

Filozofski fakultet u Sarajevu

**AHMED SUDI BOŠNJAK**

Komentator perzijskih klasika

Namir Karahalilović

Munir Drkić

Sarajevo, 2014.

Namir Karahalilović  
Munir Drkić

AHMED SUDI BOŠNJAK – KOMENTATOR PERZIJSKIH KLASIKA

Urednik:  
Prof. dr. Salih Fočo

Recenzenti:  
Dr. Fehim Nametak, redovni profesor  
Dr. Alena Čatović, vanredni profesor

Izdanje:  
Prvo

Izdavač:  
Filozofski fakultet u Sarajevu

Sarajevo, 2014.  
Elektronsko izdanje

-----  
CIP - Katalogizacija u publikaciji  
Nacionalna i univerzitetska biblioteka  
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

821.222.1.09  
929 Sudi A.

KARAHALILOVI , Namir  
Ahmed Sudi Bošnjak : komentator perzijskih  
klasika [Elektronski izvor] / Namir Karahalilovi ,  
Munir Drkić . - Sarajevo : Filozofski fakultet,  
2014. - 1 elektronski optički disk (CD-ROM) :  
tekst, slike ; 12 cm

Na internetu dostupno (URL):  
<http://www.ff-eizdavastvo.ba/Knjige.aspx>. - Naslovna strana s  
naslovnog ekrana.

ISBN 978-9958-525-42-1  
1. Drkić , Munir  
COBISS.BH-ID 21266438  
-----

## SAŽETAK

Ahmed Sudi Bošnjak ubraja se među veoma značajne komentatore u Osmanskom carstvu klasičnih djela napisanih na arapskom i perzijskom jeziku. Iz njegovog autorskog opusa vidljivo je da je bio opredijeljen prvenstveno za istraživanje gramatike arapskog i perzijskog jezika te jedan novi pristup u podučavanju tih dvaju jezika. Ipak, Sudi je ostao najviše poznat po svojim komentarima triju klasičnih tekstova na perzijskom jeziku – Sa'dijevih djela *Dulistan* i *Bustan*, te Hafizovog *Divana*. Sudijevi komentari ovih triju djela bili su najviše korišteni i najbolje primljeni u Osmanskom carstvu u periodu od XVI do XIX stoljeća, a tokom XIX stoljeća neki fragmenti iz njih prevedeni su i na njemački i engleski jezik, što također govori o njihovoj dobroj recepciji. I pored činjenice da spada u najznačajnije autore s prostora Bosne, komentatorski opus Ahmeda Sudija Bošnjaka nije dosad predstavljen i valoriziran na cjelovit i kritički način.

Predmet ove monografije jeste komentatorski opus Ahmeda Sudija koji se odnosi na spomenuta tri klasična djela iz perzijske književnosti. U svakom od triju poglavlja, koja predstavljaju analizu ovih komentara, ukratko su predstavljena komentirana djela, i to na temelju savremenih istraživanja perzijske književnosti, nakon čega su analizi podvrgnuti Sudijevi komentari. Svaki od komentara analiziran je na pet nivoa, i to: pisanje i izgovor (što u znatnoj mjeri odogvara fonetskoj i grafološkoj analizi), gramatika (morfologija i sintaksa), stilistika, kulturna historija i konačno semantika. Znatna pažnja poklonjena je i Sudijevim kritikama prethodnih komentatora, jer ta kritika i polemike s drugim autorima zauzimaju važno mjesto u njegovim komentarima. Ovim trima poglavljima prethode dva kraća poglavlja. Jedno od njih tematizira prisustvo i status što su ga uživali perzijski jezik i književnost na području Male Azije i Osmanskog carstva od XI stoljeća, kad utjecaj perzijskog jezika postaje primjetan, do XVI stoljeća, na čijem je kraju svoja djela pisao Ahmed Sudi. Drugo poglavlje posvećeno je životu i djelima Ahmeda Sudija. U vezi s njegovim životom konsultirani su dosad napisani biografski izvori, ali jednako i brojni navodi samoga autora o svome životu ostavljeni u njegovim djelima. Zatim su pobrojana Sudijeva djela s kratkim objašnjenjima o recepciji najznačajnijih među njima.

Iz provedene analize izvodi se zaključak da je Ahmed Sudi u svojim komentarima slijedio veoma jasan metodološki postupak te da se njegov pristup odlikuje izuzetno visokim nivoom istraživačke akribije, što je bilo presudno za uspjeh njegovih komentara. Mišljenja smo da je najveći doprinos ostavio u gramatičkom opisu perzijskog jezika, posebno imajući u vidu činjenicu da u Sudijevo vrijeme još uvijek nije postojala cjelovita

gramatika perzijskog jezika, a gramatički opis svodio se na fragmentarna objašnjenja, koja su sama izvođena pod velikim utjecajem gramatičkog opisa arapskog jezika. Najznačajnijim se može označiti Sudijev opis tvorbe glagolskih oblika i uvođenje sasvim novoga oblika infinitiva, koji ustvari ne postoji u perzijskom jeziku, ali je, bez ikakve sumnje, bio od velike pomoći nenativnim govornicima prilikom učenja perzijskog jezika. Uvođenje novog oblika infinitiva pokazuje kako je Ahmed Sudi Bošnjak posjedovao istančan osjećaj za gramatičke finese, a njegov istraživački postupak u tom domenu zaslužuje pohvalu.

## **PREDGOVOR**

Odluka o pisanju ove knjige donesena je iz nekoliko razloga. Prvi i osnovni je taj što do sada nije napisana niti jedna cjelovita monografija u kojoj bi bio predstavljen i vrednovan rad Ahmeda Sudija Bošnjaka na komentiranju klasičnih djela perzijske književnosti, iako Sudi spada u najznačajnije komentatore perzijskih klasika u Osmanskom carstvu, a poznat je istraživačima perzijske književnosti i kulture širom svijeta.

Premda je Ahmed Sudi iznimno značajna ličnost u historiji orijentalne filologije, i to u svjetskim razmjerima, u bosanskohercegovačkoj iranistici posvećeno mu je tek nekoliko kraćih radova. Isto stanje vlada i u iranistici u samom Iranu. U zapadnoj iranistici ozbiljnijih radova o Sudiju, a posebno valorizacije njegovoga postupka komentiranja perzijskih tekstova, praktično nema. Sve dosada napisane studije koje se bave Sudijevim komentatorskim radom nastale su u turskim iranističkim krugovima, no, skoro se sve one odnose tek na jedan od Sudijevih komentara remek-djela perzijskih klasika, dok ne postoji studija koja bi obuhvatila njegov cjelovit komentatorski opus kada je riječ o tim djelima.

Samo je djelo koje je napisao Hoca (1980), barem bi se tako moglo zaključiti iz njegovog naslova, nastalo s namjerom sličnom onom koju smo imali i mi, tj. da se Sudijev komentatorski rad predstavi i analizira na cjelovit način. Međutim, Hocičin pristup krajnje faktografski i uopćen, svodi se isključivo na koncizne opise Sudijevih komentara perzijskih klasika u kojima se autor ne bavi sadržajem tih komentara, ne zadire u njihov tekst, iz čega bi proizašao i egzaktni vrijednosni sud o tim komentarima. Osim toga, Hoca se ne ograničava samo na Sudijeve komentare klasičnih djela perzijske književnosti; njegovo je djelo dodatno tematski razuđeno kraćim osvrtima na druga Sudijeva djela.

Sve su to razlozi zbog koji je, uvjereni smo, postojalo jasno znanstveno utemeljenje i potreba za pisanjem ovakve knjige.

Zahvaljujemo uvaženim kolegicama dr. Sabini Bakšić, dr. Aleni Čatović, dr. Amini Šiljak – Jesenković i kolegi mr. Mirsadu Turanoviću na pomoći prilikom pribavljanja i konsultiranja izvora na turskom jeziku.

## SADRŽAJ

<b>UVOD</b> .....	1
<b>PERZIJSKI JEZIK I KNJIŽEVNOST U MALOJ AZIJI I NA PROSTORU OSMANSKOG CARSTVA OD XI DO XVI STOLJEĆA</b> .....	4
MALA AZIJA PRIJE OSMANLIJA.....	5
PERZIJSKI JEZIK I KNJIŽEVNOST U OSMANSKOM CARSTVU.....	9
Perzijsko-turski rječnici.....	10
Prijevodi perzijskih tekstova.....	11
Komentari perzijskih djela.....	13
<b>ŽIVOT I DJELA AHMEDA SUDIJA</b> .....	15
ŽIVOT.....	15
DJELA.....	23
<b>SUDIJEV KOMENTAR SA'DIJEVOG ĐULISTANA</b> .....	26
SA'DI I ĐULISTAN.....	26
Đulistan izvan granica perzijskog govornog podtučja.....	29
Sa'dijev Đulistan u bošnjačkoj književnoj baštini.....	31
MJESTO I ZNAČAJ SUDIJEVOG KOMENTARA.....	32
SUDIJEV POSTUPAK KOMENTIRANJA ĐULISTANA.....	36
Pisanje i izgovor.....	37
Gramatika.....	39
Stilistika i metrika.....	44
(Kulturna) historija i opći podaci.....	45
Semantika.....	50
Završna razmatranja.....	52
DODATAK.....	53
<b>SUDIJEV KOMENTAR SA'DIJEVOG BUSTANA</b> .....	55
BUSTAN SA'DIJA ŠIRAZIJA.....	55
SUDIJEV POSTUPAK KOMENTIRANJA BUSTANA.....	58

<b>Pisanje i izgovor</b> .....	60
<b>Gramatika</b> .....	63
Fonetski podnivo.....	64
Morfološki podnivo.....	68
Sintaksički podnivo.....	69
<b>Stilistika</b> .....	70
<b>Kulturna historija</b> .....	75
<b>Semantika</b> .....	77
<b>Završna razmatranja</b> .....	79
DODATAK.....	81
<b>SUDIJEV KOMENTAR HAFIZOVOG DIVANA</b> .....	82
OSVRT NA BIOGRAFIJU HAFIZA ŠIRAZIJA.....	82
<b>Divan Hafiza Širazija</b> .....	84
SUDIJEV POSTUPAK KOMENTIRANJA DIVANA.....	89
<b>Pisanje i izgovor</b> .....	91
<b>Gramatika</b> .....	95
Morfološki podnivo.....	95
Sintaksički podnivo.....	98
<b>Stilistika</b> .....	100
<b>Kulturna historija</b> .....	104
<b>Semantika</b> .....	107
<b>Sudijeva recepcija Hafizovog Divana</b> .....	110
<b>Završna razmatranja</b> .....	115
DODATAK.....	119
<b>ZAKLJUČAK</b> .....	120
<b>IZVORI I LITERATURA</b> .....	122

## UVOD

Tradicija bavljenja perzijskim jezikom i književnošću na prostoru Osmanskog carstva iznjedrila je znatan broj prevodilaca, komentatora, istraživača, autora širokog opsega djela i književnika koji su pisali po uzoru na perzijske klasike. U toj bogatoj tradiciji, bez ikakve sumnje, veoma značajno mjesto pripada Ahmedu Sudiju Bošnjaku<sup>1</sup>, na što je u ranijim istraživanjima ukazano u više navrata. Sljedstveno tome, ne postoji nijedan obuhvatniji pregled te tradicije u kojem nije istaknuta značajna uloga Ahmeda Sudija u razumijevanju klasičnih perzijskih tekstova. Tako ga Safvet-beg Bašagić ponosno naziva najpopularnijim Bošnjakom među turskim piscima, ali i najboljim i najvećim komentatorom perzijskih klasika, koji je u toj struci stekao stepen takav da mu nema premca u turskoj literaturi svih vijekova. (Bašagić 2007: 115) Džemal Ćehajić smatra Sudija jednim od najvećih poznavalaca perzijske književnosti jer je svojim komentarima dopirinio boljem razumijevanju ovih tekstova, čime je dao svoj doprinos i osmanskoj nauci i književnosti. (Ćehajić 1980: 105), dok Hamid Algar ide i jedan korak dalje, tvrdeći da je Sudi vjerovatno najprominentniji među svim osmanskim perzijanistima (Algar 2003). Očito je da je posrijedi vanredno vrijedan autor s ovih prostora koji zaslužuje veću naučnu pažnju u iranističkim i turkološkim krugovima.

Ahmed Sudi Bošnjak ostavio je širok opus djela iza sebe, uglavnom iz perzijskog jezika i književnosti te arapske gramatike, i to su ustvari bile dvije oblasti koje su Sudija prevashodno zanimale. Pripisuju mu se i neka djela izvan ovih naučnih oblasti, ali se ne može pouzdano potvrditi da je ta djela Sudi i napisao. Ipak, ovaj autor u minulim stoljećima poznat je u svijetu prvenstveno po svojim komentarima triju klasičnih tekstova iz perzijske književnosti iz pera dvojice glasovitih autora iz grada Širaza: Sa'dijevih *Dulistana* i *Bustana*, te Hafizovog *Divana*.

Ova tri Sudijeva djela predstavljaju najbolje primljene i najviše čitane komentare među brojnim komentarima spomenutih tekstova na prostoru Osmanskog carstva. O njihovoj dobroj recepciji svjedoči i činjenica da su sva tri prevedena na perzijski jezik u XX stoljeću, te da su dobro poznati i u iranskoj naučnoj i stručnoj javnosti. Među njima je

---

<sup>1</sup> Pod riječju „Bošnjak“ podrazumijeva se Sudijevo porijeklo s prostora Bosne, a ne njegova etnička pripadnost, budući da u XVI stoljeću etničke odrednice nisu postojale u njihovom današnjem smislu.



najveću pažnju izazvao komentar Hafizovog *Divana*, koji je u XIX stoljeću preveden i u zapadnoj Evropi. Tako je u Brockhausovo leipziško izdanje Hafizovog *Divana* na njemačkom jeziku (1854-1856) uključen Sudijev komentar prvih 80 gazela, a o Sudijevoj metodologiji na engleskom jeziku pisao je W. H. Lowe u studiji *Twelve Odes of Hafiz done literally into English together with the corresponding portions of the Turkish Commentary of Sudi, for the first time translated*, objavljenoj u Cambridgeu 1877. godine. (prema: Browne 1997: III: 299)

Sudijev komentatorski opus najveću pažnju izazvao je na području Osmanskog carstva, tj. među recipijentima koji su obavezno znali osmanski turski jezik. Posebna odlika tog opusa na spomenutom području ogleda se u tome da Sudijevi komentari nisu tretirani isključivo kao interpretativni izvori koji omogućavaju lakše razumijevanje tekstova remek-djela klasične perzijske književnosti, nego su u isto vrijeme imali ulogu udžbenika perzijskog jezika.

S druge strane, klasični perzijski tekstovi već stoljećima imaju internacionalni karakter i prisutni su na geografskom prostoru od Indijskog potkontinenta na istoku do zapadnih granica Osmanskog carstva; stoga su i komentari tih tekstova nastajali u trima različitim geografskim i kulturalnim podnebljima – na perzijskom govornom području, u Osmanskom carstvu i na Indijskom potkontinentu.

Uzimajući u obzir geografsku razućenost prostora na kojem su ti tekstovi čitani i izučavani, Sudijeve smo komentare analizirali i vrijednosno situirali u okviru komentatorske tradicije u osmanskim znanstvenim i književnim krugovima. Na takav korak odlučili smo se i smatramo bitnim to naglasiti prije svega zato što je tradicija komentiranja djela klasične perzijske književnosti u sva tri navedena podneblja, na tri različita govorna područja, obilježena različitim kulturološkim, jezičkim i književno-estetskim odlikama. Osim toga, komentari iz različitih kulturalnih podneblja nisu pisani s identičnim pobudama: negdje su oni nastali isključivo kao komentari djela, a negdje su upotrebljavani i kao udžbenici stranog jezika. Komentari pisani u različitim geografsko-kulturalnim podnebljima obraćali su se različitim vrstama recipijenata, te su se stoga i konceptualno i metodološki u znatnoj mjeri međusobno razlikovali. Na kraju, ali jednako bitno, rukopisni izvori na osnovu kojih su pisani komentari unutar jednog od navedenih podneblja nerijetko su se razlikovali od rukopisnih izvora što su ih na raspolaganju imali komentatori koji su djelovali na druga dva podneblja; zbog toga bi njihovo poređenje, vrednovanje i situiranje u okviru jedne, zajedničke komentatorske tradicije predstavljalo istraživački postupak s krajnje upitnom metodološkom utemeljenošću.

Zbog svih navedenih razloga, metodološki najprimjerenijim postupkom smatrali smo to da Sudijeve komentare posmatramo u okviru tradicije komentiranja perzijskih klasika u Osmanskom carstvu, te da u tom svjetlu ukažemo na njihove prednosti i nedostatke u odnosu na ranije nastale komentare djela klasične perzijske književnosti u osmanskim znanstvenim i književnim krugovima.

Nakon XV stoljeća i pojave Abdurrahmana Džamija, u historiji perzijske književnosti otpočelo je razdoblje *dekadencije* (enhetāt). Ona će ostvariti snažan utjecaj i na književno stvaralaštvo na perzijskom jeziku izvan perzijskog govornog područja, između ostalog i u osmanskoj Turskoj. Taj utjecaj ogledao se u tome da je već u Sudijevo vrijeme (XVI stoljeće) u književnim krugovima u osmanskoj Turskoj bila primjetna tendencija ka smanjenju opsega autorskog rada, s jedne, i pospješivanju istraživačkog rada s druge strane, prije svega na planu pisanja *komentara* (šarh). (Riyāhī 1369: 127) Drugim riječima, originalno stvaralaštvo ustupilo je svoje mjesto izučavanju, predstavljanju i vrednovanju ranije napisanih djela. Stoga nije neobično da se i Ahmed Sudi Bošnjak odlučio upravo za pisanje ove vrste djela.

U Sudijevom vremenu perzijski jezik važio je za jezik dvorske elite i intelektualnih krugova; premda u tom razdoblju na teritoriji Osmanskog carstva nije napisano nijedno vrhunsko književno djelo na perzijskom jeziku, na tom su području nastala neka vrlo značajna djela istraživačkog karaktera, čija je prvenstvena svrha bila olakšavanje razmišljanja pojedinih remek-djela klasične perzijske književnosti. (Modarresī 1384: 82) Štaviše, sami komentari često nisu zadovoljavali potrebe šireg kruga čitatelja, što potvrđuju mnoge glase zapisane na njima. (Hoca 1980: 9)

Komentari perzijskih djela u Osmanskom carstvu mogu se općenito podijeliti na filološke i sufijske, a Sudijevi komentari prema toj podjeli spadaju u prvu skupinu. Pisanjem filoloških komentara autori su prvenstveno imali za cilj približiti značenje tih tekstova čitaocima koji su živjeli u njihovom vremenu. Veliki broj napisanih komentara, kako književnih tako i naučnih djela iz različitih oblasti, ukazuje na to da su se znanstvenici iz Sudijeva vremena suočavali s iznimno bogatim i kompleksnim naslijeđem čije je pravilno razumijevanje za njihove savremenike i kasnije generacije bilo praćeno brojnim teškoćama i preprekama (Dīnparast 1392: 94). Uvidom u značajnije filološke komentare klasičnih djela, posebno poetske, može se zaključiti da su oni bili usredsređeni na pet osnovnih nivoa teksta komentiranog djela, a to su ortografski, gramatički, stilistički, kulturnohistorijski i konačno semantički. (Okatan 2013: 219) Stoga će i Sudijevi komentari u ovoj studiji biti podvrgnuti manje-više analizi na spomenutih pet nivoa.

U XX stoljeću započeo je proces znanstvenog valoriziranja tih komentara, kad nastaju pregledni radovi i šire studije o pojedinim komentarima ili nekim njihovim aspektima, iako su mnoga pitanja još uvijek ostala bez odgovora. U tom smislu, i komentatorski opus Ahmeda Sudija Bošnjaka nedvojbeno zaslužuje da bude objektivno i sveobuhvatno vrednovan. Cilj ove knjige jeste ponuditi cjelovitu sliku o Sudijevim najpoznatijim i najčešće citiranim komentarima triju perzijskih klasičnih tekstova: Sa'dijevog *Dulistana* i *Bustana*, te Hafizovog *Divana*.

## PERZIJSKI JEZIK I KNJIŽEVNOST U MALOJ AZIJI I NA PROSTORU OSMANSKOG CARSTVA OD POLOVINE XI DO KRAJA XVI STOLJEĆA

Kad su Iranci u VII stoljeću padom sasanidske države u ruke Arapa izgubili političku neovisnost, mjesto perzijskog jezika zauzima arapski, koji postaje službeni jezik i jezik međunarodne komunikacije na golemom prostoru islamskoga svijeta. Ponovno vraćanje perzijskog jezika u službenu upotrebu veže se za nastanak prvih polusamostalnih i samostalnih političkih dinastija na prostoru Iranske visoravni, a naročito u Horasanu i Transoksaniji. *Jakub Leis* (Ya'qūb Leis), osnivač dinastije Safarida, u IX stoljeću uzima perzijski za službeni jezik svoga dvora, što je dalo snažan poticaj daljem razvoju ovoga jezika. Druge dinastije iranskog porijekla slijede primjer Safarida te potiču naučnu i književnu produkciju na perzijskom jeziku. U tome su se naročito isticali Samanidi, pod čijom je vlašću zaživio renesansni pokret prevođenja tekstova s arapskog, srednjoperzijskog i drugih jezika na novoperzijski, što je imalo za rezultat da je perzijski jezik u periodu između IX i XI stoljeća bio u stalnoj ekspanziji na prostoru koji su naseljavali iranski narodi, postavši službeni jezik i – što je posebno značajno – jezik književne produkcije većine Iranaca. Presudnu ulogu u širenju perzijskog jezika imali su klasični pjesnici i pisci, čija su djela brzo postajala poznata. Ponajviše zahvaljujući toj književnoj produkciji, pripadnici iranskih naroda prihvatili su postepeno perzijski kao svoj zajednički jezik, dok su drugi iranski jezici mahom ostali na razini lokalne i poluzvanične upotrebe, ostavljajući perzijskom jeziku *darī* položaj i status nadnacionalnog idioma. O tome zorno svjedoči primjer koji u XI stoljeću navodi *Nasir Husrev* (Nāser Xosrou), autor prvog i najpoznatijeg putopisa na perzijskom jeziku, kako je u gradu Tabrizu sreo pjesnika koji je pisao i govorio lijepu poeziju na perzijskom, iako nije znao dobro govoriti taj jezik. (Xosrou 1382: 125)

Dinastije iranskog porijekla vladale su na govornom području perzijskog jezika svega dva stoljeća, poslije čega njihovo mjesto zauzimaju dinastije turkijskog porijekla. Međutim, perzijski jezik ne samo da nije izgubio stečeni značaj, već doživljava daljnju ekspanziju u narednim stoljećima. Sve strane vladajuće dinastije u Iranu u pravilu imale su iranske vezire, koji su jednom od svojih osnovnih zadaća smatrali očuvanje nacionalnog identiteta. Dok su dinastije iranskog porijekla doprinijele ponovnom vraćanju perzijskog jezika i njegovom širenju na geografskom području naseljavanom pripadnicima različitih iranskih naroda, dinastijama turkijskog porijekla pripada najveća zasluga u ekspanziji ovog jezika izvan njegovog govornog područja. Među svim dinastijama turkijskog porijekla po

moći koju su imali, ali i usluzi koju su učinili perzijskom jeziku, posebno se ističu Gaznevidi i Seldžuci. Gaznevidi su bili prva moćna turkijska dinastija čiji je zvanični jezik bio perzijski. Na dvoru Mahmuda od Gazne, najpoznatijeg gaznevidskog vladara, živjelo je mnogo pjesnika koji su pisali poeziju na perzijskom jeziku. Osvojivši velika prostranstva Indijskog potkontinenta, Gaznevidi su tamo sa sobom odnijeli i perzijski jezik.

## MALA AZIJA PRIJE OSMANLIJA

Seldžuci su bili druga moćna dinastija turkijskog porijekla, a širenje perzijskog jezika na prostoru Male Azije veže se ponajprije za ovu dinastiju. Oni su na nekim područjima preuzeli vlast upravo od Gaznevida, a samim tim i način organizacije države u kojoj su veziri, pisari, naučnici i pjesnici govorili i pisali na perzijskom jeziku, budući da su za te poslove bili zaduženi mahom Iranci.

Modarresī navodi kako se zastupljenost perzijskog jezika na prostoru Male Azije može podijeliti u tri vremenska perioda: 1. od početka vladavine Seldžuka na tim prostorima do invazije Mongola u XIII stoljeću; 2. od invazije Mongola do osvajanja Istanbula od strane Osmanlija 1453. godine; 3. u vremenu vladavine Osmanlija (1384: 71). Širenje seldžučke vlasti na ovim prostorima počinje nakon čuvene Bitke kod Malazgirta (Mancikerta) 1071. godine, kada je vojska predvođena Alpom Arslanom izvojevala pobjedu nad bizantijskom vojskom, što je otvorilo prostor naseljavanju prvenstveno turkijskih plemena s područja Srednje Azije i Iranske visoravni na prostore Anadolije. Međutim, Nasir Husrev još u prvoj polovini XI stoljeća na svom proputovanju kroz razne zemlje dolazi u grad *Ahlat* (perz. Axlāt) na zapadnim obalama jezera Van u Maloj Aziji. On grad Ahlat predstavlja kao granicu između muslimana i Armena i dodaje kako su se u gradu govorila tri jezika: perzijski, arapski i armenski. Nasir Husrev pretpostavlja da je ime grada (perz. *axlāt* – mješavine) došlo upravo otud što u njemu žive ljudi različitoga porijekla. (Xosrou 1382: 125-126)<sup>2</sup>

Iako su Seldžuci već od XI stoljeća vladali velikim dijelom Male Azije, u XII stoljeću u gradu Konji, prijestolnici maloazijskih Seldžuka, i njenoj okolini većinu stanovništva činili su Grci, a pored njih tu su bili još Armeni i Jevreji. U izvorima se spominju i Turci, ali se u XII stoljeću pod Turcima vjerovatno podrazumijevaju svi muslimani. Naseljavanja većeg broja turkijskih plemena zabilježena su početkom XIII stoljeća, a nakon invazije Mongola u ovome gradu svoje utočište našli su i mnogi Iranci, koji su bježali pred njima. (Goodvin 1999: V: 253a)

---

<sup>2</sup> Nasir Husrev boravio je u Ahlatu 1046. godine.

Ovdje je posebno bitno objasniti razloge naseljavanja Iranaca u Malu Aziju, što je bilo u neposrednoj uzročno-posljedičnoj vezi s ekspanzijom perzijskog jezika. Postoji više razloga zbog kojih su iranski doseljenici birali Malu Aziju za svoje odredište nakon što su napuštali prostore Horasana, Transoksanije i ostalih područja na kojima su prethodno živjeli. Glavni razlog bio je taj što je na dvoru maloazijskih Seldžuka, koji su naslijedili Velike Seldžuke, vladalo pravo iransko ozračje. Perzijski je bio službeni jezik i jezik administracije, a vladari su cijenili i podržavali učenjake koji su pisali na tom jeziku, dok su i sami bili veliki poklonici poezije na njemu. (Sadrīniyā 1390: 49) Seldžučki vladari u Maloj Aziji i svi članovi dvora u Konji znali su perzijski jezik. Taj utjecaj nije se ogledao samo u prihvatanju perzijskog kao službenog jezika, već i u sve većem značaju iranske kulture na dvoru i oko njega. Najbolji pokazatelj tog utjecaja jeste činjenica da određen broj samih seldžučkih vladara nosi imena legendarnih iranskih junaka spomenutih u Firdusijevoj *Šahnami*, remek-djelu iranske nacionalne epike. To se počinje dešavati pred kraj XII i traje tokom cijelog XIII stoljeća, a neka od tih imena jesu: *Keihusrev* (Keixosrou), *Keikubad* (Keiqobād), *Keikavus* (Keikāwūs) i druga.<sup>3</sup> Od XII stoljeća na dvoru u Konji perzijski postaje jezik književne produkcije određenog broja autora. Nisu bili rijetki ni slučajevi u kojima pjesnici na perzijskom pjevaju panegirike seldžučkim vladarima. Mnogi perzijski pjesnici i pisci u potrazi za mecenama dolaze na seldžučki dvor i svoja djela posvećuju vladarima, koji su na raspolaganju imali mnogo veće bogatstvo od lokalnih iranskih vladara pritisnutih uslijed sve veće prijetnje od strane Mongola. Zabilježeni su i rijetki slučajevi u kojima i sami vladari iščitavaju klasična djela na perzijskom jeziku. Prema tome, iako Mala Azija nije bila dio govornog područja perzijskog jezika u smislu da su većinu stanovništva činili nativni govornici perzijskog jezika, književna produkcija na dvoru i oko njega odvijala se uglavnom na perzijskom jeziku. Tako je status što ga je uživao perzijski jezik bio značajan za doseljavanje Iranaca, čije je povećano prisustvo onda doprinijelo još većoj ekspanziji njihovoga jezika u Maloj Aziji.

Drugi razlozi zbog kojih su iranski doseljenici birali Malu Aziju vežu se najviše za ekonomske prilike, koje su bile mnogo povoljnije nego u Horasanu, čije su gradove Mongoli jedan za drugim osvajali i uništavali. Osim toga, na prostoru Male Azije još uvijek nije bila prisutna sektaška netrpeljivost kao u nekim drugim dijelovima islamskog svijeta, a posebno područjima na kojima se govorio perzijski jezik. Konačno, jedan od razloga jeste i činjenica da se Mala Azija činila dovoljno dalekom od mongolskih osvajača i stoga relativno sigurnom za normalan život. Zbog svega toga, mnogi su Iranci, tražeći utočište od mongolske invazije, odlazili u Malu Aziju smatrajući kako će tamo biti sigurni. (Sadrīniyā 1390: 49–51)

<sup>3</sup> Riyāhī navodi kako je jedanaest uzastopnih seldžučkih vladara nosilo drevna iranska imena (1369: 38). O utjecaju iranske kulture na seldžučkom dvoru u Konji više vidjeti: Riyāhī 1369: 23–61; Peacock 2010.

U Malu Aziju doseljavali su se Iranci različitih društvenih klasa i statusa. Među onima koji su doprinijeli stvaranju jedne vrste iranskog ozračja na novim područjima posebno treba izdvojiti znamenite sufije, među kojima je najpoznatija bila porodica Behauddina Veleda, oca Dželaluddina Rumija. Nakon što je napustio rodni grad Belh i obavio hadž, Behauddin Veled imao je priliku naseliti se i u nekim drugim dijelovima Islamskog svijeta, npr. u Bagdadu ili Damasku, ali je izabrao Malu Aziju, gdje je perzijski bio službeni jezik. Pored sufija, vrijedi spomenuti mnoge ljude od pera, koji su za svoja djela na perzijskom jeziku imali širok krug čitalaca. Njihov dolazak pospješio je nastanak velikog broja naučnih djela na perzijskom jeziku, među kojima su bili najzastupljeniji bili historiografski tekstovi, rječnici i hronike. Najznačajniji historijski izvori s prostora Male Azije iz XIII stoljeća napisani su na perzijskom jeziku, tako da je danas nemoguće istraživati historiju tog podneblja bez poznavanja ovog jezika. Doseljavanje umjetnika različitih interesovanja također je imalo odjeka na društveni život na tim prostorima, što najbolje svjedoči podatak da su zidovi seldžučke palače u Konji bili oslikani prizorima iz Firdusijeve *Šahname*, kao i to da su mnogi muzički termini u tom periodu doneseni u Malu Aziju i još uvijek se koriste u turskom jeziku. Konačno, boravak velikog broja iranskih trgovaca, a mnogi među njima bili su obrazovani i voljeli su književnost i druge umjetnosti, utjecao je na prisutvo perzijskog jezika u širim društvenim krugovima. Neki od tih trgovaca naseljavali su se trajno na ovim prostorima, dok su drugi nastavili redovno dolaziti i odlaziti, a njihovo su prisustvo koristili mnogi koji su se interesirali za perzijsku književnost. Trgovci su sa sobom odnosili rukopise knjiga, koje su potom prodavali, pa se i na taj način širio glas o znamenitim djelima napisanim na perzijskom jeziku i njihovim autorima.<sup>4</sup>

Mala Azija je u XIII stoljeću bila prava pozornica višejezičnosti, gdje je svaki jezik imao svoje mjesto. Arapski je bio jezik religije i nauke, te *lingua franca* islamskoga svijeta, perzijski je bio jezik službene korespodencije i komunikacije, turski je bio jezik komunikacije tada već turkijske većine muslimanskog stanovništva, dok su grčki i armenski jezici sve više gubili mjesto i značaj iz ranijeg perioda. Međutim, nema sumnje u to da su arapski i perzijski imali viši status od ostalih jezika kako su nauka i umjetnost doživljavali procvat u tom vremenu. Perzijski je ipak imao prednost i nad arapskim jezikom u tom smislu, što potvrđuju određeni konkretni slučajevi. Naprimjer, *Aziz Esterabadi* (‘Azīz Astarābādī) želio je svoje djelo *Bazm wa razm* napisati na arapskom jeziku, ali ga je napisao na perzijskom budući da je perzijski znalo više ljudi i da je bio službeni jezik. Osim toga, neka djela prevedena su s arapskog na perzijski kako bi bila razumljiva i dostupna širem krugu čitalaca i zato što je perzijski bio jezik medresa. (Özkan 2000: 141)

<sup>4</sup> O razlozima naseljavanja Iranaca na prostore Male Azije, poznatim ličnostima koje su ostavile traga na ovom području i posljedicama njihovog boravka više vidjeti: Modarresī 1384; Sadrīniyā 1390.

U takvim društvenim okolnostima podrazumijevalo se da većina obrazovanih ljudi zna perzijski, jezik koji ih je približavao naučnim i stručnim krugovima, pa i samome dvoru. No, perzijski je bio veoma prisutan i u širim krugovima, naročito sufijskim. To potvrđuju mnogi podaci iz života Dželaluddina Rumija, jednog od najvećih sufijskih autora, koji je svoja djela napisao na perzijskom jeziku u gradu Konji. Među Rumijevim sljedbenicima čitala su se djela ranijih sufijskih autora na perzijskom jeziku, među kojima se ističu poezija dvojice velikih sufijskih pjesnika, *Sanaija* (Sanāyī) i *Attara* (‘Attār), a i sam Rumi izuzetno je cijenio poetski izraz svoje dvojice prethodnika. Jedan od osnovnih povoda za početak pisanja najpoznatijeg Rumijevog djela, *Mesneviye*, bio je taj što je Husamuddin Čelebi uvidio kako Rumijevi sljedbenici provode mnogo vremena u čitanju Sanaijevih i Attarovih djela, te je od njega zatražio da napiše knjigu kao što je Sanaijev *Vrt istine* (Ḥadīqa al-ḥaqīqa) ili Attarovo djelo *Zbor ptica* (Mantīq al-tayr). Rumi je i većinu svojih predavanja i obraćanja kasnije skupljenih u knjigu *Fīhi mā fīh* držao na perzijskom jeziku, kao što su njegova čuvena predavanja iz ranijeg perioda sakupljena u knjizi *Mağāles-e sab‘e*, opet na perzijskom jeziku.

Dvorski i sufijski pjesnici u Maloj Aziji nisu samo pisali na perzijskom jeziku, već su crpili i modele iz perzijske poetske tradicije. Perzijski je jezik imao već visoko razvijen vokabular i druga jezička pomagala za pisanje poezije, ali i već postojeće modele, već postojeći stil. To govori da je taj jezik nudio sve što je jednom pjesniku u Maloj Aziji bilo potrebno: jezički i poetski okvir, te dovoljan broj recipijenata unutar različitih društvenih skupina, pa čak i na samome dvoru. (više o tome vidjeti: Drkić 2012: 106-107)

S druge strane, turski jezik još uvijek nije posjedovao izgrađen stil za pisanje naučnih i književnih djela, tako da nije mogao ponuditi zadovoljavajući okvir za djelo poput *Mesneviye*. Zanimljivo je da se ime Dželaluddina Rumija, jednog od najvećih perzijskih pjesnika, veže za početke poetske aktivnosti na turskom jeziku u Anadoliji. Rumi je spjevao određeni broj stihova na turskom jeziku, a u nekim stihovima na perzijskom ubacivao je određene riječi i sintagme na turskom jeziku. iz tog se razloga Rumi smatra prvim pjesnikom koji je u Maloj Aziji pisao poeziju na turskom jeziku. (Johanson 1993; Özkan 2000: 142) Ta poezija značajna je samo po činjenici da predstavlja početak pisanja na turskom, ali ne i po svome kvalitetu. Uostalom, u Rumijevim djelima postoji mnogo više stihova na arapskom nego na turskom jeziku. Rumijeva literarna aktivnost bila je u poetskom smislu produktivna i zato je on izabrao perzijski za njen jezik, a nije morao pisati na turskom kako bi prenio svoju poruku. S druge strane, neki njegovi nasljednici koji su pisali na turskom uglavnom su bili reproduktivni. Njegov sin *Sultan Veled* (Soltān Walad), koji je također pisao na turskom jeziku, najbolji je primjer. O kreativnosti autora koji su stvarali poeziju na turskom stoljeće poslije Rumija može se govoriti samo u lingvističkom, ali ne i u poetskom smislu. (Johanson 1993: 25)

Seldžučka vlast na području Male Azije trajala je do 1307. godine, što je samo produžilo utjecaj perzijskog jezika na tom području, te ostavilo u tom pogledu neizbrisiv

trag čak i na osmansku civilizaciju. U kratkom periodu mongolske vlasti na području Anadolije, važni administrativni poslovi bili su također povjeravani Irancima, a jezik administracije bio je ponovo perzijski. To se odrazilo na dalje širenje perzijskog jezika na ovim prostorima.

## PERZIJSKI JEZIK I KNJIŽEVNOST U OSMANSKOM CARSTVU

Iako perzijski nije bio službeni jezik osmanske države, pisana aktivnost iz ranijeg perioda nastavljena je i pod njihovom upravom. Osmanlijama pripadaju goleme zasluge i u daljoj ekspanziji perzijskog jezika na prostore Balkana, ali i nekih dijelova arapskog svijeta, kao što je Egipat. Mnogi od osmanskih sultana i sami su znali perzijski, a ponekad su i službenu prepisku vršili na ovom jeziku. Sultan Selim Javuz ima *Divan* na perzijskom jeziku, a poeziju na njemu pisao je i Sulejman Veličanstveni pod pseudonimom *Muhibbi* (Mühibbi). S druge strane, podrazumijevalo se da obrazovani ljudi znaju i perzijski jezik, te da na njemu čitaju pa i pišu tekstove. Pošto je perzijski slovio za jezik lijepe književnosti, tako se i pismenost na njemu vezala uglavnom za književne tekstove. Generalno se za period vladavine ove moćne dinastije može reći da je označio pad značaja perzijskog jezika u službenoj upotrebi, ali da je istovremeno utjecaj klasične perzijske književnosti konstantno rastao do XVII stoljeća.

Širenju perzijskog jezika mnogo su doprinijeli pripadnici mevlevijskog sufijskog reda, koji su bili bliski s Osmanlijama, a baštinili su učenja Dželaluddina Rumija, izložena uglavnom na perzijskom jeziku. Međutim, utjecaj mnogih drugih perzijskih klasika i njihovih djela nikako se ne smije zanemariti u tom smislu. Da je postojala naklonost osmanskih sultana prema perzijskoj književnosti zorno svjedoči slučaj posljednjeg velikog perzijskog klasika i najpoznatijeg autora XV stoljeća, *Abdurrahmana Džamija* (Abdorrahmān Ğāmī). Džami je imao komunikaciju s dvojicom osmanskih sultana, Mehmedom Fatihom i Bajazidom II. Naime, dok je prilikom povratka s hadža boravio u sirijskom gradu Halepu, dobio je poziv Mehmeda Fatiha da dođe na njegov dvor u Carigradu, što je Džami odbio, iako je dobio mnogo novca i poklona od sultana. Ipak, Mehmed Fatih slao je Džamiju svake godine po hiljadu dukata. (Nametak 2013: 223) Visoki ugled koji je Džami uživao na osmanskom dvoru dokazuju i dva upućena mu pisma od sultana Bajazida na perzijskom jeziku. Prvo od tih dvaju pisama napisano je bez konkretnog povoda ili zahtjeva, iz čistog poštovanja. Džami je odgovorio na to pismo, a sultan potom šalje i drugo, u kojem izražava svoju duboku zahvalnost zbog Džamijeveog odgovora i obavještava ga da mu šalje poklon od hiljadu zlatnika, na čemu se Džami ponovo srdačno zahvalio. (Browne 1997: 422-423) Džami je kasnije treći svezak svoga djela *Zlatni lanac* (Silsila al-dahab) posvetio sultanu Bajazidu II. (Losensky 2012)



U ovom razdoblju nastaje sve više prijepisa klasičnih perzijskih tekstova, koji svoje mjesto nalaze po mnogobrojnim bibliotekama širom Carstva. Zanimljivo je da se rukopisi perzijskih djela nastali na prostoru Osmanskog carstva generalno smatraju preciznijim i vjerodostojnijim od rukopisa nastalih na Indijskom potkontinentu. Rukopisi prepisani u Indiji često sadrže mnogo stihova ili rečenica ubačenih od strane priređivača ili prepisivača. To su intervencije kojih bi se nativni govornici postidjeli, dok jedan Turčin ne bi bio u stanju komponovati takve stihove. Prepisivač koji je nativni govornik perzijskog jezika uglavnom je svjestan da nije u stanju komponovati poeziju sličnu majstoru čije djelo prepisuje, dok turski prepisivač svome poslu pristupa temeljito i radi marljivo, ali, u principu, nije u stanju uopće pisati poeziju na perzijskom jeziku. Indijski prepisivač, s druge strane, često intervenira bez posebnog osjećaja samokritičnosti. (Browne 1997: 302)

Naučna produkcija s ciljem boljeg razumijevanja klasičnih perzijskih tekstova trajala je stoljećima na prostoru Osmanskog carstva, a djela koja su služila za bolje razumijevanje klasičnih perzijskih tekstova nastala na prostoru Osmanskog carstva mogu se podijeliti u tri grupe, a to su: rječnici, prijevodi i komentari.

## Perzijsko-turski rječnici

Najveći broj rječnika perzijskog jezika sve do XX stoljeća napisan je na Indijskom potkontinentu i u Maloj Aziji. Rječnici nastali na Indijskom potkontinentu bili su poznatiji u samome Iranu budući da su bili uglavnom jednojezični, dok je većina rječnika nastalih na prostoru Osmanskog carstva bila dvojezična, a najčešće su to perzijsko-turski rječnici, čija je osnovna namjena bila razumijevanje perzijskih tekstova. Takvih rječnika ima mnogo<sup>5</sup>, a ovdje će biti spomenuto samo nekoliko njih.

*Lisān al-‘aġam* autora Hasana Halabija, poznatog pod nadimkom Šo‘ūrī, pa je i sam rječnik poznatiji pod naslovom *Farhang-e Šo‘ūrī*. Posrijedi je najobimniji i najpoznatiji perzijsko-turski rječnik. Prema riječima autora, on je ovaj rječnik sastavio 1075. godine po Hidžri za one koji su učili perzijski jezik, a posebno su ga koristili oni koji su željeli pisati na perzijskom jer sadrži velik broj primjera preuzetih iz perzijske poezije. (Ma‘sumī 1383: 722-723)

*Baḥr al-ġarā‘ib*, poznat i pod imenom *Lugat-i Halimi* (Loġat-e Halīmī), autora *Lutfullaha Halimija* (Lotfollāh Halīmī). Oko vremena života Halimija postoje razilaženja. Tako Riyāhī (1369: 214) navodi da je on bio Iranac koji je živio u Istanbulu, a pratio je sultana Selima Javuz u pohodu na Iran. To bi trebalo značiti da je rječnik napisan

---

<sup>5</sup> Detaljnije informacije o većem broju rječnika nastalih na prostoru Osmanskog carstva daju Safā 1368: V: 391-398 i Riyāhī 1369: 213-216.

početkom XVI stoljeća. Međutim, Halimi je vjerovatno živio nešto ranije, i može se pretpostaviti da je svoj rječnik poklonio sultanu Mehmedu Fatihu. (vidjeti: Šeidāyī 1383: 173) Ovaj rječnik sastoji se iz dva dijela. Prvi dio je perzijsko-turski rječnik, a drugi sadrži osnove perzijske metrike i retorike. Prvo je bio napisan u prozi, da bi ga kasnije autor spjevao u stihu i tek tada naslovio *Baḥr al-ġarā'ib*.

*Daqā'iq al-ḥaqā'iq* autora Kemal-pašazadea. U uvodu rječnika stoji da ga je autor posvetio Ibrahim-paši, velikom veziru Sulejmana Veličanstvenog. Ovo je ustvari rječnik sinonima i riječi sličnoga značenja u perzijskom jeziku s prijevodom na turski. Autor je prvo navodio nekoliko perzijskih riječi istog ili sličnog značenja jednu pored druge, a potom ih prevodio na turski, dok je za primjere navodio stihove na perzijskom jeziku. (Mohammadī 1383: 386)

*Toḥfe-ye Šāhedī*, poznati i popularni perzijsko-turski rječnik u stihu, autora Ibrahim-dede Šahidija. Rječnik je spjevan u poetskoj formi mesneviye i veoma brzo počeo se koristiti kao udžbenik. O njegovoj dobroj recepciji svjedoči podatak da su na ovaj rječnik napisani brojni komentari i *nazire* (paralele) na perzijskom, turskom i arapskom jeziku, a ovdje ćemo navesti samo one napisane perom bošnjačkih autora. Mustafa Ejubović, Šejh Jujo, iz Mostara i Ahmed Hatem Bjelopoljak napisali su komentare na ovaj rječnik na turskom jeziku, a Muhammed Hevai Uskufi (iz okoline Tuzle) spjevao je po uzoru na ovo djelo tursko-bosanski rječnik *Makbul-i arif*, poznatiji kao *Potur Šahidija*. (vidjeti: Ma'sūmī 1383a: 242-243; Nametak, Trako 2003: 228)

Autori ovih i drugih perzijskih rječnika pisali su uvode za svoja djela u kojima su davali kratka objašnjenja o nazivima upotrebljavanim za nominiranje perzijskog jezika (*fārsī*, *darī*, *pahlawī*), zatim o historiji jezika i nekim gramatičkim pravilima. Zbog svega toga, ovi njihovi radovi spadaju u prve pokušaje pisanja perzijskih gramatika (Safā 1368: V: 395), s obzirom na to da je prva cjelovita gramatika perzijskog jezika napisana tek u XIX stoljeću.

## Prijevod perzijskih tekstova

Za razliku od seldžučkih sultana, koji su znali perzijski, a ponekad i arapski jezik, te kojima su posvećivana djela na arapskom i perzijskom, turkmenski bejovi od XIV stoljeća tražili su da im se djela s arapskog i perzijskog jezika prevode na turski, budući da nisu znali druga dva jezika. Na taj su način davali sve veći značaj turskom jeziku, ali su i doprinijeli nastanku velikog broja prijevoda perzijske književnosti na turski jezik. I osmaski sultani podsticali su autore da prevode tekstove s perzijskog na turski jezik već od XIV stoljeća. Taj trend prevođenja, ne samo s perzijskog jezika, posebno jača nakon osvajanja Istanbula 1453. godine i može se upoređivati s prevodilačkom djelatnošću u Bagdadu s početka IX stoljeća,

kad su na arapski prevedena mnogobrojna djela s grčkog, sanskrita, srednjoperzijskog i drugih jezika, te s pokretom prevođenja na novoperzijski pod vlašću Samanida u X i XI stoljeću u Horasanu i Transoksaniji. Sva tri procesa prevođenja djela imala su za rezultat snažnu naučnu i književnu produkciju na jeziku na koji su tekstovi prevedeni. Može se reći da su osmansku divansku književnost u XIV i XV stoljeću obilježili mnogobrojni prijevodi klasičnih perzijskih tekstova, s tim da prevoditeljska djelatnost nije prestala ni nakon ovoga perioda. Na taj je način nastao veliki broj prijevoda s perzijskog na osmanski turski jezik, a pjesnici i autori u svojim djelima govore o nerazvijenosti turskog jezika i o tome kako im je teško pisati poeziju i prilagođavati turske riječi i izraze aruz metru i pronalaziti odgovarajuću rimu. S obzirom na to da osnovna tema ovoga štiva nisu prijevodi, ovdje će biti navedeno samo nekoliko njih. (Kut 2008: 172) Vrijedi istaći još i to da su ovi prijevodi bili više adaptacije perzijskih tekstova na turski i da su često proširivani u znatnoj mjeri.

Pjesnik *Gulšehri* (Gülşehri) u XIV stoljeću prevodi Attarovu poemu *Zbor ptica*, ali u svoj tekst uvrštava i neke priče iz druga dva djela na perzijskom, Rumijeve *Mesneviye* i *Kelile i Dimne*. (Nametak 2013: 164) Na podsticaj lokalnog vladara dinastije Germijan po imenu Sulejman bin Mehmed-bey s perzijskog se prevode dva prozna teksta *Kabusnama* (Qābūs-nāme) i *Marzbannama* (Marzbānnāme). Nizamijevu poemu *Husrev i Širin* na turkijske jezik prvi je preveo Ali Šir Nevai, a nakon njega su se u istome poslu okušali mnogi drugi turkijski pjesnici. Na turski je više puta prevedena i Firdusijeva *Šahnama*, i to u prozi i stihovima (Kut 2008: 174), a ova knjiga snažno je djelovala na turske pjesnike i poticala ih da pišu šahname za turske sultane, a mnoge od njih napisane su i na perzijskom jeziku. (Nametak 2013: 231) Godine 1407. Ahmedi prevodi Nizamijevu *Iskendernamu* (Eskandarnāme); Ahmed Dai oko 1410. godine prevodi Attarovu hroniku pod naslovom *Spomenica dobrih* (Tadkira al-awliyā'), dok nešto kasnije pjesnik Muidi prevodi Unsurijevu poemu *Vamik i Azra* i još neke tekstove s perzijskog. U XVI stoljeću živio je najpoznatiji prevoditelj perzijskih djela, a njegovo ime je Lami'i Čelebi. Ovaj pjesnik preveo je mnoga djela i u svima ima mnogo prevodilačkih intervencija, tako da je riječ uglavnom o proširenim i adaptiranim prijevodima. Uglavnom je prevodio ljubavne mesneviye, a ostao je poznat po tome što je preveo većinu Džamijevih djela, zbog čega je prozvan *Cami-i Rum* (Anadolski Džami) (Riyāhī 1369: 219)<sup>6</sup>

U pravilu, nakon što bi djela nekog pjesnika bivala prevedena na turski jezik, njegova poezija postajala je utjecajnije, pa su kasniji pjesnici pisali *nazire* na tu poeziju, i to jednako na turskom i na perzijskom jeziku, te crpili teme književne motive iz nje. U divanskoj književnosti posebno su obrađeni događaji i junaci iz *Šahname*, koji su pretvoreni u simbole, pa je ova knjiga stoljećima bila važan izvor za tursku književnost. Turski pjesnici uzimali su za uzore perzijske autore i nastojali ih oponašati u svojim djelima, pri čemu su

<sup>6</sup> Više o ovim i mnogim drugim prijevodima s perzijskog na turski jezik vidjeti: Riyāhī 1369: 218-221; Şentürk 1999; Kut 2008; Nametak 2013.

prednjačili Nizami, Sa'di, Hafiz, Džami i drugi. Kao dobar primjer dovoljno je spomenuti mostarskog pjesnika i namjesnika Bosne iz XVI stoljeća, Derviš-pašu Bajezidagića, koji je pokušao spjevati *naziru* na Rumijevu *Mesneviju* i čak završio dva toma. O tome u *Bulbulistanu*, proznom tekstu napisanom po uzoru na Sadijev *Dulistan* u XVIII stoljeću piše Fevzija Mostarac. (Mostarac 2011: 141-142) Bajezidagić je također napisao paralelu na treći gazel iz *Divana* Hafiza Širazija.

## Komentari perzijskih djela

Jedna od veoma značajnih aktivnosti na prostorima Osmanskog carstva u vezi s klasičnim perzijskim tekstovima bila je i pisanje komentara, koje je bilo logična dopuna brojnim rječnicima i prijevodima s perzijskog jezika. Od XV stoljeća i u samome Iranu javlja se veliki broj komentara klasičnih djela, pa nije nikakvo čudo što se ista potreba osjeća i izvan govornog područja perzijskog jezika. Međutim, u Osmanskom carstvu važno mjesto zauzimaju filološki komentari, koji po svome značaju nimalo ne zaostaju za sufijskim komentarima. Nastanak velikog broja filoloških komentara, u kojima autori prvenstveno nastoje objasniti značenja riječi, izraza, sintagmi i većih dijelova teksta, može se objasniti time što se perzijski jezik učio upravo iz klasičnih književnih tekstova. Neki od komentara napisanih u Osmanskom carstvu postali su poznati mnogo šire, pa i u samome Iranu. Jedan od razloga sigurno je i to što nisu pisani samo na osmanskome turskom, već i na arapskom i perzijskom jeziku.

Među svim perzijskim tekstovima najviše je komentiran onaj koji je i nastao na prostoru Male Azije – Rumijeva *Mesnevija*. Mnogi komentari napisani su na ovo djelo, među kojima vrijedi istaći komentar sedamnaest priča iz *Mesnevije* Ibrahim-bega Mevlevija u XV stoljeću. Ibrahim-dede Šahidi, autor čuvenog perzijsko-turskog rječnika *Tohfe-ye Šāhedī*, napisao je komentar po stotinu stihova iz svih šest svezaka Rumijevog najpoznatijega djela. U XV stoljeću napisano je još nekoliko vrijednih komentara, ali je XVI stoljeće tek donijelo najznačajnije među njima. Ovdje vrijedi istaći Sururijev komentar cjelovitog teksta napisan na perzijskom jeziku. Sururi je prvi u XVI stoljeću napisao cjelovit komentar *Mesnevije*. Slijedili su ga Mustafa Šem'i Prizreni i Ismail Hakki Ankaravi, koji su svoje komentare napisali na turskom jeziku. Ankaravijev je komentar najpoznatiji, ali i najviše osporavan. Taj komentar obiluje greškama, na što je ukazivano od kasnijih autora. Autor ovoga komentara pripisao je *Mesneviji* i sedmi svezak i napisao komentar na njega, zbog čega je žestoko kritikovan od strane mevlevija. (Riyāhī 1369: 217)

Nakon *Mesnevije*, najčešće komentirani perzijski tekstovi jesu Hafizov *Divan*, Sa'dijeva dva najpoznatija djela, *Dulistan* i *Bustan*, a i na djela Abdurrahmana Džamija napisano je više komentara. Jednako su pisani cjeloviti komentari i komentari pojedinih svezaka, dijelova teksta, pojedinih priča, ali i manjih izbora perzijskih tekstova. Postoji ne

tako mali broj komentara i na pojedine stihove, kakvi su Komentar Abdullaha Bošnjaka na jedan stih iz *Mesnevi* i dva Sudijeva komentara, o kojima će više riječi biti u narednom poglavlju.

U Osmanskom carstvu izdvaja se nekoliko komentatora koji su napisali po nekoliko značajnih komentara na klasična perzijska djela. To su Sururi, čiji je autograf komentara Rumijeve *Mesnevi* Derviš-paša Bajezidagić donio sa sobom u Mostar i odredio da taj komentar bude osnova za tumačenje ovoga djela na njegovoj *Katedri Mesnevi* (Dār al-Maṭnawī). Pored ovoga komentara, Sururi je napisao još komentare Sa'dijevih djela *Bustana* (na turskom) i *Dulistana* (na arapskom), te Hafizov *Divan* (na turskom). Šem'i Prizreni bio je veoma produktivan komentator, a između ostalih, napisao je komentare na turskom jeziku sljedećih perzijskih djela, a to su: Attarova *Pendnama* (Pandnāme), Rumijeva *Mesnevi*, Sa'dijevi *Bustan* i *Dulistan*, Hafizov *Divan* i Džamijev *Beharistan* (Bahārestān). Među poznate komentatore perzijskih klasičnih djela mogla bi se navesti još imena Ibn Sejjida Alija i Kafija, te Lami'ija Čelebija, budući da su se sva trojica okušala u komentiranju Sa'dijevog *Dulistana*. No, posebno mjesto među svim komentatorima perzijskih klasika u Osmanskom carstvu pripada Ahmedu Sudiju Bošnjaku.

Možda najbolji pokazatelj zastupljenosti perzijskog jezika i književnosti u Osmanskom carstvu jesu mnogobrojni rukopisi klasičnih perzijskih tekstova. Ti rukopisi prepisivani su u različitim dijelovima Carstva: u većim gradovima, ali isto tako i u udaljenim i zabačenim selima. Rezultat procesa prepisivanja perzijskih tekstova jesu hiljade vrijednih rukopisa u većim javnim, ali i u manjim i privatnim bibliotekama, pronađenih na prostoru od Egipta u Africi do Balkana u Evropi. Među tim rukopisima nalaze se originalni tekstovi, prijevodi, cjeloviti komentari, komentari dijelova određenih tekstova, izbori, rječnici, priručnici itd. Dovoljno je pogledati kataloge rukopisa većih biblioteka u Bosni i Hercegovini, koja je dugo vremena bila zapadna granica Carstva, da bi se stekao adekvatan uvid u to naslijeđe. Ti rukopisi jasno potvrđuju da su klasična perzijska djela bila dosta čitana, a njihova raznovrsnost dokaz je da nisu bila vezana samo za uski krug naučne i književne elite. Zahvaljujući utjecajima perzijske literature i širokom interesu za nju, na ovim prostorima više autora pisalo je svoja djela na perzijskom jeziku, među kojima se mogu istaći: Mahmud-paša Adni (1420-1473?), Derviš-paša Bajezidagić (XVI st.), Hasan Zijai Mostarac, Nerkesi (umro 1672), Tevekkuli-dede (XVII st.), Fevzi Mostarac (umro 1747), Ahmed Hatem Bjelopoljak (umro 1754) i drugi.

Status perzijskog jezika i književnosti doprinio je prelasku mnogih perzijskih riječi u turski, ali, isto tako, i u jezike drugih naroda koji su bili pod vlašću Osmanlija tokom minulih stoljeća, od kojih je jedan i bosanski jezik. Tako, iako nikad u prošlosti nije postojala neposredna veza između bosanskog i perzijskog jezika, najviše zahvaljujući tekstovima na perzijskom, mnoge riječi iz tog jezika ušle su u bosanski. Neke od njih danas se smatraju arhaičnim, dok se druge i dalje aktivno upotrebljavaju.

## ŽIVOT I DJELA AHMEDA SUDIJA

### ŽIVOT

Iako Sudi posjeduje nesumnjiv značaj u nauci i književnosti kod Osmanlija, podaci o njegovom životu još uvijek su relativno oskudni i uglavnom su ograničeni na ono što su o Sudiju napisali raniji autori, najviše Katib Čelebi. Čak je začuđujuće da o jednom tako poznatom autoru postoji tako malo biografskih podataka. Međutim, pažljivijim iščitavanjem samih Sudijevih djela može se doći do više relevantnih i dragocjenih podataka koje je sam autor ostavio o svome životu, a posebno se to odnosi na brojna putovanja. Među svim djelima u tome prednjači *Sudijev komentar Sa'dijevog Đulistana*, iz jednostavnog razloga što je i Sa'di mnogo putovao, o čemu je najviše pisao u *Đulistanu*; stoga je i Ahmed Sudi, pišući o gradovima i zemljama spomenutim u *Đulistanu*, ostavio dragocjena saznanja i vrijedne podatke o njima iz perioda svoga života. No, i u ostalim djelima Sudi je ostavio poneku bilješku o svome životu, a neke od njih bit će navedene ovdje.

Dugo vremena bio je poznat samo kao Sudi Bosnevi, dok mu se lično ime uopće nije spominjalo. Šabanović, na osnovu rukopisa *Komentara Sa'dijevog Đulistana* za koji navodi da se čuva u Gazi Husrev-begovoj biblioteci u Sarajevu, a koji predstavlja prijepis s autografa načinjen 1627/28. godine, saznaje da je njegovo rođeno ime bilo Ahmed. (Šabanović 1973: 89)<sup>7</sup> Književno ime Sudi uzeo je prema mjestu svoga rođenja, selu Sudići u blizini Čajniča u istočnoj Bosni.<sup>8</sup> Ne zna mu se ni godina rođenja, poznato je samo to da se rodio početkom XVI stoljeća. Temeljnu naobrazbu stekao je u Bosni, nakon čega se zaputio za Istanbul. Sam na jednom mjestu u *Komentar*u *Đulistana*, dajući objašnjenje o načinu spravljanja mirisnog sapuna, navodi:

„U riječi hazreti Šejha lično smo se osvjedočili u Sarajevu. Glina o kojoj zbori stavlja se u male metalne posude (kao med u Istanbulu), zatim se kidaju latice ruže i sipaju

---

<sup>7</sup> Rukopis čije podatke Šabanović navodi nismo mogli pronaći u zbirci Gazi Husrev-begove biblioteke u Sarajevu, tako da nam ostaje samo da vjerujemo njegovom navodu. Taj je podatak od Šabanovića preuzeo Hoca (1980: 11), a potom i drugi autori, tako da se danas uopće ne dovodi u pitanje da je lično Sudijevo ime bilo Ahmed.

<sup>8</sup> Bašagić je u knjizi *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti* bio naveo da se rodio u istoimenom selu kod Sarajeva (Bašagić 2007: 115), ali se kasnije u knjizi *Znameniti Hrvati Bošnjaci i Hercegovci u Turskoj Carevini* sam ispravio (vidjeti: Bašagić 2007: 593).

po glini. Neko vrijeme ta se glina izmiješana s ružinim laticama gnječi, potom se u manjim komadima suši, a gospođe to upotrebljavaju kad im je potrebno.“ (SG: 44)<sup>9</sup>

Dosad nije utvrđeno u kojoj se istanbulskoj školi obrazovao, ali se pretpostavlja da je učio od poznatih ličnosti svoga vremena. Nije poznato ni kad je otišao iz Istanbula, vjerovatno je to bilo u dobi između dvadeset i dvadeset pet godina. (Hoca 1980: 12) Iz Istanbula se zaputio u oblast Diyarbakir, s namjerom da u gradu Amidu sluša predavanja glasovitog profesora *Muslihuddina Larija* (Moslehoddīn Lārī), od koga je učio perzijski jezik i književnost. Raniji Sudijeve biografije navode da je Lari slovio za najboljeg poznavaoća perzijskog jezika i klasične perzijske književnosti na istoku (vidjeti: Bašagić 2007a: 116; Šabanović 1973: 90), ali je ta tvrdnja pomalo prenaplašena. Naime, Muslihuddin Lari rodom je iz Lara, koji se nalazi u blizini grada Širaza, a počeo se obrazovati upravo u Širazu. Ubrzo je napustio Perziju pod safavidskom vlašću, s obzirom na to da se počeo isticati u tumačenju šafijskog mezheba, što nije bilo moguće činiti slobodno pod vlašću Safavida. Kratko je vrijeme boravio u Indiji, gdje mu je mugalski vladar Humajun dao titulu *ustād* i sam postao njegov učenik. Nakon što je Humajun umro, napustio je Indiju i otišao obaviti hadž, poslije čega se neko vrijeme nastanio u Halepu u Siriji. Kratko je potom boravio u Istanbulu, da bi se konačno skrasio u gradu Amidu u oblasti Diyarbakir, gdje ga je Iskender-paša, osmanski namjesnik, postavio za muderrisa u Husrev-pašinoj medresi i učitelja svoje djece. Većina njegovih djela jeste religijske provenijencije, iako je u ovoj medresi predavao i druge naučne discipline. Poznato je i da se bavio gramatikom arapskog jezika te da je pisao poeziju na perzijskom jeziku. Ukratko, bio je pravi enciklopedijski naučnik, ali se ne spominje često kao čuveni poznavalac perzijske književnosti.<sup>10</sup> Sudiju je Larijevo prisustvo bilo važno posebno zbog dvije stvari. Prvo, Lari je bio izvanredno obrazovan nativni govornik perzijskog jezika, pa je tako Sudiju bio od velike pomoći prilikom objašnjavanja nejasnih mjesta u klasičnim tekstovima. Drugo, Larijevo je porijeklo iz oblasti Širaza i on se obrazovao u tom gradu, što je značilo da je poeziju i učenja dvojice velikih širaskih autora, na čija će djela Sudi kasnije pisati komentare, upijao sa samih izvora, te da je i sam mogao mnogo bolje od drugih osjetiti njihov puls.

Osim Larija, Sudi se koristio znanjem *Ahmeda Kazvinija* (Ahmad Qazwīnī), *Sabuhija Bedahšanija* (Sabūhī Bedaxšī) i *Halimija Širvanija* (Halīmī Šerwānī), a u svojim djelima spominje još i *Mula Muhammeda Emina* (Mollā Mohammad Amīn), sestrića perzijskog pjesnika i pisca Abdurrahmana Džamija. (SG: 36-37, 502; SHD: II/190; SHD: II/680) S ovim učenjacima provodio je vrijeme u Siriji dok je stjecao dodatnu naobrazbu iz klasičnih perzijskih tekstova, a u svojim djelima sjeća ih se s dubokim učeničkim

<sup>9</sup>Na drugom mjestu u istome djelu također spominje Bosnu. Objasnjavajući značenje riječi *Šāmiyān*, Sudi veli da je posrijedi jedna zemlja na granici Indije, baš kao što su Sirija, Arabija i Bosna u *Osmanskom carstvu*. (SG: 830)

<sup>10</sup>Više o Muslihuddinu Lariju vidjeti: Safā 1368: V: 1663-1669; Sohrweide 2001.

poštovanjem. Halimija Širvanija, poznatog pjesnika iz XVI stoljeća koji ima i svoj divan poezije (Riyāhī 1369: ), spominje s mnogo većim pijetom nego Muslihuddina Larija, na koga Sudijevi biografi skoro isključivo referiraju kad navode njegove učitelje. Pred Širvanijem je učio u Damasku. Objašnjavajući u komentaru *Dulistana* značenje izraza *kolāh-e tatarī* (tatarska kapa), piše sljedeće:

„Veliki učenjaci tumače ovaj izraz kao vladarski ćulah, a i sami smo tako čuli od Perzijanaca. Tako sam čuo od rijetkoga izdanka vremena i ponosa ovoga doba, pisca izvanrednih spisa i tvorca neprevaziđenih kasida, kome ja dugujem blagodat svoju, moga učitelja Mevlane Halimija Širvanija, neka Višnji Bog dušu njegovu posveti i vrata mu džennetska otvori, koji se nastanio u plemenitom Šamu i zadovoljio se time da izvršava svoju zadaću, koji se obavezao da korisno znanje učenicima prenosi. Ovome robu dovitelju i mnogim drugim učenicima kazao je, dok nas je učio *Dulistanu*, da tatarski ćulah stoji naspram siromaškoga ćulaha. Prema tome, ovdje se pod tatarskim ćulahom misli na vladarski ćulah koji su oblačili tatarski hanovi, prinčevi i sultani. (SG: 406)

Na prostoru Šama Sudi je boravio duži period i ostavio nekoliko veoma interesantnih zapažanja o tom podneblju, kao što je ono o željeznoj zamci postavljenoj za neprijateljske vojnike (SB: I/502), zatim prisjećanje na majku vladara tog područja po imenu Salih, koja je dala sagraditi najveću medresu u Šamu (SB: II/978) itd. U Damasku, ali i u drugim gradovima, susretao se s perzijskim trgovcima i te susrete koristio je da ih pita za izgovor, značenje i upotrebu perzijskih riječi i izraza. (SG: 223) Zabilježio je i svoj boravak u gradu Ba'lbeku, na teritoriji današnjega Libana, i ostavio zanimljiv zapis o centralnoj džamiji u tom gradu:

„To je velika džamija nasred spomenutoga grada i u nju može stati stanovništvo čitavoga grada, a kažu da ju je dao sagraditi Halid ibn Velid. Ba'lbek je jedan lijepi gradić u blizini Damaska, oko jedan dan hoda udaljen od njega. U toj zemlji ne postoji drugi grad tako lagodan za život: svega ima u izobilju, a naročito vode.“ (SG 391)

Posjetio je i grad Tripoli, koji se također danas nalazi u Libanu, a o tom gradu piše:

„Tripoli je ime jednoga grada u oblasti Šama, na obali Sredozemnoga mora, koji ima jednu tvrđavu udaljenu oko jedne milje od obale, a ima i kule što ga čuvaju od neprijatelja s mora.“ (SG: 457)

Na putu između Damaska i Jerusalema Sudi opisuje i mjesto Ken'an, u kojem je nekoć živio poslanik Jakub. Jakub je u Ken'anu izgubio svoga sina Jusufa, odnosno braća su Jusufa bacila u bunar, gdje su ga pronašli trgovci i odveli u Egipat. Sudi o Ken'anu piše:

„Ken'an je zemlja hazreti Jakuba, a razdaljina između bunara i kuće peygamberove jeste oko dva farsaha<sup>11</sup>. I danas je taj bunar u upotrebi, kraj njega ima jedna džamija pored

---

<sup>11</sup> Oko 12 km.



puta, a u blizini se nalazi jedno malo selo. Uglavnom, to je na putu od Damaska prema blagoslovljenom Kudsu.“ (SG: 389)

Odatle se zaputio ka Bagdadu, a o ovome gradu također ostavlja vrijedne zapise. Na jednom mjestu piše kako su u vrijeme Sa'dijeva života stanovnici toga grada dobro znali i arapski i perzijski, dok u njegovo vrijeme ne znaju ni jedan od ta dva jezika. (SG: 755) Navodi i kako je posjetio mezare poznatih sufija u blizini Bagdada:

„Ma'ruf Karhi ime je jednog od Božijih miljenika i on potječe iz Karha, kasabe u blizini današnjega Bagdada. Njegov plemeniti grob još je na svome mjestu i posjećuju ga značajne ličnosti. Mezar Džunejda Bagdadija i Sarija Sakatija, a obojica su ukopana na istome mjestu, nalazi se u blizini Ma'rufovog groba. Dok sam se ja obrazovao, Ma'rufov mezar bio je na svome mjestu i uređen je bio, a mezari ove dvojice nisu bili uređeni. Ne znam u kakvom su stanju sada.“ (SB: 953)

Na putu je boravio u Kufi, koju opisuje kao nekad poznat i lijep grad, ali su u njegovu vremenu zidovi glavne džamije, kao i zidovi nekih turbeta bili porušeni. I ostali dijelovi grada izgledali su otužno, tako da ništa nije bilo ostalo od nekada čuvenog grada. Stanovnici Nadžafa rušili su građevine u Kufi, a materijal upotrebljavali za gradnju svojih kuća. Potom Sudi zaključuje:

„Ukratko, ko želi uzeti pouku o prolaznosti svijeta, treba proći pored ovoga grada u pravcu Bagdada i pogledati kako se taj nekad lijepi i naseljeni grad sad sjedinio sa zemljom. Riječi hazreti Šejha o Kufi odnose se na vrijeme kad je ona bila naseljena i kad su karavane prema Meki odavde polazile, kao što danas polze iz Šama, Egipta i Jemena.“ (SG: 408)

Sudi se neko vrijeme zadržao u Bagdadu i Nadžafu. U Bagdadu je također komunicirao s iranskim trgovcima i pitao ih za pojašnjenja nekih mjesta u knjigama (SB: 711), a u Nadžafu je u blizini mauzoleja hazreti Alije slušao predavanja učenjaka po imenu *Efzaluddin* (Afzaloddīn) i rješavao teškoće iz Hafizovog *Divana*.

Nakon putovanjâ s ciljem dodatnog obrazovanja, vraća se ponovo u Amid, a u svome komentaru Sa'dijeva *Bustana* o svrsi putovanjâ i povratku u Dijarbakir piše sljedeće:

„Za vrijeme svoga obrazovanja odlazio sam u Bagdad i neke od perzijskih trgovaca, među kojima je bilo ljudi sklonih lijepoj riječi, pitao za značenje teških mjesta iz *Bustana*, *Dulistana* i Hafizova *Divana* (...) Nekoliko godina potom, u medresi Mes'udijji, u gradu Amidu u Dijarbakiru, bili su neki učeni ljudi. Tamo se bio nastano i jedan od perzijskih učenjaka po imenu Muslihuddin Lari; ponekad sam dolazio na njegova dragocjena predavanja i pitao ga za mjesta koja su meni bila teško razumljiva.“ (SB: 711)

Nažalost, nema pouzdanih podataka o tome koliko je vremena proveo u gradu Amidu prije nego što se zaputio dalje niti s kojim je ciljem boravio u tom gradu. Kaya (2008: 19) pretpostavlja da je bio predavač u medresi Mes'udijji. Zna se još da je putovao i u Egipat, te da je obavio hadž (SG: 242, 820), ali nije sigurno da li je ova putovanja obavio

prije svoga povratka u Amid ili nakon toga. Moguće je da je i u Egiptu proboravio nešto duže, te da je bio pod zaštitom nekog od tamošnjih moćnika (Ibid), a o ovome svom boravku također ostavlja zanimljive zapise:

„Sjećam se da se godinu dana voda Nila nije bila izlila u Egiptu, to jest da Nil nije nadošao čitavu godinu kako bi se gradovi Egipta napojili njegovom vodom. Jer, u Egiptu ne pada kiša, već se korito Nila napuni pa se zemljište navodnjava i kad se to desi nekoliko puta, zemljoradnici zasade svoje usjeve. Baš kao što stanovnici toga kraja i znaju.“ (SB: 1041)

Putovanja Ahmeda Sudija u cilju stjecanja dodatne naobrazbe i zapisi s tih putovanja značajni su iz više razloga. Osim što ostavlja lijepe i zanimljive opise, te daje vrijedne podatke o gradovima i mjestima koje je posjetio, Sudijevi zapisi pokazuju i širok interes za klasične perzijske tekstove na golemom prostoru koji tada nije činio govorno područje perzijskog jezika, a ne čini ga ni danas. Zbog toga su Sudijeve opservacije od neprocjenjive vrijednosti za sve istraživače historije perzijske književnosti, ali i historije perzijskog jezika, budući da daju pregršt vrijednih podataka o statusu što su ga uživali ovaj jezik i tekstovi napisani na njemu. Osim toga, budući da to sam ne spominje u svojim djelima, ne postoji ni najmanji trag o tome da se Ahmed Sudi obrazovao na govornom području perzijskog jezika; ipak, brojni navodi u kojima se poziva na svoje učitelje, pa čak i perzijske trgovce, pokazuju da je smatrao kako je bilo veoma bitno perzijski jezik učiti od nativnih govornika.

Konačno, nakon svih obavljenih putovanja u razne svrhe, Sudi se ponovo vraća u Istanbul, i to vjerovatno prije 982/1575. godine. (Kaya 2008: 20) Ovaj povratak Sudijevi biografi vežu za činjenicu da je na mjestu velikog vezira osmanske države bio Mehmed-paša Sokolović. Sokolovići moć i ugled privukli su i veći broj mladih ljudi iz Bosne i njene okoline u Istanbul i druge veće centre, koji su odlazili u nadi da će se obrazovanjem domoći visokih položaja. (Sikirić 1950: 53). Osmanski historičari opisuju Sokolovića kao *stvarnoga vladara* (pādešāh-e ma'nawī) u početku vladavine sultana Selima II. (Bašagić 2007: 116; Šabanović 1973: 90) Tada je Sudi bio predavač u Atmejdan-saraju (Ibrahim-pašinom saraju), gdje je predavao *odabranim mladićima* (gilman-i hass) koji su bili pripremani za najviše dvorske i državne službe u budućnosti. Među njima je bio i Derviš-paša Bajezidagić, kasnije u dva navrata namjesnik Bosne i pjesnik koji je pisao poeziju na osmanskome i perzijskom jeziku. Bajezidagić u uvodnom dijelu svoga djela *Muradnama* spominje Sudija kao svoga učitelja.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Ovu tvrdnju kasniji su biografi preuzeli od Bašagića, dodali joj pokoju riječ i tako preuveličali značaj Bajezidagićevih stihova. (vidjeti: Bašagić 2007a: 116; Sikirić 1950: 54; Šabanović 1973: 90; Čehajić 1980: 106) Za tvrdnjom su se povelili i sami turski istraživači, među njima prvi Nazif Hoca, koji na turski prevodi Šabanovićev (pomalo preuveličani) navod na bosanskom, parafraziran s turskog originala, ali ne pronalazi originalne stihove Derviš-paše na turskom jeziku. Vjerovatno niko od Sudijevih biografa, osim Bašagića, nije ni vidio Bajezidagićeve stihove. Kadrić je prije nekoliko godina preveo dijelove *Muradname* na bosanski jezik, među kojima i navedene stihove.

Za vrijeme svoga boravka u Istanbulu Sudi je posjećivao učene ljude i koristio se njihovim znanjem. Navodi se da je prisustvovao predavanjima velikog učenjaka od koga je mnogo naučio, ali ne spominje njegovo ime, već samo to da je službovao u opservatoriju Murada III. (Hoca 1980: 14)

U ovom je periodu imao kontakt s Mustafom Šem'ijem, jednim od najpoznatijih komentatora perzijskih klasika. Naime, u *Komentaru Bustana* o izgovoru jedne riječi piše sljedeće:

„*Kardār* [se izgovara] s fethom na arapskom *kafu* (...) jer je [oblik] *kard*, masdar sa značenjem *činiti*, izveden iz oblika *kardan*. (...) Jedan čovjek, koji sebe smatra glasovitim znalцем perzijskog jezika (...) opovrgnuo je ovaj moj stav i rekao da *kird* znači *činiti*, ali da ga treba čitati s kesrom. Ja sam zatražio dokaz, a on je odgovorio: 'Sad se ne sjećam gdje sam to našao, ali stoji napisano u knjigama.' Jadnik još uvijek u knjigama traga za tim dokazom, ali ipak zbog svoje uznositosti nije mogao povući svoju tvrdnju. Ja sam svoj stav i istraživanje objasnio onima što posjeduju prefinjen ukus i oni su ga u potpunosti prihvatili. Kazali su da ovakvo objašnjenje prije mene niko nije iznio.“ (SB: I/9-10)

Na marginama štampane verzije ovoga djela na str. 8 stoji *Monāze 'e bā Šam 'ī* (spor sa Šem'ijem), što znači da je Sudi dolazio u kontakt s njim. Njihov susret i rasprave moguće je objasniti i logički, jer je i Šem'i u isto vrijeme boravio u Istanbulu, a umro je oko šest godina prije Ahmeda Sudija. (Kaya 2008: 21)

Ovakvih i sličnih kritika stavova prethodnika puni su Sudijevi komentari na klasična perzijska djela, zbog čega ga je Muallim Naci u djelu *Šüyle büyle* prozvao *svoje glavim učenjakom* (fazil-i anud), jer, kako navodi, njegove tvrdnje nisu uvijek pouzdane. Naci nastavlja da Sudi u *Komentaru Bustana* pobija sve ranije komentatore, a sam je načinio barem toliko pogrešaka koliko i svi ostali skupa. Iako je posjedovao golemo znanje koje mu se ne može osporiti, u pisanju je pokazao da je svojeglav, a ko se drži tog pravca, mora griješiti na svakom koraku. U svim perzijskim rječnicima stoji da se riječ *kirdar* čita s

---

ایردی استادمک بکنا سودی

بولسون ایکی جهانده مقصودی

*Od moga učitelja korist stiže meni,*

*Nek' se na oba svijeta ostvari ono što želi!*

*Znaošću on uresi moje biće*

*Nek Bog na oba svijeta njime zadovoljan bude.*

Kadrić u fusnoti navodi da riječi *sudi* (sud + 1 – korist + njegova) u prvom polustihu može predstavljati jezičku aluziju na Ahmeda Sudija. (vidjeti: Kadrić 2008: 92-93) U tom bi slučaju prijevod prvog polustiha glasio: *Od Sudija, moga učitelja, stiže meni.*

kesrom, samo Sudi veli da se čita s fethom. Naci smatra da to čini kao Bošnjak, koji je umislio da ima prvenstvo u poznavanju perzijskog jezika. Bašagić je u svojoj knjizi *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti* napisao svojevrstan odgovor na ovaj navod, u kojem tvrdi da Naci nije imao stručnu naobrazbu iz perzijskog jezika, koliko je njemu poznato. Bašagić nastavlja kako je Naci darovit pisac, ali da se samo zbog toga ne može složiti s njim u tome da je Sudi griješio koliko svi ostali komentatori zajedno, da bi zaključio kako „svoje glavi učenjak koji je išao čak u Diyarbakir da iz usta Muslihuddina Larija, tada najglasovitijeg poznavaoća perzijskih klasika, sluša predavanja, ne može pogriješiti kao Sururije, Šem'ije i drugi koji su učili perzijski u Carigradu“. (prema: Bašagić 2007: 117-118)

Sudi referira i na druge komentatore, među kojima posebno vrijedi istaći jednog. Naime, u komentaru *Dulistana* na mnogim mjestima citira autora po imenu Kafi, često navodi njegove stavove i polemike s njim. O tom autoru komentara na Sa'dijev *Dulistan* ne postoji mnogo pouzdanih podataka, a najviše ih daje sam Sudi u svome komentaru. Na osnovu Sudijevih polemika s Kafijem, zna se da je postojao ovaj komentar, dok je rukopis samog komentara izgubljen. To što ga Sudi povremeno doslovno citira govori da je Kafijev komentar bio napisan na turskom jeziku. Na osnovu uvida u komentare klasičnih perzijskih tekstova u XVI stoljeću, Yılmaz smatra da je riječ o Hasanu Kafiji Pruščaku, dobro poznatom bošnjačkom autoru iz XVI stoljeća porijeklom iz Prusca. Budući da je Pruščak pisao i druge komentare, moguće je da je autor i ovoga. Osim toga, izvori koji se bave ovom tematikom u XVI stoljeću ne spominju drugog autora po imenu Kafi, pa neki na osnovu toga izводе zaključak da je riječ o Pruščaku. (Yılmaz 2008: 31) Međutim, nijedan Pruščakov biograf među njegovim djelima ne navodi spomenuti komentar *Dulistana*, a nema ga ni u kraćoj autobiografiji koju je Pruščak skicirao u svome djelu *Nizām al-'ulamā' ilā hātam al-anbiyā'* 1008/1600. godine. S obzirom na to da je Sudi svoj komentar *Dulistana* završio 1006/1598. godine, Pruščakov eventualni komentar morao je postojati ranije jer ga Sudi obilato citira. Sve u svemu, bez uvida u sami tekst komentara autora koji se spominje po imenu Kafi može se samo nagađati ko je bio taj autor.

Sporovi i kritike upućivane ranijim komentatorima perzijskih klasika zauzimaju posebno mjesto u Sudijevim biografijama i predstavljali su svojevrstan magnet za sve njih. Upravo zbog toga što se nije povodio za ranijim komentatorima, već ih je otvoreno kritikovao i pobijao njihove stavove, Sudijevi komentari imaju posebnu vrijednost, a cijenjeni su i od strane zapadnih iranista. (Šabanović 1973: 91) Međutim, Sudijevi biografi ne poklanjaju sličnu pažnju njegovoj nesumnjivoj naučnoj akribičnosti i rigoroznom pristupu u komentiranju perzijskih klasika. Rjeđe se navodi da on u svojim komentarima upućuje na naslove pouzdanih rječnika i mnogih drugih naučnih djela korištenih za pisanje svojih knjiga. Jedan navod iz *Komentara Dulistana* o iračkom gradu Vasitu govori o tome kako je Sudi vidio ranije komentare, i slikovito pokazuje razliku u pristupu između njega i njegovih prethodnika:

„Vasit je jedan grad koji se nalazi između Bagdada i Basre. Kalem koji dolazi iz Bagdada proizvod je tog podneblja, te se zbog toga naziva 'vasitskim kalemom'. Međutim, komentatori [*Dulistana* u svojim djelima] nisu spomenuli grad Vasit, pa izgleda da nisu ni vidjeli mnogo rukopisa ove knjige.“ (SG: 530)

Prema ovome i mnogim drugim navodima u njegovim komentarima, jasno je da je Ahmed Sudi koristio različite rukopise djela koja je komentirao, a odsustvo takvog pristupa smatra nedostatkom ranijih komentatora. Na taj način on objašnjava naučnu i stručnu utemeljenost svojih komentara, te objašnjava potrebu za njihovim pisanjem. Stoga, Sudi s jedne strane jeste bio neobično kritičan prema drugima, ali je sam gajio pravi naučni pristup u opisu i komentarima perzijskih klasika. Stoga je nemoguće ne diviti se njegovom širokom poznavanju i dobrom ovladavanju pojmovima i terminima iz islamske kulture, te preciznosti u opisu, a to je razlog što se njegovim komentarima i danas vraćaju istraživači perzijskih klasičnih djela koja je komentirao. Koliko je dosljedan i ozbiljan bio njegov pristup najbolje potvrđuju brojni navodi s putovanja na koja je ustvari i odlazio prvenstveno kako bi od najboljih poznavalaca perzijskih klasika i nativnih govornika perzijskog jezika stekao što bolje znanje o djelima koja će pisati u kasnijoj fazi svoga života. Tako je za značenje jednoga stiha iz Hafizovog *Divana* pitao više poznavalaca njegove poezije dok je boravio u Siriji, ali nije bio zadovoljan njihovim objašnjenjima, što priznaje u svome komentaru. Zatim je oputovao u Nadžaf i svoje viđenje izložio *Dželalu Devaniju* (Ġalāl Dawānī), koji je prihvatio njegovo tumačenje, ali i sam dodao svoje mišljenje. Tek nakon toga, Sudi detaljno izlaže sva moguća značenja Hafizovog stiha. (više vidjeti: Šo‘ār 1339: 74-75)

S obzirom na to da općenito nije moguće navesti mnogo podataka o Ahmedu Sudiju, jasno je da je još manje činjenica poznato o njegovom privatnom životu, o čemu je moguće navesti samo pokoji zanimljiv podatak. Primjera radi, sam u svome komentaru Hafizovog *Divana* navodi kako se nikad nije ženio, isto kao što se nije ženio ni poslanik Isa. (prema: Hoca 1980:15) Iz jednoga navoda iz komentara *Dulistana* saznajemo da je bio visok rastom. Naime, za vrijeme boravka u Damasku posjetio je mezar poslanika Jahje, za koji navodi da u svome životu nije vidio dužega mezara. Zatim nastavlja navodeći kako i sam spada u visoke ljude, ali je taj mezar duži i od njega samoga. (SG: 192) U istome djelu Sudi se žali na teške trenutke u starosti. Komentirajući Sa'dijeve stihove o teškoćama starosti i žalom za minulom mladošću, navodi kako je to Sa'di vjerodostojno opisao, te da je stanje samoga Sudija isto takvo. (SG: 779-780)

Godina smrti Ahmeda Sudija varira od 1000/1592-3. do 1006/1598. Raniji autori kao godinu njegove smrti navode 1000. godinu po Hidžri, ali je kasnije ova tvrdnja pobijena. Sam Sudi u kronogramu svoga komentara *Dulistana* navodi da ga je završio 1006/1598. godine, što znači da je umro nakon tog datuma. Zna se da mu se grob nalazio u haremu Jusuf-pašine džamije na Aksaraju u Istanbulu, ali više nije obilježen, pa se ne zna tačno mjesto na kojem je ukopan. (Šabanović 1973: 91; Burrill 2001)

## DJELA

Ahmed Sudi Bošnjak napisao je većinu svojih djela pred kraj života, kad se povukao s položaja učitelja u Atmejdanu, ali to ne znači da je tek u poznim godinama počeo i razmišljati o pisanju svojih djela. Sva Sudijeva izbivanja iz Istanbula, izuzev odlaska na hadž i možda boravka u Egiptu, bila su u cilju stjecanja što boljeg znanja i pripreme za pisanje djela, naročito komentara perzijskih klasika, po kojima je ustvari i najpoznatiji. Stoga se može izvesti zaključak da je on od mladosti već bio opredijeljen barem za pisanje komentara na velike perzijske klasike.

Iako ne postoji nikakva sumnja da je dobro vladao arapskim i perzijskim jezikom, koliko je poznato iz dosad pronađenih rukopisa, sva Sudijeva djela napisana su na turskom jeziku. Drugi poznati komentatori tog vremena pisali su svoje knjige i na arapskom i perzijskom, pa je teško dati sasvim pouzdan odgovor na pitanje zbog čega Sudi piše samo na turskom. Čak na mnogim mjestima dovodi u pitanje znanje arapskog i perzijskog jezika kod svojih prethodnika. Razlog zbog kojeg se odlučio pisati djela na turskom jeziku mogao bi biti to što je htio tekstove koje je komentirao približiti širem krugu čitalaca i recipijenata jer su im vremenom knjige na arapskom i perzijskom jeziku postajale nerazumljive, jednim dijelom sigurno i zbog jezičke barijere. Ne treba zaboraviti ni to da u drugoj polovini XVI stoljeća autori na prostoru Osmanskog carstva mnogo više pišu na turskom jeziku u odnosu na ranije periode, kao ni činjenicu da je Sudi nekov vrijeme bio učitelj, što je također moglo biti presudno u odabiru turskog jezika.

Što se tiče samoga jezičkog izraza i stila pisanja, Hoca (1980: 18) navodi kako su Sudijev jezik i stil veoma jasni i razgovijetni, a njegov jezički izraz ocjenjuje razumljivijim od drugih komentatora iz njegovog perioda.

Sudijeva djela mogla bi se podijeliti na komentare perzijskih tekstova s jedne i komentare i prijevode arapskih tekstova s druge strane. Najpoznatiji su mu komentari tri perzijska klasična teksta: **Komentar na Hafizov Divan (Šarh-e Dīwān-e Hāfez)**, **Komentar na Sa'dijev Đulistan (Šarh-e Golestān)** i **Komentar na Sa'dijev Bustan (Šarh-e Būstān)**, a o svakom od ovih komentara više podataka bit će navedeno u posebnim poglavljima ove knjige. Ovdje je bitno istaći da postoji velik broj rukopisa sva tri komentara. Svi biografi navode kako je Ahmed Sudi napisao i **Komentar na Mesneviju Dželaluddina Rumija**, tako da ne bi trebalo sumnjati u to da je taj komentar i postojao. Međutim, vjerodostojan rukopis tog komentara, za koji bi se sa sigurnošću moglo tvrditi da pripada Ahmedu Sudiju, dosad nije pronađen. Može se pretpostaviti da Sudijev komentar *Mesnevije* nije bio čitan koliko i tri prethodna, a ta bi se pretpostavka mogla obrazložiti

upravo činjenicom da su sačuvani brojni rukopisi drugih triju komentara, što znači da su bili mnogo bolje primljeni i mnogo više čitani od komentara *Mesneviye*. Čak je i Derviš-paša Bajezidagić, jedan od Sudijevih učenika, sa sobom u Mostar donio autograf Sururijevog komentara *Mesneviye* napisanog na perzijskom jeziku i naredio da se iz njega tumači *Mesneviya* u Mostaru (vidjeti: Drkić 2013), a već je bilo riječi o tome koliko je cijenio svoga učitelja Sudija. To što nije donio Sudijev komentar također govori o recepciji njegovog komentara *Mesneviye* u Osmanskom carstvu.

Sudi je napisao i komentar na rječnik *Lugat-i Šahidi*, **Šarh-e Loğat-e Šāhedī**, ranije spomenuti perzijsko-turski rječnik spjevan u poetskoj formi mesneviye. Osim ovih cjelovitih komentara, napisao dva kraća traktata, oba pod naslovom **Risale-i Sudi** (Resāle-ye Sūdī). Jedan je komentar jednoga stiha iz Sa'dijevog *Dulistana*, a i sam u komentaru *Dulistana* upućuje na taj traktat (SG: 75), pozivajući čitaoce da i njega pročitaju. Drugi je komentar drugoga stiha prvog gazela u Hafizovom *Divanu*. (vidjeti: Hoca 1980: 19, 22)

Od prijevoda i komentara arapskih tekstova najznačajniji su mu prijevod i komentar na turskom jeziku dva djela arapskog gramatičara Ibn al-Hāğiba, **Komentar Kafijje (Šarh al-Kāfiyya, Tarğama al-Kāfiyya)** i **Komentar Šafijje (Šarh al-Šāfiyya)**. Ljubović i Grozdanić (1995: 112) navode kako nije slučajno što je Sudi komentirao ova dva djela iz gramatike autora koji je i sam bio beskompromisni kritičar svojih prethodnika. Ovdje se treba prisjetiti i da je Sudijev učitelj, Muslihuddin Lari, napisao komentar *Šafijje*, pa je moguće da se Sudi pod Larijevim utjecajem prihvatio pisanja ovoga komentara. Ova dva djela na arapskom jeziku su koncizna, dok su Sudijevi komentari opširni. U uvodu komentara prvog od njih dat je i kratak uvid u arapsku sintaksu i njen razvoj do Sudijevog vremena, a komentari su mu od savremenih istraživača ocijenjeni kao veoma korisni. (Hoca 1980: 32; Ljubović – Grozdanić 1995: 112-113) Osim ta dva komentara, autor je prijevoda na turski jezik još jednog Ibn al-Hāğibovog djela pod naslovom **Taqrīrāt 'alā huṭba Farīd al-Dīn**, potom prijevoda na turski arapskog djela **al-Ḍaw'** autora Tağ al-Dīna Isfarā'inija, te glose na komentar o filozofskom djelu *Hidāya al-hikma (Ḥāšiyya 'alā Šarh Hidāya al-hikma)*. Sudi je ovim komentarima i prijevodima s arapskog jezika želio afirmirati Ibn al-Hāğibova djela i općenito unijeti više dinamike u učenje arapskog jezika, čije je metode nastojao promijeniti, jer očito nisu davale željeni rezultat.

Sudiju se pripisuje nekoliko djela za koja se ne može sa sigurnošću tvrditi da ih je on napisao. Tako turski istraživač Ali Güzelyüz navodi da je napisao knjigu pod naslovom **Resāle-ye moškelāt wa estelāhāt-e Masnawī** (Traktat o poteškoćama i terminima iz *Mesneviye*) (Gozelyüz 1385: 23), ali ne navodi na kojem jeziku, ne daje potrebne informacije o rukopisu niti upućuje na neki dodatni izvor ili rukopisnu zbirku na kojoj temelji svoju tvrdnju. Nama zasad nijedan rukopis toga djela nije dostupan, tako da ne možemo potvrditi ovaj navod. E. Karatay navodi da je Sudi načinio i prijevod *Dulistana* na turski jezik, za koji tvrdi da je napisan u slavu sultana Sulejmana, i to 945/1538-9. godine, dakle u ranoj mladosti. Navodno je ime prevoditelja navedeno na listu 15b u jedanaestom

retku. (Šabanović 1973: 95) Hoca (1980: 23), međutim, na osnovu jezika i stila pisanja zaključuje da taj rukopis ne pripada Ahmedu Sudiju. Kaya (2008) navodi još neka djela čije je rukopise pronašao u različitim bibliotekama a autorstvo je pripisano Ahmedu Sudiju, kao što su prijevod djela *Kāmil al-ta'bīr*, *Hikaye-i Edhem*, komentar djela *Qawā'id al-i'rāb*, te izbore iz najpoznatijih Sudijevih prijevoda i komentara. No, autorstvo tih djela tek treba biti potvrđeno.

Postoje i dva rukopisa koja ne navodi nijedan od Sudijevih biografa do sada, a ubilježeni su pod njegovim autorstvom u bibliotečkim katalozima rukopisa. U Staatsbibliothek Berlin u Njemačkoj čuva se rukopis **Šarh al-Muqaddima al-ġazariyya fī al-taġwīd**, djela iz tedžvida (vještine pravilnog učenja Kur'ana) autora Abū al-Xeira al-Ġazarija iz XIV stoljeća, a na prednjoj strani rukopisa stoji navod da pripada Ahmedu Sudiju. (Götz 1979: 19) Jedan rukopis istog komentara čuva se i u Gazi Husrev-begovoj biblioteci u Sarajevu, a postojanje rukopisa pod istim naslovom u Berlinu navelo je autora kataloga da ustvrdi kako i ovaj rukopis pripada Ahmedu Sudiju. (vidjeti: Fajić 2003: 137) Međutim, rukopis iz Gazi Husrev-begove biblioteke u veoma je lošem stanju i samo se na nekim mjestima može razaznati njegov tekst, tako da se ne može sa sigurnošću utvrditi njegovo autorstvo. U istanbulskoj biblioteci Süleymaniye zaveden je rukopis pod naslovom **Tafsīr qawlihi ta'ālā Ya ayyuhā al-muzzammil**, a riječ je o komentaru jednog kur'anskog ajeta (Kur'an 73: 1); rukopis je na svega tri lista sa sedamnaest redaka na svakoj stranici. (*Süleymaniye kütüphanesi*, Hamidiye 185-011)

Autorstvo svih ovih, ne tako malobrojnih, djela ne može se sa sigurnošću pripisati Ahmedu Sudiju, a za svako od njih trebalo bi sprovesti detaljnu analizu jezika i stila prije nego se da konačan sud o autoru, bio to Sudi ili neko drugi. Međutim, to je posao turkologa osmanista.

Rukopisi Sudijevih djela čuvaju se u velikom broju biblioteka, najviše u Turskoj, ali se određen broj rukopisa njegovih djela čuva i po evropskim bibliotekama, te u Gazi Husrev-begovoj biblioteci u Sarajevu.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Detaljnije informacije o rukopisima Sudijevih djela vidjeti u: Šabanović 1973: 93-95; Hoca 1980: 19-34; Kaya 2008: 31-44.



## SUDIJEV KOMENTAR SA'DIJEVOG *ĐULISTANA*

### SA'DI I *ĐULISTAN*

Među perzijskim piscima postoje svega dvojica ili trojica koji se po svojoj slavi i uspjehu mogu mjeriti s *Muslihuddinom Sa'dijem Širazijem* (Moslehoddīn Sa'dī Šīrāzī). Kod govornika perzijskog jezika i danas uživa veliki ugled, a djela su mu i dalje rado čitana i proučavana. Sve do četrdesetih godina XX stoljeća njegovo djelo *Đulistan* izučavano je u školama i na univerzitetima kao model idealnog književnog teksta, a *Bustan* mu je smatran vodičem za moralan život pojedinaca i zajednica, u mnogim segmentima onako kako je Aristotelova *Etika* posmatrana u viktorianaskoj Engleskoj. U drugoj polovini XX stoljeća njegovo mjesto najslavnijeg perzijskog pjesnika zauzima Hafiz Širazi. (Katouzian 2006:1)

Sa'di potječe iz porodice učenjaka, a rodio se početkom XIII stoljeća u gradu Širazu, na jugozapadu današnjeg Irana. U djetinjstvu je najprije učio od svoga oca i drugih učitelja u Širazu, da bi potom u cilju nastavka obrazovanja otišao u Bagdad, tadašnji centar islamskoga svijeta. Taj odlazak predstavlja samo prvo u nizu mnogih Sa'dijevih putovanja po različitim zemljama. U Bagdadu je u čuvenoj medresi Nizamiji stjecao znanje od najboljih učenjaka svoga vremena, čije stavove opet nije slijepo prihvatao, već se u nekim pitanjima sporio i s najpoznatijim među njima, kakav je bio *Šihabuddin Omer Suhraverdi* (Šehāboddīn 'Omar Sohrawardī), jedan od ljudi koje je Sa'di iznimno cijenio. Nakon Bagdada, uputio se na svoja dugačka putovanja u Hidžaz, Siriju, Palestinu, Liban, Malu Aziju i u druge zemlje, te čak zapao u ropstvo krstaša. U njegovim djelima spominju se još i Jemen, sjeverna Afrika, Kavkaz, Gazna, pa čak i Kašgar u Kini i Indija, ali na osnovu nekih historijskih podataka koji se ne poklapaju s njegovim navodima može se zaključiti da većinu tih zemalja Sa'di vjerovatno nije posjetio; na ta putovanja u njegovim djelima valja gledati kao na imaginarna, iako često govori u prvom licu jednine pa se stječe dojam da je ustvari posjetio zemlje o kojima piše. Polovinom XIII stoljeća, prije nego što će napuniti pedeset godina, vraća se u Širaz, u kojem tada vlada *Ebu Bekr Sa'd Zengi* (Abū Bakr Sa'd Zangī) iz dinastije Selgurida. Sa'di dolazi na njegov dvor i piše panegirike tom vladaru, ali opet nije bio klasični dvorski pjesnik, budući da u to vrijeme piše panegirike i nekim drugim vladarima i uglednim ljudima, iz čega se izvodi zaključak da je živio relativno slobodno te da je uživao ugled u svoje vrijeme.

Sa'di je pisao djela i u poeziji i u prozi. U perzijskoj književnosti jedinstven je po tome što je bio vrhunski pjesnik i vrhunski prozaist u isto vrijeme. Nijednom drugom autoru nije pošlo za rukom da postane jedan od najznačajnijih pjesnika i prozaista kao Sa'diju. Njegova lirska poezija smatra se vrhuncem profane lirike u perzijskoj književnosti, a najčešće se spominje kao najznačajniji prozni autor u toj književnoj tradiciji. Safā (1368: III: 1218) lijepo zaključuje da je Sa'di u svojoj prozi pravi pjesnik, a u poeziji još veći pjesnik. Ustvari, Sa'diju pripadaju goleme zasluge u približavanju poetskog i proznog izraza u perzijskoj književnosti. On svoja prozna djela piše tako da mnogo podsjećaju na poeziju zbog rime i metra kojih se često dosljedno drži, a prozni tekst prožet je velikim brojem stihova. Nakon njega nestaje jasna polarizacija između poezije i proze, te one postaju mnogo bliže i pišu se upotrebom velikog broja istih književno-estetskih i stilskih postupaka.

Sa'dijeva dva najpoznatija djela jesu *Bustan* (Būstān) i *Ādulistān* (Golestān), prvo nastalo 1257, a drugo 1258. godine. Velika slava ovih djela pomalo je nepravedno bacila sjenu na ostatak njegova opusa, naročito na sjajne lirske gazele i kaside sa socijalnom tematikom. Osim na perzijskom, Sa'di je pisao veoma lijepe kaside i na arapskom jeziku, te manji broj *katrena* (robā'ī) i *kupleta* (qet'e), također na perzijskom i arapskom jeziku. Od proznih djela, pored *Ādulistāna*, napisao je i *Pet skupova* (Mağāles-e panğgāne), koji vjerovatno predstavljaju njegove propovijedi i javna obraćanja, zatim jedan traktat koji sadrži odgovor na neka pitanja postavljena od strane upravnika Divana, *Šemsuddina Muhammeda Džuvejnija* (Šamsoddīn Mohammad Ğoweinī), *Traktat o razumu i ljubavi* (Resāle dar 'aql wa 'ešq) i konačno *Savjete vladarima* (Nasīhatol'molūk), kao ostavštinu iz vremena dok se obrazovao u medresi Nizamijji u Bagdadu. Sva njegova prozna djela napisana su na perzijskom jeziku.

Sa'di je u perzijskoj književnoj tradiciji ostao upamćen po nadmašnom stilu pisanja, koji se naziva *nedostižnom lahkoćom* (sahl-e momtane'). Svoj je stil doveo do savršenstva, a značenja je iskazivao izrazima od kojih ne postoje adekvatniji, ljepši i koncizniji. (Forūğī 1378: 3) Njegova su poezija i proza jednostavne, ali istovremeno i čudnovato privlačne i ukrašene. Posebno se to odnosi na prozni dio stvaralaštva, kojem je Sa'di udahnuo duh koji ga je pratio stoljećima poslije. On nije slijedio put autora tzv. *izvještačene proze* (nasr-e masnū'), koji je bio uzeo maha u XII i XIII stoljeću, već je izgradio svoj vlastiti pravac i napravio izvanrednu kombinaciju između jednostavne i izvještačene proze, zbog čega je njegovo stvaralaštvo naišlo na odličan prijem još za vrijeme autorova života.<sup>14</sup>

Izravni proizvod takvog pristupa jeste Sa'dijev *Ādulistān*, najpoznatija i najpopularnija među svim njegovim knjigama, ali i najčuveniji prozni tekst u perzijskoj

<sup>14</sup> Teško je uopće naći autora u perzijskoj književnosti čija su djela postala tako brzo poznata kao Sa'dijeva. U tom je smislu samo donekle moguće sa Sa'dijem usporediti Sanaija Gaznevija, prvog velikog sufijskog pjesnika u perzijskoj književnosti. Kadkanī (1383: 11) navodi da je Sanaijeva poezija pred kraj njegova života bila poznata na prostoru od Kašgara u Kini do Halepa u Siriji, što je još jedino uspjelo Sa'diju Širaziju.

književnosti. Ako bismo ijednu njegovu knjigu mogli nazvati izvorom *praktične mudrosti* (hekmat-e ‘amalī), onda je to, bez sumnje, ova knjiga. *Dulistan* je knjiga u prozi koja se sastoji od *Uvoda* (dībāce), literarnog dragulja samog za sebe, i osam poglavlja:

I *O ponašanju vladara;*

II *O naravima derviša;*

III *O skromnosti;*

IV *O koristima šutnje;*

V *O ljubavi i mladosti;*

VI *O slabosti i starosti;*

VII *O utjecaju odgoja;*

VIII *O običajima druženja.*

Svako od poglavlja sadrži pripovijesti, anegdote i crtice, nekad ispriповijedane u prvom licu jednine. Pripovijesti su protkane mnogim stihovima, koji su predstavljaju zaključak i potvrdu prethodno kazanog sadržaja u prozi. Postoji nekoliko pripovijesti u cjelini ispriповijedanih u stihu. Autor većine pripovijesti u *Dulistanu* jeste sam Sa'di, koji ih navodi iz svog golemog životnog iskustva, najviše s brojnih putovanja. Samo manji broj tih priča može se naći u ranijim izvorima, dok su drugi klasični perzijski autori češće preuzimali pripovijesti iz drugih izvora, uobličavajući ih na poseban način.

Prozni stil *Dulistana* naziva se *mosağğa*; to je kitnjasta proza u kojoj autor poštuje ritam i metar, a često i rimu. Ova vrsta proze često otkriva dvije vrste slabosti autora: prvo, tekst postaje pretjerano artificijelan i suviše kitnjast i, drugo, forma lahko zasjeni sadržaj u takvim djelima. Moguće je da su zbog toga autori rijetko koristili ovaj prozni stil. Međutim, činjenica je da nijedan drugi autor u svome djelu nije uspio uskladiti formu i sadržaj kao Sa'di u *Dulistanu*. Jedino je Sa'di uspio premašiti ove potencijalne slabosti, tako da je proza u *Dulistanu* jednako tečna i razumljiva. (Katouzian 2006: 29-30)

U *Dulistanu* su tretirana sva bitna pitanja ljudskog roda kroz pripovijesti, anegdote i maksime, koje su istovremeno prosvjetiteljske, duhovite i zabavne. Ova knjiga predstavlja svijet onakav kakav uistinu jeste, nesavršen, sa svim pozitivnim i negativnim stranama, za razliku od *Bustana*, u kojem je prikazan idealni svijet. Sa'di u *Dulistanu* nastoji prikazati put do dobrog i čistog života u tom nesavršenom svijetu, pa se može izvesti generalni zaključak da on u obje knjige život smatra vrijednim i gaji optimističan pogled na svijet, koji bi mogao biti mnogo ljepši ako bi se ljudi međusobno poštovali. U tom smislu treba razumjeti i sljedeće stihove iz *Dulistana*:

*Sinovi Ademovi jednog su tijela dijelovi,  
Jer su iz jednoga dragulja svi postali.  
Kad sudbina jedan organ bolu izloži,  
Ni drugi se organi ne mogu smiriti.  
Ti koji za patnje drugih ne znadeš  
Ne zaslužuješ ni da se čovjekom zoveš.*

Kako zbog neprevaziđenog stila pisanja, kako zbog tretiranih tema, *Dulistan* je za kratko vrijeme postao omiljen tekst i ubrzo se počeo čitati i izučavati po mnogim bibliotekama i medresama. Sa'di je inspirirao brojne autore, pa su se nakon određenog vremena počele pisati *nazire* i komentari ovoga djela. Međutim, ni jedan od Sa'dijevih imitatora nije uspio dostići svoj uzor u formi i sadržaju svojih djela. Kasniji autori nisu bili u stanju bogat i zanimljiv sadržaj popratiti takvom formom, ili je vođenje računa o formi negativno utjecalo na kvalitet samoga sadržaja. Najznačajnijim djelima napisanim po uzoru na *Dulistan* od strane nativnih govornika perzijskog jezika smatraju se Džamijev *Beharistan* (Bahārestān), Ka'anijev *Perišan* (Parīšān) i *Munše'at* (Monša'āt) *Kaimmekama Ferahaniya* (Qā'emmaqām Farāhānī).

### ***Dulistan* izvan granica perzijskog govornog područja**

Arapski putopisac Ibn Batuta samo nekoliko decenija nakon Sa'dijeve smrti piše o slavi koja je pratila autora u njegovom rodnom gradu. U Kini je čuo i to da se jedan Sa'dijev gazel pjeva s kineskim naglaskom, bez ikakvog znanja o značenju tog gazela, osim što se u njemu spominje kineski slikar portreta. (Katouzian 2006: 89) Na Indijskom potkontinentu počev od XV stoljeća napisani su brojni komentari *Dulistana* na perzijskom i urduu. Sir William Jones, čuveni filolog i klasični indolog iz XVIII stoljeća, savjetuje onima koji uče perzijski da za vježbu pokušaju uzeti kraće poglavlje iz Sa'dijeva djela i prevesti ga na engleski jezik. Na osnovu tog podatka može se zaključiti kako je *Dulistan* bio primarni tekst za učenje perzijskog jezika britanskim zvaničnicima u Indiji. (Lewis 2012)

Sa'dijevo najpoznatije djelo veoma brzo postaje poznato i na prostoru Male Azije i općenito među govornicima turkijskih jezika. Već je prije bilo riječi o položaju i statusu što ih je perzijski jezik uživao u Anadoliji pod seldžučkom vlašću, tako da je bilo sasvim prirodno da se perzijski tekstovi nalaze na tom geografskom prostoru jednako kao i u samom Iranu. Ne treba zaboraviti ni to da je Sa'di na jednom od svojih putovanja posjetio Dijarbakir, u kojem će kasnije Ahmed Sudi stjecati naobrazbu iz perzijskog jezika i

književnosti. Ahmed Aflaki, unuk Dželaluddina Rumija i pisac jedne od najznačajnijih Rumijevih biografija, u uvodu svoga djela *Manāqeb al-‘ārefīn* navodi stihove iz *Dulistana*. Yazici navodi da se u većini djela nastalih krajem XIII i tokom XIV stoljeća u Maloj Aziji na perzijskom jeziku mogu naći citati iz *Dulistana*, a budući da su u to vrijeme obrazovani ljudi znali perzijski jezik, još uvijek se nije osjećala potreba za prevođenjem i pisanjem komentara. (Yāzīgī 1366: 320-321) Na prostoru Osmanskog carstva *Dulistan* je bio udžbenik islamske etike i perzijskog jezika, ali je ostao i uzor mnogim pjesnicima i piscima, koji nastavljaju pisati obilatno koristeći formu i sadržaj Sa'dijevog remek-djela. Vremenom utjecaj perzijskog jezika opada, ali klasični perzijski tekstovi i dalje čuvaju svoj status, što je pogodilo nastanku velikog broja prijevoda, imitacija i komentara tih djela, a značajno mjesto među njima zauzima *Dulistan*.

Prvi prijevod na turkijske jezike nastaje 1391. godine u Kairu; autor tog prijevoda na kipčaćki turski jeste Seyf Sarayi, a na tom jeziku ne može se naći ljepši primjer proze od ovoga prijevoda. (Nametak 2013: 148) Nekoliko godina poslije, *Dulistan* na čagatajski turski prevodi Sibicabi. (Yılmaz 2008: 26) Sarayijev i Sibicabijev prijevod pokazuju da je utjecaj perzijske književnosti i Sa'dija bio prisutan i u Egiptu i u drugim turskim područjima, a ne samo na prostoru Anadolije. Prvi prijevod na osmanski turski jezik sačinio je Mahmud bin Kadi Manyas za vrijeme vladavine sultana Murada II (1404 – 1451) Ovi prijevodi bili su samo početak takve vrste aktivnosti; za vrijeme osmanske vladavine nastalo je trinaest prijevoda *Dulistana* na turski jezik (Yılmaz 2008: 26-27), a jedan od tih prijevoda, onaj autora Hasana Rizaija, napravljen je u poeziji. (Yāzīgī 1366: 322) Trend prevođenja ovoga djela nastavljen je i u XX stoljeću, a pojava više prijevoda govori o dobroj recepciji *Dulistana* i u savremenom dobu.

Utjecaj i značaj *Dulistana* na prostoru Osmanskog carstva ogleda se i u pisanju *nazira* na ovo djelo, u čemu su turski autori pratili Iranca. Među djelima nastalim po uzoru na *Dulistan* vrijedi istaći tri prozna teksta. Prvi je *Nigaristan* (Negārestān) Ahmeda bin Kemal-paše (umro 1534) poznatijeg pod imenom Kemal-paša-zade, drugi je *Nahlistan* (Naxlestān) osmanskog pjesnika Kara Fazlija (umro 1563), a treći djelo Muhammed-efendija iz XV stoljeća, čiji je tekst izgubljen. Sadržaj prva dva djela uglavnom je historijskog karaktera. (Yāzīgī 1366: 326)

Komentari *Dulistana* predstavljaju najozbiljnije pokušaje razumijevanja ovoga djela i njegovog sadržaja u jednom drugačijem kontekstu od onoga u kojem je nastao. U Osmanskom carstvu uloženi su veliki trud za razumijevanje ovoga djela, o čemu svjedoči mnoštvo komentara nastalih u tih nekoliko stoljeća. Nastanak većeg broja komentara ima veze s namjenom samoga *Dulistana*, ali su neki autori, naročito u XVI stoljeću, pisanjem komentara nastojali pokazati i svoju učenost, što se može zaključiti na osnovu činjenice da je nekoliko njih pisalo komentare na više klasičnih perzijskih tekstova, najčešće na *Mesneviju*, *Dulistan*, *Bustan*, Hafizov *Divan* i Džamijev *Beharistan*. Među komentarima *Dulistana* u Osmanskom carstvu postoje dva na arapskom, najmanje devet na turskom i

jedan komentar na perzijskom jeziku. Zanimljivo je da su prvi komentari upravo napisani na arapskom, iako je tekst djela perzijski, a službeni jezik u Osmanskom carstvu bio je turski. To su komentari Jakuba ibn Sejjida Alija (umro 1524) i Mustafe bin Ša'bana Sururija (umro 1561). Među turskim komentarima ističu se komentar Šem'ija Prizrenija (umro 1529), komentar Lami'ija Čelebija (umro 1521) i komentar autora po imenu Kafi (umro 1615. ?) Jedini poznati komentar na perzijskom jeziku djelo je Muhammeda Ajši-efendija (umro 1650).<sup>15</sup>

## Sa'dijev *Đulistan* u bošnjačkoj književnoj baštini

Bosna je stoljećima bila dio teritorije Osmanskog carstva i status što su ga uživali perzijski klasici odnosi se i na našu zemlju. S poštovanjem koje je uživao Sa'dijev *Đulistan* na ovim prostorima mogu se mjeriti još samo Rumijeva *Mesnevija* i Attarova *Pendnama* od svih djela iz klasične perzijske književnosti. *Đulistan* je preveden od strane ovdašnjih autora, napisana je jedna knjiga po uzoru na njega, te najmanje jedan cjelovit komentar ovoga djela.

Prvi prijevod nastao je još krajem XIX stoljeća (1314/1897), a njegov autor je Junus Remzi Stovro. Taj prijevod ispisan je rukom na štampanom primjerku knjige *Zubde-i Ğulistan*, koja sadrži originalni tekst djela na perzijskom i paralelni prijevod Cafera Tayyara na turski. Tekst na bosanskom jeziku ispisan je arebičkim pismom i, koliko je poznato, prvi je cjeloviti prijevod *Đulistana*, a vjerovatno i bilo kojeg perzijskog djela na bosanski jezik.<sup>16</sup> Autor drugog prijevoda jeste Salih Trako, a ovaj prijevod štampan je 1989. godine (vidjeti: Širazi 1989), dok je treći prijevod *Đulistana* djelo Ahmeda Anande.<sup>17</sup>

Jedno od najpoznatijih djela napisanih u Osmanskom carstvu po uzoru na stil *Đulistana* jeste *Bulbulistan* autora Fevzije Mostarca u XVIII stoljeću. To je ujedno i jedino cjelovito prozno djelo na perzijskom jeziku napisano rukom autora s tadašnjeg prostora

---

<sup>15</sup> O komentarima *Đulistana* na prostoru Osmanskog carstva više vidjeti: Yılmaz 2008: 27-32.

<sup>16</sup> Trako je usporedbom ovog prijevoda došao do zaključka da se Stovro više oslanjao na turski prijevod, ali da nije zanemarivao ni original. Jezik bosanskog prijevoda jeste narodni neknjiževni govor i u njemu ima dosta riječi iz arapskog, perzijskog i turskog jezika, te mnogo provincijalizama sarajevskog govora. Osim toga, prevodilac se strogo držao reda riječi turskog prijevoda, tako da je i red riječi često nepravilan. Prevodilac je pod utjecajem teksta na perzijskom i prijevoda na turski ponekad stvarao i veoma neobične riječi. Ipak, pored nedostataka koje posjeduje, rukopis je izuzetno vrijedan, prije svega zbog toga što je u njemu sačuvan lokalni govor Sarajeva s kraja XIX stoljeća i zbog zanimljive varijante arebičkog pisma. Više o ovom prijevodu vidjeti u: Trako 1976: 369-382.

<sup>17</sup> Vidjeti: Širazi 2005. I pored svih pokušaja da dokučimo valjan razlog za nastanak Anandinog prijevoda, nismo uspjeli u tome. Naime, ovaj prevodilac, koliko nam je poznato, ne zna perzijski jezik, barem ne u mjeri da bi mogao pristupiti prevodenju jednog klasičnog perzijskog teksta. Stoga su nam još uvijek nejasni motivi zbog kojih se odlučio prevoditi s nekog drugog jezika knjigu koja je već ranije bila prevedena s perzijskog originala. Ni sam prevodilac ne daje nikakve podatke o razlozima.

Bosne. Fevzija je *Bulbulistan* podijelio na šest poglavlja, a posebnu vrijednost među tim poglavljima ima četvrto, u kojem autor govori o pjesnicima i drugim ličnostima iz Bosne, posebno iz Mostara, te daje izuzetno vrijedne podatke o tradiciji pisanja i čitanja poezije na perzijskom jeziku u Bosni.<sup>18</sup>

Međutim, komentar *Dulistana* napisan rukom Ahmeda Sudija Bošnjaka bez sumnje je najznačajniji tekst jednoga autora s ovih prostora koji se može dovesti u vezu s remek-djelom perzijske književnosti.

## MJESTO I ZNAČAJ SUDIJEVOG KOMENTARA

Komentar *Dulistana* smatra se drugim najboljim djelom Ahmeda Sudija Bošnjaka, a po svome značaju, upotrebi i rasprostranjenosti dolazi odmah iza neprikosnovenog komentara Hafizovog *Divana*. U odnosu na druge komentare Sa'dijevog *Dulistana* nastale na prostoru Osmanskog carstva Sudijev komentar predstavlja najbolji, najprecizniji i najkorisniji među njima. Posljednji je veliki komentar *Dulistana* u XVI stoljeću; poslije ovoga komentara nastajali su i drugi, ali je Sudijev komentar ostao najviše korišten u Osmanskom carstvu.

Na osnovu nekoliko stihova navedenih na kraju rukopisa, zna se da je *Komentar* završen 1004/1596. godine. Slobodniji prijevod tih stihova glasi: „U času kada tajanstveni glas reče *svršeno je*, bijaše, ako pitaš, jutro ۞ hidžretske godine, treći dan mjeseca safera, kada je Gospod omogućio njegov svršetak. Neka je (ovaj komentar) sretan čitaocu, prepisivaču i onome koji mu bude ispravio omaške i pogreške.“ Izračunavanjem bročane vrijednosti godine ۞ došlo se do zaključka da je posrijedi 1004. godina po Hidžri. (prema: Sikirić 1950: 54)

O neposrednom povodu, izboru jezika i još nekim vrijednim podacima vezanim za ovaj komentar Sudi u uvodu piše sljedeće:

---

<sup>18</sup>*Bulbulistan* je na bosanski jezik preveo Džemal Čehajić. (vidjeti: Mostarac 2011). Prije Čehajića doktorsku disertaciju o Fevziji Mostarcu napisao je Milivoje (Abdurrahman Mirza) Malić 1935. godine, a njegova disertacija sastoji se iz prijevoda knjige na francuski jezik i studije o životu i književnom djelu Mostarca. Godine 2005. Sedad Dizdarević izdao je na perzijskom jeziku knjigu pod naslovom *Az Golestān-e Sa'dī tā Bolbolestān-e Fouzī* (Od Sa'dijevog *Dulistana* do Fevzijinog *Bulbulistana*). Denita Haverić na Filozofskom fakultetu u Sarajevu 2011. godine odbranila je doktorsku disertaciju pod naslovom *Jezik i stil djela Bulbulistan Fevzija Mostarca*, koja je objavljena u elektronskom izdanju (Haverić 2014). Najnoviji prijevod, uz kritičko izdanje perzijskog teksta *Bulbulistana* i obimnu uvodnu studiju, načinio je Namir Karahalilović, također objavljene u elektronskom izdanju (Karahalilović 2014).

Hvala Allahu, a mir robovima koje je odabrao, posebno Njegovom poslaniku Muhammedu Mustafi, kojeg je opisao u Svojoj plemenitoj Knjizi, uzvišenom Kur'anu, rekavši: On je najiskreniji među onima što zbore. Poslali smo te samo kao milost svjetovima. Neka je mir njegovoj plemićkoj, čistoj i plemenitoj čeljadi i plemićkim, čistim i uzdignutim drugovima. A potom:

Neka se zna da je pisac ovih stranica i priređivač ovih listova najniži među robovima, nesretni Sudi. Jednoga dana, u sigurnosti vremena i u najčasnijim trenucima, najdraži među obljubljenim i najiskreniji među iskrenim – onaj koji je obdaren mnogim znanostima i ukrašen brojnim vještinama, koji je okićen najvišim moralnim osobinama i lišen manjkavih osobina i postupaka, najsvršeniji među učenjacima i najistaknutiji među istaknutima, koji je u dobročinstvu i darivanju bez premca, a u darežljivosti i velikodušnosti sličnoga mu nema; kakvog po plemenitosti i dobroti još nije upamtio vrteći Svod, šejh Harema u presvjetloj Medini, Omer, da Allah vodom nakvasi njegovu tajnu i za njegovo boravište odredi rajske perivoje – dođe u kuću ovog roba ubogoga, a kada je prema pravilu „Riječ povlači riječ i dovodi do cilja“ progovoreno o knjizi *Dulistan* – a ona je čudo onima što misao gaje i primjer svitanja uzvišene riječi, prvosazrelo voće u bašči lijepoga izraza, uspomena na prijatelje vremena; ona je užitak za one koji su se pameću istakli i pravac kojim se trebaju kretati oni koji za znanjem tragaju – on reče: „Kamo sreće da se uklone veo što pokriva i zavjesa što skriva ovu ljepoticu i nevjestu iz ukrašenih odaja predodžbi; o kada bi njene riječi postale jasne, poruke razumljive, njen zakon zapisan, a stil kazivanja valjano njoj doveo.“ Rekoh: „Naklonošću Svevišnjega i uz pomoć prijatelja, uz najmanji obzir vaš to se može riješiti.“ Istoga trena taj prijatelj prisni i zaljubljenik iskreni reče: „Obećanje je kod plemenitoga dug, a njegovo kršenje sramota.“ Za skute odjeće molbe čvrsto uhvati, prekрати put uzmicanju i odbi sve riječi isprike.

Iako je turski jezik daleko od istančanog izraza, ipak *Kome je naređeno, tome je i oprosteno*. Objašnjavanje perzijskih riječi turskim izrazima nije samo lagahno i prikladno, već i potrebno i obavezno. Zato od prvaka Božije spoznaje očekujem, a dobročinitelje skrušeno molim, da svaki nedostatak, manjkavost i propust koji vide kod ovoga uniženog i ništavnog roba, pripišu omašci njegova pera i neka se ne ustručavaju da to isprave. A Allah vodi putem sazrijevanja, On je milostiv prema robovima; On mi je dovoljan, divan je On zaštitnik. (SG: 19-20)

Iz ovoga uvoda, napisanog kitnjastim jezikom, može se razumjeti da je neposredni povod za pisanje ovoga komentara bila molba Sudijevog prijatelja, šejha iz Medine. Džaka (1990: 178) navodi da je on bio Turčin i da očito nije dobro razumijevao perzijski jezik. Međutim, to ne može biti i osnovni razlog zbog kojeg se Sudi odlučio na pisanje ovoga djela; on je ustvari još od dana mladosti bio vezan za Sa'dijev *Dulistan*, slušajući predavanja različitih učenjaka. Moguće je da ga je na to nagovorio i Muslihuddin Lari, koji je bio njegov prvi ozbiljniji učitelj, jer Sudi odlazi iz Dijarbakira u Siriju i Irak kako bi još više naučio o perzijskim klasicima, da bi se potom ponovo vratio u grad Amid. To što je



perzijske trgovce pitao za značenja nekih riječi također svjedoči da je Sudi bio jako zainteresiran za tekst Sa'dijevog remek-djela, te da je još odavno prije bio opredijeljen za pisanje komentara *Dulistana*. Sudi je kroz svoje obrazovanje bez sumnje uvidio koliko nedostataka posjeduju već napisani komentari *Dulistana* na prostoru Osmanskog carstva. Pritom treba imati na umu da je *Dulistan* bio udžbenik perzijskog jezika i islamske etike, a Sudija je posebno zanimalo učenje perzijskog jezika, zbog čega je i odlazio na brojna putovanja s namjerom da perzijski jezik nauči od iranskih učitelja. Pošto se vratio i jedno vrijeme proveo kao učitelj u Istanbulu, odlučio se za pisanje ovoga komentara jer je želio reformirati učenje perzijskog jezika i njegova gramatička pravila što više približiti onima koji uče taj jezik. Ne treba zaboraviti ni da je prije njega nekoliko istaknutih autora napisalo komentare na više perzijskih klasika, među kojima najčešće na djela Rumija, Sa'dija i Hafiza, što je moglo opredijeliti i Sudija da krene istim putem, a ne bi se mogao smatrati velikim komentatorom ako ne napiše komentar *Dulistana*. Konačno, moguće je da je slučaj s njegovim prijateljem koji ga moli da napiše ovaj komentar samo paralela na Sa'dijev uvodni dio *Dulistana*, gdje Sa'di također navodi kako je počeo pisati svoj *Dulistan* na molbu svoga prijatelja. Sličan povod navode i mnogi drugi autori u arapskoj, perzijskoj i turskoj književnosti, i to je jedno od općih mjesta u ovim književnim tradicijama. Ukratko, moguće je da je molba prijatelja bila neposredni povod, ali niz drugih pokazatelja ukazuje na to da nije bila i osnovni razlog zbog kojeg je Sudi napisao komentar Sa'dijevog *Dulistana*.

Značaj i široku upotrebu ovoga komentara potvrđuju njegovi mnogobrojni rukopisi u bibliotekama širom Osmanskog carstva, pa tako i u Bosni i Hercegovini, te podatak da je tokom XVIII/XIX stoljeća pet puta štampan, i to 1249/1833-4, 1276/1859, 1286/1869, 1291/1874. i 1293/1876. godine. (vidjeti: Hoca 1980: 25) Osim toga, poznato je da su postojali i brojni izbori iz ovoga komentara, od kojih je jedan štampan 1288/1871. godine u Istanbulu pod naslovom *Telhis-i Kitab-i Sudi Şerh-i Gūlistan-i Sadi* i čuva se u biblioteci *Süleymaniye* u Istanbulu (*Süleymaniye kütüphanesi*, Ibrahim ef. 602).

Dobar glas koji je pratio Sudijev komentar *Dulistana* bio je glavni razlog zbog kojeg je on preveden i na perzijski jezik 1970. godine. To je učinjeno u cilju prezentiranja iranskoj naučnoj i stručnoj javnosti načina na koji je izvan govornog područja perzijskog jezika tumačeno Sa'dijevo najpoznatije djelo i stjecanja poptunije slike o toj književnoj tradiciji na golemom geografskom prostoru Osmanskog carstva. Manūcehr Mortazawī, istaknuti profesor perzijske književnosti, u uvodu prijevoda ovoga djela na perzijski jezik navodi da taj prijevod ima za cilj ponuditi jasniju sliku o širini i utjecaju iranske civilizacije i perzijskog jezika u svijetu, te pokazati kako je u udaljenoj provinciji Osmanskog carstva utjecaj perzijske književnosti podstakao jednog učenjaka da svoj život posveti pisanju komentara na djela iranskih umjetnika riječi. (SG: dawāzdah) Prema tome, osnovni motiv za prevođenje ovoga djela jeste sagledavanje puteva i dometa iranske civilizacije, a posebno perzijske književnosti u svijetu.

Treba naglasiti da postoje brojna odstupanja i značajne razlike rukopisa *Dulistana* korištenih u Sudijevo vrijeme u odnosu na štampane verzije tog djela, koje su rezultat savremenog kodikološkog i paleografskog pristupa. Sudi na mnogim mjestima navodi razlike u rukopisima, iz čega je jasno da je i sam koristio više primjeraka. Prevodioci komentara na perzijski kao nativni govornici slažu se s tvrdnjom da je Sudi u uvjetima kakve je imao izvan granica govornog područja perzijskog jezika prije četiri stoljeća odabrao najbolji dostupni mu primjerak rukopisa *Dulistana*, te vjeruju da je bio kadar odabrati onaj najbolji, koji je bio osnova za njegov komentar. (SG: šānzdah) Ta činjenica zorno svjedoči o Sudijevom izvanrednom poznavanju perzijskog jezika.

S aspekta današnjih naučnih kriterija, Sudi svojim komentarom nije dao temeljni naučni doprinos perzijskoj književnosti niti je ponudio najobuhvatniji komentar Sa'dijeva *Dulistana*, ali je to bilo teško i očekivati u uvjetima Sudijeva vremena s tadašnjom metodologijom izučavanja književnih tekstova na perzijskom jeziku. Uostalom, to mu vjerovatno i nije bio prvenstveni cilj. Međutim, on današnjem čitaocu, pored pomoći u razumijevanju teških mjesta u *Dulistanu*, daje potpunu sliku o načinu tumačenja, pristupu i temama koje su bile značajne iz ugla jednog osmanskog naučnika u XVI stoljeću. (Džaka 1990: 177-178) Sudijev komentar *Dulistana* napisan je, u prvom redu, za one koji govore turski jezik i ne znaju dobro perzijski, što se vidi iz veoma opširnih i detaljnih objašnjenja. Izbor turskog jezika u okolnostima u kojima je nastao Sudijev komentar čini se opravdanim i logičnim, iako on priznaje da turski još uvijek nije bio na stepenu na kakvom su bili arapski i perzijski jezik kad je riječ o pisanju naučnih djela. Sudi je izabrao turski najprije zbog svojih ciljanih recipijenata – onih koji su preko *Dulistana* učili perzijski jezik. Već je izborom jezika pokazao da nije bio opredijeljen da stekne svjetsku slavu svojim komentarima, već da ponudi svoje tumačenje perzijskih klasika onima koji su znali turski a nisu znali perzijski jezik. Stoga ovaj komentar i treba vrednovati samo u kontekstu okolnosti vremena u kojem je nastao i potrebâ autorovih ciljanih recipijenata.

Sudijeva detaljna, brojna i veoma raznolika objašnjenja iz različitih naučnih disciplina, odnosno struktura i sadržaj ovoga komentara, daju za pravo da se on, kao i ostali komentari perzijskih klasika pisani od osmanskih naučnika, nazovu svojevrsnim enciklopedijama.

## SUDIJEV POSTUPAK KOMENTIRANJA *ĎULISTANA*

Po svojoj strukturi, Sudijev postupak komentiranja *Ďulistana* prati metodologiju ranijih filoloških komentara u Osmanskom carstvu, a može se raščlaniti na nekoliko nivoa analize, i to sljedećim redom:

Prvo navodi odsječak teksta iz *Ďulistana* na perzijskom jeziku, koji će biti predmet detaljnije analize. Ti dijelovi teksta na početku komentara veoma su kratki i sastoje se svega od nekoliko riječi, rijetko od čitave rečenice ili stiha. Kako tekst odmiče, odsječci koji su predmet analize postaju sve duži, budući da se ponavljaju riječi i izrazi za čije objašnjenje više nema potrebe.

Nakon što je odredio dio teksta koji će analizirati, autor svaku riječ podvrgava posebnoj analizi, i to prvo objašnjava njen izgovor i pisanje, a zatim navodi njene gramatičke karakteristike (kao što su određivanje vrste riječi, dalje raščlanjivanje na morfeme, te konačno sintaktičku funkciju i vezu te riječi s drugim riječima). Inače, može se reći da je riječ osnovna jedinica analize u Sudijevom komentaru, i to tzv. fonetska ili prozodijska riječ, to jest sve ono što dolazi pod jednim akcentom. Stoga se uz osnovnu riječ često navode i prijedlozi i druge kratke riječi, tako da je posrijedi nerijetko i sintagma. Kako se odmiče od početka knjige, Sudi sve češće za polaznu tačku analize uzima čitave sintagme, koje su sve duže kako se ide prema kraju knjige.

Nakon što objasni pisanje/izgovor i gramatičke osobenosti riječi ili sintagme, autor daje njeno značenje. Ukoliko smatra da je potrebno objasniti upotrebu riječi ili sintagme, on navodi primjere kojima potkrepljuje svoj stav. Značajnije pojmove i termine objašnjava mnogo šire, a to posebno čini u vezi s vlastitim imenima, imenima gradova i zemalja i drugim sličnim riječima. Ponekad su ova objašnjenja veoma detaljna, a nekoliko primjera bit će pokazano u nastavku. Ovdje autor objašnjava i određene stilske osobenosti, ali to ne čini redovno.

Konačno, nakon što je objasnio sve riječi i sintagme u dijelu teksta podvrgnutom analizi, Sudi daje značenje čitavog odsječka teksta. Zanimljivo je da autor ne objašnjava poruku čitave pripovijesti ili dijela teksta koji je Sa'di odvojio kao posebnu cjelinu, osim kad je riječ o kratkim sentencama, mudrostima, savjetima i stihovima. Pritom na mnogim mjestima navodi stavove prethodnih komentatora i polemiše s njima, tako da se već i površnim uvidom u ovaj dio, koji on naziva *konačno značenje izraza* (mahsūl-e tarkīb) ili *konačno značenje stiha* (mahsūl-e beit) ako je posrijedi stih, predstavlja prvorazredan izvor i za proučavanje drugih komentara. Njegove su kritike brojne, ali i veoma oštre, često čak i uvredljivog karaktera. Naime, na brojnim mjestima Sudi ranije komentatore *Ďulistana*

optužuje rekavši da „u njihovom nosu nema mirisa perzijskog jezika“ (vidjeti npr. SG: 257), što navodi na zaključak da mu pristup nije uvijek bio čisto naučni. S druge strane, ove su kritike dragocjene jer daju stvarnu sliku o nivou znanja perzijskog jezika ranijih komentatora, tako da mogu poslužiti kao dobar izvor za sagledavanje kvaliteta proučavanja perzijskog jezika u Osmanskom carstvu. Naravno, u svojim kritikama i sam Sudi griješi, ali njegove su greške rjeđe od grešaka ranijih komentatora. Naročito je Sudijeve kritike i polemike značajno istaknuti u vezi s Kafijevim komentarom, jer bez Sudijevih polemika s njime danas se skoro ništa ne bi znalo o tom komentaru *Dulistana*.

Broj primjera svakog nivoa analize ovoga komentara toliki je da se ne može očekivati da svi ili bar većina budu navedeni u knjizi koja ima za cilj dati kraći uvid u metodologiju autora. Međutim, za stjecanje stvarne slike o svakom od nivoa analize dovoljno je po nekoliko primjera, pa će iz tog razloga i biti navedeni samo oni koji su nam se učinili najzanimljivijim. Za detaljniju analizu svakoga nivoa bilo bi potrebno pisati zasebne studije obimnijeg karaktera.

## Pisanje i izgovor

Ahmed Sudi veoma detaljno opisuje pisanje i izgovor riječi na perzijskom jeziku. U početku to čini sa svim riječima u tekstu, a ako se ponavljaju, čini to samo pri prvom spominjanju određene riječi. Takav postupak bio je neophodan zbog nebilježenja kratkih vokala u arapskom pismu. Osim toga, budući da je arapski jezik semitski, a perzijski pripada indo-evropskoj porodici, postoje određene razlike u glasovnim sistemima koje su se odrazile i na pravopis. Naime, u perzijskom jeziku postoje i neki glasovi koji ne postoje u arapskom, a u pisanju se nisu uvijek bilježili, što zbog previda prepisivača, što zbog toga što su se u nekim slučajevima dva glasa pisala na isti način. Usto, u perzijskom jeziku postoje ostaci nekih glasova u pismu, ali se oni više nisu registrirali u govoru. Sve to zahtijevalo je pažljiv opis izgovora i pisanja riječi, naročito za potrebe onih koji su uz pomoć ovoga komentara željeli ispravno naučiti perzijski jezik. Zbog toga svi eventualno problematični glasovi ili grafemi imaju svoje posebno ime.

Naprimjer, grafem گ /g/ naziva se *perzijskim kafom* (kāf-e 'aḡamī), dok se ک /k/ naziva *arapskim kafom* (kāf-e 'arabī). U osnovi je to arapski grafem za /k/, a budući da u arapskom jeziku ne postoji /g/, kako bi se u pisanju zabilježilo perzijsko /g/ inoviran je grafem sličan *kafu*. Međutim, /g/ se u perzijskom jeziku često pisalo isto kao i /k/, zbog čega je bilo potrebno objasniti koji je glas posrijedi. Tako Sudi navodi da se riječ napisana u obliku گور treba čitati s *perzijskim kafom* na početku (gūr) ukoliko ima značenje groba (SG: 371), dok *kūr* znači slijep. Po istom je principu پ *perzijsko ba* (bā'-e 'aḡamī), kao u riječi پولا (SG: 276) dok je ب *arapsko ba* (bā'-e 'arabī), kao u riječi بر (SG: 132); چ je *perzijski*

*džim* (ġīm-e 'aġamī) – چنگال (SG: 461), dok je ج *arapski džim* (ġīm-e 'aġamī) – جلال (SG: 78).

U perzijskom postoje dva grafema za koje Sudi primjećuje da se bilježe u pisanju, ali ne i u govoru. To su *ortografsko h* (hā'-e rasmī) i *ortografsko v* (wāw-e rasmī). Posrijedi su grafemi koji se bilježe u pisanju, ali nemaju fonetske vrijednosti, to jest ne izgovaraju se. *Ortografsko h* dolazi isključivo u finalnoj poziciji u riječi, onda kad riječ završava na kratki vokal *e* ili *a*. S obzirom na to da se kratki vokali u arapskom pismu u principu ne bilježe, *ortografsko h* znak je da na kraju riječi ima jedan kratki vokal, dok se samo /h/ i ne izgovara. Takav je slučaj u mnogim riječima, npr. واقعه (wāqe'e – SG: 259), گوینده (gūyande – SG: 79), پنجه (panġe – SG: 276) itd. Ukoliko riječ s *ortografskim h* dobije neki sufiks, to jest ako više nije u finalnoj poziciji riječi, ono se nije bilježilo u pisanju budući da se nije ni izgovaralo. Takav je primjer riječi واقعهها (wāqe'ehā). Međutim, danas se prema perzijskom pravopisu ovo tzv. *ortografsko h* bilježi u ovakvim slučajevima, pa će se riječ pisati kao: واقعهها. Razlog te promjene leži u činjenici da se pravopisi danas pišu više na osnovu fonoloških i etimoloških karakteristika, dok je u Sudijevo vrijeme dominantan bio fonetski princip, prema kojem se kratki vokal ne bilježi u sredini riječi. Nasuprot *ortografskog h*, stoji izvorno *h* (hā'-e aslī), koje se i piše i izgovara, odnosno čita, npr. شاهنشاه (šāhenšāh – SG: 39).

*Ortografsko v* pojavljuje se također u finalnoj poziciji, kao u riječi تو (to – SG: 644), ali i u sredini riječi, kao u primjerima خویش (xīš), خواجه (xāġe), استخوان (ostoxān), خواست (xāst), خویشان (xīštan) itd. Riječ je o tome da je u prošlosti u perzijskom jeziku postojao glas koji se izgovarao slično kombinaciji današnjih glasova [xv]. Taj se glas u međuvremenu, uslijed djelovanja principa jezičke ekonomičnosti, izgubio, ali je ostao grafem و u pisanju. Naravno, Sudi to ne objašnjava na ovaj način, budući da nije mogao ni znati nešto takvo jer istraživanja iz historijske lingvistike nisu postojala u njegovo vrijeme, ali ispravno primjećuje da postoji princip i razgovijetno ga objašnjava. (vidjeti: SG: 8) Više od toga nije bilo ni potrebno onima koji su učili perzijski jezik.

Kratke vokale Sudi objašnjava već postojećim trima nazivima: *fethom*, *kesrom* i *dammom*. Ako poslije konsonanta ne dolazi nikakav vokal, kaže se da je taj konsonant *sakin*, odnosno da dolazi sa *sukunom*. Ovdje vrijedi napomenuti da su ovi nazivi preuzeti iz arapskog jezika, ali da ni jedan uglavnom nema istu izgovornu vrijednost u arapskom i perzijskom jeziku. To što ih je Sudi objašnjavao onima koji su znali turski, gdje su opet ovi nazivi imali različite vrijednosti u odnosu na oba druga jezika, ne daje mnogo materijala za izučavanje fonetskih osobnosti tih vokala.<sup>19</sup> Tako za riječ انگشتر Sudi navodi da se čita na

<sup>19</sup> U ovoj knjizi vrijednosti vokala (*fetha* – [a], *kesra* – [e], *damma* – [o]) uzete su kao takve jedino zbog toga što ih rječnici perzijskog jezika danas bilježe na ovaj način. Ovim se ne tvrdi da su kratki vokali tako i izgovarani od Sudijevih recipijenata ili da ih je Sudi tako izgovarao. Uostalom, postoje razlike u njihovom izgovoru i u različitim dijalektima perzijskog jezika. Svako /a/ shvatamo jednostavno kao *fethu*, svako /e/ kao *kesru*, a svako /o/ kao *dammu*. O njihovoj fonetskoj vrijednosti ne može se kazati ništa više.

sljedeći način: s *fethom* na *hemzetu*, *sukunom* na *nunu*, *dammom* na *perzijskom kafu*, *sukunom* na *šinu*, *fethom* na *ta* i *izvornim ra – angoštar*. (SG: 1005)

Na nekoliko mjesta Sudi navodi različite načine pisanja i čitanja nekih riječi koji se mogu susresti u tekstovima, kao što su četiri različita oblika riječi *vladar* – شاهنشاه (šāhenšāh), شاهنشاه (šāhenšah), شاهنشاه (šāhenšāh) i شاهنشاه (šāhenšah). (SG: 39)

Sudi lucidno primjećuje i navodi određene razlike između arapskog i perzijskog jezika u izgovoru i čitanju nekih riječi, npr. za حاتم طائی bilježi da se u arapskom jeziku prva riječ čita s *kesrom* poslije *ta* (Hātīm Tāṭ), dok je u perzijskom rasprostranjena verzija s *fethom* na *ta* (Hātām Tāṭ); za grad Damask navodi da je u osnovi *kesra* poslije *dala*, a *fetha* poslije *mima* (ar. Dimašq/perz. Demašq), ali je raširen oblik s *kesrom* poslije oba konsonanta (Dimišq/Demešq).<sup>20</sup> (SG:191)

Isto tako, primjećuje i neke razlike u pisanju istih riječi u arapskom i perzijskom jeziku. Za ime čuvenog abasidskog halife Haruna al-Rašida Sudi navodi da se u arapskom jeziku riječ *Hārūn* piše bez elifa – هرون, dok se u perzijskom i turskom jeziku obavezno piše s elifom – هارون. (SG: 327-328) Na taj način želi istaći postojeće razlike kako ne bi učenike doveo u nedoumicu prilikom pisanja ovih i drugih riječi u arapskom i perzijskom jeziku. Ovaj i raniji primjeri nesumnjivo pokazuju kako je Ahmed Sudi pisanju i izgovoru riječi u *Dulistanu* posvetio veliku pažnju, iz čega se može zaključiti da mu je bilo jako važno objasniti kako treba pisati i čitati perzijski jezik.

## Gramatika<sup>21</sup>

Prije vrednovanja ovog nivoa analize Sudijeva komentara potrebno je naglasiti da u XVI stoljeću još uvijek nije postojao adekvatan i cjelovit opis gramatike perzijskog jezika. Sami Iranci mnogo su se više bavili gramatičkim opisom arapskog nego perzijskog jezika. Iako su perzijski pjesnici i pisci morali posjedovati znanje gramatike, to znanje svodilo se na intuitivno poznavanje gramatičkih principa i pravila maternjeg jezika, ali nije podrazumijevalo njihovo stručno opisivanje. Prva cjelovita gramatika perzijskog jezika

---

To je osnovni razlog zbog kojeg ovo potpoglavlje nije ni nazvano fonetskom analizom, jer je materijal iz ovoga komentara nedostatan za valjanu fonetsku analizu.

<sup>20</sup> Danas se ova riječ u perzijskom jeziku izgovara na sasvim treći način, s *fethom* poslije *dala* i *kesrom* poslije *mima*: *Damešq*.

<sup>21</sup> Gramatiku ovdje valja razumjeti u njenom klasičnom, a ne današnjem značenju kad je riječ o arapskom i perzijskom jeziku, kad je gramatički opis obuhvatao morfologiju i sintaksu. Otud i dolazi naziv *sarf wa nahw* (morfologija i sintaksa) za gramatiku u arapskom i perzijskom jeziku. Gramatika se vremenom mnogo razvila i danas obuhvata još neke nivoe lingvističke analize, ali ti nivoi analize ne mogu se naći u klasičnim komentarima pa ne mogu biti ni predmet valorizacije u ovoj knjizi.

napisana je tek u XIX stoljeću, a dotad su se gramatička pravila objašnjavala samo djelimično, i to pod snažnim utjecajem opisa gramatike arapskog jezika. Samim Irancima to i nije predstavljalo posebnu teškoću, budući da su znali svoj jezik, ali stvarni problemi nastaju kada perzijski postaje jezik šire komunikacije na prostorima koje nisu naseljavali samo Iranci. U Osmanskom carstvu u uvodima najznačajnijih perzijsko-turskih rječnika objašnjavana su neka gramatička pravila, ali su smislu najvredniji izvor izučavanja perzijske gramatike na tom prostoru upravo komentari klasičnih perzijskih tekstova, od kojih posebno mjesto pripada komentarima Sa'dijeva *Dulistana* kao udžbenika perzijskog jezika.

Na osnovu široke zastupljenosti, ali i nekih kontrastivnih studija o komentatorskom postupku Ahmeda Sudija i drugih komentatora *Dulistana* u Osmanskom carstvu (npr. Sikirić 1950; Čehajić 1280; Algar 2003; Yılmaz 2008), može se zaključiti da je Ahmed Sudi Bošnjak bio najbolji poznavalac gramatike perzijskog jezika među svim komentatorima *Dulistana* u Osmanskom carstvu, što najbolje potvrđuje činjenica da njegov komentar nudi najdetaljniji i najdosljedniji gramatički opis, te da se uglavnom ograničava na filološki opis za razliku od drugih autora istoga djela. Osim toga, po našem uvjerenju, najbolji, najoriginalniji i najvredniji dio ovoga komentara jesu autorova objašnjenja u vezi s gramatikom, posebno u vezi s nekim morfološkim osobenostima glagola. I Sudi je, kao i drugi autori, gramatičke osobenosti perzijskog jezika objašnjavao pod velikim utjecajem arapske gramatike, ali je njegov pristup gramatičkom opisu bio originalan i u osnovi drugačiji u odnosu na ranije komentatore. U tom smislu, nije se libio ući u neposrednu polemiku ne samo s drugim komentatorima već i s autorima perzijsko-turskih rječnika, ne prihvatajući uvijek slijepo njihova objašnjenja, posebno ona o gramatici.

Kad je posrijedi morfologija, Sudi veoma precizno određuje vrste riječi, ali se zadržava na trima vrstama – prema gramatičkom opisu arapskog jezika – *imenicama* (esm), *glagolima* (fe'l) i *partikulama* (harf). Vrste riječi određuje prema morfološkom obliku češće nego prema funkciji u rečenici, što nije uvijek pouzdan postupak u gramatici perzijskog jezika, zbog čega ponekad pravi i greške. Tako u primjeru riječi *xāst* kaže da predstavlja glagol u prošlom vremenu (SG: 537), što taj oblik doista i jeste (3. lice jednine preterita glagola *xāstan* – željeti) ako se posmatra izvan konteksta. Međutim, iz konteksta u kojem se nalazi ova riječ, nedvojbeno je da je posrijedi imenica u značenju *prohtjev*, *želja*, s obzirom na to da u sintagmi *mezellat-e xāst* dolazi kao drugi član genitivne veze u značenju *niskost prohtjeva*, dok se glagol u perzijskom jeziku uopće ne može naći u genitivnoj vezi. Ovakav pristup ponovo treba zahvaliti utjecaju gramatike arapskog jezika, čija se morfologija znatno razlikuje od morfologije perzijskog jezika.

Najviše pažnje Sudi posvećuje imenicama i glagolima, koje veoma uspješno raščlanjuje na manje dijelove ili morfeme. Tako za riječ *tawāngarī* (moć) primjećuje da se sastoji iz tri morfema: *tawān* u značenju *snaga*, sufiksa koji označava vršioca radnje *gar* (*tawāngar* – moćan, snažan; moćnik) i sufiksa *ī*, koji je *ī* za tvorbu apstraktnih imenica (*yā-ye masdarī*). Čak ni ne navodi šta znači sama riječ, već je spominje samo u značenju

čitavoga stiha u kojem se nalazi (SG: 450), iz čega se može izvesti zaključak da mu je gramatička analiza u postupku komentiranja ustvari bila najbitnija.

Na primjeru riječi *bāzargān* (trgovac) Sudi daje precizno i iscrpno objašnjenje koje se može svrstati u domen historijske gramatike, odnosno promjene oblika i značenja riječi uslijed njene upotrebe kroz vrijeme. Njegovo objašnjenje te riječi jeste sljedeće: „U osnovi je to riječ *bāzāre* u značenju svega vezanog za mjesto trgovanja (*bāzār*), jer ortografsko *h* (*e*) ukazuje na relaciju s osnovnom imenicom. Potom je to ortografsko *h* dodavanjem sufiksa množine *-ān* prešlo u perzijski *kaf* (pa je nastao oblik *bāzāregān* – trgovci). Uslijed česte upotrebe, oblik riječi je skraćen: *elif* nakon *za* je ukinut (tj. [ā] je prešlo u [a]), a *kesra* na *ra* je također ukinuta, pa je nastao oblik *bāzargān*. Vremenom je, ponovo uslijed česte upotrebe, ovaj oblik poprimio značenje jednine (*bāzargān* – trgovac), dok se množina tvorila ponovnim dodavanjem sufiksa *-ān* na taj oblik (*bāzargānān* – trgovci). To je jasno iz primjera Mevlane Abdurrahmana Džamija, koji u sedmom poglavlju knjige *Sibḥa al-abrār* navodi riječ *bāzāre* i sufiks množine *-ān*, što daje oblik *bāzāregiyān* (...) Sam šejh Sa'di u *Bustanu* navodi oblik *bāzāregān* u značenju jednine (...) Zato, promisli.“ (SG: 356-357)

Ovo iscrpno objašnjenje pokazuje Sudijev istančan osjećaj za gramatičke finese perzijskog jezika, dok navođenje konkretnih primjera iz perzijske književnosti svjedoči o njegovoj širokoj naobrazbi, ali i akribičnosti u opisu gramatičkih osobnosti perzijskog jezika. I ne samo to, iz prethodnog primjera jasno se vidi da je Ahmed Sudi izvanredno percipirao promjene u oblicima perzijskih riječi, sve to potkrepljujući konkretnim primjerima iz književnih tekstova. Teško da bi se i danas moglo ponuditi bolje objašnjenje od Sudijevog.

Međutim, najveći doprinos Ahmeda Sudija u vezi s gramatikom perzijskog jezika krije se u morfološkom opisu glagola.

Perzijski glagoli također su opisivani na osnovu gramatičkog opisa arapskog jezika, a takav opis donio je učenju perzijskog jezika vjerovatno više štete nego koristi. Naime, morfologija indo-evropskog perzijskog u svojoj osnovi skoro da nema ništa zajedničko s morfologijom arapskog kao jednog od semitskih jezika. Dok je morfologija perzijskog jezika *konkatenativna*, to jest zasniva se na dodavanju afiksa na osnovu riječi, novi oblici u arapskom jeziku najčešće se izvode korištenjem posebnih paradigmi, gdje je uglavnom nemoguće odrediti osnovu kao u indo-evropskim jezicima i na nju dodati određene nastavke, pa morfologija arapskog jezika spada u *nekonkatenativne*.<sup>22</sup> Razlika između morfologije ova dva jezika najbolje je vidljiva upravo na raznim glagolskim oblicima.

<sup>22</sup> Primjera radi, arapska riječ *kitāb* (knjiga), koja se danas upotrebljava i u perzijskom jeziku (*ketāb*), u množini glasi *kutub*, dok se pluralni oblik u perzijskom jeziku dobija dodavanjem sufiksa *-hā* (*ketābhā*). Iz ovog primjera jasno je da morfološki opis arapskog jezika nije od neke pomoći pri opisu perzijskog jezika, čak ni u slučajevima leksema direktno posuđenih iz arapskog jezika.



Problem u opisu perzijskog jezika na osnovu gramatičkog opisa arapskog leži u činjenici da je oblik infinitiva u arapskom jeziku uglavnom najkraći od svih oblika izvedenih iz istog korijena, dok se infinitiv u perzijskom jeziku dobija dodavanjem sufiksa na osnovu. Međutim, koliki je utjecaj gramatičkog opisa arapskog jezika na perzijsku gramatiku najbolje pokazuje to što, pod utjecajem arapske gramatike iz prošlosti, još uvijek u učenju perzijskog dominira pristup prema kojem se osnove izvode iz infinitiva odbijanjem određenih nastavaka.<sup>23</sup>

Takav princip prihvatio je i Ahmed Sudi, ali je uviđao da s njim nešto nije uredu. Budući da nije ni mogao objasniti morfološke promjene u historijskom razvoju perzijskih glagola, on traga za principom koji će mu dozvoliti da izvede oblike glagola iz infinitiva na pravilan način i pribjegava jednom posve zanimljivom objašnjenju, koje ponavlja na stotinama mjesta u ovome komentaru, snažno insistirajući na svome rješenju. U perzijskom jeziku postoje dvije glagolske osnove: preteritska i prezentska. Prva se „izvodi“ iz oblika infinitiva na pravilan način odbijanjem infinitivnog sufiksa *-an*, dok kod druge osim odbijanja nastavka *-tan/dan* postoje još neke promjene koje je teško objasniti onima koji uče perzijski jezik, zbog čega ih oni jednostavno uče napamet. Svjestan te činjenice, Sudi je jednostavno tvrdio da postoje dva oblika infinitiva u istom značenju: iz jednog se izvode oblici prošlog, dok se iz drugog izvode oblici sadašnjeg vremena. S već postojećim oblikom nema poteškoća, budući da iz njega izvodi preteritsku osnovu odbijanjem sufiksa *-an*, dok drugi oblik infinitiva tvori tako što na prezentsku osnovu glagola doda sufiks *-īdan*. Ovdje je iskoristio to što se kod manjeg broja glagola u perzijskom jeziku oblik infinitiva zaista tvori dodavanjem tog sufiksa na prezentsku osnovu, i na taj način utvrdio pravilan princip izvođenja svih glagolskih oblika (npr. *res + īdan* → *resīdan* – stići). To skoro dvostruko povećava broj infinitivnih oblika u perzijskom leksikonu, te nije tačno ako gledamo iz današnje perspektive, budući da ovi oblici infinitiva ne postoje u stvarnoj upotrebi, ali je, bez ikakve sumnje, mnogo olakšalo učenje perzijskog jezika. Evo nekoliko primjera kako to Sudi objašnjava.

Oblik *āwarī* nastaje od infinitiva *āwarīdan* odbijanjem nastavka *-īdan* i dodavanjem sufiksa za drugo lice jednine, a ne od oblika *āwordan*, kako stoji u rječnicima i kako navode raniji komentatori *Dulistana* (SG: 13); *daryābī* je nastalo od *daryābīdan*, a ne od *daryāftan*

<sup>23</sup> Naprimjer, za prošlo glagolsko vrijeme *preterit* u perzijskom jeziku navodi se da nastaje od preteritske osnove, koja se izvodi tako što se od oblika infinitiva odbije sufiks *-an*, i ličnih nastavaka. Iako je taj princip „gramatički“ pogrešan, jer kraći oblik ne može nastati od dužeg, on je još uvijek najpogodniji u učenju perzijskog kao stranog jezika. Naime, stranci jezik uče iz rječnika i gramatika, a u rječniku će pronaći riječ u obliku infinitiva, dok će osnovu glagola usvajati tek nakon što nauče oblik infinitiva. Zato je ovaj princip opisa glagola u didaktičkom pristupu adekvatniji od onog po kojem od korijena riječi uslijed promjena u historiji perzijskog jezika nastaju osnova za tvorbu oblika prošlog vremena i infinitiva. Stranci od toga nemaju nikakve pomoći; njima je mnogo lakše iz oblika infinitiva izvesti pravilnu osnovu prošlog i jednostavno naučiti „nepravilnu“ osnovu sadašnjeg vremena. Prema tome, danas se koriste dvije različite metode u opisu tvorbe glagolskih oblika: jedna u gramatičkom opisu, a druga za svrhe učenja perzijskog kao stranog jezika. Zato je tvorba glagolskih oblika različito opisana u perzijskim gramatikama s jedne i udžbenicima tog jezika za strance s druge strane. Iako je druga pogrešna gramatički, ona jako dobro funkcioniše tamo gdje je to potrebno.

(SG: 58); *bešūyad* od *šūyīdan*, a ne od *šostan*, kako tvrde njegovi prethodnici (SG: 124); *bemānī* od infinitiva *mānīdan*, a ne od *māndan* (SG: 962) itd.

Na jednom mjestu navodi i svoje objašnjenje: „Jasno je da na kraju perzijskih infinitiva stoji jedan *nun*, a prije njega *ta* ili *dal* (tj. Sufiks *-tan/dan*). Ako ispred *dala* stoji jedno *ya* (tj. ako je infinitivni sufiks *-īdan*), svi oblici izvode se iz tog infinitiva. No, infinitiv u kojem ispred *dala* ne stoji *ya* (to jest infinitiv koji ne završava na oblik *-īdan*), kao što su *šodan* i *būdan*, iz njega se izvode jedino oblici prošlog vremena i *participa preterita* (esm-e maf'ūl). Uspostavljanjem ovoga principa svi izvedeni oblici perzijskog jezika postaju zasnovani na analogiji, a ni jedan više nije izveden po čuvenju. Uostalom, o ovoj misli treba malo i mozak izvježbati. Dobro razmisli!“ (SG: 271)

Nema nikakve dileme da je Sudijeva osnovna namjera bila uspostaviti princip koji će pojednostaviti izvođenje različitih glagolskih oblika. Samo zbog toga on kritikuje prethodne komentatore; oni nisu bili u stanju uspostaviti logički princip, već su objašnjenja davali po čuvenju. Na osnovu značenja glagola, bili su svjesni da su posrijedi oblici izvedeni iz jednoga korijena, ali niko od njih nije mogao dati i zadovoljavajuće objašnjenje, jer nisu postojale gramatike koje će im to opisati. Sudi žrtvuje semantičku sličnost zarad lakšeg usvajanja glagolskih oblika, čime je pokazao da je posjedovao istinski gramatički um. Gledano iz današnje perspektive, tvrdnje Sudijevih prethodnika jesu tačne, ali nisu bile adekvatno objašnjene; Sudijev princip nema uporište u stvarnoj upotrebi perzijskog jezika, ali je doveden do savršenstva i sigurno je bio mnogo pogodniji za usvajanje glagolskih oblika. Stoga je, bez ikakve sumnje, predstavljao veliki pomak naprijed u objašnjenju perzijskih glagolskih oblika.

Sudi ne samo da opisuje nastanak glagolskih oblika u ovome komentaru, nego i veoma precizno i metodološki konzistentno objašnjava glagolske oblike zatečene u tekstu navodeći njihovo vrijeme, broj, lice, pa čak i to jesu li posrijedi potvrdni ili odrični oblici. Za oblik *nanawāzad* tako objašnjava da on predstavlja *odrični oblik* (fe'1-e nafy) u *sadašnjem vremenu* (mozāre‘) *jednine* (mofrad) *trećega lica* (ġā'eb) glagola *nawāzīdan* (svirati) (SG: 656); za oblik *pendārī* navodi da je u *sadašnjem vremenu* (mozāre‘), u *jednini* (mofrad) *drugog lica* (moxātab) od glagola *pendārīdan* (zamisliti), upotrijebljen u upitnom obliku (SG: 812); za oblik *gorīzam* objašnjava da je oblik *sadašnjeg vremena* (mozāre‘) *prvog lica jednine* (motakallem vahdah) (SG: 659) itd. Tamo gdje je potrebno, objašnjava i da li je glagol prijelazan ili neprijelazan, pa za oblike *āmūxtan* (naučiti) i *āzordan* (uznemiriti; uznemiriti se) navodi kako mogu biti i prijelazni i neprijelazni. (vidjeti: SG: 710, 765)

*Pridjeve* (sefat) spominje samo u okviru sintaksičkog opisa, i to kad se pojavljuju u sintagmama s imenicama, gdje se imenica naziva *mousūf* (ono što se opisuje), a pridjev *sefat* (ono što opisuje). Takav je slučaj sa sintagmom *zanān-e bārdār* (trudne žene), gdje imenica

*zanān* dolazi kao *mousūf*, a pridjev *bārdār* kao *sefat*. Potom autor didaktički primjećuje kako u perzijskom jeziku pridjev u sintagmi dolazi poslije imenice, te da ne prima sufiks za množinu, kao što je to slučaj u arapskom. (SG: 337) Inače, sintaksički opis u ovome komentaru svodi se na određivanje funkcije pojedinih riječi unutar dijela teksta koji je predmet analize i Sudi je tu krajnje dosljedan; to je bilo u jednu ruku i neophodno, budući da je pravilno određivanje funkcije svih riječi unutar sintagmi i rečenica bilo presudno za pravilno razumijevanje i prijevod teksta *Dulistana*, što je posebno značajno u kontekstu izvan kojeg je samo djelo napisano. U sintaktičkom opisu također je evidentan utjecaj arapske gramatike s obzirom na to da su svi termini preuzeti iz sintaksičkog opisa arapskog jezika.

## Stilistika i metrika

Stilističkom nivou analize posvećeno je mnogo manje pažnje nego ostalim nivoima analize u Sudijevom komentaru *Dulistana*, ali se iz nekoliko primjera može izvesti zaključak da je autor bio odlično upućen u stilistiku. Sikirić tako navodi kako bi jedini prigovor Sudiju mogao biti taj što ne analizira stihove metrički, premada u svakom slučaju gdje se upusti u metrička pravila odaje vrlo temeljito poznavanje ovoga predmeta. (1950: 67) Prema tome, stječe se dojam da je Sudi svjesno i namjerno zapostavio ovaj nivo analize teksta jer je dodatno opterećivao tekst komentara.

Na početku komentara Sudi daje definicije *distiha* (*beit*) i *polustiha* (*mesrā'*): *beit* u jeziku znači *kuća*, dok u terminološkom smislu označava poetsku formu sastavljenu iz dva polustiha, koji se mogu, ali ne moraju rimovati; *polustih* u jeziku znači *krilo vrata*, a u terminološkom smislu označava polovinu distiha. (SG: 20) Sudijeva definicija *katrena* (*robā'ī*) glasi: „Katren je poetska forma sastavljena iz četiri polustiha, pri čemu se četvrti polustih rimuje s prvim, a dolazi u poetskom metru *hazağ axrab*.“ Pritom upozorava na greške ranijih komentara, u kojima se miješaju *katren* i *kuplet* (*qet'e*). Katren se obavezno sastoji iz četiri polustiha, dok kuplet također često ima četiri polustiha. (SG: 41) Sudi ispravno navodi da je kuplet poetska forma u kojoj prvi polustih nema jasno određenu rimu. (SG: 8)

U komentaru su na nekoliko mjesta navedeni i objašnjeni prozodijski metri. Tako o metru *basīt* Sudi piše da postoji samo u arapskoj književnosti, te da Perzijanci u tom prozodijskom metru ne komponuju poeziju, ali se Sa'di obavezao da će u *Dulistanu* primijeniti sve prozodijske metre. Sudi zatim pokazuje zavidno poznavanje metrike i određuje stope u tom metru, navodeći kako metar *basīt* inače dolazi u formi *mustaf'ilun fā'ilun*, ali je u ovom slučaju stopa *fā'ilun* skraćena. Prema tome, stope se određuju na

sljedeći način: *dānī ce gof - mustaf'ilun, temarā - fa'ilun, ān bolbol - mustaf'ilun, saharī - fa'ilun*, a ostatak stiha treba odrediti po istom principu. (SG: 444)<sup>24</sup>

Iz posljednjeg primjera vidljivo je da je Sudi odlično vladao metrikom, a koristio se i referentnim djelima iz te oblasti, među kojima sam navodi Džamijev *Traktat o rimi* (Resāle-ye qāfiye) (SG: 833) i djelo koje jednostavno naziva *Metrika* ('Arūz) autora Rašīdoddīna Watwāta (XII stoljeće), a ustvari je posrijedi čuveno djelo pod naslovom *Ḥadā'iq al-siḥr fī daqā'iq al-ši'r*, jedno od najstarijih i najjemenitijih djela iz oblasti perzijske stilistike i metrike. (SG: 11, 69)

Sudi na jednome mjestu definira i najpoznatiju vrstu višejezične pjesme u perzijskoj književnosti zvanu *molamma'*, u kojoj pjesnik kombinira najmanje dva jezika, najčešće perzijski i arapski, s tim da sadržaj na oba jezika obavezno mora biti djelo samoga pjesnika, a ne preuzet od nekog drugog. (SG: 673) Višejezična poezija jedno je od značajnih distinktivnih obilježja klasične perzijske književnosti u odnosu arapsku književnost istog perioda, a Sa'di se ubraja među najveće majstore višejezične poezije u perzijskoj književnosti. U komentaru se navode i druge stilske figure i književni ukrasi, kao što su *aluzija* (talmīh) (SG: 125), *paronomazija* (taḡnīs) (SG: 94, 194, 214), *alegorija* (īhām) (SG: 93, 548) itd.

## (Kulturna) historija i opći podaci

Pored detaljne jezičke analize teksta *Dulistana*, Ahmed Sudi, tamo gdje smatra potrebnim, daje dodatna objašnjenja o ličnostima, gradovima i zemljama, zatim nekim događajima spomenutim u Sa'dijevom djelu, te navodi druge zanimljive podatke i predaje. Ovaj domen analize *Dulistana* otkriva i predstavlja Sudija kao široko obrazovanog autora, dobro upućenog u različite klasične znanosti. Uostalom, da nije bio takav, ne bi mogao ni

<sup>24</sup> Stihovi:

دانی چه گفت مرا آن بلبل سحری  
 تو خود چه آدمی کز عشق بیخبری  
 اشتر بشعر عرب در حالتست و طرب  
 گر ذوق نیست ترا کج طبع جانوری

*Znadeš li šta mi reče onaj slavuj što zorom pjeva:*

*„Kakav si čovjek ti što o ljubavi pojma nemaš?*

*I kamila kad poeziju arapsku čuje, počne da igra.*

*Ako osjećaja nemaš, ti si neka čudna životinja.*

napisati jedan ovako iscrpan komentar. Na osnovu ovih objašnjenja iz domena kulturne historije može se kazati da je Sudijev komentar *Dulistana* bio prava enciklopedija i riznica klasičnog znanja. Ti podaci i saznanja čine najzanimljiviji dio ovoga komentara običnim čitaocima, koji ne istražuju sitne detalje o autorovom pristupu i načinu podučavanja perzijske gramatike ili stilistike i metrike, a nisu mnogo zainteresirani ni za finese u izgovoru i pisanju pojedinih riječi. Jedini nedostatak, iz današnje perspektive posmatrano, predstavlja to što isti ili slični podaci nisu skupljeni na jednome mjestu, već se o njima govori u vezi s pripovijestima iz *Dulistana*, u kojima su i spomenuti. No, pažljivijim iščitavanjem i sakupljanjem tih podataka stječe se pouzdana slika o širokoj obrazovanosti Ahmeda Sudija.

O gradovima i zemljama spomenutim u *Dulistanu* a koje je posjetio Ahmed Sudi već je bilo govora u poglavlju o njegovom životu, a ovdje se može dodati da bi ti vrijedni opisi, ako bi se izdvojili, mogli činiti jedan kratak, ali veoma zanimljiv putopis, koji sadrži podatke iz prošlosti i vremena života Ahmeda Sudija.

Povremeno su u ovome komentaru navođeni i podaci u vezi sa životom i vremenom Sa'dija Širazija. Tako u uvodnom dijelu Ahmed Sudi daje genealogiju dinastije Atabega, vladajuće dinastije s prijestolnicom u Širazu za vrijeme Sa'dijevog života, i objašnjava kako je sam Sa'di bio rado viđen gost na njihovom dvoru, te da je zbog toga *Dulistan* posvetio svome muridu *Muzafferuddinu Ebu Bekru* (Mozaffaroddīn Abū Bakr). (SG: 38-39) Sudi je bio upoznat i s podatkom da je Sa'dijev otac bio učenik glasovitog sufijskog učitelja *Ruzbihana Baklija* (Rūzbehān Baqlī). Tu se poziva na izvore o Sa'dijevom životu i navodi kako su ga, kad se rodio, donijeli pred Ruzbihana, koji ga je pogledao i rekao da je svoju ljubav podijelio te da je jedan dio namijenio i tom djetetu. Potom Sudi ispravno primjećuje kako je, uprkos tome, duhovni vodič Sa'dija bio Omer Šihabuddin Suhraverdi (SG: 378), a ne Ruzbihan Bakli. Na drugom mjestu piše kako je Sa'di četrdeset godina putovao po svijetu, posjetivši većinu naseljenih zemalja u potrazi za duhovnim vodičem, koga je napokon našao u Omeru Šihabuddinu Suhraverdiju. (SG: 50) Međutim, taj navod treba uzeti s rezervom, jer je Sa'di u Bagdadu boravio za vrijeme školovanja, prije nego što se otisnuo na svoja duga putovanja. Nakon svojih putovanja, Sa'di se vratio u Širaz kad su okolnosti postale povoljnije, što Sudi objašnjava činjenicom da su potomci mongolskog vladara Hulagua prihvatili islam, te su čak za čuvenog astronoma tog vremena, *Nasiruddina Tusija* (Nasīroddīn Tūsī), dali sagraditi opservatorij u Tabrizu, a poslije toga odredili ga i za svoga vezira. U kasnijem periodu iz njihove loze pojavili su se mnogi vladari i namjesnici, a u Sudijevo vrijeme jedan iz te loze, Abdullah-han, vladao je u Semerkandu. (SG: 52)

Iz ovih nekoliko primjera vidi se kako je Sudi pažljivo iščitao izvore i bio dobro upućen o Sa'dijevom životu i vremenu. Primjetno je i to da je svaki podatak koji je mogao dovesti dovedio u vezu sa svojim vremenom, čime je objašnjenja nastojao učiniti bližim recipijentima svoga komentara, koji su živjeli u drugom dijelu svijeta više od tri stoljeća nakon što je *Dulistan* napisan. Takav je slučaj s jednim navodom o padu abasidskog

hilafeta, gdje piše: „Mu'tasim Billah bio je posljednji abasidski halifa, a usmratio ga je Hulagu-han. Poslije njega, hilafet je u potpunosti ukinut, a počeo je period sultanâ. Drugim riječima, na svim stranama zavlada su sultani: u Bagdadu ilhanidski sultani sve do perioda Ak Kojunluga, potom Kizilbaši, a poslije njih Osmanlije. Bože, neka njihova država i moć potraju do Sudnjega dana! Amin.“ (SG: 1012-1013)

Sudi je u svome komentaru značajnu pažnju posvetio ličnostima iz islamske povijesti i hijeropovijesti, iranske predislamske tradicije, ali i drugim ličnostima spomenutim u Sa'dijevom djelu. Tako, tumačeći jedan od kur'anskih ajeta, kratko navodi poznatu kur'ansku pripovijest o poslaniku Jusufu, koga su braća bacila u bunar dok je bio dijete i došla oca, poslaniku Jakubu, plaćući i pravdajući se kako ga je pojeo vuk, ali im on nije povjerovao. (SG: 987-988) Na drugom mjestu, o imenu Zun-Nun piše da su po njemu bile poznate dvije ličnosti na svijetu: jedna od njih pripada *Božijim vjerovjesnicima* (anbiyā), to je poslanik Junus, a druga spada u *Božije miljenike* (ouliyā), a riječ je o Zun-Nunu Misriju, koga autori hagiografskih djela svrstavaju među najznačajnije ličnosti sufizma; njegovo je lično ime *Sevban* (Tawbān), nadimak po kojem je bio poznat među bliskim ljudima *Ebu el-Feiz* (Abū al-Fayḍ), ali je najpoznatiji po imenu Zun-Nun. S obzirom na to da je pripovijest o tome kako je dobio ovaj nadimak dugačka, Sudi navodi kako o tome nema potrebe pisati. (SG: 316)

Međutim, princip konciznosti zanemaruje kad navodi dugačku pripovijest o poslaniku Musau i Karunu, njegovom amidžiću i mužu njegove sestre, koji je oličenje bogatstva i oholosti izazvane posjedovanjem ogromnog imetka u islamskoj tradiciji. Sudi objašnjava kako je Bog naredio Musau da *Tevrat* zapiše topljenim zlatom, ali Musa nije bio bogat, pa ga je Bog podučio alkemiji, to jest vještini pretvaranja neplemenitih metala u zlato. Karun je u to vrijeme bio veoma siromašan, ali i pobožan, te je većinu svoga vremena provodio u služenju Bogu. Pošto ga je Musa podučio alkemiji, stekao je ogroman imetak, toliki da je bilo potrebno stotinu kamila da ponesu ključeve njegovih riznica. Bog je potom naredio Musau da od Karuna uzme zekat. Pošto je uvidio da mora dati mnogo, Karun je izazvao Musaa na javnu raspravu, obećavši da će dati zekat ukoliko ga Musa pobijedi, te da u protivnom to neće učiniti. U to je vrijeme, kako navodi Sudi, među Jevrejima živjela jedna izuzetno lijepa ali pokvarena žena, koja je još bila i trudna. Karun ju je pozvao i rekao da posvjedoči kako je grijeh učinila s Musaom, te da je tako ostala trudna, a zauzvrat joj je obećao dati mnogo blaga. Ona je pristala pa je Karun sazvao sve Jevreje kod sebe u kuću, a došao je i Musa, od koga su neki zatražili da im održi prigodnu propovijed. Musa je počeo govoriti o tome kako će odsjeći ruku svakome ko ukrade nešto, glavu će odsjeći svakome ko presijeca puteve i pljačka ljude, a kamenovat će svakoga ko počinu blud. Tad je Karun ustao i upitao da li se isti zakon odnosi i na njega samoga. Nakon što je Musa odgovorio da se zakon objavljen u *Tevratu* odnosi na sve podjednako, Karun je rekao da je među njima žena koja tvrdi da je Musa s njom počinio blud i pokazao na nju, kazavši joj da sama potvrdi njegove riječi. Međutim, Bog je u srce žene ulio strah, pa je rekla da je Musa čist od Karunovih optužbi, te da joj je on obećao mnogo blaga ukoliko potvori Musaa. Musa se

silno rasrdio i napustio mjesto na kojem se nalazio, a potom je učinio sedždu i požalio se na Karuna. Od Boga je zatim stigao glas preko meleka Džibrila da je Bog svu Zemlju potčinio Musau i da će ispuniti svaku njegovu želju, osim da ubije Karuna. Musa se vratio kod Karuna i našao ga kako sjedi na prijestolju od zlata, naslonjen na svilene jastuke, pa je udario svojim štapom o zemlju i naredio Karunovom prijestolju da propadne u zemlju. Istoga trena prijestolje je propalo u zemlju, a Karun je pao s njega i počeo bježati. Poslanik je tad naredio zemlji da ga istog trena proguta, pa je Karun propao u zemlju do koljena. Tad se Karun povinovao Musau, ali poslanik se nije osvrtao na njegove riječi i naredio je zemlji da ga proguta. Na kraju je i Karuna i njegove bližnje, zajedno s kućom, progutala zemlja. Sudi potom dalje nastavlja pripovijest o tome kako su Jevreji optužili Musaa da je ubio Karuna i da je prisvojio njegov imetak, pa je Musa naredio zemlji da proguta i sve ono što je Karun posjedovao. Sudi u ovoj pripovijesti navodi različite verzije nekih događaja, očito preuzete iz različitih izvora. (SG: 262-263) Ovo duže objašnjenje pomalo je u neskladu sa Sudijevim strogim filološkim opisom, ali se u komentaru *Dulistana* duže opservacije javljaju samo u vezi s ličnostima, što bi trebalo značiti da su za Sudija predstavljale važan segment komentara.

O ličnostima iz iranske tradicije Sudi daje jednako zanimljiva i detaljna objašnjenja, a posebno se to odnosi na legendarne likove opisane u Firdusijevoj *Šahnami* i drugim epovima. O Feridunu, drevnom iranskom vladaru, piše kako je vladao većinom naseljenih zemalja, te da je njegovoga oca Abtina ubio zloglasni Zahhak Marduš i njegovim mozgom nahranio dvije zmije koje je nosio na svojim ramenima. Prema legendi, iz Zahhakovih ramena izrasle su dvije zmije koje su se hranile jedino ljudskim mozgom, pa je Zahhak svakoga dana ubijao po dvojicu ljudi kako bi nahranio te zmije. Feridun je ubio Zahhaka i nastavio vladati nakon njega. Sudi navodi da se Feridun pojavio hiljadu godina nakon Nuhova potopa, kako je vladao pet stotina godina i kako je on prvi uveo niže vladajuće položaje (vezira, namjesnika i sl.), da bi na kraju sve koji žele imati potpunije podatke o ovoj legendarnoj ličnosti uputio na Firdusijevu *Šahnamu*. (SG: 128) Kraća objašnjenja navodi i o Buzurdžmihru, veziru Anuširvana Pravednog (SG: 103), Behramu Guru, vladaru koji je lovio jedino divlje magarce (SG: 451, 509), sasanidskom vladaru Ardaširu (SG: 522-523) itd.

Sudijevo objašnjenje o Aleksandru Makedonskom može se svrstati i u iransku i islamsku tradiciju. Autor navodi kako je Iskender ime jednoga od dobro poznatih vladara, dok se učenjaci ne slažu oko toga da li je bio Božiji poslanik. Potom sam zaključuje kako je najispravnije smatrati da Aleksanadar nije bio poslanik, već savršeni mudrac, dobročinitelj, pokoran Bogu i odan vjerovanju, te da je svoje znanje stekao pred Aristotelom. Sudi još navodi da je Aleksandar Grčkoj bio poznat kao sin Filipa. Prema nekim predajama, njegovo se porijeklo veže za Jafeta, jednog od sinova poslanika Nuha, dok postoje i predaje prema kojima je je Aleksandrov direktni predak bio poslanik Ibrahim. (SG: 348)

Iako čine najznačajniji dio općih podataka, objašnjenja o ličnostima nisu jedino u šta se upuštao Ahmed Sudi, već je to činio i s drugim terminima i pojavama za koje je smatrao da ih treba pojasniti. Primjera radi, o jedinici dužine *farsang* piše da je arapska inačica te riječi *farsax*, te da iznosi jednu milju, odnosno tri milje, prema drugima. To je zato što neki smatraju da jedan *farsang* iznosi četiri hiljade i četiri stotine koraka, dok drugi vjeruju da je jednak jednoj milji. (SG: 983)

Na drugom mjestu Sudi objašnjava šta je to Dželalijski kalendar, ne propuštajući da objašnjenje dâ u formi pripovijesti preuzete iz iranske tradicije. Tako navodi da do vremena vladavine drevnog vladara Džemšida nije postojalo računanje vremena, a početkom računanja vremena mudri i učeni ljudi u njegovoj blizini odredili su dan Džemšidovog stupanja na vlast. Sudi svoju pripovijest nastavlja na sljedeći način: „Poslije toga, perzijski su vladari dan svoga stupanja na vlast određivali kao početak računanja vremena, a posljednji vladar iz dinastije Sasanida, Jezdegird sin Šahrijarov, na prijesto je došao 11. godine po Hidžri. Kad je 8. ramazana 475. godine po Hidžri na prijesto došao Melikšah iz porodice Seldžuka, istoga dana tačno u podne Sunce je ušlo u sazviježđe Ovna, pa su neki učeni i mudri ljudi, među kojima je bio i Omer Hajjam, po principu *Riječ povlači riječ* počeli govoriti o računanju vremena kod starih vladara. Omer Hajjam je tad rekao: 'Zašto bismo se pridržavali starih kalendara i zašto ne bismo vrijeme počeli računati od našega sretnog vladara?', s čime su se složili svi prisutni pa se vrijeme počelo računati od tog datuma. Složili su se i oko toga da za mjesece koriste stare sasanidske nazive, te da se počne od farvardina, to jest da dan kad Sunce uđe u sazviježđe Ovna bude prvi dan u godini, a složili su se da se istoga dana svake godine priređuje i veliko veselje. Godinama se do naših dana to veselje uvećava, a taj blagdan naročito poštuju perzijski vladari i nastoje ga proširiti.“ (SG: 78-79) Ovu pripovijest Sudi koristi kako bi izrazio svoje neslaganje s muftijama koji su donijeli pravna mišljenja prema kojima je zabranjeno obilježavati perzijski blagdan *Nevruz* (Nourūz) jer potječe iz zoroastrijske tradicije. On navodi kako se taj drevni blagdan naziva *Harezmidskim nevruzom* (Nourūz-e Xārazmī), a poštuju ga i kršćani, smatrajući ga jednim od značajnih blagdana koje obavezno treba obilježiti. Sudi svoju tvrdnju temelji na zajedničkim običajima kršćana iz Osmanskog carstva i zoroastrijanaca u Iranu, kao što je npr. bojenje jaja. (SG: 79)

Naravno, posrijedi je jedan isti blagdan, preuzet iz stare iranske tradicije, ali Sudi nastoji naći opravdanje za njegovo obilježavanje uprkos činjenici da potječe iz neislamske tradicije, te ga iz tog razloga dijeli na dva nevruga, koji opet padaju na isti datum. Propustio je navesti kako je Omer Hajjam tvorac ovoga kalendara i kako je on u zvaničnu upotrebu vratio stare perzijske nazive za mjesece. Samo obilježavanje blagdana Nevruza na prvi dan proljeća nikad nije ni prestalo postojati među Irancima, iako službeni kalendar nije uvijek bio onaj prema kojem s prvim danom proljeća počinje nova godina. Međutim, ovdje je važnije od svega primijetiti kako Sudi događaj opisuje u formi pripovijesti, čineći ga tako interesantnijim i lakšim za pamćenje od pukog navođenja činjenica. Ovakve pripovijesti ustvari daju nekad prijeko potrebnu relaksaciju u čitanju komentara između mnogobrojnih



zamarajućih detalja o izgovoru pojedinih riječi i sitnim gramatičkim finesama, te napokon podsjećaju na to da je i sam *Dulistan* knjiga prepuna dopadljivih pripovijesti, koje su joj i priskrbile glas kakav je stoljećima uživala.

## Semantika

O semantičkom aspektu Sudijeva komentara, koji predstavlja cilj svega unaprijed objašnjavanog, može se reći sljedeće: autor prvo daje značenja pojedinih riječi, ponekad navodi i njihovu etimologiju, a posebno slučajeve u kojima se konkretno značenje razlikuje od općeg i primarnog, denotativnog značenja riječi u jeziku. Ponekad autor objašnjava i frazeološko značenje nekih izraza. Ukoliko se riječi ponavljaju, Sudi u principu njihovo značenje navodi samo pri prvom spominjanju, a kasnije ih jednostavno preskače. U vezi s većim dijelovima teksta, prvo daje osnovno značenje, a tamo gdje je potrebno i svoje tumačenje, odnosno shvatanje Sa'dijeve namjere. Taj dio ustvari predstavlja semantički komentar teksta i njegov slobodniji prijevod. Ovdje ćemo se pozabaviti semantikom riječi i određenih izraza, dok će semantički aspekt većih dijelova teksta biti praktično pokazan na prijevodu jednoga odlomka iz komentara na kraju ovoga poglavlja.

Primjetno je da Sudi često značenje riječi iz perzijskog jezika objašnjava navođenjem njenog ekvivalenta u arapskom, iako je ovaj komentar pisan na turskom jeziku. Za riječ *koğā* (gdje) navodi da znači isto što i *ayna* u arapskom (SG: 13); *sag* (pas) je isto što i *kalb* u arapskom (SG: 220); *sīb* (jabuka) isto što *tuffāh* u arapskom (SG: 266); *gorg* (vuk) isto što *di'b* u arapskom (SG:461) itd. Za riječ *xarwār* (tovar, harar) lijepo objašnjava da je to, etimološki, sintagma u značenju *bār-e xar* (teret magarca), ali je zbog česte upotrebe nastao oblik *xarwār*. Kasnije se u iskrivljenom obliku *xarār* ova riječ počela upotrebljavati u turskom jeziku u istom značenju kao i u perzijskom. Neki opet vele da je *xarār* u turskom došlo od [arapskog] *ğarār* (prevara). (SG: 542) Iz ovih primjera jasno je da su oni koji su učili perzijski uglavnom učili i arapski jezik, a autor im na ovaj način nastoji olakšati učenje riječi iz oba jezika. Time što povezuje neke riječi s turskim pokazuje da temeljito promišlja i ozbiljno shvata zadaću da opiše ovaj aspekt teksta *Dulistana*.

U vezi s riječima koje imaju jedno značenje u jeziku, a drugo u konkretnom kontekstu također se može navesti nekoliko primjera. Tako za riječ *bezā'at* navodi da u jeziku označava *količinu imetka koji se šalje u trgovinu* (npr. trgovcu daš nešto novca da ga koristi zajedno sa svojim novcem), ali u konkretnom slučaju ova riječ označava *robu* (SG: 357); *andīšnāk* u perzijskom jeziku najčešće znači *zamišljen*, ali u konkretnom slučaju znači *uplašen* (SG: 195); glagol *forū raftan* općenito znači *spustiti se*, dok u konkretnom kontekstu znači *nastati* (SG: 948) itd.

Oko značenja pojedinih riječi i izraza Sudi daje nešto detaljnija objašnjenja, ponekad i jako zanimljiva, a ponegdje navodi kako je u vezi s njihovom upotrebom konsultirao svoje učitelje, druge učene ljude, ali i perzijske trgovce. Na taj način htio je dati dodatnu težinu svojim tvrdnjama i uvjeriti čitaoce da su njegova saznanja relevantna i da se na njih bez problema mogu osloniti. Tako tvrdi da je u gradu Amidu u oblasti Dijarbakira pitao svoga učitelja Muslihuddina Larija šta znači izraz *gedā-ye hūl* (strašni prosjak) i na koga se odnosi, a on mu je odgovorio da je to prosjak koji, kad nešto želi, ne pušta dok to i ne dobije, te da Arapi takve ljude zovu *dū al-waġh al-wiqāh*. (SG: 560) Za izraz *separ andāxtan* (baciti štit) navodi da on predstavlja aluziju na izraz nemoći, jer kad Arapi bježe od svoga neprijatelja, skidaju i bacaju sve sa sebe kako bi spasili goli život, a prvo čega se oslobađaju jeste njihov štit, pa se zato među njima taj izraz počeo upotrebljavati u značenju izražavanja nemoći. (SG: 536) Za sandalovinu (perz. *sandal*) navodi da je to drvo prijatnog mirisa koje se donosi iz Indije, zatim se melje u vodenici ili se sitni na rendetu i, pomiješano s ružinim uljem, utrljava po rukama i glavi kako bi se izliječile glavobolja i temperatura. (SG: 763) Za pticu *homā* daje šire objašnjenje, tvrdeći kako je smatrana blagoslovljenom, kao i to da je sretan svako na koga padne njena sjena. Osim toga, prema legendi, ona leže jaja u zraku, a u zraku se izliježu i njeni mladi te odmah počinju letjeti. (SG: 143) Čuo je da se homa ne može uhvatiti dok je živa, te da se mrtva može pronaći u Kipčačkoj pustinji, Hotanu i oko Indije. Za vrijeme svoga obrazovanja u Siriji vidio je jednu takvu pticu u ruci jednog perzijskog trgovca, a bila je svijetlosmeđe boje. (SG: 222)

Nerijetko kao argument za značenje i upotrebu određenih riječi Sudi navodi stihove klasičnih perzijskih pjesnika, kao što je slučaj s riječju *bāzargān* (trgovac), gdje njenu upotrebu potvrđuje stihovima iz Džamijevog djela *Sibḥa al-abrār* i Sa'dijevog *Bustana* (SG: 356). Osim ovih, Sudi često pri argumentiranju svojih stavova u vezi sa značenjem i upotrebom nekih izraza referira i na druga klasična perzijska djela, npr. na Nizamijevu *Mahzan al-asrār* (SG: 76, 541, 551), Firdusijevu *Šahnmu* (SG: 128, 174, 175, 304), Hafizov *Divan* (SG: 334) i dr. Vidi se da je mnogo koristio i najpoznatije perzijsko-turske rječnike napisane do njegova vremena (*Baḥr al-ġarā'ib*, *Daqā'iq al-ḥaqā'iq*, *Loġat-e Halīmī*), ali s njima češće polemizira nego što se oslanja na značenja koja su ponudili. To pokazuje kako općenito nije mnogo vjerovao izvorima pisanim na prostoru Osmanskog carstva i neuporedivo se više oslanjao na djela nativnih govornika i perzijskih klasika, smatrajući jedino njih dovoljno referentnim. Iz toga bi se moglo zaključiti da je Sudi općenito bio nezadovoljan načinom na koji se opisivao perzijski jezik i podučavala perzijska književnost u Osmanskom carstvu, tako da je pisanje ovoga komentara dobrim dijelom moglo biti posljedica takvoga stava.

## Završna razmatranja

Najznačajnija osobenost Sudijevog komentara *Dulistana* u odnosu na ranije autore u Osmanskom carstvu jeste strogi filološki pristup i dosljedno držanje postavljenog metoda. Iz toga se može zaključiti da je Ahmed Sudi ovaj komentar pisao prvenstveno za potrebe učenja perzijskog jezika, da nije potrebnu pažnju posvetio korištenju knjige kao udžbenika islamske etike, te da je zanemario ovaj aspekt u svome komentaru. Drugi komentatori *Dulistana* navodili su mnogo više pripovijesti, savjeta, stihova i neobičnih događaja kako bi detaljnije objasnili taj aspekt Sa'dijevog djela. Sudi, s druge strane, na svega nekoliko mjesta daje kraće osvrtne iz domena islamske etike. Tako na jednom mjestu piše da je za vrijeme svojih putovanja u cilju stjecanja naobrazbe i savladavanja islamskih nauka kraće poglavlje iz *Dulistana* o pokajanju pokazao velikim perzijskim učenjacima i čuvenim šejhovima, pitajući ih da mu objasne tri stupnja pokajanja u islamu. (SG: 24) Na drugom mjestu, objašnjavajući šta je to sedam dijelova Kur'ana, navodi citat iz knjige *Šir'a al-islām* o nagradi za onoga ko svaki dan prouči po jednu sedminu iz te knjige. (SG: 668-669) Sudi nije eksplicitno naveo kako njegov komentar služi samo za učenje perzijskog jezika, ali se sasvim svjesno ograničio na ovaj aspekt tog djela, što se vidi iz komentara prve sintagme iz *Dulistana*, *Mennat Xodāy rā* (*Zahvala pripada Bogu*). Naime, obrazlžući značenje te sintagme autor povlači paralelu s djelom autora Mes'uda Rumija u vezi sa *zahvalom Darovatelju razuma* (al-minna li wāhib al-'aql). Sudi piše da se sve što stoji u tom djelu odnosi i na ovu sintagmu, ali – s obzirom na to da onima koji uče perzijski jezik ova rasprava nije ni lahka ni potrebna! – na tom mjestu je napuštena. (SG: 3)

Prethodni navod znak je čitaocu da se ostatak komentara neće baviti raspravama iz islamske etike, te da će biti usmjeren na učenje perzijskog jezika. Prema tome, u ovome navodu određeni su i ciljani recipijenti Sudijevog komentara. Iz tog razloga, sporadične navode koji se mogu podvesti pod rasprave iz islamske etike treba shvatiti samo kao autorvo ukazivanje na neka zanimljiva mjesta. S druge strane, činjenica da je ovako metodološki ustrojen Sudijev komentar *Dulistana* imao najširu upotrebu u Osmanskom carstvu pokazuje da je ovo Sa'dijevo djelo na tom geografskom prostoru bilo više korišteno kao udžbenik perzijskog jezika nego islamske etike.

## DODATAK

### PRIJEVOD KOMENTARA KRATKE PRIPOVIJESTI U STIHU

صاحب دلی به مدرسه آمد ز خانقاه  
بشکست عهد صحبت اهل طریق را

**Delī:** *yā'* je partikula za oznaku jediničnosti.

**Be madrese:** *be* je partikula za uspostavljanje veze, a *madrese* imenica mjesta.

**Xāneqāh:** arabizirani oblik riječi *xānegāh* u značenju sufijske tekije.

**'Ahd-e sohbat-e ahl-e tarīq rā:** sve genitivne veze iskazuju pravu pripadnost (*ezāfe-ye lāmiyye*), dok je *rā* čestica za specifikaciju [objekta].

**Konačno značenje stiha:** jedan od duhovnih ljudi došao je iz hanikaha u medresu, to jest jedan od Božijih prijatelja napustio je duhovni put sufija i ušao u kružok učenjaka, a prekinuo prisegu druženja s putnicima duhovnoga puta. Znači, bio im je prisegnuo da će uvijek s njima biti u prisnome društvu i da će činiti što i oni, ali je prekršio tu prisegu.

[Jedan čovjek duhovni dođe u medresu iz hanikaha:

Prisegu je prkršio što ju dade putnicima puta duhovnoga.]

گفتم میان عالم و عارف چه فرق بود  
تا اختیار کردی آن از این طریق را

**Tā:** uzročna partikula.

**Ān:** odnosi se na *ahl-e tarīq*<sup>25</sup>.

**Īn:** odnosi se na *ahl-e madrese*<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Na putnike što putuju putem duhovnog usavršavanja, tj. na sufije.

<sup>26</sup> Na one što bivaju u medresama, tj. učenjake.

**Farīq:** imenica u množini, u značenju *skupina*.

**Konačno značenje stiha:** hazreti Šejh veli: „Upitao sam tog duhovnog čovjeka u čemu je razlika između učenjaka i pobožnjaka, pa si ti izabrao one što u medresama budu ispred te skupine.“ To jest, šta ga je navelo da se priključi učenjacima.

[U čemu je razlika između učenjaka i gnostika – upitah ga ja –

Pa ti ispred one tamo ovu skupinu ovdje odabra?]

گفت آن گلیم خویش به در می برد ز موج  
وین سعی می کند که بگیرد غریق را

**Gelīm-e xīš:** pod riječju *gelīm* ovdje se podarzumijeva život, a ova genitivna veza iskazuje pravu prisvojnost.

**Be dar:** to jest *be bīrūn* (napolje). U pojedinim rukopisima umjesto *be dar* stoji *borūn*, umjesto *mībarad* (izvodi) stoji izraz *mīkonad* (čini), a umjesto *sa 'y* (trud) stoji *ḡohd* (nastojanje).

**Ġarīq rā:** *ḡarīq* dolazi na [intenzivnu] paradigmu *fa 'il* u značenju paradigme *maf'ūl* (davljenik), *rā* je objekatska čestica.

**Konačno značenje stiha:** duhovni čovjek je rekao kako oni što borave u hanikahu samo svoj ćilim vuku iz valova, to jest od džehennemske vatre spašavaju samo sebe; s druge strane, učenjaci se trude iz valova spasiti i davljenike, to jest izbaviti i one koji su zaslužili džehennemsku kaznu.

[Onaj prvi svoj ćilim iz valova na kopno izvlači – on odgovori –

A ovaj nastoji i davljenika za ruku uzeti i spasiti.]<sup>27</sup>

To konačno znači da učenjaci nastoje odvratiti od zabranjenih stvari budući da jasno određuju pravi i krivi put i na taj način ljudima pokazuju stazu prema Džennetu. (SG: 486-487)

---

<sup>27</sup> Prijevod u uglastim zagradama: Munir Drkić.

## SUDIJEV KOMENTAR SA'DIJEVOG BUSTANA

### BUSTAN SA'DIJA ŠIRAZIJA

Jedno od dva poetska remek-djela Sa'dija Širazija jeste *Bustan* (Vrt)<sup>28</sup>, moralno-didaktički spjev u formi *mesneviye*. Rečeno djelo predstavlja vrhunac razvoja žanra moralno-didaktičkog spjeva u klasičnoj perzijskoj književnosti, kao kruna korpusa djela nastalih ranije, u različitim vremenskim razdobljima i u okviru raznorodnih stilskih usmjerenja, iz pera *Ebu Šekura Belhija* (Abū Šakūr Balxī), Nasira Husreva, *Nizamija Gendževija* (Nezāmī Ganğawī), Sanaija Gaznevija<sup>29</sup> i drugih autora. Bitan utjecaj *Bustan* je ostvario na autore nakon Sa'dija, između ostalih i na *Abdurrahmana Džamija* (‘Abdorrahmān Ğāmī) – koji se obično smatra posljednjim velikim perzijskim književnim klasikom – a snažan odjek doživio je i na Zapadu; pojedini istraživači uočavaju posredan ili neposredan utjecaj *Bustana*, naprimjer, u Goetheovom *Zapadno-istočnom Divanu* (West-östlicher Diwan)<sup>30</sup>.

*Bustan* sadrži oko četiri hiljade *distiha* (beit) i sastoji se od *Uvoda* (dībāce), deset *poglavlja* (bāb) po naslovima:

I O *pravednosti* (‘adl);

II O *dobročinstvu* (ehsān);

III O *ljubavi* (‘ešq);

IV O *skromnosti* (tawāzo‘);

V O *zadovoljstvu Božijim određenjem* (rezā);

---

<sup>28</sup> Drugo Sa'dijevo poetsko remek-djelo nedvojbeno je njegova zbirka ljubavnih gazela, poznata pod nazivom *Gazeli Sa'dija Širazija* (Ġazaliyyāt-e Sa'dī Šīrāzī). Kako zbog činjenice da se jedno stoljeće nakon nastanka te zbirke pojavila najpoznatija zbirka gazela na perzijskom jeziku, tj. *Divan Hafiza Širazija* (Dīwān-e Hāfez Šīrāzī), tako i zbog ideološke uskogrudosti i isključivosti koja u pojedinim krugovima u Iranu vlada tokom nekoliko posljednjih decenija, gazeli Sa'dija Širazija krajnje su nepravedno ostali u sjeni drugih njegovih djela, iako je nesumnjivo riječ o najznačajnijoj zbirci profane ljubavne lirike nastaloj u klasičnom razdoblju perzijske književnosti.

<sup>29</sup> U nekim od navedenih djela, u odnosu na Sa'dijev *Bustan*, snažnije su naglašene ezoterijske i filozofske ideje njihovih autora; međutim, sva ona sadrže i vrlo jasnu moralno-didaktičku dimenziju, koja će vrhunac razvoja doseći upravo u *Bustanu*. Stoga ih je moguće situirati zajedno s *Bustanom* u okviru istog žanra.

<sup>30</sup> O tome vidjeti: Mo'ayyad 1378: 36-58.

- VI O *prisjećanju na Boga* (zeker);  
 VII O *odgoju* (tarbiyat);  
 VIII O *zahvalnosti* (šokr);  
 IX O *pokajanju* (toubе);  
 X O *samotnim obraćanjima Bogu* (monāḡāt),  
 te *Završetka knjige* (xatm-e ketāb).

U prozdodijskom smislu, *Bustan* je karakterističan u odnosu na većinu spjevova moralno-didaktičkog karaktera u okviru klasične perzijske književne tradicije. Naime, napisan je u *metru* (bahr) *mutaqārib*, tj. jedanaestercu čije su četiri stope unutar jednog polustiha ustrojene prema paradigmi *fu ‘ūl-un/fu ‘ūl-un/fu ‘ūllun/fa ‘al*. Taj je metar, s obzirom na ritmički efekat koji se njime ostvaruje, svojstven prije svega epskoj poeziji.<sup>31</sup> Međutim, *Bustan* u tom smislu nije jedini izuzetak, pošto je i prije njega u istom metru napisano još nekoliko spjevova moralno-didaktičkog karaktera na perzijskom jeziku (Rīpkā 1975: 397).

U književno-historijskim izvorima (Safā 1368: 605) se navodi kako u starijim rukopisnim primjercima ovo djelo nosi naslov *Sa’dijeva knjiga* (Sa’dīnāme); kasnije će se pročitati pod nazivom *Bustan*. Djelo je posvećeno *Ebu Bekru Sa’du Zengiju* (Abū Bakr b. Sa’d Zangī, 1226–1260), šestom i najznačajnijem pripadniku loze atabegova Salgurida iz Farsa (1148–1287), koji je u vrijeme invazije Mongola vještim političkim manevrima uspio preduprijeti razaranje Širaza; Abū Bakr Zangī spomenut je već u predgovoru djela, te još nekoliko puta u nastavku teksta. Kada je u Širazu na vlast došao njegov sin Mohammad b. Sa’d b. Abū Bakr (vladao 1260–1262), Sa’di je izvršio reviziju djela i dopunio ga stihovima u čast aktuelnog vladara (Safā 1368: III: 606).

*Bustan* je napisan godinu dana poslije *Dulistana*, tj. 1257. godine (Džaka 1997: 377). Datum početka njegovog pisanja nije jasno utvrđen, ali iz Sa’dijevih digresija proizlazi da je djelo napisano prije pjesnikovog povratka u Fars, te da ga je donio na poklon bliskim prijateljima iz rodnog Širaza (Safā 1368: 605-606).

Kako se slažu brojni istraživači Sa’dijevog književnog opusa, iz primarnog moralno-didaktičkog karaktera djela proizlazi još jedna njegova bitna odlika: *Bustan* je ujedno i slika svijeta kakav bi on, po pjesnikovom mišljenju, trebao biti; slika *idealnog društva* (madīne-ye fāzele) u kojem vladaju dobrota, pravda i pravičnost, ljepota, iskrenost, istina i istinoljubivost. Gradeći tu sliku, pjesnik nerijetko podsjeća na iskustva ljudi iz različitih historijskih razdoblja, raznorodnih geografskih i kulturnih podneblja. Svijet kojem Sa’di u *Bustanu* teži znatno je napredniji i humaniji od realnog svijeta u kojem je pjesnik živio; stoga su njegov svjetonazor i brojna razmišljanja o čovjeku i njegovom mjestu u svijetu

<sup>31</sup>Za moralno-didaktične spjevove na perzijskom jeziku uobičajen je metar *ramal*, tj. jedanaesterca ustrojen prema paradigmi *fā ‘ilāt-un/fā ‘ilāt-un/fā ‘il-un*.

prihvatljivi kao vrhunske humanističke vrijednosti i u savremnom dobu (Yūsefi 1971: 254-309).

U iranističkim krugovima podijeljena su mišljenja oko Sa'dijevog odnosa prema tesavufu. Tako pojedini istraživački, većinom zapadni, smatraju da je Sa'di u potpunosti odbacio učenje o ezoterijskoj dimenziji islama, pri čemu se kao korpus na kojem je takav zasnovan u obzir uglavnom uzima *Ādulistān*. (vidjeti: Džaka 1997: 374) S druge strane, novija istraživanja iranista u Iranu pokazuju da je upravo *Bustān* snažno nadahnut tesavufskim idejama. Određeni broj predaja iz tesavufskih prozaičkih djela didaktičkog karaktera, koje se većinom odnose na izreke i postupke pojedinih sufijskih prvaka, Sa'di je u poetskoj formi donio u *Bustānu*. Kao bitan dokaz Sa'dijeve privrženosti tesavufu navodi se i jedan znakovit biografski podatak: Sa'di je školovan u jednoj od *medresa nizamiya*, u kojima je tesavufu posvećivana velika pažnja. Otuda i njegova u literaturi (Qorbānīpūr Ārānī 2010: 161-200) uočena sklonost melametijskom derviškom redu, te bliskost ideji *duhovnog viteštva* (fotowwat/ġawānmardī).

Moralno-didaktička dimenzija *Bustāna* ni na koji način ne podriva njegovu književno-estetsku vrijednost. Po općevažećem mišljenju, Sa'di Širazi je najveći majstor pera u klasičnom razdoblju perzijske književnosti; jedini je autor u okviru klasične književne tradicije na perzijskom jeziku koji je ostvario remek-djela i kao pjesnik i kao prozaist. Kao i u drugim svojim djelima, Sa'di je i u *Bustānu* iskazao vrhunsku umješnost u korištenju fonetskih, leksičkih, sintaksičkih, stilskih i retoričkih potencijala perzijskog jezika, istovremeno razvijajući osobenu narativnu tehniku (Hasanlī 2008: 74-85; Ğolām 2003: 17-38). Ključna odlika Sa'dijevog jezičkog izraza, kako poetskog tako i proznog, jeste to da je autor u korištenju navedenih jezičkih potencijala uspio odrediti pravu, odgovarajuću mjeru; tako njegov jezički izraz nije ostao uskraćen za potencijale koje perzijski jezik nudi, ali s druge strane nije ni postao prezasićen, prije svega, stilskim figurama i ukrasima koji bi ga učinili izvještačenim i teško razumljivim (što bi, s obzirom na moralno-didaktičke pretenzije *Bustāna*, bilo pogubno). Na taj je način Sa'dijev jezički izraz dosegao stupanj *nedostižne lahkoće* (sahl-e momtane'), po kojem je prepoznatljiv u cjelokupnoj perzijskoj književnoj tradiciji.

Premda Sa'di u *Bustānu* izlaže vlastitu viziju idealnog svijeta i društva, moralno-didaktička priroda tog djela neizostavno nalaže i njegovu čvrstu vezu s različitim aspektima stvarnog, realnog života. Posljednjih godina intenzivirana su istraživanja upravo te dimenzije *Bustāna*. Tako se, naprimjer, pojedini istraživači bave medicinskim *kategorijama* (maqūlehā) u Sa'dijevim djelima, između ostalih i u *Bustānu*. Iz tih je istraživanja vidljivo da Sa'di u svojim djelima, u sklopu različitih vrsta poduka upućenih recipijentima, spominje veliki broj bolesti, medicinskih tretmana i lijekova, prirodnih materija s ljekovitim svojstvima, isto tako, dotiče se i osjetljivih pitanja iz domena medicinske etike, odnosa ljekar-pacijent i sl. (vidjeti: Komeilī 1390: 71-92)



Kao i u drugim svojim djelima, Sa'di u *Bustanu* izriče i gledišta o različitim pitanja iz sfere privrede. On pridaje veliki značaj radu i privrednoj djelatnosti, borbi za ostvarenje životnih uvjeta dostojnih čovjeka, a žestoko kritikuje lijenost i nepreduzumljivost. Prema njegovom mišljenju, ukoliko se radom stekne bogatstvo, ono mora biti utrošeno na osiguranje porodičnog blagostanja, te dijeljeno onima kojima je potrebna pomoć. Uvjeren je da čovjek ne treba živjeti u prevelikom obilju i rastrošnosti, kao što ne bi smio samome sebi uskraćivati zadovoljavanje elementarnih životnih potreba, niti se rukovoditi škrtošću u odnosu prema drugim ljudima. Ukratko, put koji Sa'di čovjeku preporučuje sa stanovišta stjecanja i raspolaganja materijalnim dobrima jeste srednji, umjereni put, bez pretjerivanja i krajnosti bilo koje vrste (Parniyān, Hoseinī Ābyārīkī 2012: 169-188).

U kontekstu savremenih globalnih društvenih kretanja, posebno se zanimljivim čine istraživanja u kojima je Sa'di – između ostalog, i uvidom u njegov *Bustan* – prepoznat i označen kao *mondijalist* (ġahāngerā) u pozitivnom smislu. Sa'dijev *mondijalizam* (ġahāngerāyī) rezultat je njegovog bogatog životnog iskustva stečenog tokom brojnih putovanja i višegodišnjeg izbjivanja iz zavičaja; iz tog je iskustva izraslo Sa'dijevo uvjerenje o postojanju zajedničkih, univerzalnih vrijednosti za sve ljude, narode, rase i kulture, kao i svijest o mogućnosti i nužnosti miroljubivog suživota zasnovanog upravo na tim vrijednostima (Qāsemī, Ramazānī 2012: 27-50).

Sve navedene karakteristike *Bustana* svjedoče o njegovoj životnosti i aktuelnosti od vremena nastanka djela pa sve do savremenog doba. Kao i ostala Sa'dijeva djela, *Bustan* se i danas doima potpuno otvorenim za različite vrste istraživanja, od književnih i kulturalnih do istraživanja iz ugla drugih naučnih oblasti, među kojima bi posebno zanimljiva i vrijedna mogla biti istraživanja zasnovana na interdisciplinarnom pristupu, u skladu s današnjim životnim okolnostima i potrebama društva.

## SUDIJEV POSTUPAK KOMENTIRANJA *BUSTANA*

Sa'dijev *Bustan* preveden je na osmanski turski jezik u XIV stoljeću, to jest jedno stoljeće nakon nastanka djela.<sup>32</sup> Sve do XIX stoljeća taj je prijevod bio dostupan u formi rukopisnih primjeraka; no, nakon usvajanja tehnologije štampe u osmanskoj Turskoj, objavljen je dva puta: 1871. godine prijevod *Bustana* na osmanski turski objavljen je samostalno, a 1876. godine zajedno sa Šem'ijevim komentarom tog djela (Hoca 1980: 25).

Sudi nije prvi komentator *Bustana* na području Osmanskog carstva; prije njega, svoje komentare na to djelo napisali su Sururi, Šem'i i Hava'i Bursevi. Međutim, većina

<sup>32</sup> Riječ je o jednom izboru iz *Dulistana* i *Bustana* pod naslovom *Farhangnāme-ye Sa'dī* na osmanskom turskom jeziku sastavljenom 1357. godine. (vidjeti: Yāzīgī 1366: 327)

savremenih istraživača Sudijev komentar smatra najuspješnijim od svih komentara *Bustana* napisanih na osmanskome turskom jeziku. (vidjeti: Hoca 1980: 26; SB: XII) Taj komentar spominje se, djelimično analizira i vrednuje u više radova u kojima su kritički vrednovani do sada napisani komentari *Bustana*, odnosno u radovima kojima se nastojalo utvrditi pravilno značenje pojedinih fragmentata Sa'dijevog spjeva.<sup>33</sup> U dva rada Sudijev komentar *Bustana* jeste primarni predmet istraživanja: jedan je članak iz pera Ibrahima Okatana o stilističkoj i gramatičkoj terminologiji u Sudijevom komentaru *Bustana* (Okatan 2013); drugi je rad Barāta Zangānīya i Mahbūda Fāzelīja, koji predstavlja kritički osvrt na taj komentar (Zangānī, Fāzelī 1381).

Za pisanje komentara na *Bustan* postojala su dva ključna razloga. Jedan je taj što je to djelo, kao i Sa'dijev *Dulistan*, s obzirom na njegov moralno-didaktički karakter, bilo korišteno kao udžbenik u školama, te istodobno i kao jedan od ključnih izvora za učenje perzijskog jezika na teritoriji Osmanskog carstva. U tom smislu, tekst *Bustana* bilo je neophodno dodatno objasniti polaznicima nastave, kako nastave *islamske etike* (axlāq), tako i nastave perzijskog jezika. S druge strane, čitataocima-nenativnim govornicima perzijskog jezika na turskom govornom području, čak i onima koje je krasilo zavidno znanje perzijskog jezika, tekst *Bustana* nije u cjelini bio jasan. Sama poetska forma *Bustana* bila je dovoljna da se takva vrsta recipijentata suoči s poteškoćama kad je riječ o pravilnom razumijevanju *Bustana*, prije svega zato što poetski jezik, u okolnostima unaprijed zadatog okvira formalne poetike književnosti orijentalno-islamskog kulturnog kruga, nužno nameće i drugačiju, za razumijevanje složeniju sintaksičku strukturu, u odnosu na sintaksičku strukturu proznog jezika.

Osim problema složenije sintaksičke strukture jezika *Bustana*, s obzirom na činjenicu da je njegov tekst izložen u poetskoj formi, za pisanje komentara na to djelo postojalo je još nekoliko krajnje opravdanih i utemeljenih razloga. Naime, čak i za recipijente sa zavidnim znanjem perzijskog jezika bilo je neophodno objasniti značenje nekih manje frekventnih, ili arhaičnih, riječi, izraza, fraza, poslovice, pogotovu onih koje su u vezi s autorovim maternjim, širaskim dijalektom perzijskog jezika, a koje povremeno proplamsavaju iz teksta *Bustana*. Također je bilo potrebno objasniti, ili barem ukazati na stilske i retoričke figure i ukrase kojima je Sa'di obogatio svoj poetski izraz. Isto tako, recipijentima *Bustana* zasigurno nisu bile poznate određene ličnosti iz predislamske i poslije islamske historije Irana, stvarne ili legendarno-mitološke, ličnosti iz pisane historije kao i one iz hijeropovijesnog razdoblja, koje Sa'di u *Bustanu* spominje; nejasno je, također, u kojoj su mjeri ti recipijenti poznavali bogatu višemilenijsku iransku historiju, odnosno različite više ili manje bitne događaje koji su sudbinski, ili barem sporadično, određivali njen tok, a Sa'di u *Bustanu* ukazuje na njih. O svemu tome, i ličnostima i događajima, čitataocima *Bustana* bilo je neophodno podastrijeti valjana objašnjenja. Praktično, komentar

<sup>33</sup>Naprimjer vidjeti: Sādeqiyān 1352: 157-164; Anzābīnežād 1354: 297-305; Nīkmanēš 1383: 103-114.

*Bustana*, kao i komentari svih ostalih klasičnih djela pisanih u Sudijevo vrijeme – drugačije okolnosti ne vladaju ni danas – neminovno je pretendirao na enciklopedijski karakter, u tom smislu da je čitalac, u procesu razumijevanja teksta, korištenjem tog komentara trebao biti pošteđen potrebe za konsultiranjem svih drugih izvora koji bi omogućili da taj proces bude što je moguće lakši i uspješniji. Uz sve to, žanr komentara autoru pruža legitimnu mogućnost i pravo da, prilikom izlaganja spomenutih objašnjenja, polemizira s autorima koji su prije njega napisali komentare na isto djelo. Kad je riječ o Sudijevom komentaru *Bustana*, autor je tu mogućnost koristio u značajnoj mjeri, o čemu će u nastavku biti više riječi.

Prilikom vrednovanja svakog, pa i Sudijevog komentara Sa'dijevog *Bustana*, u obzir treba uzeti pet nivoa analize pobrojanih u uvodu ove knjige, drugim riječima, potrebno je valorizirati autorovu uspješnost u pružanju relevantnih informacija na spomenutim nivoima, ispravnost njegovih vrijednosnih sudova i stavova o pitanjima oko kojih u tradiciji postoje različita mišljenja, te u konačnici tačnost njegovih objašnjenja značenja teksta.

## Pisanje i izgovor

U okviru komentara Sa'dijevog *Bustana*, Ahmed Sudi Bošnjak iznio je niz zapažanja, objašnjenja i vrijednosnih sudova u vezi s pisanjem i izgovorom riječi unutar teksta *Bustana*.

Upućenost u ortografska pravila perzijskog jezika Sudi iskazuje u općenitom smislu, na teoretskom i terminološkom planu. Tako prilikom rasprave o terminu *tashīf* (SB: I/647) objašnjava da je primarno značenje te leskeme arapskog porijekla “greška u pisanju”; istovremeno, Sudi navodi i njeno *terminološko* (estelāhī) značenje, koje glasi: “dvije riječi zapisane istim grafemima, s različitim tačkama koje se dodaju na te grafeme”.

Već na samom početku komentara (SB: I/2), Sudi ukazuje da se imenica *zabān* (jezik) javlja i u obliku *zofān*, u kojem je došlo do promjene konsonatna [b] u konsonant [f], čime je došlo i do supstitucije grafema. Sudi također podsjeća da konsonant [f] često prelazi u konsonant [p], što se također odražava u grafiji; takav je naprimjer slučaj kod pridjeva *seftd* (bijel/a/o), koji se bilježi i u obliku *sepīd*.

Izlažući način pisanja i izgovora imenice *afkandegī* (skrušenost; skromnost), Sudi objašnjava (SB: II/873) da je konsonant [g] u ovom slučaju fonetski supstituent kratkog vokala /e/ smještenog u finalnoj poziciji pridjeva *afkande* (skrušen/a/o; skroman/a/o), iz kojeg je derivirana navedena apstraktna imenica. Supstitucija vokala konsonantom odražena je i u grafiji. Sudijeva ortografsko-fonetska analiza time se završava. On ne spominje porijeklo konsonanta [g], tj. činjenicu da je taj konsonat dio sufiksa za tvorbu pridjeva–*ag*, frekventnog u staroiranskoj i srednjeiranskoj jezičkoj epohi, koji je u novoiranskoj jezičkoj

epohi odumro; međutim, prilikom tvorbe apstraktnih imenica pomoću *sufiksalnog infinitivnog dugog vokala "i"* (yā'-e masdarī), kao i tvorbe oblika množine pomoću sufiksa –ān, taj sufiks reaktivira se i u izgovoru i u grafiji, pri čemu je kratki vokal [a] u novoperzijskom *darī* jeziku transformiran u kratki vokal [e].

U fazi ortografsko-fonetske analize leksike *Bustana*, Sudi ukazuje na postupak koji je u perzijskoj prozodiji poznat pod nazivom *emāle*. Taj izraz podrazumijeva transformaciju dugog vokala *a* u dugi vokal *i* radi poštovanja rime. U jednom od dva primjera koje navodi, imenica *hesāb* (račun) poprimila je oblik *hesīb* (SB: I/30), a u drugom je imenica *'etāb* (prigovor) transformirana u oblik *'etīb* (SB: I/759).

Upućenost u ortografska pravila perzijskog pisma Sudi pokazuje i navođenjem različitih varijanti pojedinih toponima: *Nešābur* i *Nišābūr* za grad Nišabur (SB: I/798), ili naprimjer *Ġaznein* i *Ġaznūn* za grad Gaznu (SB: I/812). Kada objašnjava oblik *Sepāhān* (SB: II/1055), što je arhaičan oblik imena za grad Isfahan, Sudi navodi i varijantu *Espāhān*, te naglašava da je riječ o dvije izvorno perzijske varijante istog toponima. Dalje objašnjava da su Arapi u mnogome izmijenili ortografsku strukturu tih toponima, i tako što su grafem *sīn* za oznaku konsonanta *s* zamijenili grafemom *sād* za oznaku istog konsonanta, dok su konsonant [p] zamijenili konsonantom [f], što je dovelo do dalje grafemske supstitucije. Tako su nastale varijante *Esfāhān*, *Sefāhān* i *Esfahān*.

Navodeći različite grafemske varijante iste lekseme, Sudi se ne ograničava samo na toponime. Tako, naprimjer, objašnjavajući glagolsku imenicu *šenā* (plivanje) navodi i njene duže varijante *šenāw* i *šenāh* (SB: I/855). Međutim, ne navodi još dva oblika iste lekseme, koja su također zastupljena u klasičnim tekstovima na perzijskom jeziku, a to su *āšenā* i *šenāb*.<sup>34</sup>

Raspravljajući o leksičkom fondu *Bustana* na ortografsko-fonetskom planu Sudi iskazuje i znanje o razlikama među pojedinim dijalektima. Naprimjer, on ističe da je imenica *kolbe* (koliba) u tom obliku frekventna u Širazu i Isfahanu, dok je u Horasanu (tj. Mešhedu) i njegovoj okolini frekventna varijanta s konsonantom [g] u inicijalnoj poziciji, tj. oblik *golbe* (SB: I/59). Jasno je da je fonetska razlika između ta dva oblika u finalnoj poziciji iskazana i u grafiji.

U svom komentaru Sa'dijevog *Bustana* Sudi iskazuje i zamašan nivo kompetentnosti kad je riječ o grafiji leksema preuzetih iz arapskog jezika. On napominje da je oblik *batt* (boca) skraćeni oblik arapske imenice ženskog roda *batt-at* (SB: II/932); pri tome pravilno primjećuje da je reduciranje arapskog sufiksa *-at* za oznaku ženskog roda, u razmatranom distihu, izvršeno radi poštovanja prozodijskog metra. Isto tako, Sudi primjećuje (SB: I/740-741) da je dugi vokal *a* imenice arapskog porijekla *selāh* (oružje) bez ikakve analogije transformiran u kratki vokal *a* kad se ta imenica nađe u složenicama kao što su *selahdār*

<sup>34</sup>Vidjeti: Dehxodā 1341, pod odrednicama *āšenā* i *šenāb*.

(oružnik) i *selahšūr* (ratnik). U jednom navratu autor tačno objašnjava pravila pisanja arapskog grafema *hemze* (SB: I/24), što je inače jedno od najkompliciranijih pitanja kad je riječ o arapskoj grafiji. Sudi detaljno objašnjava ortografske karakteristike arapske upitne čestice *lima* (zašto), odnosno način na koji je nastao taj, skraćeni oblik upitne čestice *limā* (SB: II/905-906). On također objašnjava i leksemu *tamannā* (želja), tj. *masdar* (infinitiv) arapske pete proširene glagolske vrste (SB: I/714). Pri tome podsjeća da navedeni oblik izvorno glasi *tamannī*; Perzijanci su, u svojoj grafiji, grafem *ع* u finalnoj poziciji zamijenili grafemom *ا*, te umjesto dugog vokala *i* u finalnoj poziciji čitaju dugi vokal *a*. Takav je slučaj, navodi Sudi, i s leksemom *tarağğā*, koja u izvornoj arapskoj formi glasi *tarağğī*.

Tokom rasprave o ortografskim pitanjima Sudi ponekad iznosi i netačne tvrdnje. Tako, objašnjavajući imenicu *ğāhā* (mjesto) navodi da je izvorno riječ o obliku *ğāyhā*, skraćenom radi poštovanja poetskog metra (SB: I/49). Međutim, takav stav nije održiv zato što se leksema *ğā* (mjesto) i njen oblik množine *ğāhā* javljaju u brojnim klasičnim poetskim tekstovima na perzijskom jeziku. Pa čak i da je u njima došlo do skraćanja iz razloga prozodijske prirode, razmatrana leksema javlja se u istom obliku i u proznim tekstovima, čime je isključena mogućnost da je riječ o skraćenom obliku leksemâğāy i *ğāyhā*. Isto tako, Sudi tvrdi da se imenice *pād(e)šāh* (kralj) i *giyāh* (biljka) javljaju u oblicima *pād(e)šāy* i *giyāy* (SB: I/345); međutim, u klasičnim tekstovima na perzijskom jeziku te lekiskografskim izvorima perzijskog jezika ti oblici navedenih imenica nisu zabilježeni.

Potreba pridržavanja prozodijskih uzusa Sudija navodi na krivi trag i kad je riječ o upotrebi pojedinih oblika *participa preterita* (sefat-e mafū‘ī). Kada, naprimjer, objašnjava oblik *dāde* (SB: I/563), Sudi tvrdi da je ustvari izvorno riječ o obliku *dāde ‘am* (dao sam), tj. prvom licu jednine *rezultativnog perfekta* (*māzī-ye naqlī*) glagola *dādan* (dati), kojem je radi poštovanja poetskog metra reduciran enklitički oblik pomoćnog glagola *‘am* (sam). Takav je, prema Sudiju, i slučaj s oblikom *āworde* (SB: II/967); autor ga smatra reduciranim oblikom trećeg lica množine rezultativnog perfekta *āworde ‘and* (donijeli su). Premda je u komentaru *Bustana* u mnogo navrata pokazao kako je izvrsno upućen u gramatiku perzijskog jezika, o čemu će u nastavku biti više riječi, u navedena dva slučaja Sudi previđa činjenicu da particip preterita može sasvim legitimno imati funkciju bilo kojeg finitnog glagolskog oblika u prošlom vremenu, u odgovarajućem licu i broju. Ako bi taj particip, sa semantičkog stanovišta, trebalo usporediti s nekim od glagolskih vremena, on je nesumnjivo najbliži *preteritu* (*māzī-ye sāde*). Stoga, Sudijeva tvrdnja o participu preterita kao nužno reduciranom obliku rezultativnog perfekta nije tačna.

Raspravljajući o pitanjima iz domena ortografije, Sudi povremeno stupa u polemiku s ranijim komentatorima *Bustana*. Prilikom objašnjavanja toponima *San ‘ān* (SB: II/1019), naziva glavnog grada današnje države Jemen, Sudi objašnjava da Arapi taj toponim bilježe u obliku *San ‘ā*, dok je među Perzijancima uvriježen upravo oblik u kojem ga je zabilježio Sa’di. Sudi pravilno zaključuje da oni koji su oblik *San ‘ān* ocijenili pogrešnim, pri tome misli na Šem’ija, nisu bili u pravu. Ispravnost Sudijevog stava o ovom pitanju potvrđuje i

činjenica da je navedeni toponim u istom obliku zabilježen u još jednom remek-djelu klasične perzijske književnosti, gnostičkom spjevu *Zbor ptica* Feriduddina Attara (‘Attār 1389: 140).

Neke od Sudijevih tvrdnji u polemikama koje vodi s prethodnim komentatorima *Bustana* nisu tačne. Jedna od njih jeste i tvrdnja da je ispravan oblik *kelīm* (prostirka; ćilim), a ne oblik *gelīm*, pri čemu polemizira sa Šem’ijem (SB: I/24). Imenica u obliku koji Sudi smatra tačnim nije zabilježena u klasičnim tekstovima na perzijskom jeziku, kao ni u perzijskim leksikografskim izvorima. Autor je, po svemu sudeći, previdio činjenicu da je grafem گ za oznaku konsanta g u starijim rukopisnim primjercima na perzijskom jeziku nerijetko zamjenjivan grafemom ک za oznaku konsonanta k. Uzimajući u obzir da je Sudi čitao tekst *Bustana* iz starijih rukopisnih primjeraka tog djela, kada je praksa navedene grafemske supstitucije bila raširena, može se s velikom vjerovatnoćom pretpostaviti da je čitanje tih rukopisnih izvora, odnosno drugih djela na perzijskom jeziku koje je Sudi imao priliku čitati isključivo u formi rukopisnih primjeraka, autora odvelo na krivi trag.<sup>35</sup>

## Gramatika

U Sudijevom komentaru *Bustana* značajna je pažnja posvećena gramatičkoj analizi. Prilikom osvrta na tu analizu ne treba zaboraviti već spomenutu činjenicu da u Sudijevo doba još nisu postojale cjelovite gramatike perzijskog jezika. Čak i da je to bio slučaj, pitanje je na kakav bi odjek to normiranje i standardiziranje naišli, koliki bi utjecaj ostvarili izvan perzijskog govornog područja, a upravo na takvom jednom prostoru Sudi je pisao svoja djela. Stoga, ne treba da čudi znatno drugačija gramatička terminologija koju Sudi koristi, kao i njegovi stavovi o postupku derivacije pojedinih leksema, odnosno oblicima infinitiva iz kojih su te lekseme derivirane. Kao primjer u tom smislu možemo navesti genitivne konstrukcije *sar-e pād(e)šāhān* u značenju *glave kraljeva* (SB: I/6) i *tīg-e peikār* u značenju *borbeni mač* (SB: I/474). U oba slučaja, Sudi navedene konstrukcije nominira kao *ezāfe-ye lāmiyye*, tj. genitivne konstrukcije koje označavaju pravu prisvojnost, iako je iz njihovog značenja jasno da je riječ o primjerima *kategorijalne/kvalifikativne genitivne konstrukcije* (*ezāfe-ye taxsīsī*). Isto tako, *atributivnu konstrukciju* (*tarkīb-e wasfī*) *pad(e)šāhān-e gardanfarāz* (uznositi kraljevi) Sudi nominira kao *ezāfe-ye bayāniyye* (SB: I/6).

S druge strane, kad kod glagola razmatra prezentske osnove, te oblike prezenta i imperativa, Sudi redovno ukazuje da su oni derivirani od oblika infinitva na čijem je kraju

<sup>35</sup>Ipak, u komentaru *Dulistana*, kako je već navedeno u prethodnom poglavlju, Sudi pokazuje da mu je bilo poznato kako su se ova dva glasa bilježila istim grafemom (vidjeti: SG: 371), tako da je posrijedi samo previd, a ne neupućenost u ortografska pravila perzijskog jezika.

infinitivni završetak *īdan*. Isto je činio i u ostalim komentarima. Tako, po njegovom mišljenju, imperativ *kon* (učini, uradi) nije nastao od infinitiva *kardan*, već od infinitiva *konīdan* (SB: I/28); oblik trećeg lica jednine prezenta *barad* (nosi) nije izveden od infinitiva *bordan*, već od infinitiva *barīdan* (SB I/27); particip prezenta *dārā* nije deriviran iz infinitiva *dāštan*, već iz infinitiva *dārīdan* (SB I/20), itd. Međutim, zbog nepostojanja jezičke norme u Sudijevo vrijeme, o kojoj je bilo riječi, ovakvi stavovi ne mogu se smatrati Sudijevim greškama na nivou gramatičke analize, već prije pokušajem da se doprinese uspostavljanju principa koji će služiti kao dobra osnova za usvajanje tih oblika kod nenativnih govornika perzijskog jezika.<sup>36</sup>

Gramatički nivo analize Sudijevog komentara *Bustana* odnosi se na tri podnivoa: 1. fonetski; 2. morfološki; 3. sintaksički.<sup>37</sup>

### Fonetski podnivo

Kada je riječ o fonetskom nivou analize, Sudi povremeno ukazuje na fonetske dublete pojedinih leksema. Naprimjer, prilikom rasprave o imenici سخن (riječ; govor, kazivanje), autor ukazuje na to da ju je moguće izgovoriti na dva načina: *saxon* i *soxan* (SB: I/2). Obje varijante su potpuno validne i mogu biti korištene ravnopravno, osim ukoliko navedena leksema stoji na kraju polustiha i učestvuje u gradnji rime; u tom slučaju, ukoliko rima glasi *on*, mora biti upotrijebljena varijanta *saxon*; ukoliko rima glasi *an*, obavezna je upotreba varijante *saxon*.<sup>38</sup>

Autor također pravilno uočava da pridjev برنا (mlad/a/o) ima dvije izgovorne varijante: *barnā* i *bornā* (SB: I/841).<sup>39</sup> Isto tako, pravilno navodi da se imenica شگفت (čudo) također može čitati na dva načina: *šegeft* i *šegoft* (SB I/615). Međutim, u nekoliko slučajeva autor propušta da ukaže na postojeće fonetske dublete pojedinih leksema. Takav je slučaj prilikom opisa lekseme تنک (malen/a/o); autor navodi njenu varijantu *tanok* (SB I/599), ali ne i varijantu *tonok*.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> O tome je više riječi bilo u analizi komentara na Sa'dijev *Dulistan*.

<sup>37</sup> Tačno je da, prema klasičnom shvatanju, gramatika obuhvata morfologiju i sintaksu. Međutim, s obzirom na to da je opis fonetskih karakteristika pojedinih leksema u nastavku analize usko vezan za njihove gramatičke (morfološke i sintaksičke) osobnosti, odlučili smo se da i fonetski podnivo uključimo u nivo gramatičke analize u slučaju ovoga djela.

<sup>38</sup> Znakovito je to da Sudi u ovom slučaju prvo navodi oblik *saxon*, pa onda *soxan*. Moguće je da takav redoslijed sugerira da je u Sudijevo vrijeme prvi navedeni oblik bio frekventniji od drugog. U savremenom jeziku frekventniji je drugi oblik, dok se prvi koristi isključivo prilikom učešća u gradnji rime.

<sup>39</sup> U savremenom jeziku sačuvana je samo varijanta *bornā*, međutim, ovaj pridjev upotrebljava se veoma rijetko i praktično ima status arhaizma.

<sup>40</sup> U savremnom jeziku ova leksema u obje varijante ima status arhaizma.

U velikom broju slučajeva Sudi uočava fonetske promjene, tj. promjene u čitanju prouzrokovane potrebom poštovanja poetskog metra i ritma. Stoga napominje da oblici *bešenawī*<sup>41</sup> i *naderawī*<sup>42</sup> u jednom od distiha *Bustana* moraju biti pročitani u oblicima *bešnawī* i *nadrawī*, kako ne bi bila narušena prozodijska struktura metra *mutaqārib* (SB I/344). Iz istog razloga genitivnu konstrukciju *nāle-ye zār* (gorki plač) potrebno je čitati u obliku *nāle zār*, tj. bez *izafetske kesre* (kratkog vokala *e* koji spaja dva člana genitivne konstrukcije) i intervokalnog *j* (SB: II/931). Autor također pravilno napominje da glagolska imenica arapskog porijekla *ḡawalān* (kruženje; trk) u jednom slučaju, radi poštovanja poetskog metra i ritma, mora biti pročitana u obliku *ḡoulān*, tj. sa sukunom (bez vokala) na konsonantu *w*, pri čemu u kombinaciji prethodnog kratkog vokala *a* i konsonanta *w* nastaje diftong *ou* (SB: I/653). Očuvanje prozodijske strukture, ali i poštovanje rime, nalažu i da se pridjev arapskog porijekla *šall* (bezruk, nespretan) čita u obliku *šal*, na što Sudi s pravom ukazuje (SB: I/639).

Međutim, u pojedinim slučajevima Sudi propušta ukazati na supstituciju vokala radi poštovanja rime. Takav je slučaj s pridjevom *kohan* (star/a/o), koji je u finalnoj poziciji prvog polustiha u jednom distihu *Bustana* nužno čitati u transformiranom obliku *kahon*, pošto je na kraju drugog polustiha istog distiha naveden negirani oblik imperativa *makon* (ne čini), s kojim se oblik navedenog pridjeva mora rimovati (SB: I/227).<sup>43</sup> Isto tako, autor ne ukazuje na potrebu da se pridjev *xoš* (dobar) čita u izmijenjenom obliku *xeš*, pošto je nužno njegovo rimovanje s oblikom imperativa *bekeš* (povuci; trpi), navedenim u finalnoj poziciji drugog polustiha istog distiha (SB: I/450).

Sudi često raspravlja o izgorovu leksema arapskog porijekla i pritom pokazuje zavidno znanje arapske fonetike. On pravilno primjećuje da leksemu *توریت* (*Tevrat/Thora*) Arapi izgovaraju *tawrāt* a Perzijanci *tourīt*, pošto su *kratki elif* (alef-e maqsūr), tj. oznaku dugog vokala *a* pomoću grafema *ع*, smatrali kao oznaku dugog vokala *i* (SB: I/67).<sup>44</sup>

Prilikom analize leksičkog fonda *Bustana* na fonetskom planu, Sudi ponekad iznosi i netačne tvrdnje. Naprimjer (SB: I/559), ispravno smatra oblik *farxande* (blagoslovljen; sretan), iako je u svim leksikografskim izvorima na perzijskom jeziku zabilježen oblik *farxonde*. Autor ne iznosi razloge za svoj navedeni stav; moguće je da je smatrao kako je u navedenom slučaju riječ o jednoj od tri vrste perzijskog *participa aktivnog* (sefat-e fā'elī), i to onoj najfrekventnijoj koja se tvori pomoću sufiksa *-ande*; no, u tom je slučaju bilo neophodno objasniti od kojeg je infinitiva, odnosno od koje prezentske osnove deriviran

<sup>41</sup>Oblik drugog lica jednine *konjuktiva prezenta* (mozāre' -eeltezāmī) glagola *šenīdan* (čuti).

<sup>42</sup>Negirani oblik drugog lica jednine *konjuktiva prezenta* glagola *derawīdan* (žnjeti).

<sup>43</sup>Prema važećim pravilima perzijske prozodije, prilikom gradnje rime uvijek se završetak prvog polustiha prilagodava završetku drugog polustiha.

<sup>44</sup>Pri tome *i* konsonant *v* na kojem je *sukun*, s kratkim vokalom *a* na prethodnom konsonantu, prema fonetskim pravilima perzijskog jezika, gradi diftong *ou*.



navedeni oblik, što Sudi nije učinio. S druge strane, postoji mogućnost da je ortografsko-fonetska sličnost razmatrane lekseme sa spomenutom vrstom participa aktivnog navela autora na krivi zaključak. Isto tako, Sudi navodi kako su za leskemu فراخی (širina, prostranost) pravilna dva izgovora; *farāxī* i *ferāxī* (SB: I/576). Međutim, druga varijanta s kratkim vokalom *e* nakon inicijalnog konsonanta nije zabilježena u klasičnim tekstovima na perzijskom jeziku, niti u perzijskim leksikografskim izvorima.

Posebno je zanimljivo Sudijevo razmatranje glagolske imenice کردار (djelo/vanje/, čin), oko čijeg je izgovora polemizirao sa Šem'ijem.<sup>45</sup> Autor smatra kako pravilan izgovor ove lekseme glasi *kardār* (SB: II/1039-1040). Takav stav na prvi pogled čini se logičnim i tačnim, pošto bi bilo osnovano pretpostaviti kako je navedena glagolska imenica nastala od *preteritske osnove* (bon-e māzī) glagola *kardan* (činiti, raditi), koja se dobija reduciranjem infinitivnog završetka *an* i glasi *kard*, te sufiksa *ār* za tvorbu glagolskih imenica. Međutim, u klasičnim tekstovima na perzijskom jeziku, izvorima iz oblasti historije jezika, te i perzijskim leksikografskim izvorima kao jedina pravilna fonetska varijanta razmatrane lekseme naveden je oblik *kerdār*. Po svemu sudeći, riječ je o jednom od izuzetaka u tvorbi glagolskih imenica prema opisanom modelu. Naime, u ovom slučaju, umjesto preteritske osnove *kard* iz novoiranske jezičke epohe očito je upotrijebljena preteritska osnova istog glagola u obliku *kird*, koja je bila frekventna u srednjoiranskoj jezičkoj epohi (Abolqāsemī 1374:22). Taj oblik preteritske osnove sačuvan je u novoiranskoj jezičkoj epohi isključivo prilikom tvorbe ovdje razmatrane glagolske imenice; pri tome je, prema fonetskim pravilima novoperzijskog *darī* jezika, kratki vokal *i* oblika *kird* transformiran u kratki vokal *e*, tako da konačan oblik analizirane lekseme glasi *kerdār*.

Na fonetskom nivou analize, Sudi također stupa u polemiku s ranijim komentatorima Bustana i u toj polemici njegovi stavovi su najčešće ispravni. Prilikom opisa priloga načina *īdūn* (ovako; tako) autor ispravno negira mišljenje Sururija (SB: I/464), koji je prvi navedeni prilog čitao u formi vokativne fraze *ei dūn* (o, niski/nedostojni), čije se značenje ne uklapa u smisao polustiha u kojem je razmatrani oblik naveden. Isto tako, objašnjavajući složenicu دستشان (njihova ruka, tj. njihove ruke), koja se sastoji od imenice *dast* (ruka) i *enklitičkog oblika lične zamjenice* (zamīr-e šaxsī-ye mottasel) trećeg lica množine *šān*, Sudi pravilno ukazuje da se navedena enklitika vezuje za leksemu ispred sebe pomoću kratkog vokala *a*, a ne kratkim vokalom *e*, kako navodi Šem'i (SB: I/165).<sup>46</sup>

Tačan je i Sudijev stav da se zamjenica همگان (svi/e/a) pravilno čita u obliku *hamgenān*. On negira da je razmatrana leksema oblik množine zamjenice *hame* (sav, cio), čime pobija mišljenje Šem'ija (SB: I/561). Međutim, Sudijevo objašnjenje nije potpuno, pošto ne navodi od kojeg je oblika izvedena analizirana leksema, a riječ je obliku *hamgen*

<sup>45</sup>O tome je bilo riječi o Sudijevom životu.

<sup>46</sup>Treba naglasiti da se u savremenom kolokvijalnom perzijskom jeziku, kada je riječ o oblicima enklitičkih ličnih zamjenica u množini, kao spona s leksemama na koje se ti enklitici dodaju, upotrebljava kratki vokal *e*.

(cio, sav); da je izložio to objašnjenje, dodatno bi bilo potkrijepljeno njegovo mišljenje i bilo još jasnije da Šem'i griješi u ocjeni kako je konsonant *m* sa *sukunom*, tj. iza njega ne slijedi vokal, isključivo radi potrebe poštovanja pjesničkog metra. Naime, iz singularnog oblika *hamgen*, na koji Sudi ukazuje, očito je da nije riječ ni o kakvoj naknadnoj fonetskog transformaciji, pošto konsonant *m* u izvornoj formi razmatrane lekseme ne nosi vokal.

Ponekad je veoma u polemikama vezanim za analizu fonetskog nivoa teksta teško ustvrditi čiji je stav ispravan. Takav je slučaj s analizom oblika *fekrat*. Sudi taj oblik smatra apstraktnom imenicom arapskog porijekla u značenju *misao*, adaptiranom u skladu s ortografskim i fonetskim pravilima perzijskog jezika (SB: I/46). Sururi i Šem'i sporni oblik smatraju složenicom nastalom od apstraktne imenice arapskog porijekla *fekr* (*misao*) i enklitičkog oblika lične zamjenice drugog lica jednine *-at*, pri čemu nastala složenica znači *tvoja misao*. Oba navedena objašnjenja su, sa stanovišta smisla polustiha u kojem je razmatrani oblik sadržan, prihvatljiva: prema Sudijevom tumačenju, značenje polustiha glasi: *Niti misao doseže dubinu Njegovih*<sup>47</sup> *svojstava*; prema Sururijevom i Šem'ijevom mišljenju, polustih znači sljedeće: *Niti tvoja misao doseže dubinu Njegovih svojstava*. Vidljivo je da su dva navedena značenja polustiha, s obzirom na razlike u tumačenju sporne lekseme, u osnovi istovjetna i samo donekle modificirana.

Ukoliko se pitanje oko kojeg se vodi polemika razmotri kontekstualno, može se uočiti kako je Sudijev stav poduprt činjenicom da je ključna leksema prvog polustiha istog distiha, apstraktna imenica *edrāk* (spoznaja), također navedena bez enklitičke lične zamjenice, pa bi se značenja dva polustiha mogla smatrati kao dva generalna stava: *Niti spoznaja doseže do cjeline Njegove biti – Niti misao doseže dubinu Njegovih svojstava*.

Argument u korist Sururijevog i Šem'ijevog mišljenja jeste formalne, tj. prozodijske prirode. Naime, u složenici *fekrat* (*tvoja misao*) akcent pada na vokal prvog sloga, tj. kratki vokal *e*, s obzirom na fonetsko pravilo perzijskog jezika po kojem vokal enklitičke lične zamjenice biva nenaglašen. U takvim okolnostima, razmatrani oblik s sa samostalnom negativnom česticom *na* (*niti*) koja stoji u inicijalnoj poziciji polustiha gradi metričku stopu *na/fék/rat*, prema spominjanoj paradigmi metra *mutaqārib* koja glasi *fu/ū/l-un*. U toj paradigmi akcent pada na dugi vokal drugog sloga stope, tj. dugi vokal *u*. Prema tome, stopa *na/fék/rat* u pogledu akcentiranja odgovara trosložnoj stopi metra u kojem je *Bustan* napisan; stoga čitanje spornog oblika na način koji Sururi i Šem'i smatraju ispravnim omogućava uspostavljanje pravilnog *ritma* (vazn) unutar polustiha u kojem je razmatrani oblik situiran. S druge strane, ukoliko se taj oblik čita kao apstraktna imenica *fekrat*, kako sugerira Sudi, prema pravilima perzijske fonetike akcent pada na vokal posljednjeg sloga, tj. kratki vokal *a*; time biva poremećen ritam koji se uspostavlja metrom *mutaqārib*.

<sup>47</sup>Tj. Božijih.

U prilog Sururijevog i Šem'ijevog stava također postoji jedan argument kontekstualne naravi. Naime, u drugom polustihu prethodnog distiha (SB: I/45) uz ključnu leksemu *qiyās* (sравnjivanje) upotrijebljen je oblik *to* (ti), tj. *samostalna lična zamjenica* (zamīr-e šaxsī-ye monfasel) drugog lica jednine, i to kao drugi član genitivne konstrukcije *qiyās-e to* (tvoje sравnjivanje). Stoga bi se moglo pretpostaviti da se Sa'di, po analogiji, i u drugom polustihu sljedećeg distiha, ovaj put upotrebom spojene lične zamjenice, obraća nekom zamišljenom *recipijentu* (moxātab).

## Morfološki podnivo

Na morfološkom podnivou analize teksta *Bustana* Sudi izlaže brojne vrijednosne sudove koji se tiču morfološke strukture leksema. Kada, naprimjer, objašnjava apstraktnu imenicu *šāhedī* (ljepota), Sudi pravilno navodi (SB: I/861) da je na leksemu arapskog porijekla *šāhed* (lijep/a/o) dodan perzijski *sufiksadni dugi vokal i za tvorbu apstraktnih imenica* (yā'-e masdarī), što je rjeđi slučaj u klasičnom perzijskom jeziku.

No, na ovom nivou analize, povremeno pravi i određene greške. Objašnjavajući morfološku strukturu rednog broja *noxostīn* (prvi/a/o), Sudi navodi kako je na kraći oblik tog broja *noxost* dodan dugi vokal *i* za tvorbu pridjeva relacije, dok konsonant *n* u finalnoj poziciji ima funkciju intenziviranja značenja; no, dugi vokal *i* i konsonant *n* zajedno čine jedan od sufiksa za tvorbu pridjeva relacije.

Dosta je nejasnoća i oko određivanja vrsta sufiksanih dugih vokala *i* koji se dodaju na imenice i pridjeve. To je vidljivo na primjeru fraze *čandīst* (neko je vrijeme); Sudi dugi vokal *i* u navedenoj frazi smatra dugim vokalom za oznaku jediničnosti (SB: I/600), iako je iz značenja fraze jasno da je riječ o dugom vokalu *i* za oznaku neodređenosti.<sup>48</sup>

U polemikama koje Sudi na morfološkom podnivou analize vodi s prethodnim komentatorima *Bustana* nisu uočene autorove greške. Međutim, objašnjenja koja daje tokom rasprave o različitim pitanjima iz domena morfologije ponekad su nedosljedna i nepotpuna. Naprimjer, kada analizira leksemu *begoftā* (reče), Sudi pravilno ukazuje (SB: I/497) da grafem *elif* u finalnoj poziciji, kojim je označen dugi vokal *a*, jeste tzv. *elif zasićenja* (alef-e ešbā'), koji se upotrebljava radi intenziviranja glagolskog značenja. U nastavku autor navodi kako se taj grafem/fonem većinom dodaje na glagole kojima se odgovara na prethodno postavljeno pitanje. Međutim, Sudi propušta ukazati da je u konkretnom slučaju *elif zasićenja* dodan i radi poštovanja pjesničkog metra; naime, dodavanjem tog grafema/fonema nastao je oblik *be/gof/tā*, koji odgovara jednoj stopi *fu/'ū/l-un* metra *mutaqārib*, u kojem je Bustan napisan. Isto tako, prilikom objašnjavanja

<sup>48</sup> O tome također vidjeti: SB: I/4, I/121.

lekseme *begerīstī* (plakao je) Sudi navodi kako je dugi vokal *i* gnomskog karaktera (SB: I/488), te da navedeni oblik ima isto značenje kao i oblik *mīgerīst*, tj. treće lice jednine imperfekta glagola *gerīstan* (plakati). Na istoj stranici, tokom morfološkog opisa lekseme *mīnabīnad* (ne vidi), Sudi navodi da je prefiks *mī* oznaka za *trajanje glagolske radnje* (estemrār); čudno je da Sudi ne uočava kako navedeni prefiks ima funkciju označavanja trajanja glagolske radnje i u prošloj vremenskoj sferi, tj. imperfektu. To bi ga onda dovelo do zaključka da prefiks *mī* u obliku *mīgerīst* i dugi vokal *i* u finalnoj poziciji oblika *begerīstī* imaju istu funkciju – oznaku trajanja glagolske radnje u prošlosti<sup>49</sup>, te da je riječ o dva oblika s istim značenjem.

### Sintaksički podnivo

U okviru sintaksičkog podnivoa gramatičke analize teksta *Bustana* Sudi je iskazao visok nivo znanja o perzijskoj sintaksi. Međutim, sintaksičkoj analizi autor ne posvećuje previše pažnje; razlog tome jeste činjenica da je sintaksička struktura jezika Sa'dijevog poetskog jezika u *Bustanu*, kako je i očekivano u tekstu moralno-didaktičkog karaktera, veoma jednostavna i lahko razumljiva, pri čemu obično jedan polustih čini jednu sintaksičku cjelinu – rečenicu. Izuzetak čine dva slučaja: prvi je slučaj kada je sintaksička struktura, tu se prije svega misli na red riječi, s obzirom na poetsku formu *Bustana*, potrebu uspostavljanja metra, ritma i rime, u tolikoj mjeri uneobičena da čitatelju-nenativnom govorniku perzijskog jezika onemogućava pravilno razumijevanje teksta; drugi je slučaj kada pojedini distisi čine međusobno povezane sintaksičke cjeline, tako da jedan distih predstavlja ključnu misao i pojavljuje se u funkciji osnovne, nezavisne rečenice, dok drugi distih ima funkciju neke od zavisnih rečenica. Budući da takvi slučajevi vidno narušavaju uobičajenu sintaksičku strukturu teksta *Bustana*, Sudi ih u svom komentaru neizostavno detektira, detaljno objašnjavajući zatečenu složenu sintaksičku strukturu i odnose uspostavljene među pojedinim sintaksičkim jedinicama. Takav je slučaj kada je riječ o odnosu između distiha *Hān az baxt-e farxondēfarġām-e tost – Ke tārīx-e Sa'dī dar ayyām-e tost* (Do tvoje je sretne zvijezde – Da Sa'di živi u vremenu tvome) i sljedećeg distiha koji glasi: *Ke tā bar falak māh o xoršīd ast – Dar in daftarat zekr-e ġāwīd ast* (Jer dok su na nebu Sunce i Mjesec – U ovoj knjizi tvoj je vječni spomen). Sudi pravilno uočava da drugi distih ima funkciju zavisne uzročne rečenice u odnosu na prvi distih koji fungira kao nezavisna rečenica, pri čemu je veznik *ke* u inicijalnoj poziciji drugog distiha uzročnik veznik u značenju *jer/pošto/budući da* (SB: I 113/114).

<sup>49</sup> Upravo je zato razmatrani sufiksalni dugi vokal *i* u gramatici perzijskog jezika nominiran kao *dugi vokal i za oznaku trajanja glagolske radnje* (yā'-e estemrārī).

Sudi uočava i neke vrlo istančane sintaksičke finese. Prilikom analize rečenične strukture polustiha *Ke īn 'eib-e man goft yār-e man ūst* (SB: I/476), autor pravilno primjećuje da pokazna zamjenica *īn* (ovaj; taj) ukazuje na imenicu *parīčehre* (ljepotica) iz prethodnog polustiha i time se može smatrati subjektom, tako da značenje polustiha glasi: *Jer ona reče (ukaza na) moju mahanu, ona mi je prijatelj*; s druge strane, navedena pokazna zamjenica može se tretirati kao složeni objekat *īn 'eib-e man*, pri čemu je subjekt izostavljen, tako da značenje postiha glasi: *Jer ukaza na tu moju mahanu, ona mi je prijatelj*. Autor također pravilno primjećuje da u distihu *Pedar bārḥā gofte būdaš behoul – Ke pākīzerū bāš o šāyesteqoul* (Otac mu strašno reče mnogo puta – Budi čista obraza i dolična govora), veznik *ke* u inicijalnoj poziciji drugog polustiha ima funkciju oznake upravnog govora (SB: II/935).

Prilikom sintaksičke analize teksta *Bustana*, Sudi povremeno iznosi i neke netačne sudove. Naprimjer, prilikom razmatranja polustiha *Be dastam nayoftād māl-e pedar* (Ne dopao mi šaka očev imetak), autor navodi (SB: I/581) kako je riječ o *izjavnoj rečenici* (kalām-e exbārī); nastavljajući svoj osvrt na citirani polustih, Sudi navodi kako bi, u slučaju da je predikat izrečen u afirmativnom obliku *biyoftād*, polustih imao značenje *retoričkog pitanja koje implicira negativan odgovor* (estefhām-e enkārī). Međutim, iz oblikâ *nayoftād* i *biyoftād* jasno je da je riječ o oblicima *optativa* (waḡh-e tamannāyī), te da u oba slučaja razmatrani distih ima značenje optativne rečenice.

Analizirajući tekst *Bustana* na sintaksičkom podnivou, Sudi polemizira s ranijim komentatorima tog djela. Tako pravilno uočava (SB: I/278) da je polustih *Ke har ġur kū mīkonad ġūr-e tost* zavisna uzročna rečenica u značenju *Jer svako zlo koje on učini, tvoje je zlo*, a ne retoričko pitanje koje implicira negativan odgovor, kako tvrdi Šem'i. Isto tako, Sudi pobija (SB: I/335) navode Sururija i Šem'ija koji smatraju da je u polustih *Nayāsāyad o dūstānaš ġarīq* (Ne miruje dok se njegovi prijatelji utapaju) veznik *wa* – u medijalnoj poziciji u polustihu čita se u obliku *o– suvišan* (zāyed); za razliku od njih, Sudi pravilno uočava da je u navedenom primjeru riječ o *vezniku wa za oznaku stanja* (wāw-e hāl).

## Stilistika

Stilističkom nivou analize *Bustana* Sudi posvećuje znatno manje pažnje i prostora nego bilo kojem drugom aspektu zastupljenom u njegovom komentaru. Za takav Sudijev odnos postoji nekoliko razloga. No, prije objašnjenja tih razloga, treba uočiti sljedeće: ako bi se željelo ustvrditi da Sudi nije bio obrazovan u oblasti stilistike, takvo objašnjenje bilo bi veoma teško prihvatiti; naime, proces Sudijevog obrazovanja u različitim fazama i naučnim centrima širom Osmanskog carstva, kao i njegovo nesvakidašnje znanje tri ključna jezika (arapskog, perzijskog i turskog) orijentalno-islamskog kulturnog kruga, nedvojbeno su podrazumijevali i upućenost u različite oblasti stilistike i retorike, i to prije svega zato što

bavljenje klasičnom perzijskom poezijom i uopćenito analiza remek-djela perzijske književnosti iz njenog klasičnog razdoblja bez temeljnog znanja o stilistici književnosti ne bi bili mogući. Uostalom, i na malom broju primjera on pokazuje zavidnu upućenost u klasičnu stilistiku. Prema tome, eventualna Sudijeva stilistička nekompetentnost ne može biti valjano objašnjenje za vidljivo ograničeniji odnos stilističkih razmatranja u odnosu na druge nivoe analize i tumačenja u Sudijevom komentaru Sa'dijevog *Bustana*.

Po našem mišljenju, dva su ključna razloga za takvo stanje. Jedan je Sudijeva jasna intencija da njegov komentar bude više filološki a manje poetski, tj. književno-estetski; autor se trudi da čitaocu omogući razumijevanje teksta *Bustana* na primarnoj semantičkoj ravni, bez pretjeranog poniranja u značenjske dubine i književno-estetske fineze. Drugi razlog proizlazi iz činjenice da moralno-didaktička književnost, kao jedan od tri književna roda u okviru orijentalno-islamske književne tradicije, u zavisnosti od tema kojima se bavi za pretpostavljene recipijente može imati pripadnike različitih slojeva društva, od uskog broja članova obrazovane i društveno povlaštene elite do širokog kruga neobrazovanih i neprosvijećenih pripadnika nižih društvenih staleža. U takvim okolnostima pjesnik mora veoma pažljivo profilirati svoj jezički izraz i biti krajnje obazriv u korištenju stilskih figura i ukrasa, i to iz dva razloga: obrazovanim, književno-estetski zahtjevnijim, obrazovanim čitataocima, stavljanje težišta na upotrebu stilskih sredstava moglo bi odvući pažnju od sadržaja, drugim riječima, postoji opasnost da značenje i smisao budu žrtvovani na pijedestalu artificijelnosti i ostvarenja književno-estetskog užitka; s druge strane, prekomjerno i nekritičko korištenje ponekad za shvatanje kompliciranih stilskih figura i ukrasa neobrazovanim bi recipijentima moglo otežati razumijevanje teksta. U oba navedena slučaja, u različitim procesima i iz drugačijih razloga, bilo bi onemogućeno ostvarenje osnovne funkcije moralno-didaktičke poezije, a to je prenošenje određene misli, stava ili poruke.

Imajući u vidu navedeno, postaje jasno zbog čega je jezik *Bustana* kao moralno-didaktičkog spjeva, u odnosu na druge tekstove u okviru klasične perzijske književne tradicije, a pogotovu spram tekstova iz korpusa lirske poezije, u znatno manjoj mjeri obogaćen stilskim figurama i ukrasima. Samim tim je i materijal za analizu na stilskom nivou za sve komentatore *Bustana*, pa tako i Sudija, značajno ograničen. No, i pored svih navedenih ograničenja, Sudi povremeno pristupa stilskoj analizi Sa'dijevog moralno-didaktičkog remek-djela. Ovdje ćemo ukazati samo na neke aspekte te analize.<sup>50</sup>

U nekoliko navrata Sudi ukazuje na *alegoriju* (kenāye), upotrijebljenu u različitim distisima *Bustana*. Nekada je riječ o alegorijskom značenju pojedinih složenica, kao što je složeni particip aktivni *zūrāzmāy* (onaj ko/ono što isprobava/odmjerava snagu); prema Sudijevom mišljenju, navedeni oblik upotrijebljen je u alegorijskom značenju *snažan* (SB: I/479). Prilikom objašnjavanja značenja lekseme, autor kao njeno alegorijsko značenje

<sup>50</sup>O stilističkom nivou analize mnogo više podataka daje Okatan (2013).

navodi apstraktnu imenicu *snaga*, ali u okviru navedenog značenja distiha iskazano je pridjevsko značenje *snažan*. Isti je slučaj sa složenim pridjevom *tanokmāye* (malog imetka/onaj koji ima mali imetak); prilikom opisa pridjeva *tanok* (mali), Sudi navodi da on u razmatranom distihu, u okviru spomenutog složenog pridjeva, ima značenje *mala količina* (SB: I/599), ali prilikom objašnjavanja značenja distiha u kojem je naveden za pridjev *tanok* navodi odgovarajuće pridjevsko značenje *mali/a/o*.

Alegorije Sudi prepoznaje i u pojedinim frazama, kao što je *serke bar abrowān* (sirće na obrvama); po njegovom mišljenju, navedena fraza ima alegorijsko značenje *smrknutost, namrštenost* (SB: II/941). Autor također uočava i alegorijsko značenje pojedinih fraznih glagola, kakav je, naprimjer, *dast bar zar gereftan* (staviti ruku na zlato); taj glagol, autor ispravno primjećuje, ima alegorijsko značenje *škrtoš/tvrdičluk* (SB: I/574).

Sudi također navodi kako imenica *doxtar* (kćerka) u pojedinim distisima *Bustana* ima alegorijsko značenje *vin* (SB: II/933). U tom smislu referira na *Divan* Hafiza Širazija i njegovu upotrebu genitivne konstrukcije *doxtar-e raz* (kćerka vinove loze) u istom značenju. Ta je konstrukcija očito doslovni prijevod arapskih genitivnih konstrukcija *bint al-karm* i *bint al-'inab*, preuzetih iz korpusa vinske poezije na arapskom jeziku (*Diwān-e Hāfez* 1379:835).

Jedna od najfrekventnijih stilskih figura, kojima se Sudi u svom komentaru *Bustana* najčešće vraća, jeste *metaforička genitivna veza* (*ezāfe-ye este'ārī*). Riječ je o vrsti genitivne konstrukcije u kojoj se kao prvi član najčešće javlja nešto *osjetilno* (*hessī*), a drugi član neki *apstraktan* (*'aqlī*) pojam. Takve su naprimjer konstrukcije: *dar-e toube* u značenju *vrata pokajanja* (SB: II/928); *kolāh-e takabbor* u značenju *kapa oholosti* (SB: II/976); *dast-e 'oqūbat* u značenju *ruka kazne* (SB I/468); *bīx-e nekūheš* u značenju *korijen prigovora* (SB: I/468). Međutim, ponekad metaforičku genitivnu vezu grade dva apstraktna pojma; takva je konstrukcija *mastī-ye ġeflat* u značenju *pijanstvo nehaja* (SB: I/467). Prilikom objašnjavanja svih tih konstrukcija, Sudi redovno naglašava kako su oba njihova člana, ili samo prvi član, upotrijebljena u *metaforičkom značenju* (*mağāzan*).

Sudi u više navrata ukazuje na stilsku figuru *simulacija* (*īhām*). Takav je slučaj s upotrebom pridjeva *xarāb*, koji u jednom distihu može imati značenja *pokvaren; razrušen srušen*, ali istovremeno i značenje *pijan*, pri čemu su oba značenja u razmatranom distihu prihvatljiva (SB: II/934). Isti je slučaj i s apstraktnom imenicom *garmī*, koja u jednom distihu pokriva značenje *toplota*, ali i značenje *žestina* (SB: I/859). Simulaciju Sudi uočava i u složenom participiju aktivnom *āzarparast* (SB: I/562), kojem se u razmatranom distihu može pripisati značenje *vatropoklonik*, ali i značenje *obožavatelj Azara*<sup>51</sup>. Zanimljiv je slučaj simulacije koji Sudi uočava u obliku *lā yansaref*, tj. negiranom obliku trećeg lica jednine prezenta glagola VII arapske proširene glagolske vrste *inšarafa*, u primarnom

<sup>51</sup>Azer – otac Ibrahima, prvog monoteističkog poslanika.

značenju *odustati*. Sudi smatra kako navedeni oblik u razmatranom polustihu ima dva značenja, oba prihvatljiva sa stanovišta smisla polustiha: *od silne škrtosti ništa ne udjeljuje siromahu i ne zna ništa drugo osim da me slijedi* (SB: I/568).

U Sudijevom komentaru Bustana ima slučajeva kada autor ukazuje na simulacijsku stilogenost pojedinih leksema/sintagmi/fraza, ali uočenu stilsku figuru ne nominira, izrijeckom ne utvrđuje da je riječ o simulaciji. Kada, naprimjer, raspravlja o prijedložnoj frazi *be hīc*, Sudi tačno uočava da ona, u konkretnom slučaju, može imati značenje *ni od čega*, ali i značenje *ni od koga* (SB: I/761). Isti je slučaj i s prijedložnom frazom *be donyā*; po autorovom mišljenju – koje je tačno – ona u razmatranom distihu može značiti *na ovom svijetu*, ali i *pomoću/putem/posredstvom ovoga svijeta* (SB: I/583).

Jedna od stilskih figura koju Sudi uočava u tekstu *Bustana* jeste *metonimija* (mağāz). U jednom je polustihu, naprimjer, imenica *kaf* (dno; dlan) upotrijebljena u metonimijskom značenju ruka. Međutim, kao što je riječ i vezano za neke druge stilske figure, Sudi često objašnjava metonimijsko značenje pojedinih leksema, ali ne utvrđuje izričito o kojoj se stilskoj figuri radi. Na takav slučaj nailazi se prilikom Sudijevog objašnjenja toponima *Heğāz*; Sudi navodi kako je riječ o nazivu oblasti na Arapskom poluotoku, spominje gradove i sela koje to područje obuhvata. Međutim, u nastavku rasprave napominje da se u razmatranom polustihu pod tim toponimom podrazumijeva Kaba (SB: I/590). Nadalje, kada objašnjava značenje imenice *nei* (naj), autor pravilno zaključuje (SB: I/762) da u konkretnom distihu ona pokriva značenje imenice mjesta *neyestān* (trstikovac). Sličan slučaj je i s imenicom *andarūn* (unutrašnjost), za koju Sudi s pravom tvrdi da je u razmatranom polustihu upotrijebljena u značenju *srce* (SB: II/923). U sva tri navedena slučaja jasno je da se radi o metonimiji uspostavljenoj po principu *spominjanja mjesta* (zeker-e mahall), a *podrazmijevanja smještenog* (erāde-ye hāll).

U više navrata Sudi u komentaru Sadijevog *Bustana* uočava *paronomaziju* (tağnīs/ğenās). Takav je slučaj s leksemom *man*, koja se u jednom distihu javlja u oba polustiha; pri tome, u jednom polustihu ima značenje lične zamjenice prvog lica jednine *ja*, dok u drugom polustihu leksema istog oblika ima značenje drevne iranske mjerne jedinice (SB: I/567). Obrazlažući ovo pitanje, autor polemizira sa Šem'ijem, koji u oba slučaja leksemu *man* smatra ličnom zamjenicom; Sudi s pravom zaključuje da je značenje distiha koje Šem'i nudi zbog toga *isforsirano* (zūrakī).

Međutim, u znatno većem broju slučajeva Sudi propušta da eksplicitno ukaže na očite primjere paronomazije. Jedan od tih slučajeva (SB: I/557) jeste upotreba oblika *barī*, koji u jednom polustihu razmatranog distiha ima pridjevsko značenje *lišen*, dok je u drugom polustihu riječ o obliku drugog lica jednine indikativa prezenta glagola *bordan* (nositi). Osim navedenog i još nekih slučajeva *potpune paronomazije* (ğenās-e kāmēl), Sudi eksplicitno ne ukazuje ni na neke slučajeve *nepotpune paronomazije* (ğenās-e nāqes). Riječ o leksemama koje imaju isti grafemski oblik ali drugačiji raspored i kvalitet kratkih vokala, uslijed čega se čitaju na različite načine. Takav je slučaj s leksemom سبحان, koju u prvom



polustihu jednog distiha treba čitati u obliku *Sabhān*, i to je ime jednog arapskog pjesnika, Poslanikovog savremenika; u drugom polustihu navedenu leksemu treba čitati u obliku *Sobhān*, i tada ima značenje *Bog* (SB: I/46-47). Takav je slučaj i s grafemskim oblikom کارزار; u prvom polustihu jednog distiha taj oblik predstavlja imenicu *kārzār* u značenju *bitka*, dok je u drugom polustihu riječ o atributivnoj sintagmi *kār-e zār* u značenju *jadno stanje* (SB: I/517). U tekstu *Bustana* Sudi također uočava i *poređenje po analogiji* (tamsīl), naprimjer (SB: II/880) u distihu *Forūtan bowad hūšmand-e gozīn – Nehad šāx-e pormīwe sar bar zamīn*, u značenju: *Odabrani mudrac je skroman*<sup>52</sup> – *Rodna grana obara glavu na zemlju*. Poređenje u ovom slučaju može se smatrati poređenjem po analogiji, budući da je *zajedničko svojstvo poređenja* (wağh-e šabah) složeno: *pognutost tijela* (tj. *skromnost*) *učenog pod teretom obimnog znanja* u prvom, te *povijenost grane uslijed težine plodova* u drugom polustihu.

U okviru rasprave o stilskim odlikama jezika *Bustana*, Sudi uočava i *epanodu* (laff wa našr), stilsku figuru koja se “ogleda u tome da se navede više stvari pojedinačno ili da se obuhvate jednom riječju, a potom da se navede ono što odgovara svakoj od njih bez specifiziranja šta se odnosi na koju stvar” (Mujić 2007:311). Prema Sudijevom mišljenju (SB: I/645), epanoda je izgrađena u distihu *Sar o čašm-e har yek bebūsīd o dast – Be tamkīn o ‘ezzat nešānd o nešast* (*Poljubi svakog u glavu, oči i ruke – S poštovanjem sve ih posjednu, a i sam gordo sjede*), i to tako da su prilozi *be tamkīn o ‘ezzat* (s poštovanjem i gordo) navedeni bez specifiziranja na šta se odnose, tj. mogu se odnositi i na *nešānd* (posjede) i na glagol *nešast* (sjede).

Autor u znatno manjoj mjeri uočava još neke stilske figure. Jedna od njih jeste *kumulacija* (morā‘āt-e nazīr). Sudi ukazuje (SB: I/43) da je ta figura izgrađena u distihu u kojem su navedene imenice *warte* (vrtlog), *kašti* (brod), *taxte* (daska), kao i oblik trećeg lica množine preterita glagola *forū šodan* u značenju *utopiti se*.

U rijetkim slučajevima Sudi ukazuje i na metaforičko značenje pojedinih samostalnih leksema. Takav je slučaj s leksemom *serešk* (kap vode), koja je u jednom distihu *Bustana* upotrijebljena u metaforičkom značenju *suza* (SB: II/892).

Na kraju osvrta na stilski nivo analize u Sudijevom komentaru *Bustana* može se zaključiti da se Sudi veoma rijetko upušta u komentar stilskih figura i ukrasa upotrijebljenih u analiziranom tekstu. Međutim, kad god to čini, njegovi su sudovi po pravilu tačni i utemeljeni; samim tim Sudi ima prednost i u rijetkim polemikama koje s ranijim komentatorima *Bustana* vodi o pitanjima iz domena stilistike. Posebno je primjetno da Sudi često propušta ukazati na stilske figure i ukrase zatečene u tekstu. Rasprave koje o stilističkim pitanjima vodi dokazuju da ti propusti nisu plod autorove neupućenosti; ne bismo bili skloni ustvrditi ni da je riječ o padu koncentracije; Sudi je naprosto više filolog a

<sup>52</sup>Doslovno značenj esloženog pridjeva *forūtan* glasi *povijena tijela*, tj. *onaj kome je tijelo povijeno*. Iz njega je izvedeno alegorijsko značenje *skroman*.

manje književni estetičar; stoga je usredsređen prije svega na objašnjenje i tumačenje značenja, a tek onda, povremeno i u znatno manjoj mjeri, na književno-estetske dimenzije teksta komentiranog djela.

## Kulturna historija

Posebno zanimljivim i dojmljivim smatramo Sudijeve komentare na kulturološko-historijskom nivou. U njima autor iznosi niz podataka korisnih za razumijevanja razmatranog distiha/polustiha, ali i usputnih digresija kojima se predstavlja kao vrhunski erudita, upućen u različite naučne discipline (ili barem literaturu o tim disciplinama), kao i različite oblasti čovjekovog svakodnevnog djelovanja.

Na ovom nivou analize Sudi iskazuje zavidno poznavanje iranske predislamske tradicije. On daje dosta podataka o iranskim vladarima iz legendarno-mitološkog razdoblja iranske historije, kao što su Feridun (SB: I/548) i omraženi “vladar tame” Zahhak (SB: I/307). Isto tako, Sudi raspravlja, ili barem daje objašnjenja u kratkim crtama, o pojedinim ličnostima iz drevne iranske pisane historije. Ključna ličnost u tom smislu svakako je ahemenidski kralj Darije, za koga Sudi iznosi zanimljivu (mada ne i nepoznatu) predaju, po kojoj je Darije ustvari otac Aleksandra Velikog; prema toj predaji, Darije je oženio kćerku makedonskog kralja Filipa, koju je nakon jedne zajednički provedene noći vratio ocu. Otpuštena makedonska princeza rodila je sina Aleksandra, koji je kasnije od svog polubrata Daraba na upravljanje tražio dio teritorije Ahemenidskog carstva; pošto njegovoj želji nije udovoljeno, Aleksandar je krenuo u vojni pohod na Iran. (SB: I/20) Sudi također raspravlja o iranskoj epskoj tradiciji, odnosno ličnostima iz Firdusijeve *Šahname* koje Sa'di spominje u *Bustanu*. Tu spadaju: Esfandjar, sin kralja Goštaspa (SB: I/504); Behmen, sin princa Esfandjara (SB: I/543); veliki iranski epski junak Gorgin (SB: I/523); te Šogad, brat najvećeg iranskog epskog junaka Rustema (SB: II/1054). Autor pruža i objašnjenja o negativnim ličnostima iz iranske epske tradicije, kao što su turanski kralj Afrasijab (SB: I/511) i *Bijeli div* (dīw-e sepīd), kojeg je Rustem prilikom oslobađanja kralja Kejkavusa (?) savladao u oblasti Mazandaran (SB: I/578). Sudi također daje pojašnjenja o čuvenim predmetima-simbolima iz staroiranske historije, poput *Džemšidovog pehara* (Ĝām-e ğam), “ogledala duše” iz kojeg su mogla predskazati budućnost; temeljem onoga što o tom predmetu navode Sa'di i Hafiz u svojim djelima, autor Džemšidov pehar poistovjećuje s peharom poslanika Sulejmana (SB: I/302).

Značajan dio komentara na kulturološko-historijskom nivou Sudi je posvetio pitanjima iz historije islama. Veoma je vrijedna i argumentirana njegova rasprava na samom početku komentara *Bustana*, o smislu počinjanja svakog posla u ime Boga i traženja Njegove pomoći (SB: I/3). Autor donosi i neke podatke o životopisu poslanika Muhammeda; tako prenosi zanimljivu predaju prema kojoj su se terase dvorca sasanidskog

kralja Anuširavana tresle u trenucima Poslanikovog rođenja (SB: I/66). Isto tako, Sudi navodi (SB: I/674) da su *Bašīr* i *Nadīr* Poslanikova imena, te da je Poslanik u Kur'anu oslovljen s dvadeset različitih imena. Potom u argumentativne svrhe navodi jedan *kuplet* (qet'e), što je vrlo rijedak metodološki postupak u komentaru *Bustana*; time je očito naglašen značaj koji Sudi pridaje razmatranom pitanju. U komentarima pojedinih distiha autor referira na korpus hadisa (SB: I/47), odnosno upućuje na djela iz tefsira (SB: I/75).

Brojne su i Sudijeve reference o znamenitim ličnostima iz islamske sufijske tradicije, kao što su: Šibli (SB: I/626), Šahabuddin Suhraverdi (SB: I/585), Džunejd Bagdadi (SB: II/1019), Hatam Asamm (SB: II/1003-1004), Ma'ruf Karhi (SB: II/953). Isto tako, autor objašnjava ili referira na bitne tesavvufske koncepte i obrede, kao što su (SB: I/55) *Zavjet Elest* ('Ahd-e Alast) i (SB: I/845-846) mevlevijski spiritualni ples *sema* (samā').<sup>53</sup>

Pojedini komentari na kulturološko-historijskoj ravni u vezi su s poetskom tradicijom orijentalno-islamskog kulturnog kruga, odnosno životopise pjesnika. U jednom od njih Sudi referira na gorsku sudbinu pjesnika Mansura Nasimija, pogubljenog zbog njegovih ezoterijskih stavova (SB: I/50). Veoma je zanimljiv i komentar na jedan distih u kojem Sa'di referira na distih spjevan rukom pjesnika Zahira Farjabija; zbog tog distiha Zahir je došao u sukob s lokalnim vladarom koji je bio njegov mecena, a na kraju ga je snašla tragična sudbina (SB: I/137-138). Sudi je podatke o navedena dva pjesnika najverovatnije preuzeo iz neke *spomenice* (tazkere) posvećene biografijama pjesnika, međutim ne navodi korišteni izvor.

Sudi referira i na neke ličnosti iz hijeropovijesti, poput 'Uğa b. 'Unuqa, sina poslanika Akrama, koji je počinio blud sa svojim bratom (SB: I/721). Tu spada i Lukman Mudri, za koga Sudi navodi da je bio *Božiji miljenik* (walī), a ne vjerovjesnik (SB: II/1015).

Pojedini Sudijevi komentari vezani su za određene naučne oblasti, poglavito astronomiju. Tako autor spominje neke zvijezde Mliječnog puta, kao što su Blizanci (SB: I/473), Djevica (SB: II/1057) i Mali medvjed (SB: II/918), te na temelju njihovih astronomskih karakteristika profilira i značenje distiha u kojima su spomenuti.

U komentarima kulturološko-historijske naravi Sudi prenosi i vlastita sjećanja i impresije sa putovanja. Posebno mjesto, barem kad je riječ o komentaru *Bustana*, imaju njegova putovanja u Šam; tako se u komentaru jednog distiha autor prisjeća željezne zamke za neprijateljske vojne snage, koju je vidio u Šamu (SB: I/502). Isto tako, kada govori o kralju Salihu, vladaru Šama, Sudi se prisjeća njegove majke koja izgradila najveću školu u toj oblasti, kao i njenog turbeta (SB: II/978). Kao očevdac, Sudi podsjeća kako jedini izvor

---

<sup>53</sup>Ove podatke i Sudijeva razmatranja, premda nisu velikog obima, smatramo posebno bitnim za raspravu o ključnom pitanju kojima ćemo se baviti u posljednjem poglavlju knjige, a to je Sudijeva recepcija Hafizovog *Divana*.

vode za navodnjavanje usjeva u žarkom sušnom Egiptu jesu bujice Nila, koje naiđu i poplave okolna područja (SB: II/1041).

U svojim komentarima Sudi spominje i različite biljne i životinjske vrste (SB: I/691, 769; II/979). Objašnjenja o njima najčešće crpi iz znamenitog djela *Čudesna stvorenjâ* (‘Ağā’ib al-mahlūqāt). No, u isto vrijeme, prilikom rasprave o različitim vrstama biljnog i životinjskog svijeta (kao i u raspravama na drugim nivoima analize), pogotovo pri spomenu određenih mitoloških bića, autor nastoji održati kritičku distancu prema predajama preuzetim iz različitih izvora. Stoga svoja objašnjenja nerijetko završava rečenicom: *Odgovornost je na prenosiocu predaje* (al-‘Uhda ‘alā al-rāwī).

## Semantika

Najveći dio Sudijevog komentara *Bustana* posvećen je semantičkom nivou teksta, kad je riječ o semantici leksema i kad je posrijedi semantika sintagmi, fraza, polustihova i čitavih distiha. Zastupljenost semantičke analize u tolikoj mjeri posve je jasna, uzme li se u obzir da je primarni zadatak komentatora to da čitateljima omogući pravilno razumijevanje značenja komentiranog teksta.

Prva uočljiva karakteristika semantičkog nivoa Sudijevog komentara *Bustana* jeste to da autor, prilikom objašnjavanja značenja leksema, često navodi njihove ekvivalente u arapskom jeziku. Isti postupak koristi i u druga dva komentara koja su predmet analize u ovoj knjizi. Naprimjer, za imenicu *dast* (ruka) navodi arapsku imenicu *yad* u istom značenju (SB: I/4), a za imenicu *sar* (glava) arapsku imenicu *ra’s* (SB: I/5). Utjecaj arapskog jezika osjeća se i prilikom objašnjenja značenja pojedinih leksema arapskog porijekla, pri čemu Sudi ukazuje na istančane nijanse njihovih značenja u arapskom i perzijskom jeziku; takav je slučaj s imenicom *eiwān* (balkon), čije značenjske razlike u arapskom i perzijskom jeziku autor precizno obrazlaže (SB: I/65). Isti je slučaj (SB: I/345) i sa imenicom *šoukat* (veličina, sjaj).

Sudi veoma precizno nijansira i značenja pojedinih leksema perzijskog porijekla, odnosno njihovu upotrebu u karakterističnoj semantičkoj vrijednosti u pojedinim distisima *Bustana*. On, naprimjer, pravilno uočava slučaj kada je mjesni prilog *borūn* (izvan) upotrijebljen u prijedložnom značenju *osim* (SB: I/606). Isto tako, autor ukazuje da glavni broj *hezār* (hiljada) u jednom distihu ne pokriva značenje određene brojne vrijednosti veće od devetsto devedeset devet a manje od hiljadu jedan, nego se njime ukazuje na neodređen ali veliki broj, mnoštvo nečega (SB: I/558). Posebno zanimljivom čini se rasprava o prijedlogu *be* (ka, prema), koji, prema Sudijevom mišljenju, u jednom distihu *Bustana* ima iznimno rijetko ablativno značenje *kroz* (SB: I/482), u prijedložnoj frazi *kroz kapiju smrti* (be darwāze-ye marg).

Prilikom semantičke analize teksta *Bustana* Sudi pravi i određene greške. Kada objašnjava leksemu *bad*, on navodi da je u konkretnom slučaju riječ o apstraktnoj imenici *badī* (zlo), čiji je sufiksalni dugi vokal i za tvorbu apstraktnih imenica od pridjeva reduciran radi poštovanja pjesničkog metra (SB: I/718); međutim Sudi previđa da je u klasičnom perzijskom jeziku bilo uobičajeno da se pridjevski oblici, u ovom slučaju *bad* (zao/la/lo), koriste u značenju apstraktnih imenica koje se mogu derivirati iz tih pridjeva. Autor također griješi i kada za imenicu *šām* kao primarno navodi značenje *poslijepodne* (SB: I/496); međutim to značenje za spomenutu leksemu nije zabilježeno u klasičnim tekstovima na perzijskom jeziku niti u perzijskim leksikografskim izvorima, nego u svima njima, pa tako i u razmatranom distihu *Bustana*, navedena leksema ima značenje *noć*. Veliki previd Sudi pravi kad pridjevu *xonok* (sretan; blažen) pripisuje značenje pridjeva *xonak* (hladan, svjež), čime polustih u kojem je zatečena navedena leksema poprima krajnje nesuvislo značenje (SB: I/284). Razlogom za takav autorov previd smatramo pomanjkanje/pad koncentracije, pošto u drugom slučaju Sudi navodi pravilan oblik i pravilno značenje razmatrane lekseme (SB. I/579).

S obzirom na ranije spominjanju potrebu objašnjenja značenja leksema/sintagmi/polustihova/distiha, sasvim je razumljivo da Sudi najveći broj polemika s prethodnim komentatorima vodi upravo na semantičkom nivou analize teksta *Bustana*. U najvećem broju slučajeva Sudijevo je mišljenje u tim polemikama ispravno. Kada, naprimjer, objašnjava značenje pridjeva arapskog porijekla *qadīm* (SB: I/31), Sudi pravilno uočava da navedeni pridjev znači *Bespočetni*, tj. *Onaj Koji nema početka*, za razliku od *Šem'ija*, koji za spomenuti pridjevi navodi netačno značenje *Beskrajni*, tj. *Onaj Koji nema kraja*.

Osim na planu semantike leksema, Sudi vodi polemiku s prethodnim komentatorima *Bustana* i kad je riječ o značenju polustihova, odnosno cjelovitih distiha. Takav je slučaj s polustihom *Šab o rūz azū xāne dar kandokūb* (SB: II/950). Autor navodi da značenje tog polustiha glasi: *Zbog njega u kući i danju i noću tučnjava (Tj. i danju i noću dobivao je batine)*; time pobija mišljenje Sururija i *Šem'ija*, koji navode da značenje tog polustiha glasi: *Nekad je rušio jedan dio kuće, a nekad drugi*. Ispravan je i Sudijev stav u polemici oko značenja sljedećeg distiha: *Ze wīrāne-ye 'ārefī žendepūš – Yekī rā nobāh-e sag āmad be gūš* (SB: II/993); on pravilno navodi kako značenje citiranog distiha glasi: *Iz ruševine jednog gnostika u ritama – Nekome do uha dođe (Tj. neko začu) lavež psa*. Nasuprot Sudiju, Sururi i *Šem'i* u razmatranom distihu umjesto lekseme *wīrāne* (ruševina) navode leksemu *dīwāne* (lud/ak/), te izvode krajnje nesuvisla značenja: *Jedan gnostik koji se pretvarao da je lud* (Sururi), odnosno *Jedan poludjeli gnostik oponašao je lavež pasa* (*Šem'i*).

U polemikama koje vodi na semantičkom nivou nisu zabilježene Sudijeve greške u odnosu na stavove prethodnih komentatora *Bustana*. Međutim, ponekad su objašnjenja koja Sudi izlaže prilično nejasna i ne izgledaju zasnovanim na komentiranom tekstu. Moguće je da je razlog tome činjenica da ni sam tekst ponekad nije sasvim jasan; drugim riječima,

postoji mogućnost da verzija teksta u rukopisnim primjercima *Bustana* koje je Sudi koristio tokom pisanja komentara nije tačna. Takav je slučaj s distihom *Gereftam kaz oftādegān nīstī – Ćo oftāde bīnī ĉerā īstī* (*Pretpostavljam da u nesretnike ne spadaš – Kad nesretnika vidiš, zašto se zaustavljaš /?/*). Tumačenje značenja ovog distiha, koje daje Sudi, kao i tumačenja Sururija i Šem'ija veoma su konfuzna i nelogična (SB: I/326).

## Završna razmatranja

Osim pet navedenih, primarnih nivoa analize i komentara teksta, u Sudijevom komentaru *Bustana* u manjoj je mjeri zastupljen još jedan nivo, koji ćemo zbog toga smatrati sekundarnim. Riječ je o *kodikološkom* nivou analize. Naime, u pojedinim slučajevima Sudi na semantičkom nivou analize i komentara teksta navodi različite varijante pojedinih leksema/sintagmi/fraza/izraza/polustihova/distiha iz različitih rukopisnih primjeraka *Bustana*. Autor povremeno čak stupa u polemiku s ranijim komentatorima, eksplicitno iznoseći stav da su varijante teksta zabilježene u njihovim komentarima oprečene verziji teksta u vjerodostojnim rukopisnim izvorima koje ti komentatori, po Sudijevom mišljenju, nisu konsultirali (SB: I/3, I/274, I/337, I/565). S druge strane, autor ponekad ukazuje na to da u različitim rukopisnim izvorima *Bustana* postoje različite verzije teksta, ali ne atribuiru u korist bilo koje od njih (SB: II/970, II/1025, II/1036, II/1042). U svakom slučaju, ovaj ukratko opisani sekundarni, kodikološki nivo analize potvrđuje Sudijevu naglašenu istraživačku akribičnost i metodičnost. Osim toga, premda sekundaran i najmanje zastupljen, kodikološki nivo komentara *Bustana* iznimno je značajan, čak i presudan kad je riječ o Sudijevom odnosu prema ranije napisanim komentarima tog djela, odnosno njegovim motivima za pisanje komentara. Prema vlastitim riječima, kada je konsultirao različite rukopise *Bustana* i uvidio koliko raniji komentatori griješe, Sudi se zarekao da im neće vjerovati, te da će sam napisati komentar u kojem će otkloniti njihove greške (SB: I/102).

Na kraju treba spomenuti da tokom polemika s prethodnim komentatorima *Bustana* Sudi često iznosi vlastite sudove i impresije, kako o stavovima tih komentatora, tako i o njima samima. Ponekad su ti sudovi blagi i umjereni, i svode se na konstataciju da komentator s kojim stupa u polemiku iznosi isuviše površno, pojednostavljeno značenje ili stav o nekom gramatičkom pitanju i sl. Sudijeve konstatacije povremeno su nešto oštrije, pri čemu, naprimjer, iznosi tvrdnje kako prethodni komentatori nisu pravilno shvatili tekst, odnosno proniknuli u određene stilske i retoričke finese perzijskog jezika. Međutim, u Sudijevom komentaru *Bustana* izrečene su i neke izuzetno oštre, pa čak i uvredljive konstatacije o stručnom, a, nažalost, i ljudskom integritetu ranijih komentatora (SB: I/13, I/281, I/306). Takav, krajnje nekolegijalan i neučenački diskurs, iz kojeg se jasno odražava Sudijeva nespornost da tolerira drugačije mišljenje – bez obzira na to što je, kako smo

istaknuli, u većini polemika Sudi u pravu – baca ozbiljnu sjenu na cjelokupno Sudijevo intelektualno i znanstveno pregnuće iz kojeg je proistekao komentar *Bustana*, i to prije svega u etičkom smislu.

## DODATAK

### ODLOMAK IZ SUDIJEVOG KOMENTARA SA'DIJEVOG *BUSTANA*

تو در پنجه شیرمردان زنی چه سودت کند پنجه آهنی

**Širmard:** složenica u značenju *hrabar*.

**Āhanī:** dugi vokal *i* je oznaka imena relacije. Ponekad se na ovaj oblik dodaje i [suglasnik] *n* za pojačavanje značenja, pa se izgovara *āhanīn*, kao što je [u tekstovima] mnogo puta navedeno. Prema tome, oni koji su rekli da je izvorni oblik *āhanīn*, kojem je reduciran [krajnji suglasnik] *n* – rekli su pogrešno. (Pobijanje Šem'ijevog mišljenja.)

**Konačno značenje distiha:** U šakama hrabrih ti si žena; kakvu korist za tebe imaju čelične pesnice? Što će reći: Naspram junaka i hrabrih ti dođeš kao žena, jer nisi u stanju da s njima ratuješ i boriš se. Prema tome, kakve ti koristi imaju ta snaga mišica i pesnica?

Pod “čelične pesnice” misli se na snažne pesnice; dakle, oni koji su [tu sintagmu] uzeli u stvarnom značenju “pesnice od čelika” – pogrešno su kazali. (Pobijanje Šem'ijevog mišljenja.) (SB: I/806)



## SUDIJEV KOMENTAR HAFIZOVOG DIVANA

### OSVRT NA BIOGRAFIJU HAFIZA ŠIRAZIJA

*Šemsuddin Muhammed Hafiz Širazi* (Šamsoddīn Mohammad Hāfez Šīrāzī) jedan je od najvećih lirskih pjesnika u cjelokupnoj svjetskoj književnoj tradiciji, i svakako najznačajniji perzijski liričar. Kroz stoljeća, praktično od vremena u kojem je Hafiz živio, o njegovom životu nisu bile znane brojne činjenice i egzaktni podaci; po svemu sudeći, prikriivanjem podataka iz svog životopisa takvom je stanju značajno doprinio i sam pjesnik (Pūrnamdāryān 2003: 343). Ono što je u različitim izvorima stoljećima podastirano kao Hafizova biografija ili neki njeni dijelovi, zasnivalo se na krajnje nepouzdanim predajama; za neke od njih se sa sigurnošću može ustvrditi da su plod mašte njihovih stvaralaca i prenosilaca. Pouzdano se znalo tek da je postojao čovjek po nadimku/tituli *Hafiz*, koji je pisao poeziju, i to većinom gazele; da je sačuvan rukopisni primjerak *Petoknjižja* (Xamse) *Emira Husreva Dehlavija* (Amīr Xosrou Dehlawī, umro 1324), koji je Hafiz prepisao, te da u tom rukopisu samog sebe oslovljava titulom/poetskim pseudonimom *Hafiz*, po kojem je kasnije postao planetarno poznat (Dabbāšī 1988:574). Tek tokom XX stoljeća, u radovima istaknutih iranista, kako iranskih, kao što su ‘Abdorrahmān Xalxālī, Mohammad Mo‘īn, Sa‘īd Nafīsī, Qāsem Ġanī i Mohammad Qazwīnī, tako i zapadnih, među kojima se posebno ističu Arberry, Ritter i Wickens, došlo se do većeg broja pouzdanih podataka o životu Hafiza Širazija.

U tim je radovima približno utvrđeno da je Hafiz rođen 726/1325-6. godine u Širazu, središtu iranske jugoistočne oblasti Fars (Rīpkā 1975: 417). Premda je Širaz tokom XIII stoljeća ostao pošteđen invazije Mongola i svih strahota koje je ona sa sobom donijela u druge krajeve Irana, uslijed stalnih sukoba pripadnika različitih plemićkih porodica koje su pretendirale na vladavinu Farsom, pogrešno bi bilo ustvrditi kako je razdoblje prije i za vrijeme Hafizovog života bilo ispunjeno mirom i sređenim prilikama u Širazu. Sam Hafiz u pojedinim pjesmama (Moğāhed 2000:744) ukazuje na kratkotrajne periode blagostanja i sigurnosti za vrijeme vladavine *Ebu Ishaka Indžua* (Abū Eshāq Īngū), Hafizovog pokrovitelja i mecene iz vladajuće loze Indžu, koji je pjesniku omogućio pristup vladajućim krugovima u Širazu. Ebu Ishak Indžu kasnije će platiti cijenu nepromišljenih političkih i vojnih poteza, izgubivši život u sukobu s *Mubarizuddinom Muhammedom* (Mobārezoddīn Mohammad, 1353–58), utemeljiteljem vladajuće loze *Muzafferida* (Āl-e Mozaffar). Nakon Mubarizuddina, još trojica vladara iz iste loze upravljat će Širazom i Farsom, sve do pojave Timur-Lenka, koji je okončao vladavinu i postojanje Muzafferida. Iz navedenog je jasno da,

bez obzira na to što nije bilo izloženo užasnim razaranjima niti je podnijelo ljudske gubitke poput drugih područja Irana usred mongolskog osvajačkog pohoda, područje Farsa i Širaz kao njegovo urbano središte u političkom i vojnom smislu bili su izuzetno trusni i podložni različitim utjecajima. Takve nepovoljne i nesigurne okolnosti nedvojbeno su utjecale na razvoj Hafizove iznimno kompleksne ličnosti, ali je znakovito da nisu našle snažniji odraz u njegovoj poeziji (Rīpkā 1975:418). Socijalna dimenzija Hafizove poezije ograničena je, u prvom redu, na panegirike lokalnim vladarima, a potom i povremene kritike stanja u društvu, ali u njoj nema aluzija na borbe za prevlast među pretendentima na vladavinu Širazom i Farsom, kao ni na opasnosti iz vana koje su tom gradu i pokrajini nerijetko prijetile.

U gradu kakav je u Hafizovo vrijeme bio Širaz, koji je slovio za središte nauke i kulture, postojale su sve potrebne pretpostavke za pjesnikovo obrazovanje i intelektualno sazrijevanje. Međutim, proces njegovog formalnog obrazovanja, koji je zasigurno podrazumijevao određene materijalne troškove i u tom smislu neophodna ulaganja, vjerovatno je bio težak i mukotrpan; naime, iz jednog zapisa u spomenutom, Hafizovom rukom prepisanom rukopisu Dehlavijevog *Petoknjižja*, vidljivo je da je Hafiz odrastao u veoma oskudnim uvjetima, praktično suočen s neimaštinom i siromaštvom. Takve nepovoljne prilike nagnale su ga da se još od djetinjstva zaposli radeći kao pekarski pomoćnik (Safā 1368:1066); ali, sve otežavajuće okolnosti nisu ga spriječile da ostvari zamašan obrazovni i intelektualni napredak. Iz titule *Hafiz* jasno je da znao Kur'an napamet.<sup>54</sup> Osim toga, u pojedinim izvorima ukazuje se na njegov naučni opus, tj. nekoliko naučnih djela u prozi, od kojih su neka sačuvana u autografu. (Džaka 1997: 399) Rezultat valjanog formalnog obrazovanja jeste i činjenica da je Hafiz bio poliglot u punom značenju te riječi u okviru orijentalno-islamskog kulturnog kruga. Perzijski mu je bio maternji jezik, a njegovo je znanje arapskog iz jasnih razloga nesporno. Osim toga, temeljem iscrpne analize jednog njegovog gazela, Wickens zaključuje kako je Hafiz znao i turski jezik (Rīpkā 1975: 419).

Zabilježeno je nekoliko predaja o načinu na koji je Hafiz, sprva nevješt u pisanju stihova, nadahnućem iz Onostranog preko noći bio darovan nesvakidašnjim poetskim umijećem (Džaka 1997: 398; Zarrīnkūb 2001: 13). No, ni za jednu od tih predaja ne postoji uporište u relevantnimknjiževnim i historijskim izvorima, te je očito riječ o predajama legendarnog karaktera, kakve o biografijama istaknutih ličnosti obično nastaju u nedostatku relevantnih izvora i nesporno utvrđenih činjenica.

<sup>54</sup>Ne treba zaboraviti da je titula *hafiz* na području orijentalno-islamskog kulturnog kruga dodjeljivana i ljudima koji su napamet znali stotinu hadisa, zajedno s imenima svih njihovih prenosilaca. Međutim, kako navodi Mohammad Gollandām, Hafizov prijatelj i školski drug, jedan od Hafizovih učitelja po imenu *Kavamuddin* (Qawāmoddīn) znao je svih sedam *varijanti učenja* (qīrā'-at) Kur'ana, koje je Hafiz od njega naučio. Osim toga, u distihu: *'Ešqat resad be faryād gar xod be sār-e Hāfez - Qor'an zebar xānī dar čārdāh rewāyat* (Moğāhed 2000:120), koji znači: *Ljubav će ti u pomoć priteći ako poput Hafiza - Kur'an napamet učiš po četrnaest rivajeta*, pjesnik jasno ukazuje na to da je znao Kur'an napamet.

Iz Hafizovih pojedinih distiha može se zaključiti da je nakon okončanja razdoblja formalnog obrazovanja radio kao učitelj. Takvim načinom života očito nije bio zadovoljan, te je ubrzo prekinuo službovanje u školi i odlučio da uzme učešće u duhovnom i kulturnom životu Širaza, družeći se s pjesnicima i sufijskim prvacima (Safā 1368: III: 1068). Od vremena spomenutog Ebu Ishaka Indžua pjesnik se približio širaskim vladajućim krugovima, a posebno blizak odnos izgradio je sa *Šahom Šudžaom* (Šāh Šoḡā‘), lokalnim vladarom iz loze Muzafferida koji se i sam bavio poezijom; Hafiz je pisao panegirike u njegovu čast. Međutim, takvo stanje nije potrajalo dugo; pjesnici, kao i vjerski službenici i njihove pristalice, zavidni zbog prisnih prijateljskih veza koje je izgradio sa širaskim vladarom, ocrnili su Hafiza kod Šaha Šudžaa. Time je završeno razdoblje pjesnikovog relativno sređenog i mirnog života u blagostanju. Suprotno onome što se navodi u pojedinim *zbirdama biografija pjesnikā* (tazkerehā), uprkos povremenim kratkotrajnim poboljšanjima odnosa s vladajućim krugovima na širaskom dvoru, Hafizova društvena izopćenost potrajala je dugo. Dva putovanja, prvo u Isfahan a potom i Jazd, po svemu sudeći bila su posljedica teških prilika u kojima je Hafiz živio u Širazu. Drugim riječima, tokom tih putovanja pjesnik je nastojao skrenuti na sebe pažnju lokalnih vladara u dva spomenuta grada i obezbijediti potporu nekog novog mecene. Niti jednim od ta dva putovanja Hafiz nije uspio ostvariti željeni cilj, te je bio prinuđen vratiti se u Širaz. Iz dostupnih izvora nije u potpunosti jasno u kakvim je odnosima, nakon povratka iz Jazda, Hafiz bio sa Šahom Šudžaom. Međutim, u vrijeme njegovih nasljednika, *Zejnul-Abidina* (Zeinol-‘Ābedīn) i *Šaha Jahje* (Šāh Yahyā), pjesnik je bio u potpunosti uklonjen iz kulturnog i uopće društvenog života Širaza. Tek u vrijeme *Šaha Mensura* (Šāh Mansūr), Hafiz je uspio da donekle povрати ugled koji je ranije uživao i do kojeg mu je bilo iznimno stalo.<sup>55</sup> No, od tog vremena do smrti pjesniku nije bilo preostalo još mnogo života. Umro je 1389. i pokopan je u svom rodnom Širazu.

## ***Divan Hafiza Širazija***

Hafizov poetski opus u cjelovitu je zbirku prikupio njegov školski drug i blizak prijatelj *Muhammed Golendam* (Mohammad Golandām). U predgovoru te prve verzije Hafizovog *Divana Golendam* navodi kako se na prikupljanje Hafizovih pjesama i njihovo objedinjavanje u integralnu zbirku odlučio osjećajući dug prema pjesniku zbog dugog niza godina prijateljavanja s njim, kao i na poticaj njihovih zajedničkih prijatelja i poklonika Hafizove poezije, koji su smatrali da je to neophodno učiniti kako bi Hafizova poezija bila sačuvana od zaborava (Rahbar 1996: bīst o hašt).

<sup>55</sup>O Hafizovim odnosima s lokalnim vladarima u Širazu opširno vidjeti: Xorramšāhī 1373: 1-15.

Budući da je Hafizov *Divan* jedna od najznačajnijih i najpopularnijih poetskih zbirki na perzijskom jeziku, prirodno je da je vremenom nastao veliki broj njegovih rukopisnih primjeraka, kako integralnih, tako i kraćih ili dužih izbora. U takvim okolnostima nerijetko se događalo da nesavjesni prepisivači u tekst *Divana* dodaju pjesme koje Hafiz nije napisao, ili iz njega reduciraju pjesme uistinu nastale iz njegovog pera. Upravo zato, nakon što je u Iranu sredinom XIX stoljeća usvojena tehnologija štampe, različita štampana izdanja, u početku mahom litografska, Hafizovog *Divana* razlikuju se po obimu. U XX stoljeću iranski istraživači Hafizovog poetskog opusa pokrenuli su proces pripreme njegovih kritičkih izdanja, čime su stvorene neophodne pretpostavke za objektivnu naučnu valorizaciju tog opusa. Priređena kritička izdanja dovela su do vrlo značajnih otkrića; jedno od njih jeste to da ni u jednom od najstarijih rukopisnih primjeraka *Divana* nisu sadržane pjesme, odnosno pojedinačni distisi posvećeni šiizmu (Rīpkā 1975: 421). Temeljnim kritičkim izdanjem Hafizovog *Divana* smatra se ono koje su, na osnovu njegovog najstarijeg sačuvanog rukopisnog primjerka, priredili Mohammad Qazwīnī i Qāsem Ġanī. To izdanje sadrži četriristo devedeset pet gazela i nekoliko pjesama u drugim poetskim formama; Qazwīnī navodi da dodatne pjesme u različitim formama, navedene u drugim rukopisnim primjercima, ne spadaju u Hafizov poetski opus (Nazīr 1991: 331).

S takvim mišljenjem očito se nisu slagali pojedini ugledni istraživači Hafizovog djela, u čijim je kritičkim izdanjima njegov *Divan* predodčen u nešto drugačijem obimu. Tako izdanje koje je priredio Parwīz Nātel Xānlarī sadrži četriristo osamdeset šest gazela koje istraživač smatra izvornim, te još trideset osam gazela koje nominira kao *kasnije pridodane* (molahhaqāt) od samog pjesnika; Hanlarijevo izdanje također obuhvata četiri kaside na perzijskom i jednu na arapskom jeziku, deset mesnevija, jedan terkib-bend, pedeset četiri kupleta, pet fardija i četrdeset tri rubaije (Nazīr 1991:336-337). Međutim, do sada najobimnije kritičko izdanje Hafizovog *Divana*, koje je priredio Ahmad Moġāhed, sadrži šesto četrdeset šest gazela, osam mesnevija, jedan terkib-bend, jedan terdži'-bend, jedan muhammes, jedan museddes, šezdeset jedan kuplet i trideset pet rubaija. (Moġāhed 2000)

Nakon opsega, drugo temeljno pitanje o Hafizovom poetskom opusu jeste redoslijed nastanka njegovih pjesama. Do sada su provedena brojna istraživanja u kojima se pokušalo definirati taj redoslijed (Rīpkā 1975: 421); međutim, u tom smislu i dalje su ostala brojna otvorena pitanja i nedoumice.

Jedan od istraživača koji se bavi utvrđivanjem redoslijeda nastanka pjesama Hafizovog *Divana*, iranski historičar književnosti Mahmūd Hūman, govori o pet razdoblja u pjesničkom stvaralaštvu Hafīza Širazija. *Prvo* se vremenski podudara periodom mira i reda u Širazu; *drugo* razdoblje poklapa se s vladavinom okrutnog muzaferidskog šaha<sup>56</sup>; *treće*

<sup>56</sup>U tekstu iz kojeg je ovaj navod prenesen, Hūmanu nije jasno o kojem je vladaru riječ, ali očito je riječ o Mubarizuddinu Muhammedu.

razdoblje podudara se s vladavinom pjesniku omiljenog namjesnika Šaha Šudžaa; *četvrto* razdoblje vezano je za povratak Šaha Šudžaa na vlast; *peto* razdoblje poklapa se s krajem vladavine Šaha Šudžaa i početkom vladavine namjesnika Mensura (Džaka 1997: 403-410). Poeziju koja nastaje u svakom od tih razdoblja, prema Hūmanu, odlikuju određene karakteristike koje nisu zastupljene u poeziji nastaloj u ostala četiri razdoblja, te se na taj način može ustvrditi i redosljed njenog nastanka. Međutim, argumentacija koju Hūman za takvu tvrdnju zasigurno zaslužuje kritičko preispitivanje.

Naime, ukoliko prihvatimo tezu da je Hafiz u različitim fazama svog života prolazio kroz određena osobna, umjetnička i intelektualna iskustva koja su bila imanentna isključivo jednom od pet definiranih razdoblja pjesnikovog književnog stvaralaštva, drugim riječima, složimo li se s tim da je Hafizov život, u svim njegovim mogućim aspektima, tekao pravolinijski, u suštinski međusobno omeđenim fazama, iz čega su onda proistekle autorove različite poetike u različitim fazama njegovog stvaralaštva, na taj način i Hafizov život i jedan nesvakidašnji književnoestetski fenomen kakav je njegov *Divan*, bogat raznorodnim međusobno prožetim poetičkim elementima, bivaju izloženi kranje olahkom i teško branjivom pojednostavljenju.

S druge strane, argumentacija koju Hūman nudi za takav svoj stav zahtijeva ozbiljan kritički pristup i vrednovanje. Kada, naprimjer, obrazlaže navodnu prvu fazu Hafizovog pjesničkog života, Hūman navodi kako su Hafizovi gazeli iz tog razdoblja “jednostavni i ne sadrže velike poruke i duboke misli (Džaka 1997: 403); tako u prvom distihu prvog gazela Hafizovog *Divana*, koji glasi *Alā yā 'ayyohā-s-Sāqī 'ader ka'san wa nāwelhā – Ke 'ešq āsān nemūd awwal walī oftād moškelhā* (Krčmaru, *zavrti čašu i dodaj je – Jer ljubav se sprva učini lahkom, ali nastaje nevolje*) prepoznaje mladalačku “ponesenost i ustreptalost pjesnika pred ljepotom drage gdje je teško tražiti neki drugi smisao ovog stiha” (Džaka 1997:403). Takav Hūmanov stav krajnje je začuđujući. Naime, premda je citirani distih moguće tumačiti u ključu profane lirike, pri čemu je Hūmanovo objašnjenje smisla distiha neprecizno, upotreba pojedinih sufijskih termina i simbola, navođenje jednog polustiha na arapskom jeziku, te specifična duhovna atmosfera koja je tim postupcima ostvarena, bez ikakve dvojbe otvaraju prostor za njegovo validno tumačenje u okviru žanra sufijske poezije (Pūrnamdāryān 2003:340). Time je tvrdnja kako navedeni distih potječe iz razdoblja u kojem Hafiz ne pjeva o temama koje poniru ispod površine profanog ozbiljno dovedena u pitanje. Zastupanjem takve tvrdnje previđa se da u divanskoj književnosti orijentalno-islamskog kulturnog kruga svaki distih, premda predstavlja dio više strukturne cjeline, istovremeno uživa i zamašnu razinu sintaksičko-semantičke samostalnosti (Sarajkić 2011: 38); temeljem te činjenice, pjesnici su povremeno u različitim distisima iste pjesme uspijevali da utkaju kako profane, tako i motive metafizičke naravi. Upravo je Hafiz autor koji je taj poetički manir doveo do najviše razine, pa je pokušaj krutog idejnog i žanrovskog razgraničenja njegove poezije prema hronološkom kriteriju osuđen na krajnje neizvjestan ishod.

Osim toga, prilikom pokušaja utvrđivanja redosljeda nastanka Hafizovih pjesama treba uzeti u obzir činjenicu da one nisu datirane. Pri tome su gazeli njegovog *Divana*, u skladu s formalnim konvencijama divanske književnosti islamskog Orijenta, poredani prema alfabetskom redu rime. U takvim okolnostima, vrijeme nastanka pojedinih gazela moguće je utvrditi samo ukoliko Hafiz izrijeком spominje određenu historijsku ličnost, npr. nekog vladara Širaza tokom pjesnikovog života i razdoblje njegove vladavine, odnosno događaj iz privatnog života, kakav je gubitak sina jedinca. U svim drugim slučajevima veoma je teško, praktično nemoguće, tačno ustvrditi vrijeme i redosljed nastanka Hafizovih gazela, kao i pjesama napisanih u drugim poetskim formama.

Premda po mnogim svojim odlikama predstavlja osebujan i jedinstven fenomen u klasičnoj perzijskoj književnoj tradiciji, Hafizov je *Divan* istovremeno u toj tradiciji snažno ukorijenjen. Hafizova poetika konstituirana je na najznačajnijim zasadama poetike *horasanskog književnog stila*; na njeno je profiliranje snažno utjecalo stvaralaštvo *Rudekija* (Rūdakī), *Dakikija* (Daqīqī) i drugih autora tog stilskog usmjerenja (Zarrinkūb 2001: 67); u Hafizovoj poetici nedvojbeno je primjetan trag pjesnika pripadnika *iračkog književnog stila* (čiji je protoganist i sam bio), a posebno Sa'dija Širazija (Xorramšāhī 1989: 107-109); međutim, novija istraživanja (Mohammadī 2008: 137-150) pokazuju da je na Hafizovu poetiku utjecalo i stvaralaštvo manje poznatih pjesnika iz VIII i IX stoljeća, među koje spadaju *Hodžaste Sarahsi* (Xoğaste Saraxsī), *Refi'uddin Nišaburi* (Rafi'oddīn Nīšābūrī) i *Ebu Tahir Hosravani* (Abū Tāher Xosrawānī). Taj nalaz dokazuje Hafizovu iznimnu upućenost u književnu tradiciju na novoperzijskom *darī* jeziku, sve do razdoblja koje praktično predstavlja sam njen početak.

Kako navodi Pūrnāmdāryān, premda je napisan u ograničenoj i impregniranoj formi gazela, Hafizov *Divan* u idejnom smislu zaprema tekstualni prostor mesnevice od nekoliko desetina hiljada distiha (Pūrnāmdāryān 2003: hašt). Time on predstavlja svojevrsan epski spjev, ali ne kolektivni, nacionalni, već individualni ep o životnomputovanju jednog osebujnog čovjeka. Tokom tog putovanja, taj se čovjek, pjesnik, suočava s brojnim pitanjima koja zaokupljaju njegovu pažnju i predstavljaju stalnu inspiraciju. Na neka od njih ovdje ćemo samo ukratko ukazati.

Jedno od ključnih pitanja, tj. tema Hafizovog *Divana*, jeste svakako bipolarna priroda čovjekovog bića, jedinog bića na svijetu koje u sebi objedinjava duhovnu i životinjsku prirodu. Hafiz se u brojnim gazelima dotiče tog pitanja i ukazuje na zbunjenost, čak smetenost čovjeka koji je u takvom stanju prinuđen proživjeti svoj ovozemaljski život, stalno razapet između dvije potpuno oprečne dimenzije svog bića (Pūrnāmdāryān 2003: 4-5).

Tema velikog broja gazela Hafizovog *Divana* jeste i licemjerje. U tom je smislu predstavan i znakoviti distih u kojem Hafiz kaže: *Wā'ezān kīn ḡelwe dar mehrāb o menbar*

*mīkonand* – *Ān be xalwat mīrawand ān kār-e dīgar mīkonand* (Moğāhed 2000: 256), što znači: *Vaizi*<sup>57</sup> koji se u mihrabu i na minberu na jedan način pokazuju – Kad odu u osamu, nečemu drugom se odaju. Već iz ovog distiha jasno je da Hafiz bespoštedno kritikuje lažni društveni moral i dvoličnost, uvjeren kako upravo te pojave predstavljaju najveću opasnost po zajednicu, razarajući je iznutra i neprimjetno. Stoga su društveni uglednici poput muhtesiba (čuvara javnog reda), muftije i vaiza često na udaru pjesnikove kritike. Ma koliko to na prvi pogled izgledalo neočekivano, u velikom broju pjesama Hafizovog *Divana* isti nepovoljan tretman imaju i ličnosti iz formalnih tarikatskih krugova. U Hafizovoj poeziji gotovo da nema nijedne pohvalne riječi o *zahidu* (asketi), šejhu, sufiji, čak ni o sufijskoj odori (Xorramšāhī 1994: 168-174), zato što pjesnik sve navedene ličnosti smatra lažljivim i prijetvornim, a njihovu karakterističnu odjeću vrhuncem licemjerja; po Hafizu, onaj ko iskreno nastoji krenuti stazom duhovnog usavršavanja i vratiti se svome Praizvoru, o tome ne obavještava svoju okolinu, ne stavlja joj to do znanja i ne privlači njenu pažnju posebnim načinom odijevanja; upravo obratno, onaj ko čini takve stvari, teži pohvali ljudi i ovozemaljskim koristima i blagodatima koji iz nje mogu proizaći. U skladu s takvim gledištem, ni mjesta na kojima se okupljaju pripadnici navedenih grupa Hafizu nisu omiljena; to su *mesdžid*, odnosno bogomolja u općem smislu, i sufijsko stanište, *hanikah*.

S druge strane, nasuprot ovoj skupini pjesniku neomiljenih likova i prostora, stoje njemu omiljeni likovi; najznačajniji od njih svakako je *pir*<sup>58</sup> *magova* (pīr-e moğān), ili *pir prodavač vina* (pīr-e meiforūš), *pir iz mejhane* (pīr-e meikade), po Hafizu jedini pravi duhovni vodič, oslobođen svih okova lažnog morala i prijetvornosti iza kojih je skrivena težnja ka ovozemaljskim blagodatima. U tu skupinu spada i *bekrija* (rend), tj. onaj koji je odbacio sve vrste nametnutih društvenih normi i stega. Dakako, Hafizove omiljene ličnosti okupljaju se na posebnim mjestima, koja također uživaju pjesnikovo poštovanje i naklonost. Neka od tih mjesta su *mejhana* (meixāne, meikade), *hram magova* (deir-e moğān) i *ruševine* (xarābāt).

Navedena, vrlo jasna diferencijacija među pripadnicima različitih društvenih skupina u Hafizovom *Divanu* predmet je i savremenih komparativnih istraživanja. U jednom od njih je, u svjetlu psihoanalitičke književne kritike, lik *pira magova*, koji pjesnik u svojoj zbirci učestalo spominje, uspoređena s Jungovim arhetipom *mudrog starca*<sup>59</sup>, pri čemu su utvrđene određene slične, pa čak i istovjetne karakteristike tih dvaju likova (Gorğī – Tamīmdārī 2012: 96-113).

Hafiz Širazi jeste pjesnik-tribun slobode i tolerancije. Društvene nedaće s kojima je suočeno društvo u kojem je živio, prema pjesnikovom mišljenju, nisu proizašle iz formalno

<sup>57</sup>Tj. propovjednici.

<sup>58</sup>Tj. starac, duhovni vođa.

<sup>59</sup>O tom Jungovom arhetipu vidjeti: Jung 1996: 232-235.

religijskog karaktera tog društva, ili mogućih antireligijskih težnji pojedinih krugova u njemu, već korijen imaju isključivo u netoleranciji, isključivosti, pa čak i fanatizmu svake vrste. U svojim gazelima Hafiz često diže glas protiv nesnošljivih društvenih i političkih prilika; represija i dogmatsko mišljenje bilo kojeg ideološkog usmjerenja pjesnika potiču na pobunu. Hafiz je svjestan da se tek uklanjanjem koprena fanatizma i pronicanjem u srž stvari može doprijeti do širokih obzorja svrsishodnog promišljanja. On je pjesnik *humanist* (ensāngerā), u čijem su djelu vrijednost i značaj slobode snažno naglašeni. Zalaganjem za te univerzalne vrijednosti, Hafiz definira novi put za čovjeka; put poštovanja temeljnih humanističkih principa, tako da svi ljudi, bez obzira na svjetonazor, duhovno i kulturno zaleđe, pridržavajući se tih principa mogu živjeti zajedno, a da pri tome ne budu ugrožena niti povrijeđena bilo čija individualna prava (Nikdārasl 2009: 179-206).<sup>60</sup>

Hafizov *Divan* ostvario je veliki utjecaj na buduće generacije pjesnika, kako na Istoku, tako i na Zapadu. Pod snažnim dojmom čitanja *Divana* u prijevodu njemačkog orijentaliste Hammera-Purgstahla, slavni njemački književnik i mislilac iz XIX stoljeća Johann Wolfgang Goethe počinje pjevati svoj *Zapadno-istočni divan*.<sup>61</sup>

Zbirka poezije Hafiza Širazija prevedena je na nekoliko evropskih jezika, između ostalih i na bosanski (Širazi 2009).

## SUDIJEV POSTUPAK KOMENTIRANJA *DIVANA*

Hafizov *Divan* jedno je od najčitanijih i najutjecajnijih klasičnih djela perzijske književnosti na prostoru Osmanskog carstva, što potvrđuju njegovi brojni prijevodi i komentari. Komentari Hafizovog *Divana* bili su čak mnogo potrebnije štivo od prijevoda. Kako je riječ o iznimno zahtjevnom i hermetičnom tekstu, potreba za njegovim komentiranjem na osmanskome turskom jezičkom području postojala je znatno veća od potrebe za komentiranjem Sa'dijevih djela, pa čak i Rumijeve *Mesnevi*e.

Prije Sudija, komentar Hafizovog *Divana* na području Osmanskog carstva napisali su Sururi i Šem'i. Sudi je, dakako, za te komentare znao, ali o njima nije imao pozitivno mišljenje, čak je smatrao da su njihovi autori načinili mnogo grešaka, a pogotovo Šem'i (Hoca 1980: 20). Zbog toga je odlučio da napiše vlastiti komentar.

---

<sup>60</sup>O još nekim tematskim i idejnim odrednicama Hafizove poezije, kao i ključnom pitanju njenog žanrovskog situiranja, bit će riječi pri kraju ovog poglavlja, tokom rasprave o Sudijevoj recepciji Hafizovog *Divana*.

<sup>61</sup>O tome vidjeti: Fotūhī 1382: 156-159; Mitrović 2003; Haddādf 1385: 5-16.



Otpriblike tri stoljeća Sudijev komentar Hafizovog *Divana* bio je dostupan u formi rukopisnih primjeraka. Do sada je to djelo štampano dva puta: jednom 1834. godine u Aleksandriji, samostalno i u tri toma, te drugi put 1871-1872. godine u Istanbulu, na marginama Konjevijevog komentara *Divana* i u dva toma. Hoca (1980: 22) navodi kako se nijedno od ta dva izdanja ne mogu smatrati znanstveno-kritičkim.

O Sudijevom komentaru Hafizovog *Divana* izrečeni su različiti vrijednosni sudovi. Zapadni iranisti za njega su puni hvale (vidjeti: Šabanović 1973: 91), premda postoji i mišljenje da takav pristup Sudijevom komentaru *Divana* predstavljanjegovo neutemeljeno i pretjerano glorificiranje (Algar 2001: 169). Među iranskim istraživačima o dometima tog djela vladaju podijeljena mišljenja. Ugledni iranski filolog i historičar književnosti iz XX stoljeća, Sa‘īd Nafīsī, smatra ga najboljim ikada napisanim komentarom *Divana* (SHD: I/b-p). Međutim, Muhammed Kazvini vrijednost i moguću znanstvenu korist Sudijevog komentara smatra “ograničenom i uvjetovanom” (Xatmī Lahūrī 2008: se). Ovakvi oprečni vrijednosni sudovi uslovljeni su, prije svega, različitim stavovima navedenih i drugih istraživača o pitanju žanrovskog situiranja Hafizove poezije – o čemu će u nastavku biti više riječi – kao i činjenicom da iranski istraživači ne uzimaju u obzir znatno drugačiji historijski i kulturalni kontekst u kojem je Sudijev komentar Hafizovog *Divana* nastao, u odnosu na komentare napisane u Iranu.

Znakovito je da je najveći broj studija koje se eminentno bave Sudijevim komentarom Hafizovog *Divana* nastao na turskom jeziku (Ertek 1994, Aslan 2004, Yaman 2004, Kaya 2012). Kad je riječ o istraživanjima na perzijskom jeziku, po pravilu je riječ o kraćim tekstovima u kojima se Sudijev komentar *Divana* naječšće spominje uzgredno, u sklopu rasprave o značenju nekog za razumijevanje težeg distiha (Beigdelī, Hāgḡiyān 2006; Baxtyārī 2009), ili čitavog gazela (Homāyūnīmehr 2008), odnosno prilikom općeg pregleda do sada napisanih komentara Hafizovog *Divana* (Bāqerī 2001). Pronađen je tek jedan rad na perzijskom jeziku čiji je predmet rasprave isključivo Sudijev komentar *Divana* (Bāqerī 1998).<sup>62</sup>

Istraživačka metodologija koju Sudi primjenjuje u komentaru Hafizovog *Divana* istovjetna je metodologiji u ostalim Sudijevim komentarima perzijskih klasika. Stoga ćemo i komentar *Divana* analizirati na šest ranije definiranih nivoa analize.

<sup>62</sup>U jednom izvoru (Xatmī Lahūrī 2008: yek) naišli smo na podatak da je ugledni savremeni iranski istraživač i jedan od najboljih poznavalaca Hafizovog djela, Bahā’oddīn Xorramšāhī u knjizi pod naslovom *Hāfez*, od 98. do 114. stranice, donio osvrt na Sudijev komentar Hafizovog *Divana*, međutim, uvidom u navedenu knjigu (Xorramšāhī 1994) utvrdili smo da taj podatak nije tačan. Moguće je da je taj osvrt dat u nekoj od nama nedostupnih Xorramšāhījevih knjiga o Hafizu.

## Pisanje i izgovor

U odnosu na komentare drugih remek-djela perzijskih klasika, u Sudijevom komentaru Hafizovog *Divana* analiza ortografskog nivoa teksta zastupljena je u znatno manjoj mjeri. Razlog za to, prema našem mišljenju, treba tražiti u sljedećem: iz uvida u sva tri komentara jasno je da je Sudi u svakom od njih primjenjivao praktično istovjetan istraživački postupak i metodologiju; uzimajući to u obzir, kao i činjenicu da Sudi svoje komentare remek-djela klasične perzijske književnosti istovremeno smatra i udžbenicima perzijskog jezika, razumljivo je da je primarnim nivoima analize – među koje spada i ortografski – više pažnje posvetio u komentarima tekstova lakših za razumijevanje, tj. u komentarima *Bustana* i *Dulistana*, te da je smatrao kako su potencijalni čitaooci-učenici osnove pisanja i izgovora leksema savladali kroz ta dva komentara. Vjerujemo da, upravo polazeći od takve pretpostavke, u komentaru Hafizovog *Divana* – za razumijevanje znatno težeg, semantički izrazito hermetičnijeg djela u odnosu na *Bustan* i *Dulistan* – Sudi vidljivo odustaje od pretjeranog udubljanja u ortografsku i analizu izgovora, te znatno više pažnje posvećuje drugim nivoima analize (za šta objektivno, s obzirom na osobenosti razmatranog teksta, postoji veća potreba). To se prije svega odnosi na sintaksički podnivo gramatičke, te stilski i posebno semantički nivo analize, o čemu će u nastavku ovog poglavlja biti više riječi.

Prilikom analize pisanja i izgovora pojedinih leksema unutar teksta Hafizovog *Divana*, za lekseme sadržane u tekstu Sudi navodi i njihove ortografske dublete. Autor se na takav postupak odlučuje rukovođen upravo motivima da njegov komentar dâ potrebne podatke i onima koji će ih koristiti za učenje perzijskog jezika, te da ortografske dublete navodi polazeći od pretpostavke da bi se čitalac njegovog komentara s tim dubletima mogao susresti u nekom drugom tekstu. Tako, naprimjer, za leksemu *ābešxor* u značenju *blagovaonica* autor navodi njen ortografski dublet *ābxor* (SHD: I/105), a za leksemu *ġamxār* u značenju *onaj koji tuguje* njen ortografski dublet *ġamxor* (SHD: I/105).

Sudi objašnjava i “ortografsku etimologiju” određenih fraza koje se u grafiji javljaju u sažetom, reduciranom obliku. Takav je slučaj s oblikom *kazīn* (SHD: I/258) u značenju *jer zbog/od toga*, koji je nastao od fraze *ke az īn*; u istu grupu spada i oblik *kandarīn* (SHD: I/94) u značenju *jer u tom*, koji je nastao od fraze *ke andar īn*. Sudi također detaljno objašnjava i složenicu *šahanšāh*, za koju pravilno utvrđuje da predstavlja skraćeni oblik složenice *šāhanšāh*, koja je opet inverzirana genitivna konstrukcija *šāh-e šāhān*, u značenju *kralj kraljeva*. (SHD: I/103)<sup>63</sup>

<sup>63</sup>S druge strane, on daje više mogućih varijanti izgovora ove riječi u komentaru Sa'dijeva *Dulistana* (SG: 39), tako da se ova dva objašnjenja međusobno dopunjuju.

Sudi također ukazuje na slučajeve u kojima je radi potrebe očuvanja pjesničkog metra izmijenjen izgovorni oblik pojedinih konstrukcija, što za posljedicu ima i promjene u njihovom pisanju; mahom je riječ o slučajevima reduciranja *intervokalnog j* između lekseme koja u finalnoj poziciji ima dugi vokal i inicijalnog kratkog vokala odgovarajućeg pronominalnog sufiksa, pri čemu se reducira i taj kratki vokal. Takav je slučaj (SHD: I/564) s oblikom *pāt* (tvoja noga), koji izvorno glasi *pāyat*, odnosno oblikom *ārzūt* (tvoja želja), koji u punom ortografsko-fonetskom obliku glasi *ārzūyat* (SHD: II/1413).

Autor se osvrće i na pojedine *arabizirane oblike* (mo‘arrab) leksema koje izvorno potječu iz perzijskog jezika. Takva je, između ostalih, i leksema *fīrūze*, za koju Sudi pravilno uočava da je riječ o arabiziranom obliku izvorne perzijske lekseme *pīrūze* u značenju *tirkiz* (SHD: I/191). Međutim, propušta naglasiti da je arabiziranje analizirane lekseme izvršeno tako što je konsonant *p* zamijenjen konsonantom *f*, što nije rijedak slučaj u perzijskoj fonetici, te da je time došlo i do transformacije lekseme.

Posebno zanimljivim čine se autorova pozivanja na određena ortografska pravila. Kad, naprimjer, objašnjava prijedložnu frazu *be Behešt* (ka Raju/u Raj), Sudi navodi da ju je zapisao rastavljeno, kako stoji u rukopisu iz kojeg je preuzeo tekst, premda je pravilo da se prijedlog *be* piše sastavljeno s imenicom/zamjenicom koja slijedi iza njega (SHD: I/506). Nije posve jasno temeljem kojeg pravila Sudi iznosi ovakvo mišljenje; naime, stoljeće prije razdoblja Sudijevo života, tj. tokom i krajem XIV stoljeća kada je započeo proces prikupljanja Hafizovog pjesničkog opusa i njegovog objedinjavanja u integralnu zbirku, bilo je uobičajeno sastavljeno, spojeno pisanje prijedloga *be* (Harawī 1990:151); međutim, u Sudijevo vrijeme uvriježena je bila upravo praksa koju je zatekao u korištenom rukopisu i objasnio je u svome komentaru – prijedlog *be* pisan je rastavljeno od lekseme koja slijedi iza njega (Harawī 1990: 155). Prema tome, ortografski oblik opisane prijedložne fraze ne odudara od općih pravila za prepisivanje tekstova na perzijskom jeziku u Sudijevo vrijeme. Dakako, navedena pravila ne mogu se smatrati općeprihvaćenih standardom, od njih je uvijek bilo odstupanja, pogotovo izvan perzijskog govornog područja. Stoga je moguće da se u ovom slučaju radi upravo o tome, da su na prostoru na kojem je Sudi živio i kretao se, a to je prostor izvan govornog područja perzijskog jezika, važila nešto drugačija ortografska pravila za prepisivanje tekstova na perzijskom jeziku od onih koja su u isto vrijeme važila na perzijskom govornom području.

Sudi povremeno iznosi i određene nepotpune sudove. Kad, naprimjer, objašnjava etimologiju apstraktne imenice *bandegī* (ropstvo), autor navodi kako je taj oblik nastao od zajedničke imenice *bande* (rob) i sufiksalnog dugog vokala *i* za tvorbu apstraktnih imenica (SHD: I/63); pri tome krajnje pojednostavljeno tvrdi da grafem *◦* za oznaku kratkog vokala *e* u finalnoj poziciji imenice *bande*, kad se nađe ispred sufiksalnog *dugog vokala iza tvorbu pridjeva* (*yā-ye nesbat*) – o čemu u ovom slučaju nije riječ i autor griješi – prilikom tvorbe oblika množine pomoću sufiksa *ān*, grafem *◦* prelazi u grafem گ. Međutim, u ovom objašnjenju Sudi propušta ukazati na to da je grafem گ za oznaku konsonanta [g] relik

sufiksa *ag* iz staroiranske i srednjoiranske jezičke epohe, koji se u novoperzijskom *darī* jeziku reaktivira prilikom određenih sufikslnih tvorbi novih leksema.

Sudi povremeno stupa u polemiku s ranijim komentatorima Hafizovog *Divana*. Tokom jedne od tih polemika autor pravilno ukazuje na to da oznaka na finalnom grafemu ۰, u obliku دَادۀ (dādeʾī) u značenju *dao si*, nije grafem *hemze*, kako tvrdi Šem'i, već posebna, grafijskom sistemu perzijskog jezika imanentna pomoćna grafemska oznaka koja ima fonetsku vrijednost dugog vokala *i*, te u navedenom slučaju ima funkciju enklitičnog oblika drugog lica jednine prezenta pomoćnog glagola *biti*, za tvorbu rezultativnog perfekta (SHD: I/34). Isto tako, prilikom analize lekseme *kām* (usta), Sudi negira (SHD: II/671) mišljenje autora perzijsko-turskog rječnika *Daqā'iq al-haqā'iq*, Kemal-pašazadea, koji je kao inicijalni grafem umjesto ك odredio گ, te ustvrdio da je razmatranu leksemu moguće pročitati i u obliku *gām* (korak); s obzirom na smisao polustiha u kojem je ta leksema navedena<sup>64</sup>, takvo mišljenje čini se netačnim, a Sudijev stav u polemici s navedenim autorom ispravnim.

Broj komentara koji su vezani za pravilan izgovor leksema, sintagmi i fraza, u odnosu na druge Sudijeve komentare perzijskih klasika, znatno je manji, vjerovatno iz istih razloga kao i kada je riječ o ortografskoj analizi teksta Hafizovog *Divana*; po svemu sudeći, Sudi smatra da su pripadnici pretpostavljenog kruga čitalaca iz njegovih drugih komentara upoznati s fonetskom strukturom leksema u perzijskom jeziku, te da su usvojili njihov pravilan izgovor.

Uočljivo je da Sudi najmanje pažnje posvećuje pravilnom izgovoru leksema perzijskog porijekla. Jedna od njih, na čiji izgovor Sudi ukazuje, jeste leksema *gonbad* (kupola), za koju autor navodi da nakon inicijalnog konsonanta /g/ slijedi kratki vokal /o/ (SHD: II/1050); međutim, nema nastavka objašnjenja o distribuciji i kvalitetu kratkih vokala u ostatku lekseme; stoga se ovo objašnjenje čini nedostatnim, pošto bi neupućen čitalac ostatak lekseme mogao pročitati na različite, a netačne načine.

Povremeno se Sudijeva objašnjenja izgovora leksema perzijskog porijekla čine izlišnim iz današnje perspektive. Takav je slučaj s leksemom *gūšwār* (naušnica), za koju autor objašnjava da iza konsonanta *g* u inicijalnoj poziciji slijedi dugi vokal *u*, iako je to i više nego očigledno. (SHD: IV/2210) Međutim, autor ovim vjerovatno želi ukazati na rašireno pogrešno čitanje ove riječi kao *gošwār* na prostoru Osmanskog carstva. Budući da je Sudi perzijski naučio od nativnih govornika, uočio je mnoge greške u izgovoru perzijskih riječi, što navodi u svim svojim koentarima.

U znatno većem broju slučajeva Sudi se bavi izgovorom leksema arapskog porijekla. Jedna od takvih je i leksema *kelle* (zavjesa), za koju autor navodi da nakon inicijalnog konsonanta *k* u grafiji slijedi *kesra*, tj. pomoćni grafijski znak za oznaku kratkog vokala *i*

<sup>64</sup>*Kāmam a ztalxī-ye gam cūn zahr gašt* (Od gorčine tuge usta mi postaje poput otrova).

(kojem u fonetskom sistemu perzijskog jezika odgovara kratki vokal *e*, te da je medijalni konsonant *l* geminiran. Sudi također ispravno navodi i arapski nepravilni oblik množine razmatrane lekseme, koji glasi *kelal*. (SHD: I/118) U ovom slučaju riječ je o leksemi arapskog porijekla koja je bila i jeste manje frekventna u perzijskom jeziku; stoga je autorova odluka da objasni njenu fonetsku strukturu i pravilan izgovor sasvim opravdana. Zanimljivo je i Sudijevo objašnjenje o leksemi *EIFĀĠ*; on navodi kako je riječ o obliku množine pridjeva *yafāġ* u značenju *brbljiv* (SHD: III/1706). Međutim, kako je navedeno u perzijsko-perzijskom enciklopedijskom rječniku *Dehxodā*, taj pridjev nije zabilježen u dostupnim leksikografskim izvorima arapskog jezika. Stoga njegova etimologija ostaje nejasna.

U više slučajeva Sudi ukazuje na promjenu izgovora leksema arapskog porijekla prilikom njihovog prihvatanja u perzijskom jeziku. Riječ je prije svega o oblicima arapskog participa aktivnog po paradigmi *fā'il-un*, kod kojih je nakon drugog konsonanta *kesra* (pomoćna grafijska oznaka kratkog vokala *i*) zamijenjena *fethom*, tj. pomoćnom grafijskom oznakom kratkog vokala *a*. Takav je slučaj s leksemama *kāfar* (SHD: I/201) u značenju *krivovjernik*, *āraz* (SHD: II/750), u značenju *lice*, te *rāwaq* (SHD: IV/2426) u značenju *bistar*, *čist*. Posljedicom utjecaja perzijske fonetike na izgovor leksema arapskog porijekla Sudi smatra i izgovor lekseme شمع, koja u arapskoj varijanti glasi *šami*, a u perzijskoj *šam*. (SHD: I/429)

O izgovoru leksema zastupljenih u tekstu Hafizovog *Divana*, Sudi povremeno iznosi i određene stavove zasnovane na antropološkoj, sociološkoj i dijalektološkoj argumentaciji. Tako, naprimjer, za leksemu arapskog porijekla حلقه u značenju *krug*, autor navodi da se izgovara u obliku *halqe* kad se odnosi na ljude, a *halaqe* kada se odnosi na ostala živa bića, stvari i apstraktne pojmove. (SHD: I/43) Isto tako, autor tvrdi da kada je riječ u glagolskom obliku بید u značenju *vidje*, prefiks ب za intenziviranje glagolske radnje *Perzijanci* ('Aġam) izgovaraju u obliku *be*, a *seljaci* (rūstāiyān) u obliku *bo* (SHD: I/139). U dostupnim izvorima iz historije i dijalektologije perzijskog jezika nismo mogli pronaći potvrdu za navedena dva autorova stava.

Sudi primjećuje i određene promjene u izgovoru uvjetovane potrebom poštovanja prozodijskog metra i njime uspostavljenog *ritma* (wazn). Takav je slučaj s leksemom *zomorrod* u značenju *smaragd*, koju je u jednom distihu neophodno čitati u obliku *zomorod*, tj. bez geminiranja konsonanta *r* (SHD: I/119). Međutim, Sudi povremeno propušta da ukaže na slične slučajeve. U jednom od njih obavezno je čitanje oblika imperativa بگشا (otvori) u obliku *bogšā* a ne *bogošā*, odnosno oblika konjunktiva بگشاید (da se otvori) u obliku *bogšāyad*, a ne *bogošāyad* (SHD: II/1217), tj. reduciranjem kratkog vokala *o* iza konsonata *g* u oba slučaja.

Sudi navodi i dubletne oblike izgovora pojedinih leksema. Takvi su dubleti *zabān* i *zobān* u značenju *jezik* (SHD: I/213) *balūr* i *belūr* u značenju *staklo* (SHD: II/1501), te *hemmat* i *hammat* u značenju *pregnuće* (SHD: I/103). Međutim, autoru se u tom smislu

ponekad potkradaju i greške, pa navodi (SHD: II/998) da su dubleti *del* i *dal*, u značenju *srce*, *validni* (ḡāyez), iako je u leksikografskim izvorima perzijskog jezika zabilježen isključivo oblik *del*. Isto tako, Sudi smatra da su validni i dubleti *boland* i *baland* u značenju *visok/a/o* (SHD: I/103), dok je u svim perzijskim leksikografskim izvorima zabilježen samo oblik *boland*. Autor očito griješi i kada smatra da su validni dubletni oblici imperativa *bexar* i *bexer* u značenju *kupi* (SHD: I/211); naime, jasno je da je tačan isključivo oblik *bexar*, budući da prezentska osnova glagola *xarīdan* (kupiti), iz kojeg se derivira oblik imperativa, glasi *xar*, a ne *xer*.

U Sudijevoj analizi izgovora leksema u tekstu Hafizovog Divana uočljive su još neke greške. Takav je slučaj s leksemom arapskog porijekla *Xezr* (Hidr<sup>65</sup>), koju Sudi čita u obliku *Xazer*, iako taj oblik ne odgovara prozodijskoj strukturi polustiha u kojem je sporna leksema sadržana; da Sudi u ovom slučaju griješi, ukazuje i oblik *Mesr* (Egipat) u istoj poziciji u drugom polustihu razmatranog distiha: vidljivo je da oblici *Xezr* i *Mesr* imaju identičnu silabičku strukturu, te da oba odgovaraju prozodijskoj strukturi polustihova u kojima su zapisani.

Na ovom nivou analize uočena je samo jedna Sudijeva polemika s prethodnim komentatorima Hafizovog Divana, i u njoj je Sudijevo mišljenje ispravno. Naime, on leksemu كَالِه čita u obliku *galle* u značenju *stado* (SHD: II/1238), i time pobija mišljenje Šem'ija koji navedenu leksemu čita u obliku *gelle* u značenju *prigovor*, čime razmatranom polustihu pripisuje nelogično i nesuvislo značenje.

## Gramatika

### Morfološki podnivo

Morfološkoj analizi teksta Hafizovog Divana Sudi najviše pažnje posvećuje u prvom poglavlju svog komentara; u nastavku se znatno rjeđe osvrće na pitanja iz morfologije. U okviru ovog nivoa analize autor se uglavnom bavi vrstama i funkcijama različitih prijedloga, prefiksa i sufiksa. Naprimjer, u glagolskim oblicima *behešt* u značenju *pustio je* (SHD: I/60-61) i *beporsīd* u značenju *pitao je* (SHD: I/167) autor pravilno uočava da inicijalni prefiks *be* ima funkciju intenziviranja glagolske radnje. Sudi također ispravno primjećuje da finalni dugi vokal *a* u obliku *Hāfezā* ima funkciju sufiksa za tvorbu vokativa (SHD I/117). Isto tako, Sudi autor navodi da u složenici *šīrīnkār* (onaj koji čini slatke/lijepe stvari) sufiks *kār* služi za tvorbu složenog participa aktivnog (SHD: I/253).

<sup>65</sup>Ime jednog od *evlija* (Božijih miljenika).

Kad je riječ o analizi sufiksâ, autor pravilno uočava razliku između različitih vrsta sufiksalnog dugog vokala *i*. Jedna je vrsta dugi vokal *i* kao skraćeni oblik drugog lica jednine pomoćnog glagola *biti*, naprimjer u frazi *to će la‘batī* u značenju *kako si ti vješta* (SHD: I/251). Potom, u atributivnoj konstrukciji *bād-e bahārī* (proljetni vjetar), Sudi pravilno uočava kako je dugi vokal *i* u finalnoj poziciji pridjeva *bahārī* (proljetni) sufiksalni dugi vokal *i* za tvorbu pridjeva (SHD: I/176). Međutim, finalni dugi vokal *i* u složenici *ġānbāzī* (požrtvovanost) prepoznaje kao sufiksalni dugi vokal *i* za tvorbu apstraktnih imenica od pridjeva (SHD: I/342); isti je slučaj i sa dugim vokalom *i* u apstraktnoj imenici *hasī* u značenju *postojanje* (SHD: I/49).

Tokom analize sufiksâ Sudi pravilno napominje da se oblik množine imenica koje označavaju ljudska bića najčešće gradi pomoću sufiksa *ān*. Takav je slučaj s imenicom *dūstān* u značenju *prijatelji* (SHD: I/96), *hawādārān* u značenju *poklonici* (SHD: I/299), odnosno pridjevom *mastān* u značenju *opijeni* (SHD: I/98). Autor također ukazuje da imenica *čašm* (oko), osim oblika množine izgrađenog pomoću sufiksa *hā*, koji glasi *čašmhā*, može oblik množine graditi i pomoću sufiksa *ān*, tako da izgrađeni oblik glasi *čašmān* (SHD: I/594). Takvu mogućnost Sudi smatra validnom zbog, kako navodi, poređenja očiju kao organa tijela s njihovim vlasnikom, tj. čovjekom. S obzirom da u Sudijevo vrijeme perzijska gramatika još uvijek nije bila standardizirana, nejasno je da li je znao za pravilo po kojem imenice koje označavaju parne dijelove ljudskog tijela u perzijskom jeziku mogu graditi oblik množine pomoću oba navedena sufiksa.

Tokom morfološke analize teksta Hafizovog *Divana*, Sudi pravi i određene greške. Tako povremeno glagolski prefiks *hamī* razlaže na prefiks *mī* koji, po autorovom mišljenju, ima funkciju oznake *sadašnjeg glagolskog vremena* (*hāl*), te čestice *ha* koja ima funkciju intenziviranja glagolske radnje (SHD: I/219). Za ovakvo mišljenje nema uporišta u kasnije nastalim gramatikama perzijskog jezika, pošto je u svim njima prefiks *hamī* tretiran kao arhaični oblik glagolskog prefiksa *mī*.

Autor također griješi kada oblik *āmade* smatra jednom vrstom glagolskog vremena – ne navodi kojom – a ne participom preterita, što navedeni oblik sigurno jeste. (SHD: I/93) U ovom slučaju Sudi očito previđa činjenicu da particip preterita može imati semantičku vrijednost glagolskog oblika u odgovarajućem vremenu, licu i broju. Netačno je i autorovo objašnjenje o sufiksu *wār* kao sufiksu *relacije* (SHD: I/281); naime, *wār* znači sličan, i u tom značenju dodaje se na imenice i s njima tvori složene pridjeve, kao što je slučaj s pridjevom *omidwār* u literalnom značenju *onaj koji je sličan (tj. blizak) nadi*, tj. *onaj koji se nada*.

Sudi očito nije u pravu kada sufiks *ālūd* smatra imenicom (SHD: I/99) i skraćenicom od oblika *ālūde*, tj. participa preterita glagola *ālūdan* u značenju *prljati*. Pri tome autor ne navodi značenje oblika za koji tvrdi da je imenica. Ustvari, razmatrani oblik nije imenica već sufiks koji se dodaje na imenice i ukazuje na veliku količinu, zasićenost nečim, pri čemu nastaju složeni pridjevi kao što su *gelālūd* (blatnjav) *xūnālūd* (krvav) i sl.

Pogrešni su i autorovi sudovi o pojedinim primjerima sufiksalnog dugog vokala *i*. Takav je slučaj s finalnim dugim vokalom u glagolskom obliku *beresīdī* (stizao je); Sudi ga smatra oznakom gnomskog perfekta (SHD: I/136), a zapravo je riječ o sufiksalnom dugom vokalu *i* za oznaku trajanja glagolske radnje u prošlosti, koji je u klasičnom perzijskom jeziku dodavan na oblike trećeg lica jednine i množine preterita.

Posebno su su prijeporni slučajevi kada Sudi navedeni sufiksadni dugi vokal *i* smatra oznakom *jediničnosti* (wahdat) ili *neodređenosti* (tankīr), a riječ je o sufiksalnom dugom vokalu *i* koji služi isključivo za oznaku jediničnosti (SHD: I/16, I/56, I/101). Isto tako, *sufiksadni dugi vokal i za djelimičnu određenost* (yā'-e ta'rafe), kojim se markira antecedent odnosne rečenice, Sudi poistovjećuje sa dugim vokalom *i* za oznaku jediničnosti (SHD: III/1554), odnosno s dugim vokalom *i* za oznaku jedničnosti ili neodređenosti (SHD: I/147). Finalni dugi vokal *i* u apstraktnoj imenice rūzī (opskrba) autor smatra izvornim dugim vokalom *i* iz osnove riječi; međutim, riječ je o dugom vokalu *i* za tvorbu apstraktne imenice.

Na kraju treba spomenuti kako Sudi u komentaru Hafizovog *Divana* sufiks za tvorbu pridjeva *īn* smatra sastavljenim od sufiksa *ī* i konsonanta *n* za intenziviranje pridjevskog značenja (SHD: II/881); međutim, riječ je o izvorno perzijskom sufiksu relacije, tj. sufiksu za tvorbu pridjeva od imenice, koji se ne može razložiti na manje morfološke jedinice.

Poveremeno, mada znatno rjeđe nego u drugim komentarima, Sudi na nivou morfološke analize stupa u polemiku s ranijim komentarima Hafizovog *Divana* i u tim polemikama iznosi ispravne stavove. Kad, naprimjer, raspravlja o leksemi *šāhī*, autor s pravom navodi da se ona može tretirati i kao pridjev i kao apstraktna imenica, tj. da je njen dugi vokal *i* u finalnoj poziciji ima vrijednost sufiksalnog dugog vokala *i* za tvorbu pridjeva, ali i sufiksalnog dugog vokala *i* za tvorbu apstraktnih imenica (SHD: II/902), te da se konstrukcija *afsar-e šāhī* može smatrati atributivnom sintagmom u značenju *kraljevska kruna*, ali i genitivnom sintagmom u značenju *kruna kraljevstva* (pri čemu obje konstrukcije praktično imaju istovjetno značenje). Na taj način Sudi pobija mišljenje Sururija, koji dugi vokal *i* u navedenom obliku smatra isključivo sufiksanim dugim vokalom *i* za tvorbu apstraktnih imenica, odnosno dugim vokalom *i* za oznaku jediničnosti. Isto tako, dugi vokal *i* u obliku *'atrī* Sudi smatra sufiksanim dugim vokalom *i* za oznaku jedničnosti ili neodređenosti (SHD: III/2024), tako da navedeni oblik znači *jedan/neki miris* (smatramo da nota jediničnosti više odgovara značenju i smislu polustiha u kojem je razmatrana leksema situirana). Na taj način autor s pravom dovodi u pitanje mišljenje Sururija, koji finalni dugi vokal *i* u navedenoj leksemi smatra sufiksanim dugim vokalom *i* za tvorbu pridjeva od imenice.



## Sintaksički podnivo

U komentaru Hafizovog *Divana Sudi* se bavi i različitim pitanjima iz domena sintakse, od sintaksičke funkcije pojedinih leksema do sintaksičkih odnosa između polustihova jednog distiha, kao i odnosa između različitih distiha. U najvećem broju slučajeva autorove opservacije su utemeljene i tačne.

Sudi precizno određuje sintaksičku poziciju pronominalnih sufiksa, koji u poetskom tekstu često mogu dovesti do nerazumijevanja ukoliko se ta pozicija tačno ne odredi. U polustihu *Sarkeš mašou ke cūn šam' ġeiratat besūzad* (*Ne joguni se jer će te zbog toga ljubomora spržiti kao svijeću*), autor pravilno uočava da pronominalni sufiks za drugo lice jednine *at* u obliku *ġeiratat* ima funkciju direktnog objekta u akuzativu (SHD: I/49), te da s imenicom *ġeirata* (ljubomora) ne čini, kako na prvi pogled izgleda, genitivnu konstrukciju u značenju *tvoja ljubomora*.

Tokom sintaksičke analize teksta Hafizovog *Divana Sudi* uočava i različite vrste veznika *wa*. Jedna od njih ima značenje poistovjećivanja (*moqārenat*); to je slučaj kada se veznik *wa* nađe između dva bliska pojma. Takav je slučaj (SHD: I/49) u polustihu *Zīnhār dūstān ġān-e man o<sup>66</sup> ġān-e šomā* (*Pazite, prijatelji: moja je duša isto što i vaša*), pri čemu autor značenje veznika *wa* iz navedenog polustiha smatra istovjetnim značenju veznika *wa* u arapskoj frazi *Raġul-un wa s□ an'atūhu* (*Čovjek i njegov posao*, tj. *čovjek je ono čime se bavi*).

Sudi također pravilno uočava i uzročni veznik *ke* u polustihu (SHD: I/48) *Kīn<sup>67</sup> kīmiyā-ye hastī Qārūn konad gedā rā* (*Jer ta alkemija bitka od prosjaka načini Karuna*). Isto tako, autor pravilno primjećuje (SHD: II/795) da u distihu *Hāfez agar saġde-ye to kard makon 'eib – Kāfar-e 'ešq ei sanam gonāh nadārad* (*Ako Hafiz pred tobom učini sedždu, ne smatraj to mahanom – Krivovjernik ljubavi, ljepotice, nema grijeha*) drugi polustih ima funkciju zavisne uzročne rečenice u odnosu na prvi polustih, iskazan u formi pogodbene rečenice.

Kada razmatra sintaksičke jedinice unutar jedne rečenice, Sudijevi stavovi najčešće su tačni. Naprimjer, u analizi genitivne konstrukcije *waqt-e sahar* (vrijeme zore), autor pravilno navodi da ona ima funkciju priloške odredbe za vrijeme u značenju *u vrijeme zore*, tj. *u zoru*. (SHD: II/892)

<sup>66</sup>Razmatrani veznik *wa* ovdje je zabilježenik u obliku *o*, tj. onako kako se, radi poštovanja prozodijskog metra, izgovara u navedenom polustihu.

<sup>67</sup>Tj. *ke īn*; riječ je o sažetom obliku navedene konstrukcije, često upotrebljavane radi poštovanja prozodijskog metra.

Na sintaksičkom nivou analize teksta Hafizovog *Divana* Sudi se bavi i redom riječi. Povremeno uočava da je red riječi u rečenici, odnosno u okviru određenih sintaksičkih cjelina, poremećen zbog potrebe poštovanja pjesničkog metra. Takav je slučaj s polustihom *Kandar*<sup>68</sup> *in rah gašte besyārand qorbān-e šomā* (*Jer na tom putu mnogi postaše tvoje žrtve*), u kojem je particip preterita *gašte* (postaše), prema uobičajenom redu riječi u perzijskom jeziku, trebao stajati na kraju polustiha. (SHD: I/95) Isto tako, autor pravilno primjećuje da u polustihu *Be ġān moštāq-e rū-ye tost Hāfez* (*Hafiz dušom čezne za tvojim licem*), vlastita imenica/poetski pseudonim *Hāfez* (Hafiz) ima funkciju *subjekta* (mobtada') imenske rečenice, čiji je *imenski predikat* (xabar) naveden u prethodnom dijelu polustiha. (SHD: II/678)

Zanimljiva su i Sudijeva promišljanja o *genitivnoj vezi porijekla* (*ezāfe-ye bonowwat*). Kad govori o Sa'du ibn Abī Waqqās u, Poslanikovom ashabu i zapovjedniku arapsko-islamskog pohoda na Perziju, autor navodi kako konstrukcija *Sa'd-e Waqqās* znači *Sa'd sin Waqqāsa*, te da je riječ o konstrukciji uobičajenoj među Perzijancima, u kojoj izafetska kesra zamjenjuje riječ *sin/kćerka*. (SHD: III/1676) Konstrukcije takve vrste Sudi primjećuje i slučajevima kada one praktično zapremaju čitav jedan polustih; jedna od njih (SHD: IV/2529) glasi: *Ahmad-e šeix Oweis-e Hasan-e Īlxānī* (Ahmed sin šejha Uvejisa sina Hasana Ilhanija). Međutim, i u jednom i u drugom navedenom slučaju autor navedenu genitivnu konstrukciju ne nominira, što svjedoči o tome da u Sudijevo vrijeme gramatička norma još uvijek nije bila definirana; da jeste, vrstan znalac perzijskog jezika kakav je Sudi očigledno bio, o njoj bi sigurno imao relevantna i validna saznanja.

Sličan je slučaj i s genitivnom konstrukcijom *tāleb-e 'ešq* (tragač za ljubavlju) koju autor pravilno opisuje (SHD: IV/2687), ali je ne nominira kao objekatsku genitivnu konstrukciju, što navedena konstrukcija nedvojbeno jeste. Isto tako, genitivnu konstrukciju *rāz-e Hāfez* (Hafizova tajna), Hafiz nominira kao genitivnu vezu pripadnosti (SHD: II/673), iako je sasvim jasno da je riječ o kategorijalnoj/kvalifikativnoj genitivnoj vezi: tajna konkretna stvar koju je moguće posjedovati, ali je zato može u svojoj svijesti može čuvati svaki drugi lik iz *svijeta Hafizove poezije*, odnosno svako stvarno ili imaginarno ljudsko biće. Stoga je razmatranom genitivnom konstrukcijom precizirano ko je čuvar tajne, a ne ko je njen posjednik.

Tokom sintaksičke analize teksta Hafizovog *Divana* Sudi pravi i određene greške. Naprimjer, u raspravi o polustihu *Darwīš namīporsī yo tarsam ke nabāšad* (Derviša ne pitaš i strah me da ne bude), autor navodi da bi imenica *darwīš* (derviš) trebala biti markirana sufiksom *rā* za oznaku direktnog objekta u akuzativu, ali je u ovom slučaju spomenuti sufiks izostao radi poštovanja poetskog metra i njime uspostavljenog ritma (SHD: I/144). Premda se takvo mišljenje donekle može uvažiti, treba primijetiti da u tekstu Hafizovog

<sup>68</sup>Tj. *ke andar*; riječ je o sažetom obliku navedene konstrukcije, često upotrebljavane radi poštovanja prozodijskog metra.

*Divana* ima srazmjerno veliki broj nemarkiranih direktnih objekata u akuzativu; razlog tome može biti poštovanje prozodijske strukture, ali i činjenica da u klasičnom perzijskom jeziku procenat direktnih objekata u akuzativu markiranih sufiksom *rā* ne prelazi pedeset posto, pogotovo kada je riječ o poetskim tekstovima. Sudi također griješi i kada u polustihu *Sekandar rā namībaxšand ābī* (*Skenderu<sup>69</sup> neće darovati vode*) sufiks *rā* smatra markerom objekta u akuzativu (SHD: III/1476). Naime, iz značenja polustiha jasno je da je sufiks navedeni sufiks upotrijebljen u dativnom značenju, te da s vlastitom imenicom *Sekandar* (Skender) tvori indirektni objekt.

Sudi povremeno griješi i u nominiranju određenih zamjenica. Tako u distihu *Dūr ast sar-e āb dar īn bādiye hošdār – tā gūl-e xiyābān nafribad<sup>70</sup> be sarābat* (*Izvor vode u pustinji je daleko, čuvaj se – Da te pustinjski džin ne prevari opsjenom*) autor veznik *tā* u inicijalnoj poziciji drugog polustiha smatra uzročnim veznikom (SHD: I/145); međutim iz značenja distiha jasno je da razmatrani veznik ima objekatsko ili posljedično značenje.

## Stilistika

Stilističkoj analizi teksta Hafizovog *Divana* Sudi posvećuje više pažnje i prostora u odnosu na svoje komentare drugih djela perzijskih klasika. Takav je postupak razumljiv s obzirom na činjenicu da je Hafizov poetski jezik znatno bogatiji stilskim figurama i ukrasima od Sa'dijevog proznog i poetskog jezika u *Bustanu* i *Dulistanu*. Osim toga, Hafizov jezik je i znatno hermetičniji, teži za razumijevanje; stoga je pravilno dekodiranje njegovih brojnih stilskih rekvizita jedan od nužnih preduvjeta za pravilno razumijevanje teksta *Divana*. Ovdje ćemo ukazati na neke od stilskih figura i ukrasa kojima se Sudi u svom komentaru bavi.

Najčešća stilaska figura koju Sudi uočava u Hafizovom Divanu jeste *alegorija*. Alegorijska značenja autor uočava već na nivou pojedinačnih leksema. Takav je slučaj s imenicom *āb* (voda), za koju Sudi navodi kako ima alegorijsko značenje nježnosti i čistote lica drage (SHD: II/932). Alegorijsko značenje Sudi pravilno razotkriva i u pokaznoj zamjenici *ān* (taj/a/o); on objašnjava da navedena pokazna zamjenica ima značenje koje se može izraziti jedino deskriptivno: *ān* znači *ono nešto*, tj. posebnu, neponovljivu odliku koja pjesnikovu voljenu izdvaja u odnosu na sve druge žene. (SHD: II/759)

Autor prepoznaje alegorijsko značenje i u složenicama, prije svega u složenim pridjevima. Jedan od njih je složeni pridjev *dastkūtah* u literalnom značenju *kratkoruk*; Sudi u njemu pravilno uočava alegorijsko značenje siromah. (SHD: III/1832) Isto tako, u

<sup>69</sup>Tj. Aleksandru Velikom.

<sup>70</sup>Tj. nafarībad; dugi vokal *i* iza konsonata *r* u izgovoru reduciran radi poštovanja pjesničkog metra.

složenom pridjevu *sabok'enān* u literalnom značenju *onaj kome/ono čemu su otpuštene uzde*, autor uočava alegorijsko značenje *brz, spretan, okretan*. (SHD: III/1999)

Alegorijska značenja Sudi detektira i u formama genitivnih konstrukcija; jedna od njih je *bazm-e dour*, u doslovnom značenju *sjedeljka kruženja*; autor pravilno prosuđuje kako je riječ o alegoriji za sijela na kojima se pije vino (SHD: I/61), pri čemu je ključna riječ za razumijevanje alegorijskog značenja arapski infinitiv/glagolska imenica *dour* u značenju *kruženje*. Naime, u Hafizovo doba, kao i u ranijim razdobljima, bilo je uvriježeno da na sijelima uz vino jedna poveća čaša/pehar/kup *kruži* među učesnicima sijela. Otuda i alegorijsko značenje genitivne konstrukcije *bazm-e dour*.

U tekstu Hafizovog *Divana* Sudi uočava i alegorijska značenja pojedinih glagola. Jedan od njih je glagol *gūy zadan* u doslovnom značenju *udariti loptu*; u njegovom imperativnom obliku *gūyī bezan* (udari jednom loptu) autor, s obzirom na smisao distiha, pravilno uočava alegorijsko značenje *učini jedno dobro djelo* (SHD: II/1150). Isto tako, glagolu *be čašm kardan*, u doslovnom značenju *učiniti okom/očima*, Sudi pravilno pripisuje alegorijsko značenje *ukazati* (SHD: IV/2621).

Premda je najčešće precizan u određivanju alegorija, povremeno Sudi u tom smislu čini i određene propuste. Ti propusti sastoje se u tome da autor pravilno utvrdi alegorijsko značenje, ali se izrijeckom ne očituje o tome o kojoj je stilskoj figuri u konkretnom slučaju riječ. Takav je slučaj s genitivnom konstrukcijom *morg-e sahar* u literalnom značenju *ptica zore*; Sudi objašnjava da se pod tom konstrukcijom podrazumijeva slavuj, ali ne navodi da je riječ o alegoriji. (SHD: III/1484) Slično tome, prilikom objašnjavanja genitivne konstrukcije *wādī-ye xāmūšān*, u doslovnom značenju *dolina zašutjelih*, Sudi pravilno ukazuje da se pod tom konstrukcijom misli na grobove umrlih, odnosno groblje u cjelini, ali svoje tačno objašnjenje ne poentira zaključkom da razmatrana konstrukcija ima alegorijsko značenje. (SHD: III/1562)

Sljedeća stilska figura koju Sudi češće uočava jeste *simulacija*. Takav je slučaj s pridjevom *خنک* koji je moguće čitati u obliku *xonok* (sretan, blagoslovljen) i *xonak* (svjež, hladan). Navedeni pridjev stoji uz imenicu *nasīm* (povjetarac), tako da su oba čitanja sa stanovišta značenja polustiha u kojem je naveden validna i prihvatljiva. (SHD: IV/2246) Takav je slučaj i s imenicom *ensān*, kojoj se u jednom polustihu (SHD: II/1149) može pripisati značenje *čovjek*, ali i značenje *zjenica oka*, a da oba značenja budu smisaono utemeljena i prihvatljiva.

Međutim, i kad je riječ o simulaciji, primjetno je da Sudi povremeno propušta da je imenuje. Takav je slučaj s imenicom arapskog porijekla *'ein*, koja u jednom polustihu validno funkcionira u značenju *oko*, ali i u značenju *ljudska bit* (SHD: I/221); međutim, navodeći objašnjenje o ta dva značenja, Sudi ne ukazuje da je riječ o simulaciji. Isto tako, kad je riječ o genitivnoj konstrukciji *māh-e amn o amān*, u doslovnom značenju *mjesec sigurnosti*, autor uočava dva moguća značenja: *mjesec primirja*, ali i *mjesec ramazana* u

kojem je zabranjeno krvoproliće (SHD: II/649); no, on propušta napomenuti da je navedenom genitivnom konstrukcijom izgrađena stilska figura simulacije.

Još jedna od stilskih figura koje Sudi uočava u tekstu Hafizovog *Divana* jeste *poređenje*. Autor ga prepoznaje u potpunim komparativnim konstrukcijama, kakva je (SHD: I/598) *lab-e cūn ātašaš* (njene usne poput vatre), u kojoj su navedeni i *sadržaj poređenja* (*lab* – usne) i *sredstvo poređenja* (*ātaš* – vatra) i *poredbena partikula* (*cūn* – poput), pri čemu je zajedničko svojstvo poređenja *toplina/vrelina*, ili *crvenilo/rumenilo* usana voljene i vatre. Poređenje autor uočava i u poredbenoj genitivnoj vezi, kakva je naprimjer (SHD: I/621) konstrukcija *qāmat-e sarw* u značenju *stas poput čempresa*; u ovoj konstrukciji zastupljeni su *sadržaj poređenja* (*qāmat* – stas), *sredstvo poređenja* (*sarw* – čempres), dok je zajedničko svojstvo poređenja *uspravnost/vitkost* čempresa i stasa voljene, međutim, *poredbena partikula* u ovoj je konstrukciji reducirana i njenu funkciju vrši izafetska kesra.

U tekstu Hafizovog *Divana* Sudi prepoznaje i metaforičku genitivnu vezu. Takve su, naprimjer, konstrukcije *rāh-e talab*, u značenju *put traganja* (SHD: III/2069), *beit-e hozn*, u značenju *kuća žalosti* (SHD: IV/2128), te konstrukcija *dast-e gam*, u značenju *ruka tuge* (SHD: IV/2131). Međutim, autor povremeno propušta da nominira metaforičke genitivne veze zastupljene u tekstu i ograničava se na objašnjenje njihovog značenja. U takve slučajeve spadaju konstrukcije *tarīq-e sedq*, u značenju *staza iskrenosti* (SHD: IV/2127), te *ātaš-e zarq*, u značenju *vatra prijetvornosti* (SHD: IV/2211).

U okviru stilskog nivoa analize Hafizovog *Divana* Sudi uočava i *metaforu*. Jedna od njih je, po autorovom mišljenju, krajnje *neuobičajena* (*ġarīb*), budući da pjesnik *sokak* (*kūy*) voljene poredi s morem, a svoju *nutrinu* (*zamīr*) s moreplovcem. (SHD: I/247) Isto tako, autor uočava i *metonimiju*, naprimjer u slučaju kada je imenica *ġām* (pehar) upotrijebljena u značenju *srce* (SHD: II/743). Međutim, prilikom objašnjenja stilogenosti imenice arapskog porijekla *‘āraz* (lice), Sudi navodi (SHD: II/750) kako je među Arapima prvo korištena u značenju *vlati brade*, te da je kasnije poprimila značenje *dio lica na kojem raste brada*. Autor pravilno primjećuje kako je riječ je o pomjeranju semantičkog polja navedene imenice prema *principu/logičkoj vezi* (*‘ālāqe*) *spominjanja mjesta a podrazumijevanja onoga što se na/u tom mjestu nalazi* (*zeker-e mahall erāde-ye hāll*). Taj princip/logička veza jedan je od načina gradnje metonimije u perzijskoj stilistici (Kazzāzī 1988: 145) i uopće stilistici književnosti orijentalno-islamskog kulturnog kruga; međutim, autor propušta da izrijekom navede kako je u razmatranom slučaju riječ o metonimiji.

Analizirajući tekst Hafizovog *Divana* na stilskom planu Sudi uočava i *ironiju* (*ta‘rīz*). Ta stilska figura posebno je zastupljena u Hafizovim socijalno angažiranim pjesmama, u kojima kritizira lažni moral i prijetvornost pripadnika onih društvenih krugova od kojih bi se to najmanje očekivalo. Tako polustih *Biyār bāde ke rangīn konīm ġāme-ye zarq* (Donesi vino da obojimo odoru prijetvornosti) autor smatra ironijom na račun sufija (SHD: I/422), koji su odijevanjem karakteristične, prepoznatljive i nekonvencionalne

odjeće skretali pažnju okoline na sebe, što je u potpunosti oprečno temeljnim postulatima tesavvufskog nauka, odnosno principom povjerljivog, skoro pa tajnog odnosa duhovnog putnika s Bogom. Isto tako, u distihu *Zāhed ar rendī-ye Hāfez fahm nakonad če šod – Dīw bogrīzad az ān ġam‘ ke Qor‘ān xānand* (Ako zahid ne razumije Hafizovu raspojasanost, nije nikakvo čudo – Šejtan bježi od ljudi koji uče Kur'an), Sudi poređenje isposnika sa šejtanom u drugom polustihu smatra ironijom na račun onih koji se u javnosti predstavljaju kao duhovnjaci koji se odriču ovozemaljskih uživanja, dok ustvari nije tako. (SHD: II/1125)

*Hiperbola* je također jedna od stilskih figura koje Sudi uočava u tekstu Hafizovog *Divana*. Autor tu figuru nominira kao *ġoloww*, premda je u stilistici književnosti orijentalno-islamskog kulturnog kruga uobičajen naziv *egrāq*. Naprimjer, u distihu *Seir-e sepehr o dour-e qamar rā če extiyār – Dar gardešand bar hasb-e extiyār-e dūst* (Kakav izbor nebo u kretanju i Mjesec u kruženju imaju – U pokretu su i kruže po volji) autor uočava da su vrijednost i značaj voljene žene za pjesnika iskazane hiperbolom u drugom polustihu. (SHD: I/392-393)

U tekstu Hafizovog *Divana* Sudi uočava i *antitezu* (tazādd). Jedan od predstavničkih distiha u tom smislu jeste (SHD: I/200) sljedeći: *Šam‘ del-e damsāzān benšast čo ū barxāst – Wafġān-e nazarbāzān barxāst čo ū benšast* (Svijeća srcâ privrženih ugasi se<sup>71</sup> kad ona ustade – A vrisak zaljubljenih prolomi se<sup>72</sup> kada ona sjede). Kako je vidljivo, antiteza je izgrađena u oba polustiha, u oba slučaja upotrebom antomnih glagola *nešastan* (sjesti) i *podići se/ustati* (barxāstan).

Kada je riječ o stilskoj analizi, Sudi rijetko stupa u polemiku s prethodnim komentatorima Hafizovog *Divana*. Jedan od tih slučajeva odnosi se na distih *Dar dar-e madrese tā čand nešinī Hāfez – Xīz tā az dar-e meixāne gošādī talabīm* (Dokad ćeš sjediti na vratima medrese, Hafize – Ustaj da na vratima mejhane potražimo ugodu). U njemu, tj. u postupku kojim se stanje opisano u prvom polustihu potire, poništava rješenjem predloženim u drugom polustihu, Sudi pravilno prepoznaje retoričku figuru *radd-e matla‘*, pod kojom se podrazumijeva ponavljanje jednog od prvog distiha polustiha prvog distiha u posljednjem distihu gazela (Nametak 2007: 207). Time pobija mišljenje Šem'ija, koji smatra (SHD: III/2025) da je u navedenom slučaju riječ u retoričkoj figuri *simploha* (radd al-‘aġz ilā al-s□ adr). (Mujić 2011: 197-202) Jedan od propusta koje Sudi pravi u okviru stilske analize Hafizovog *Divana* jeste to što ne nominira određene stilske figure, iako je iz njegovih komentara drugih remek-djela klasične perzijske književnosti jasno da zna o kojoj stilskoj figuri riječ i na koji način se gradi. Takav je naprimjer slučaj s *paronomazijom*. U jednom od poznatijih Hafizovih gazela leksema *parde* upotrijebljena je u oba stiha jednog polustiha; Sudi pravilno uočava da u prvom slučaju navedena leksema znači *zavjesa/koprena*, a u drugom slučaju *melodija*, međutim ne zaključuje da je upotrebom

<sup>71</sup>Doslovno: sjede.

<sup>72</sup>Doslovno: podiže se.

istovjetne lekseme u dva značenja izgrađena paronomazija. (SHD: I/180). Takav je slučaj i s leksemom *behešt*, koja se u jednom *polustihu* pojavljuje u značenju *Džennet/Raj*, a potom u glagolskom značenju *ispustio je* (SHD I/504). Isto tako, leksema *dād* u jednom je *polustihu* upotrijebljena u imenskom značenju *pravo*, a zatim u glagolskom značenju *dao je* (SHD II/712). Ni u jednom od navedenih slučajeva Sudi nije ustvrdio da je Hafiz upotrebom razmatranih leksema izgradio paronomaziju.<sup>73</sup>

## Kulturna historija

U okviru komentara Hafizovog *Divana* Sudi navodi i određen broj objašnjenja i referenci u vezi s historijom i kulturnom tradicijom, kako drevnog Irana, tako i orijentalno-islamskog kulturnog kruga. Ipak, broj komentara koji sadrže takvu vrstu objašnjenja i referenci manji je u odnosu na komentare na ostalim nivoima analize.

Kao i u komentarima Sa'dijevih djela, u komentaru Hafizovog *Divana* Sudi pokazuje upućenost u iransku epsku tradiciju. U tom je smislu predstavno njegovo veoma cjelovito, ali ne i zamorno, preopširno objašnjenje o Sijavošu, tragičnom junaku legendarno-mitološke historije Irana, koji je uslijed nepovjerenja svoga oca, iranskog kralja Kejkavusa, utočište potražio kod neprijatelja, turanskog vladara Afrasijaba, gdje je postao žrtvom urota i spletki i na kraju je pogubljen. (SHD: II/681-682) Slično tome, Sudi objašnjava i doživljava Bižena, Rustemovog sestrića, koji se zaljubljuje u Afrasijabovu kćerku i zbog toga biva zatočen u jednom bunaru; međutim, u pomoć mu pritiče Rustem sa svojim prijateljima i oslobađa ga. (SHD: III/1927)

Na kulturno-historijskom nivou analize Sudi referira i na određene topose i događaje iz monoteističke hijeropovijesti. U tom smislu mogu se istaknuti objašnjenja u Bayt al-Ma'mūru (SHD: I/614), kući izgrađenoj u Meki prije Nuhovog potopa, koja je kasnije podignuta na četvrto nebo. Sudi ne navodi svrhu izgradnje te kuće koja je, prema podacima iz islamskih izvora, bila sagrađena za prvog čovjeka Adema, kako bi mu bile olakšane ovozemaljske muke i ublažena tuga nakon izгона iz Dženneta. (Karahalilović 2012: 216) On također navodi i objašnjenja iz poslaničke tradicije, poput onog o poslaniku Musau, kome je vjerovjesik Šuajb jednu svoju kćer dao za ženu. Autor pojašnjava okolnosti u kojima je Musa na planini Tur prvi put čuo Božiji glas, i to tako što mu se učinilo da na toj planini vidi upaljenu vatru, za kojom je tragao kako bi ženi koja je trpjela porođajne bolove omogućio da se zagrije. Prenoseći ovu predaju, Sudi referira i na Kur'an. (SHD: I/166-167) Objašnjavajući značenje distiha u kojem se spominje Musaovo sučeljavanje s čarobnjacima,

---

<sup>73</sup>O tome također vidjeti: SHD I/403, II/949, II/1131.

Sudi navodi kako je *Samirija* čovjek koji je, po Musaovom odlasku na planinu Tur radi molitve, izlio tele od zlata i učinio da ono progovori, te je na taj način izazvao razdor među Israilićanima. Autor podsjeća da je ta predaja u tefsirskim izvorima detaljno razrađena. (SHD: II/871)

U pojedinim objašnjenjima Sudi veoma uspješno povezuje događanja iz iranske predislamske i islamske historije, ukazujući na taj način na kulturni i historijski kontinuitet u razvoju iranskog društva. Takav je slučaj kada objašnjava metod računanja vremena; autor ukazuje na to da ja svaki iranski predislamski veliki vladar dan svoga stupanja na prijesto određivao prvim danom novog kalendarskog računanja vremena. Taj je običaj vladao od Džemšida, vladara iz legendarno-mitološkog dijela iranske historije, pa sve do Jezdegirda b. Šahrijara b. Kisre, posljednjeg iranskog predislamskog kralja. Kalendar uspostavljen od njegovog stupanja na prijesto važio je sve do seldžučkog vladara Melikšaha; na dan Melikšahovog krunisanja, učenjaci okupljeni u njegovu čast, među njima i glasoviti matematičar i pjesnik Omer Hajjam, odlučili su da se taj dan odredi za početak novog kalendarskog računanja vremena. (SHD IV/2484-2845)<sup>74</sup>

U komentarima kulturno-historijske naravi Sudi referira i na različita pitanja, događaje i ličnosti iz islamske tradicije. Tako, naprimjer, ukazuje na odredbu po kojoj je u mjesecu muharremu zabranjeno krvoproliće (SHD: I/649). Autor negira u narodu rašireno praznovjerje o postojanju pustinjaških demona (SHD: I/145), pozivajući se na jedan hadis u kojem je Poslanik eksplicitno porekao postojanje takvih bića. Između ostalih, Sudi navodi i predaju u Suhejbu, robu jednog arapskog višebošca koji je kradom primio islam i posjećivao skupove na kojima se Poslanik obraćao ljudima. Kad je Suhejbov gospodar za to saznao, počeo je da loše postupa prema njemu; Suhejb se zbog toga požalio Poslaniku, koji ga je otkupio i povjerio mu brigu o svojim konjima. Vremenom je Suhejb postao jedan od bliskih Poslanikovih prijatelja, što potvrđuje i hadis koji Sudi citira. (SHD: II/1097)

Sudi pokazuje i znanje o političkim i vojnim prilikama u Širazu Hafizovog doba. O tome svjedoči i pripovijest o mirovnom sporazumu između Šaha Šudžaa i drugog lokalnog vladara po imenu Lar. Premda je Šah Šudžao otac s kraljem Larom bio u neprijateljskim odnosima, kada je saznao za Timur-Lenkove pripreme za napad na Arape i Bizant, Šah Šudža sklopio je mirovni sporazum s kraljem Larom i na taj način ojačao svoju poziciju pred eventualni sukob sa Timur-Lenkom. (SHD: II/649)

Kroz komentare kulturno-historijskog karaktera Sudi iskazuje i upućenost u pitanja u vezi sa svakodnevnim životom Širaza u Hafizovo vrijeme. Kad raspravlja o atributivnoj konstrukciji *Tork-e Širāzī* (širaska Turkinja), Sudi navodi kako se jedan broj vojnika mongolskog vladara Hulagua naselio na području Širaza; djeca rođena iz njihovih brakova s domicilnim ženama nazivana su *širaski Turci* (SHD: I/24). Zanimljiv je i opis oblasti

---

<sup>74</sup>Nešto detaljnije objašnjenje o tome Sudi daje u komentaru Sa'dijeva *Dulistana*, o čemu je već bilo riječi u analizi tog komentara. Vidjeti: SG: 78-79.



Ruknabad, doline koju je u naseljeni prostor pretvorio čovjek po imenu Sejjid Ruknuddin. (SHD: I/25)

U komentarima na ovom nivou analize Sudi se povremeno bavi pitanjima iz astronomije i astrologije, navodeći vjerovanja predašnjih generacija i naroda u toj oblasti (SHD: I/393), običaje u vezi s astrologijom povodom rođenja djeteta (SHD: I/606), kao i opis Sunčevog sistema i pojedinih sazviježđa (SHD: II/1258).

Sudi navodi i neka zapažanja o svakodnevnim običajima ljudi na područjima u kojima je živio ili njima proputovao. Naprimjer, spominje običaj uplitanja zlatnih ili srebrnih niti u uvojke dječje kose, pri čemu primjećuje da bogataši u tome nerijetko toliko pretjeruju da se nakon takvog ukrašavanja prirodna kosa djeteta skoro ni ne primjećuje. (SHD: I/106) Za običaje ukrašavanja kose vezano je i podsjećanje na jedno od Sudijevih putovanja; autor se prisjeća da je tokom tog putovanja vidio djevojke Turkinje koje su svoje kose straga uplitala u pundžu u obliku štita. Sudi također navodi da nije vidio mladiće koji su činili nešto takvo; stoga pretpostavlja da se u distihu u kojem je sadržana konstrukcija *zerehmū* (kosa-štit) misli na djevojke. (SHD: II/933) Upečatljiv je i njegov opis odore *nargesīnqabā*, koju je četrdeset godina prije pisanja komentara Hafizovog *Divana* vidio na jednom gruzijskom begoviću; u vrijeme pisanja komentara, o toj je vrsti odore tražio i dobio objašnjenje od jednog od svojih učitelja, čije ime ne spominje. (SHD I/239)

U komentarima kulturno-historijske sadržine Sudi se osvrće i na poetsku tradiciju orijentalno-islamskog kulturnog kruga, odnosno životopise pojedinih pjesnika. Naprimjer, spominje šaljivi događaj kada je iranski učenjak i prozaist *Hamiduddin Belhi* (Hamīdoddīn Balxī), poslao pjesniku čuvenom pjesniku *Enveriju* (Anwarī) ćup *svježe iscijeđenog soka od grožđa* (šīre), i uz njega pismo; za odnošenje ćupa i pisma zadužio je čovjeka po imenu Husejn, koji psihički nije bio u potpunosti zdrav. Dopadljiv je Sudijev opis susreta pjesnika i donosioca poklona, te šaljivog razgovora koji su vodili. (SHD: I/618) U jednom veoma zanimljivom komentaru, Sudi ukazuje na odnos između Hafiza i pjesnika njegovih savremenika: *Kemala Hodžandija* (Kamāl Xoğandī), *Selmana Savedžija* (Salmān Sāweḡī), *Ibn Imada* (Ebn ‘Emād), *Hadžu Kermanija* (Xāḡū Kermānī), *Ismeta Buharija* (‘Esmat Boxārī) i *Hatibija Nišaburija* (Xatībī Nīšābūrī). U nastavku komentara Sudi ukazuje na običaj pjesnika Hafizovog doba da, ukoliko su imali određenu tjelesnu mahanu, sami napišu *rugalicu* (haḡw) o njoj kako drugi zlonamjerni pjesnici ne bi imali priliku i zadovoljstvo da to učine. To svoje mišljenje potkrepljuje stihovima Kemala Hodžandija, u kojim pjesnik ukazuje na to da je ćelav. (SHD: II/1066-1067)

U ovom dijelu komentara Sudi navodi podatke iz muzičke kulture. Jedan od njih jeste i opis *orgulja* (orḡanon), instrumenta očito manje poznatog u Sudijevom okruženju, za koji autor navodi da je toliko glomazan da zahtijeva veliki prostor i nije ga moguće pomjerati, te se na njemu muzicira isključivo tamo gdje je prvobitno postavljen. (SHD: III/1694) Isto tako, Sudi ukazuje na različite perzijske glagole u značenju *svirati*, koji se

koriste za različite vrste žičanih instrumenata, u zavisnosti od toga da li je riječ od metalnim žicama ili zategnutim prirodnim vlatima. (SHD: I/183)

Autor povremeno daje i objašnjenja o pojedinim životinjskim, prije svega ptičijim vrstama. Posebno zanimljivim čine se objašnjenja o orlu-štekvacu (SHD: I/569), te sokolu kojeg je vidio tokom putovanja po Šamu. (SHD: II/675)

## Semantika

Uvjerljivo najveći broj komentara teksta Hafizovog *Divana* Sudi je izložio u okviru semantičkog nivoa analize. Taj je postupak razumljiv iz nekoliko razloga. Prije svega, temeljna svrha komentara jednog klasičnog djela jeste objašnjavanje semantičke vrijednosti leksema, složenica i sintagmi, te objašnjavanje značenja polustihova i distiha. S druge strane, Hafizov poetski jezik znatno je složeniji i hermetičniji u odnosu na druga književna remek-djela klasične književnosti na koja je Sudi napisao komentar; upravo zato je potreba za njegovim iscrpnijim komentarom znatno veća.

Prilikom objašnjavanja značenja pojedinih leksema, Sudi često pribjegava navođenju njihovih ekvivalenata u arapskom jeziku. Takav je slučaj i kad raspravlja o značenjima leksema perzijskog porijekla, poput prijedloga *be* (ka, prema), koji u razmatranom distihu ima instrumentalno-socijativno značenje *s(a)*; kao njegov ekvivalent, autor navodi arapski prijedlog *ma'a*. (SHD: II/652) Isto je i s upitnom zamjenicom *ke* (koji), koja se upotrebljava kada je riječ ljudima i drugim živim bićima, za koju Sudi kao prijevodni ekvivalent navodi arapsku upitnu zamjenicu *man*. (SHD: I/141) Prijevodne ekvivalente iz arapskog jezika Sudi navodi i prilikom objašnjavanja značenja imenica. Naprimjer, kada je riječ o imenici arapskog porijekla *'azm* (namjera; odlučnost), Sudi kao njen prijevodni ekvivalent navodi imenicu *niyyat* (SHD: I/93); značenje imenice *ḡenāb* (dvorište) autor objašnjava navođenjem arapske genitivne konstrukcije *fanā' al-dār* (SHD: I/143).

Semantičku vrijednost pojedinih leksema Sudi objašnjava navođenjem njihovih ekvivalenata u perzijskom jeziku. Kao primjer može se navesti imenica *bū*, koja u razmatranom distihu ima značenje *nada*, za koju autor navodi sinonim *omīd*. (SHD: II/652) Zanimljivo je da semantičku vrijednost pojedinih leksema iz Hafizovog *Divana* autor objašnjava navođenjem njihovih ekvivalenata u arapskom i turskom jeziku. Takav je slučaj s imenicom *gomān* (misao); objašnjavajući njeno značenje, Sudi navodi njen arapski ekvivalent *ḡann*, kao i turski ekvivalent *sezemek* (SHD: I/137).

Na ovom nivou analize, Sudi uočava i pojedine istančane semantičke nijanse pojedinih leksema. Takav je slučaj s imenicom *cāh* (bunar), za čije primarno značenje autor navodi arapski ekvivalent *bi'r*, ali i ukazuje na to da je u razmatranom distihu njeno stvarno značenje *jama*. (SHD: II/742) Sličan je slučaj i s imenicom arapskog porijekla *nazar*

(pogled; mišljenje), koja u razmatranom distihu ima značenje *naklonost*. (SHD: I/613) Isto tako, Sudi pravilno uočava da imenica arapskog porijekla *‘āfiyat* (zdravlje) u razmatranom distihu ima značenje *moralno zdravlje*, tj. *neporočnost*. (SHD: I/98)

Zanimljivo je i detaljno objašnjenje semantičke vrijednosti imenice arapskog porijekla *mennat* (zahvalnost; dobročinstvo), koja ima i negativnu semantičku notu podsjećanja (“nabijanja na nos”) na učinjeno dobročinstvo. (SHD: I/285) Sudi isto tako ukazuje i na *širenje semantičkog polja* (‘arz-e ma‘nā) pojedinih leksema arapskog porijekla nakon njihovog ulaska u perzijski jezik. Jedan od tih slučajeva jeste imenica *nāmūs*, za koju autor navodi da ima značenje *pouzdanik, onaj kome se može povjeriti tajna skrivena od drugih*; međutim, u perzijskom jeziku ona je poprimila značenja: *čast, ugled; čistota, nevinost; žena, supruga*. Posljednje navedeno značenje odgovara smislu polustiha u kojem je navedena imenica upotrijebljena u Hafizovom *Divanu*. (SHD: I/1166-1167) Sudi također pravilno uočava da zamjenica *xod* u značenju *sam/a/o* (SHD: I/241) i čestica *āxer* u značenju *tá* (SHD: I/248) u razmatranim slučajevima imaju funkciju intenziviranja emocionalnog stanja, te da nemaju konkretnu semantičku vrijednost.

Sudi se bavi i semantikom glagola, pri čemu najčešće iznosi pravilne stavove. Takav je slučaj s glagolom *resānd*, u primarnom značenju *dostavio je/poslao je*, za koji autor pravilno uočava da u razmatranom distihu ima značenje *podigao je*. (SHD: II/902) Isto tako, Sudi ukazuje na to da glagol *mībarand* u primarnom značenju *(od)nose*, u razmatranom distihu ima značenje *uništavaju*. (SHD: II/1167) Upućnost u semantiku glagola u perzijskom jeziku autor potvrđuje objašnjenjem o glagolu *godāxtan* (topiti /se/), za koji pravilno navodi kako ima i značenje prijelaznog (*mota‘addī*) i značenje neprijelaznog (*lāzem*) glagola, ali da u razmatranom slučaju ima značenje neprelaznog glagola. (SHD: II/1002)

U okviru semantičke analize teksta Hafizovog *Divana*, Sudi pokazuje i znanje arapskog jezika. Naime, u pojedinim Hafizovim gazelima navedene su lekseme, sintagme i fraze na arapskom jeziku, a u tekst pojedinih pjesama čak su interpolirani i ajeti iz Kur’ana. Autor pravilno objašnjava značenja pojedinih nepravilnih arapskih glagola (SHD: III/1710), kao i čitavih distiha spjevanih na arapskom jeziku (SHD: III/1727-1728; III/1736-1737: III/1737).

Sudi pravilno objašnjava i semantičku vrijednost nekih fraznih glagola, kakav je naprimjer *‘ahār takbīr zadan*, u doslovnom značenju *izgovoriti četiri tekbira*; oslanjajući se na islamsku tradiciju autor navodi kako *dženaza-namaz* (vjerski obred uoči ukopa umrlog) sadrži četiri tekbira, tj. da se tokom tog obreda četiri puta izgovaraju riječi *Allahu ekber* (Allah je najveći); prema toj analogiji, frazni glagol *izgovoriti četiri tekbira* zapravo znači *u potpunosti se okaniti/proći/odustati (od) nekoga/nečega*. (SHD: I/190)

Na planu analize semantike leksema Sudiju su se potkrale i određene greške. Naprimjer, za imenicu *rend*, jednu od karakterističnih leksema Hafizovog poetskog jezika

(Xorramšāhī 1999: 403-413), navodi značenje *vinopija* (SHD: I/116); međutim, takvim je objašnjenjem stvarno semantičko polje navedene imenice u znatnoj mjeri suženo. *Rend*, naime, nije samo onaj ko pije vino, već čovjek koji ne prihvata bilo kakvu vrstu društvene konvencije, norme ili stege; uzimajući to u obzir, stvarno (u našem jeziku pridjevsko) značenje razmatrane lekseme jeste *raspojasan*, *razuzdan*, premda ona u Hafizovoj poeziji ima čitav spektar krajnje istančanih, međusobno bliskih ali ne i identičnih semantičkih vrijednosti. Sudi griješi i kada je riječ o glagolu *raft* 'omr u značenju *prođe život*; autor mu pripisuje značenje *umro sam* (SHD: I/183), premda smisao distiha u kojem je taj glagol naveden za takvo mišljenje ne pruža nikakvo logičko uporište. Pogrešnim smatramo i autorov stav da prijedlog *be* u iskazu *be do 'ā āmadam* ima uzročno značenje (SHD:I/107), te da cjelovit navedeni iskaz znači *dođoh zbog dove*; prema našem mišljenju, prijedlog *be* u ovom slučaju ima namjerno značenje, tako da pravilno značenje spornog iskaza glasi *dođoh radi dove*.

Objašnjenjima značenja polustihova i distiha Sudi posvećuje najveću pažnju i prostor u okviru komentara Hafizovog *Divana*. Naprimjer, za polustih *Dahrūze mehr-e gardūn afsāne ast o afsūn* autor izlaže tačno značenje *Kratko vrijeme naklonosti sudbine varka je i opsjena* (SHD: I/43). Takav je slučaj i s polustihom *Bā Sabā goft o šenīdan saharī nīst ke nīst*, za koji Sudi izlaže značenje *Nema nijedne zore a da u njoj ne razgovaram s vjetrom Saba*.<sup>75</sup> (SHD: I/465)

S obzirom na to da je najveći prostor Sudijevog komentara Hafizovog *Divana* posvećen semantičkom nivou, razumljivo je da na tom, najopširnijem i najznačajnijem nivou analize Sudi naječešće stupa u polemiku s prethodnim komentarima *Divana*. Ta polemika vodi se na različitim nivoima, od semantike leksema, složenica i fraza, do rasprava o značenjima polustihova i distiha, i Sudi u svim uočenim polemikama izlaže pravilan stav.

Na planu leksema, autor, naprimjer, uočava da prijedlog *be* u prijedložnoj frazi *be 'ešq* ima uzročno, a ne lokativno značenje kao što tvrdi Sururi (SHD: I/139), tako da značenje naveden fraze glasi *zbog ljubavi*. Prijedlog *be* predmet je Sudijeve polemike i u prijedložnoj frazi *be sarat*. Sudi pravilno uočava da navedeni prijedlog u ovom slučaju ima uzročno značenje, tako da čitava prijedložna fraza znači *zbog tebe*. (SHD: I/108) Na taj način pobija stav Šem'ija i Sururija, koji sporni prijedlog smatraju *prijedlogom be za zaklinjanje* (*be-ye qasam*), te frazi *be sarat* pripisuju neodgovarajuće značenje *tako mi tebe/kunem se tobom*. Autor je u pravu i kada sa Sururijem polemizira oko značenja složenice *sarāparde*; Sudi smatra da ta složenica znači *zavjesa, koprena*, dok Sururi navodi značenje *zabran, harem* (SHD: I/369), koje smisao distiha u kojem je sporna složenica navedena isuviše komplicira. Autor također polemizira sa Šem'ijem i Sururijem oko značenja fraznog glagola *ze sar-e ġorm-e kasī gozaštan*; Sudi navodi kako je njegovo

<sup>75</sup>Vjetar koji zaljubljenom donosi vijesti od voljene/o voljenoj.

značenje *preći preko nečijeg grijeha*, dok Šem'i i Sururi imenici *sar* u okviru navedenog fraznog glagola pripisuju značenje *namjera*, pa navedenom glagolu pripisuju značenje *preći preko nečije namjere da počini grijeh*. (SHD: I/386) Međutim, to značenje nije prihvatljivo jer u drugom polustihu prethodnog distiha Hafiz eksplicitno navodi (SHD: I/385) *kardam ġenāyatī* (počinih zločin); imajući to u vidu, postaje jasno da pjesnik ne očekuje od drage pređe preko njegove primisli o počinjenju grijeha/zločina, već preko nečega što je već učinio.

Prilikom rasprave o značenju pojedinih polustihova, Sudi također stupa u polemiku s prethodnim komentatorima Hafizovog *Divana*. Takav je slučaj prilikom objašnjenja značenja polustiha *Sālek az nūr-e hedāyat talabad rāh be Dūst*; autor smatra da taj polustih znači *Putnik od Svjetlosti Upute traži puta do Voljene*; s druge strane, Šem'i i Sururi značenje tog polustiha određuju na sljedeći način: *Putnik traži puta od Svjetlosti Upute prema Voljenoj*. (SHD: II/1275) Posve je jasno da mišljenje Sudijevih oponenta nije tačno, pošto putnik od Svjetlosti Upute traži pomoć, njeno djelovanje, kako bi stigao do Voljene, dok tumačenje Šem'ija i Sururija sugerira da putnik nastoji preći rastojanje od Svjetlosti Upute do Voljene, što je krajnje nelogično i nesuvislo značenje.

Nešto rjeđe u odnosu na polemiku o značenju polustihova, Sudi s ranijim komentatorima Hafizovog *Divana* stupa u polemiku o značenju cjelovitih distiha. Jedan od takvih slučajeva je distih *Naqš-e xiyāl-e rū-ye to tā waqt-e sobhdam – Bar kārgāh-e dāde-ye bīxāb mīzadam*; autor smatra (SHD: III/1823) da značenje ovog distiha, izgrađeno pomoću nekoliko složenih alegorija, glasi: *Slika tvog lica sve do jutra – Nije se sklanjala s mojih neusnulih očiju*. Time pobija stav Šem'ija, koji ovom stihu pripisuje čudno značenje: *Zamišljajući posmatranje ljepote drage – Spavao sam sve do jutra* (!).

## Sudijeva recepcija Hafizovog *Divana*

Najkontroverznije i najotvorenije pitanje u vezi s Hafizovim *Divanom* jeste njegova recepcija i žanrovsko situiranje. Naime, do XIV stoljeća, razvoj gazela kao pjesničke vrste u klasičnoj perzijskoj književnosti odvijao se u dva paralelna toka, tj. dva zasebna žanra: jedan je *lirski ljubavni gazel* (ġazal-e āšeqāne), a drugi *sufijski/gnostički gazel* (ġazal-e sūfiyāne/'ārefāne). Rodonačelnici ljubavnog gazela, već od IX stoljeća pa nadalje, bili su *Rudeki* (Rūdakī), *Šehid Belhi* (Šahīd Balxī) i *Ebu Šekur Belhi* (Abū Šakūr Balxī). S druge strane, začetnici sufijskog/gnostičkog gazela bili su Sanaji Gaznevi u XI i Feriduddin Attar u XII stoljeću. Gazel kao pjesnička vrsta doseže vrhunac u klasičnoj perzijskoj književnosti u XIII stoljeću: lirski ljubavni gazel u poeziji Sa'dija Širazija, a sufijski gazel u poeziji Dželaluddina Rumija.

U XIV stoljeću dešava se jedan uistinu fascinantan poetički prevrat: dva spomenuta paralelna toka, do tada u potpunosti odvojena jedan od drugog, u poeziji Hafiza Širazija stapaju se u jedan. To praktično znači da se Hafizova poezija može interpretirati dvojako – i kao lirska ljubavna poezija i kao sufijska poezija. Ta osobenost je, bez ikakve sumnje, najznačajnija odlika Hafizove poezije, ali, u isto vrijeme, i najveći kamen spoticanja u vezi s njom; od vremena nastanka Hafizove poezije pa sve do savremenog doba u književnim i akademskim krugovima traje neprestana rasprava o njenom karakteru, tj. o mogućnostima njene recepcije i žanrovskog situiranja.

Jedni poeziji Hafiza Širazija poriču bilo kakvu ezoterijsku dimenziju i tretiraju je isključivo kao profanu, ovozemaljsku ljubavnu liriku (Džaka 1997:401); neki, opet, idu u drugu krajnost i Hafizovu poeziju smatraju u cijelosti sufijskom, te su temeljem takvog pristupa nastali obimni, nerijetko i višetomni komentari u kojima se svakom Hafizovom gazelu, svakom distihu, gotovo svakoj riječi, pokušava pripisati dublje, ezoterijsko značenje.<sup>76</sup>

Ukoliko bi se dokazi o žanrovskom određenju i ključu za čitanje i razumijevanje Hafizove poezije tražili u njegovom životu – i suprotno: ukoliko bi se o njegovoj ličnosti pokušalo suditi na osnovu njegove poezije – treba uzeti u obzir da da je Hafiz takve mogućnosti očigledno bio svjestan, pa je, koliko je god mogao, prikrio tragove iz svoje biografije, tako da o njegovom životu danas ima veoma malo pouzdanih podataka. No, čak i kad bi bilo više podataka o Hafizovom životu, treba uzeti u obzir u savremenoj teoriji književnosti uvriježen stav da se ličnost i život autora moraju posmatrati odvojeno od njegovog djela, tj. da se iz djela ne mogu izvoditi nikakvi zaključci o samome autoru, odnosno iz autorovog života o njegovom djelu (Velek, Voren 1965: 96). Prema tome, istina o karakteru Hafizove poezije vjerovatno je negdje na sredini između dva navedena isključiva i nepomirljiva stava (tj. da je potpuno profana, odnosno isključivo sufijska).

Da bi se poezija mogla smatrati sufijskom, ona mora zadovoljiti dva osnovna kriterija: 1. u njoj mora biti zastupljena upotreba karakteristične sufijske terminologije; 2. u takvoj poeziji mora biti osjetna karakteristična duhovna atmosfera uspostavljena sufijskim terminima terminima i različitim književno-estetskim sredstvima. (Pūrnamdāryān 2003: 240) Međutim, u Hafizovom *Divanu* postoji srazmjerno veliki broj pjesama koje ne zadovoljavaju ta dva kriterija. Naprimjer, kada pjesnik govori o dolasku proljeća i buđenju prirode; ili o nekim toponimima u Širazu, recimo o području *Ruknabad* i šetalištu *Musalla*, gdje se susreće s djevojkama (Moğāhed 2000:5), ili kad hvali lokalne vladare u Širazu (Moğāhed 2000:744), odnosno pjeva o iznenadnoj smrti svog sina (Moğāhed 2000:177) – teško se u takvim gazelima može pronaći ijedan argument u prilog tvrdnji da je riječ o pjesmama koje govore o iskustvima izvan okvira ovozemaljskog života.

<sup>76</sup>Kao primjere takve vrste komentara vidjeti: Sa'ādatparwar 1380; Xatmī Lāhūrī 1387.

S druge strane, postoje gazeli koji se ne mogu tumačiti nikako drugačije nego kao sufijski. Jedan od njih počinje distihom *Dūš waqt-e sahar az ġosse neġātam dādand – Wandar ān zolmat-e šab āb-e hayātam dādand* (Moġāhed 2000:235), u značenju *Sinoć, pred zoru, iz tuge me izbaviše – I u toj hladnoj noći Vodu života mi dadoše*. Iz značenja distiha, pogotovo njegovog drugog polustiha, posve je jasno da pjesnik na umu ima specifično duhovno iskustvo iz sfere Onostranog, koje se teško može poistovjetiti s bilo kojim iskustvom iz svakodnevnog profanog života. U navedenom i brojnim drugim stihovima jasno se ogleda prijemčivost jednog dijela Hafizovog *Divana* za unutarnje, tj. dubinsko, hermeneutičko tumačenje. (Razī 2003: 103-120)

Međutim, znatan je broj gazela u Hafizovom *Divanu* koji se mogu tumačiti dvojako. Jedan od njih je i prvi gazel te poetske zbirke. Riječ je o, zasigurno, najznačajnijem, predstavnom gazelu koji važi za svojevrsnu Hafizovu poetsku deklaraciju, uvod u *Divan*. Njegovim čitanjem svijest recipijenta priprema se za teme, motive i ideje koji slijede u ostalim pjesmama; njegova je svrha da utječe na recipijenta kako se ne bi ograničio isključivo na iščitavanje primarnih, površinskih značenja Hafizove poezije, nego da recepciju svake pjesme u kojoj to tekst dozvoljava vrši u svjetlu prvog gazela njegovog *Divana*. (Pūrnamdāryān 2003: 342-343)

Iz svih navedenih karakteristika Hafizove poezije, jasno je da njenoj recepciji i žanrovskom situiranju treba prilaziti krajnje oprezno. Stoga je i zadatak komentatora takve poezije znatno zahtjevniji i teži nego kad je riječ o poeziji oko koje ne vladaju nedomice prisutne u vezi s Hafizovom poezijom, niti je u njenoj mjeri žanrovski razuđena.

Pojedini autori smatraju da se iz Sudijevog komentara Hafizovog *Divana* može zaključiti da on nije bio upućen u različite discipline islamskih nauka, bez čijeg poznavanja Hafizovu poeziju nije moguće pravilno komentirati. (Xatmī Lāhūrī 2008: se) S ozbirom na Sudijev životni put i proces obrazovanja, očigledno je da za takvu tvrdnju ne postoje valjani argumenti. Neutemeljenost takvog stava primjetna je i u autorovoj raspravi na kulturno-historijskom nivou analize *Divana*, pošto Sudi u njoj uvjerljivo pokazuje znanje iz navedene oblasti, pritom referirajući na Kur'an, korpus hadisa, spominjući tefsirske izvore itd.

Kada je riječ o tesavvufskom pristupu, odnosno čitanju Hafizovog *Divana* u ključu sufijske poezije, iz teksta komentara jasno je da Sudi taj pristup i takav način čitanja izbjegava. Takva komentatorska pozicija uočljiva je već u komentaru prvog distiha prvog gazela Hafizovog *Divana*; Sudi se ne osvrće na u njemu razrađene simbole, metafore i motive, poput *krčmara* (sāqī), *čaje* (ka's) i *ljubavi koja se sprva učini lahkōm* ('ešq āsān nemūd awwal). Svi ti simboli, metafore i motivi snažno su zastupljeni i definirani u sufijskoj poetskoj tradiciji znatno prije Hafiza, a njegov savremenik *Mahmud Šebisteri* (Mahmūd Šabestarī) piše stihovani rječnik sufijskih termina i pojmova u kojim ih objašnjava u poetskoj formi (Šabestarī 1390); stoga je uistinu teško prihvatiti da svestrano

obrazovan učenjak poput Sudija o toj tradiciji nije imao nikakvih saznanja.<sup>77</sup> No i pored toga, autorov zanemarivački odnos prema spomenutoj tradiciji primjetan je i kad je riječ o još nekim karakterističnim sufijskim terminima, kakav je naprimjer *sālek* (duhovni putnik), koji autor objašnjava isključivo na primarnoj leksičkoj ravni. (SHD: II/1275)

Sudi također olahko prelazi i preko određenih koncepta koji imaju status općih mjesta unutar islamske sufijske tradicije. Jedan od tih koncepta vezan je za *Dan Elest* (Rūz-e Alast), kojeg autor objašnjava zadržavajući se isključivo na šerijatskoj ravni tumačenja 172. ajeta sure *al-A‘rāf*; međutim, Sudi propušta ukazati na to da opisani događaj iz metapovijesti u sufijskom nauku ima značenje prvog osvjedochenja ne samo robovanja, već i ljubavi stvorenih duša prema svom Gospodaru. (Nametak 2007: 87)

U tekstu komentara Hafizovog *Divana* Sudi također zanemaruje još neke karakteristične sufijske termine i pojmove, kao što su *sema*, *halka* i *hal* (SHD: I/228-229), odnosno *hakikat* i *kalenderije* (SHD: I/425). Svi ti termini i pojmovi u pjesmama u kojima su navedeni nedvojbeno učestvuju u gradnji specifične, sufijskoj poeziji imanentne duhovne atmosfere; međutim, autor se ograničava isključivo na objašnjenje njihovog primarnog leksičkog značenja.

Uz sve navedeno, povremeno se u Sudijevom komentaru Hafizovog *Divana* nailazi na digresije koje potpuno odudaraju od njegovog uobičajenog, vrlo jasnog otklona od bilo kakve mogućnosti ezoterijskog tumačenja Hafizove poezije. Naprimjer, u distihu opisanom u okviru rasprave o stilskom nivou analize, u kojem je Hafiz izgradio hiperbolu (SHD: I/393-394), Sudi navodi kako je imenici *dūst* u značenju *prijatelj(ica)/draga/voljena* u tom slučaju moguće pripisati i značenje *Bog*. Na drugom mjestu autor donosi krajnje znakovit navod o tome da je Hafiz imao šejha po imenu *Mahmud Attar* (Mahmūd ‘Attār); prema Sudiju, spomenuti nije bio šejh u uobičajenom institucionalnomtarikatskom smislu, nije vodio niti jednu tekiju, a za život je zarađivao, kako mu i nadimak *Attar* sugerira, radeći kao travar i apotekar. (SHD: II/793) Bez obzira na (ne)vjerodostojnost ovog navoda, držimo da je logično postaviti sljedeće pitanje: ukoliko Sudi smatra da je Hafiz imao duhovnog vodiča, kako je onda moguće da njegovoj poeziji čiji značajan dio – kako smo vidjeli iz samo nekoliko primjera – nudi uvjerljive unutartekstualne argumenate za njeno čitanje u ključu sufijske poezije, takvu vrstu čitanja osporava, ili joj u svom komentaru barem ne pridaje pažnju koju nedvojbeno zaslužuje?

Budući da u izvorima nismo pronašli niti jedan Sudijev eksplicitan vrijednosni sud o Hafizovoj poeziji,<sup>78</sup> koji bi mogao rasvijetliti autorov odnos prema pitanju njene recepcije i

<sup>77</sup>Mogućnost dvojakog tumačenja prvog gazela Hafizovog *Divana* potvrđena je i u radovima savremenih istraživača. Dosad najznačajniji korak preduzet u tom pravcu jeste briljantan komentar i hermeneutičko tumačenje tog gazela, koje je izložio Pūrnamdāryān (2003: 339-455).

<sup>78</sup>Šabanović (1973:91) ustvrđuje kako je Sudi “smjelo dokazivao da Hafizove riječi ‘nemaju uvijek mistički smisao nego ih često treba shvatiti doslovno i realno’”; međutim, ne navodi izvor za taj svoj navod.



žanrovskog situiranja, ostaje nam da kao odgovor na to pitanje iznesemo dvije pretpostavke zasnovane na samom tekstu Sudijevog komentara Hafizovog *Divana*. Vjerujemo da postoje dva potencijalna odgovora na to pitanje. Uzimajući u obzir Sudijevo neslaganje s prethodnim komentatorima, kao i snažno izraženu tendenciju isključivo sufijskog tumačenja Hafizovog *Divana* do pojave Sudijevog komentara (Kaya 2008:191), moguće je da je Sudi, izlažući jedan isključivo *filološki* (feqhologawī) komentar (Rīpkā 1975:422), pokušao učiniti avangardan iskorak i napraviti potpuni zaokret u odnosu na dotadašnju komentatorsku tradiciju, dokazujući (u skladu sa svojom naglašenom tvrdokornošću i nepopustljivošću kada je riječ o prihvatanju, ili barem toleriranju drugačijeg mišljenja) na taj način da se tradicija tumačenja Hafizovog *Divana* prije pojave njegovog komentara razvijala u potpuno pogrešnom smjeru. Međutim, u tom je slučaju autor morao biti svjestan da takav pristup, s obzirom na sufijsku didaktičko-teorijsku tradiciju, kao i sufijsko poetsko naslijeđe prije Hafizovog vremena, na čijim je zasadama, barem djelimično, nastao i Hafizov *Divan* (sa svim njegovim odlikama o kojima je ranije bilo riječi), znači potpuno neprihvatljiv redukcionizam i zanemarivanje jedne od temeljnih odlika Hafizove poezije – semantičke i idejne polivalentnosti koja tu poeziju čini otvorenom za različite recepcije i tumačenja.

Druga je mogućnost – za njenu definitivnu potvrdu trebalo bi temeljito istražiti primarne izvore, prije svega u Turskoj, i pronaći nepobitne dokaze, tj. Sudijev izriječom naveden stav o njegovoj recepciji Hafizove poezije – da je Sudi, kao izvanredan poznavalac perzijskog jezika i književnosti, a time i remek-djelâ perzijskih književnih klasika, bio svjestan jedne karakteristike Hafizove poezije koja je u potpunosti izdvaja od ostalih klasičnih poetskih djela na perzijskom jeziku. Naime, kako navodi Purnāmdāryān (2003: pang-šeš), ukoliko recipijent pristupa Hafizovoj poeziji otvoreno, bez ikakvog predubjeđenja i ranije izgrađene subjektivne predodžbe o njoj, *Hafizova poezija tumači recipijentovu svijest*, tako da svaki recipijent, u skladu s vlastitom osobnošću, intelektualnim mogućnostima, nivoom obrazovanja i stadijem duhovnog zrijenja, može komunicirati s Hafizovom poezijom i iz nje iscrpiti značenje primjereno navedenim okolnostima.

U tom smislu, Hafizova poezija, nastala u XIVstoljeću, blisko korespondira s čuvenim teorijskim konceptom velikog francuskog teoretičara književnosti iz XX stoljeća Rolanda Barthesa, koji u svom kontroverznom eseju iz 1968. govorio “Smrti Autora”.<sup>79</sup> Prema Barthesu, Autor gubi svoju autoritarnu ulogu proizvođača teksta koji ujedno i kontrolira tekst i njegovo značenje. Sljedstveno tome, Čitalac prestaje biti pasivni objekt i postaje aktivni subjekt, tj. ključni faktor u procesu konstituiranja značenja, pri čemu on sam kreira čin čitanja. Time Čitalac više nije tek puki konzument teksta lišen mogućnosti bilo kakve interpretativne inicijative, već izrasta u njegovog tumača. Stoga, po Barthesu, stvarni

<sup>79</sup> Više vidjeti: Barthes 1986.

i konačni vlasnik teksta ustvari nije Autor, već Čitalac. Na kraju svog eseja Barthes iznosi tvrdnju da rođenje Čitaoca podrazumijeva smrt Autora, jer “samo bez prisustva i kontrole autora čitalac ima punu slobodu u razumijevanju teksta i njegovih značenja, odnosno u onome što je Barthes nazvao ‘interpretativnom igrom s tekстом’”. (prema: Lešić 2005: 48)

Tragom navedenog Pūrñāmdāryānovog mišljenja, Hafizov poetski opus upotpunosti je kompatibilan s Barthesovom čuvenom teorijskom postavkom: čitalac je taj koji, u skladu sa svojim predispozicijama i afinitetima, proizvodi značenja Hafizove poezije. Stoga je moguće da je Ahmed SudiBošnjak, kao vrstan filolog, bio svjestan te iznimno bitne odlike Hafizove poetike, te da je odlučio da se u svom komentaru ograniči isključivo na filološku analizu primarnog semantičkog nivoa teksta Hafizovog *Divana*, ali ne kako bi oponirao ranijim komentatorima koji su *Divan* doživljavali kao eminentno sufijsku poetsku zbirku, već da bi svakom čitatelju ponaosob ostavio slobodu i prostor da, polazeći od njegovog filološkog komentara, samostalno stupa u dijalog s Hafizovom poezijom.

## Završna razmatranja

Na kraju osvrta na Sudijev komentar Hafizovog *Divana* smatramo bitnim skrenuti pažnju na još nekoliko njegovih odlika koje se ne mogu podvesti pod prethodno razmatrane nivoe analize.

Opisani metodološki postupak teksta Hafizovog *Divana*, primijenjen i u komentarima *Bustana* i *Dulistana*, Sudi obogaćuje s još nekoliko finesa. Radi argumentacije vlastitih stavova, prije svega kad je riječ o semantičkom nivou analize, autor povremeno navodi stihove iz poetskog opusa drugih autora. Takav je slučaj (SHD: I/14) s tri distiha pjesnika *Hilalija* (Helālī), ili s jednim kupletom i fragmentom u formi mesneviye od nepoznatog autora (SHD: IV/2431). Uz spomenute i druge pjesme na perzijskom, Sudi u argumentativne svrhe navodi i pjesme na turskom jeziku. (SHD: I/561, III/1531)

U Sudijevom komentaru Hafizovog *Divana* uočljiva su ponavljanja određenih objašnjenja, pogotovo kada je riječ o morfološkom nivou analize. Stoga autor osjeća potrebu da objasni (SHD: I/560) razloge zbog kojih ta objašnjenja ponavlja; on naglašava da svrha ponavljanja jeste to da objašnjeni morfološki oblici i pravila ostanu zabilježeni u memoriji čitaoca, čime je potvrđena i didaktička pretenzija komentara; s druge strane, kad je riječ o leksemama u finalnoj poziciji polustiha, ta ponavljanja imaju za cilj da čitalac pravilno savlada njihov izgovor, kako u navedenom tako i u drugim slučajevima, tj. pjesmama u kojima je izgrađena istovjetna rima. Iz sličnih razloga Sudi objašnjava i neke sasvim jednostavne stvari, poput oblika drugog lica množine lične zamjenice u perzijskom jeziku (SHD: I/94).

Veoma zanimljivom smatramo Sudijevu raspravu o autentičnosti jednog gazela. Autor u tom smislu iskazuje ozbiljne rezerve, i to iz dva razloga: teško je prihvatiti kako bi majstor pera kakav je Hafiz, u gazelu od svega pet distiha, u tri distiha ponovio istovjetnu rimu; s druge strane tvorba oblika množine imenice *gedā* (siromah), kojom se označava ljudsko biće, pomoću sufiksa *hā* iznimno je rijetka, neuobičajena i neprirodna. Temeljem navedenih argumenata, Sudi zaključuje da razmatrani gazel, ako i jeste iz Hafizovog pera, potječe iz početnog razdoblja njegovog oprobavanja u pjesništvu, te je stoga na osjetno nižem kvalitativnom nivou. Međutim, Sudi, isto tako, iznosi mogućnost da je sporni gazel napisao pjesnik po imenu *Hafiz Šane* (Hāfez Šāne), rođen u Tabrizu, koji je pisao pod poetskim pseudonimom *Hafiz Tarakči* (Hāfez Taraqčī). Pri tome autor navodi kako je na proputovanju kroz zemlje Šama vidio neke njegove gazele u kojima se osjeti istovjetan manjak vještine u gradnji rime kao i u gazelu o čijoj je autentičnosti raspravlja. No, Sudi se na kraju ipak odlučio da ga uvrsti u svoj komentar Hafizovog *Divana*, rukovođen činjenicom da ga je zatekao u nekoliko rukopisnih primjeraka te poetske zbirke. (SHD: I/111-112)

Za pojedine gazele Hafizovog *Divana* Sudi objašnjava i razloge zbog kojih su spjevani. Takav je slučaj s gazelom koji je Hafiz spjevao u čast povratka Šaha Šudžaa iz rata protiv Turkmena, u kojem je porazio neprijatelje. Dolazak vladara pjesnik pri tome poistovjećuje s dolaskom mira u Širaz. (SHD: III/1878)

Komentirajući pojedine gazele Sudi se osvrće i na prigovore koje su, prema autorovoj tvrdnji, Hafizovi savremenici upućivali pjesniku zbog značenja i smisla pojedinih distiha/gazela (SHD: I/430, I/489, I/499). Te podatke, povremeno prave pikanterije, Sudi očito prenosi iz neke od Hafizovih biografija, odnosno nekog biografsko-bibliografskog izvora u kojem su objedinjeni podaci o nekoliko ili većem broju pjesnika, ali niti jednom ne referira na izvor svojih navoda, čime su njihova autentičnost i relevantnost u znatnoj mjeri umanjene.

U komentar Hafizove poezije Sudi povremeno uključuje i digresije u vezi sa svojim životom, prije svega proces obrazovanja. Naprimjer, kada objašnjava distih *Pīr-e mā goft xatā bar qalam-e son' naraft – Āfarīn bar nazar-e pāk-e xatāpūšaš bād* (*Naš pir reče: „Peru stvaranja nije se potkrala greška“ – Aferim njegovom čistom mišljenju što greške prikriva*), autor navodi imena čitavog niza učenjaka, znalaca perzijskog jezika i književnosti čiji je bio učenik, od Šama do Bagdada, kojima se obraćao i od njih tražio tumačenje značenja navedenog distiha. (SHD: II/680) Na taj način Sudi se dosljedno pridržava manira imanentnog učenjacima orijentalno-islamskog kulturnog kruga: učenjak, ma koliko bio kompetentan i uspješan u oblasti kojom se bavi, nikada na propušta iskazati dužno poštovanje onima od kojih je učio, koji su mu prenosili svoje znanje, pa makar se radilo i o posve partikularnoj stvari kakvo je značenje tek jednog distiha iz obimne poetske zbirke.

Značajan dio komentara Hafizovog *Divana*, izvan definiranih ključnih nivoa analize, odnosi se na autorovu raspravu o različitim rukopisnim primjercima te zbirke poezije,

odnosno različitim varijantama pojedinih dijelova teksta. U takvim slučajevima autor najčešće koncizno ukazuje na razlike u varijantama (SHD: II/1060); međutim, povremeno razlikama u varijantama teksta u pojedinim rukopisnim primjercima posvećuje veću pažnju, te detaljno objašnjava razlike u značenjima pojedinih varijanti (SHD: II/743, II/1161). Sudi se rijetko izjašnjava o ispravnosti različitih varijanti, odnosno o tome koju od varijanti on smatra prihvatljivijom (SHD: I/238), te stoga o tom pitanju i rjeđe stupa u polemiku s prethodnim komentatorima *Divana* (SHD: II/759).

U izuzetno značajnom i vrijednom djelu kakav je Sudijev komentar Hafizovog *Divana* mogu se uočiti i određeni sistemski, metodološki nedostaci. Jedan od njih je da autor na početku svakog gazela nije zapisao paradigmu njegovog poetskog metra, odnosno nominirao taj metar. Takav je slučaj, naprimjer, sa sto trideset i trećim gazelom (SHD: II/739); iz broja slogova njegovog prvog polustuha – osam slogova – jasno je da nije riječ o istovjetnom poetskom metru kao u prethodnom gazelu, koji u prvom polustihu ima petnaest slogova a ni njegov poetski metar nije definiran i nominiran (SHD: II/734); u prozodijском smislu, razmatrani gazel nije identičan ni s prvim prethodnim gazelom čiji je poetski metar definiran i nominiran, a koji u prvom polustihu također ima petnaest slogova (SHD: II/723).

Drugi temeljni prigovor, kao i kad je riječ o komentarima *Dulistana* i *Bustana*, odnosi se na ton kojim Sudi polemizira s ranijim komentatorima Hafizovog *Divana*. Taj je ton i u komentaru *Divana* veoma oštar (SHD: I/257, I/268, II/1247), a povremeno postaje krajnje neprimjeren i neprihvatljiv kao način na koji jedan učenjak raspravlja s drugima (SHD: III/2024). Međutim, generalno gledajući, primjetno je da je ton kojim Sudi polemizira s prethodnim komentatorima *Divana*, te objašnjava njihove propuste i greške, ipak donekle blaži u odnosu na komentare Sa'dijevih djela. Da je komentar Hafizovog *Divana* posljednje djelo iz Sudijeve komentatorske trilogije, ta promjena, nešto blaži i tolerantniji pristup drugačijem mišljenju, mogla bi se smatrati rezultatom autorovog ljudskog i intelektualnog sazrijevanja, koja ga je od pozicije gorljive nepopustljivosti i isključivosti dovela do prvih, iako još uvijek blagih, naznaka spremnosti da se i mišljenja drugih, ma koliko bila oprečna s njegovim stavovima i koliko god ih smatrao neutemeljenim i netačnim, u najmanju ruku smatraju legitimnim. Međutim, komentar Hafizovog *Divana* nije posljednji Sudijev komentar perzijskih klasika; štaviše, u svom posljednjem napisanom komentaru *Dulistana* autor je znatno oštiri prema ranijim komentatorima nego što je to slučaj u komentaru *Divana*. Stoga jedino logično objašnjenje Sudijeve veće snishodljivosti prema suprotstavljenim mišljenjima ranijih komentatora Hafizovog *Divana* nalazimo u pretpostavci da je autor, svjestan težine i zahtjevnosti teksta *Divana*, tj. veće mogućnosti da mu se prilikom komentiranja tog teksta potkrađu greške, donekle ublažio i relativizirao svoje stavove, a time i odnos prema ranijim komentatorima Hafizove poezije.

Uz navedena dva prigovora, kontroverze u vezi s njegovom recepcijom i žanrovskim situiranjem Hafizovog *Divana*, kao i greške na koje je ranije ukazano tokom rasprave o različitim nivoima analize, savremeni istraživači Sudiju zamjeraju i sljedeće – zamornu

opširnost prilikom davanja pojedinih objašnjenja; konciznost tamo gdje značaj razmatranog pitanja zahtijeva opširnija objašnjenja, te loše odabrane stihove navedene u argumentativne svrhe. (Bāqerī 1998: 11-13)

## DODATAK

### ODLOMAK IZ SUDIJEVOG KOMENTARA HAFIZOVOG *DIVANA*

پیوند عمر بسته بمویبست هوش دار  
غمخوار خویش باش غم روزگار چیست

**Peiwand:** znači “povezanost”.

**Be mūyī:** *be* je prijedlog instrumentalno-socijativnog značenja, a dugi vokal *i* je čestica za oznaku jediničnosti.

**Hūš dār:** *huš* znači “pamet” a *dar* je drugo lice jednine zapovjednog načina od [infinitiva] *daridan*. Ovaj izraz se upotrebljava tamo gdje se u poslu ne upotrebljava pamet; znači: “dozovi se pameti”.

**Ġam-e rūzgār:** genitivna veza prisvojnosti, u stvarnom ili prenesenom značenju.

**Konačno značenje distiha:** Trajanje života ovisi od jednoj vladi kose; to jest, u životu nema trajnosti i stabilnosti, brzo prolazi. Dozovi se pameti i tujuj (brini se) za sebe; čemu tuga za vremenom. Što će reći: Daleko je od pameti da se tuguje za danima i vremenom: tog mjeseca bit će pomračenje Sunca; tog mjeseca bit će pomračenje Mjeseca; te i te godine bit će suša; te i te godine rodit će obilno. (SHD: I/416)

## ZAKLJUČAK

Predmet ovog istraživanja jeste komentatorski opus Ahmeda Sudija Bošnjaka koji se odnosi na tri remek-djela klasične perzijske književnosti, tj. Sa'dijev *Bustan* i *Dulistan*, te Hafizov *Divan*.

Istraživanje je pokazalo da je Sudi u svojim komentarima slijedi vrlo jasan metodološki postupak. U svim njegovim komentarima jasno je definirano pet ključnih nivoa analize: 1. pisanje i izgovor leksema; 2. klasična gramatika (s morfološkim i sintaksičkim podnivoima); 3. stilistika; 4. kulturna historija; te 5. semantika, koja predstavlja temeljnu svrhu napisanih komentara.

Sudijevi komentari perzijskih klasika sadrže i još neke sekundarne elemente, od kojih je najznačajniji rasprava, ili barem kraći osvrt, na rukopisne primjerke komentiranih djela koje su Sudi i prethodni komentatori na području Osmanskog carstva imali na raspolaganju. Iz Sudijevih navoda proizlazi da se njegov pristup odlikuje znatno višim nivoom istraživačke akribije budući da, u više navrata, zamjera svojim prethodnicima na ograničenom, pa čak i površnom uvidu u rukopisne izvore.

Kroz sva tri njegova razmatrana komentara Sudi je iskazao zamašan nivo metodološke konzistentnosti, dosljedno se pridržavajući navedenih nivoa analize. Autor je konzistentan i kad je riječ o komentatorskom postupku u okviru svakog od tih nivoa, pa čak i u slučajevima kada se njegovi stavovi, uslijed razvoja nauke o jeziku, više ne doimaju aktuelnim kao što su, moguće je, bili u njegovo vrijeme. Takav je slučaj, naprimjer, s njegovim uvođenjem drugog oblika infinitiva u cilju pravilnog izvođenja glagolskih oblika u perzijskom jeziku, što je omogućavalo lakše učenje tog jezika. Iako je, na osnovu savremenih saznanja, nedvojbeno da jedan glagol može imati samo jedan oblik infinitiva, što znači da oblik koji Sudi izvodi postoji isključivo na teoretskom planu, njegova istraživačka odvažnost i osjećaj za jezičke finese zaslužuju pohvalu.

Kroz tekst svih komentara Sudi je iskazao zavidan nivo jezičke i književne kompetentnosti, tim prije što nema dokaza o tome da je perzijski jezik i književnost izučavao na perzijskom govornom području. Zahvaljujući toj kompetentnosti, autor je u svojim komentarima jednostavnim i lahko razumljivim proznim jezikom uspio objasniti značenja brojnih rečenica i distiha, pogotovo distihe iz Hafizovog *Divana*.

Sudijeva jezička i književna kompetentnost uočljiva je i u polemikama koje je vodio s prethodnim komentarima perzijskih klasika, pri čemu su njegovi stavovi većinom ispravni, iako u tim polemikama nerijetko koristi neprimjeren i nenaučni diskurs.

Međutim, Sudi se u svojim komentarima klasičnih djela perzijske književnosti ne ograničava samo na razmatranje značenja tekstova tih djela; budući da su njegovi komentari prije svega filološki, on ih očito smatra i udžbenicima perzijskog jezika za nenativne govornike. Upravo zbog toga ponekad insistira na objašnjenjima o naizgled jednostavnim pitanjima za znalce perzijskog jezika, te u više navrata ponavlja određena objašnjenja, očito s namjerom da ta objašnjenja čitalac što potpunije i tačnije usvoji. Stoga kritike takvog pristupa, koje u svojim radovima iznose pojedini savremeni iranski istraživači, smatramo neosnovanim, budući da prilikom njihovog iznošenja nije uzet u obzir ukupan kulturalni kontekst u kojem su Sudijevi komentari nastali, a koji je znatno dugačiji u odnosu na kulturalni kontekst u kojem su nastajali komentari perzijskih klasika u Iranu. Drugim riječima, osnovni previd tih istraživača bio je to što su tekstovima o perzijskom jeziku, namijenjenim njegovim nenativnim govornicima, pristupali iz pozicije nativnih govornika tog jezika i ne uzimajući u obzir nivo naučnih saznanja u Sudijevom vremenu.



## IZVORI I LITERATURA

### IZVORI

SB – Sūdī, Mohammad (1378/1999), *Šarh-e Sūdī bar Būstān-e Sa'dī*, Tarǧome wa tahšīye wa tahiyye-ye matn-e enteḡādī az: doktor Akbar Behrūz, Ketābforūšī-ye Haqīqat, Tehrān

SG – *Šarh-e Sūdī bar Golestān-e Sa'dī* (1349/1970), motarǧemān: Heidar Xoštīnat, Zeinol'ābedīn Čāwošī, 'Alī Akbar Kāzemī, Ketābforūšī-ye Tehrān, Tabrīz – Tehrān

SHD – Sūdī, Mohammad Bosnawī (1378/1999), *Šarh-e Sūdī bar Dīwān-e Hāfez*, Tarǧome-ye doktor 'Esmat Sattārzāde, Čāp-e paḡom, Entešārāt-e Sarīr, Tehrān

### LITERATURA

Algar, Hamid (2001), "Perzijska književnost u Bosni i Hercegovini", *Beharistan*, Broj 3/4, Ljeto/jesen 2001, Kulturni centar pri Ambasadi Islamske Republike Iran – Sarajevo, Sarajevo, str. 165-182

Algar, Hamid (2003), „Bosnia and Herzegovina“, *Encyclopadia Iranica*, Online Edition, članak dostupan na internet-stranici: <http://www.iranicaonline.org/articles/bosnia-and-herzegovina>

Aslan, Hacer (2004), *Sudi'nin Şerh-i Divan-i Hafız'ının II. Cildinde klasik Türk edebiyatı ile ilgili kavramlar*, Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi

'Attār Nīšābūrī, Farīdoddīn (1390/2011), *Manteq al-teir*, Tashīh wa touzīh: doktor Mahmūd 'Ābedī; doktor Taqī Pūrnamdāryān, Čāp-e awwal, Sāzmān-e motāle'e wa tādūwīn-e kotob-e 'olūm-e ensānī-ye dānešgāhhā (Samt), Tehrān

Bāqerī, Bahādor (1380/2001), "Seirī dar šarhhā-ye še'r-e Hāfez", *Ketāb-e māh-e adabiyāt wa falsafe*, Šomāre-ye 44, str. 30-37

Bāqerī, Bahādor (1377/1998), "Worūdī bar šarh-e Sūdī", *Še'r*, Šomāre-ye 24, str. 8-13.

Barthes, Roland (1986), „Smrt autora“, u: Beker, Miroslav, *Suvremene književne teorije*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, str. 176-180

Bašagić, Safvet-beg (2007), *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti*, BZK „Preporod“, Sarajevo

Bozorg Beigdelī, Sa‘īd (1385/2006), Hāġiyān, Xadīġe, “Bar qalam-e son‘ xatā raft yā naraft?”, *Pažūhešhā-ye adabī*, Šomāre-ye 11, str. 27-54

Browne, Edward G (1997), *A Literary History of Persia, Vol I, The Tartar Dominion (1265 – 1502)*,.Originally published 1902, Iranbooks, Maryland

Burrill, Kathleen (1999), “SŪDĪ, Ahmad”, u: *The Encyclopaedia of Islam*. CD-ROM Edition, Brill NV , Leiden

Ćehajić, Džemal (1980), “ Ahmed Sudi Bošnjak“, *POF* 28-29/1978-79, str. 103-122

Dabbāšī, Hamīd (1367/1998), “Īn hame naqš dar āyene-ye ouhām: ta‘bīrī bar ta‘bīrāt-e Hāfez”, *Īrānnāme*, Šomāre-ye 24, str. 574-596.

Dīnparast, Walī (1392/2013), „Noxbegān-e Īrānī wa fa‘āliyyathā -ye ‘elmī wa farhangī-ye ānān dar ‘osmānī (qarn-enohom wa dahom-eheġrī)“, *Ġostārḥā-yetārīxī*, sāl-e cāhārom, šomāre-ye 1, str. 79-100

*Dīwān-e Hāfez* (1379/2000), Be ehtemām-e Ahmad Moġāhed, Ćāp-e awwal, Mo’assese-ye entešārāt wa cāp-e Dānešgāh-e Tehrān, Tehrān

Drkić, Munir (2012), „Zašto je Dželaluddin Rumi napisao *Mesneviju* na perzijskom jeziku?“, *Pismo*, X/1, Bosansko filološko društvo, Sarajevo, str. 99-114

Drkić, Munir (2013), „Rukopisi Mesnevice u Gazi Husrev-begovoj biblioteci“, *Anali GHB*, Knjga XXXIV, Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo, str. 127-138

Džaka, Bećir (1990), „Sudijevi komentari na perzijskom jeziku“, *POF* 39/1989, str. 173-181

Džaka, Bećir (1991), „Šta je pomoglo prihvatanju perzijske književnosti u Bosni i Hercegovini?“, *POF* 41/1991, str. 395-399

Džaka, Bećir (1997), *Historija perzijske književnosti*, Naučnoistraživački institut “Ibn Sina”, Sarajevo

Ertek, Yasemin (1994), *Sudi Bosnavi'nin Şerh-i Divan-ı Hafızı*, Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi

Fajić, Zejnil (2003), *Katalog arapskih, turskih i perzijskih rukopisa Gazi Husrev-begove biblioteke u Sarajevu. Svezak jedanaesti*, Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, London; El-Kalem, Sarajevo

Forūgī, Mohammad (1378), „Sa‘dī wa āsār-e ū“, u: *Kolliyyāt-e Sa‘dī*, Našr-e Afkār, Tehrān, str. 1-8

Fotūhī, Mohammad (1382/2003), “Hāfez wa Güte”, *Ketāb-e māh-e adabiyāt wa falsafe*, Šomāre-ye 75 wa 76

Goodvin, G. (1999), „Konya“, u: *The Encyclopaedia of Islam*. CD-ROM Edition, Brill NV, Leiden

Gorgī, Mostafā; Tamīmdārī, Zohre (1391/2012), “Tatbīq-e pīr-e mogān-e Dīwān-e Hāfez bā kohanolgū-ye pīr-e xeradmand-e Yūng”, *Adabiyāt-e ‘erfānī wa ostūrešenāxtī*, Šomāre-ye 28

Gozelyūz, ‘Alī (1385/2006), „Šarhā-ye Masnawī dar Ānātoli“, *Soxan-e ‘ešq*, šomāre-ye 31, str. 19-28

Götz, Manfred (1979), *Türkische Handschriften*, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden

Haddādī, Mohammad Hosein (1385/2006), “Ġāygāh-e šarq wa Dīwān-e Hāfez dar andīše-ye Güte”, *Pažūheš-e adabiyāt-e mo‘āser*, šomāre-ye 30, str. 5-16.

*Hafiz i Gete: zbornik radova*(2003), Priredila Anđelka Mitrović, Kulturni centar Islamske Republike Irana u Beogradu, Beograd

Handžić, Mehmed (1999), *Teme iz književne historije*, Ogledalo, Sarajevo

Harawī, Nağīb Māyel (1369/1990), *Naqd wa tashīh-e motūn (marāhel-e nosxešenāsī wa šīwehā-ye tashīh-e nosxehā-ye xattī-ye fārsī)*, Bonyād-e pažūhešhā-ye eslāmī-ye āstān-e qods-e razawī, Mašhad

Hasanlī, Kāwūs (1387/2008), “Rastāxīz-e soxan dar Būstān”, ‘*Olūm-e eğtemā‘ī wa ensānī-ye Dānešgāh-e Šīrāz*, šomāre-ye 34, str. 55-74

Haverić, Đenita (2014), *Jezik i stil djela Bulbulistan Fevzija Mostarca*, Filozofski fakultet u Sarajevu, Sarajevo

Hoca, Nazif M. (1980), *Sudi: hayati, eserleri ve ili risalesi'nin metni*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul

Homāyūnīmehr, Wahīd (1387/2008), “Negāhī tāze be ġazalī az Hāfez”, *Ketāb-e māh-e adabiyāt*, šomāre-ye 132, str. 98-104

Johanson, Lars (1993), „Rūmī and the Birth of Turkish Poetry“, *Journal of turkology*, Vol. 1 No. 1, str. 23–37

Jung, Karl (1996), *Čovek i njegovi simboli*, Narodna knjiga-Alfa, Beograd, str. 232-235

Kadrić, Adnan (2008), *Objekat Ljubavi u tesavufskoj književnosti: Muradnama Derviš-paše Bajezidagića*, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo

Karahalilović, Namir (2012), *Kritičko izdanje djela Svjetiljka srcima (Serāḡ al-qolūb) autora Qattāna Ġaznawīja*, Naučnoistraživački institut "Ibn Sina", Sarajevo

Karahalilović, Namir (2014), *Kritičko izdanje djela Perivoj slavuja (Bolbolestān) autora Fevzija Mostarca*, Filozofski fakultet u sarajevu, Sarajevo

Katouzian, Homa (2006), *Sa'di*, Oneworld Publications, Oxford

Kaya, Ibrahim (2008), *Şerh-i Divan-ı Hafiz (Sudi): Kelimeler – remizler – kavramlar*, Doktora tezi, Inonu Üniversitesi, Istanbul

Kaya, Ibrahim (2012), „Sudi'nin Şerh-i Gülistan'ındaki eleştirilerine toplu bir bakış“, *Turkish Studies – International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Vol. 7/3, Ankara, str. 1719-1739

Kazzāzī, Mīr Ġalāloddīn (1368/1989), *Bayān*, Čāp-e awwal, Ketāb-e Mād (Wābaste be Našr-e markaz), Tehrān

Komeilī, Moxtār (1390/2011), „Maqūlehā-ye pezeškī dar āsār-e Sa'dī“, *Pažūhešhā-ye zabān wa adabiyyāt-e fārsī (Dānešgāh-e Esfahān)*, šomāre-ye peyāpey-e 12, str. 71-92

Kut, Günay (2008), „Turska književnost u Anadoliji“, u: Kütükoğlu Mühabbat S. i dr, *Historija Osmanske države i civilizacije II*, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo; IRCICA, Istanbul

Lešić, Zdenko (2005), *Teorija književnosti*, Sarajevo Publishing, Sarajevo

Lewis, Franklin (2012), „Golestān-e Sa'dī“, *Encyclopadia Iranica*, Online Edition, članak dostupan na internet-stranici: <http://www.iranicaonline.org/articles/golestan-e-sadi>

Losensky, Paul (2012), „Jāmī: Life and Works“, *Encyclopadia Iranica*, Online Edition, članak dostupan na internet-stranici: <http://www.iranicaonline.org/articles/jami-i>

Ljubović, Amir; Grozdanić, Sulejman (1995), *Prozna književnost Bosne i Hercegovine na orijentalnim jezicima*, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo

Mahmūdī Baxtyārī, 'Alī Qolī (1388/2009), „Hāfezšenāsī: bār-e amānat dar qalamrow-e Hāfez“, *Hāfez*, šomāre-ye 59, str. 46-53

Ma'sūmī, Bahrām (1383/2004), „Lisān al-'aḡam“, *Dānešnāme-ye adab-efārsī. Ġeld-e šom: adab-efārsī dar Ānātōlī wa Bālkān*, Wezārat-efarhang wa eršād-e eslāmī, Tehrān, str. 722-723

Meneghini, Daniela (2010), „Saljukid Literature“, *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition, Članakdostupanna internet-stranici: <http://www.iranicaonline.org/articles/saljuqs-v>

Mo'ayyad, Hašmat (1378/1999), „Gote dar āyīne-ye Sa‘dī“, *Īrānšenāsī*, šomāre-ye 42, str. 260-264

Modarresī, Fāteme (1384/2005), „Zabān wa adab-e pārsī dar Āsiyā-ye Saḡīr, *Nāme-ye farhangestān*, šomāre-ye 7/1, Farhangestān-e zabān wa adab-e fārsī, Tehrān, str. 70-83

Mohammadī, Hāšem (1387/2008), “Ta’sīr-e šā‘erān-e sadehā-ye sewom wa čahārom-e heḡrī bar Hāfez”, *Adabiyyāt-e ‘erfānī wa ostūrešenāxtī*, šomāre-ye 11, str. 137-150

Mohammadī, Rāhele (1383/2004), „Daqā‘iqal-ḡaqā‘iq”, *Dānešnāme-ye adab-e fārsī. Ġeld-e šešom: adab-e fārsī dar Ānātolī wa Bālkān*, Wezārat-e farhang wa eršād-e eslāmī, Tehrān, str. 386

Monzawī, Ahmad (1352/1973), „Tatabbo‘ dar Golestān-e Sa‘dī“, *Wahīd*, šomāre-ye 114, str. 341-346

Mostarac, Fevzija (2011), *Bulbulistan*, prijevod s perzijskog: Džemal Čehajić, stilizacija: Džemaludin Latić, Kulturni centar Ambasade IR Iran u Sarajevu, Sarajevo

Moulānā Šamsoddīn Mohammad Xāḡe Hāfez Šīrāzī (1375/1996), *Dīwān-e ḡazaliyyāt*, Be kūšeš-e doktor Xalīl Xatīb Rahbar, Čāp-e hīḡdahom, Entesārāt-e Safī ‘Alīšāh, Tehrān

Mujić, Munir (2007), *Arapska stilistika u djelu Hasana Kafije Pruščaka*, Filozofski fakultet u Sarajevu, Sarajevo

Mujić, Munir (2011), *Tropi i figure u arapskoj stilistici*, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo

Nametak, Fehim (2007), *Pojmovnik divanske i tesavvufske književnosti*, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo

Nametak, Fehim (2013), *Historija turske književnosti*, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo

Nametak, Fehim; Trako, Salih (2003), *Katalog arapskih, perzijskih, turskih i bosanskih rukopisa iz zbirke Bošnjačkog instituta*, Bošnjački institut, Zürich – Sarajevo

Nazīr, Ahmad (1370/1991), “Nazarī bar Dīwān-e Hāfez čāp-e doktor Qāsem Ġanī wa Qazwīnī wa čāp-e doktor Xānlarī”, *Tahqīqāt-e eslāmī*, Sāl-e šešom, šomāre-ye 1 wa 2, str. 330-351.

Nīkdārasl, Mohammad Hosein (1388/2009), “Tasāhol wa tasāmoh dar Dīwān-e Hāfez”, *Še ‘rpažūhī*, šomāre-ye 2, str. 179-206

Okatan, Ibrahim (2013), „Sudi'nin Bostan şerhi'nde geçen edebi sanatlar, gramer terimleri ve temel kavramlar“, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl (Say) 56, str. 217-273

Özkan, Prof. dr. Mustafa (2000), „Ottoman Turkish in Pre-Ottoman Anatolia“, *The Great Ottoman-Turkish Civilization 4 (Culture and Arts)*, Yeni Türkiye, Ankara

Parniyān, Mūsā; Hoseinī Ābyārīkī, Ārmān (1391/2012), “Sefārešhā-ye eqtesādī-ye Sā’dī dar Būstān wa Golestān”, *Pažūhešnāme-ye adabiyāt-e ta’līmī*, Sāl-e čahārom, šomāre-ye 16, str. 169-188

Peacock, Andrew (2010), „Saljuks of Rum“. *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition, članak dostupan na internet-stranici: <http://www.iranicaonline.org/articles/saljuqs-iii>

Pūrnāmdāryān, Taqī (1382/2003), *Gomšode-ye lab-e daryā*, Čāp-e noxost, Entesārāt-e Soxan, Tehrān

Qāsemī, Hākem; Ramazānī, Malīhe (1391/2012), “Ġahāngerāyī dar andīše wa āsār-e Sa’dī”, *Motāle’āt-e mellī*, Sāl-e sīzdahom, šomāre-ye 51, str. 27-50.

Qāsemī, Šarīf Hosein (1376/1997), “Šarhā-ye fārsī-ye Dīwān-e Hāfez dar Hend”, *Čašmandāz-e erbebātāt-e farhangī*, šomāre-ye 9, str. 30-33.

Qorbānīpūr Ārānī, Hosein (1389/2010), “Manzūme-ye ‘erfānī Sa’dī dar Būstān”, *Motāle’āt-e ‘erfānī*, šomāre-ye 11, str. 161-200.

Razī, Ahmad (1382/2003), “Ta’wīlpazīrī-ye ‘erfānī-ye Dīwān-e Hāfez”, *Zabān wa adab*, šomāre-ye 17, str. 103-120.

Riyāhī, Mohammad Amīn (1369/1990), *Zabān wa adab-e fārsī dar qalamrow-e ‘osmānī*, Čāp-e awwal, Šerkat-e entesārātī-ye Pāžang, Tehrān

Sa’ādatparwar, ‘Alī (1380/2001), *Ġamāl-e āftāb wa āftāb-e har nazar: Šarhī bar Dīwān-e Hāfez, Bargerefte az ġalesāt-e axlāqī-ye ‘Allāme Tabātabāyī*, Čāp-e awwal, Šerkat-e entesārāt-e Ehyā’-e ketāb, Tehrān

Sadrīniyā, Bāqer (1390/2011), „Barresī-ye ‘awāmel wa ab’ād-e mohāġerat-e Irānīyān be Āsiyā-ye Saġīr dar qarn-e haftom“, *Tārīxnāme-ye Irān-e ba’d az eslām*, Sāl-e awwal, šomāre-ye 2, str. 43-69

Sikirić, Dr. Šaćir (1950), „Sudi kao komentator Sādjina Gulistana“, *POF I/1950*, Sarajevo, str. 51-67

Sohrweide, H. (1999), LĀRĪ, Mosleh al-Din“, u: *The Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition, Brill NV, Leiden

Šabanović, Hazim (1973), *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, Svjetlost, Sarajevo

Šabestārī, Šeīx Mahmūd (1390/2011), *Golšan-e rāz*, Be kūšeš-e Šahrbānū Behġat, Čāp-e haštom, Sedā-ye mo’āser, Tehrān

Šaftī Kadkanī, Mohammadrezā (1383/2004), *Tāziyānehā-ye solūk. Naqd wa tahlīl-e čand qasīde az hakīm Sanāyī*, Entesārāt-e Āġāh, Tehrān

Šeidāyī, Šahrām (1383/2004), „Baḥr al-ġarā'ib”, *Dānešnāme-ye adab-e fārsī. Ğeld-e šešom: adab-e fārsī dar Ānātoli wa Bālkān*, Wezārat-e farhang wa eršād-e eslāmī, Tehrān, str. 173-174

Şentürk, Ahmet Atilla (1999), *Osmanlı şiiri antolojisi*, YapıKredi Yayınları, İstanbul

Şirazi, Hafiz (2009), *Divan*, S perzijskog preveo: Bećir Džaka, Naučnoistraživački institut “Ibn Sina”, Sarajevo

Şirazi, Sadi (1989), *Đulistan*, s perzijskog preveo Salih Trako, El-Kalem, Sarajevo

Şirazi, Sadi (2005), *Đulistan*, prijevod i komentari: Ah,ed ananada, Buybook, Sarajevo

Şo‘ār Ğa‘far, (1339/1961), „Şarh-e hāl-e Sūdī wa tatabbo‘-e ū darbāre-ye āsār-e adabī-ye Īrān wa bahs dar mo'allefāt-e ū“, *Āmūzeš wa parwareš*, šomāre-ye 28-29, str. 72-91

Trako, Salih (1975), „Prvi prijevod Šejh-Sadijeva Đulistana na srpskohrvatski“, *POF XXII-XXIII/1972-73*, Sarajevo, str. 369-381.

Velek, Rene; Voren, Ostin (1965), *Teorija književnosti*, Nolit, Beograd

Zarrīnkūb, ‘Abdolhosein (1380/2001), *Az kūče-ye rendān*, Ćāp-e ĉahārdahom, Entešārāt-e Soxan, Tehrān

Xatmī Lāhūrī, Abolhasan ‘Abdorrahmān (1387/2008), *Şarh-e ‘erfānī-ye ġazalhā-ye Hāfez*, Tashīh wa ta‘liqāt: Bahā’oddīn Xorramšāhī, Kūroš Mansūrī, Hosein Motī‘ī Amīn, Ćāp-e šešom, Našr-e qatre, Tehrān

Xorramšāhī, Bahā’oddīn (1378/1999), *Hāfeznāme*, Ćāp-e dahom, Şerkat-e entešārāt-e ‘elmī wa farhangī, Tehrān

Xosrou, Nāser (1382/2004), *Safarnāme*, Bā moqaddame dar šarh-eahwāl-e šā‘er be ehtemām-e Mohsen Xādem, Entešārāt-e Qoqnūs, Tehrān

Yaman, Ahmet (2004), *Sudi-i Bosnevi: Şerh-i Divan-i Hafiz*, Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, İstanbul

Yāzīgī, Tahsīn (1366/1987), „Āsār-e Sa‘dī dar Āsiyā-ye Saġīr“, u: *Zekr-e ġamīl-e Sa‘dī (Maġmū‘e-ye maqālāt)*, Wezārat-e farhang wa eršād-e eslāmī, Tehrān, str. 319-328

Yılmaz, Ozan (2008), *16. Yüzyil Şarihlerinden Sudi-i Bosnevi ve Şerh-i Gulistanı (Inceleme tenkitli metin)*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul

Yüsefī, Ğolamhosein (1350/1971), “Ğahān-e matlūb-e Sa‘dī dar Būstān”, *Ğostārḥā-ye adabī*, Šomāre-ye 26, str. 254-309

Zangānī, Barāt; Fāzelī, Mahbūd (1381/2002), „Naqd wa barresī-ye Şarh-e Sūdī bar Būstān-e Sa‘dī“, *Maġalle-ye Dāneškade-ye adabiyāt wa ‘olūm-e ensānī-ye Dāneşġāh-e Tehrān*, str. 21-40

Recenzija rukopisa:

*Ahmed Sudi Bošnjak – komentator perzijskih klasika*

(prof. dr. Namir Karahalilović, doc. dr. Munir Drkić)

Rukopis monografije *Ahmed Sudi Bošnjak – komentator perzijskih klasika* autorâ Namira Karahalilovića i Munira Drkića istražuje i valorizira djelo najpoznatijeg bosanskohercegovačkog komentatora Ahmeda Sudija Bošnjaka (XVI stoljeće), koji je poznat u svijetu prvenstveno po svojim opsežnim komentarima triju glasovitih klasičnih tekstova iz perzijske književnosti, Sa'dijeva *Dulistana* i *Bustana*, te Hafizova *Divana*.

Rukopis se sastoji od obimne uvodne studije koja govori o značaju i ulozi perzijskog jezika i književnosti u Maloj Aziji i na prostoru Osmanskog carstva od polovine XI do kraja XVI stoljeća. Nakon uvodne studije autori predstavljaju život i djelo Ahmeda Sudija, što je od posebne važnosti i značaja, budući da raspolažemo oskudnim podacima o ovome glasovitom komentatoru. Naime, zahvaljujući studioznom iščitavanju Sudijevih komentara autori su došli do relevantnih i dragocjenih podataka koje je sam autor ostavio o svome životu, a posebno se to odnosi na brojna putovanja. Upravo ovi zapisi sa Sudijevih putovanja pokazuju kako je vladao širok interes za klasične perzijske tekstove na golemom prostoru koji tada nije činio govorno područje perzijskog jezika, a ne čini ga ni danas. Zbog toga su Sudijeve opservacije od neprocjenjive vrijednosti za sve istraživače historije perzijske književnosti, ali i historije - jezik i tekstovi napisani na njemu.

Centralno mjesto ove knjige zauzima predstavljanje Sudijevih komentara Sa'dijeva *Dulistana* i *Bustana*, te Hafizova *Divana*. Vrijednost njegovih komentara perzijskih klasika ogleda se prvenstveno u tome što se on ne povodi za ostalim kometatorima, nego ih često pobija i ulazi u žustru polemiku s njima. Ove su kritike dragocjene jer daju stvarnu sliku o nivou znanja perzijskog jezika od strane ranijih komentatora, tako da mogu poslužiti kao dobar izvor za sagledavanje kvaliteta proučavanja perzijskog jezika u Osmanskom carstvu. Sudi svojim komentarima daje potpunu sliku o načinu tumačenja, pristupu i temama koje su bile značajne iz ugla jednog osmanskog naučnika u XVI stoljeću. Osim toga, najbolji, najoriginalniji i najvredniji dijelovi ovih komentara jesu Sudijeva detaljna objašnjenja gramatike, tako da se on uglavnom ograničava na filološki opis, za razliku od drugih komentatora.

Vrijednost i značaj ove studije ogleda se prvenstveno u tome što su autori pristupili lingvističkoj analizi spomenutih komentara na nivoima prema kojima Sudi pristupa tekstu, a to su pisanje i izgovor, fonetski, morfološki, sintaksički, stilistički, kulturno-historijski i semantički nivo. Lingvostilistička i kulturno-historijska analiza komentara zahtijevala je pažljivo i fokusirano čitanje teksta koje je neophodno, jer su razlike u stavovima komentatora s kojima se Sudi ne slaže ponekad sadržane u toliko prefinjenim nijansama da ih je drukčije nemoguće primijetiti. Upravo ta potreba fokusiranog čitanja teksta možda je i osnovni razlog izostanka ozbiljnih studija o Sudiju i njegovoj metodi komentarisanja, jer već na samom početku pred istraživača postavlja veliki izazov lingvističke osposobljenosti s obzirom da se



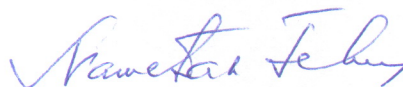
početku pred istraživača postavlja veliki izazov lingvističke osposobljenosti s obzirom da se ključne tačke koje Sudi ističe često nalaze u nijansama značenja, neophodno je sveobuhvatno poznavanje i perzijskog i osmanskog jezika. S tim u vezi, treba istaknuti činjenicu da je i ova studija nastala na osnovu jezika posrednika, odnosno slijevanja tog dvojezičnog izraza u jedan, onaj perzijski. Arapska gramatika i primjeri potvrđuju erudiciju autorâ i očekivanje čitaoca da ga u tome slijedi. Uprkos tome, s obzirom na to da je ciljani jezik perzijski, odnosno štivo koje je predmet komentara je na perzijskom, to srastanje teksta u monojezični izraz na perzijskom ne narušava znanstveni integritet djela.

Studijama ove vrste djela naših autora koji su pisali na orijentalnim jezicima izlaze iz sfere apologetske nekritičnosti i doživljavaju istinsku evaluaciju u komunikaciji i srazu sa djelima drugih autora koji su bili njihovi savremenici, ali i savremenih istraživača na tom polju.

Iako je Ahmed Sudi Bošnjak bez sumnje jedan od najvećih komentatora perzijskih klasika, do sada nije postojala nijedna cjelovita studija posvećena njegovu životu i radu, kao i analizi njegovih čuvenih komenara. Stoga ovaj rukopis predstavlja vrijedan doprinos valorizaciji naše kulturne baštine na orijentalnim jezicima.

Na osnovu svega izloženog, s rukopis monografije *Ahmed Sudi Bošnjak – komentator perzijskih klasika* autorâ Munira Drkića i Namira Karahalilovića sa zadovoljstvom preporučujem za objavljivanje.

Sarajevo, 19. 05. 2014.



Dr. Fehim Nametak

Profesor emeritus na Filozofskom fakultetu u Sarajevu

Dr. Alena Čatović

Vanredni profesor Filozofskog fakulteta u Sarajevu

Recenzija rukopisa:

*Ahmed Sudi Bošnjak – komentator perzijskih klasika*

(prof. dr. Namir Karahalilović, doc. dr. Munir Drkić)

Monografija pod naslovom *Ahmed Sudi Bošnjak – komentator perzijskih klasika* autorâ Munira Drkića i Namira Karahalilovića predstavlja iscrpnu filološku studiju o dijelu autorskog opusa Ahmeda Sudija Bošnjaka koji se odnosi na perzijski jezik i književnost. Iako se Sudi bavio i drugim naučnim oblastima, kao što su gramatika arapskog jezika, tefsir i dr., u znanstvenoj i stručnoj javnosti poznat je prije svega po iscrpnim filološkim komentarima perzijskih klasika Sa'dijeva *Ādulistana* i *Bustana*, te Hafizova *Divana*.

Rukopis se sastoji od pet poglavlja, među kojima se prvo odnosi na status perzijskog jezika i književnosti u Maloj Aziji i na prostoru Osmanskog carstva od XI do XVI stoljeća, drugo na život i djela Ahmeda Sudija, a naredna tri na analizu autorovih komentara navedenih djela perzijskih klasika. Prvo poglavlje vrlo je značajno u smislu rekonstrukcije rasprostranjenosti i utjecaja perzijskog jezika, književnosti i kulture u Osmanskom carstvu, tj. na širokom prostoru od Sjeverne Afrike, centralne i Male Azije do jugoistočne Evrope, odnosno Bosne i Hercegovine kao višestoljetne zapadne granice Carstva. Na ovo se nadovezuje i drugo poglavlje koje, istražujući život i djela Ahmeda Sudija, nudi dragocjene podatke o perzijskoj kulturi u Osmanskom carstvu pa tako i u Bosni, te se ne ograničava na samog autora.

Tri centralna poglavlja obuhvataju vrlo detaljnu i iscrpnu analizu Sudijevih komentara Sa'dijeva *Ādulistana* i *Bustana*, i Hafizova *Divana*. Koliko je poznato, ova monografija predstavlja prvu cjelovitu analizu Sudijevog komentatorskog opusa koji se odnosi na perzijsku književnost. Karahalilović i Drkić u svojoj analizi izveli su cjelovite zaključke o Sudijevom pristupu i doprinosu u oblasti perzijske filologije. Upravo ovakav pristup autora izdvaja njihovu monografiju u odnosu na ranije studije i istraživanja o Sudiju.

Treba naglasiti da je i sam Sudi bio iranista – istraživač perzijskog jezika, književnosti i kulture, zbog čega se s pravom može ustvrditi kako je na prostoru Bosne i Hercegovine tradicija bavljenja tom naučnom oblašću jako duga i bogata. Koliko je bio uspješan najbolje potvrđuju široka recepcija njegovih dijela u Osmanskom carstvu i prijevodi fragmenata njegovih komentara na njemački i engleski jezik još tokom XIX stoljeća. Takva recepcija priskrbila je Sudiju ugled najznačajnijeg *perzijaniste* u Osmanskom carstvu. Ova činjenica

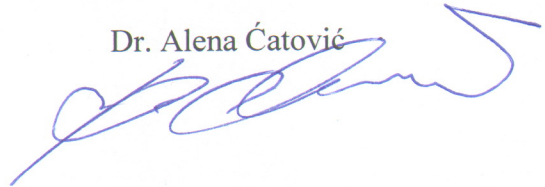
sama po sebi govori o značaju Ahmeda Sudija, ali i neophodnosti valorizacije njegovog autorskog opusa.

U tom smislu, monografija *Ahmed Sudi Bošnjak – komentator perzijskih klasika* autorâ Namira Karahalilovića i Munira Drkića predstavlja značajan doprinos bosanskohercegovačke iranistike u cjelovitome predstavljanju Sudija znanstvenoj i široj javnosti. Također, posebno treba istaći važnost ovoga rada Karahalilovića i Drkića i kao istraživanja književne baštine Bošnjaka na orijentalnim jezicima, odnosno ocijeniti ga kao moderan metodološki pristup koji naše kulturno nasljeđe promatra kritički i s krajnjom istraživačkom ozbiljnošću.

Na temelju izloženog, svesrdno preporučujem knjigu *Ahmed Sudi Bošnjak – komentator perzijskih klasika* autorâ Munira Drkića i Namira Karahalilovića za objavljivanje u elektronskom izdanju Filozofskog fakulteta u Sarajevu.

Sarajevo, 16.5.2014.

Dr. Alena Čatović



## Biografije

Namir Karahalilović rođen je 05. 03. 1967. u Banjoj Luci. U rodnom gradu završio je osnovnu i srednju školu. Godine 1987. upisao je studij orijentalne filologije (studijska grupa: arapski jezik i književnost – perzijski jezik i književnost) na Filozofskom fakultetu u Sarajevu, i okončao ga 1991. Od 1996. angažiran je u radnom odnosu na Odsjeku za orijentalnu filologiju. Godine 1999. završio je postdiplomski studij perzijskog jezika i književnosti na Univerzitetu Teheran, a 2002. na istom je Univerzitetu odbranio doktorsku disertaciju u oblasti filoloških nauka. Godine 2003. izabran je u zvanje docenta, a 2008. u zvanje vanrednog profesora za oblast *perzijska književnost* na matičnom Odsjeku. Bavi se perzijskom paleografijom i bošnjačkom književnom baštinom na perzijskom jeziku. Objavio je dvije autorske knjige, nekoliko desetina naučnih i stručnih radova, te tri knjige prijevoda. Učestvovao na više domaćih i međunarodnih naučnih skupova.

Munir Drkić (Trnovo, 01. 10. 1980.) je docent za naučnu oblast *perzijski jezik* na Filozofskom fakultetu u Sarajevu, voditelj Instituta za lingvistička istraživanja na istom Fakultetu i član redakcije časopisa za jezik i književnost *Pismo*. Završio je Gazi Husrevbegovu medresu u Sarajevu 1999. godine, 2003. diplomirao arapski jezik i književnost i perzijski jezik i književnost na tadašnjem Odsjeku za orijentalistiku Filozofskog fakulteta u Sarajevu, 2008. završio postdiplomski studij iz lingvističkih disciplina, a 2013. godine odbranio doktorsku disertaciju pod naslovom *Diskurs višejezičnosti u Mesnevi Dželaluddina Rumija*. Dosad je objavio jednu knjigu u koautorstvu s Alenom Kalajdžijom (*Omer Humo, Sehletul-vusul. Grafija i leksika Sehletul-vusula*, Muzej Hercegovine, Mostar 2010), tri knjige prijevoda s perzijskog jezika, te oko trideset naučnih i stručnih radova. Primarna područja naučnog i stručnog interesa Munira Drkića jesu perzijski jezik i književnost i iranska kultura izvan Irana.