

BERIN BAJRIĆ
(Sarajevo)

FIGURATIVNA TRANSGRESIJA SVETOG PROSTORA U SUFIJSKOJ POEZIJI NA ORIJENTALNIM JEZICIMA

Ključne riječi: Sveti Tekst, Uššaki, semiotika prostora, intertekstualnost, transgresija, sufijska poezija

UVODNA RAZMATRANJA

Prostor se u semiotici kulture shvata kao tekst, a samim tim i kao poruka, dok je tekst sa svoje strane prostor (može se govoriti o prostornosti teksta). Umjetnički tekst putem jezika i specifičnih umjetničkih postupaka prevodi izvanjski, izvantekstni prostor u tekstni, prostor slobode i eksperimentiranja. Ovdje je, dakako, prikladno prisjetiti se poznate Lotmanove definicije po kojoj je umjetnički tekst zapravo reducirani, konačni prostor koji prikazuje beskonačni objekat – univerzum.¹ U novijim književno-znanstvenim istraživanjima intertekstualnost se razumijeva kao praksa prenošenja, redanja i miješanja raznorodnih semiotičkih prostora, ne samo onih koji su predstavljeni u tekstualnom svijetu nego i onih koje evociraju i žanrovski oblici na tekstualnoj površini. Intertekstualnost u prostore teksta, u našem slučaju u prostore poezije, “naseljava” prostore drugih tekstova i njihovih konteksta. Citati, aluzije, pozajmice, kolaži, imitacije i druge citatne figure presađuju semiotička “tuđa tijela” u nove tekstualne organizme; u matični predstavljeni prostor prenose unutartekstualne prostore ili njihove fragmente. Kada su strani prostori ugrađeni u književno djelo, u stanju su da njegovu prostornu semantiku mijenjaju, udvajaju i proširuju, tvoreći time

¹ Zdenko Lešić i drugi, *Suvremena tumačenja književnosti*, Sarajevo Publishing, Sarajevo, 2006, str. 233.

prostorne transgresije. To se postiže udvajanjem, cijepanjem i širenjem središnjeg unutartekstualnog prostora i deteritorijalizacijom gledišta. Otuda se vidi da unutartekstualni prostori, fiktivni ili faktički, osvajaju, organizuju i interpretiraju vantekstualne prostore i prostore novih tekstova, utiskujući u njih intertekstualni pečat.²

Intertekstualne veze poezije Bošnjaka na arapskom jeziku i Svetog Teksta³ orijentalno-islamske civilizacije, *Kur'ana*⁴ zaista su mnogostruke,

² O intertekstualnosti i transgresiji prostora u književnosti šire vidjeti u: Marko Juvan, *Književnost u rekonstrukciji – Uvod u savremene studije književnosti*, Službeni Glasnik, Beograd, 2011, posebice poglavlje *Prostori teksta, prostori konteksta*, str. 240-267.

³ Teoretičari intertekstualnosti različito prilaze ovom fenomenu i nude različitu terminologiju i tipologiju. Ne priklanjajući se u potpunosti niti jednom od vodećih i poznatih teoretičara, u ovom radu polazimo od osnovne ideje iz koje je i potekla teorija intertekstualnosti, a to je ideja da je književnost u cjelini “estetika komunikacije” zasnovana na dijalogu, te da je djelo kao karika u lancu govora povezano sa drugim djelima, kako sa onim na koje je ono odgovor, tako i sa onim djelima koja na njega odgovaraju. Također, treba naglasiti kako pristupanje orijentalno-islamskoj književnoj tradiciji, samim tim i poeziji Bošnjaka na orijentalnim jezicima kao neodvojivom dijelu ovog nadnacionalnog sistema, iz aspekta teorije intertekstualnosti ne znači nužno postmodernistički ili dekonstruktivistički pogled na ovu tradiciju. Pojam intertekstualnost u smislu u kojem ga razumijevamo nije ideološki niti bilo kako drugačije negativno kontaminiran; dapače, shvatili se intertekstualnost kao “prirodan” proces dijaloga između tekstova preko kojega se ostvaruju snažne lančane veze među djelima, onda se intertekstualnost može shvatiti i kao svojevrsna dominanta, usudimo se reći topos orijentalno-islamske književnosti. O tome sada ne možemo govoriti, jer bismo bili isuviše digresivni. Potrebno je ovoj temi posvetiti posebnu studiju.

⁴ *Kur'an* je stožerni Tekst orijentalno-islamske civilizacije koji u cijelom jednom kulturno-civilizacijskom krugu osmišljava forme stvaralaštva, s težnjom stalnih razmicanja granica toga kruga, jer ovaj tekst, uspijeva realizirati svoj uticaj u univerzumu formi i izvan arapskog jezika, odnosno arapskog govornog područja. Ovaj tekst ne djeluje samo na razini ideologije već i postulatima poetike i estetike kojima je primarni cilj argumentativna afirmacija ideologijskoga. *Kur'an* je postavljen u univerzumu tih formi kao epicentralni, oko kojeg orbitiraju sve druge forme. Djelujući na ovaj način, Tekst ne ostavlja izvan svoga interesiranja i djelovanja nijedan vid čovjekove akcije. Kur'anski tekst, iako siguran u svoju nadmoć, velikodušno poziva i podstiče na razvijanje umjetničkih formi. Kao takav on predstavlja stalan književno-estetski izazov u cijeloj orijentalno-islamskoj kulturi, dok je u arapskoj posebno, oduvijek imao status nedostižnog uzora. Za više informacija o položaju *Kur'ana* u orijentalno-islamskoj kulturi i njegovom uticaju na istu, preporučujemo da se konsultiraju djela prof. dr. Esada Durakovića, *Orijentologija. Univerzum sakralnoga teksta*, Tugra, Sarajevo, 2007, i *Stil kao argument. Nad tekstom Kur'ana*, Tugra, Sarajevo, 2009, te Durakovićev rad: “Estetička i poetička pozicija *Kur'ana* u orijentalno-islamskoj kulturi”, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 58/2008, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 2009.

suptilne i kompleksne, katkad jasne i vidljive, a često vrlo teško prepoznatljive. Na samom početku treba naglasiti kako se veza između književnih djela, a tako i djela Bošnjaka pisanih na orijentalnim jezicima, i *Kur'ana*, ne odvija na relaciji književnost – književnost. Ona, dakle, nije *interlinearna*. Mogla bi se označiti kao *transsemiotička*, odnosno veza u kojoj podtekst ne pripada umjetnosti, pa se intertekstualni odnos uspostavlja na relaciji umjetnost – ne-umjetnost. Ova veza je čak specifičnija, jer se ne radi o bilo kakvoj ne-umjetnosti već o Svetom Tekstu, izvoru i utoku čitave jedne kulture i civilizacije. Intertekstualni odnos bošnjačke poezije na arapskom jeziku i *Kur'ana* može se posmatrati kroz dva okvirna modela (inter)tekstualnog povezivanja i to *eksplicitnu* i *implicitnu intertekstualnost*. Prvi model podrazumijevao bi svaku vidljivu i jasnu vezu ove poezije sa kur'anskim tekstom, kao naprimjer doslovan citat ajeta ili dijelova ajeta, prerađen citat ajeta koji podrazumijeva minimalnu intervenciju zbog koje i dalje ostaje jasno da je riječ o kur'anskom ajetu, eksplicitni mikronarativ naveden u stihovima, što podrazumijeva prenošenje kur'anskog narativa u formi stihova, uvođenje poznatih motiva-toposa iz *Kur'ana* itd. Drugi vid intertekstualnosti podrazumijeva mnogo suptilnije i kompleksnije, tačnije, šifrirane veze koje je veoma teško otkriti ukoliko se dovoljno dobro ne poznaje sadržaj *Kur'ana*. Ovaj posljedni model bi se mogao nazvati *tekstualnom epifanijom*. Pod ovim se podrazumijeva transsubjektivna i transtekstualna transmisija “tuđeg” teksta, u našem slučaju kur'anskog, u neki drugi tekst, poetski ili prozni, i to od jedne riječi, pojma, do čitavog sižejnog pasaža, od skrivenog smisla i potisnute sintaksičke konstrukcije, do preuzete ideje, od doslovnih pozajmica do adaptacija koje za autora mogu da prođu čak neprimjećeno.⁵

2.0. INTERTEKST KAO UZROČNIK EKSTENZIJE SEMANTIČKOG PROSTORA U POEZIJI

Poezija Abdullaha Salahuddina Uššakija⁶ vrlo je lijep primjer kako se na formalno-strukturalno malom, a semantički izuzetno velikom i širokom

⁵ Ovo svojevrsno tekstualno podsvjesno svoj izvor ima u upornom i stalnom iščitavanju lektire, u slučaju našeg pjesnika, iščitavanje *Kur'ana* kao ključne duhovne lektire muslimana, pa se u intertekstu vrlo teško može uočiti porijeklo formula i mnoštvo podsvjesnih i automatskih citata, konstrukcija, leksema i kodova. O tekstualno nesvjesnom vidjeti: Dragan Bošković, *Tekstualno (ne)svjesno Grobnice za Borisa Davidoviča*, Službeni glasnik, Beograd, 2008, str. 15.

⁶ Za više podataka o životu i djelu Abdullaha Salahuddina Uššakija Bošnjaka na bosanskom jeziku preporučujemo da se pogleda: Mahmud Erol Kılıç, “Otomanski

prostoru poezije ostvaruju izvanredne veze sa drugim tekstualnim prostorima, posebice sa prostorom Svetog Teksta.⁷ Abdullah Salahuddin Uššaki, pjesnik veoma bogatog poetskog opusa na sva tri orijentalna jezika,⁸ u poeziji na arapskom jeziku ostvaruje vrlo zanimljive, signifikantne i suptilne veze sa kur'anskim tekstom.⁹ U svojoj poeziji, tačnije,

sufija bosanskog porijekla Abdullah Salahuddin el-Uššaqi i njegov komentar Rumijevih stihova”, u: *Isa-begova tekija u Sarajevu*, Zbornik radova, Udruženje “Obnova Isa-begove tekije”, Sarajevo, 2006, str. 333-340. Osim ovog rada, za detaljniju uputu u život i djelo Uššakija pogledati: Mehmet Akkuş, *Abdullah Salahuddin-i Uşşaqi (Salahi) 'nin Hayati ve Eserleri*, MEB Yayınları, Istanbul, 1998.

⁷ Prijeislamska kasida od samog početka predstavlja se kao tekst prostora, odnosno nagovještava kako će prostor biti jedan od njenih glavnih junaka. Arabljska poetska tradicija je potpuno uronjena u prostor, čak cijela ta kultura – od poezije do religije i njene eshatologije izražava punu svijest o prostoru. I ne samo to, modelirani prostor je oduhovljeni okvir u kome s zbiva sve i istovremeno je on glavni kohezivni faktor poetičkog strukturiranja pjesme. Za detaljniju uputu u semiotiku prostora u arapskoj književnoj tradiciji preporučujemo da se konsultiraju radovi prof. dr. Esada Durakovića: “Prostor kao junak u staroj arabljskoj kasidi”, u: *Novi Izraz*, br. 49-50, P.E.N. Centar BiH, Sarajevo, juli-december 2010, str. 133-142., i “Arapska metrika u semiotici prostora i prostor u arapskoj metrici”, u: *Novi Izraz*, br. 55-56, Sarajevo, januar-juni 2012, P.E.N. Centar BiH, 2012, str. 31-40.

⁸ Što se tiče Uššakijeve poezije na arapskom jeziku za sada su nam dostupni njegov trojezični *Divan* u kojem pjesnik donosi jedan uvodni na‘t u formi musammata i 30 na‘tova u formi gazela na arapskom jeziku kreiranih po redoslijedu arapskog alfabeta, velika poema *Tahmis* na al-Busirijevu poznatu poemu *Qasida Burdu* koji ima 785 stihova, jedan manji tahmis na kasidu Hassana ibn Sabita, te jedna izdvojena kasida koja nosi naziv *Qasida Šafija* sa uvodnom kit‘om.

⁹ Budući da se već duže vrijeme bavimo poezijom ovog pjesnika, možemo s pravom reći kako se u Uššakijevoj poeziji intertekstualnost nadaje kao svojevrsan topos, jer se ostvaruje na više nivoa, te predstavlja jednu od osnovnih poetskih strategija ovog pjesnika. Uššakijeva velika poema *Tahmis* kao nesumnjivo najreprezentativniji, ako ne i najbolji, Uššakijev poetski tekst, pokazuje kako su mnogostruki nivoi intertekstualnosti ostvareni u njegovoj poeziji. U *Tahmisu*, naprimjer, jedan nivo intertekstualnosti ostvaren je u tekstu na arapskom jeziku kroz odnos Uššakijevih stihova kao metateksta i al-Busirijevih stihova kao prototeksta, te općenito, odnos prema svekolikoj orijentalno-islamskoj književnoj tradiciji kao velikoj intertekstualnoj zajednici. Drugi nivo se ostvaruje u Uššakijevom prenošenju arapske verzije poeme u osmanski turski. Naime, Uššakijev *Tahmis* prati njegov prijevod na turski jezik – paralelno i horizontalno – što izuzetno usložnjava formu i obogaćuje poetiku intertekstualnosti *Tahmisa*. U ovom slučaju je tekst, ustvari, organiziran kao “dvotekst”, tj. sastoji se od teksta i njegovog komentara. Osim toga, treba naglasiti kako Uššaki kao po pravilu svoju poeziju piše na tri orijentalna jezika, arapskom, turskom i perzijskom, što ukazuje i na snažno interlingvalno autoreferencijalno i autocitatno djelovanje unutar njegove poezije. Uššakijevom *Tahmisu* je posvećen naš magistarski rad koji nosi naslov *Tahmis Abdulaha Salahudina Uššakija Bošnjaka na al-Busirijevu poemu Qasida Burda*, odbranjen na Filozofskom fakultetu u Sarajevu 17. 10. 2011. godine.

arapskom dijelu *Divana* u kojem daje uvodni na't u formi musammata i 30 na'tova u formi gazela kreiranih po arapskom alfabetu, pokazuje zaista vrlo istančanu i suptilnu vezu sa Svetim Tekstom.

Na samom početku *Divana* u uvodnom na't-musammatu Uššaki, obraćajući se Poslaniku, a.s., kazuje sljedeće:

لقينا خير مأخوذ عطاء غير مجذوذ يكافي كل ملذوذ بشتى يا رسول الله

Tvoj je poklon dar koji bez prestanka traje,

Dostatan je našoj duši u njeg' sreća cijela staje, Allahov Poslaniče.¹⁰

U navedenom bejtu pjesnik se direktno veže za 108. ajet sure *Hūd* koji glasi:

وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ
عَطَاءً غَيْرَ مُجْدُودٍ.¹¹

Sretnici će pak biti u Džennetu, boraveći u njemu koliko traju Nebesa i Zemlja – osim ako bude drukčija volja tvoga Gospodara – i to kao dar bez prestanka.¹²

U ovom slučaju pjesnik prenosi sintaksičku konstrukciju عطاء غير مجذوذ (*dar bez prestanka*) iz spomenutog kur'anskog ajeta, nikako ne interveniše u njoj. Na ovaj način pjesnik recipijenta upućuje na sliku i značenje dato u ajetu. Znakovitost ovog pjesnikovog postupka je višestruka. Prvenstveno, pjesnik prenosi dio ne tako frekventnog ajeta,¹³ što ukazuje na njegovu snažnu upućenost i izvanredno poznavanje sadržaja

¹⁰ Musammat 9. bejt.

¹¹ Napominjemo da će u radu na uvid biti predloženi mnogi konkretni primjeri povezivanja poetskoga i kur'anskoga teksta, odnosno da će biti naveden veliki broj kur'anskih ajeta kao primjera. Ovaj postupak smatramo potrebnim, čak nužnim, zato što su ove veze, kao što je i naglašeno, vrlo suptilne i skrivene, a tako i podložne autorskoj subjektivizaciji i svojevršnim hermeneutičkim devijacijama proizašlim iz autorovog potencijalnog oduševljenja ili ličnog dojma. Upravo radi naučne objektivnosti spomenute ajete navodimo i u izvorniku i u prijevodu, baš kao i stihove, da bi ove veze bile uočljive i kako bi čitaoci sami mogli suditi o njima i o autorovoj uspješnoj ili neuspješnoj interpretaciji.

¹² *Kur'an*, 11: 108. Prijevode kur'anskih ajeta navodimo prema prijevodu prof. dr. Esada Durakovića. *Kur'an s prijevodom na bosanski jezik*, preveo s arapskog jezika Esad Duraković, Svjetlost, Sarajevo, 2004.

¹³ Pod sintagmom *frekventni ajeti* prvenstveno mislimo na ajete koje pjesnici sufijske provenijencije veoma često koriste u svojoj poeziji, pa su usljed česte upotrebe postali svojevršni motivi-toposi. Takav je, naprimjer, veoma često upotrebljavani dio 9. ajeta sure *al-Nağm* أو أدنى قوسين أو أدنى – ...blizu koliko su dva luka, ili još bliže.

Svetog Teksta. Budući da je konstrukcija u potpunosti uklopljena u metar i rimu stihova, ona svojom formom ne ukazuje nužno na prisustvo kur'anskog interteksta, naročito neupućenim recipijentima. Preneseni tekst bi mogao biti dio vokabulara pjesnika. Ipak, pjesnik svjesno u prostor svojih stihova prenosi dio kur'anskog teksta koji donosi i svoj kontekst. Ovim činom pjesnik uspijeva proširiti značenje svoga stiha, a datu pjesničku sliku izuzetno uljepšati. Stih u kojem pjesnik želi iskazati zahvalnost na Poslanikovo, a.s., blagodati Poslanikov, a.s., poklon povezuje sa krajnjim ciljem jednog vjernika, spasenjem na drugom svijetu i džennetskom blagodati. Tako Uššaki na samom početku predstavlja svoje sufijsko opredjeljenje i odnos prema Poslaniku, a.s. Prema sufijском učenju ljubav prema Allahu i Njegovom Poslaniku je važnija od džennetskih blagodati, dok je udaljenost od Allaha i Poslanika žešća od džehennemske vatre. Svoj naum pjesnik, dakako, ne postiže eksplicitno ukazujući na ove sufijske ideje. Recipijent to otkriva tek u kontaktu sa ajetom, odnosno kada prepozna pjesnikov kod koji upućuje na prostor kur'anskog teksta i konteksta. U ovom slučaju se prenosi neizmijenjen, konkretan kur'anski prostor. Pjesnik skriva svoj naum što je također u skladu sa ezoterijskim – skrivenim učenjima islama. U ajetu (samim tim i u stihovima) je naročito signifikantna upravo sintagma koja ukazuje na neprekidnost trajanja blagodati koja je direktno povezana sa Božijom Voljom – *osim ako bude drukčija volja tvoga Gospodara*. Bez aludiranja na kur'anski tekst, ovaj stih bi imao jedno sasvim uobičajeno, možda čak i stereotipno značenje. Budući da su pjesnici koji su pisali pjesme u pohvalu Poslanika, a.s., bili izrazito skloni upotrebi hiperbole i figura naglašavanja,¹⁴ u tom kontekstu ovaj bi stih bio tek jedan u nizu hiperboličnih iskaza i ne bi se posebno izdvajao od ostalih. Uz sve to, recipijent bi bio itekako uskraćen za širinu i dubinu značenja i ovako lijepu i kompleksnu poetsku sliku. Pjesnik sam po vlastitom nahođenju bira kur'ansku konstrukciju kojom želi da pospješi svoj bejt i pjesničku sliku učini kompleksnijom i ljepšom. Sličan način referiranja se nastavlja i u Uššakijevim gazelima. Tako pjesnik kaže, obraćajući se Poslaniku, a.s.:

و من عادك عدوا أخذ الأَرْض كبلعام يكون الحبل زجراً بانتكات يا رسول الله
فان تحمله أو تتركه يلهث من خسارات ولا يحلو بحال من لهاث يا رسول الله

¹⁴ Izvanredan primjer sufijske hiperbole Uššaki ostvaruje u svom velikom *Tahmisu*. Sufijskom metaforom i hiperbolom, u kontekstu Uššakijevog *Tahmisa*, bavili smo se u radu: “Stilske odlike *Tahmisa* Abdulaha Salahudina Uššakija Bošnjaka na al-Busirijevu poemu *Qasida al-Burda*”, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, broj 61/2011, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo 2012, str. 119-151.

*Ko je tebi neprijatelj taj se ovom svijetu posvetio,
Kao onaj ohol čovjek, s uzice se otrgnuo, Allahov Poslaniče.*

*Pustio ga ne pustio, on će dahtat od propasti,
Suh će jezik isplaziti, neće osjetiti slasti, Allahov Poslaniče.¹⁵*

Ova dva bejta predstavljaju zanimljivu vezu sa 175. i 176. ajetom sure *al-A'raf*:

وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ. وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَرَكَهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصِصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ.

Kazuj im pripovijest o onome kome smo dali Svoje znamenje, ali on mu se otrže pa ga Šejtan dostiže, te on zabludjeli postade. Da smo htjeli, uzdigli bismo ga uz to znamenje, ali on se prepusti zemnosti i za vlastitom strašću povede se. Slučaj sa psom na njegov slučaj nalikuje: ako ga potjeraš, on dahće, a ako ga ostaviš, – opet dahće. Takvi su i ljudi koji smatraju lažnim Naše znamenje. Zato: pripovijedaj priče – možda promislit će.¹⁶

Poslanikove, a.s., neprijatelje pjesnik poredi sa čovjekom čiji je slučaj spomenut u navedenim ajetima. Zanimljivo je upravo to da slučaj ovog čovjeka nije naročito poznat u islamskoj usmenoj tradiciji, i spomenut je samo u navedenim ajetima. Ukoliko ne bismo poznavali sadržaj ajeta, pjesnik bi nam djelovao prilično enigmatično i nejasno; ko je “onaj čovjek” na kojeg aludira pjesnik, kakva je to slika psa koji dahće isplažena jezika i šta ona implicira.¹⁷ Ajeti i stihovi ukazuju na

¹⁵ Gazel IV: 5-6.

¹⁶ *Kur'an*: 7: 175. i 176.

¹⁷ Stih se doima dodatno začudnim ako se u obzir uzme i pjesnikov odabir leksema بلعام da se njome označi oholi čovjek na kojeg kur'anski ajet ukazuje. Ova leksema znači proždrljiv, popašan i ohol čovjek, dok u svojoj dubljoj etimologiji nosi i značenje grla, ždrijela, ponora, jaruge itd. Spomenuta leksema je začudna stoga što nije uopće uobičajena u govoru. U arapskom jeziku se najčešće za ohole ljude upotrebljavaju leksema مستكبر i متكبر. U *Kur'anu* se oholi imenuju isključivo ovim leksemama (najčešće u množini), tako da je pjesnikov izbor potpuno neobične i ne- uobičajene leksema da se označi opće poznata kur'anska kategorija ljudi, vrlo znakovita. Spomenutu začudnost leksema-kodova možemo dovesti u vezu sa jednim od Riffaterreovih osnovnih pojmova interteksta i intertekstualnosti, a to je *agramatičnost – agrammaticalités*. Agramatičnosti predstavljaju nekongruentne elemente teksta koji svojom začudnošću ometaju tekstualni gramatiku, te doprinose da književni tekst bude u sukobu sa spoljašnjom referencijalnošću. Putem agramatičnosti čitatelj najprije uočava mimetičku funkciju riječi i ujedno uočava inkompatibilnosti,

oholog čovjeka koji se okreće od Božijih dokaza kao što se pas trga sa uzice i bježi od vlasnika, instinktivno misleći da će mu samom biti bolje. Međutim, bez vlasnika pas ne uspijeva preživjeti i snaći se u divljini, baš kao ni čovjek bez Božijih dokaza. Ovo djeluje kao veoma uspješno poređenje. Tek u kontaktu sa *Kur'anom*, stih dobija mnogo dublja značenja, a pjesnička slika postaje jasnija i ljepša. Poslanikovi, a.s., neprijatelji porede se sa čovjekom koji je dobio jasne dokaze, što aludira na jasnoću Poslanikove, a.s., veličine, ali se od njih svjesno odmetnuo, i umjesto uzdizanja koje Bog obećava, izabrao poniranje u najniže nizine ljudske duše, nizine koje odgovaraju stepenu odbjeglog i izgadnjelog psa. Ponovo je na djelu proširivanje značenja i pjesničke slike date u bejtu, sve uz pomoć konteksta kur'anskog ajeta na koji ovi bejtovi ukazuju. Pjesnik prenosi rečeničke konstrukcije iz ajeta tek djelimično intervenišući u njima – كَيْلَعَامٍ أَخْلَدَ الْأَرْضَ (*kao onaj ohol čovjek s uzice se otrgnuo*) مِنْ خَسَارَاتٍ فَان تَحْمَلَهُ أَوْ تَتْرَكَهُ يَلْهَثُ (*pustio ga ne pustio, on će dahtat od propasti*). Uporedimo ih sa dijelovima iz ajeta: وَلَيْكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ (*ali on se prepusti zemnosti i za vlastitom strašću povede se.*) i سَلْحَةُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرَكَهُ يَلْهَثُ (*Slučaj sa psom na njegov slučaj nalikuje: ako ga potjeraš, on dahće, a ako ga ostaviš, – opet dahće.*) Zanimljivo je da pjesnik iskaz koji u djelimično izmijenjenom obliku preuzima iz ajeta proširuje svojim obrazloženjem i tumačenjem. Naime, ajet kategoriše čovjeka kojeg poredi sa psom i ukazuje na njegov odabir zemnog života naspram onog poslije smrti, a pjesnik to sažima u simbol propasti i time pokazuje da je potpuno razumio ajet – onaj koji je, uprkos prilici da se uzdigne u duhovne visine, odabrao nizine zemnog svijeta nema kuda drugo hrliti do u vlastitu propast. Dakle, riječ je o sažimanju značenja datih u kur'anskom ajetu do nivoa lekseme koja je, ustvari, simbol. Navedeni primjeri predstavljaju vezu sa kur'anskim tekstom, u kojoj se preko ključnih i prepoznatljivih riječi u stih priziva kur'ansko značenje i kur'anska slika kako bi se vlastita poetska slika proširila i uljepšala, pri čemu dolazi do semantičke ekstenzije bejta.

Sljedeći stihovi ukazuju na novu razinu upućivanja pjesnika na prostor kur'anskoga teksta. Uššaki kaže:

kontradikcije u tekstu na jezičkom i stilskom nivou, na fonu gramatike verbalnih stereotipa koji se tiču stvari, to jest uočava *agrammaticalities* koje u konačnici čitatelju omogućavaju prelazak sa *mimesis* na *semiosis*. Nakon ove faze čitatelj prelazi na hermeneutičko čitanje gdje obavlja strukturalno dekodiranje, a tekst shvaća kao varijaciju jedne strukture, tematske, simboličke ili drugačije. Vidjeti: Michael Riffaterre, "Intertextual Representation: On Mimesis as Interpretative Discourse", *Critical Inquiry*, Vol. 11, No. 1 (Sep. 1984.), pp. 141-162.

جماع الكنز جمع البال هما فيك بالحب فما شأني بافكار شذاذ يا رسول الله
تماثيل السوي قد لو ثت بالي فبدها و صيرها جذاذا من جذاذ يا رسول الله

*Tebe ljubim i kad mislim i kad blaga ovog svijeta skupljam,
Ne znam zašto pored svega o anomalijama razmišljam, Allahov Poslaniče.*

*To su idoli zla koji misli moje brkaju i miješaju,
Potom vješto u komade moj razum razbijaju, Allahov Poslaniče.¹⁸*

Ovi stihovi impliciraju kompleksniju i suptilniju vezu sa *Kur'anom* i povezani su sa ajetima iz sure *al-'Anbiyā'* u kojima se spominje slučaj Ibrahima, a.s., i kipova:

وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ. إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي
أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ. قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ. قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ.
قَالُوا أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ. قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ
وَأَنَا عَلَىٰ ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ. وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ. فَجَعَلَهُمْ جَذَاذًا
إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ.

Mi smo davno Ibrahimu razbor dali, jer smo ga dobro poznavali. Onda se on svome ocu i narodu obrati: “Kakvi su ovo kumiri kojima ste stalno predani?” A oni odgovoriše: “Zatekli smo kako ih obožavaju naši očevi!” “Onda ste vi i vaši očevi”, Ibrahim će, “ostali u teškoj zabludi.” “Zar si nam ti donio istinu ili se šališ samo?!” uzvратиše oni. “Ne”, Ibrahim reče, “nego vaš Gospodar je Gospodar Nebesa i Zemlje Koji ih stvori, a ja sam onaj koji vam o tome svjedoči. Allaha mi, ja ću vaše idole posmicati čim budete leđa okrenuli!” Potom on kumire u paramparčad pretvori, osim jednog velikoga kojeg su imali – zato da bi se njemu obratili.¹⁹

Dvije su ključne konstrukcije i to جذاذا من جذاذ i تماثيل السوي – upotrijebljene u ovim stihovima koje imaju direktnu vezu sa kur'anskim ajetima, i koje mijenjaju čitavu atmosferu u stihu, te snažno dopunjuju i proširuju pjesničku sliku. Upotrijebljene lekseme u sintaksičkim konstrukcijama ne moraju nužno biti kur'anske naravno, ali kontekst koji pjesnik uspostavlja, te identičan oblik leksema kao u kur'anskim ajetima nedvojbeno upućuju na navedene ajete. Više je nego znakovita pjesnikova upotreba kur'anskog konteksta u svrhu proširivanja i obogaćivanja značenja vlastitih stihova. Uššaki, poznajući kontekst referentnog ajeta, njegova značenja vrlo vješto sublimira u metaforičku konstrukciju

¹⁸ Gazel IX: 3-4.

¹⁹ *Kur'an*, 21: 51-58.

تماثيل السوي koja u kombinaciji sa konstrukcijom جذاذا من جذاذ omogućava da se prostorom stihova “razlije” kur’anski kontekst i umnogome proširi njegova značenja i uljepša slike koje pjesnik predstavlja u poemi. Tako se u ovom primjeru pjesnik vezuje za slučaj Ibrahima, a.s., i njegovog dijaloga sa suplemenicima i razbijanja njihovih kipova. Ibrahimov slučaj je veoma poznat i predstavlja u islamskoj tradiciji primjer junaštva prvog reda, sukoba sa devijantnim primjesama u tradiciji, te primjer borbe da se Božija istina bez obzira na posljedice dostavi. Pjesnik, zanimljivo, uopće ne spominje Ibrahima, a.s., niti na njega nekim konkretnim primjerom aludira. Upravo zato pjesnik, uvodeći kur’anski kontekst, ili se povezujući s njim, dobija mnogo – uspijeva biti izuzetno koncizan, izbjeći redundantna ponavljanja i prepričavanja, a istovremeno u stih unijeti pregršt novih, što vidljivih što manje vidljivih značenja. U ovom slučaju pjesnik svoje stanje metaforički vezuje za Ibrahima, a.s., i njegovo razbijanje kipova. Ajeti akcentiraju Ibrahimovu, a.s., razboritost po kojoj je Ibrahim i poznat u *Kur’anu*. Ona mu pomaže da shvati zabludu robovanja kipovima koje na kraju razbija u komade. Primjetna je opozicija Ibrahimove razboritosti i pjesnikovog devijantnog razmišljanja čega je pjesnik potpuno svjestan, pa se zato i upućuje na spomenute ajete. Povezujući se sa kontekstom ovog ajeta, Uššaki je znalački svoju vlastitu devijaciju u razmišljanju uporedio sa kipovima koje je potrebno razbiti. Tako je Ibrahimova, a.s., razboritost antipod Uššakijevom zastranjenju zato pjesnik i žali u stihovima. On nije Ibrahim pa da lahko razbije kipove svoga uma. Primjetan je i dakako dominantan metaforički transfer u ovim stihovima, jer se metaforičnost ostvaruje na dva nivoa, i to prvo u sintagmi *idoli zla*, odnosno rečenici/stihu *To su idoli zla...*, kao vrlo uspješnoj metafori, a potom i u metaforičkom povezivanju stanja pjesnika sa stanjem Ibrahima, a.s., odnosno sa kontekstom ajeta na koji se referira.

Slična veza se ostvaruje i u sljedećim stihovima:

بنور وجهك اندكت جبال قوتي واجعل فؤادي الكلام مثل طور يا رسول الله

*Brda moje snage sa zemljom si sravnio svjetlom lica svoga,
Zato srce moje ti učini mjestom Gorja Sinajskoga, Allahov Poslaniče.*²⁰

Stih se nedvojbeno veže za slučaj Musa, a.s., i njegovog razgovora sa Bogom, te njegovog traženja da vidi Boga. Slučaj je lijepo opisan u sljedećim ajetima:

²⁰ Gazel X: 6.

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ.

I pošto u vrijeme koje smo utvrdili Musa stiže, pa njegov Gospodar obrati mu se, Musa reče: “Gospodaru, ukaži mi se, da vidim Te!” “Nećeš vidjeti Mene, već pogledaj brdo, pa ako ono na svome mjestu ostane – vidjet ćeš Me!” A kada njegov Gospodar brdu ukaza se, sa zemljom ga srauni, a Musa u nesvijest pade, pa pošto se pribra, reče: “Slava Tebi neka je; Tebi kajem se, predvodeći vjernike!”²¹

U stihovima treba obratiti pažnju na ključne pojmove koje pjesnik koristi kao vrlo snažne i funkcionalne metafore. Ove metafore dobivaju svoje pravo značenje tek ako se zna kontekst na koji stih ukazuje, a to je kontekst kur’anskog ajeta. Primjetno je da se u navedenom ajetu izdvajaju sintaksičke konstrukcije *وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ*, *أَنْظُرُ إِلَى الْجَبَلِ* i *دَكًّا* i *أَنْظُرُ إِلَى الْجَبَلِ*. Svojim leksemama *انذكت جبال قوتي* i *الكلام* te sintaksičkom konstrukcijom koje zajedno predstavljaju konektore pjesnik “priziva” kontekst i prostor kur’anskog ajeta. Zanimljivo je upravo to što pjesnik koristi glagol *انذك* (zdrobiti) koji predstavlja varijaciju konstrukcije *جَعَلَهُ دَكًّا* spomenute u ajetu. Navedeni glagol potiče od istog korijena kao i pridjev *دك* (zdrobljen) upotrijebljen u ajetu. Upotrebljavajući glagolski oblik koji odgovara pridjevu iz navedenog ajeta, pjesnik svjesno i namjerno referira na *Kur’an* i prenosi sliku i značenje ajeta u svoj stih. Ova leksema uz već spomenute, predstavlja jedan od svojevrsnih kodova ili ključeva koji otključavaju vrata mnogo širih i dubljih značenja nego li su to samo ona površinska.

U navedenom stihu, baš kao i u prethodnim primjerima, metaforičnost se ostvaruje na dva nivoa i to, prvenstveno na nivou leksema (ili konstrukcija) koje su i same metafore ali, i na višem nivou, gdje se pjesnička slika prikazana u stihu ponaša kao metafora situacije navedene u ajetu. Slučaj Musaovog, a.s., obraćanja Bogu i traženja da ga vidi je poznat u islamskoj tradiciji i često se tumači. Pjesnik referira na navedeni slučaj jer mu on pomaže da svoje stanje iskaže na najbolji način. Tako je pjesnik svoju ljubav prema Poslaniku, a.s., iskazao, govoreći kako je Poslanikova svjetlost toliko jaka da se ruše brda njegove snage, odnosno da je pjesnikova duša nemoćna pred Poslanikovom, a.s., veličinom. Rušenje brda pjesnikove duše je povezano sa rušenjem brda pred Božijom veličinom. U kontaktu sa ajetom referentom slika koju

²¹ *Kur’an*. 7: 143.

pjesnik daje u stihu se izuzetno oneobičava, dobiva na semantičkoj širini i izgleda kompleksnije i ljepše. Iz ove veze proizlazi da je pjesnikovo duhovno urušavanje, izazvano usljed silne ljubavi, slično rušenju brda kada im se Bog ukazao, te Musaovom padanju u nesvijest pred dramatičnim prizorom – *A kada njegov Gospodar brdu ukaza se, sa zemljom ga sravni, a Musa u nesvijest pade*. Nadalje, vrlo je važna i molitva koju pjesnik potom upućuje: *Zato srce moje ti učini mjestom Gorja Sinajskoga*. Pjesnik želi da rezultat njegov bude sličan ishodu i okončanju slučaja na Sinaju; – *Slava Tebi neka je; Tebi kajem se, predvodeći vjernike*. I Musa, a.s., i pjesnik upućuju molitve; prvi nakon osvještenja i spoznaje Božije veličine i nedostupnosti, a drugi usljed spoznaje ljubavi prema Poslaniku, a.s. Vežući svoje stanje za stanje Musa, a.s., odnosno odabirući kur'anski kontekst da potvrdi svoju pjesničku sliku, pjesnik u mnogome profitira, jer se veže za neprikosnoven uzor u islamskoj tradiciji. Na ovaj način pjesnik uspijeva u veoma mali prostor od jednog bejta prenijeti čitav splet slika i značenja, ograničavajući se na upotrebu svega nekoliko ključnih leksema. Ove lekseme su pravi mali konektori, odnosno portali između dvaju tekstualnih i kontekstualnih prostora, svojevrsni putokazi koji upućuju recipijenta da se obrate *Kur'anu* kako bi svjedočili svu širinu značenja i ljepotu slike koju pjesnik postiže.

Sljedeći bejt pokazat će kako pjesnik aludira i referira na više ajeta odjednom i to vrlo suptilno, koristeći svega jednu ili dvije ključne riječi.

لدي العدل لنا هل من محيص علينا ما سواك من حريص يا رسول الله

Imal' za nas pravde, od propasti spasa, Allahov Poslaniče
*Ti si čuvar naš brižljivi, samo tebe imamo, Allahov Poslaniče.*²²

Sa ključnim leksemama محيص i حريص naročito sa prvom koja je spomenuta kao sintaksička konstrukcija, u obliku upitne rečenice هل من محيص, u pjesnik aludira na više ajeta. Leksema محيص u različitim varijantama se u *Kur'anu* spominje u čak pet sura i to u surama *al-Nisā'*, *'Ibrāhīm*, *Fuṣṣilat*, *al-Šūrā* i *Qāf*, dok se leksema حريص u kontekstu Poslanika, a.s., i njegove privrženosti vjernicima, spominje u posljednjim ajetima sure *al-Tawba*, konkretno u 128. ajetu. Iako su navedene lekseme uobičajeni dio vokabulara govornika arapskoga jezika, njihovo kombinovanje je više nego indikativno i evokativno. Upravo to će pokazati primjeri ajeta na koje se referira. Ovaj postupak oneobičava stih, a recipijente ostavlja u blagom čuđenju i neodlučne koji ajet i značenje izabrati. Evo ajeta na koje referira navedeni distih:

²² Gazel XIV: 1.

أَوْلَيْكَ مَا وَاهُمْ جَهَنَّمُ وَلَا يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصًا.

*Džehennem je njihovo utočište i nikakva spasa iz njega naći neće.*²³

وَبَرَّزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُعْتَدُونَ عَنَّا مِنْ
عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ قَالُوا لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهَدَيْنَاكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْرَعْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَّحِيصٍ.

*Pred Allahom svi pojaviti će se, pa će slabašni reći onima što oholili su se: “Mi smo bili vaše pristalice i možete li nam zato malo olakšati muke Allahove?” “Da je Allah nas naputio, mi bismo sigurno vas naputili”, odgovorit će; “žalili se mi ili trpjeli – svejedno je, nikakvoga spasa nam nije.”*²⁴

وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَدْعُونَ مِنْ قَبْلُ وَظَنُوا مَا لَهُمْ مِنَ مَّحِيصٍ.

*Njima će se zagubiti oni koje su ranije zazivali, te će shvatiti da nikakvo pribježište ne mogu imati.*²⁵

وَيَعْلَمَ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِنَا مَا لَهُمْ مِنَ مَّحِيصٍ.

*Da bi znali oni koji se spore o Našim dokazima kako ne mogu umaći.*²⁶

وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُمْ بَطْشًا فَنَقَّبُوا فِي الْبِلَادِ هَلْ مِنْ مَّحِيصٍ.

*A prije njih smo upropastili mnogo naroda, premda su moćniji od njih bili, pa su svijetom tragali da li kakvog spasa ima!*²⁷

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ.

*Došao vam je Poslanik, koji je između vas samih; teško mu pada ono što će vas zadesiti; brižnost ga zbog vas mori, a za pravovjernike je pun blagosti i samilosti.*²⁸

Svi ajeti, izuzev posljednjeg, jasno govore o nemogućnosti izbjegavanja Božije kazne pripremljene onima koji poriču Božije dokaze, klanjaju se lažnim idolima i druge odvođe u zabludu. Vrlo dramatične slike su prikazane u ajetima i upravo tu dramatizaciju pjesnik priziva u svoje stihove kako bi bila što jasnija njegova briga o spasenju vlastite duše. Pjesnik uspijeva samo jednom, karakterističnom leksemom u stih prizvati i prenijeti značenje i dramu prikazanu u ajetima te, računajući na

²³ Kur'an, 4: 121.

²⁴ Kur'an, 14: 21.

²⁵ Kur'an, 41: 48.

²⁶ Kur'an, 42: 35.

²⁷ Kur'an, 50: 38.

²⁸ Kur'an, 9: 128.

upućenog recipijenta, postiže vrlo snažan efekat. Upotpunjenje pjesničke slike – drame prikazane u ajetima i dozvane u stih – se dešava u sljedećem polustihu gdje pjesnik kao svjetlost na kraju tunela vidi Poslanika, a.s., koji je zaštitnik i izbavitelj. Iskorišten je isti princip kao maločas – prizvan je prostor, kontekst i atmosfera ajeta – samo ovaj put suprotna od prethodne. Pjesnik sada u svoj stih uvodi značenje 128. ajeta iz sure *al-Tawba* koji više nego jasno Poslanika, a.s., predstavlja kao izbavitelja i spasitelja svojih sljedbenika: *Došao vam je Poslanik, koji je između vas samih; teško mu pada ono što će vas zadesiti; brižnost ga zbog vas mori, a za pravovjernike je pun blagosti i samilosti*. Ajet jasno govori kako Poslanik silno želi da sačuva svoje sljedbenike iskušenja i patnji u koje bi mogli zapasti. Pjesnik se ovdje pokazuje dodatno dovtljivim i maštovitim jer uspijeva čak povezati ajete na koje aludira. Naime, posljednji ajet kaže da je Poslanik, a.s., svjestan muka kojim će dopasti ljudi: *teško mu pada ono što će vas zadesiti*. Pjesnik fantastično povezuje ovaj ajet sa prethodnim ajetima koji govore upravo o mukama i kazni koje mogu snaći nevjernike i poricatelje Objave. Tako se u konačnici zaokružuje i upotpunjuje pjesnikova misao i slika Poslanika kao izbavitelja vjernika, pa tako i pjesnika od muka Božije srdžbe i kazne.

U sljedećim stihovima pjesnik se eksplicitno veže za slučaj Jusufa i njegovog oca Jakuba, a.s.:

غطى عيني سوى الحق قميص الوصل أرسلني فارتد بصيرا من قميص يا رسول الله

*Daruj košulju sjedinjenja, jer Istinitog želim gledat,
Tek kad s tobom ja spojim se, s tom košuljom ću progledat, Allahov Poslaniče.*²⁹

Navedeni stihovi predstavljaju referiranje na sljedeći ajet:

اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَالْقُوهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ.

*Ovu moju košulju ponosite pa je po licu babinu položite i on će progledati, a onda mi svu čeljad svoju dovedite.*³⁰

فَلَمَّا أَن جَاءَ الْبَشِيرُ الْقَاهُ عَلَىٰ وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بِصِيرًا قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ.

*A čim radovjesnik dođe, on položi košulju na očevo lice, te on progleda i reče: “Nisam li vam kazao da ja od Allaha imam znanje o onome što vi ne znate!”*³¹

²⁹ Gazel XIV: 5.

³⁰ *Kur'an*, 12: 93.

³¹ *Kur'an*, 12: 96.

Pjesnik se na dva načina veže za *Kur'an* i to, prvo, koristeći se snažnim motivom Jusufove, a.s., krvave košulje koju preuzima i u stihovima pretvara u snažnu i funkcionalnu metaforu – قميص الوصل (*košulja Sjedinjenja*) – i drugo, prenoseći eksplicitno, nikako ne intervenirajući u njoj, konstrukciju/dio navedenog ajeta فارتد بصيرا (*te on progleda*). Upotrebljavajući metaforu *košulja Sjedinjenja*, pjesnik se pokazuje veoma dovitljivim, jer uspijeva sjedinjenje sa Poslanikom, a.s., povezati sa Jusufovom, a.s., košuljom koja je poslužila da njegov otac Jakub progleda. Vraćanje vida Jakubu, a.s., tako postaje veoma snažan simbol istinske spoznaje, pa tako i pjesnikove spoznaje Poslanika, a.s. Ponovo jedna “obična” leksema, lucidno iskorištena i smještena u odgovarajući kontekst evocira kur'anski podtekst, kur'anska značenja i njegove slike. Ova leksema, baš kao i mnoge do sada navedene, svojevrsan je kod ili šifra – ona samo na prvi pogled djeluje uobičajeno, možda čak i banalno, ali, uz poznavanje referentnog predloška, što je u ovom slučaju *Kur'an*, u stih privlači prostor kur'anskog teksta i konteksta čime pjesnička slika postaje mnogo ljepša a značenja šira. Zanimljivo je i to da je u drugom slučaju pjesnik jasan i nikako ne mijenja kur'ansku konstrukciju, već je prenosi u cijelosti. Naime, nakon što je pjesnik obitavao u magli i tmuni zablude, a potom dobio *košulju Sjedinjenja* i progledao, onda je red da se otkloni od metafore i skrivenog značenja, i navede jasnu i vidljivu, čak prepoznatljivu kur'ansku konstrukciju – da prenese neizmijenjen kur'anski tekstualni prostor čime će snažno naglasiti istinska spoznaja i prestanak mraka, te da je pjesnik konačno otvorio oči. Na mikroprostoru od jednog bejta prikazana je drama duhovnog sljepila i želje za vidom za što je pjesnik iskoristio metaforičan govor; iz prostora skrivenog značenja pjesnik prelazi u vidljivost i jasnoću što naglašava jasnom kur'anskom konstrukcijom koja ukazuje na prestanak sljepila kod Jakuba, a.s. Na ovaj način se iskazuje i dodatno poštovanje prema kur'anskom tekstu, jer pjesnik kao da želi kazati da kada je u pitanju jasnoća i kur'anska spoznaja onda to treba eksplicitno i naglasiti, pa zato i navodi ključnu sintaksičku konstrukciju nepromijenjenu.

Uslovno rečena jednostavnost ovih leksema i konstrukcija konektora još i više oneobičavaju svijet poeme, jer pjesnik ne poseže nužno za leksikaliziranim i u tradiciji utemeljenim simbolima i metaforama, već ih bira i kreira po vlastitom nahodanju. Tako pjesnik ostaje u jednom smislu do krajnjih granica enigmatičan i samozatajan, što u potpunosti odgovara karakteru unutarnje, intimne, samo pjesnikovom duhu prirodne spoznaje Boga i Njegovog Poslanika. Ako se i želi iskazati i objelodaniti ova spoznaja, koja se dešava u svijetu pjesnikove duše, onda se

ona iskazuje krajnje enigmatično i nije dostupna svima. Zato pjesnik doista enigmatično predstavlja svoj duhovni put po vertikali i ne daruje ga svima.

Genijalno referiranje na *Kur'an* se nastavlja i u sljedećim stihovima:

ذُنُوبِي إِنِ عَلَتْ كَالطُّودِ تَعْظِيمًا وَتَقَدَّرَا تَصِيرَ قَطْرَةٍ فِي بَحْرِ فَيْضِ يَا رَسُولَ اللَّهِ

*Da nabujaju mi grijesi, ko' golemi bregovi postanu,
U moru blagodatí tvojih kao kaplja ostanu, Allahov Poslaniče.*³²

Stihovi su u vezi sa sljedećim ajetom:

فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطُّودِ الْعَظِيمِ.

*Onda Musau objavismo: "Udri štapom o more!", te ono razdvoji se, tako da svaka strana poput golema brijega bijaše.*³³

Uz blago variranje u svom stihu, pjesnik navodi dio ajeta iz sure *al-Šu'arā'*, tačnije, konstrukciju كَالطُّودِ الْعَظِيمِ preoblikuje u كَالطُّودِ تَعْظِيمًا. Dakle, umjesto pridjeva الْعَظِيمِ pjesnik se koristi akuzativom specifikacije, odnosno *tamyīzom*. Navedena konstrukcija nesumnjivo aludira na spomenuti kur'anski ajet, jer su dvije lekseme koje čine sintagmu slično povezane i u ajetu i u stihu, te upućuju na sličan kontekst. Sintagma كَالطُّودِ تَعْظِيمًا koju pjesnik upotrebljava da označi veličinu svojih grijeha vješto je i vrlo kompleksno poređenje, jer u svoj opseg, istom metodom kao u prethodnim primjerima, uvlači značenja koja su navedena u ajetu. Tako, pjesnik ustvari kazuje kako su njegovi grijesi veliki kao more, odnosno kao dva boka rascijepljenog mora koji su izgledali kao dva golema brijega. U stih se uvodi vrlo dramatična i slikovita atmosfera Musaovog, a.s., bježanja pred faraonovom vojskom, te njegovog epskog udaranja štapom po površini mora pri čemu se more uz Božiju naredbu rascijepilo na dvoje, pa je Musa uspio da se sa svojim narodom spasi. Imajući ovaj zastrašujući prizor u vidu, pjesnikova ideja i njegova pjesnička slika dobiva mnogo šire, potpunije i dublje značenje, a postaje i sama ljepša. Sveukupna kompleksna metaforičnost se nastavlja u drugom stihu, jer pjesnik navodi metaforu (kapljica u moru blagodatí) čime želi naglasiti relativnost grijeha u odnosu na Poslanikovu, a.s., neizmjernu blagodat i milost. Primjetno je sučeljavanje strašnog prizora rascijepljenog mora sa svojim ogromnim vodenim gromadama poput golemih bregova, koji je iskorišten da se ukaže na

³² Gazel XV: 2.

³³ *Kur'an*, 26: 63.

veličinu grijeha, i metafore *kapljice* koju pjesnik koristi da ukaže na to šta toliki i strašni grijesi postaju pred Poslanikovom, a.s., veličinom i milošću. Pjesnik sučeljava metaforu *rascijepljenog mora* i metaforu *kapljice* čime se, osim spomenute metaforičnosti, postiže začudnost i oneobičava čitava atmosfera u stihu. Ovakvim sučeljavanjem dvaju potpuno suprotnih slika pjesnik postiže svojevrsnu “semantičku eksploziju”, jer kada hiperbolična slika iz prvog stiha dođe u dodir sa izrazito umanjenom slikom prikazanom u drugom stihu, u recipijentovom umu neminovno dolazi do iznenadnog šoka. Podsjetimo da se sve najčešće dešava na vrlo malom sintaksičkom prostoru od svega jednog bejta. Ovdje bi trebalo spomenuti da bejt posredno evocira još jedan ajet i to jedan od frekventnijih u islamskoj tradiciji:

قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا
إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ.

Reci: “Robovi moji, koji ste sami prema sebi pretjerali, zbog Allahove milosti nemojte očajavati – Allah će, zaista, sve grijeha oprostiti; On je Oprosnik Samilosni!”³⁴

Ovaj ajet nije impliciran niti jednom leksemom ili konstrukcijom, već kontekstom koji se navodi u bejtu, a to je oprost od svih grijeha ma koliki da su. Posredno implicirani ajet i postupci pjesnika upućuju na postojanje više dubinskih slojeva referiranja na *Kur'an* jer, pjesnik u prvom nivou, eksplicitnim metaforičkim konstrukcijama upućuje na konkretan – poseban – kur'anski kontekst, dok na drugom, značenjski mnogo dubljem nivou, evocira opći kur'anski kontekst iskazan u navedenom ajetu. Stihovi, dakle, imaju izuzetno kompleksne i po različitim prostornim nivoima raspoređene intertekstualne veze sa *Kur'anom*.

U sljedećim stihovima Uššaki spominje konkretan kur'anski motiv:

و الأمر محال عند مثواك و لم يبعد و لوح الابل في سم الخياط

*Daj da s tobom prebivamo, ne udaljavaj nas nipošto,
Deva kroz iglene uši proći ne može, Allahov Poslaniče.*³⁵

إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ
يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ.

³⁴ *Kur'an*, 39: 53.

³⁵ *Gazel XVI*: 6.

Onima koji smatraju lažnim Naše znamenje i u odnosu na njega ohole se neće se otvoriti dveri nebeske i u Džennet ući neće sve dok se deva ne provuče kroz uši iglene – tako Mi nagrađujemo zlikovce.³⁶

Svoju želju da prebiva sa Poslanikom, a.s., te nastojanje da do njega stigne, Uššaki poredi sa nimalo ugodnom situacijom navedenom u ajetu. Naime, nepromjenjivost Božije odredbe upućene poricateljima dokaza je upoređena sa nemogućnošću prolaska kamile kroz iglene uši. Ovdje je pjesnik itekako svjestan situacije i upravo zbog toga se na nju i poziva. Preciznije rečeno, pjesnik u svoje stihove priziva teško stanje nevjernika i nepostojanost nade u njihovo spasenje da izrazi silinu svoje želje da dospije do Poslanika, a.s. Ovaj pjesnikov postupak nešto je drugačiji od ostalih jer pjesnik priziva prilično negativan kontekst da preko njega prikaže svoje pozitivno stanje. Time se pjesnik predstavlja, ne samo veoma vještim već pomalo nejasnim i enigmatičnim. Izgleda veoma čudno da pjesnik priziva negativnu atmosferu vječne patnje nevjernika i gubitka svake nade da ukaže na svoja unutrašnja previranja. Ipak, tu genijalnost pjesnika trijumfira; njegova bol i patnja uzrokovana potencijalnom daljinom od Poslanika, a.s., fantastično je povezana sa apsolutnom i neizmjenjivom patnjom nevjernika na Sudnjem danu i njihovom vječnom udaljenošću od džennetskih blagodati. Tako je na mjestu Dženneta kod pjesnika Poslanik, a.s., kao vrhunac želje i nastojanja, a nevjernička nemogućnost stizanja do njega upoređena je sa strahom pjesnika da bude udaljen od Poslanika, a.s. Čini se da pjesnik nije mogao izabrati bolji i efektivniji primjer od navedenoga. Na ovaj način pjesnik iskazuje svoje sufijsko opredjeljenje po kojem je Allahovo zadovoljstvo i Poslanikova, a.s., ljubav preča od džennetskih blagodati.

U sljedećim stihovima pjesnik priziva kontekst više ajeta odjednom.

غصصنا من طعام الابتلاء غير مكظوم بغير السلسبيل لا يسوغ يا رسول الله

*Krcati smo hranom kušnje koja u grlu zastaje, al' se ne žalimo,
Zato hrlimo mi Selsebilu s kojeg lahko ćemo da pijemo, Allahov Poslaniče.³⁷*

Stihovi su u vezi sa sljedećim ajetima:

إِنَّ لَدَيْنَا أَنْكَالًا وَجَحِيمًا. وَطَعَامًا ذَا غُصَّةٍ وَعَذَابًا أَلِيمًا.

Doista, okova i ognja u Nas je, hrane što u grlu zastaje i patnje koja nenosna je...³⁸

³⁶ Kur'an, 7: 40.

³⁷ Gazel XIX: 5.

³⁸ Kur'an, 73: 13.

فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَىٰ وَهُوَ مَكْظُومٌ.

Ti strpljivo čekaj sud Gospodara svoga, a ne budi kao onaj u kitu što potišten je počeo vapiti.³⁹

وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا. عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّىٰ سَلْسَبِيلًا.

U njemu će napajati se iz čaša u kojima će biti zendžebila pomiješana. Sa izvora u Džennetu koji Selsebilom se naziva.⁴⁰

Pjesnik se ponovo vrlo umješno koristi kur'anskim vokabularom i formira svoj stih preoblikujući lekseme preuzete iz ajeta. Kur'ansku konstrukciju *وَطَعَامًا ذَا غُصَّةٍ (...hrane što u grlu zastaje)* spomenutu u prvom ajetu, pjesnik vrlo lijepo prenosi u svoj stih, kreirajući uspješnu metaforu i to na dva nivoa. Naime, pjesnik, prvenstveno kreira sintaksičku konstrukciju koja počinje glagolom u prvom licu množine *غصصنا (u grlu nam zastaje)* čime se direktno upućuje na spomenuti ajet. Odmah zatim kreira metaforu *طعام الابتلاء (hrana kušnje)*. Tako se metaforičnost u prvom redu ostvaruje u površinskom prostoru stiha, jer je već sama pjesnikova sintagma metafora, ali i na širem planu usljed veze sa kur'anskim ajetom. Pjesnik svojom sintagmom smještenom u glagolsku rečenicu čiji glagol potiče od iste osnove kao i imenica upotrijebljena u ajetu, uspijeva prenijeti značenje ajeta u svoj stih. Pjesnikova sintagma je istovremeno metafora situacije spomenute u ajetu – tačnije ponaša se kao prvi član metaforičke konstrukcije. Rezultat je dvostruka metafora, odnosno dvostruki metaforički transfer. Vrlo je važno ukazati na to da i u ovom slučaju postoji kompleksnija veza sa *Kur'anom*, tačnije sa još nekim ajetima. Spomenuti ajet posredno priziva značenje i kontekste drugih ajeta i to onih koji govore o džehennemskoj hrani. Tako se pjesnik u suštini neminovno veže i za sljedeće ajete:

إِنَّ شَجَرَتَ الرَّقْمِ طَعَامٌ الْأَثِيمِ. كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ. كَغَلْيِ الْحَمِيمِ.

Sa Zekkūm-drвета. Bit će hrana grješnicima. U stomacima će ključati kao rastopljena kovina. Kao što vri ključala voda.⁴¹

Na ovaj način pjesnik uspijeva sliku svoje patnje prikazati izuzetno vjerodostojno, a recipijente koji prepoznaju kur'anski kontekst ostaviti u velikom šoku i začuđenosti. Pjesnikova iskušenja (kušanja) su

³⁹ *Kur'an*, 68: 48.

⁴⁰ *Kur'an*, 76: 17-18.

⁴¹ *Kur'an*, 44: 43-46.

upoređena sa Božijom kaznom, nesnosnom patnjom i jedenjem hrane koja u grlu zastaje.⁴² Kada znamo da je riječ o drvetu *Zekkūm* čiji su plodovi hrana nevjernicima u Džehennemu, onda pjesnikova slika postaje mnogo jasnija i ljepša, dok se začudnost dodatno povećava. Dakle, pjesnik, svoje iskušnje, uzrokovano silnom ljubavlju prema Poslaniku, a.s., poredi sa tako strašnim i nesnosnim patnjama nevjernika koje se manifestuju i jedenjem džehennemske hrane, odnosno plodova drveta *Zekkūm*. Sve ovo govori koliko pjesnik izgara od ljubavi prema Poslaniku, a.s., i u tom izgaranju čak mu i jelo donosi patnju, i ono je od vatre. Zaista pjesnik uz pomoć ajeta postiže izuzetno snažne efekte, a njegovi stilski postupci referiranja na *Kur'an* kazuju kako je riječ o vrhunskom pjesniku, svojevrsnom pjesničkom geniju. Zanimljivo je da se pjesnik, kao i u primjerima prije, služi slikom teške patnje i negativne atmosfere koja se navodi u ajetu i to već postaje signifikantno. Kao što je i naglašeno, ovo ukazuje na sufijsko opredjeljenje pjesnika kojem je ljubav preča od Dženneta, a daljina od Boga i Njegovog Poslanika teža od džehennemske vatre. Spomenuti stihovi svoje upotpunjenje dobivaju pjesnikovom tvrdnjom da se ne žali zbog patnje i da je hrabro podnosi غير مكظوم (*ne žalimo se*), te njegovom nadom da će na kraju biti napojen sa izvora *Selsebila*. Sintagmom غير مكظوم pjesnik se veže za ajet koji spominje slučaj Junusa, a.s., i njegov ogorčeni vapaj kada ga je kit progutao. Ajet savjetuje: *Ti strpljivo čekaj sud Gospodara svoga, a ne budi kao onaj u kitu što potišten je počeo vapiti*. Tako pjesnik, negirajući žaljenje, (koristeći istu leksemu kao i u ajetu samo u negaciji) ustvari sluša savjet iz ajeta i odlučuje da se strpi u svojim nevoljama i dočeka sjedinjenje. Sjedinjenje, prema pjesnikovom stihu, bi se trebalo desiti kod izvora *Selsebila* koji za pjesnika predstavlja metaforu Poslanikovog, a.s., napanja ljubavlju. Na djelu su ponovo suprotnosti i svojevrsni paradoksi. Na malom prostoru od jednog bejta pjesnik prelazi put od džehennemske vatre i njene žestine, sve do *Selsebila* koji svojom svježinom razgaljuje pjesnikovu dušu. Opoziti su, dakle, *Selsebil* kao simbol ljubavi, svježine i razgaljenja i *Zekkūm* kao simbol patnje, izgaranja i iskušnja.

Posredno implicirano referiranje na *Kur'an*, koje za rezultat ima stvaranje prelijepih pjesničkih slika dešava se i u sljedećem bejtu:

لنظم وصفكم هل من حقيق فا و صافي من سمت سحيق يا رسول الله

Jel' vaš opis Poslanika dostojanstven, istinit i prikladan,

*Moj opis je tako dubok, prostran, širok, istančan, Allahov Poslaniče.*⁴³

⁴² Pjesnikova metafora "jedenja" – kušanja hrane iskušnja je zaista ingeniozna.

⁴³ Gazel XXI: 1.

حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ قَدْ جِئْتُمْ بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ.
*Dužnost mi je da o Allahu ne govorim ništa osim istine. Od vašega Gospodara donio sam jasno znamenje i zato pošalji sa mnom Sinove Israilove.*⁴⁴

حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا فَرَّسًا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ
 الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ.

*Budući odani Allahu pri tome, ne pridružujući Mu ravne, jer ko Allahu ravna pridružuje nalik je onome što s neba pao je pa ga razgrabljuju ptice ili ga vjetar raznosi u prostore daleke.*⁴⁵

Preko svega jedne “usamljene” lekseme i u jednom i u drugom stihu, pjesnik efektno priziva spomenute ajete i uz pomoć njih proširuje i uljepšava svoje pjesničke slike i snažno potvrđuje navedene tvrdnje. Naime, prvi stih postavlja pitanje karaktera pohvalnica Poslaniku, a.s., pri čemu je iskorištena konstrukcija ل من حقيق (je li dostojan, ispravan i istinit.). Ako ovu leksemu shvatimo kao kod ili šifru (portal), a vidjeli smo da postoje razlozi za takvo shvatanje, onda se neminovno upućujemo na prvi navedeni ajet. Na ovaj način se pjesnik upućuje na Musa, a.s., koji u svom obraćanju Faraonu i njegovim velikodostojnicima tvrdi da o Allahu može samo iskreno i istinito govoriti, odnosno onako kako mu je i naređeno: *Dužnost mi je da o Allahu ne govorim ništa osim istine*. Prizivajući kontekst ovog ajeta i Musaove, a.s., tvrdnje da bez obzira na sve o Allahu mora govoriti istinu, pjesnik vrlo lucidno propituje potencijalne Poslanikove, a.s., hvalitelje. Uz to, snažno se podcrtava dužnost istinitog i iskrenog govora što predstavlja jedan od osnovnih uslova za pisanje pohvalnice Poslaniku, a.s. Da je i sam ispunio uslove za pisanje pohvalnice pjesnik će naglasiti u sljedećem stihu, karakterišući svoju pohvalnicu kao istančanu i duboku. Preko kodne riječi سَحِيقٍ (*prostor daleki*) pjesnik se veže za ajet koji oslikava vrlo dramatičnu i nimalo ugodnu atmosferu vjetra koji one što čine širk baca u udaljene predjele. Pjesnik preko veoma funkcionalne slike snažnog i razjarenog vjetra pojačava svoju tvrdnju o istinitosti i iskrenosti svoje pohvalnice. Još prije smo vidjeli da pjesniku nije toliko bitno što je kontekst kur’anskog ajeta negativan. On je siguran u sebe i svoje opredjeljenje, pa se vjerovatno zbog toga i ne brine. S druge strane, vidjeli smo da, bez obzira na kontekst, pjesnik iz ajeta doziva i prenosi ključne slike i ključna značenja što proizvode snažne, a ponekad i eksplozivne efekte. Time pojačava svoje izjave i uljepšava svoje stihove. Navedena

⁴⁴ Kur’an, 7: 105.

⁴⁵ Kur’an, 22: 31.

slika je zaista efektna – vjetar toliko snažan da ljudska tjelesa baca u daleke predjele. Nadalje, i u ovom ajetu se snažno potencira iskrenost, pa se tako preko ključne ideje koju pjesnik propagira u stihovima a to je istinitost/iskrenost, i spomenuta dva ajeta povezuju. Jedan ajet naglašava čvrst karakter iskrene osobe a to je Musa, a.s., dok drugi govori o labilnosti i nepostojanosti neiskrenih koji pridružuju božanstva Allahu.

صداع من خمار الهجران ضاق صدر الصلاحي أدركأس الوصال من رحيق يا رسول الله

Glavobolja zbog mahmurluka rastanka Salahiju tišti grudi,

*Nektar čistog sjedinjenja zato dodaj mi u čaši, Allahov Poslaniče.*⁴⁶

Preko kodnih riječi u ovom stihu pjesnik se veže za sljedeće ajete:

وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ.

*Mi dobro znamo za tjeskobu u tvojim grudima zbog njihova govora.*⁴⁷

إِنَّ الْأُبْرَاقِلِيَّيَ نَعِيمٍ. عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ. تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ. يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ. خَتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ.

*Čestiti će sigurno u Blagodati da prebivaju. Sa divana će da gledaju. Po blagodatnoj ozarenosti lica moći će da se prepoznaju. Dat će im se da piće zapečaćeno piju. Mošusom zapečaćeno – neka se za to natjecatelji natječu.*⁴⁸

Pjesnik i u prvom i u drugom stihu priziva atmosferu navedenu u ajetima. U prvom stihu se veže za Poslanikovu, a.s., tjeskobu u duši, izazvanu stalnim neprijateljstvom njegovih sunarodnjaka, te njihovim odbijanjem da mu povjeruju. Ajeti koji govore o Poslanikovoj žalosti zbog nevjerovanja njegovih sunarodnjaka su veoma poznati i često se navode kada se govori o Poslanikovoj, a.s., ličnosti. Može se reći da je Poslanikova samilost prema neprijateljima koja je i uzrokovala stezanje (ضيق , يضيق صدر) u njegovoj duši, jedna od prepoznatljivih Poslanikovih, a.s., osobina i nimalo ne treba da čudi to što bi se pjesnik pozivao upravo na nju i na ajete koji govore o njoj. Na ovaj način pjesnik svoju bol uzrokovanu mogućim rastankom sa Poslanikom, a.s., poredi sa Poslanikovom tjeskobom u duši i tako intenzivira svoju tvrdnju i daje joj dodatni značaj. Ako je pjesnikova ljubav prema Poslaniku marker uporediva sa Poslanikovom, a.s., samilošću i brigom za sve ljude,

⁴⁶ Gazel XXI: 7.

⁴⁷ Kur'an, 15: 97.

⁴⁸ Kur'an, 83: 25.

onda je pjesnik itekako uspio realizirati svoju pjesničku sliku i snažno iskazati svoja osjećanja. Situacija iz drugog stiha ponovo je drugačija nego u prvom. U prvom se izražava tjeskoba, bol i muka zbog rastanka, dok drugi stih govori o razgaljivanju duše i to kako pjesnik kaže *nektarom Sjedinjenja*. Pjesnik se i u ovom stihu koristi metaforom ali istovremeno priziva značenja i kontekst ajeta iz sure *al-Muṭaffifūn*. U ajetu se spominju dobri ljudi koji se u Raju naslađuju pijući zapečaćeni dženetski napitak. Njihova lica su radosna dok sa divana gledaju u nepregled božanskih blagodati. Vrlo efektna slika konačnice dobrih ljudi, slika koja naprosto isijava smirenošću i blagostanjem. Pjesnik uspijeva svoju metaforu *nektar Sjedinjenja* do krajnjih granica oplemeniti transferom značenja i ljepote rajske slike prikazane u ajetu. Već je postalo jasno, nakon više primjera, da je pjesniku bitna efektna kur'anska slika blaženih užitaka u Džennetu da iskaže svoju želju za uživanjem u sjedinjenju sa Poslanikom, a.s. Pjesnik smatra kako nema boljih i ljepših slika do li kur'anskih slika Dženneta da preko njih ukaže na želju za obitavanjem u Poslanikovoj blizini. Pjesnik se tako, poput svih velikih sufijskih, odriče svih tjelesnih užitaka, potirući svoje ja, predajući se u potpunosti Poslaniku, a.s.

3.0. FIGURATIVNA TRANSGRESIJA KAO INTERTEKSTUALNA STRATEGIJA PJESNIKA

Iz detaljne analize mnoštva primjera preuzetih iz Uššaklijevih stihova vidjeli smo da je jedna od osnovnih pjesničkih strategija prezentiranja pjesnikove unutrašnje, odnosno duhovne realnosti, putem i posredstvom kur'anskog interteksta. Ova semioza, kao što su primjeri posvjedočili, odvija se tako da pjesnik putem određenih leksema, sintagmi i konstrukcija (konektora ili dualnih znakova) doziva kur'anski intertekst kako bi potvrdio, proširio i uljepšao svoj vlastiti i unutrašnji predočeni svijet pjesme. Na ovaj se način tekstualni i kontekstualni kur'anski prostori prizvani u svijet poeme preko spomenutih konektora "razlijevaju" i šire u semantičkom prostoru stihova, u nedogled proširujući, oneobičavajući i uljepšavajući njihov svijet. Kur'anski intertekst shvaćen kao *sveti prostor*, u Uššakijevoj poeziji zastupan i evociran različitim leksemama i konstrukcijama konektorima, u mimetičkoj reprezentaciji služi pjesmama za tematizaciju predočenog svijeta, za stvaranje specifične perspektive, koju možemo nazvati perspektivom začudnosti. Parafraze kur'anskih ajeta, aluzije i arhetipske slike kojim se napajaju stihovi našeg pjesnika predstavljaju nesvakidašnji umjetnički čin, jer

su i sami svojevrsan kreativni poduhvat u funkciji napisanog djela. Uššaki se do te mjere vješto i enigmatično vezuje za kur'anski tekst da jedva da smo i svjesni da uopće postoji intertekst, jer tekst najčešće ne upozorava na njega ničim eksplicitnim i prepoznatljivim, već ga samo konotativno doziva. Preko kur'anskog interteksta ova poezija markira svoju začudnost u odnosu na poeziju koja nema tako jake veze sa kur'anskim predloškom. Kur'anska riječ ili sintagma u poemu se integrira na različite načine i to kao leksema koja predstavlja vanjski naglašeni predmet prikazivačkog diskursa, svojom izražajnom formom ulazeći u njega, ali i inkorporirajući se na druge načine u poemu, pri čemu dolazi do međusobnih idejno-stilskih interferencija u pjesničkoj konstrukciji. Ovakvi tipove prezentiranja, za koje možemo reći da su dominantni u našoj poeziji, nazivaju se *deskriptivnim* i *transpozicijskim* tipovima.⁴⁹ U analiziranoj poeziji, kada je kur'anski intertekst u pitanju, riječ je o citiranju ključnih leksema ili sintagmi, te rečeničkih konstrukcija, ili reproduciranju motiva-toposa, manjih ili većih tematskih cjelina iz kur'anskih priča ili njihovih elemenata. Ova građa se u prvom slučaju uvijek preslikava kur'anskim riječima koje samo stručni recipijent može prepoznati, jer ga na to upućuje kur'anski kontekst, dok je u drugom slučaju iskazana i "drugim riječima", pjesnikovim, pri čemu se, naravno, u zavisnosti od teme, čuvaju nazivi i imena preuzeta iz *Kur'ana*. Ove lekseme konektori signaliziraju čitatelju da tekst/poema koji je pred njim funkcionira u potpunosti tek u prepoznavanju značenja prenesenih iz podteksta koji je kur'anski. Čitateljeva pretpostavka – koja ne mora nužno biti svjesna – jeste ta koja dešifruje svojevrsnu začudnost ovih leksema i postavlja ih u odgovarajući kontekst – kur'anski. Konektore i kodove koje pjesnici postavljaju nije moguće prepoznati recipijentima koji nemaju kur'ansko i opće znanje. Dakle, samo kompetentan recipijent prepoznaje i razlikuje navedene riječi, pojmove, skrivene sintagme i sintaksičke konstrukcije, te poznajući i kontekst, zaključuje da je riječ o prenošenju i uvođenju kur'anskog teksta i sadržaja. Čitateljevo bolje ili lošije kur'ansko i opće znanje je ono koje date konektore i kodove povezuje s onim što je na te teme već pisano i govoreno izvan datih poema, tačnije, pojašnjava ih u sistemu islamske kulture, na temelju već pisanih tekstova i informacija iz njih – poviješću riječi, pojmova koji su njima označeni, njihovom upotrebom, povezanošću s drugim stvarima itd. Činjenica da pjesnik u svom poetskom oblikovanju upotrebljava elemente enciklopedije već je sama po

⁴⁹ Vidjeti: Marko Juvan, "Pjesme u stereofoniji: intertekstualne figure i čitanje", u: *Tropi i figure*, Zavod za znanost o književnosti Filozofskog fakulteta u Zagrebu, Zagreb, 1995, str. 505.

sebi semiotički znakovita – njome autor lansira svoj tekst u okvire referencije (intertekst, prototekst) koje oblikuje specifična razina literarne kulture, tradicije i kanona. Time autor, ustvari, bira čitatelja kojeg tekst oslovljava. Jedino za čitatelja koji sa autorom ima barem usporedivu, ako ne podudarnu literarnu kompetenciju, može intertekstualija, kao naprimjer prijenos motiva, leksema ili priče iz *Kur'ana*, u interpretaciji smisla izjave funkcionirati na način presupozicije.⁵⁰ Čitatelji sa općim znanjem ove presupozicije shvataju kao implicitne, iz imanentnih lingvističkih sredstava razaberive jezičke sastojke, informativne nizove neizrečenih sudova na koje se oslanja predikacija, odnosno doslovan smisao iskaza. Tako na osnovu tekstualnih datosti presupozicije 1.) dopunjuju eksplicitni tekst obaveznim impliciranim tekstovima (prostorima), iskazima koji mu posredstvom predloška/interteksta uspostavljaju njegova referencijalna značenja i 2.) obaveznim impliciranim kontekstima koji prilikom osmišljavanja čitanog teksta tzv. metalierarnošću daju iskazu žanrovskostilske, ideološke i duhovnopovijesne vrijednosti.⁵¹ Bez ovih dopunskih informacija i konvencijskih okvira, odnosno konteksta poeme ne bi bile potpuno razumljive. Upućeni recipijent je taj koji u osmišljavanju teksta, ili njegova segmenta, zaključivanjem o implicitnom sadržaju neintelegibilnog, negramatičkog (drugačijeg, začudnog) elementa kao traga interteksta mora dozvati unatrag sve sudove koji su u literarnoj tradiciji već bili tekstualizirani i u kojim je taj element razumljiv. Zato čitati ovu vrstu poezije znači, ustvari, pozicionirati je u njoj odgovarajući diskurzivni prostor, i prepoznati kodove toga prostora. Implikacija je također vrlo važna vrsta intertekstualnog u poeziji, a ona za razliku od presupozicije nije sastojak jezičkog sistema, već integralni dio retorike iskazivanja i adresatova interpretativnog konstituiranja smisla. Implikacija, dakle, nije unaprijed i obavezno uključena u jezički čitka značenjska izražajna sredstva. Kako Juvan navodi, u pitanju je konstrukt koji pojašnjava smisao iskaza u odnosu prema kontekstu iskazivanja i hipoteze o njegovoj intenciji⁵² (u našem slučaju – šta je pjesnik svojim začudnim referiranjem na *Kur'an* htio reći i šta time kod recipijenta izazvati).

Referiranje Uššakija na *Kur'an* vrlo slikovito se može prikazati kroz prizmu intertekstualnih figura kao prenosioca tekstualnih prostora.⁵³

⁵⁰ O intertekstualnim presupozicijama vidjeti: Jonathan Culler, "Presupposition and Intertextuality", *Modern Language Notes*, Vol. 91, No. 6, Comparative Literature, The Johns Hopkins University Press, (Dec. 1976.), str. 1380-1396.

⁵¹ Marko Juvan, *Pjesme u stereofoniji...*, str. 512.

⁵² Ibid, str. 513.

⁵³ Šire o intertekstualnim figurama vidjeti u navedenom Juvanovom radu.

U prvom bi redu ovaj odnos mogli posmatrati kroz prizmu Riffaterreovog tumačenja intertekstualne *silepse*. *Silepsa* je inače figura (trop) koja se iskazuje u korištenju jedne riječi istovremeno u dva značenja – pri čemu je prvo značenje doslovno, a drugo je u figurativnoj upotrebi. Riffaterre se ovdje htio usredsrediti na oblik intertekstualnosti koji čitaoca primorava da tumači tekst u funkciji interteksta koji je s njime nezdruživ – a riječ koja inicijalno pretpostavlja takav intertekst čini poseban slučaj *silepse*. Za ovaj poseban slučaj definicija *silepse* se posebno modifikuje utoliko što se kaže da se ona sastoji u uzimanju iste riječi u dva različita značenja *kontekstualnom* i *intertekstualnom*.⁵⁴ Uššakijevi analizirani i predočeni stihovi zaista imaju *kontekstualno* i *intertekstualno* značenje; kontekstualno podrazumijeva značenje stihova bez upućivanja na kur'anski predložak ili recimo površinsko, vanjsko, doslovno razumijevanje stihova, dok intertekstualno podrazumijeva mnogo šira, dublja, kompleksnija i ljepša značenja, koja se dobivaju tek u kontaktu sa kur'anskim predloškom i ostalim proznim ili poetskim djelima islamske civilizacije. Tako bi kontekstualno značenje podrazumijevalo uže, a intertekstualno mnogo šire semiotičke prostore. U kontekstu figure *silepse* kontekstualno je ono prvo i doslovno, a intertekstualno drugo i preneseno značenje – maločas navedeni primjeri kao i primjeri iz analize mogu poslužiti da se ukaže na intertekstualnu *silepsu*. Vjerovatno najjasniji primjer intertekstualne *silepse* Uššaki je ostvario u navedenim stihovima koji aludiraju na slučaj Ibrahima, a.s., i rušenja kipova:

*Tebe ljubim i kad mislim i kad blaga ovog svijeta skupljam,
Ne znam zašto pored svega o anomalijama razmišljam, Allahov Poslaniče.*

*To su idoli zla koji misli moje brkaju i miješaju,
Potom vješto u komade moj razum razbijaju, Allahov Poslaniče.*⁵⁵

Kontekstualno značenje ovih stihova predstavljalo bi ono prvo, površinsko značenje, značenje konteksta stihova – a to je da pjesnik izražava svoju bojazan zbog nastranih misli i zbunjenost zašto se istovremeno kod njega susreću i ljubav prema Poslaniku, a.s., i devijantne misli. Ovo je vrlo zanimljiva pjesnička slika koja upravo zbog suprotnosti koje se spajaju u stihovima i proizvodi zanimljiva značenja. Međutim, intertekstualno značenje koje se uočava i prepoznaje samo kroz lekseme kodove preuzete iz *Kur'ana* nudi mnogo širu i ljepšu pjesnički sliku. U

⁵⁴ Preneseno iz: Gvozden Eror, *Genetički vidovi (inter)literarnosti*, Otkrovenje / Narodna knjiga, Beograd, 2002, str. 247-248.

⁵⁵ Gazel IX: 3-4.

tom slučaju u stihove ulazi prostor kur'anskog teksta i konteksta, tačnije kazivanje o Ibrahimu, a.s., i njegovom dijalogu sa suplemenicima i rušenju kipova. Pjesnik, saznajemo kroz lekseme kodove, svoju situaciju veže za slučaj Ibrahima, a.s., i tako svojim stihovima priskrbuje mnogo šira prenesena značenja. Ovim slučajem opširno smo se bavili u prethodnim pasusima, pa nema potrebe naširoko ga elaborirati.

Odnos između intertekstualno reprezentiranih elemenata kur'anskog predloška, te presupozicijskih i implikacijskih mehanizama za evociranje njihove izvorne okoline označavanja osvjetljava i sinegdoha. To je figura u kojoj izraz označava dio neke cjeline i tako je zastupa. Elementi i strukture kur'anskog interteksta koji su inkorporirani u stihove našeg pjesnika (*in praesentia*) često se ponašaju kao manji dijelovi koji predstavljaju i zastupaju cjelinu predloška (*in absentia*) i evociraju ga u većem ili manjem opsegu. Tako je kur'anski intertekst onaj koji otvara vrata ili portal u prostore kur'anskog predteksta, dok enciklopedijski čitatelj svojim asocijacijama na *već čitano* ide toliko daleko koliko mu to dopuštaju njegova literarna sposobnost, enciklopedijsko znanje i strategije uspostavljanja smisla intertekstualnim presupozicijama i implikacijama. Možda najbliži primjer sinegdohične intertekstualnosti se pokazuje u Uššakijevim stihovima koji govore o slučaju Ibrahima, a.s., i rušenja kipova gdje je Uššaki Ibrahimovo rušenje kipova uporedio sa rušenjem vlastitog promišljanja. Da podsjetimo, u stihovima se pjesnikova sintagma/metafora تماثيل السوي – *idoli zla*, ponaša kao manji dio koji priziva i ukazuje na cjelinu kazivanja o Ibrahimu, a.s., i idolima spomenutom u suri *al-'Anbiyā'*.⁵⁶

Kur'anski intertekst je u ovom slučaju pomoćni predmet koji preko sinegdohijskog dozivanja cjelina podteksta (npr. priče o Ibrahimu i kipovima) u njima bira semove, konotacije, i implikacije što se mogu uskladiti s glavnim predmetom, temom pjesme (ili konkretnih stihova): na taj način se stupa u interakciju sa značenjskim gradivom novoga konteksta (kur'anskog!) i ono što je njime označeno prikazuje se u konotacijskom, interpretativnom osvjetljenju predloška. Iz navedenih i analiziranih primjera smo vidjeli da Uššaki u svojim stihovima preko samo jednog malog dijela, koji možemo shvatiti kao mali prostor, priziva cjelinu značenja iz *Kur'ana*, odnosno priziva široki prostor značenja i konteksta kur'anskog ajeta. Također smo vidjeli da poznavanje samo dijelova bez poznavanja cjeline ne doprinosi cjelovitom razumijevanju ove poezije. Zato su ovi dijelovi, odnosno lekseme i konstrukcije koje predstavljaju kur'anski intertekst, svojevrсни portali u šira i dublja

⁵⁶ Slučaj je detaljno objašnjen u prethodnim pasusima pa ga nema potrebe ponavljati.

kur'anska značenja. Radi se o manjoj strukturi koja sama po sebi i samo u kontekstu predočenih stihova ni izbliza nema tako snažno i široko značenje kao u kontaktu sa referentnim kur'anskim predloškom.

Figure koje ponajbolje objašnjavaju odnos poezije našeg pjesnika i kur'anskog podteksta, te osvjetljavaju hermeneutičke postupke jesu paralelizam i metafora. Kod paralelizma je u pitanju vrsta ponavljanja – elemenata koji su u toku teksta značenjski ili formalno analogni i slično napravljeni. U intertekstualnom paraleliziranju dolazi do međusobnog osvjetljavanja dvaju tekstova pri čemu su jedan drugom interpretanti. U našem slučaju, u prvom redu i najčešće je kur'anski tekst taj koji osvjetljava, proširuje, produbljuje i uljepšava pjesnikov tekst, dok u pojedinim slučajevima, pjesnikovi stihovi preko kur'anskog interteksta tumače referirani kur'anski ajet, odnosno pjesnik istovremeno kur'anskim kontekstom proširuje značenja svoga stiha, ali i daje svoje tumačenje ajeta. Budući da se u paralelizmu dva teksta stavljaju u međusobni paralelistički odnos, u njihovim značenjskim i implikacijskim sistemima se traže sličnosti i analogije, što je ustvari logika metafore. Vidjeli smo na više primjera kako je *intertekstualna metafora* (intertekstualna metaforičnost) svojevrsna dominantna intertekstualnog odnosa u Uššakijevoj poeziji. Uššaki, naprimjer u svojim poemama aktualizira kur'anske slike koje prenosi iz “prizvanih” ajeta s tim što aktualizirano nije potpuno jednako aktualizacijama u podtekstu, već homologno, jer se oblikuje na temelju sličnog generativnog uzorka apstrahiranog iz kur'anskog podteksta. Uššaki se u najvećem broju slučajeva ne veže za ajete čija je tematika ista kao tematika njegovog stiha, već svoju pjesničku sliku i svoje tvrdnje obogaćuje snažnim kur'anskim slikama navedenim u ajetu. Uššaki ide i tako daleko da priziva ajete u kojima je prikazana vrlo dramatična atmosfera patnje i gubljenja nade kako bi tim kontekstom izrazito naglasio svoja osjećanja iskazana u stihu. Na taj način Uššaki proizvodi atmosferu začudnosti, a recipijente ostavlja u šoku i čuđenju. Uššakiju je bitna snaga prikazane slike iskazana u ajetu kojom potvrđuje svoj stih i produbljuje svoja značenja. Uššaki, dakle, osim u nekoliko slučajeva gdje eksplicite opjevava kur'ansku temu ili motiv, kur'anski podtekst koristi vrlo enigmatično i šifrirano. U svojim stihovima koji referiraju na *Kur'an* ne priziva kur'anski kontekst kako bi opjevao i predočio kur'ansku temu, jer tema iz ajeta nije nužno tema stiha. U prethodnim pasusima smo naveli mnoštvo primjera za navedene tvrdnje tako da nema potrebe ponovo se na njih vraćati. Kao što se iz primjera dalo vidjeti, riječ je o prizivanju snažnih i upečatljivih kur'anskih slika i dubinskih značenja kojima se želi potvrditi, uljepšati, proširiti i obogatiti vlastito osjećanje i vlastita slika iskazana u stihu. Pjesnik najčešće govori o svom unutrašnjem, intimnom

svijetu, punom duhovnih previranja za koji su mu potrebne efekne slike i snažna sredstva da ih iskaže. Kako je pjesnik dobro upućen u sadržaj *Kur'ana*, te *Kur'an* smatra apsolutnim semantičkim uzorom, sasvim je logična i njegova upotreba kur'anskih ajeta u svrhu iskazivanja osjećaja koje je teško iskazati. Kur'anski ajeti, koji prema pjesnikovom uvjerenju nose u sebi suštu istinu i predstavljaju Riječ Božiju, najprikladniji su da se na njih pozove i da njihov snažni i neprikosnoveni prostor i kontekst prizove i prenese u svoje stihove.

Možemo reći da se u svim navedenim slučajevima (silepsa, sineg-doha, paralelizam i metafora) radi o *figurativnoj transgresiji*, odnosno prelaženju prostornih granica teksta preko kanala djelovanja retoričkih figura⁵⁷ – u posljednjim primjerima, kao i u mnogim prije navedenim, preko metafore ili neke druge figure, sheme jednog kognitivno-semantičkog polja projektuju se na drugo: granice između dva različita semiotička prostora (kur'anskog i poetskog) se brišu (samo između prostora, ne u vrijednosnom smislu, nipošto) pa tako obje prostorne strukture interferiraju i svojim uzajamnim djelovanjem proizvode novo polje značenja i predstavnosti. Intertekstualnost tako u prostore teksta, u našem slučaju poezije, preko intertekstualnih figura naseljava prostore novog kur'anskog konteksta. Citati, aluzije, pozajmice i druge intertekstualne figure “presađuju” semiotička tuđa tijela u nove tekstualne organizme; u matični predstavljeni prostor prenose unutartekstualne prostore ili njihove fragmente iz drugih tekstova, tekstualnih nizova i intertekstova.⁵⁸ Kao što je već i naglašeno strani tekstualni prostori (u našem slučaju prostori kur'anskoga teksta i konteksta) ugrađeni u književno djelo, u stanju su da njegovu prostornu semantiku mijenjaju, udvajaju i proširuju, tvoreći time prostorne transgresije. Analiza primjera je pokazala kako kur'anski intertekst uveden u poemu umnogome proširuje semantički prostor stihova. Upravo po principu transgresije, izdizanja i širenja po površini, kur'anski intertekst, neovisno o tome da li je riječ o leksemi ili većoj sintaksičkoj konstrukciji koja se uvodi u stihove, utiče na semantiku stiha, prvenstveno proširujući ga, a onda i uljepšavajući njegov svijet.

4.0. ZAKLJUČAK

Kako je analiza pokazala, Ušakijeva poezija na arapskom jeziku kao određena vrsta subjekta metateksta, na svim tekstualnim razinama sa svojim kur'anskim predloškom uspostavlja afirmativni odnos.

⁵⁷ Vidjeti: Marko Juvan, *Književnost u rekonstrukciji...*, str. 254.

⁵⁸ Ibid, str. 260.

Postupci intertekstualnog povezivanja sa *Kur'anom*, koji za rezultat imaju veoma snažno i mnogostruko, vidljivo i manje vidljivo prisustvo kur'anskoga teksta, ili u kontekstu pređašnjih razmatranja, prisustvo svetog kur'anskog tekstualnog i kontekstualnog prostora, u poemama u religijskoj poeziji, u našem slučaju Uššakijevoj poeziji na arapskom jeziku, ne trebaju se smatrati podrazumijevajućim samo zato što je riječ o religijskoj poeziji, pa se veza sa Svetim Tekstom čini logična. Ovi postupci jesu jedni od osnovnih postupaka u poetici bošnjačkih pjesnika koji su pisali na orijentalnim jezicima, ali oni nikako nisu jednostavni niti podrazumijevajući. Primjeri su pokazali da nije nimalo lahko na tako suptilne načine uvesti sadržaj/prostor Svetog Teksta u poemu što i pjesnicima i njihovim poemama daje dodatnu važnost. Bilo je potrebno itekako dobro, dapače odlično poznavati Sveti Tekst da bi se tako suptilno i znakovito njegov sadržaj i citati uklopili u poeme. Ovome još u prilog ide i to što pjesnik, a to je također vidljivo iz primjera, ne uvodi kur'anski intertekst tek tako, radi svojevrsnog ukrašavanja poeme, već se uvijek radi o kreiranju vrlo dubokih i suptilnih pjesničkih slika i značenja. Nikada to nije samo citat koji bi trebao recipijentu ukazati na upućenost pjesnika na *Kur'an* i tako u očima recipijenta pjesniku dati važnost, već pjesnik, svjesno pozivajući se na sadržaj i kontekst prenesenog ajeta, svoj stih u mnogome značenjski proširuje i tako na malom prostoru od jednog ili dva bejta uspijeva donijeti čitav splet pjesničkih slika, te razradu željene ideje. Tako ovi stihovi postaju svojevrсни *poetski mikro-kosmosi* u kojima orbitiraju mnogostruka značenja, dok kodne riječi, sintagme, rečeničke konstrukcije predstavljaju prave male putokaze (portale) recipijentima da se obrate predloščima (u kontekstu našeg izlaganja *Kur'anu*, odnosno referentnom ajetu) kako bi dobili potpuniju sliku onoga što je pjesnik htio da kaže. Iz navedenog se da razumjeti da su ovu vrstu poezije mogli pisati samo visoko obrazovani i u religijske nauke, a u sadržaj Svetoga Teksta napose, veoma dobro upućeni pjesnici.⁵⁹ Konsekventno tome, i recipijenti su morali biti široko obrazovani u religijskim naukama te poznavati sadržaj *Kur'ana* kako bi stekli cjelovitiji uvid u značenja ove poezije i kako bi im se otkrila širina njezinih obzorja. Zato bi se ova poezija s pravom mogla nazvati poezijom visokih učenih slojeva i duhovne elite.

⁵⁹ Upućenost pjesnika na *Kur'an* i njihova poetička strategija uvođenja kur'anskog teksta u poeme nije jedini razlog za gore navedenu tvrdnju. Osim poznavanja sadržaja *Kur'ana*, pjesnici koji su pisali ovu vrstu poezije su poznavali i tesavuf, islamsku historiju, teologiju, te sasvim logično vladali su i znanjima iz poetike stare i klasične arapske ali i osmanske književnosti.

IZVOR

Abdullah Salahudin Uššākī (Ṣalāhī) Bosnawī, *Divān-i Nu'ūt-i Ṣalāhī*, Milli Ktp. Ankara, 1996/2-225, 1b-47a

LITERATURA

- Akkuş, Mehmet, *Abdullah Salahuddin-i Uşşaqi (Salahi) 'nin Hayati ve Eserleri*, MEB Yayınları, İstanbul, 1998.
- Bajrić, Berin, "Stilske odlike *Tahmisa* Abdulaha Salahudina Uššakija Bošnjaka na al-Busirijevu poemu *Qasida al-Burda*", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, broj 61/2011, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo 2012, str. 119-151.
- Bošković, Dragan, *Tekstualno (ne)svesno Grobnice za Borisa Davidoviča*, Službeni glasnik, Beograd, 2008.
- Culler, Jonathan, "Presupposition and Intertextuality", *Modern Language Notes*, Vol. 91, No. 6, Comparative Literature, The Johns Hopkins University Press, (Dec. 1976.), str. 1380-1396.
- Duraković, Esad, "Estetička i poetička pozicija *Kur'ana* u orijentalno-islamskoj kulturi", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 58/2008, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 2009, str. 33-73.
- Duraković, Esad, *Orijentologija. Univerzum sakralnoga teksta*, Tugra, Sarajevo, 2007.
- Duraković, Esad, *Stil kao argumet. Nad tekstom Kur'ana*, Tugra, Sarajevo, 2009.
- Duraković, Esad, "Prostor kao junak u staroj arabljanskoj kasidi", u: *Novi Izraz*, br. 49-50, P.E.N. Centar BiH, Sarajevo, juli-decembar 2010, str. 133-142.
- Duraković, Esad, "Arapska metrika u semiotici prostora i prostor u arapskoj metrici", u: *Novi Izraz*, br. 55-56, Sarajevo, januar-juni 2012, P.E.N. Centar BiH, 2012, str. 31-40.
- Eror, Gvozden, *Genetički vidovi (inter)literarnosti*, Otkrovenje/Narodna knjiga, Beograd, 2002.
- Juvan, Marko, "Pjesme u stereofoniji: intertekstualne figure i čitanje", u *Tropi i figure*, Zavod za znanost o književnosti Filozofskog fakulteta u Zagrebu, Zagreb, 1995, str. 503-543.
- Juvan, Marko, *Književnost u rekonstrukciji – Uvod u savremene studije književnosti*, Službeni Glasnik, Beograd, 2011.
- Kılıç, Mahmud Erol, "Otomanski sufijski bosanskog porijekla Abdullah Salahuddin el-Uššaqi i njegov komentar Rumijevih stihova", u: *Isa-begova tekija u Sarajevu*, Zbornik radova, Udruženje "Obnova Isa-begove tekije", Sarajevo, 2006, str. 333-340.
- Lešić, Zdenko, *Teorija književnosti*, Sarajevo Publishing, Sarajevo, 2005.

Lešić, Zdenko, i drugi, *Suvremena tumačenja književnosti*, Sarajevo Publishing, Sarajevo, 2006.

Riffaterre, Michael, "Intertextual Representation: On Mimesis as Interpretive Discourse", *Critical Inquiry*, Vol. 11, No. 1 (Sep. 1984.), pp. 141-162.

FIGURATIVNA TRANSGRESIJA SVETOG PROSTORA U SUFIJSKOJ POEZIJI NA ORIJENTALNIM JEZICIMA

Sažetak

Intertekstualnost se može razumijevati i kao praksa prenošenja i miješanja raznorodnih semiotičkih prostora. Intertekstualnost u prostore teksta, u našem slučaju u prostore poezije, konkretno Uššakijeve poezije na arapskom jeziku, "naseljava" prostore drugih tekstova i njihovih konteksta. Citatne figure presađuju semiotička "tuđa tijela" u nove tekstualne organizme; u matični predstavljeni prostor prenose unutartekstualne prostore ili njihove fragmente. Kada su strani prostori ugrađeni u književno djelo, u stanju su da njegovu prostornu semantiku mijenjaju, udvajaju i proširuju, tvoreći time prostorne transgresije. U ovom radu nastojimo otkriti i predočiti kako se intertekstovi kao svojevrsni tekstualni prostori preneseni u poeme ponašaju, odnosno do koje mjere šire semantički prostor stiha. Vrlo zanimljiva je upravo veza analizirane poezije sa kur'anskim tekstom pa, stoga, nastojimo otkriti kako se kur'anski intertekst kao *sveti prostor* ponaša onda kada je inkorporiran u strukturu i prostor stiha. Smatramo da ovi intertekstovi proširuju i obogaćuju semantičke prostore poema, pa tako svijet poema postaje umnogome složeniji, a pjesničke slike ljepše i jasnije.

THE FIGURATIVE TRANSGRESSION OF THE HOLY SPACE IN SŪFĪ POETRY IN ORIENTAL LANGUAGES

Summary

The intertextuality can be understood as a practice of transmitting and mixing of various semiotic spaces. The intertextuality "colonizes" the text spaces, in our cases the spaces of poetry, and more concretely Uššaki's poetry in Arabic, with other texts and their contexts. The intertextual figures are transplanting semiotic "foreign bodies" into new textual organisms; they transmit textual spaces or their fragments into original represented space. When "foreign bodies" have been built into

the literary work, they are capable of changing, doubling and expanding its spatial semantic, thus making spatial transgressions. This paper intends to discover and present the behaviour of intertexts as peculiar textual spaces carried over into poems, that is, how much they expand the semantic space of the verse. The connection of the analyzed poetry to the Qur'anic text is very interesting, which is the reason why we are trying to discover how the Qur'anic intertext as *holy space* acts when it is incorporated into the structure and space of a verse. We consider that these intertexts expand and enrich semantic spaces of the poems, and it makes the world of the poem more complex, and poetical images more beautiful and clearer.

Key words: Holy Text, Uššaki, semiotics of space, intertextuality, transgression, Sūfi poetry