Časopis za filozofiju i religiju

Logos

Tuzla, vol. 3, br. 2, juli 2015., cijena 10 KM

Centar za kulturu i edukaciju
LOGOS

Logos

Časopis za filozofiju i religiju
Vol. 3, br. 2, 2015.

Izdavač
LOGOS – Centar za kulturu i edukaciju
Gornji Mosnik 93, 75000 Tuzla, BiH
Email: uredniklogos@gmail.com
Web: www.logos.org.ba

Glavni urednik
Rusmir Šadić

Urednička redakcija
Orhan Jašić, Kerim Sušić, Kenan Šljivo, Danijel Tolvajčić, Midhat Čaušević

Redakcijski savjet

Lino Veljak
(Univerzitet u Zagrebu)

Rešid Hafizović
(Univerzitet u Sarajevu)

Sulejman Bosto
(Univerzitet u Sarajevu)

Željko Kaluđerović
(Univerzitet u Novom Sadu)

Adnan Jahić
(Univerzitet u Tuzli)

Boško Pešić
(*Univerzitet u Osijeku*)

Boris Gunjević
(Univerzitet u Cambridgeu)

Ednan Aslan
(*Univerzitet u Beču*)

Dizajn & DTP
Elvedin Kozarević

Lektor za bosanski jezik
Senad Čeliković

Lektor za engleski jezik
Azur Hrustić

Tiraž
200

Cijena
10 KM

Logos

Journal of Philosophy and Religion
Vol. 3, No. 2, 2015.

Publisher
LOGOS – The Center for Culture and Education
Gornji Mosnik 93, 75000 Tuzla, BiH
Email: uredniklogos@gmail.com
Web: www.logos.org.ba

Editor-in-Chief
Rusmir Šadić

Editorial Staff
Orhan Jašić, Kerim Sušić, Kenan Šljivo, Danijel Tolvajčić, Midhat Čaušević

Editorial Board

Lino Veljak
(University of Zagreb)

Rešid Hafizović
(University of Sarajevo)

Sulejman Bosto
(University of Sarajevo)

Željko Kaluđerović
(University of Novi Sad)

Adnan Jahić
(University of Tuzla)

Boško Pešić
(*University of Osijek*)

Boris Gunjević
(University of Cambridge)

Ednan Aslan
(University of Vienna)

Design & DTP
Elvedin Kozarević

Language editor for Bosnian
Senad Čeliković

Language editor for English
Azur Hrustić

Circulation
200

Cost
5 €

SADRŽAJ

I Članci

Berin BAJRIĆ
POEZIJA ABDULAHA SALAHUDINA UŠŠAKIJA (SALAHIJA) BOŠNJAKA
KAO REPOZITORIJUM SUFIJSKE DUHOVNOSTI 9

Samir BEGLEROVIĆ
TESAVVUF I TARIKAT U BOSNI I HERCEGOVINI
U PRVOJ POLOVINI XX STOLJEĆA 29

Muhamed HAFIZOVIĆ
DARKO TANASKOVIĆ I NJEGOVA INTERPRETACIJA TRADICIJE TESAVVUFA 45

Sead SELJUBAC
BOSANSKI MUFESSIR ALLAMEK AL-BUSNAWĪ 71

Shahriar SOLEIMANI
ELEMENTI GNOSTIČKE SPOZNAJE: PRIMJER RUMIJEVE MESNEVIJE 97

Hasan DŽILO
ANALOGNA UČENJA NEKIH MISTIKA IZ DOBA PATRISTIKE
I SUFIJA O MISTIČKOM ISKUSTVU 123

Mubina MOKER
FENOMEN DUHOVNOG STRABIZMA U MISTIČNOJ
POEZIJI JALAL AL-DINA RUMIJA 141

Edin DEDIĆ
AL-GAZALIJEVA FILOZOFIJA MORALA 159

Amina ŠILJAK-JESENKOVIĆ
HORIZONTI BOŠNJAČKE SUFIJSKE POEZIJE - BILJEŠKA O
VANREMENITOM I VANPROSTORNOM 177

Ejub VELIĆ
UPOREDNA ANALIZA RADOVA OBJAVLJENIH U
TESAVVUFSKIM ČASOPISIMA: ŠEBI ARUS, BILTEN HU I DERVIŠ 193

Rusmir ŠADIĆ
TRANSCENDENTNA FILOZOFIJA MULLA SADRA SHIRAZIJA 205

II Prijevodi

Ibn Bāǧǧa AVEMPACE
RASPRAVA O SPREGNUTOSTI UMA S ČOVJEKOM 231

III Pregledi knjiga

Rešid HAFIZOVIĆ
STUBOVI ISLAMA I DŽIHAD 255

Muhammed BAKIR ES-SADR
NAŠA FILOZOFIJA 259

Elvir MUSIĆ
MEVLANA I MIR 262

CONTENTS

I Articles

Berin BAJRIĆ
POETRY OF ABDULLAH SALAHUDDIN USHSHAKI BOSNAWI
AS REPOSITORY OF SUFI SPIRITUALITY 9

Samir BEGLEROVIĆ
SUFISM AND TARIQA IN BOSNIA AND HERZEGOVINA
IN THE FIRST HALF OF XX. CENTURY 29

Muhamed HAFIZOVIĆ
DARKO TANASKOVIĆ AND HIS INTERPRETATION OF SUFI TRADITION 45

Sead SELJUBAC
BOSNIAN COMMENTATORS ALLAMEK AL-BUSNAWI 71

Shahriar SOLEIMANI
THE ELEMENTS OF GNOSTIC INSIGHT: THE EXAMPLE OF RUMI MATHNAWI 97

Hasan DŽILO
THE ANALOG TEACHINGS OF CHRISTIAN MYSTICS FROM THE TIMES
OF THE PATRISTIC AND THE SUFIS OF MYSTICAL EXPERIENCE 123

Mubina MOKER
THE PHENOMENON OF SPIRITUAL STRABISMUS IN MYSTICAL
POETRY OF JALAL AL-DIN RUMI 141

Edin DEDIĆ
THE PHILOSOPHY OF MORAL BY AL-GHAZALI 159

Amina ŠILJAK-JESENKOVIĆ
HORIZONTS OF THE BOSNIAC SUFI POET - A NOTE ON
SUPRATEMPORALITY AND SUPRASPATIALITY 177

Ejub VELIĆ
COMPARATIVE ANALYSIS OF PAPERS PUBLISHED IN JOURNALS
OF TESAWUF: SHEBI ARUS, THE HU BULLETIN AND DERVISH 193

Rusmir ŠADIĆ
TRANSCENDENT PHILOSOPHY OF MULLA SADR SHIRAZI 205

II Translations

Ibn Bāğğa AVEMPACE
EPISTLE OF CONJUNCTION OF INTELLECT WITH MAN 231

III Book Reviews

Rešid HAFIZOVIĆ
PILLARS OF ISLAM AND JIHAD 255

Muhammed BAKIR ES-SADR
OUR PHILOSOPHY 259

Elvir MUSIĆ
MEVLANA AND PEACE 262

Članci
Articles

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK: 141.336: 821.411.09 Uššaki S. A.

POEZIJA ABDULAHA SALAHUDINA UŠŠAKIJA (SALAHIJA) BOŠNJAKA KAO REPOZITORIJUM SUFIJSKE DUHOVNOSTI

Berin BAJRIĆ
Orijentalni institut, Univerzitet u Sarajevu
Zmaja od Bosne 8b, 71000 Sarajevo, BiH
E-mail: berin.bajric@ois.unsa.ba

ABSTRACT

U ovom radu nastojat ćemo prikazati moguće odblijeske učenja velikana islamskog misticizma i filozofije, Ibn 'Arabija, u poeziji Abdullaha Salahudina Uššakija. Treba napomenuti da ne želimo razmatrati samo mogući utjecaj ovog velikana na pomenutog autora, već intertekstualne – u našem slučaju – transsemiotičke veze između Uššakijeve poezije i filozofske i tesavufske misli Ibn 'Arabija. Naime, poezija ovog pjesnika u isto vrijeme ostvaruje više intertekstualnih veza i to na više nivoa. Nastojaćemo da proniknemo u njen podtekst i otkrijemo moguće tragove misli i ideja velikana islamske filozofije i islamskog misticizma. Kako smaramo da je za ovaj podvig potrebno, ako ništa, djelimično se upoznati sa autorom ove poeme, osvrnut ćemo se i na njegov život i djelo.

Ključne riječi: sufizam, Ibn 'Arabi, Abdulah Salahudin Uššaki, arapska poezija, intertekstualnost

POETRY OF ABDULLAH SALAHUDDIN USHSHAKI BOSNAWI AS REPOSITORY OF SUFI SPIRITUALITY

In this article we shall try to show possible reflections of ideas and philosophy of the great teacher of islamic mysticism, Ibn 'Arabi, in the poetry of Abdulah Salahudin Ushshaki Bosniak. It should be noted that we do not want only to consider the potential influence of this great individual on the author, but also intertextual – in this case trans-semiotic relations between poetry, philosophy and sufi thought of Ibn 'Arabi. Uššaki's poetry at the same time achieves more intertextual connections on several levels. We shall try to explore it's subtext and discover possible traces of thoughts and ideas of the great islamic philosophy and islamic mysticism. As we believe that Ushshakis' life and work is important for understanding his poetry, we will present it in brief.

Key words: sufism, Ibn 'Arabi, Abdullah Salahudin Ushshaki, arabic poetry, intertextuality

1.0. Uvod

Sasvim je logično da poezija sufijskog karaktera kakva je poezija Abdulaha Salahudina Uššakija nesumnjivo ima mnogo doticaja sa sufijskim idejama i da se u njoj u velikoj mjeri one predstavljaju i obrazlažu. Šira studija bi ukazala kako na prisustvo onih osnovnih i poznatih ideja, tako i na vrlo suptilno utkivanje manje poznatih i nadasve skrivenih znanja i učenja tesavvufa, odnosno islamskoga misticizma. U studiji smo ograničeni temom književno-teorisjkog karaktera, konkretno intertekstualnošću i memorijskim studijama, pa ćemo se, stoga, usredotočiti na osnovne ideje sufizma s kojima Uššaki poetski komunicira i koje utkiva u svoje stihove. Treba ukazati na još jednu činjenicu, a to je da stepen razumijevanja i raz/otkrivanja suptilnih veza poezije i tesavvufa u mnogome je podudaran sa stepenom poznavanja ove islamske nauke generalno; što je veće recipijentovo poznavanje tesavvufa to mu je lakše uočiti, klasificirati i protumačiti spomenute veze. Poezija Abdulaha Salahudina Uššakija Bošnjaka vrlo je lijep primjer kako se u poeziji čuvaju i interpretiraju sufijske ideje. Ovaj pjesnik vrlo vješto i suptilno utkiva sufijske ideje u svoje poeme. U Uššakijevoj poeziji, već na prvo čitanje, osjeti se snažan uticaj akbarijanske mudrosti. Moglo bi se čak reći da je Poslanik, a.s., kao krunska tema, u sveukupnoj Uššakijevoj poeziji prikazan uglavnom u duhu Ibn Arabijevih ideja. Uššaki fenomenalno uspijeva prenijeti i interpretirati Ibn Arabijeve ideje kroz stihove upućene u pohvalu Poslaniku, a.s. Dakle, njegova poezija po svojoj osnovnoj temi se razlikuje od poezije velikih sufijskih pjesnika kakvi su bili Ibn al-Farid ili Dželaludin Rumi koji su skoro sve svoje retke posvetili Bogu i Božanskoj Ljubavi. Uššakijev postupak se zato čini dodatno zanimljivim jer pohvalnica Poslaniku, a.s., predstavlja zaseban žanr sa svojom osebujnom poetikom i stilskim repertoarom donekle različitim u odnosu na „čistu“ sufijsku poeziju. Zato Uššaki, vidjećemo kroz primjere, predstavlja pravog virtuoza koji svojim začudnim postupcima recipijente ostavlja bez daha. Ovaj pjesnik u svojim stihovima uspio je, i to u jednakoj mjeri i jednako kvalitetno kao i svi velikani sufijske poezije, tako brilijantno izložiti sufijski nauk, ustvari, sukusirati akbarijansku mudrost, da se njegova poezija doima kao sufijska poezija prvoga reda.

2. Abdulah Salahudin Uššaki – Osmanski Ibn ‘Arabi porijeklom iz Bosne

Među mnogim sufijama porijeklom iz Bosne koji su djelovali u Osmanskom carstvu bio je i sufijski šejh iz XVIII stoljeća, autor i pjesnik koji je pisao na tri jezika, arapskom, turskom i perzijskom, komentator djela dvaju velikana islamskog misticizma – Ibn Arebija i Mevlana Dželaluddina Rumija, Abdullah Salahuddin Uššaki Bošnjak.[1] Pod mahlasom Salahi bio je poznat u poetskim krugovima. Na naslovu Uššakijevog djela *Pendnama* njegovo ime je napisano kao Abdullah Salahuddin el-Uššaki el-Busnevi. Ovo ukazuje na to da je porijeklom Bošnjak. Prema pojedinim autorima koji su se bavli životom i djelom ovoga pjesnika, Uššaki je rođen 1705. godine u Kastoriji, oblasti koja se nalazi na sjeveru današnje Grčke.[2] Njegov otac Muhammed Abdulaziz-beg bio je bosanski emigrant, vjerovatno se preselivši iz Mostara u Kastoriju. Osnovno obrazovanje Uššaki je stekao u rodnoj Kastoriji, a potom je sa dvadeset godina otišao u Istanbul gdje se nastavio školovati. Nakon završetka visokog školovanja vrlo brzo je našao posao u državnoj službi. Kasnije postaje vrhovni sekretar ministra vanjskih poslova Hekimoglu Ali-paše s kojim je putovao diljem Osmanskog carstva, od Bosne do Egipta. Godine 1735. kada je Hekimoğlu Ali-paša imenovan guvernerom Bosne Uššaki se s njim vraća u svoju domovinu. Kada su se vojske Osmanskoga carstva i Austro-Ugarske sukobile kod Banja Luke, 1737. godine, Uššaki je opet bio tamo. U međuvreme-

1 Našoj široj javnosti ovog izuzetno plodonosnog autora bošnjačkog porijekla predstavio je prof. Mahmud Erol Kılıç. Za više podataka o životu i djelu Abdullaha Salahudina Uššakija Bošnjaka na bosanskom jeziku preporučujemo da se pogleda njegov rad: Mahmud Erol Kılıç, „Otomanski 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, 333-340. Osim ovog rada, za podrobnu uputu u život i djelo Uššakija pogledati: Mehmet Akkuş, *Abdullah Salahuddin-i Uşşaqi (Salahi)’nin Hayati ve Eserleri*, MEB Yayınları, Istanbul, 1998.

2 Poezijom ovoga pjesnika, ali i njegovim životom i djelom, bavi se i dr. Amina Šiljak-Jesenković, naučna saradnica na Orijentalnom institutu u Sarajevu. Budući da smo se prilikom izrade ove biljješke koristili i podacima iz njenog rada, preporučujemo da se, radi dodatne upute u život i djelo ovoga pjesnika pogleda rad Amine Šiljak-Jesenković o *Miradžiji* ovoga pjesnika. Vidjeti: Amina Šiljak Jesenković, „Spjevovi o Poslaniku u divanskoj poeziji: primjer Mevluda/Miradžije Salahuddina Uşşâkija Sâlâhija“, *Prilozi za orijentalnu filologiju* 61/2011, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 2012, 151-180.

nu Uššaki upoznaje šejha Sejjida Muhammeda el-Uššakija i pristupa mu kao sljedbenik. Nakon određenog vremena Ali-paša ga šalje na službu u Egipat. U vrijeme svoga boravka u Egiptu Uššaki ovladava arapskim jezikom, te pristupa jednom od velikih šabanijskih šejhova Šemsuddinu Muhammedu al-Hafniju i nakšibendijskom šejhu Husejnu Demenhuriju, s kojima provodi dosta vremena i stiče opća ali i tajna znanja iz tesavvufa.[3] Nakon godina provedenih u službi na visokoj Porti, uz dozvolu Ali-paše napušta službu i nastanjuje se u hanikahu derviškog reda uššakija čiji je bio pripadnik. Nakon smrti šejha Sejjida Džemaluddina al-Dirnevija, Uššaki dolazi na njegovo mjesto i podučava brojne ljude. Naposlijetku ga Tahir-aga Tekya proglašava šejhom. Ovu misiju je obavljao sve do svoje smrti 1782. godine.

Prema Mahmudu Erolu Kılıçu Uššaki je iza sebe ostavio 200 što kraćih što dužih djela. Budući da je mnogo pisao o tesavvufu nazvali su ga Elif Efendi i Osmanski Ibn Arebi. Kılıç Uššakijeva djela dijeli u tri grupe i to: Prijevodi sa arapskog i perzijskog na turski jezik kao što su *Mir'āt al-Muhaqqiqīn* od Šabistarija i *Risâla-i Kuds*ija*, *Risâla-i Kešfiyya* i *Risâla-i Vuğûd*, od Hadždž Muhammed Parsaa. Uššaki je prevodio i poeziju sa arapskog jezika pa se tako smatra da je preveo *Divan* imama Alije, *Qas*īda al-Burdu* od Busirija, te jednu manju kasidu od Hasana ibn Sabita. Drugu grupu njegovih radova čine mističko-jezički komentari knjiga proze i poezije napisanih na arapskom, perzijskom i turskom jeziku. Naprimjer, napisao je opsežan komentar djela *Meqâmat-i Hamîdiyye* od perzijskog autora Hamiduddina al-Belhija (umro 1163. godine). Između mnoštva djela koja je napisao u formi komentara izdvajamo njegov komentar na arapskom jeziku Ibn Arabijevog djela *Mawaqi' al-nuğum* koje je nazvao *Tawāli' manāfi' al-'ulūm min matāli' al-Mawāqi' al-nuğūm.* Treću grupu njegovih djela čine vlastiti spisi, proza i poezija. Kao glasoviti poeta Uššaki je napisao mnogo stihova na osmanskom jeziku koje je ukomponovao u svoj *Divan*. Pisao je također poeziju i na arapskom i na perzijskom jeziku, uglavnom pjesme koje veličaju poslanika, Muhammeda, a.s. Među njegovim proznim djelima najpoznatija su slijedeća: *Gol-i sadberg-i ewrâd berâ-ji tuhfa-i ubbâd* koje predstavlja tumačenje Lijepih Božijih Imena, *Futûh-i Salâhî*, *Cevâhir-i tâc-i Hilâfet* u kojem govori o simbolici sufijske odjeće, *Tuhfetu'l uššukiyye* u kojem govori o postulatima uššakijskog derviškog reda, dva djela napisana na osnovu učenja Ibn Arebija, prvo pod naslovom *Miftāh al-Wuğūd al-'ašar fī tāvğīh kalām al-Šayh al-'Akbar* a drugo *Zayl al-*

3 Ibid., 155.

kitāb bi 'ahsan al-ḥitāb i druga djela. Uššakijeva poezija koja je predmet ovog rada napisana je u žanru *na'ta* – pohvalnice Poslaniku, a.s., i to u formama poput kaside, gazela, tahmisa i musammata. Uššaki je iza sebe ostavio višejezični *Divan* u kojem se nalaze gazeli poredani po arapskom alfabetu, veliki *Tahmis* na al-Busirijevu poznatu poemu *Qasida al-Burda* te određeni broj manjih poema koje nisu uvrštene ni u jednu zbirku.

3.0. Akbarijanska mudrost u Uššakijevim stihovima

Budući da je Uššakijeva poezija na arapskom jeziku uglavnom posvećena hvaljenju poslanika, Muhammeda, a.s., njegove najčvršće veze sa ibnarabijevskom mišlju pripadaju idejama vezanim za Poslanika, a.s., njegovu preegzistenciju, savršenstvo, muahammadansku dušu i svjetlost. Naročit uticaj na Uššakija ostavile su dvije Ibn 'Arabijeve ideje: o transcendentnom jedinstvu Bitka (*wahda al-wuǧūd*) i muhammedanskoj zbilji (*haqīqa muhammadiyya*).[4] Primjeri će pokazati kako Uššaki ingeniozno u svoje stihove inkorporira čistu i nepatvorenu ibnarabijevsku misao. Treba još naglasiti i to da bi se sa velikom vjerovatnoćom moglo utvrditi da je Uššaki bio i u kontaktu, i to veoma snažnom, sa velikim, možda i najvećim svojevremenim, komentarom Ibn 'Arabijevog djela *Fusūs al-hikem*, i jednim od najboljih poznavaoca Ibn Arabijeve misli općenito, Abdulahom ef. Bošnjakom. Ova veza ne samo da svjedoči kontinuitet *akbarijanske* mudrosti koja se, u ovom slučaju prenosi i kroz poeziju, već i *totalitet intertekstualnosti* koja se promiče u svojevrsan *topos* ove poezije i orijentalno-islamske književnosti uopće. Dakle, u Bošnjakovom djelu je u eksplicitnom obliku, uz izuzetno opširan komentar, sačuvano i „zapamćeno" Ibn 'Arabijevo djelo, a potom je kao rezultat pretpostavljenog, dapače vrlo vjerovatnog Uššakijevog druženja sa Bošnjakovim komentarom – jednom od osnovnih sufijskih lektira onoga vremena – ovo djelo, ili tačnije, njegove ideje, uvedeno u poetski izričaj i tako i na ovaj način prezervirano. Snaga orijentalno-islamske intertekstualnosti je na djelu! Ovu trijadnu vezu svjesno akcentiramo kako bismo pokazali na kojim se

4 Za podrobnu uputu u tesavvuf i sufijsku misao preporučujemo da se pogleda djelo profesora Rešida Hafizovića *Temeljni tokovi sufizma*, Bemust, Sarajevo, 1999. Također preporučujemo i rad uvaženog akademika Nedima Filipovića, „Tasawwuf – islamski misticizam", *Prilozi za orijentalnu filologiju* XXIV/1974, Orijentalni institut u Sarajevu, 1976, 13-33.

sve nivoima i kako se izuzetno suptilno i ingeniozno ostvaruju intertekstualne veze među spomenutim autorima. Također, namjera nam je ukazati i na snažnu upućenost bošnjačkih autora na Ibn Arabijevu misao općenito. O Muhammedovoj, a.s., preegzistenciji i statusu sveopćeg kosmičkog uzročnika Uššaki u svojoj poeziji kazuje slijedeće:

Da se Božanska tajna od tebe nije izlila,
Redovima Ploče Čuvane tinta ne bi potekla, Allahov Poslaniče.

Ti si stupanj sveopćeg izlijevanja i napajanja svijeta duša,
Iz tebe se bit izlijeva i pohodi prsa naša, Allahov Poslaniče.[5]

Evo kako Abdulah Bošnjak u svome komentaru kazuje o temi iz maločas navedenih Uššakijevih stihova:

On, Muhammed, (a.s.) je prvoodređeno među božanskim realitetima/potencijalitetima, a njegova načelna duhovna zbilja obuhvaća cijeli poredak nestvorenih i stvorenih načelnih zbilja. One su obuhvaćene njome, a njegovo počelno postojanje je univerzalno mjesto-topos očitovanja božanske osebnosti. Ondje se Bog teofanizirao i objavio pod vidom svoobuhvatne Paslike Božijeg Onstva u smislu univerzalnog očitovanja Jednosti. Stoga je ova potonja, to jest, ljudska vrsta, započeta i zapečačena njim. [...] Znaj da je Muhammed (a.s.) Prvo Određenje (Al-Ta'yyun Al-Awwal) među božanskim realitetima/potencijalitetima snagom kojeg se „individualizirala" Bit/Onstvo prije bilo kojeg, u beskrajnom nizu individualiziranja i aktualiziranja Bitka u očitovanju. On je ishodište realiteta/potencijaliteta i istok pojedinačnih određenja i egzistencijalnih „individualiziranja" preko čije egzistencijalne odrednice ne prelazi ništa.[6]

---

5 Abdullah Salahudin Uššākī (S*alāh,ī) Bosnawi, *Divān-i Nuūt-i S*alāh,ī*, Milli Ktp. Ankara, 1996/2-225, gazel, X 4-5. bejta. Radi lakšeg referiranja, potpune nazive rukopisnih djela navodit ćemo samo pri prvom spominjaju, želeći tako ukazati na originalne izvornike. Ukoliko budemo referirali na poeziju iz istog izvornika, navodit ćemo skraćeni naziv djela, te broj stiha ili strofe. Također treba napomenuti da u radu uglavnom navodimo stihove na bosanskom jeziku i to u vlastitom prijevodu i prepjevu sa arapskog.

6 Abdullah-efendija Bošnjak, *Tumačenje Dragulja poslaničke mudrosti IV*, Ibn Sina, sa arapskog preveo prof. dr. Rešid Hafizović, Sarajevo, 2011, 465-466.

Ovu će ideju Uššaki dodatno razraditi i predstaviti na drugom mjestu u gazelima kao i u uvodnoj kasidi:

Savršenstvo isijavanja iz Tajne Bitka se razlijeva,
A život prezreni i prolazni lagano nam se odlijeva, Poslaniče.

Razboriti su spašeni i sretni kad zbog tebe nestaju,
Obradovani vješću tom tad velikani značajni postaju, Poslaniče.

I vežu se osnova i njen ogranak,
I spoje se par i nepar, Poslaniče.[7]

Ili:

Iz tebe se i ogranak i izvor izlijeva, Allahov Poslaniče.
Sunce sveopće mudrosti iz tebe isijava, Allahov Poslaniče.

Nivo krajnji u odgoju doseg'o si sigurno ti,
Mimo toga na svijetu ne može se dosegnuti, Allahov Poslaniče.

Upotpunjuje se izlijevanje milosti vidljive i nevidljive,
Ti si upotpunjenje svemu onom što krnjavo je, Allahov Poslaniče.[8]

U ovim stihovima Uššaki je poprilično enigmatičn, jer termini par, nepar, ogranak i cjelina nisu jasni i ne pripadaju standardnom pjesničkom vokabularu. Obratimo li se djelu Abdullaha-efendije, uvidjećemo da se radi o Ibn 'Arabijevim idejama. Naime, Bošnjak, tumačeći Ibn 'Arabijeve ideje, o neparnosti kazuje:

A Poslanik (a.s.) je prvi simbol /dokaz/ vodič koji ukazuje na svoga Gospodara, jer on je zbiljsko mjesto-topos očitovanja one prvotne neparnosti/

7 *Divan*, uvodna kasida 16-18. bejta.

8 *Divan*, gazel, XIX 1-3. bejta.

neusporedivosti koju je od Boga iskao bitak univerzuma. Neusporedivost/neparnost, kako je spomenuto, jeste Bit, Volja i Riječ, dok je univerzum u fomi svoje ukupnosti mjesto očitovanja te neusporedivosti/neparnosti. I Poslanik (a.s.) po sebi ili samim sobom obuhvaća sve atribute savršenstva koja se zatječu u univerzumu koji istječe iz božanske neusporedivosti/neparnosti, i prvi je simbol i dokaz/vodič koji ukazuje na svoga Gospodara, jer je mjesto-topos sveukupne neparnosti/neusporedivosti, a iz njega istječu sve neparnosti, zbog čega njegovom zbiljom zpočinje zbilja bitka i njime biva zapečaćena.[9]

Dok za parnost kaže slijedeće:

Forma predstavlja najuzvišeniji, najveličanstveniji i najsavršeniji suodnos između Boga i čovjeka, jer ljudska forma obuhvaća i objedinjuje sve predvječne forme Božanskog i sve imanentne i kontigentne forme; ona je 'parnost', to jest ono što udvaja Bitak Božiji vrlinom njegova očitovanja unutar ljudske forme, baš kao što odraženi lik u ogledalu udvaja formu osobe koja se ogleda; to se ozbiljuje na isti način na koji žena udvaja/uparuje čovjeka svojim postojanjem i čini da se on pojavljuje kao 'suprug'. Kao što žena, koja je proistekla iz čovjeka koji, premda stoji kao jedinka, vrlinom njenog postojanja postaje paran ili postaje 'suprug' ženi-supruzi, tako isto Božiji Bitak se udvaja ili uparuje vrlinom čovjekova postojanja koje zasvjedočuje parnost, udvojenost. Tako se očituje jedna nova trijada koju čine Bog, čovjek i žena. Snagom te trijade proizašla je neparnost/pojedinačnost.[10]

Navedene ideje pripadaju teoriji o *muhammadanskoj zbilji* (*al-haqīqa al-muhammadiyya*) kojoj Uššaki posvećuje mnogo pažnje u svojoj poeziji. U Uššakijevim stihovima Poslanik, a.s., predstavljen je upravo u duhu ovih ideja. Evo nekoliko Uššakijevih stihova koji to jasno potvrđuju:

Jer, on je Zbilja zbīljā i veličanstava,
Od njegove pomoći i milodara čovjek uputu dobiva,
On je voditelj Upute a poslanici su družba njegova.

9 Abdullah-efendija Bošnjak, *Tumačenje Dragulja...*, 469.

10 Ibid., 486.

On je onaj čiju nutrinu i vanjštinu Stvoritelj je upotpunio,
Da bi ga potom Sebi za miljenika odabrao.[11]

Ili:
Ko ga očnim vidom želi vidjet, ne vidi ga,
Samo onaj koji srcem gleda, taj jedini spoznaje ga,
Kamo sreće da vidjeh svjetlost lica njegovoga.
Ljudi ne mogu spoznati veličinu njegovu jer ne vidi se,
Ni izbliza ni izdaleka osim koliko uskim umom može spoznati se.[12]

Ili:
On je Sunce Zbilje Božije, jesi'l svjestan njegove suptilnosti,
Ako imaš imalo bistrine njegovim češ putem se zaputiti,
Mnogo ljudi spava, zato pazi, k njegovoj bašći moraš se uputiti.
A kako da njegovu suštinu na ovom svijetu postigne,
Narod koji spava i u snu želi da je dostigne.[13]

U kontekstu ove ideje Abdullah ef. Bošnjak kaže:

Znaj da Prvo Određenje jest 'muhammadanska zbilja' unutar koje su se 'individualizirale' sve načelne božanske i stvorene zbilje. Ta 'muhammadanska zbilja' je načelo i temelj svih zbilja. Muhammadanska bit, koja se pojedinačno osuštinila i odredila vrlinom Prvog određenja, raspolaže velikim Barzakhom koji se razlikuje od Biti Jednosti samo pod vidom tog pojedinačnog osuštinjenja/određenja ili 'individualiziranja'. Ona obuhvaća sve načelne zbilje bivstvodavnih i aktivno djelujućih Božijih imena, ali i kontingentne zbilje koje su mjesta-

11 Abdullah Salahudin Uššaki Bosnawi, *Tahmis-i Terceme-i Kaside-i Burde*, Süleymaniye Ktb., Ms. 003714; 41. strofa. Iako Uššakijev *Tahmis*, baš kao i arapska kasida, nije numeriran, zbog karaktera poeme, ali i lakšeg referiranja na istu, morali smo je podijeliti na strofe i staviti numeraciju. Također smo, da bismo napravili razliku između stihova jednog i drugog pjesnika, al-Busirijeve stihove dodatno markirali (stavili u bold). Inače, i u izvorniku Uššaki markira al-Busirijeve stihove tako što ih navodi u crvenoj boji.

12 *Tahmis*, 48. strofa.

13 *Tahmis*, 50. strofa.

toposi očitovanja rečenih imena čiji utjecaj trpe. A početna 'muhammadanska forma' obuhvaća Prisutnost Jednosti Biti i Prisutnost Jedinstva Imena, kao i sve kontigentne razine'individualizirane' i pojedinačno suštinski ozbiljene u rasponu od Prvog Uma, do posljednje razine Bitka, a to je ljudska forma. Ona je rezultat svih razina i njihovih sukusa, i ne postoji ništa unutar Prisutnosti Božanskog od načelnih božanskih zbilja, niti u prisutnosti kontingentnog od duha, duše, srca, stvaralačke imaginacije, protežnosti i od potencijaliteta univerzuma koji imaju moć djelovanja i primanja ujecaja, a da se ne nalazi sabrano i sukusirano, unutar one 'muhammadanske forme' vrlinom njenog bivanja univerzalnim mjestom-toposom očitovanja svega toga..."[14]

Upravo je zanimljivo da i Uššaki poput Bošnjaka i Ibn 'Arabija muhammedansku zbilju dovodi u vezu sa Božijim Lijepim Imenima koja se manifestuju kroz Poslanika, a.s. Evo kako to Uššaki fantastično obrazlaže u svojoj poeziji:

Svjetionik Bož'je Biti Svojstva Savršenstva kroz tebe isijava,
Potom istim svjetlom jakim čitav kosmos obasjava, Allahov Poslaniče.

Ili:
Kad bi nam se svojstva savršenstva razumu ukazala,
Od svjetlosti silne, žarke, sav bi razum sažegla, Allahov Poslaniče.

Do granice tvog opisa možeš doći samo ti,
Niko drugi tim ljestvama ne može se popeti, Allahov Poslaniče.

Uššaki govori o Božanskim Svojstvima u koja se ugleda Poslanik a.s., a upravo to je jedna od glavnih Ibn 'Arabijevih tema. Naime, prema Ibn 'Arabiju, kroz sva Božija stvorenja se manifestuju Lijepa Božija Imena i Njegova Svojstva. To su Božiji znakovi (*Āyātu-Llāh*). Tačnije, radi se o značajkama i tragovima Božijih Imena koji se javljaju u stvorenjima. Tako i sam Ibn 'Arabi kaže: „Bogu pripadaju Najljepša Imena, a kosmos se manifestuje i ostvaruje kao trag tih imena".[15] Nadalje, Uš-

14 Abdullah-efendija Bošnjak, *Tumačenje Dragulja...*, 474-475.

15 William C. Chittic, *Ibn Arabi – Heir to the Prophets*, One World Pulication, Oxford, England, 2005, 29-30.

šakijeva tvrdnja da se Poslanik a.s. ugleda na najljepša Božija svojstva, potpuno je u skladu i sa Ibn ʻArabijevom idejom o Poslaniku a.s. kao savršenom čovjeku (*ʼInsān kāmil*). U Uššakijevoj poeziji Poslanik je prikazan kao savršeni čovjek. Mnoštvo je stihova koji govore o nemogućnosti spoznaje Poslanika, a.s., i njegovom svaršenstvu.

Mogli bismo reći da se Uššaki nesumnjivo najbolje prepoznaje kao izvrstan Ibn ʻArabijev komentator u onim odjeljcima u kojima govori o vrlo suptilnim detaljima iz Ibn ʻArabijeva učenja kao što su netom navedeni stihovi o paru i neparu, ogranku i cjelini. Poznavanje detalja Ibn ʻArabijeve doktrine snažno svjedoči o Uššakijevoj upućenosti u djelo ovoga velikana. Naime, određene Ibn ʻArabijeve ideje, naročito one glavne, su u globalu, bile koliko toliko poznate, pa je bilo i za očekivati da učenjaci i pjesnici budu makar djelimično upoznati njima. Takva, uslovno rečeno, prosječna upućenost u Ibn ʻArabijevu misao ne bi trebala da zapanjuje. Međutim, kako smo vidjeli, Uššaki suvereno vlada mane poznatim, ali u isto vrijeme krucijalnim detaljima Ibn ʻArabijevog nauka, što ga, u konačnici, promiče u Ibn ʻArabijeva komentatora *par exellence*. Evo primjera Uššakijeve snažne upućenosti u misao ovog velikana:

تفردت بقرب بنسلاك يا رسول الله و نلت وصلت بانفكاك يا رسول الله
بها عنها لها فيها إليها عدت ارشادا و من قيد الحدث و أنت زاك يا رسول الله
أفلت عن حدث و بالتجليات هل يبقي لدا إشراق شمس من سماك يا رسول الله

Na duhovnome putovanju blizinu jedini si dostigao, Allahov Poslaniče.
Sve zasluge si ti pobrao, nisi se razdvojio, Allahov Poslaniče.

S njom, po njoj, u nju i k njoj si se s uputstvom ti vratio,
U vremenu i prostoru ponosno si se uzvisio, Allahov Poslaniče.

Iznad svih si događaja, otkrovenja vel'ka svjedočiš,
Kada sunce jutrom svane, gdje svod neba tad nestane, Allahov Poslaniče.[16]

16 *Divan*, gazel XXII 1-3. bejta.

Ili:

تفردت باجلال تعاليت بافضال تعينت باقبال الشهود يا رسول الله

Veličina tvoja jedinstvena je, dostojanstvo uzvišeno,
Prihvatanje zavjeta svjedočio si svojim okom lično, Allahov Poslaniče.[17]

U ovim slučajevima treba obratiti pažnju na glagol تفردت koji znači osamiti se, biti jedinstven, biti jedinka u nečemu itd. Ovaj pojam kao i pojam فرد – jedinstven, pripada Ibn 'Arabijevom stručnom registru, tačnije ideji o jedinstvenosti Muhammeda, a.s., odnosno o Muhammedu, a.s., kao *Jedinstvenoj mudrosti* ili kako je to kod Ibn 'Arabija navedeno الحكمة الفردية. U svom komentaru Abdulah Bošnjak će ovu Ibn 'Arabijevu ideju vrlo zanimljivo elaborirati:

Na to predvječno poslanstvo Poslanik (a.s.) aludira pravorijekom svojim: „već bijah vjerovijesnik dok je Adem (a.s.) još prebivao između vode i ilovače." [...] Kada su u postojanje uvedene uzvišene i univerzalne forme Prirode, izvedene iz Prijestolja i Posnožja, na taj način su u postojanje uvedena mjesta-toposi očitovanja onih vjerovijesničkih duhova i njihova potpuna svjetla u smislu 'halifa' i 'prijatelja Božijih', očitujući tako tajanstvo onog 'muhammadanskog poslanstva' po drugi put. Neki od tih duhova, koji su bili pripravni primiti tu načelnu, savršenu, duhovnu ljudsku prirodu određenu vrlinom Božije Jednosti, povjerovali su. Uzvišeni Bog je u toj pojavi smirio Ademovo (a.s.) potomstvo na duhovnoj postaji neposrednog posvjedočenja (Maqam Al-Shuhud) nakon što se ozbiljilo njihovo pojedinačno individualiziranje u predbivstvovanju, a potom mu se obratio riječima: 'Zar ja nisam Gospodar vaš,' ? – oni su odgovarali: 'Jesi, mi svjedočimo' (Al-A'raf, 172.). [...] Kada se ova idealna ljudska pojava, najsavršenija i najobuhvatnija od svih, očitovala u počelnoj ljudskoj formi, u počelnoj muhammedanskoj ljudskoj formi, u njoj su se, potom, na najpotpuniji način očitovale teofanije Božanskog, pa je tako Muhammed (a.s.) postao najpotpunije biće i najobuhvatnija forma postojanja. U njemu se očitovala božanska mudrost saobrazno tom mjestu-toposu, i to pod najsavršenijim vidom i u najobuhvatnijem očitovanju. [...] Njemu je ova neusporediva mudrost (Al-Hikma Al-Fardiyya) primjerena.[18]

17 *Divan*, gazel VIII 2. bejt,

18 Abdullah-efendija Bošnjak, *Tumačenje Dragulja...*, 468-469.

Izuzetno je zanimljivo i dakako signifikantno da Bošnjak u svom komentaru govori o početku stvaranja duša i njihovom posvjedočenju Boga kao njihovog Gospodara i Stvoritelja, da bi potom ukazao na prvostvorenost i savršenstvo Muhammeda, a.s., i njegovu neusporedivu mudrost. Uššaki u svojim stihovima koje smo naveli govori o istome: o Muhammedu, a.s., kao biću koje je lično svjedočilo početak postojanja duša i njihovo svjedočenje, te o biću koje je samo i neusporedivo po svojoj od Boga darovanoj mudrosti. Kada su u pitanju Ljubav i Sjedinjenje kao konstitutivni elementi Uššakijeve tematske trijade, možemo reći da se oni, baš kao i u sufijskoj, a napose Ibn Arabijevoj misli, u ptpunosti prepliču i urastaju jedan u drugoga. Žeđanje za sjedinjenjem s Božanskim jedna je od najznačajnijih ideja Ibn Arabijevog sufijskog opusa. Ovo sjedinjenje kao ustrajan epistemološko-egzistencijalni proces, događa se u dvije etape, što se jasno razabire iz dva temeljna Ibn Arabijeva pojma koji, jesu zaglavnica i zasvodnica njegove sufijske eshatologije, a to su pojam nestajanja ili utrnuća u svjetlosti Božanskog Lica (*fanā'*), i pojam ostajanja, optrajavanja i ušatorenja u samoj metafizičkoj, vječnoj Božanskoj prisutnosti.[19] Uššaki će to vrlo lijepo elaborirati u svojim stihovima:

O Tragaoče za Sjedinjenjem, okova prolaznosti si se oslobodio,
U traganju svom, skrivene blagodati si uzimao i svjedočio,
Sve dok nisi u goste Svemilosnom i Dobrom Bogu dohodio.
Putovao si noću od Svetog Hrama do Udaljenog hrama,
Kao pun mjesec kad putuje a oko njega noćna tama.

Onda kada Džibril kaza:"Da si sami vrh ti dostigao,
Brzo bi iz tmine postojanja izašao,
I prstenom Jedinstva ovjenčan bi tada bio".
Potom si se uspinjao sve dok stepen nisi dostigao,
Kol'ko dva luka il' još bliže, a taj stepen niko nije postigao.

Na udaljenost od dva prsta, il' još bliže bio se približio,
Tik do Logorišta velikoga svoj šator je postavio,

19 Rešid Hafizović, *Temeljni tokovi sufizma...*, 149.

U nasljedstvo zastupništvo od Silnog Boga je dobio.
I svi vjerovijesnici su se pred tobom tada sklonili,
I poslanici kao sluge pored gospodarom kraj tebe su stajali.[20]

Iz predhodnih stihova se vidi kako Uššaki postepeno uvodi ideju o transcendentnom jedninstvu Bitka u svoju poemu. Poslanik je nazvan *Tragaocem za Sjedinjenjem* (*Tālib al-Wusla*), spominje se *prsten Jedinstva* (*hātam al-Wahda*) te *Logorište* (*Haymatuhu*) kao metafora za područje Božanske prisutnosti te Poslanikovo, a.s., ušatorenje u njoj. Pojam *hātam* u tesavvufskom registru označava onoga koji je prešao sve postaje na putu Ljubavi i dosegao savršenstvo. I ostali termini pripadaju tesavvufskom stručnom registru i tesavufskom diskursu. Nedugo zatim, Uššaki eksplicite govori o Poslanikovom a.s. stupanju u *Božansku Prisutost* (*'Ālam al-Lāhūt*)

U more Allahovog Bića duboko si zaronio,
Od Njegovih svojstava, u najljepša si se ugledao,
Ne doseže spoznaja do svih čuda koje si naslijedio.
Vel'ki li su i časni stepeni koji su ti dati,
Tako da je nemoguće dostići te blagodati.

Onda kad si u Njegovo društvo pozvan i nas si osvijestio,
Najbolje si kapljicama sa izvora Jedinstva napajao,
A kad si Tajnom Zbilje obradovan tad si i nas upotpunio.
Nek' je blago nama sljedbenicima islama jer imamo,
Žaštitu koja trajna je, do vječnosti da je slijedimo.[21]

U svojim stihovima Uššaki eksplicite spominje *Božansko Biće* (*Bahru Dāt-i-Llāhi*) i Poslanikovo a.s. pristupanje u područje Božanskog. Zanimljivo je da Uššaki govori o Božanskim Svojstvima u koja se ugleda Poslanik a.s., a upravo to je jedna od glavnih Ibn 'Arabijevih tema. Naime, prema Ibn 'Arabiju, kroz sva Božija stvorenja se manifestuju Lijepa Božija Imena i Njegova Svojstva. To su Božiji znakovi (*Āyātu-Llāh*).

20 *Tahmis*, 103-105. strofe.

21 *Tahmis*,, 111-112. strofe.

Tačnije, radi se o značajkama i tragovima Božijih Imena koji se javljaju u stvorenjima. Tako i sam Ibn ‘Arabi kaže: „Bogu pripadaju Najljepša Imena, a kosmos se manifestuje i ostvaruje kao trag tih imena“.[22] Nadalje, Uššakijeva tvrdnja da se Poslanik a.s. ugleda na najljepša Božija svojstva, potpuno je u skladu i sa idejom o Poslaniku a.s. kao savršenom čovjeku (*’insān kāmil*). Čini se kako je Uššakiju najdraža ideja o mističkom sjedinjenju kojoj posvećuje ogroman broj stihova u svojoj poeziji. Cilj svakog sufije jeste sjedinjenje sa Bogom, a taj cilj proizilazi iz ljubavi u čovjeku prema Božanskoj ljepoti. Ovo sjedinjenje, uglavnom se postiže postepenim pročišćenjem srca i postizanjem različitih spiritualnih vrlina što na kraju vodi u stanje poništenja, nestanka (fenâ) i u stanje besmrtnosti (beqâ) u Bogu. Ibn ‘Arebi zamišlja ovo sjedinjenje kao jedno uzvišeno iskustvo koje je nemoguće adekvatno opisati. On ga opisuje na način koji se donekle razlikuje od opisa drugih sufijskih učitelja. Po Ibn ‘Arebiju, spoznaja Boga i sjedinjenje s Njim u najvišem stanju kontemplacije ne znači prestanak individualne egzistencije (fenâ) kao što misli većina gnostika, nego to znači da mi shvatamo da naša egzistencija otpočetka pripada Bogu i da mi ne posjedujemo egzistenciju s kojom bi se krenulo ka njenom prestanku. To znači saznanje da su na taj način sve egzistencije zračak Božanskog Bića i da ništa drugo ni na kakav način ne posjeduje nikakvu egzistenciju.[23] Trajanje našeg bitka, prema Ibn Arabiju, u odnosu na onaj vječni Božanski opstaje snagom nepretrgnutog vlastitog njegovanja žive ljubavi i čežnje za Ljepotom, Dobrotom, Istinom, Ljubavi, Milosti i Blaženstvom Lica Božijega, koje sve privlači sebi. Oganj ljubavi i čežnje za svjetlom zadivljujućeg Njegova Lica uvlači sve određene forme i pojedinačne esencije u samo središte oceana Božijeg znanja i istinskog Života.[24] Kao što je i naglašeno, sva Uššakijeva poezija je posvećena Poslaniku, a.s., i duhovnom sjedinjenju ili nestanku i razobličenju pjesnikove duše koje na kraju vodi u stanje besmrtnosti u Bogu. Zato se Uššakijeve poeme mogu s pravom nazvati *poemama Puta*, odnosno poemama koje i sadržajno, ali i po svojoj strukturi predstavljaju *Duhovno putovanje* ili *Putopis duše* sa svim svojim etapama. U ovoj poeziji duhovni put i njegove etape fantastično su prikazani i bilo bi potrebno posvetiti ovoj temi posebnu studiju da se oni adekvatno predstave.

22 William C. Chittic, *Ibn Arabi – Heir to the Prophets*..., 29-30.

23 Rešid Hafizović, *Temeljni tokovi sufizma*..., 149.

24 Ibid., str. 150.

Uputi nas sjedinjenju, sve stepene da upotpunimo,
Olakšaj nam hod po Putu, nikada da ne skrenemo, Allahov Poslaniče.

O sjedinjenju jezik slabo zbori, darežljivost nam tvoja dosta,
Pa zar u blagodar Darežljivoga ikad trunka sumnje osta, Allahov Poslaniče.

Daj da s tobom prebivamo, ne udaljavaj nas nipošto,
Kroz iglene uši kamila proć' ne može, Allahov Poslaniče.[25]

Ovi stihovi, neovisno o njihovom položaju u *Divanu*, svojevrsna su najava otpočinjanja mističkog putovanja. Uššaki traži sjedinjjenje i moli se da pređe duhovni put i sve njegove etpe. Kako je ovdje naglašeno, a što je također vidljivo i u drugim mnogobrojnim stihovima, vođa na duhovnome putu je niko drugi do Poslanik, a.s. Ovu tvrdnju naročito naglašava posljednji stih u kojem se put bez Muhammeda, a.s., kao vodiča predstavlja nemogućim i paradoksalnim kao i prolazak kamile kroz iglene uši. Abdulah-efendija Bošnjak, tumačeći Ibn 'Arabijeve ideje, ovako govori o Muhammedu, a.s., kao o vodiću na duhovnome putu: „Prema tome, Muhammed (a.s.) je najpotpuniji simbol i najblistaviji dokaz/vodič/put koji vodi ka svome Gospodaru, jer je najpotpunije mjesto-*topos* očitovanja božanskog savršenstva, i jer je njegovo ukazivanje na njegova Gospodara, zapravo, ukazivanje i usmjeravanje na sebe sama, na svoju dušu. Stoga, dobro to pojmi!"[26] Zanimljivo je da Uššaki govori o sjedinjenju sa Poslanikom, a.s., kao jednim od glavnih etapa na putu potpunog isčeznuća i konačnog nestanka u Bogu:

Oživi nas sve zajedno i od duha svog udahni,
Sjedini nas sve sa sobom i visinama uzdigni, Allahov Poslaniče.[27]

25 *Divan*, gazel XVI 4-6. bejta.

26 Abdullah-efendija Bošnjak, *Tumačenje Dragulja...*, str. 475.

27 *Divan*, gazel VII 2. bejt.

Ili:

Onda kad si u Njegovo društvo pozvan i nas si osvijestio,
Najbolje si kapljicama sa izvora Jedinstva napajao,
A kad si Tajnom Zbilje obradovan tad si i nas upotpunio.
Nek' je blago nama sljedbenicima islama jer imamo,
Žaštitu koja trajna je, do vječnosti da je slijedimo.[28]

I prvi i drugi primjer svjedoče o sufijskom fenomenu sjedinjenja sa Poslanikom, a.s., ili *fanā' fī al-Rasūl*. Kako smo već naglasili samospoznaje nema bez izvorne svijesti o *muhammadanskoj duši*, kao što bez takve svijesti nema ni mudrosti ni znanja o božanskoj biti, jer *muhammadanska duša* je zbilja ogledala u kojem se ogleda zbilja božanske Biti. Svaki mistik na svom proputovanju, pa tako i naš pjesnik, zagledajući se u ogledalo mudrosti, ondje prepoznaje *muhammadansku dušu*. Kako navodi Hafizović, svi tipovi svetosti o kojima Ibn 'Arabi raspravlja isključivo su uključeni u totalnu *Wilāyu* ili totalnu svetost čiji početak i kraj jest Poslanik Muhammed (a.s.), i skladno baš toj svetosti svi njeni duhovni i povijesni oblici se očituju duž njene vertikale u smislu različitih duhovnih stupnjeva i služba, i horizontalno se razvijaju u smislu još uvijek ne očitovanih mogućnosti.[29]

4.0. Zaključak

U Uššakijevoj poeziji – gazelima i velikom *Tahmisu* naročito – intertekstualnost služi i za vrlo uspješno prezentiranje sufijske misli i sufijske nauke kojom je pjesnik bio zaokupljen. Ono što je veoma zanimljivo i znakovito jeste da se kroz Uššakijevu poeziju da uočiti kontinuitet sufijske, misli. Uššaki, kao stručni komentator i poznavatelj Ibn 'Arabijeve misli vrlo slojevito kroz svoju poeziju predstavlja i interpretira misao svoga učitelja Ibn 'Arabija. Ideje koje Uššaki interpretira u svojim stihovima pripadaju Ibn Arabijevoj teoriji o *muhammadanskoj zbilji* (*al-haqīqa al-muhammadiyya*) kojoj Uššaki posvećuje mnogo pažnje u svojoj poeziji. Upravo je zanimljivo da i Uššaki poput Abdulaha

28 *Tahmis*, 112. strofa.

29 Rešid Hafizović, *Ibn 'Arabijevo filozofsko-teološko učenje o Logosu*, Bemust, Zenica, 1995, 123.

Bošnjaka i Ibn ‘Arabija muhammedansku zbilju dovodi u vezu sa Božijim Lijepim Imenima koja se manifestiraju kroz Poslanika, a.s. Uššaki govori o Božanskim Svojstvima u koja se ugleda Poslanik a.s., a upravo to je jedna od glavnih Ibn ‘Arabijevih tema. Uššakijeva tvrdnja da se Poslanik a.s. ugleda na najljepša Božija svojstva, u skladu je i sa Ibn ‘Arabijevom idejom o Poslaniku a.s. kao savršenom čovjeku (*’Insān kāmil*). Mnoštvo je stihova koji govore o nemogućnosti spoznaje Poslanika, a.s., i njegovom svaršenstvu. Iz analiziranih stihova se vidi također kako Uššaki postepeno uvodi ideju o transcendentnom jedninstvu Bitka u svoju poemu. On Poslanika naziva *Tragaocem za Sjedinjenjem* (*Tālib al-Wusla*), spominje *prsten Jedinstva* (*ẖātam al-Wahda*) te *Logorište* (*H̱aymatuhu*) kao metaforu za područje Božanske prisutnosti te Poslanikovo, a.s., ušatorenje u njoj. Mogli bismo reći da se Uššaki nesumnjivo najbolje prepoznaje kao izvrstan Ibn ‘Arabijev komentator u onim odjeljcima u kojima govori o vrlo suptilnim detaljima iz Ibn ‘Arabijeva učenja. Poznavanje detalja Ibn ‘Arabijeve doktrine snažno svjedoči o Uššakijevoj upućenosti u djelo ovoga velikana. Naime, određene Ibn ‘Arabijeve ideje, naročito one glavne, su u globalu, bile koliko toliko poznate, pa je bilo i za očekivati da učenjaci i pjesnici budu makar djelimično upoznati njima. Takva, uslovno rečeno, prosječna upućenost u Ibn ‘Arabijevu misao ne bi trebala da čudi. Međutim, kako smo vidjeli, Uššaki suvereno vlada manje poznatim, ali u isto vrijeme krucijalnim detaljima Ibn ‘Arabijevog nauka, što ga, u konačnici, promiče u Ibn ‘Arabijeva komentatora *par exellence*.

LITERATURA:

1. Abdullah Salahudin Uššākī (Salāhī) Bosnawi, *Divān-i Nuūt-i Salāhī*, Milli Ktp. Ankara, 1996/2-225.
2. Abdullah Salahudin Uššaki Bosnawi, *Tahmis-i Terceme-i Kaside-i Burde*, Süleymaniye Ktb., Ms. 003714.
3. Abdullah-efendija Bošnjak, *Tumačenje Dragulja poslaničke mudrosti IV*, Ibn Sina, sa arapskog preveo prof. dr.
4. Amina Šiljak Jesenković, „Spjevovi o Poslaniku u divanskoj poeziji: primjer Mevluda/Miradžije Salahuddina Uṣṣâkija Sâlâhija“, *Prilozi za orijentalnu filologiju* 61/2011, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 2012.
5. Mahmud Erol Kılıç, „Otomanski 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.

6. Mehmet Akkuş, *Abdullah Salahuddin-i Uşşaqi (Salahi)'nin Hayati ve Eserleri*, MEB Yayınları, Istanbul, 1998.
7. Nedim Filipović, „Tasawwuf – islamski misticizam“, *Prilozi za orijentalnu filologiju* XXIV/1974, Orijentalni institut u Sarajevu, 1976.
8. Rešid Hafizović, *Ibn 'Arabijevo filozofsko-teološko učenje o Logosu*, Bemust, Zenica, 1995.
9. Rešid Hafizović, *Temeljni tokovi sufizma*, Bemust, Sarajevo, 1999.
10. William C. Chittic, *Ibn Arabi – Heir to the Prophets*, One World Pulication, Oxford, England, 2005.

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK: 28-12-4(497.6)"18"

TESAVVUF I TARIKAT U BOSNI I HERCEGOVINI U PRVOJ POLOVINI XX STOLJEĆA

Samir BEGLEROVIĆ
Fakultet islamskih nauka u Sarajevu
Ćemerlina 54, 71 000 Sarajevo, BiH

ABSTRACT

Osnovni izazov pri analiziranju pozicije i značaja tesavvufa i tarikata u Bosni i Hercegovini u prvoj polovini XX st. odnosi se na dosadašnje nedovoljno uviđanje angažmana bosanskih mutesavvifa te važnosti njihovih odgovora na izazove s kojima se susretalo tadašnje bosansko društvo, a koje su ponudili u svojim radovima, uglavnom pisanim u formi kraćih tekstova objavljivanih u brojnim domaćim novinama i časopisima. Pored toga, vidljivo je da prilike u tadašnjem društvu, naročito u oblasti religije, također nisu bile naklonjene njihovom radu. To je i razlog pa će i zvanična Islamska vjerska zajednica, skoro institucionalno, osporavati značaj i autentičnost tesavvufa i tarikata.

Ključne riječi: tesavvuf, tarikat, Bosna i Hercegovina, društvo, religija.

SUFISM AND TARIQA IN BOSNIA AND HERZEGOVINA IN THE FIRST HALF OF XX. CENTURY

Basic challenges while analysing position as well as importance of Sufism and Tariqa in Bosnia and Herzegovina in the first half of XX ct., are being mirrored in up to day absence of the comprehension of the significance of the engagement of Bosnian Sufi-scholars along with the deficiency of any deeply-based acknowledgment of the answers being given by them to the numeral challenges encountered modern Bosnian society. Majority of their works have been published in domestic newspapers and magazines. Apart of that, it has been perceived that the circumstances being presented in Bosnian society at that time, haven't been fond to their work. That was the very reason why the Islamic religious community disputed, almost officially, the significance together with the authenticy of the Sufism and Tariqa.

Key words: Sufism, Tariqa, Bosnia and Herzegovina, society, religion.

1.0 Povijesne i kulturne prilike

Kada se bavimo problemom analize stanja na polju tesavvufske misli i prakse u Bosni i Hercegovini tokom XX stoljeća, treba istaći da su skoro svi savremeni istraživači koji su se bavili ovim pitanjem ponudili krajnje paušalnu ocjenu ustvrdivši da su derviški redovi u tom vremenu "zapali u stanje dekadence". Nema sumnje da su te istraživače na ovakav pogrešan zaključak navele objektivne činjenice – da mutesavvifi toga vremena nisu napisali značajnije obimne studije iz oblasti tesavvufa i tarikata. Istraživači su najčešće situaciju u toj oblasti poredili sa stanjima u drugim dijelovima svijeta zaključujući da je intelektualni angažman bosanskih autora veoma skroman. Ovi zaključci mogu biti opravdani isključivo kao poziv na svojevrstan oprez prema drugoj krajnosti na koju nailazimo prilikom analize pisanog angažmana mutesavvifa tog vremena, a sa kojom se susrećemo kroz usmene neakademske i prilično romantičarske predaje prisutne u bosanskim tekijama. U njima se kompletan angažman mutesavvifa toga vremena, čak i uvjetno rečeno – akademski, ocjenjuje kao kompetitivan angažmanu mutesavvifa u drugim dijelovima svijeta, naročito islamskog. Ono što nedostaje i jednoj i drugoj ocjeni jeste smještanje njihovoga angažmana u opći društveni i intelektualni kontekst prisutan u Bosni na početku XX st. Kako će se iz narednih redova vidjeti, čak i analize rada prethodnih generacija mutesavvifa nameću se našim generacijama istraživača kao stvarni izazov budući da osim općih, mada i tu prilično skromnih biobibliografskih podataka skoro po pravilu nedostaje sagledavanje njihovoga angažmana u općem kontekstu vremena u kojem su živjeli. A, sasvim logično, da nisu bili u stanju odgovoriti izazovima vremena, njihovo ukupno djelovanje ne bi ni ostalo upamćeno i stotinama godina kasnije konstantno isticano kao primjerno.

Shodno tome možemo ustvrditi da je djelovanje mutesavvifa na početku XX st. bilo krajnje angažirano, te, kao i ostali segmenti intelektualnoga rada društva, temeljno određeno izazovima toga vremena. To je i razlog pa, s jedne strane, njihov pisani materijal uglavnom nije prelazio granice popularnih, ili tek ponekad, stručnih tekstova, a, s druge strane, svojim dobrim dijelom bio je usmjeren na odbranu znanosti tesavvufa i tarikatske prakse *(apologetski pristup).* Kroz analizu radova napisanih u to vrijeme zaključujemo da su tesavvuf i tarikat intelektualno osporavani iz dva pravca: iznutra, preko tekstova i javnih izlaganja službenika Islamske zajednice, te izvana, kroz tekstove srbijanskih orijentalista koji su dijelom izravno a dijelom

neizravno djelovali u okviru projekata Srpske kraljevske akademije, kasnije Srpske akademije nauka i umetnosti (SANU).[1] Koliko nam je poznato, do danas uglavnom nisu rađene analize ovih djelovanja. Dok je odnos srbijanskih orijentalista prema bosanskom tesawufu i tarikatu u potpunosti ignoriran, što će omogućiti i njihov kasniji opetovan angažman u Bosni, ovoga puta, mada vjerovatno nesvjesno i izravno podržan djelovanjem službenika Zajednice, negativan odnos Zajednice uglavnom je zapamćen u vidu usmene tradicije sačuvane unutar tekijskih krugova. Upravo u tome prepoznajemo i danas primjetno neprecizno tretiranje u to vrijeme aktuelnog odnosa kategorija vjere i razuma, jer, umjesto razumijevanja i tumačenja toga odnosa, shodno postprosvjetiteljskom i marksističkom određivanju uloge razuma te vjere i religije, veoma često rečeni problem biva predstavljen kroz sukob zvaničnih vjerskih vlasti i pripadnika tarikata (odnos hodža — šejh).

Naslijeđeno stanje iz vremena osmanske uprave nad Bosnom, u kojem su derviški redovi i tekije bili u nadležnosti područnih muftijstava odnosno kadiluka, definirano je uglavnom pozitivnim odnosom vjerskih vlasti prema tesavvufu i tarikatu, što je i razumljivo s obzirom na to da su upravo istaknuti pripadnici tarikata bili među najzaslužnijim osobama u pogledu snaženja Osmanske imperije. Jedine izuzetke predstavljali su redovi i pojedinci koji su bili politički aktivni i protiv kojih bi nadležna vlast, ukoliko bi se osjetila ugrožena, poduzimala krivične sankcije (npr. slučaj pokreta *hamzevija* te primjer Abdulvehaba Ilhamije). Dolaskom države Austro-Ugarske na prostore Bosne i osnivanjem institucije Islamske zajednice došlo je do promjene u odnosu vjerskih vlasti prema tarikatu, i to u dvostrukom smislu, što će ostati bitna karakteristika skoro do kraja XX st. S jedne strane, starješine tekija *(postnišin)* od toga vremena imenuje sam reisul-ulema, a, s druge strane, opći pri-

1 Srpska akademija nauka osnovana je 1886. godine u Beogradu kao Kraljevsko-srpska akademija, nastala na tradiciji dvije institucije: Društva srpske slovesnosti i Srpskog učenog društva. Naredne godine promijenila je svoj naziv u Srpska kraljevska akademija. Djelovala je kroz rad četiri odjela: Akademije prirodnih nauka, Akademije filozofskih nauka, Akademije društvenih nauka i akademije umjetnosti. Godine 1947. sa promjenom vladajućeg režima dolazi i do promjene naziva Akademije u Srpska akademija nauka. Trinaest godina kasnij preimenovana je u Srpsku akademiju nauka i umjetnosti – SANU. Vidi: „Srpska akademija nauka i umjetnosti (SANU)“, u djelu: *Mala Enciklopedija Prosveta*, Beograd, „Prosveta“, 1978, tom III, str. 291.

stup institucija Zajednice prema tesavvufu i tarikatu postaje uglavnom negativan.[2] Taj negativan stav doživjet će svoju puninu sredinom XX st., kada će religijske vlasti službeno zabraniti djelovanje derviških redova u Bosni i Hercegovini, te će ta zabrana trajati do pred kraj XX stoljeća.

Donošenje prvoga Ustava Islamske vjerske zajednice u Jugoslaviji 1930. godine podrazumijevalo je i definiranje jednoga broja propisa koji su se odnosili na derviške redove, a već u julu naredne godine, na sjednici oba Ulema-i medžlisa, donesen je zaključak da se izradi Uredba o tekijama i šejhovima, te da se njihov rad stavi pod nadzor Ulema-i medžlisa. Uredba je trebala definirati pet pitanja: ko može biti imenovan duhovnim starješinom *(šejh),* odnos prema tekijskoj imovini s namjerom da bude definirana kao dio imovine Islamske vjerske zajednice, koji derviški redovi mogu biti prihvaćeni kao legalni (priznati), nužne kvalifikacije koje mora imati duhovni starješina, i zaduživanja svake tekije pojedinačno makar jednom "prosvjetnom misijom".[3] Da je riječ o izuzetno složenom zadatku dodatno otežanom namjerom preuzimanja tekijske imovine od derviških redova, dovoljno govori činjenica da je tek nakon tri godine, 25. aprila, izrađena prva Uredba, i to Ulema-i medžlisa u Skoplju. Uredba je sadržavala dvadeset i četiri paragrafa, a već u prvom se naglašava da su tekije "versko-prosvetne ustanove Islamske verske zajednice Kraljevine Jugoslavije". U petome paragrafu se ističe da rad tekija mora biti podređen ciljevima Zajednice, dočim se u šestome paragrafu decidno određuje da su "zgrade i ostala imovina tekije... na osnovu Šerijatsko-pravnih propisa svojina Islamske verske zajednice Kraljevine Jugoslavije". Od toga vremena, imenovanje duhovnih starješina spada u nadležnost Ulema-i medžlisa, po prijedlogu sreskog vakufsko-mearifskog povjerenstva i nadležnog muftijstava , a na osnovu prijedloga (u Uredbi se kaže — "po saslušanju")

2 O imenovanju starješina tekija u vremenu osmanlijske odnosno austrougarske uprave vidi više kod: Fejzulah Hadžibajrić, „Tesavuf, tarikat i tekije na području Starješinstva IZ BiH danas", Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u SFRJ, XLII/79, br. 3, str. 271-277. Ovaj rad je objavljen i pod nešto izmijenjenim naslovom: Fejzulah Hadžibajrić, „Tesawuf, tarikat i tekije", Islamska misao, I/79, br. 6, str. 18-20.

3 Vidi: Fejzulah Hadžibajrić, Tesavuf, tarikat i tekije na području Starješinstva IZ BiH danas, str. 272.

starješine konkretnog derviškog reda. Uredbom su predviđene i sankcije za duhovne starješine i njihove učenike *(muride)* ukoliko dođe do povrede nekoga od definiranih propisa. Nasuprot tome, Ulema-i medžlis u Sarajevu nije nikada uradio traženu Uredbu. Umjesto toga, prikupljeni su statistički podaci o tekijama i duhovnim starješinama kao osnova za izradu Uredbe. Tom prilikom registrirano je šesnaest tekija u Bosni i Hercegovini, i to sedam u Sarajevu, po dvije u Mostaru i Fojnici (odnosno u fojničkom kraju), te po jedna u Travniku, Visokom, Foči, Srebrenici i Bijeljini.[4] Ovo izbjegavanje izdavanja Uredbe o derviškim redovima te prikupljanje statističkih podataka kojima je ustvari predstavljeno materijalno stanje derviških redova, tj. registrirana sva tekijska imovina, u dobroj mjeri je pokazalo da je stvarna namjera donošenja Uredbe ustvari bilo pravno preuzimanje prava raspolaganja imovinom derviških redova. Za razliku od Sarajevskog ulema-i medžlisa, Ulema-i medžlis u Skoplju bio je svjestan da nije moguće tako lahko preuzeti tekijsku imovinu iz prostog razloga što je praktični tesavvuf — tarikat važan dio vjerskog identiteta makedonskih i kosovskih muslimana.

Primjer Mujage Merhemića otkriva kako je istom upućeno anonimno pismo u kojemu se od njega tražilo da ne pristupa tarikatu, istovremeno mu obrazlažući zbog čega jedan dio islamskih učenjaka ne prihvata tesavvuf kao autentičnu percepciju islama. Premda je riječ o anonimnom pismu, Merhemić je ipak znao da je njegov autor bivši reisul-ulema hafiz Sulejman Šarac. Da ovo nije bio tek usamljen slučaj, govori nam i tekst Mehmeda Ali Ćerimovića, u kojem kritikuje rad o dervišima koji je napisao Adem-beg Karađozović, posebno tretirajući pitanje derviškog principa *siromaštva (fakr).*[5] Da je negativan odnos prema tesavvufu i tarikatu bio dio općeg duha funkcioniranja tadašnje Zajednice, pokazuje i referat Muhameda Kantardžića, službenog delegata kojeg je imenovala Islamska vjerska zajednica, podnesen na Petoj sjednici Kongresa evropskih muslimana u Ženevi, održanoj 14. septembra 1935. godine. Govoreći o vjersko-prosvjetnim prilikama muslimana u Bosni i Hercegovini, istaknuto je da je "utješna... i vrlo upadna" činjenica da većina bosanskih muslimana pripadaju sunnijskom pravcu odnosno hanefijskoj pravnoj školi, a da je "vrlo

4 Vidi: „Uredba o tekijama na području Ulema-i medžlisa u Skoplju", Glasnik Islamske verske zajednice, 1952, str. 360-364.

5 Vidi: Mehmed Ali-Ćerimović, „Islam o neradu i prosijačenju", *Novi behar*, Sarajevo, godina XII, 15. august 1938, br. 1-4, str. 1-3.

mali broj derviša", posebno podvlačeći da su pripadnici derviškog reda bektašija uglavnom doseljenici u Bosnu.[6] Na ovaj način izražen je praktično službeni stav Zajednice da derviški redovi nisu dio sunnijske tradicije.

Takva atmosfera isprovocirala je Handžića, koji je predložio rješenje kojim bi negativni stavovi bili minimizirani. S jedne strane, ponudio je kratak pregled razvoja ranoga tesavvufa pozivajući se na brojne kvalitete koje su tesavvufska teorija i praksa njegovali među svojim sljedbenicima. S druge strane, predstavio je vlastito negativno iskustvo rada nekih tekija u Egiptu, posebno izražavajući zabrinutost naspram činjenice da tekije u Bosni ne rade dovoljno na prosvjećivanju mladih, niti na prezentiranju islama nemuslimanima. Stoga je Handžić naglasio obavezu čelnih ljudi tarikata da pristupe reformi derviških redova u Bosni i Hercegovini.[7] Ipak, ovakvi pokušaji poput Handžićevog uglavnom su ostali u sjeni opće snažne negativne kritike, te je upravo u takvoj situaciji i oformljen specifičan pristup mutesavvifa pitanju prezentiranja tesavvufa u prvoj polovini XX st. Nužno je ovim kritikama usmjerenim protiv tesavvufa pridružiti i radove cijeloga niza autora koji u kasnijim vremenima nisu stekli popularnost čak ni u širim znanstvenim krugovima, ali su bez sumnje itekako doprinijeli stvaranju opće atmosfere. Svojim uglavnom kraćim radovima konstantno su kao jedan od osnovnih segmenata u kojima se najbolje prepoznaje nazadnost bosanskog muslimanskog društva toga vremena isticali opredijeljenost vjernika za tesavvuf i tarikat. Posebnu pažnju privlači i, objektivno motreći, visoko znanstveni opus Mustafe A. Mulalića. Baveći se uporedo muzičkom umjetnošću, poviješću i politikom, napisavši vrijedne studije u tim oblastima, posebno ističemo njegovu zainteresiranost za orijentalizam. Imajući uvida u brojne studije o islamu i muslimanima koje su napisali autori na jezicima južnoslavenske regije, slobodni smo ustvrditi da do sada izostaje jedan pregledan osvrt na nastanak i razvoj orijentalizma uopće. Ubjedljivo su o ovoj oblasti najviše pisali srbijanski odnosno srpski autori, naročito sa Katedre za orijentalnu filologiju Filozofskoga fakulteta Univerziteta u Beogradu, ali i tim pristupima nedostaje ona vrsta analize koja

6 „Izvještaj delegata IVZ Kraljevine Jugoslavije na Kongresu evropskih muslimana u ženevi 12-15 septembra 1935 godine", *Glasnik Vrhovnog starješinstva Islamske vjerske zajednice Kraljevine Jugoslavije,* Sarajevo, god. III, oktobar-novembar 1935, br. 10-11, str. 467.

7 Mehmed Handžić, „Pitanje tekija u Jugoslaviji", *Glasnik* VIS-a, XLII/1979, str. 265.

bi pokazala krajnje angažiran kontinuitet u radu srbijanskih/srpskih autora na polju orjentalizma. Jedan takav pregled obavezno bi trebao sadržavati i analizu angažmana muslimanskih autora na polju orijentalizma. Poređenjem radova muslimanskih i srbijanskih autora kao, rekli bismo, osnovni zajednički element uočava se tretiranje duhovnog i intelektualnog angažmana upravo mutesavvifa. No, dok srbijanski orijentalisti tesavvufu i tarikatu pristupaju naizmjenično kroz negativan i pozitivan aspekt, bosanski muslimanski orijentalisti prema tesavvufskoj misli i praksi odnose se skoro kao po pravilu negativno. Stoga se postavlja pitanje – uzevši u obzir i angažiran kontinuitet srbijanskih orijentalista i uglavnom negativno tretiranje tesavvufa i tarikata u opusu bosanskih muslimanskih orijentalista, zašto su tesavvuf i tarikat i jednima i drugima bili tako važni?

Odgovor koji se uvijek podrazumijeva, te ga se, uslijed njegove neupitne očiglednosti, nije nikada otvoreno akcentiralo, u prvi plan ističe snažan, i kvalitativan i kvantitativan, doprinos tesavvufa i tarikata općem razvoju bosanskog muslimanskog društva u vremenu Osmanlijske uprave nad Bosnom. Stoga, s obzirom na to da naročito orijentalna filologija – koja podrazumijeva ne samo puko jezičko približavanje tomu vremenu već prije svega kontekstualno sagledavanje i obrazlaganje brojnih mehanizama kulture koji su dominirajuće djelovali u tome dobu, i iz kojih su se kasnije razvile i kulture modernih nacija na južnoslavenskim prostorima – u mutesavvifima, dervišima vidi ključne nosioce percipirane osmanlijske kulture, pa se izučavanje tesavvufskog naslijeda nameće kao prioritet sam po sebi. I uglavnom su na tragu ovoga nikada artikuliranog odgovora djelovali svi orijentalisti, među kojima i savremeni muslimanski. No, jedna samo po svojoj formi blaga dimenzija odgovora ostala je neiskazana, te, posljedično, i netretirana. U analizama stanja bosanskog društva u vremenu osmanlijske uprave Bosnom tesavvuf je, unatoč svemu, tretiran ipak kao jedan segment društvenoga života, a često stavljan u kontekst tzv. narodnog vjerovanja. Njegov snažan, rekli bismo čak bitno dominirajući utjecaj na bosansko muslimansko društvo, unatoč svemu, nije skoro nikada vidno artikuliran. Za razliku od tih općih pristupa, samo su autori po svojoj praksi ili po svome naslijeđu bliski tesawufu brojne tarikatske aktivnosti smještali u adekvatan kontekst, iz kojeg se nadalje, moglo sasvim jasno uvidjeti da tesavvuf nije samo dio društvenog života već mnogo više – bitan činilac njegovog funkcioniranja i razvoja.

Ovaj previd, usudili bismo se reći, muslimanski autori, tadašnji ali i savremeni, činili su usljed nekritičkog slijeđenja radova znanstvenika srbijanskoga orijentalizma. Tako su i ozbiljni znanstvenici poput spomenutog Mulalića tesavvuf i tarikat doživljavali i predstavljali kao nešto strano autentičnoj religioznosti muslimana, čak kao svojevrstan program urušavanja islamskih vrijednosti i na njima podignutih društava, tvrdeći: "osnivači derviških redova i tekija prevarili su se u računu, nisu zaslužili rajsko naselje, jer su na Islam bacili najveću sramotu." S druge strane, srbijanski orijentalisti, s obzirom na svoju već nekoliko puta naglašenu potpunu angažiranost, tesawuf i tarikat predstavljali su uglavnom kroz negativne anomalije, artikulirajući ga kroz diskurs razgovora o praznovjerju, magiji, ali i provodenju nasilja nad nemuslimanskim, naročito srpskim stanovništvom, u vremenu osmanlijske uprave.[8] Tako dolazimo do drugog značajnog pitanja – u čemu to srbijanski orijentalisti vide potencijalnu opasnost koja dolazi od tesavvufa i tarikata?[9]

Na osnovu naših istraživanja došli smo do zaljučka da autentično tretiranje tesavvufskog života u Bosni i Hercegovini podrazumijeva prije svega njegovo adekvatno smještanje u kontekst naših prostora, odnosno prepoznavanje dimenzije autentičnosti bosanskog tesavvufa. Ta dimenzija podrazumijeva njegovanje tradicije bosanskog naroda,

8 Mustafa A. Mulalić, *Orijent na Zapadu: Savremenei kulturni i socijalni problemi muslimana Jugoslovena,* Beograd, knjižara „Skerlić", 1936, str. 125. Krajnje površan i tendenciozan prikaz zazivanja Lijepih Božijih Imena u sarajevskoj mevlevijskoj tekiji Mulalić je izložio na str. 125-128.

9 Ovdje je nužno skrenuti pažnju na knjigu Tihomira R. Đorđevića, *Naš narodni život*, Beograd, izdavačka knjižarnica Gece Kona, 1932, tom. V. Ovo izuzetno zanimljivo i vrijedno djelo, u navedenom petom svesku, nakon nasvođenja predaja o bosanskim muslimanskim ličnostima te njihovim mezarima i turbetima („Nekoliko turbeta i legendi o njima", str. 8-35), poput Hasana Kaimije („Kaimi Babino turbe u Zvorniku", str. 11-19), u četvrtom poglavlju tretira i mučenja koja su, shodno autorovim ocjenama, poduzimali isključivo Turci, a kojima su podvrgnuti Srbi: nabijanje na kolac, čengel, deranje kože, klade-tomruci, i krvarina („nekolike turske kazne", str. 47-69). Neupitan znanstveni potencijal autora otkriva se u makar samo djelomičnoj objektivnosti, jer, doduše u samo jednoj rečenici, Đorđević navodi da je npr. Antčovječanski čin nabijanja na kolac bio prisutan u praksi balkanskih naroda još prije dolaska kršćanstva na te prostore (str. 51.) kao i jezoviti čin upotrebe klada. Ali zbunjenost koja nastaje čitanjem ovog djela u kojem se bez jasno vidljive veze tretiraju svete ličnosti iz historije bosanskih muslimana i oblici strašnih, zvjerskih mučenja ljudi, po našem mišljenju ne može biti otklonjena izvan konteksta kojeg smo naznačili u osnovnom tekstu.

štaviše – bosanskih naroda, a čiji su korijeni, sasvim logično, položeni vremenski daleko prije dolaska Osmanlija na naše prostore; sadržaji tradicije bivaju učitavani u vremenski sljedeći, "islamski" kontekst, te tako ostaju otvoreni za svoje daljnje upisivanje u kontekst narednih vremena. Drugim riječima, nakon dolaska Osmanlija, prve generacije bosanskih muslimana – među kojima i prve generacije bosanskih derviša, shodno metafizičkim načelima nepromjenljivosti istine budući da je samo J/jedna, a u različitim vremenskim epohama samo svojim očitujućim oblicima manifestirana u različitim formama – sveti sadržaj njegovan u dotadašnjim vremenima, odražen svim specifičnostima bosanskoga područja, prenijeli su u oblike odgovarajuće novome vremenu. Taj osjećaj i sposobnost autentičnih bosanskih učitelja – oni su ta prethodno naznačena opasnost koju je veoma oštroumno prepoznao srbijanski orijentalizam. Nažalost, bosanski muslimanski orijentalisti, pa čak i brojni savremeni autori, i oni koji su se posvetili izučavanju tesavvufa a i oni koji tesavvuf tretiraju usputno u okviru nekih svojih drugih studija, nisu prepoznali ovu specifičnost. To je i razlog zbog kojega je bosanskomuslimanski orijentalizam tesavvuf i tarikat tretirao isključivo u negativnome svjetlu, i zbog kojega su brojni autori, prethodni i savremeni, uvijek bili više zainteresirani za samu teoriju tesavvufa ili, pak, za u povijesti neupitne tesavvufske ličnosti, no, u kojima skoro redovno nema autora iz Bosne i Hercegovine odnosno iz naše bliže regije. Posljedično, ovakav tretman tesavvufa i tarikata preuzele su i zvanične muslimanske religijske vlasti, o čemu smo već govorili.

Dodatan izazov tesavvufa naročito je prepoznat kroz njegovanje domaćeg, bosanskog jezika, a upravo su, naročito na našim prostorima, jezik te kultura u širem smislu bili osnova u definiranju nacije.[10] Tragovi muslimanskog bosanskog narodnog pjesništva registrirani su u izvorima još u XV st., i, što je veoma zanimljivo, na njega je posebno negativno reagirala Katolička crkva.[11] Istu sudbinu

10 Na ovom mjestu istakli bismo neslaganje s tvrdnjom Adnana Jahića iznesenoj u samom uvodu već citiranog djela „Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini za vrijeme monarhističke Jugoslavije (1918-1941)", str. 14, a u kojoj se kaže da osnova nacije u Jugoslaviji nije bio jezik već religija. Određivanje jezika kao osnove nacionalnog, te još ranije – kao identiteta jednog naroda, prisutno je još u biblijskim izvorima, a u vrijeme formiranja modernih nacija postaje sasvim jasno da „dvije ili više nacija mogu dijeliti jedan jezik, jedna nacija ne može biti višejezična" (vidi: Ivo Banac, Nacionalno pitanje u Jugoslaviji, str. 13. i 14.).

11 Vidi: Muhamed Hadžijahić, *Građa za povijest narodne poezije muslimana iz Bosne u XVI., XVII i XVIII stoljeću*, Sarajevo, Islamska dionička štamparija, 1935, str. 4 i 5.

je muslimansko narodno pjesništvo imalo i u narednim stoljećima, što je i razlog da prva zbirka zabilježenih narodnih pjesama nastaje tek u drugoj polovini XVIII st., i to baš u derviškim krugovima. Njen sastavljač je poznati Mula Mustafa Bašeskija.[12] Osnovna karakteristika muslimanskog narodnog pjesništva i muslimanske narodne književnosti, osim domaćeg bosanskog jezika, jeste i stilska te tematska usmjerenost na domaći narod svakodnevlja.[13] To je i razlog zbog kojega su, estetski motreno, ovi vidovi kulturološkoga izražavanja po kvaliteti bili uvijek ispod nivoa poezije i književnosti domaćih autora ali pisanih na orijentalnim jezicima.[14] Sagledavši rečeno u kontekstu, zaključujemo da je osnovni cilj ovoga vida izražavanja bio upravo njegovanje autohtonog bosanskog identiteta, te su često poezija i književnost na bosanskom jeziku bili sačinjeni od "religioznog ili didaktičkog sadržaja, vrlo skromne literarne vrijednosti",[15] ali u kojoj je "vrlo... vidljiva tendencija".[16] Posebnu dimenziju bosanskoga identiteta izraženu u književnim djelima na bosanskom jeziku predstavlja i pozivanje nemuslimana, prvenstveno pravoslavaca i katolika na zajedništvo. Ovo je očito iz sadržaja pjesama "didaktičkog sadržaja',[17] kao i iz sadržaja pjesama prvenstveno politički motiviranih. Također, u svojim djelovanjima muslimanski baštinici autentične bosanske tradicije, naročito derviši, uvijek su jednaku brigu posvećivali i pripadnicima drugih vjera.[18] Sve ove specifičnosti uglavnom

12 Vidi: Ibid., str. 8-12.

13 Vidi: Muhamed Hadžijahić, *Hrvatska muslimanska književnost prije 1878. godine*, Sarajevo, Štamparija „Omer Šehić", 1938., str. 1.

14 Ibid., str. 1-2.

15 Jasna Šamić, „Hasan Kaimi Baba: Život i djelo", *Radio Sarajevo – Treći program*, Sarajevo, god. XII, br. 47, 1984, str. 410; neki autori odlaze i dalje u svojim kritikama, čak omalovažavajući bosansku alhamijado književnost, poput Otto Blaua. Vidi: Abdurahman Nametak, Hrestomatija bosanske alhamijado književnosti, str. 8-9.

16 Muhamed Hadžijamaković, *Ilhamija: život i djelo*, Sarajevo, El-Kalem, 1991, str. 5.

17 Vidi npr. Poznatu pjesmu Mehmeda Hevaji Uskufija: „Hod'te nami vi na viru", u knjizi: Abdurahman Nametak, *Hrestomatija bosanske alhamijado književnosti,* str. 121-125.

18 Npr., ono što je, sada već iz jasnih razloga, uglavnom ostalo nepoznato u širim krugovima, poznata narodna pobuna u Sarajevu 1682. godine, čiji je vođa bio hasan Kaimija, bila je izraz nezadovoljstva svih građana, i muslimana inemuslimana. Vidi: H. Dizdar, *Pjesnik Hasan Kaimija – vođa pobunjenih seljaka i zanatlija u XVII vijeku*, str. 145.

su do sada nesistematski iznošene, a jedna od brojnih posljedica jeste i izostanak komentiranja, čitanja s naše vremenske distance klasične bosanske narodne književnosti shodno autentičnom duhu u kojem je pisana.[19] Narodna muslimanska književnost bila je nesumnjivo veoma popularna u narodu, često je čitana, prepisivana i učena napamet.[20] Čak i prilikom sagledavanja doprinosa naših autora književnosti Istoka, djelima pisanim na arapskom, turskom i perzijskom jeziku, uočava se prisutnost mutesavvifa od samih početaka.[21] Uzevši u obzir sve prethodno rečeno, postaje sasvim jasno da su upravo mutesavvifi u svakome vremenskom periodu bili jedni od ključnih nosilaca bosanskog identiteta. Vrhunac ovoga doprinosa svakako je predstavljen ličnošću već spomenutog Hasana Kaimije u XVII st. Njegova vanredna pobožnost, zabilježena u svim studijama njemu posvećenim, postala je osnovni simbol derviškoga života u Bosni, kao i Hadži Sinanova tekija u Sarajevu, čiji je bio starješina, kroz povijest je uvijek registrirana kao mjesto na kojemu su se sakupljali učenjaci ne samo u oblasti tesavvufa već i književnosti.[22] Stoga nije nimalo slučajno da će se u ideološkim kritičkim napadima s kraja sedamdesetih godina, usmjerenim na obaranje integriteta ličnosti bosanskih muslimana uopće, koje su pokrenuli srbijanski orijentalisti podržani pisanjima domaćih, bosanskih autora, upravo ličnost Kaimiije, te, indirektno, i Hadži Sinanova tekija kao simbol naći prvi na udaru.

Nakon Hasana Kaimije, njegovanje autohtonog bosanskog idcntiteta naročito je došlo do izražaja kroz djelovanje obnovitelja tesavvufske misli i prakse u Bosni u XVIII st. — Huseina-babe Zukića i njegovog učenika Abdu-Rahmana Sirije. Husein-baba Zukić je, a preko toga se uglavnom neoprezno prelazi, osim u matičnom nakšibendijskom

19 Jedan od rijetkih izuzetaka predstavlja knjiga: Rusmir Mahmutćehajić, *Tajna Hasanaginice*, Sarajevo, Buybook, 2010.

20 Vidi: Muhamed Hadžijahić, *Neke karakteristike stare bosansko-muslimanske književnosti*, separat, Sarajevo, bez mjesta izdavanja, 1973, str. 84. i 85.

21 Na primjer, slučaj Mevlane Ajasa, učitelja sultana Mehmeda II Fatiha u periodu dok je sultan Fatih bio prijestolonasljednik, rođen u našim krajevima, kojega Safvet-beg Bašagić postavlja u prvi period pisanja naših autora u okviru islamske književnosti. Vidi: Safvet-beg Bašagić, *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti,* Sarajevo, Matični odbor Bošnjačke zajednice kulture „Preporod", 2007, str. 95-97.

22 Vidi. Džemal Ćehajić, *Derviški redovi u jugoslovenskim zemljama*, str. 51. i 52. Također, detaljnije o samom Husejn Babi Zukiću vidi: Senad Mićijević, *Tekija u Živčićima*, Mostar, vlastita naklada, 1986., str. 11-23.

redu, odgoj i obrazovanje stekao i u mevlevijskom derviškom centru u Konji, gdje je proveo tri godine, i na taj način se nadovezao na osnovnu duhovnu potku Bosne i Hercegovine, mevlevijsku tradiciju. Ono što također treba naglasiti je sljedeće – u dosadašnjima radovima predstavljena putovanja naših mutesavvifa po Istoku uglavnom sui mala krajnje "ezoterijski" karakter, bez makar nagovještaja mogućnosti da su te ličnosti, osim neupitnog tesavvufsko-tarikatskog iskustva, jednako tako intelektualno usavršavane i u oblastima filozofije, čak i političke filozofije. Po našemu mišljenju, potvrdu o ovome nalazimo u djelovanju Zukićevog učenika Abdurahmana Sirije,[23] koje je za nas zanimijivo iz dva razloga. U vrijeme podizanja Tekije na Oglavku, skoro sve poznatije političke ličnosti Bosne toga vremena bili su redovni gosti Sirije. A na književnom planu, Sirija je pored pjesama na turskome jeziku, kao odraza njegove visoke učenosti, pisao i poeziju na bosanskom jeziku arapskim pismom.[24] Sadržaj tih pjesama je "moralno-didaktički", ali je njihova vrijednost upravo zbog domaćeg jezika. U narednom stoljeću skoro identičan, samo politički mnogo aktivniji književni izražaj na domaćem jeziku prakticirao je Sirijin učenik Abdulvehab Ilhamija iz Žepča. Upravo je njegova kritika aktuelne turske vlasti u Bosni i bila ovozemaljski razlog smrti, jer je pogubljen po naredbi namjesnika Dželaludina-paše.

U narednome periodu njegovanje bosanske tradicije unutar derviških krugova se nastavlja, te ćemo se, kao samo na jedan od primjera, podsjetiti da su braća Salih i Mulaga Merhemić vodili svoju korespondenciju na bosanskom jeziku ćirilicom, a njihov potomak Mujaga Merhemić te Adem-beg Karadozović, zajedno sa Sejdagom Muidovićem, bili su članovi užega tesavvufskoga kružoka koji je vodio reisul-ulema Čaušević, dočim je sam Čaušević redovno po-

23 Abdurahman Sirija rođen je 1775 godine u Fojnici. U nakšibendijski red uveo je ga je Husein-baba zukić, koji mu je dao duhovno ime – Tajanstveni (Sirri). Po uputi svog učitelja podigao je nakšibendijsku tekiju na Oglavku blizu Fojnice, pored koje je isahranjen, u turbetu. Umro je 1847. godine. Vidi: Šaćir Sikirić, „Pobožne pjesme (ilahije) šejh-Abdurahmana Sirrije", *Glasnik Islamske vjerske zajednice*, Sarajevo, 1941, br. 11, str. 334 i 335.Datum Sirrijnog rođenja preuzeli smo od Muhameda Hadžijamakovića koji je skrenuo pažnju da je općeprihvaćeno mišljenje da je datum Abdurahmanovog rođenja 1785. pogrešan. Vidi: Muhamed Hadžijamaković, *Ilhamija: Život i djelo*, str. 13.

24 Vidi: Scheich Seifuddin ef. Kemura, Vladimir Ćorović, *Serbokroatische Dichtungen Bosnicher Moslims aus dem XVII., XVIII und XIX. Jahrhundert,* Sarajevo, B-H. Instituts fur Balkanforschung, 1912, str. 55-60.

sjećivao Oglavak.[25] Upravo iz ovog Čauševićevog tesavvufskog kružoka razvit će se osnovni pravci javnog djelovanja mutesavvifa na početku XX st. U mogućnosti smo prepoznati tri takva pravca. Prvi je obilježen angažmanom Adem-bega Karađozovića, i to u nekoliko vidova. Drugi pristup odnosi se na angažman Mujage Merhemića, vezan uglavnom za Sarajevo. Treći pravac djelovanja odnosi se na, uvjetno rečeno, "samostalna" djelovanja visoko obrazovanih pojedinaca. Ovaj treći aspekt do danas je prilično neistražen te tako, sasvim logično, i nepoznat a mi ćemo se kratko na njemu zadržati tek skrećući pažnju na veoma zanimljiv intelektualni rad hafiza Muse Kjazima Hadžimejlića, te, u oblasti teologije i tesavvufa, Abdurahmana Adila Čokića.

Ali, kako smo već naznačili, aktivnosti spomenutih ličnosti, naročito do sada neprepoznat angažman Karadozovića i Merhemića, bile su isprovocirane djelovanjima orijentalista, naročito srbijanskoga orijentalizma koji je, što smo naglasili, od svojih početaka bio krajnje angažirane naravi. Naime, mnogo prije osnivanje Katedre za orijentalistiku u Beogradu, gradsko stanovništvo Srbije je, pored maternjeg te grčkog, poznavalo i turski jezik, što je bila praksa sve do druge polovine XIX st. Već početkom XIX st., od Prvog srpskog ustanka 1804. godine, uslijed nužnosti pregovora s turskim vlastima, počelo se razvijati sistematsko izučavanje turskoga jezika. Ovi prvi oblici mogu uvjetno biti nazvani prvim institucionalnim oblicima izučavanja turskoga jezika iz razloga – što je bio jasan cilj odnosno želja za učenjem tog jezika, što su pojedinci planirano slati na izučavanje jezika, i što su nakon završetka studija ili obuke poznavaoci turskog jezika dobivali "diplomatska namještenja" odnosno postajali oslonac srbijanskih nacionalnih vođa, bilo kao njihovi prevodioci bilo kao njihovi sekretari.[26] Već u vremenu naredne srbijanske vladajuće dinastije, od 1815. do 1830. godine formirana je tzv. Turska kancelarija zadužena za prepisku te druge političke i admini-

25 Vidi: Šaćir Sikirić, *Fragmenti iz uspomena na rahmetli Čauševića*, str. 201.

26 Npr. Prvi prevodilac Karađorđa bio je Petar Ičko, Cincar, zatim drugi sekretar Karađorđa trgovc Krnar (u. 1817.), pa vojvoda Janko Katić (u. 1806.), Petar Nikolajević Moler (u. 1816.), Vule Ilić Kolarac (u. 1834.), Anta Protić (u. 1854.), Bakal Milosav (u. 1823.), Stevan Živković (u. 1808.), te Konda Binbaša. Većina su bili trgovci, kasnije diplomate. Vidi: Mirjana Teodosijević, „Poznavaoci turskog jezika kod Srba", u knjizi: *Zbornik radova – Orjentalistika* 70, Beograd, Filološki fakultet, Univerzitet u Beogradu, 1997, str. 53-57.

strativne veze s turskom vlašću. Period tek formalnog pripadanja Srbije Turskoj imperiji 1862-1867. obilježen je objavljivanjem prvih štampanih rječnika turskoga jezika, a Ukazom od 15. januara 1898. godine, u Nišu te na Višoj vojnoj školi kao obavezan uveden je i turski jezik (pored ruskog i francuskog ili njemačkog). Ranije otvorene srpske gimnazije u Istanbulu (osnovana 1892. godine), Solunu i Skoplju (osnovane 1894. godine) također uvode obavezno učenje turskog jezika, kao i srpske istanbulske osnovne škole. Posljednji period ove rane faze institucionalnog razvoja učenja turskog jezika obilježen je ciljanim slanjem pojedinaca na učenje turskoga jezika u škole u Turskoj.

Logičan nastavak ovoga razvoja karakteriziran je osnivanjem Katedre za orijentalistiku na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu 1926. godine. Osnivač Katedre bio je profesor Fehim Bajraktarević, prihvaćajući takav koncept orijentalistike koji ju je određivao prije svega kao komparativnu nauku nastalu kao izravna posljedica potrebe da se opiše te definira i objasni "drugačiji svijet" s kojim je Evropa došla u kontakt. Samim time, predmet orijentalistike je "neevropski i vanevropski", ali je metodologija orijentalistike evropska, "nastala iz tradicije evropskih humanističkih nauka".[27] Premda puni pregled razvoja orijentalistike uveliko prevazilazi okvir ovoga rada, valja kazati kako cijeli niz visoko obrazovanih naučnika rezultat su djelovanja ove Katedre, i upravo će priličan broj tih orijentalista kasnije biti znanstveno vezan za fenomen tesavvufa, ali i dati ključni doprinos nacionalnim i političkim događajima u Bosni i Hercegovini pr¢d kraj XX stoljeća.

LITERATURA:

1. Ali-Ćerimović, Mehmed, „Islam o neradu i prosijačenju", u *Novi behar*, Sarajevo, XII, 15.1938., br. 1-4.
2. Bašagić, Safvet-beg, *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti,* Sarajevo, Matični odbor Bošnjačke zajednice kulture „Preporod", 2007.
3. Ćehajić, Džemal, *Derviški redovi u jugoslovenskim zemljama,* Orijentalni institute, Sarajevo, 1986.

27 Vidi: Anđelka Mitrović, *Naučno djelo Fehima Bajraktarevića*, Beograd, Filološki fakultet beogradskog univerziteta, 1996, str. 189.

4. Hadžibajrić, Fejzulah, „Tesavuf, tarikat i tekije na području Starješinstva IZ BiH danas“, u *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u SFRJ*, XLII/79, br. 3.
5. Hadžibajrić, Fejzulah, „Tesawuf, tarikat i tekije“, u *Islamska misao*, I/79, br. 6.
6. Hadžijahić, Muhamed, *Građa za povijest narodne poezije muslimana iz Bosne u XVI., XVII i XVIII stoljeću*, Sarajevo, Islamska dioničk štamparija, 1935.
7. Hadžijahić, Muhamed, *Hrvatska muslimanska književnost prije 1878. godine*, Sarajevo, Štamparija „Omer Šehić“, 1938.
8. Hadžijamaković, Muhamed, *Ilhamija: život i djelo*, Sarajevo, El-Kalem, 1991.
9. Handžić, Mehmed, „Pitanje tekija u Jugoslaviji“, *Glasnik* VIS-a, XLII/1979.
10. Mahmutćehajić, Rusmir, *Tajna Hasanaginice*, Sarajevo, Buybook, 2010.
11. Mitrović, Anđelka, *Naučno djelo Fehima Bajraktarevića*, Beograd, Filološki fakultet beogradskog univerziteta, 1996.
12. Mulalić, Mustafa, *Orijent na Zapadu: Savremenei kulturni i socijalni problemi muslimana Jugoslovena,* Beograd, knjižara „Skerlić“, 1936.
13. Zgodić, Esad, Bosanska politička misao: Austrougarsko doba, Sarajevo, DES, 2003.

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK: 28-12-4Tanasković D.

DARKO TANASKOVIĆ I NJEGOVA INTERPRETACIJA TRADICIJE TESAVVUFA

Muhamed HAFIZOVIĆ
E-mail: muhamedhafizović@yahoo.com

ABSTRACT

Intelektualna znatiželja vodila je Tanaskovićevo pero na različita polja. Uvjetno govoreći, njegovi radovi ukazuju na najmanje dva smjera njegovog intelektualnog interesovanja. Jedan se tiče aktualnih tema vezanih za muslimane koji predstavljaju "periferni islam", a u ovom radu su to bosanski muslimani, pitanje njihovog imena, identiteta, nacije, države. Drugi segment njegovog rada su stručni orijentološki radovi iz polja arabistike, kojima se ovdje nismo bavili, i orijentalistički tonirani radovi koji se bave islamskim temama. U ovom radu smo to pokazali na primjeru njegovog orijentalističkog predstavljanja tradicije tessavvufa. Ove dvije vrste radova teško se mogu dovesti u suglasje, pri čemu su prvi ideološki uslovljeni, dok su drugi u potpunosti okarakterizirani znanstvenim standardima.

Ključne riječi: tesavvuf, orjentalizam, identitet, tradicija, interpretacija, islam

DARKO TANASKOVIĆ AND HIS INTERPRETATION OF SUFI TRADITION

Intellectual curiosity led Tanaskovic's quill to different scientific fields. His works, contingently speaking, indicate at least two directions of his intellectual interests. One of the directions is focused on current topics related to Muslims who represent „peripheral Islam", in the case of this paper they are Bosnian Muslims, the question of their name, identity, nation and country. The second part of Tanasković's works represents his Orientalistic scientific writings in the fields of Arabic language, which is not dealt with here, and Orientalistically tinted works dealing with Islamic issues. This paper deals with the latter works by analyzing his Orientalistic representation of Sufi tradition. These two kinds of work are difficult to bring into compliance, the first one are ideologically conditioned while the other one have scientific standards.

Keywords: tasawwuf, Orientalism, identity, tradition, interpretation, Islam

1.0 Misao angažiranog intelektualca

Početkom osamdesetih godina prošloga stoljeća u Tanaskovićevom radu se primjećuje naglašeno interesovanje „za duhovnu, ljudsku i društvenu realnost islama i muslimana u Jugoslaviji". Bilo je to, prema njegovu mišljenju, „vrijeme svestrane kulturne i nacionalne emancipacije muslimana", promoviranja i izučavanja njihove kulturne baštine, i svojevrsna „šansa" za jugoslovensku orijentalistiku. Tanasković kao orijentalist nemusliman je bio pozitivno prihvaćen u naučnoj javnosti, posebno među muslimanima, što mu je pomoglo da se približi muslimanskoj sredini i bolje je upozna. Danas, iako su mnogi iz te sredine „neprijateljski nastrojeni", smatra da tadašnji pozitivan odnos, „sklad i razumjevanje nije bio izraz nikakvog pretvaranja, već da je bio iskren". „Zajednički smo uradili mnoge korisne poslove", kaže Tanasković.[1] Suprotstavljeni stavovi su nastali u momentu kada je počela „euforija veličanja svega što je u prošlosti bilo islamsko", vjersko ili kulturno, što je smatrao odustajanjem od „naučnih standarda, pa i zdravoga razuma". Tanasković smatra da je sve krenulo iz političke ponornice te da mu je bila „društvena obaveza da ukaže na simptome potencijalno pogubne politizacije islama".[2] Nakon srbijanske agresije na Bosnu i Hercegovinu, ili „krvave decenije", on i dalje ostaje pri svojim izjavama, radovima i postupcima te naglašava zahvalnost neistomišljenicima koji su bili korektni i odvojili prostor u medijima da izrekne svoje stavove.[3]

Tanasković konstantno prati fenomen islama, „na našim prostorima i u našim nesrećama", i uzima sebi u obavezu da se oglasi u javnosti „ukoliko to nacionalne potrebe iziskuju", ako su vremena „smutna i prekretna za narod i državu", kao što su, smatra, bile predratne godine. „Svako treba da doprinese onim što najbolje zna i ume", kaže ovaj autor.[4]

---

1 M. Jevtić, *Na istoku zapada*, str. 80

2 Ibid.

3 Tanasković konkretno ističe jedan ovakav slučaj riječima: „Ostaću večno blagodaran uredništvu časopisa Islamske zajednice *Islamska misao* i gospodinu Hilmi Neimarliji, podsticajnom i korektnom sagovorniku, što su pokazali primernu širinu duha i 1989. godine objavili obiman i sadržajan razgovor sa mnom. Premda nismo bili istomišljenici. Pri svemu što sam tada rekao ostajem i danas, a prošla je jedna teška i krvava decenija među nama". (Ibid., str. 81)

4 Ibid., str. 81

Na regionalnom nivou njegova angažirana misao se može pratiti, u sakupljenim i, u formi knjige više puta objavljenim radovima, s kraja osamdesetih i ranih devedesetih godina, i konstatirati njegov doprinos znanstvenom utemeljenju terminoloških odrednica aktualnih procesa u društvu. Na primjer, u temeljitom pregledu pojmova *islamski, muslimanski, islamizacija, širenje islama, prihvatanje islama,* sugerira razlike koje se na naučnoj ravni imaju uvažiti radi lakše spoznaje. Tanasković ukazuje kroz određene naslove djela muslimanskih autora na „konzistentnost terminološke primjene", kao što je djelo Envera Mulahalilovića *Vjerski običaji Muslimana u BiH*, u kojem autor ističe da su islamski, tj. vjerski običaji samo jedna komponenta muslimanskih običaja. Terminološkim preciziranjem Tanasković argumentira da kultura muslimana nije isključivo islamska kultura, muslimanski gradovi nisu samo islamski, muslimanska misao, koja seže i van kur'anske tradicije nije isljučivo islamska.[5]

U slijedećim razmatranjima Tanasković nastoji terminološki precizirati procese, tretirajući novostasalu muslimansku političku situaciju tezom o njenoj „liniji unutrašnjeg kontinuiteta u diskontinuitetu", pozivajući se na djelo *Jugoslovenski muslimani* od Aleksandra Popovića. Prema ovom autoru aktivnosti Islamske zajednice, „političke" i vjerske, u komunističkom režimu, rezultiraju pozitivnim ishodom za islam, jer je postojao i „laički islamski radikalizam"[6], ne muslimanski, i „opasna politizacija islama pod plaštom demokratizacije".[7] Tanasković primjećuje da nove demokratske vlasti Islamske zajednice spočitavaju "sramni kolaboracionizam sa zvaničnim ateizmom" prethodnoj vlasti, zaboravljajući „očuvanost i učvršćenost pozicija" koje su preuzeli.

Muslimansko nacionalno pitanje, uloga Islamske zajednice u narušavanju ili održavanju muslimanskog patriotizma u Jugoslaviji, bošnjaštvo i neobošnjaštvo, predmeti su obimnog istraživanja u Tanaskovićevom mišljenju. Počev od dileme između dva m/M , koja je samo posljedica identiteta *između* (M. Krleža), do identiteta *koji zna šta nije* (A. Isaković), koji je *lutajući između etničkog i religioznog, pasivan, nevezan za njihovo narodno biće* (M. Selimović), autor konstatira heteroge-

5 Darko Tanasković, *Islam i mi*, Partenon, Beograd, 2006. god., str. 20

6 Ibid., str. 30-32 (vidi više u: *Islamski fundamentalizam – šta je to?,* priredili: Nusret Čančar i Enes Karić, Sarajevo, 1990., str. 215-223)

7 Darko Tanasković, *U dijalogu s islamom*, Dečje novine, Gornji Milanovac, 1992., str. 74

nost muslimanske zajednice ukazujući na članak iz 1919. godine[8], koji suštinski dotiče i aktualni momenat bosanskohercegovačkog društva. Slični, negdje i podudarni stavovi o ovim pitanjima se nalaze u djelu *Bošnjaci nakon socijalizma*, od Šaćira Filandre, objavljenu 2012. godine.[9] Tanasković se više puta poziva na „najboljeg muslimanskog etnogenetičara" Muhameda Hadžijahića i njegovo djelo *Od tradicije do identiteta,* u kojem autor argumentira nedostatnu određenost etničkog termina Musliman u jugoslovenskim prilikama, jer tu postoje i drugi muslimanski narodi. Ta neodređenost je posebno izražena u izvanbosanskim relacijama, gdje je neophodno koristiti bližu oznaku. U izostavljanju bliže oznake za ovu nacionalnu odrednicu Tanasković predviđa „panislamističko utapanje u versko" i kretanje ka „supranacionalnim strukturama" iz *Islamske deklaracije* (A. Izetbegović), koju smatra „manifestom radikalnog islamizma", „programom konkretnog političkog djelovanja sa pozicija radikalnog panislamizma" (M. Hisket). U nacionalnom osvješćivanju muslimana Tanasković vidi samo pozitivan ishod za islam. Prateći uspon nacionalne svijesti bosanskih muslimana, on ideju panislamizma drži neprekinutom. Historijski kontinuitet ideje bošnjaštva nastoji osporiti, argumentirajući da u osmansko doba nije korištena kao odrednica za bosanski narod, nego da je prije proizvod austrougarskog, antisrpskog, Kalajevog režima. Detektuje podjelu među onima koji su zagovarali ideju integralnog bošnjaštva (Smail Balić, Muhamed Filipović, Adil Zulfikarpašić), i ideju muslimanskog bošnjaštva (Alija Izetbegović, Rusmir Mahmutćehajić i drugi „panislamisti"). Tanasković bilježi dijelove teksta Rusmira Mahmutćehajića u kojima piše da islam nije sigurna brana od nacionalne asimilacije,

8 Radi se o nepotpisanom članku iz časopisa *Vrijeme* koji tretira uzroke muslimanske nesloge, heterogenost njihove zajednice i donosi primjer pet društvenih skupina koje karakterišu pet različitih identiteta, prvi se zanima samo za svoj dućan ne mareći šta je to Jugosloven, drugi odlazi u medresu i samo brine za vjeru dok ostalom daje predznak prolaznog, treći odlazi u Tursku pa se osjeća kao pravi Turčin, četvrti je seljak, zauzet teškim životom pa je „ko mlada biljka na koju je moguće nakalemiti bilo šta"..., dalje autor konstatira da bi se mnogi među njima složili da ih se nazove bilo kako „samo da se ne kosi s islamom". (više vidi u D. Tanasković *Islam i mi*, str. 49-50)

9 Š. Filandra ističe kako „bosanski Muslimani lahko prelaze s jednog kolektivnog imena na drugo, zavisno od duha i potreba vremena, sve vrijeme čuvajući suštinu i poigravajući se oblikom", i slaže se sa Džemalom Sokolovićem koji smatra da i narod bez imena može biti narod ukoliko nije bezličan narod, narod bez ličnosti. (više vidi u Š. Filandra, *Bošnjaci nakon socijalizma: o bošnjačkom identitetu u postjugoslovenskom dobu*, BZK Preporod, Sarajevo, Zagreb, 2012., str. 154-155)

dok Bošnjak „implicira Bosnu i islam“, čuva višestoljetnu tradiciju u sebi, ostvaruje povijesnu vezu sa južnoslavenskim praocima „jeste bedem pred svakom vrstom utapanja“. Od istoričara Milorada Ekmečića iznosi dijelove članka *O istraživanju istorije Bosne i Hercegovine danas,* gdje kaže da je jezična i demokratska osnova nacije u BiH u nepovrat propala, da su u tom procesu „političkog šarlatanstva“ preovladali neki drugi faktori, prije svega vjerski, koji potvrđuju grčevitu dilemu islamskog svijeta između lokalnog i globalnog islamskog identiteta.[10]

Tanasković opsežnu „neobošnjačku naučnu i paranaučnu“ literaturu posvećenu dokazivanju kontinuiteta etničke posebnosti Bošnjaka kao najstarijeg naroda BiH vidi ispunjenu primjerima „političkog šarlatanstva“. Svoja zaključna razmatranja, ovdje samo naznačenih, kompleksnih i slojevitih tematskih cjelina, Tanasković posvećuje „značajnom“ djelu, „u punoj mjeri bošnjački orijentiranog“ Šaćira Filandre, pod naslovom *Bošnjačka politika u XX stoljeću* (Sarajevo, 1998). „U Filandrinom izlaganju saopštava se čitav niz tačnih konstatacija...“, kaže Tanasković, počev od toga da su Bošnjaci ušli u prošli vijek sa nerazvijenom nacionalnom sviješću, sa vjerom kao ključnom odrednicom svoga identiteta, da su nacionalnu odrednicu Musliman sami birali, da su Filipovićeve ideje „bosanske općosti i univerzalizma“ bile usmjerene odvajanju Bošnjaka od religijskog samorazumijevanja, da „Mladi muslimani“ jesu bili dosljedni u osporavanju komunizma sa islamističkih pozicija.[11] Glavnu vrijednost Filandrinog pristupa ovoj temi vidi u izboru da u prvi plan postavi njenu političku dimenziju, i jasno izrekne da su „Bošnjaci u otporu agresiji, od kulturne prerasli u političku činjenicu“, gdje, i po mišljenju Esada Ćimića, „politika postaje bošnjački usud i način njihova slobodnog opstanka“.[12]

Tanasković u naglašavanju političke dimenzije bošnjačkog djelovanja naznačava svojevrsne negativne konotacije, tekstom spočitava legitimnost takvog djelovanja u okviru bivše države, pokušava ukazati na kontinuiranost tog djelovanja. Neosnovano dovodi u vezu djelo *Islamska deklaracija* autora Alije Izetbegovića iz 1970-tih i donesenu Deklaraciju skupštine BiH iz 1990., navodeći da nije slučajnost da obje nose naziv *deklaracija*. Ostaje teško shvatljiva, ali primjetna „osjetljivost i odbojnost“ Tanaskovića kada Bošnjaci „raspolažu“ politikom,

10 D. Tanasković, *Islam i mi*, str.194-196

11 Ibid., str. 218-220

12 Ibid., str. 220

na njima svojstven način, i kada islam poprimi obilježja važnog faktora u društvenom životu.

Tanaskovićevo političko usmjerenje se da, uvjetno kazano, odrediti njegovim stavom da Kosovo ne treba nikad priznati a Republiku Srpsku treba čuvati „kao oči u glavi".

Tanasković je svoje političko djelovanje formalizirao u ambasadorskim funkcijama, koje je obavljao u četiri mandata. Taj angažman smatra dijelom svoje neprekinute putanje u obrazovanju, kao i doprinosom korisnog građanina svojoj državi. Stekao je neprocjenjivo diplomatsko iskustvo, pored drugih realizirao i važan naučni projekat za turski jezik u Srbiji, objavljivanjem Tursko-srpskog rječnika.

Šestogodišnji Tanaskovićev boravak u Vatikanu, u funkciji ambasadora, proticao je u naglašenom svojstvu profesora univerziteta i islamologa. Pri prvom susretu i upoznavanju kardinal Martini smatra da je Tanasković važniji kao islamolog i kaže: „U Vatikanu nam je potreban kompetentan sagovornik za islamske teme, pogotovo s Balkana. Jer islam nije više neko istočno pitanje, već ozbiljan problem našeg evropskog identiteta. Imaćete pune ruke posla u Rimu." Od Tanaskovića se tražilo da piše i učestvuje na naučnim skupovima sa svojim radovima koji tematiziraju „islamsku dimenziju" složenih balkanskih prilika, stoga je boravak pri Svetoj Stolici „stimulisao njegov islamološki rad i otvarao mu nove mogućnosti i horizonte".[13] Islam je, primjećuje Tanasković, postao „predmet usredsređene pažnje i razmišljanja samog vatikanskog vrha", ali, i pored velikog interesovanja i znanstvenog tretmana islama kroz Papski institut za arabistiku i islamistiku, "kojem je, kao i evropskoj naučnoj orijentalistici postavljen temelj u misionarskom djelovanju crkve u Africi i Aziji", Tanasković konstatuje da se tamo teško može čuti „išta pozitivno o najmlađoj monoteističkoj religiji i njenim sledbenicima".[14]

Konstanta Tanaskovićevih islamoloških istraživanja je sa regionalnog, balkanskog značaja, u njegovim diplomatskim angažmanima zavrijedila pažnju šire, utjecajne i stručne javnosti. Niz je uvaženih diplomata koji u svojim razgovorima pokazuju interesovanje za Tanaskovića kao islamologa, što ovaj autor vidi kao prigodnu priliku da sliku u očima drugih formira „onim što najbolje ume i zna". Posebno

13 Miloš Jevtić, *Autonomija mišljenja: novi razgovori sa Darkom Tanaskovićem,* Panteon i Beogradska knjiga, Beograd, 2009. god., str. 238

14 Ibid., str.240

se trudio da dopre do neistomišljenika, nekada s „mučninom i nelagodnošću“, ali je postizao značajne pomake u mijenjanju slike svoga naroda kod drugih, jer je smatrao da je u najboljem interesu tog naroda da se zna šta o njemu misle, zašto tako misle, i ako se griješi da se smogne snage za promjenu, ali „ne u svemu“ kaže.

I u neprijateljskom ogledalu svoj lik treba mijenjati, „posljednje što treba učiniti jeste razbiti ogledalo“.[15]

Prateći islamološke studije Tanasković piše o fenomenu postislamizma[16], relativizacije „reislamizacije muslimana“, upitnosti političkog islama[17], propasti islamizma[18], demistifikatorima i mistifikatorima islamske prijetnje, interesovanju Zapada za kvantitativno buđenje islama (broj pokreta), a ne kvalitativno (teorijsko promišljanje), što je jedno drugom suprotstavljeno. Piše o „zelenoj transverzali“ kao geopolitičkom projektu Zapada na Balkanu koji je na početku jugoslovenske krize „tendenciozno instrumentalizovan“.[19]

Razuđenost argumentacije i ponuđenih oprečnih stavova različitih autora, često su samo potvrda kompleksnosti pojave koju Tanasković znanstveno obrađuje, a nikako jasnog ličnog određenja spram pojave, koja se čitaocu čini zanimljivom i autorski dopustivom. Stoga „nje-

15 Ibid., str.142

16 O ovom fenomenu slična gledišta ima i američki sociolog iranskog porijekla Hamid Dabashi u djelu *Islamic liberation thought,* Routledge, London & New York, 2008. On kaže: „Militantni islamizam koji je nastao početkom 19. stoljeća bio je odgovor na evropski kolonijalizam, postepeno mijenjajući srednjovjekovnu religiju u usamljeno mjesto ideološkog otpora kolonijalnoj modernosti. Ovih skoro dvjesto godina neprestane transformacije islama u islamsku ideologiju došlo je do svog kraja nakon islamske revolucije u Iranu“.

17 Francuski islamolog Fransoa Birga smatra da „eksplikativna matrica političkog islama u mnogo većoj mjeri potiče od ideološke reformulacije stare bliskoistočne nacionalističke antiimperijalističke dinamike“ (vidi više u: D. Tanasković, *Islam i mi*, str. 230)

18 Ideje američko-iranskog sociologa i islamologa Hamida Dabashija su nove i bitno različite od mnogih ideja već poznatih autora na našem govornom području. On donosi stav da su poslije rušenja Twins Towersa 11. septembra srušeni i okamenjeni blizanci „islam i Zapad“, te da je neodrživa teza o „sukobu civilizacija“ s obzirom da smo „ušli u post-civilizacijski period“. U argumentima ovakvih mišljenja islamizam je u osnovi skončan. O Dabashijevim djelima je napisana studija na našem jeziku: Samedin Kadić, *Politička geografija Hamida Dabashija*, Centar za napredne studije, Sarajevo, 2013.

19 D. Tanasković, *Islam i mi*, str.283-284

gov" stav valja potražiti u zaključnim dijelovima pojedinih razmatranja, kao i u uvodima radova. Na tim mjestima su primjetni citati iz djela „preferiranih" autora, npr. O. Roa, koji smatra da se „reislamizacija osamostalila u odnosu na svaki politički projekat", u suprotnosti je sa islamističkim projektom, izmiče državi, islamskoj ili sekularnoj, i posljedica je poraza islamizma.

U konkretnom slučaju misao završava sa francuskim stručnjakom za „politički islam" Žil Kepelom koji ukazuje na novu fazu u koju je ušao muslimanski svijet, nakon radikalnog islamizma, koja je „suštinski možda i više islamska", jer je sve manje „oduševljenja muslimanskih masa za rizike koje nosi militantna opcija sveopšteg džihada".

Temeljno nepovjerenje i ideološka suprotstavljenost i najmanjem obilježju „političkog islama" je evidentna kod Tanaskovića, kao i svojstvena mu stalna upozorenja na „islamsku prijetnju". Njegove studije i društveni angažman, koji ni danas ne jenjava[20], bili su razlog mnogim autorima da ga uvrste među one koji su pružili znanstvenu podršku velikosrpskoj, genocidnoj politici. Norman Cigar u Tanaskovićevoj identifikaciji „ekonomskog, diplomatskog i demografskog džihada koji je uperen protiv Balkana i Evrope" primjećuje motivacioni faktor srpskim zločincima.[21]

Općepoznat je njegov stav da se nije desila agresija na BiH, niti bilo kakav genocid nad Bošnjacima, pa ni onaj u Srebrenici, presudom potvrđen.[22] Akademik Esad Duraković kod Tanaskovića kao „utjecajnog predstavnika tradicionalne orijentalistike" u bivšoj Jugoslaviji, bilježi „permanentno ekstremno djelovanje s pozicija orijentalizma". Od toga izdvaja Tanaskovićevo odbijanje da, zajedno sa grupom beograd-

20 Pogledati kolumne na www.novosti.rs lični stav, u kojima redovno izražava svoje političke stavove, a mnogi se odnose na bosanskohercegovačke prilike.

21 Ahmet Alibašić, *Studije genocida*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2007., str. 199

22 Miloš Jevtić, *Autonomija mišljenja*, str. 255, pogledati i stav Marka Vešovića gdje kaže: „...Darko Tanasković koji je rekao da Bošnjaci stvaraju mit o Srebrenici i pokušavaju ga kapitalizirati u političke svrhe. Takve, da se sjetim Orvela, krasi golem talenat da ne znaju ništa o zločinima njinog naroda. Tanasković je zadužen da u ime Srpstva mrzi islam i Turke, jer to čini stručno, a ne ko Miroljub Jev(f)tić..." (http://www.e-novine.com/stav/104846-Boj-slobodnih-ljudi-robovima-robotima.html, zadnja posjeta 15. 06. 2014.)

skih orijentalista, potpiše protest 1992. godine, povodom srpskog spaljivanja nemjerljivo vrijednih fondova Orijentalnog instituta.[23]

2.0 Prezentiranje tradicije tesavvufa

2.1 Pučki odnos prema tesavvufu

Jedan od prvih primjera pučkog, literarno i terminološki neopravdanog i neutemeljenog prikaza tesavvufske „slike", na našem jeziku nalazimo u knjizi Gliše Elezovića „*Derviški redovi Muslimanski – tekije u Skoplju*", s početka dvadesetog stoljeća. Pola stoljeća kasnije Tanasković je u saradnji sa Ivanom Šopom objavio djelo „*Sufizam*" koje pokazuje upravo suprotan pristup velikoj temi tesavvufa, literarno utemeljen, terminološki definiran i znanstveno zaokružen. Radi potpunijeg uvida i još uvijek postojećeg[24] i aktualnog pučkog odnosa prema ovim pitanjima, ovdje ćemo podsjetiti, na sada već stoljeće staro djelo G. Elezovića i njegove teme. U uvodu ovoga djela Elezović napominje, kao i Tanasković devet decenija kasnije u svome djelu, da je malo pravih znanja o islamu među hrišćanima. Iako su u stalnoj komunikaciji stoljećima, hrišćani, „potčinjeni turskom gospodstvu", su vodili borbu za očuvanje vlastite religijske prakse, a muslimani, i sami malo znajući o svojoj doktrini, nisu se potrudili da drugima objasne svoje vjerovanje, nego su „fanatično odani svojoj dogmi" radili na islamiziranju hrišćanskog svijeta „krvlju, mačem, nasiljem ili igrom interesa".[25] Autor ističe da ovo djelo nastaje u okolnostima koje oskudijevaju s potrebnom literaturom, ima za cilj da predstavi skopljanske tekije, „koje posjeduju razgranatu apokrifnu literaturu i interesantnije su od džamija", i napravi korak ka proučavanju muslimanskog utjecaja. Ne govoreći koju literaturu ocijenjuje apokrifnom, nastanak derviških redova, kako ističe, vodi u vrijeme dok je još Muhammed, alejhisselam, bio živ, jer je on po-

23 Esad Duraković, *Prologomena za historiju književnosti orijentalno-islamskog kruga*, Connectum, Sarajevo, 2005., str. 20

24 Neki autori smatraju da je tesavvuf uopće naišao na veliku popularnost među masama, neobrazovanim zanatlijama, u početku antiulemanski i antidržavno orijentiranim ljudima. Ali je bio i kao svojevrstan odgovor na sve veći šiijski utjecaj, u korist sunijskog islama. (F.Rahman, *Duh islama*, str. 197-204)

25 G. Elezović, *Derviški redovi Muslimanski*, Stara Srbija, Skoplje, 1926. god., str. 3

dučio h. Aliju“ javnoj molitvi-zikri džehri“[26] i odgovarajućim pokretima za tu molitvu, a h. Ebu Bekru je u pećini u toku hidžre objasnio i „u dušu usadio“ tajni zikr ili molitvu. Ove vrste zikra su bile razlog za dva glavna toka ili podjele derviških redova, prema G. Elezoviću. I ovaj autor „usputno“ pominje već općeprihvaćene teze o „adaptiranim prijeislamskim obredima“ u islamu o „derviškim sektama“ kao domu takvih obreda. Funkcija derviških redova je isticanje duhovnih aspekata šerijata u odnosu na njegovu vanjsku formu. Elezović to objašnjava na slijedećim primjerima: derviš pored redovnih šerijatskih obaveza ispunjava i dodatne, „suvišne - navāfil“, propise reda vrši iz čiste dobre volje, derviš se čuva i od loše pomisli, ne samo čina, šerijat „broji“ u muslimana onoga koji ispunjava forme zabrana i naredbi, dok u derviški red ne spada onaj koji u svom srcu krije licemjerstvo. Elezović se kratko osvrće na pitanje odnosa zvanične uleme ili hodža i derviša, njihovoj netrpeljivosti, međusobnim osporavanjima, i konačno kao faktor međusobnog uvažavanja navodi Gazalija i njegovo djelo, navodeći arapski naziv za oboje: hudždžetu-l-islam, što prevodi kao islamska dokumenta.[27] On dalje tretira upotrebu alkoholnih pića u tekijama dovodeći to u vezu sa „vječnim pijanstvom“ ili vinom koje se spominje u sufijskoj literaturi, ističući da alkohol u derviškim prilikama ima za cilj ne tjelesno zadovoljstvo, niti uzrokuje kavgu, nego duhovnu nasladu. „Pijanstvo derviša nije nalik pijanstvu ostaloga svijeta“, aludirajući na dopuštenost kontrolirane upotrebe alkohola, dodajući i opis derviša koji vode „bezbrižan život“, asketski, određujući ih kao boeme na orijentalni način.[28] Ističe da je u redu Bektašija, „prema romanu“ Jakub Kadrija, zastupljenija upotreba alkohola nego u ostalim redovima, te da njihovi skupovi liče na “klasične orijentalke gdje još samo fali hašiš i morfijum“. Muzika je zastupljena u tekijama, izvođenje ilahija lirskog karaktera i filozofske sadržine uz pomoć instrumenata, iako, bilježi Elezović, „šerijat od muzike priznaje samo glas ljudski“. Sudeći prema formi i sadržini Elezovićevog izlaganja, u mnogome podsjeća na djelo nastalo metodom intervjua, u ovom slučaju sa nekim

26 Predaja koju G. E. navodi: „Tako Prorok je rekao jednog dana Imamu Aliji: -Sedi preda me , zatvori oči. Što budem ja radio, uradi i ti-, i okrenuv se tri puta s desna na levo, Prorok izgovori: -La illahe il allah-, glasno i uz pokretanje. Sve je to Imam Alija gledao i slušao. Eto u tome je postanak javne molitve.“ (ibid., str. 5)

27 Ibid., str. 14

28 Ibid., str. 15

od redovnih članova jedne od skopljanskih tekija. Naslovi su u formi pitanja, a pitanja usko vezana za konkretne prilike u ondašnjim tekijama, moguće i predložena od onoga koji odgovara na njih. Jedna od tema je i derviška veza sa esnafskim organizacijama, derviško preferiranje skromnih zanatlija i njihove profesije u odnosu na trgovce, istaknutije naučnike i bogataše, uz hadiski argument da je siromaštvo ponos. Elezović u daljnjem „razgovoru" pojašnjava arabizme i turcizme u svakodnevnoj derviškoj terminologiji, i sam dopisujući po neku od pojašnjavajućih komparacija, npr. „džan-kardaš: brat po derviškom redu, kao što je u nas brat u Hristu", koja nema namjeru da bude teološki ispravna.

U veoma kratkim osvrtima Elezović predstavlja hijerarhiju derviških redova, s vrlo jednostavnom eksplikacijom stranih riječi koje se odnose na funkcije derviša, njihovo svakodnevno komuniciranje, karakterističnu odjeću, instrumente koje koriste u izvođenju svojih programa i ponovo pića kojima se služe. Stoga djelo može poslužiti kao dokument ondašnjeg tekijskog inventara i eventualna pomoć pri njihovoj rekonstrukciji, jer posjeduje i ilustracije nekih muzičkih instrumenata i oružja.[29]

U ostalim dvjema trećinama svog djela Elezović donosi „potpuniju sliku derviških radnji" i objašnjenje izvjesnog utjecaja muslimana na hrišćanski „intimni život". I ovog autora, kao i Tanaskovića desetljeća kasnije, interesuje aktualno realizirana forma islama, ne utemeljenost i opravdanost ili autentičnost takve realizacije, nego jednostavne radnje, koje nekada banaliziraju izvor za koji ih se veže. Elezović glavni dio svoga djela poklanja "dopuštenim derviškim radnjama", (ʿulūmul-garībe - čudnovate znanosti), u koje ubraja: čitanje bolesnicima, pisanje hamajlija, bajanje, vračanje, tumačenje snova, proricanje budućnosti, i uvjetno nedopuštenim radnjama koje su ipak u tjesnoj vezi sa dervišima: pokuše ili mađije. I sam autor napominje da su praznovjerice stare koliko i čovječanstvo, te ne upuštajući se u „knjiške detalje o mađijama" donosi samo ono što je još uvijek vezano za „orijentalske čudnovatosti i misterije". Pod naslovom „derviš vrač" Elezović ističe da je magija kao najniža forma religije sa svojim predstavnicima u primitivnom svijetu imala veoma važnu ulogu. Derviši su, bilježi on, baštinici filozofije i objašnjivo je zašto su muslimansku filozofiju vezali za „čarobnosti natprirodnih sila" i njihov utjecaj na ljude. „Šerijatski čovjek – hodža", onaj koji se bavi samo obredima, ne duhom, nije u

29 Ibid., str. 23-32

stanju da proriče budućnost – otvara „yildiz kitab", čita bolesnicima, tumači snove jer bi, u suprotnome, to značilo iskorištavanje prostote ljudskoga duha iz nekih drugih pobuda. Derviška je moralna obaveza briga za duh i tijelo, bez materijalnih koristi za samoga derviša. Na primjeru čitanja bolesniku ili nadahnjivanja, derviš uspostavlja vezu između bolesnog dijela tijela, njegovog duha i specifične molitve za tu priliku, koja može biti i „novokomponovana" po utvrđenim pravilima, ali odgovarajuća duhu bolesnika.

Jedna od molitvi kojoj su vični samo duhovni velikani je „nefesi Isa", ona svojim učinkom vraća život mrtvom, vid slijepom, sposobnost kretanja nepokretnom, itd. Elezović bilježi zanimljivu priču koja se, u kontekstu ove molitve, kao osnov vjerodostojnosti veže za poznatog Hasan al-Baṣrīja.[30] Pored zloupotreba i niza načina na koje se proricala budućnost, ne samo kod muslimana nego i pripadnika drugih religija, konkretno pravoslavaca, jedan od rasprostranjenijih među muslimanima, i tradicijom „utemeljenih" je džifir. Riječ je, kako Elezović bilježi, o višestrukom kombiniranju brojčane vrijednosti arapskoga alfabeta. Ističe da je tu vještinu pronašao h. Alija, da su je najbolje znali članovi Poslanikove, alejhisselam, porodice i „prvih dvanaest velikih islamskih imama". Ona je veoma cijenjena kod muslimana, „smatraju je esencijom sreće", koriste je u različitim prilikama, npr. pri odluci da krenu na neki put, ili počinju neki posao. Elezović ne smatra važnim napomenuti da svi muslimani ne očekuju povratak Imama Mehdije, te objašnjavajući džifir kaže da svi muslimani vjeruju da će im se džifir razjasniti kad se vrati Imam.[31] Prema priči koja govori o važnosti džifira, halifa Me'mun je donio odluku o imenu svog nasljednika, kada mu je saopštio odluku on je rekao da to rješenje ne odgovara proračunu džifira, pa ga je halifa

30 Priča glasi ovako: „Jednog dana idući putem (Hasan Basri), susreo je u Meki ženu čarobne lepote. Imala je izvanredno lepe oči. Hasan Basra kada je ugledao priđe joj i u zanosu reče: „Ala imaš lepe oči!". Žena istog časa upre oba svoja kažiprsta u oba oka i izbi ih iz glave pa mu ih pruži: „ Uzmi ih, dervišu moj!". Hasan Basri zadivljen ovakvim požrtvovanjem ove divne žene, uze oba oka i namesti ih kako su bila. I žena je gledala kao i pre. (ibid., str. 40)
U kontekstu sličnih poređenja Fazlur Rahman piše da Ibn Arabijeva misao „obiluje paraseksualnom simbolikom", navodi primjer njegovog lirskog „tumača želja" koji je u osnovi „inspirisan obdarenom damom u Meki", pa je kasnije protumačen u spiritualnom ključu. (F.Rahman, *Duh islama*, str. 206)

31 G. Elezović, nav. djelo, str. 42

dao otrovati.[32] Džifir je veoma zastupljen i cijenjen među dervišima, ističe Elezović. On ne izdvaja tradicijom utemeljenu praksu muslimana, od kasnije razvijenih vještina kao i priča koje im daju tradicijski legitimitet. To vidimo na primjeru istihare koju određuje kao vrstu gatanja koju čine muslimani prije početka svakog posla. On kaže da niko ništa od muslimana neće učiniti dok ne potraži objašnjenje od sna.[33] Istihradž je, također, misteriozna vještina slična istihari, prema kojoj se ispituju politički događaji u bliskoj budućnosti. Hamajlije su s druge strane služile za raznovrsna derviška liječenja, pisane su za lakši porođaj, za ozdravljenje stoke, za pronalazak kradljivaca, za vlastitu ljepotu i naklonost voljene osobe.[34]

Niz je metoda koje se uglavnom odnose na proricanje i liječenje, koja Elezović određuje derviškim i općim muslimanskim vračanjima, ne sporeći im ni zastupljenost, čak podudarnost sa pravoslavnim, npr. „derviška pokuša" je od srpske riječi kuša, ime za posebnu vrstu vračanja. Elezović nerijetko naglašava komparativni element u ovoj tematici, iako je ona prema njegovom radu dominantno „derviška".

Đurđev dan ili Hidrov dan je vremenska odrednica koja najviše „pogoduje" metodama proricanja i liječenja, o kojima je bilo riječi u knjizi Elezovića. On konstatuje na kraju da je Đurđev dan u Skoplju opšti, zajednički praznik kako kod hrišćana tako kod muslimana, i svako ga na svoj način obilježava. Autor djelo završava korisnim prilogom o vradžbinama kod pravoslavnog sveštenstva, praveći još jedan komparativni korak. Zanimljivo je naglasiti da iako naslov knjige sadrži odrednicu „*tekije u Skoplju*", ipak, nigdje

---

32 Ibid., str. 43 U istom kontekstu Elezović navodi i priču o jednom skopskom kadiji koji je bio vičan ovoj vještini. „Jednom je postavio pitanje: *Muslim (ime kadije), koliko ima još da živi? Računajući od jednom poče vikati: Ode Muslim! Da je izašlo još jedno dal, živeo bi još četiri godine. I tih dana je kadija i umro*".

33 Ibid., str. 46

34 Hamajlije su pisane i za namjenu da se ljeti mlijeko ne kvari, i vrijedilo je pravilo da se ne smiju otvarati. Autor ipak bilježi tekst jedne od otvorenih: „*Napisah amajliju psu ovog čobanina, zaljubih se u meso njegova crna ovna, ako ko god otvori i pročita, ... mu ...., klikni, Muhamede, jer ti si laf, kamo se god uputiš, idi jer tebi je pomoćnik Gospod Bog*" (ibid., str 67)
Ovdje donosimo primjer efsuna, metode koja se nekada koristila sa hamajlijom: „*Pamet mu uzeh, omađijala sam ga, Mir sam mu uzela, omađijala sam ga, Strpljenje sam mu uzela, omađijala sam ga, Srce sam mu uzela omađijala sam ga, Ako leži, da ne legne, Ako spava, da ne spava, Ako jede da ne jede, Ako pije da ne pije, Dok mene ne vidi da se ne smiri, Sebi sam ga učinila asurom, Sebi sam ga zarobila.*" (ibid., str. 59)

u svom djelu Elezović ne raspravlja pitanje skopskih tekija, čak ih ni ne nabraja.

2.2. „Zagonetna" obilježja tesavvufa

Početak kontinuiranog interesovanja za tesavvuf, kojeg Elezović smatra sredstvom „muslimanskog utjecaja" na sredinu u kojoj žive, na našem jezičkom području[35] može se prepoznati još u djelu Gliše Elezovića, a razvijen znanstveni izraz, potkrijepljen orijentalističkim izvorima i interpretacijama, jasan je u djelu Tanaskovića. On konstatuje da još nije sačinjen cjelovit historijski prikaz tesavvufa, stoga ni sâm nema namjeru da predstavlja svu kompleksnost historijskog razvoja ove pojave. Tanasković u kompendiju udžbeničkog tiraža, objavljenog 1981. godine, donosi idejne odrednice, razvojna i orijentacijska obilježja tesavvufa kao kompleksne duhovne i društvene pojave, rasprostanjene na ogromnom geografskom području i proučavane sa različitih aspekata. Primjećuje da su različiti pristupi tesavvufu nekada o istom fenomenu unutar njega imali za posljedicu potpuno divergentne stavove. Ne opredjeljuje se ni za jednu od preko sedamdeset i osam definicija tesavvufa, koje su pobrojali orijentalisti, nego razvrstava različite orijentalističke teorije o njegovom nemuslimanskom porijeklu, ističući i Goldziherovu „dvotipsku tezu" po kojoj se tesavvuf sastoji od asketske dimenzije i doktrinarnog misticizma. Relativizirajući mnoge teorije Tanasković „usputno" napominje omiljeno sufijsko sjećanje na stav al-Fuğajšija iz desetoga stoljeća, koji kaže: „U staro vreme je bilo sufija ali oni nisu imali nikakvo posebno ime, a danas imamo ime, ali nema sufija".[36] Slične izjave se vežu i za Kalabadija koji je umro 988. godine.[37]

35 Samir Beglerović, *Tesavvuf Bosne u vidicima Fejzulaha Hadžibajrića: vjerski i kulturni razvoj bosankih muslimana u prvoj polovini xx stoljeća*, Bookline d.o.o., Sarajevo, 2014. god. U ovom djelu se može pratiti životni značaj prakticirajućeg tesavvufa, baš onog kome nije, prema mišljenju Tanaskovića, poklonjena dužna naučna pažnja, a koji je bio prihvaćen u širim narodnim masama, i djelo je na našem jeziku. Svjedočanstvo je o ljudima, mutesavvifima koji su obilježili svojom duhovnošću politički život Bosne, boreći se za duhovni identitet u vremenu kada je formalni bio oduzet, i boreći se za vjerski život, podržavajući institucije IZ kojima je nekada duhovni identitet osporavan i diktaturom dovođen u pitanje.

36 *Sufizam*, tekst: D. Tanasković, str. 11

37 M.M. Šarif, *Historija islamske filozofije I*, str. 325

Tanasković pregledno prezentira tri vrste utjecaja na pojavu tesavvufa, i određuje hronološki slijed autora koji pišu na ovu temu. Rane asketske tendencije kod muslimana su u očima nekih autora nastale po uzoru na hrišćansko monaštvo. Jedan od prvih autora koji se bavio hrišćanskim utjecajem na pojavu tesavvufa je bio, kako bilježi Tanasković, Adalbert Merks, zatim Jan Vensink sa uporednim razmatranjima, te Margaret Smit sa monografijama u kojima u ranom tesavvufu prepoznaje hrišćansku spiritualnu pozadinu.[38]Važnu ulogu Tanasković pridaje Tor Andreu, koji svoja istraživanja o tesavvufu bazira na hrišćanskom, duhovnom i monaškom utjecaju i bez čijih radova je, smatra on, nemoguće naučno pristupiti tesavvufu i ulozi Poslanika, alejhisselam, kao uzora za mistike.[39] Tekst Žorža Anavatija donosi tezu o doprinosu hrišćanskog Egipta tesavvufu preko Ẕunnūna Miṣrija, sufije koptskog porijekla, koji tesavvuf obogaćuje učenjem o podjeli na „stanja" i „postaje", koja je kasnije, donekle brzopleto, primjećuje autor, dovedena u vezu sa „rajskom ljestvicom" sv. Jovana Lestvičnika.[40] Jedna od predaja koju navodi Ž. Anavati u svome tekstu pokazuje irelevantnost upotrebe imena iz jedne duhovne tradicije u drugoj, kada su u pitanju mistici. U naznačenoj predaji Ibrahim ibn Edhem, tesavvufski velikan kaže: „... Jer saznao sam da je Bog ovo otkrio Jovanu sinu Zaharijevom: - Jovane, sporazumeo sam se sa samim Sobom da Me nijedan od Mojih podanika neće moći voleti, a da Ja ne postanem sluh kojim čuje, vid kojim vidi, jezik kojim govori, srce kojim razumeva."[41] Vilijam Stodart prepoznaje istovjetne pojave koje karakterišu velike mistike hrišćanske i islamske duhovnosti, sloboda u obraćanju Bogu i oslobođenost od forme koje su zabilježene u različitim pričama. Prva je vezana za ʻAbdulḥasana al-Ḥaraqanīja kome se prema predaji obratio Bog riječima: „Da li da otkrijem ljudima tvoje stanje (duhovno pijanstvo, nezavisnost od vanjskih formi), pa da te oni kamenuju?"ʻ Abdulḥasan je odgovorio: „Da li da otkrijem ljudima Tvoje beskrajno milosrđe, pa da Ti se nikada više (uplašeni) u molitvi ne poklone?"[42] Druga priča je vezana za svetu Terezu Avilsku, koja se na jednom putovanju u kočiji survala u jarak, i dok

38 Ibid., str. 13

39 Ibid., (Naznačenu tezu o švedskom orijentalisti autor ne obrazlaže detaljno.)

40 *Sufizam*, tekst: Žorž Anavati, „Borba za opstanak", str., 62

41 Ibid., str. 65

42 *Sufizam*, tekst: Vilijam Stodart, " Islamski ezoterizam", str. 85 (Autor sugerira da je u ovim predajama skriven kjluč za razumijevanje odnosa između egzoterizma i ezoterizma.)

se izvlačila iz neugodnog položaja začula je glas koji joj se obraća: „Zar ne znaš Terezija da Ja ovako postupam sa Svojim prijateljima?“ Sveta Terezija je bez oklijevanja odgovorila: „Nije, onda, ni malo čudno što ih imaš tako malo!“

Sljedeći „odsudni“ utjecaj na tesavvuf je, primjećuje Tanasković, iranski. Palmer povezuje tesavvuf sa arijevskom rasom, otvara vrata iranskim teorijama, za koje Tanasković smatra da su nekada rasističke, nekada etnocentrične, ali uvijek iranofilske.[43] Prema ovim teorijama tesavvuf je proizvod iranskoga duha, baštini mazdaističkomanihejsko naslijeđe, i svojevrsna je reakcija na kruti i suhi semitski sunnizam, državni, i za Irance, osvajački islam, poentira Tanasković.[44] Prigovor iranocentričnim tendencijama Tanasković izražava napomenom o neophodnom rasčlanjivanju ranog asketskog tesavvufa od kasnijeg u kome se šire „sinkretičke teozofije“[45] u kojima se primjećuje veliki iranski doprinos. Ovaj doprinos je dobio svoj puni izražaj, kako Tanasković ocjenjuje, u djelu francuskog islamiste Anri Korbena. Ovaj autor svemu spiritualnom i ezoteričnom u islamu određuje ishodište u šiizmu. S.H. Nasr donosi tezu o istovjetnoj sadržini sufizma i šiizma, doktrinarnoj podudarnosti kao što i primjerima argumentuje njihovo historijsko međusobno odobravanje i razumijevanje. [46] Neki ipak misle da je širenje sufizma zadalo težak udarac šiizmu i prouzrokovalo opadanje snage šiija.[47]

Korben se bavi metahistorijom, ističe Tanasković, i svoje zaključke često temelji na nečemu što je nauci nedostupno, stoga, poentira Tanasković, iako su mu djela vrijedna poštovanja i divljenja, treba ih uzeti „cum grano salis“[48].

Evidentni su i pokušaji jednog broja orijentalista da potkrijepe „indijske teorije“ unutar sufijskih učenja, nastojeći da dovedu u vezu ter-

43 *Sufizam,* tekst: D. tanasković, str. 13

44 Ibid., str. 14

45 F. Rahman, nav. djelo, str. 200. Ovaj autor u razvoju sufijske teozofije vidi opasnost po karakter islama, jer je ta pojava paralizirala energiju i zaokupila duhove najveće sposobnosti i kreativnosti.

46 Rešid Hafizović, *Šiizam i sufizam*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 2004., tekst: „Šiizam i sufizam njihov odnos u biti i u historiji“, S.H. Nasr, str. 363-376

47 F. Rahman, nav. djelo, str. 220-221

48 *Sufizam*, tekst: D. Tanasković, str. 14

minološki sustav tesavvufa sa nekim od temeljnih učenja hinduskih svetih izvora. Neki će reći da je geografski faktor imao važnu ulogu jer je nekadašnji centar budizma ujedno i rodno mjesta Ibrahima ibn Edhema, „polulegendarnog princa-sufije", čiji je doprinos tesavvufu nemjerljiv. Goldziher, orijentalist klasik, zastupa tezu o vrlo jasnom utjecaju budizma na „muslimansku asketsku literaturu" jer njeguje ideju o moćnom vladaru koji je odbacio zemaljsko carstvo. Ovaj motiv u tesavvuf unosi „motiv Budine biografije".[49] Autor naglašava da utjecaj nije izvršen samo na teorijskoj osnovi, nego i kroz susrete sa praksom indijskog putujućeg monaštva,[50] koje nalazi svoje „sjenke" u muslimanskim dervišima, kao što je i slučaj sa tekijskim zajednicama, ceremonijom odijevanja hirke, pojedinim oblicima „zikr-vježbi" kao disciplinama disanja.

Goldziher bez dileme budističko poništenje individualiteta kroz „plemenitu stazu" smatra saglasnom tesavvufskom fana-u[51] kroz vlastiti tarik[52], kao što u krajnjem cilju meditacije – sjedinjenje s predmetom meditacije - vidi tesavvufski tevhid ili unutrašnje postizanje jedinstva koje je suprotno, on misli, „islamskom monoteističkom ispovjedanju Boga koje priznaje dualitet čovjek-Bog". Kada Goldziher tesavvufu pririče budističku spiritualnost, čini metodološki propust, smatra Tanasković, jer na osnovu djelimičnog uvida sudi o cjelini, ili na osnovu zrele faze kompleksne pojave tesavvufa zaključuje o njegovim počecima.

---

49 *Sufizam*, tekst: Ignac Golcier, „Indijski uticaj u sufizmu", str. 71. Autor bilježi Rumijevu verziju ovoga motiva: "Dvorska straža Ibn Adhama začuje jedne noći buku s krova palate. Kada su stražari pogledali tamo, zatekli su ljude koji se izgovarahu da traže svoje odlutale kamile. Uljeze dovedoše pred princa, a kada ih on upita: -Ta ko je još tražio kamile na krovu-, oni odgovoriše: "Samo sledimo tvoj primer, ti stremiš sjedinjavanju s Bogom, a istovremeno sediš na prestolu. Ko je još na takvom mestu mogao doći blizu Boga?" Na to je on otišao iz palate i niko ga odonda nije video".

50 Ibid., str. 73

51 Za ovaj termin pogledati: N. Smailagić, *Klasična kultura islama I*, str. 234-235, gdje se negira poistovjećivanje budističke nirvane i indijske kaivalije sa tesavvufskim fana-om. Pogledati i: Fehim Nametak, *Pojmovnik divanske tesavvufske književnosti*, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 2007., str. 95-96, gdje se pominju različiti konteksti u kojima se upotrebljava ovaj termin.

52 Sufizam, tekst: Rihard Hartman, „Tarik-put sufija po al-Kušejrijevom tumačenju", str. 105

Blagonaklono prema tesavvufu i veoma kritično prema njegovim kritičarima Tanasković ističe da oni koji zastupaju neislamske teorije o porijeklu ove pojave uglavnom sa naučnom manjkavošću to rade jer su opterećeni evropocentrizmom, antisemitizmom ili odbojnošću prema svemu što je muslimansko.[53] Oni su, naglašava Tanasković, slični onima koji su svojevremeno u Kur'anu vidjeli unakaženu Bibliju a u Muhamedu, alejhisselam, falsifikatora i varalicu.

2.3 Autentičnost tesavvufa

Izbor tekstova kojim Tanasković tezama brojnih orijentalista "brani" autentičnost tesavvufa eksplicitno ukazuje i na njegov stav kada su u pitanju teorije o stranim utjecajima na nastanak tesavvufa. Jedan od prvih tekstova u djelu "Sufizam" argumentuje tezu o kur'anskoj utemeljenosti tesavvufa. Marijan Mole smatra da je "sufizam rođen u atmosferi duboke natopljenosti kur'anskim duhom".[54] Tanasković u tesavvufu prepoznaje kozmopolitski izraz islama. Primjer Salmāna al-Fārīsije, ponovo Moleovim stavom, Tanasković predstavlja kao zaštitnika sufijskih bratstava, "mitsku inkarnaciju stotina hiljada nearapskih preobraćenika na islam" bez kojih ne bi bilo nadnacionalne, nadrasne i svjetske muslimanske civilizacije.[55] Ističe da je asketizam prvi i originalni izraz tesavvufa koji u sebi smiruje autentične kur'anske ideje.

Začetnik teorije o ranom tesavvufu kao izrazu muslimanske duhovnosti i svjedočanstva "atmosfere vjerskog oduševljenja i iskrene pobožnosti" je Nikolson, dok za Luj Masinjona Tanasković tvrdi da naučnim dokazima ovu teoriju u budućim istraživanjima čini neupitnom, "aksiomatskim polazištem". Masinjon je svojim radom zatvorio pitanje porijekla tesavvufa, potvrdio "islamsku teoriju" o njegovom porijeklu, smatra Tanasković, i pokrenuo istraživanja koja se konkretno odnose na ovu pojavu. Tanasković konstatuje da je sasvim izvjestan razvoj "asketskih sklonosti" vjernika kroz "intenzivnu kur'ansku meditaciju" te da ne treba dovoditi u pitanje Kur'an kao izvor vjere, različitih tumačenja i "univerzum u kome je za svaku dušu i za svako srce bilo žuđene duhovne hrane i moralne okrepe". Istovremeno

53 *Sufizam*, tekst: D. Tanasković, str. 17

54 *Sufizam*, tekst: Marijan Mole, „Poreklo i izvorišta sufizma", priredili: Darko Tanasković i Ivan Šop, Prosveta, Beograd, 1981., str. 55

55 *Sufizam*, tekst: Darko Tanasković, „Privlačne zagonetke sufizma", str., 23

smatra da je taj izvor kasnije blokiran "poplavama ideologizovanih i teoloških komentara". Ne odustaje od orijentalističke podjele tesavvufa na njegov asketski i mistički segment, što nije zastupljeno kod muslimanskih autora[56], pri čemu u prvom detektuje "interioriziranje temeljnih monoteističkih načela vjere", a u drugom teozofske spekulacije "objektivno daleke izvornom islamu". Teozofi se ipak pozivaju na ranu asketsku praksu, iako Tanasković "njihov" misticizam smatra nespojivim sa kur'anskim monoteizmom prema kojem je Bog apsolutno Transcendentan, Nedohvatljiv i Nespoznatljiv. Luj Masinjon, uvjetno, i geografski određuje ovu podjelu u tesavvufu. On za basranske sufije veže "trezvenu kritičku racionalnost", a kod mistika iz Kufe prepoznaje "idealističke i spekulativne sklonosti".[57]

Tanasković tesavvuf ocjenjuje i kao svojevrsnu reakciju izraženo pobožnih ljudi na društvene pojave, i toleriranje tih pojava od zvanične vlasti, u čemu prepoznaje i određene sličnosti sa šiizmom[58], koji smatra tipičnim primjerom "cijepanja islamskog jedinstva". Čak i ljubav, kao velika tesavvufska tema sa dubokim kur'anskim korjenima, bila je povod netrpeljivosti zvanične vlasti prema tesavvufu jer su je neki izražavali dvosmisleno i blasfemično. Tanasković pravi distinkciju između dva načina sufijskog razumijevanja muslimanskog monoteizma[59], svakako, potaknuta njihovim "idealom vjerovanja kroz ljubav". Prvi je kod Halladža[60], kojeg Masinjon smatra vrhuncem mističkog iskustva islama[61], u ideji "jedinstvenost svjedočanstvenog Pri-

56 Rešid Hafizović, *Temeljni tokovi sufizma*, Bemust, Sarajevo, 1999. god. U ovom djelu nema mjesta za dvotipski tesavvuf, asketski ili teozofski, niti se pravi skala po kojoj je rani tesavvuf više autentičan od kasnijeg. To je jedinstven izraz muslimanske duhovne baštine sa konstantnim kreativnim odnosom prema svojim izvorima.

57 *Sufizam*, tekst: D. Tanasković, str. 23

58 Rešid Hafizović, *Šiizam i sufizam*, str. 363-376

59 Termin kojim se označava monoteizam u arapskom jeziku je tevhid. Njegovo značenje je i "posmatrati nešto kao jedno" i "sjedinjavanje nečega sa nečim drugim". Vidi: F. Rahman, *Duh islama*, str., 200

60 *Hitorija islamske filozofije I,* priredio: M.M. Šarif, str.356-359

61 Ikbal je također fasciniran Haladžovim "primjerom žive vjere", on ga naziva propovjednikom slobodne volje i želje. On smatra, na osnovu Haladžovog iskustva, da ujedinjujuće iskustvo nije u tome da konačni ego briše svoj vlastiti identitet nekom vrstom apsorpcije u beskonačnom egu, prije je riječ o tome da beskonačno prelazi u ljubeće obuhvatanje konačnog. Vidi: Annemarie Schimmel,

sustva" (waḥdat-aš-šuhūd), prema kojoj se mistik ljubavlju sjedinjava s Bogom, kroz dijalog srca i Boga stiže do najvišeg "Ja" i ne narušava apsolutnu transcendentnost Božiu. Drugi način je u "grandioznom teozofskom sistemu" Ibn Arebija[62], ili ideji "egzistencijalnog monizma"[63] (waḥdat al-wuǧūd), koji predstavlja ontološko usmjerenje tesavvufa i ostavlja neizbrisiv trag na kasnije autore, ističe Tanasković. Prema ovom učenju sjedinjavanje s Bogom bi značilo "ukidanje svih aspekata empirijske egzistencije, koji su svakako samo refleks božanske esencije", što je na jednoj strani ocijenjeno kao najveći stepen monoteizma, a na drugoj, kod sunijskih teologa, smatrano herezom, u suprotnosti sa muslimanskom vjersko-teološkom predstavom o Bogu.[64] Kasnijim tumačenjima su te razlike prevaziđene. Tanasković hoće da naglasi kako "spekulativna bujanja"[65] prijete da zamagle stvarnu sliku o tesavvufu, kao duhovnoj, ali i kao društvenoj pojavi. Ističe da se većina baštinika tesavvufa nije bavila spekulativnim teorijama niti teozofskim sistemima, nego formiranjem derviških redova, njihovim funkcioniranjem, praktičnim aspektom tesavvufa. Ovaj aspekt je mnogo manje bio predmet naučne pažnje, iako je to "objektivni izraz" tesavvufa, najprisutniji i najmasovniji način njegovog ispoljavanja. Tanasković derviškim redovima[66] pripisuje najveće misionarske zasluge, i tvrdi da su bili "najuspješniji faktor islamizacije" novostečenih oblasti. Njihovu važnu ulogu vidi i u vremenima velikih "pritisaka na islam",

---

Džibrilovo krilo, s engleskog preveo: Enes Karić, el-Kalem i Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 2013., str. 464-465

62 *Historija islamske filozofije*, priredio: M.M. Šarif, str. 405

63 R. Hafizović, *Temeljni tokovi sufizma*, str. 142-144, Ovaj autor, za razliku od drugih, Wahdat al-wudžud prevodi kao "učenje o transcendentnom jedinstvu Bitka" koje je razvijao u suodnosu sa idejom o krajnje simboličkom jeziku, ili kako je ljudski jezik kao bitak svijeta u bti samo metajezik ili jezik Ademove rajske mladosti.

64 F. Rahman, *Duh islama*, str. 202

65 Ibid., str.203-204. Navedeni stav je podudaran Gazalijevom jer on odbacuje pretenzije teozofskog misticizma i optužuje njegove pristalice za ekstatični delirijum. On svojim djelom "reformira" ortodoksni islam i tesavvuf, koji uvodi pod okrilje "zvaničnog" islama.

66 R. Hafizović, *Šiizam i sufizam*, tekst: Džemal Ćehajić, *Derviški redovi*, str. 295 i Rešid Hafizović, *Temeljni tokovi sufizma*, str. 391-435. Džemal Ćehajić je autor kojeg Tanasković smatra najzaslužnijim za proučavanje „islamske mistike" na području bivše Jugoslavije, o tome vidi: http://www.centarkom.rs/aktuelne-vesti/vesti-o-centru/prof-dr-tanaskovic-i-dr-halilovic-u-prijepolju/

kada su mnogi tražili utočište u derviškim redovima.[67] Iako su neki tesavvuf nazivali "paralelni islam"[68], Tanasković slažući se sa stavom Naima Hadžiabdića, afirmira tesavvuf kao efikasan način razvijanja vjerske svijesti, jer se mnogi ljudi obraćaju dervišima prije nego li nekom učenjaku ili teologu.[69] Primjećuje Tanasković i savremenu pojavu "neukih i površnih apostola" koji stižu sa "valom duhovne gladi", prema kojima treba biti izrazito kritičan. Neodrživom smatra tezu prema kojoj je tesavvuf bio uzročnik civilizacijskog opadanja islama, a takvih je mišljenja[70], ističe on, mnogo.[71] On tvrdi da je tesavvuf u pojedinim razdobljima bio jedina šansa slobodoumlja i autentičnog, stvaralačkog "prometejskog nadahnuća", posebno u polju književnosti.[72]

Služeći se Nikolsonovim riječima tesavvuf opisuje kao vitalan element u islamu, čije ideje valja razumjeti, i oblike njihove u praksi prepoznati ako se ima namjera prodrijeti ispod površine "muhame-

67 Sufizam, tekst: Luj Garde, *Verska bratstva*, str. 114

68 Vidi: Samir Beglerović, *Tesavvuf Bosne u vidicima Fejzulaha hadžibajrića: vjerski i kulturni razvoj bosanskih muslimana u prvoj polovini xx stoljeća*, Bookline d.o.o., Sarajevo, 2014., str. 102-103 i str. 98 (Autor ističe kako tesavvuf u Bosni nije samo dio društvenog života nego i bitan činilac njegovog funkcioniranja i razvoja. Ipak bosanski muslimanski orijentalisti su se prema njemu odnosili skoro po pravilu negativno, dok su srbijanski orijentalisti pristupali naizmjenično kroz pozitivan i negativan aspekt. Nadalje autor primjećuje da se interes srbijanskih orijentalista za tesavvuf u prvo vrijeme potpuno ignorira od IZ, a kasnije je isti interes, „mada nesvjesno" možda i podržavan od službenika Zajednice, i vrhunac negativnog odnosa Zajednice prema tesavvufu i tarikatu je bio kada su religijske vlasti službeno zabranile djelovanje derviških redova u BiH, tako će ostati do pred kraj 20. stoljeća.)

69 *Sufizam*, tekst: D. Tanasković, str., 33

70 Vidjeti: *Muhammed a.s. u savremenom mišljenju naše uleme,* Udruženje ilmije IZ u BiH, Sarajevo, 2014. god., tekst: Dževad Hodžić, *Muhammed, alejhisselam, vjerovjesnik Allahovih dana*, str. 38-39. Ovdje autor govori o odnosu prema Istini u nagovjestiteljskom ili epifanijskom obrascu. Sufije su sklone onom epifanijskom prema kojem se sve događa u vječnom "sada", "Oni zagledani u vječnost, uronjeni u nevrijeme, u svom teozofsko-mističnom izlaganju religijskog univerzuma, zakivaju bića za njihove nepromjenjive arhetipove, gradeći jednu statičnu sliku svijeta,.. ne pridaju gotovo nikakvu bitnu važnost, kako etičkom, tako ni povijesnom horizontu svijeta".

71 F. Rahman, *Duh islama*, str. 196, autor ovdje ukazuje na razliku između ranog tesavvufa koji krasi kreativnost, domišljatost i nezavisnost duha i kasnijeg u kome se sufija u odnosu na svoga šejha smatra samo kao "mrtvo tijelo u rukama perača".

72 *Sufizam*, tekst: D. Tanasković, str., 34

danskog vjerskog života". "Oblici mogu biti fantastični a ideje teško shvatljive", ali je dobro da ih se slijedi jer, smatra Nikolson, "u njihovom se prisustvu Istok i Zapad često susreću i osjećaju posve bliski jedan drugome".[73]

3.0 Zaključak

Tanaskovićev rad zahtjeva divergentne pristupe u analizi koje bi trebao koristiti svako ko nastoji ozbiljno analizirati njegovo djelo. Baš poput njegove intelektualne odlike – multijezičnosti, može se konstatovati i multidisciplinarnost u njegovom radu. No, važno je primijetiti da njegova angažirana misao, medijski nastupi, novinski članci, i ideološka orijentacija, iako ovdje nisu predmet detaljnog istraživanja, teško se mogu dovesti u suglasje sa njegovim znanstvenim opusom, koji metodološki, terminološki i aktualnošću tematike potvrđuje jedan krajnje zavidan akademski nivo.

Važno je naglasiti da Tanaskovićeve islamološke studije imaju širok odjek i literarni prijem. Naime, na našem govornom području, izvan BiH, rijetko se naiđe na djelo o islamu a da se u njemu ne pronađu referiranja na Darka Tanaskovića, ili neko njegovo djelo. Većina savremenih autora u svojim pristupima ničim ne dovodi u pitanje njegovu stručnost u orijentalistici i islamistici, naprotiv. Smatramo uputnim navesti neke autore i njihova djela u kojima se ovo sasvim jasno prepoznaje: Rade Božović, Ivan Ejub Kostić, Mirjana Teodosijević, „*Progonjeni islam*" (2013.), Mirjana Nešić, „*Islam i moderna država*" (2012.), Dragan Novaković, „*Struktura muslimanskog života*"(2012.) i drugi. U nekim od ovih djela može se zapaziti svojevrsno „nesnalaženje" kada je u pitanju odabir relevantnih muslimanskih autora, što se, s druge strane, Tanaskoviću ne može pripisati.

Zanimljivo je da Tanasković legitimitet svojih stavova traži u djelima orijentalista-klasika, iako je, kao izvanredan poznavalac arapskoga i turskoga jezika, i sam sposoban koristiti muslimanske arapske odnosno turske izvore. Tanasković radije bira kontinuitet orijentalističkog pristupa, ili isticanje prvih „zapadnih" dojmova o islamu.

Jasne su njegove simpatije prema tesavvufu, i to onom tesavvufu koji je u tekijama, derviškim redovima i praksi mutesavvifa, a ne u teorijama. Tesavvuf smatra predstavnikom „prometejskog duha" u

73 Ibid., str. 36

muslimanskom mišljenju i samim tim prilikom za redefiniranje nekih naslijeđenih muslimanskih rješenja. Kroz interes za tesavvuf pokazuje, slobodni smo zaključiti, interes svijeta za duhovnošću uopće, te svojevrsno odobravanje muslimanske duhovnosti uz preporuku muslimanima da se isključivo bave tim aspektom vjerskoga života a ne političkim organiziranjem.

Vrlo jasno se protivi *političkom islamu* koji insistira na šerijatu i neodvojivosti svetog od svjetovnog. Šerijat smatra nepremostivom preprekom između islama i modernosti, osim u slučaju preosmišljavanja njegove doktrine, kao što demokratiju vidi neostvarivom u muslimanskim društvima jer se ona ne mogu ireverzibilno sekularizirati. Za civilizacijski progres i demokratsko društvo u „globalnom selu" smatra neophodnim odvajanje crkve od države.

Riječ je o ideološki konzistentnom autoru, i to u posljednje vrijeme potvrđuje svojim novinskim oglašavanjem. U većini turskih vanjskopolitičkih nastupa detektuje neosmanizam i na njega upozorava, posebno kada je u pitanje Balkan i BiH. On procjenjuje moguću, dubinsku korelaciju, između djela: „Islamska deklaracija", Alije Izetbegovića iz 1970. godine, za koje smatra da promiče ideju panislamizma, i „Strateška dubine",Ahmeta Davutoğlua iz 2001. godine, koja najavljuje eru neosmanizma. Tu svoju dosljednost ne narušava čak nijednim svojim priznanjem za eventualnu pogrešnu historijsku procjenu, naprimjer u slučaju političkog projekta „zelene transverzale" za koji smatra da je neuspjeli zapadni pokušaj kojeg su muslimani nastojali realizirati. Poznavalac je prilika u BiH, na znanstvenom i političkom polju. Nekada ugledne imame, poznate kao propagatore "umjerenog islama", u svojim radovima ocjenjuje radikalnim, iako, po svemu sudeći, i sam zna da nisu radikalni.

Tragove ideje panislamizma, koja ga više decenija „opsjeda", prepoznaje i u najmanjim fenomenima „probuđenog islama" i različitih pokušaja reislamizacija muslimanskih društava. Stoga ulaže trud da ukaže na zapadne „demistifikatore islamske prijetnje", grupu popularnih zapadnih autora (poput Johna Esposita i dr.) koji relativizuju pojam *ummeta* kao neke kompaktne zajednice sa jasnim političkim ciljevima i ideju o svjetskim aspiracijama muslimana sa „džihadskim svjetonazorom" u okviru takve zajednice.

LITERATURA

1. Alibašić, Ahmet, *Studije genocida*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2007.
2. El-Affendi, Abdelwahab, About Muhammad : the other western perspective on the prophet of islam, Legacy Publishing Ltd, Richmond, 2010.
3. Beglervić, Samir, Tesavvuf Bosne u vidicima Fejzulaha Hadžibajrića: vjerski i kulturni razvoj bosankih muslimana u prvoj polovini xx stoljeća, Bookline d.o.o., Sarajevo, 2014.
4. Corbin, Henry, *Islam u Iranu:duhovni i filozofski obziri,* prijevod s francuskog: Rešid Hafizović, Sarajevo, Bemust, 2000.
5. Ćehajić, Džemal, *Derviški redovi u jugoslovenskim zemljama sa posebnim osvrtom na Bosnu i Hercegovinu*, Orijentalni institut, Sarajevo, 1986.
6. Duraković, Esad, *Prologomena za historiju književnosti orijentalno-islamskog kruga*, Connectum, Sarajevo, 2005.
7. Hafizović, Rešid*, Šiizam i sufizam*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 2004.
8. Hafizović, Rešid, *Temeljni tokovi sufizma*, Bemust, Sarajevo, 1999.
9. Hafizović, Rešid, (et. al), *Muhamemmed, a.s., u savremenom mišljenju naše uleme*, Udruženje ilmijje IZ u BiH i Medžlis Islamske zajednice u Sarajevu, Sarajevo, 2014.
10. Hamid Dabashi *Islamic liberation thought,* Routledge, London & New York, 2008.
11. Jevtić, Miloš, Na istoku zapada: razgovori sa Darkom Tanaskovićem, Partenon, Beograd, 2000.
12. Jevtić, Miloš, *Autonomija mišljenja: novi razgovori sa Darkom Tanaskovićem*, Panteon i Beogradska knjiga, Beograd, 2009.
13. Kadić, Samedin *Politička geografija Hamida Dabashija*, Centar za napredne studije, Sarajevo, 2013.
14. Karić, Enes, i Nusret Čančar, *Islamski fundamentalizam – šta je to?*, "Oslobođenje", Sarajevo, 1990.
15. El-Kušejri, *Kušejrijeva poslanica o tesavvufskoj znanosti*; preveo Sabahudin Skejić, Bemust, Sarajevo, 2006.

16. Rahman, Fazlur*, Glavne teme Kur'ana*, s engleskog preveo Enes Karić, CNS i el-Kalem, 2011.
17. Rahman, Fazlur, *Duh islama,* preveo Andrija Grosberger, Prosveta, Beograd, 1983.
18. Said, Edward, *Orijentalizam*, prevela s engleskog Drinka Gojković, Beograd, 2000.
19. Schimmel, Annemarie, *Odgonetanje Božijih znakova*, s engleskog preveo: Fikret Pašanović, El-Kalem, Sarajevo, 2001.
20. Schimmel, Annemarie, *Džibrilovo krilo*, s engleskog preveo: Enes Karić, el-Kalem i Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 2013. Smailagić, Nerkez, *Klasična kultura islama*, Izdavački zavod JAZU, Zagreb, 1976.
21. Smajlović, Ahmed*, Filozofija orijentalistike i njen utjecaj na savremenu arapsku književnost*, preveo: Mehmed Kico, el-Kalem, Sarajevo, 2012.
22. Filandra, Šaćir, *Bošnjaci nakon socijalizma: o bošnjačkom identitetu u postjugoslovenskom dobu*, BZK Preporod, Sarajevo, Zagreb, 2012
23. Tanasković, Darko, *Islam, dogma i život*, Srpska književna zadruga, Beograd, 2010.
24. Tanasković, Darko i Šop, Ivan priredili: *Sufizam*, Prosveta, Beograd, 1981.
25. Tanasković, Darko, *Islam i mi*, Partenon, Beograd, 2006.
26. Tanasković, Darko, *U dijalogu s islamom,* Prosveta, Beograd, 1992.
27. Tanasković, Darko, *Neoosmanizam:doktrina i spoljnopolitička praksa,* Službeni glasnik, Beograd, 2010.
28. Tanasković, Darko, *Belezi vremena*, Pravoslavna reč, Novi Sad, 2014.

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK: 28-31Al-Busnawi A.

BOSANSKI MUFESSIR ALLAMEK AL-BUSNAWĪ

Sead SELJUBAC
Muftijstvo tuzlansko, Islamska zajednica u BiH
E-mail: seljubac@hotmail.com

ABSTRACT

Premetni članak ima za cilj predstaviti lik i znanstveni opus Allameka, jednog od najznačajnijih autora s kraja XVI i početka XVII stoljeća, a čije je djelo dominantno vezano za hermenautiku Svetog Teksta. Uz naznačavanje forme glose, kao dominantnog modela Allamekovog izraza, članak nudi njegovu interpretaciju pojma iman, analizu fenomena objavljivanja Kur'ana, kao i tumačenje „tajanstvenih" početaka pojedinih poglavlja. Autor otkriva kako je riječ o mufessiru sa nesumnjivim poznavanjem bogate hermenautičke traidicije unutar islama, ali i orginalnim pristupima koji nerijetko zahtijevaju i kritički odnos.

Ključne riječi: tumačenje, Kur'an, Allamek, glosa, objava, skraćenice.

BOSNIAN COMMENTATORS ALLAMEK AL-BUSNAWI

The article aims to present the character and scientific work of Allamek, one of the most significant authors of the late 16th and early 17th century, whose work is predominantly related to the hermeneutics of the Sacred Text (Quran). Identifying and analyzing the form glossa, as the dominant model of Allamek`s way of writing, the article offers his interpretation of the term iman, an analysis of the phenomenon of revelation of the Qur'an, as well as the interpretation of the "mysterious" beginnings of individual chapters. The author reveals that it is a mufassir with undoubted knowledge of the rich hermeneutic tradition within Islam, and with the original approaches that often require a critical approach.

Keywords: interpretation, Quran, Allamek, glossa, revelation, abbreviations.

1.0 Uvod

Po porijeklu Bosanac, u naučnim krugovima poznat pod nadimkom "Allamek". Ovaj nadimak dobio je još u ranoj mladosti zbog izrazitog znanja koje je pokazivao. Prema vlastitim navodima, a tako nas obavještava i 'Uššāqī Zāda, rođen je u Sarajevu. U starim izvorima, kao i novijim, koji se na prve oslanjaju, nema podataka o datumu njegova rođenja. Jedini je Šabanović u(s)tvrdio da je rođen oko 1003. (1595.) godine.[1]

Nakon osnovnog (početnog) obrazovanja, Allamek je svoje školovanje nastavio u Gazi Husrev-begovoj medresi u Sarajevu i stekao diplomu ove škole. Kada je imao 17 godina otišao je u Istanbul i postao jedan od članova svite Silāḥdār Muṣṭafā Bāše. Dvije godine učio je pred Ṣadr al-Dīn Zāda, Muḥāmad Amīn al-Širwānījem, muderisom Sahn medrese. Svoje školovanje nastavio je pred Ġanī Zāda Maḥmad al-Nāḍirījem. Nakon toga, postao je muderis u jednoj medresi sa platom od 40 akči. Najzad je dobio službu u Hasanbey Zāde medresi 1627. godine. Ovdje je 15. muharrema 1037. godine (26. septembra 1627.) počeo pisati glosu na Al-Bayḍāwījev tefsir koji se odnosi na suru Al-Kahf. U maju mjesecu 1630. godine prelazi u medresu Yildirim Hana, da bi u julu 1631. godine bio otpušten. Od ovoga datuma, pa do 1042. (1632-33.) godine nema podataka gdje je bio u službi. U to vrijeme uzima pero u ruke i završava svoju glosu na Al-Ǧurǧānījev komentar Al-Sakkākījevog *Miftāḥ al-'ulūma*. U augustu 1632. godine radi kao muderis u Mihrimah Sultan medresi u Üsküdaru. Kratko vrijeme nakon toga, u martu 1633. godine radi kao muderis na Sahn-i Semān medresi, koja je bila jedna od obrazovnih institucija najvišeg ranga.

U povodu ratnog pohoda (Revan Seferi) Murāda IV napisao je tefsir (komentar) sure Al-Fatḥ i pripremio da ga uruči sultanu, nadajući se da će biti postavljen za kadiju Halepa. Na preporuku Silāḥdār Muṣṭafā Bāše 1044. (1634-35.) godine, bio je postavljen za glavnog kadiju Halepa. Za vrijeme boravka na ovoj dužnosti drži predavanja na komentar Mulla Ǧāmījeve *Al-Kāfiye* (komentariše ovo djelo) i obrazlaže glosu na ovaj komentar. Koliko je vladalo interesovanje za ova predavanja vidi se po tome što su slavu o njemu pronijeli pjesnici u svojim pjesmama. Međutim, nije dugo obavljao ovu dužnost. Zbog teške reume koju je zadobio, morao se rastati sa Halepom i ostaviti ovu dužnost. U vrijeme kada je došao u Üsküdar (Istanbul), po naredbi Muṣṭafā Bāše morao se

1 Vidi: H. Šabanović, *Književnost muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, str.132-133.

nastaniti u Rumelihisaru. Muṣṭafā Bāša nije želio da Allamek dođe u Istanbulu, bojeći se da bi mogle biti potvrđene vijesti o nekim njegovim lošim postupcima koje je činio u Halepu, a o kojima je vladar bio već obaviješten. U isto vrijeme dok je bio pogođen i povrijeđen zbog gubljenja pozicije kadije, Allamek biva postavljen za kadiju Istanbula. Međutim, prije nego što je preuzeo novu dužnost, zatiče ga smrt, tako da je i pokopan u jednom mezaristanu u Rumelihisaru. [2]

Gotovo identičnu Allamekovu biografiju nalazimo i kod Amira Ljubovića u njegovoj studiji *Logička djela Bošnjaka na arapskom jeziku.*

U spomenutoj turskoj *Enciklopediji* se navodi da je Allamek napisao ova djela:

1. *Ḥāšiya ʻalā Anwār al-Tanzīl wa asrār al-taʼwīl.* Glosa na poznati Al-Bayḍāwījev tefsir.
2. *Al-Hādī.* Risala koja sadrži komentar sure Al-Fātiḥa, u čijem se uvodu autor koristio bilješkama iz Al-Zamaḫšarījevog, Al-Bayḍāwījevog i Abū al-Suʻūdovog tefsira.
3. *Šarḥ (Ḥāšiya) Tafsīr sūra al-Kahf.* Glosa na Al-Bayḍāwījev tefsir, na dio koji se odnosi na suru al-Kahf.
4. *Tafsīr sūra al-Fatḥ.*
5. *Aḥādīs al-arbaʼīn.*
6. *Ḥāšiya ʻalā Šarḥ al-Ǧāmī* (*Ḥāšiya ʻalā al-Fawāid al-Ḍiyāiyya).* To je glosa na komentar *Al-Kāfiya* od Ibn al-Ḥāǧiba koju je napisao

2 Bibliografija na koju se autor priloga o Allameku u toj enciklopediji, Bekir Sadak, poziva, je (prenosimo transkripciju onako kako je u originalu):
Muhibbî, *Þulāṣatu'l-eṯer,* IV, 302-303; *Keşfü'ẓ-ẓunûn.* I, 193; II, 1054, 1372, 1767; Uşşâkîâde, *Zeyl-i Şekāik* (nşr. H. J. Kisling), Wiesbaden 1965, s. 42-43; *a.e.*, Univerzitet u Sarajevu Gazi Husrevbegova Biblioteka, nr. 1318, vr. 2[b]; Şeyhî, *Vekāyiu'l-fuzalâ, I,* 29-30; *Sicill-i Osmânî,* IV, 159; *Osmanlı Müellifleri,* I, 360; Mehmed Hanciç, *el-Ceuherü'l-esnâ fî terâcimi 'ulema' ve şu'arâ'i Bosna,* Kahire 1349/1929, s. 116; *Hediyyetü'l-'ârifîn,* II, 278; Ziriklî, *el-A'lâm,* VII, 341; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müe´llifîn,* XI, 62; Karatay, *Arapça Yazmalar,* I, 283; Hüiseyin Abdüllatîf es-Seyyid, *Muhammed Musa Allamek: Bosanac-Arapski jezikoslovac iz prve polovine XVII stoljeća* (doktora tezi, 1965), Univerzitet u Sarajevu Gazi Husrev-begova biblioteka; Bilmen, *Tefsir Tarihi,* II, 692-693; Šabanović, "Allamek, Muhammed Musić Bošnjak", *Književnost muslimana BiH na orijentalnim jezicima,* str. 132-133.
Primijetno je da većinu literature autor prenosi iz nama poznatih izvora a da se navode i neki novi, kao: Karatay, *Arapça Yazmalar,* t. I, str. 283...

Al-Mawlā Nūr al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān b. Aḥmad Nūr al-Dīn al-Ǧāmī i nazvao je *Al-Fawāid al-Ḍiyāiyya.*)

7. *Ḥāšiya ‘alā Šarḥ al-Miftāḥ.* Glosa na komentar koji je napisao Al-Sayyid al-Šarīf Al-Ǧurǧānī na djelo *Miftāḥ al-’ulūm* od Al-Sakkākīja.
8. *Šarḥ al-Šamsiyya.* Komentar na djelo *Al-Risāla al-šamsiyya* iz oblastı logıke od Naǧm al-Dīn ‘Alī b. ‘Umar al-Kātibīja.
9. *Hayātü’l-hayevān Tercümesi.* Prijevod djela od Damīrīja (umro 808/1405.). (Biblioteka Sulejmānija, Šehid Ali Paša , br. 1823) [3]

Primijetno je da *Enciklopedija* ne navodi ova Allamekova djela:

10. *Ḥāšiya ‘alā Tafsīr sūra al-Naba’,*
11. Komentar šestog ajeta sure *Al-Tawba,*
12. *Ta’līqāt ‘alā Ḥāšiya li ‘Iṣām al-Dīn,*
13. *Ḥāšiya ‘alā Šarḥ al-Mawāqif,*
14. Prijevod djela *Al-Ǧawāhir al-muḍia fī al-aḥkām al-sulṭāniyya* koje je napisao Zayn al-’Ābidīn ‘Abd al-Raūf al-Munāwī al-Šāfi’ī.

Prema iznesenim podacima Allamek ima ukupno 14 djela iz različitih oblasti: tefsir pet, hadis jedno, sintaksa i retorika tri, logika dva i dva prijevoda.

2.0 Glosa kao dominantna forma Allamekovog izraza

Allamek je kod nas, do sada, bio interesantan istraživačima njegovih radova vezanih za arapski jezik ili za logiku. Ističemo da je najobimniji rad o njemu kao izvrsnom poznavaocu arapskog jezika, u vidu doktorske disertacije odbranjene na Filozofskom fakultetu u Sarajevu 1965. godine, ponudio Ḥusain ‚Abd al-Laṭīf al-Sayyid.[4]

Već smo spominjali kraću studiju o Allamekovom doprinosu u oblasti logike koja, uz sažetu Allamekovu biografiju, spominje i analizira njegovo djelo logičke sadržine koje nosi naziv: *Šarḥ al-Risāla al-šamsiyya (Komentar “Sunčanog traktata”).*[5] Značaj takve vrste radova za

3 Ovo je sasvim nov podatak o Allamekovim djelima. Ne spominje se u literaturi koju smo do sada konsultovali.

4 Disertacija je naslovljena sa: *Muhamed Musa “Allamek” - Bosanac, arapski jezikoslovac iz prve polovine XVII stoljeća*. Neobjavljena je, a sadrži 382 strane.

5 Amir Ljubović, *Logička djela Bošnjaka na arapskom jeziku*, str. 37-42.

kasniji period bosanske povijesti odgoja i obrazovanja je ogroman. Kada se govori o metodologiji predavanja predmeta logika i udžbenicima kojima su se služili predavači tog predmeta, kakav je bio Ahmed Burek, ističe se kako su im od primarne pomoći bili upravo udžbenici logike i djela koja su pisali autori poput M. Ejubovića, H. K. Pruščaka, Muhameda Allameka i drugih...[6]

Kada je, pak, riječ o Allamekovim radovima iz oblasti hermenautike Kur'ana samo *Al-Hādī* nije glosa. Čini nam se umjesnim da se ovdje osvrnemo na ovu, vrlo prisutnu, formu kroz koju se iskazivao rad naših autoriteta na orijentalnim jezicima.

Ako ovim značenjima pridodamo i neka koja T. Muftić stavlja uz arapski izraz *ḥāšiya*[7] kao što su – *glosa, (super)glosa, bilješka na rubu knjige, marginalija, napomena ispod teksta...*, a da glagol iz kojeg je taj izraz izveden: *ḥašiya* znači – *izuzeti, izdvojiti*, onda dobijamo sve elemente potrebne za osvrt na pojam *glosa.*

Među postojećim značenjima termina *glosa* izdvajamo onaj koji ukazuje na njegovu upotrebu u djelatnosti pronalaženja, izuzimanja i izdvajanja, te pojašnjavanja nerazumljivih izraza u određenom tekstu, a posebno kada je riječ o objašnjavanju djelâ klasikâ. [8]

Prisustvo velikog broja glosa u jednoj vrsti literature može proizvesi utisak da se radi o pomanjkanju originalnosti. Ovakav dojam se čita iz navoda sličnog ovome: „Tokom, otprilike, pet stoljeća islamska obrazovanost je dostigla zrelost, takoreći u svim oblastima. Velike teme islama i islamske opstojanosti bile su obrađene i dovedene do obuhvatnih formulacija. Napisani su veliki i iscrpni komentari Kur'ana, detaljno je obrađena praksa Muhammeda, alejhisselam, i

6 Ahmed Kico, *Učenje i djelo Ahmeda Bureka,* Travnik, 1998, str. 39. U istoj knjizi, u okviru intervjua koji Kico vodi o Bureku sa O. Nakićevićem, spomenut je i Allamekov kometar sure *Al-Kahf* .

7 Vidi: Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik,* Sarajevo, 1997, str. 300.

8 Tako su nastale studije o mnogim klasicima. Vrijedi navesti mišljenje Jan Kotta o *Hamletu.* On kaže: "Bibliografija rasprava i studija o *Hamletu* dva puta je deblja od varšavskog telefonskog imenika. Ni o jednom Dancu od krvi i kostiju nije napisano toliko kao o Hamletu - taj šekspirovski kraljević neosporno je najslavniji Danac. Hamlet je narastao od glosa i komentara, on je jedan od malobrojnih književnih junaka koji žive van teksta, koji žive van pozorišta. Njegovo ime nešto znači čak i za one koji Shakespearea nikad nisu čitali ni gledali. Sličan je u tome Leonardovoj *Mona Lisi*." Vidi: Muharem Bazdulj, "Najveće čudo svjetske književnosti", *Dani,* broj 359, Sarajevo, 2004.

njena predaja, razrada islamskog učenja u pravnim školama zaživjela je puni život, izgrađeni su filozofski i teološki sistemi, izvršen je kreativni susret muslimana sa drugim kulturama i obrazovanostima, okupljena su, sređena i u većoj ili manjoj mjeri kvalitativno unaprijeđena postojeća znanja o čovjeku, prirodi, povijesti. Međutim, u tom velikom i obuhvatnom izvršavanju duhovnog napretka muslimana kao da je islamski život dosegao svoje vrhunce. Umjesto daljnjih istraživanja i individualnih prodora u nepoznato, započelo je vrijeme organiziranog obučavanja u poznatom, umjesto učitelja nastupilo je vrijeme učilišta, umjesto pisanja novih djela započelo je pisanje komentara. Klasična islamska obrazovanost dovršila se u tradicionalnom islamskom obrazovnom sistemu sa medresama i učilištima poput El-Azhera i Zejtunije u Tunisu. Prvobitno načelo traženja znanja i otkrivanja preobraćeno je u načelo stjecanja već otkrivenog znanja."[9]

Međutim, treba uzeti u obzir činjenicu da srednjovjekovni pojam originalnosti inače ne odgovara novovremenom, ili današnjem pojmu originalnosti. (...) U arapsko-islamskom svijetu – u njegovoj postklasičnoj epohi – originalnost ne znači nužno otiskivanje iza istraženog obzorja, već se originalnost svodi na to da se unutar već istraženog obzorja vrši najpodesnija, najsvrhovitija sistematizacija *otkrivenih vrijednosti*, da se vrše izvjesna pomjeranja ili, eventualno, novo opisivanje vrijednosti koje su već situirane kao takve. [10]

Prema tome, konstatacija da komentari, a pogotovo komentari na komentare, nisu novo djelo, već dio načela stjecanja već otkrivenog znanja, je samo djelomično tačna. Dublji uvid u glose nastale u književnosti muslimana na orijentalnim jezicima rezultirat će saznanjem da te glose sadrže znatnu mjeru originalnih ideja i stavova, iznesenih kroz formu glose, koja tu služi kao most između autora glose i sredine u kojoj se pojavljuje. Veliki broj njih su nastale na način da profesor obrađuje, tumači i komentariše značajnije djelo, odabrano kao najprikladnije za udžbenik, svojim učenicima, a oni njegove komentare bilježe između redova udžbenika ili na njegovim marginama. Kada učenici, uz pomoć učitelja, srede svoje bilješke učitelj ih autorizuje i glosa je već nastala. U tom pogledu je ona rezultat originalnog pristupa autora i njegovog razumijevanja odre-

9 Vidi: Hilmo Neimarlija, *„Neke odredice klasične islamske obrazovanosti"*, 450 godina Gazi Husrev-begove medrese u Sarajevu, (Zbornik tekstova), Sarajevo, 1988, str. 13.

10 O ovakvom pristupu pojmu originalnost vidi: E. Duraković, *Prolegomena,* str. 132.

đenog znanstvenog pitanja.[11] Izbor značajnijeg, i kod sredine prihvaćenijeg, rada na koji se piše glosa obezbjeđuje prijem kod onih koji je na drukčiji način ne bi tako rado prihvatili, niti na nju obratili pažnju. Mada se mora priznati da određenim autorima glōsā nije bila potrebna takva forma da bi sebi obezbijedili mjesto među čitanijim i prihvaćenijim autoritetima.

Potvrdu stava da glosa ne isključuje originalnost nalazimo kod H. Šabanovića koji, govoreći konkretno o Allameku, ističe da se snaga njegovog stvaralačkog duha ističe tim više što je briljantno došla do izražaja u djelima koja ni u jednom slučaju[12] nisu samostalni radovi nego komentari, glose i prerade koje po svojoj prirodi sputavaju kreativni duh i ne pružaju posebne mogućnosti i slobodu. Allamek je i u takvim radovima, napominje Šabanović, u kojima se stoljećima skoro uzalud trošila kreativna snaga, pokazao toliko oštroumnosti, samostalnosti i originalnosti da njegov pristup problemima, smjelost i samostalnost u izlaganju svojih shvatanja pojedinih pitanja, a posebno njegov metodološki pristup i svestrana obaviještenost o pitanjima koja raspravlja – zadivljuje...[13]

Postoje i razlozi drukčije prirode u odnosu na one koje smo već naveli a koji su doprinijeli pojavi velikog broja glosa na značajnija djela poznatih autora iz određenih društvenih oblasti. Neki analitičari te forme izraza tvrde da ukoliko je kultura otvorenija, to su i komentari slobodniji, samostalniji, originalniji, a ponekad i sve udaljeniji od matičnih djela, i to u potrazi za sopstvenim rješenjima. Međutim, jedna kultura, koja ima izrazito srednjovjekovni karakter, a to je naglašena dominacija ideologije, zatvorenost u jedan misaoni sistem, otpor svemu što je sa strane bez obzira šta donosi, takva se kultura u svojoj reprodukciji pretežno obraćala prošlosti, odnosno, u našem slučaju, kroz komentare i citate, djelima ranijih autoriteta - osnivača sistema i utemeljivača njenih osnovnih disciplina. Zatvoreni sistem teško prihvata da se pojave nova značajna programska djela, bar ne u posebnom, samostalnom obliku i izvan vladajućih tokova i struktura. Zato je mislilac, kritičar, naučnik, teoretičar, istra-

11 O ovakvom nastanku glosa vidi: Nijaz Šukrić, „Gazi Husrev-begova medresa u vrijeme Austro-ugarske uprave (1878-1918)“, 450 godina Gazi Husrev-begove medrese u Sarajevu, (Zbornik tekstova), Sarajevo, 1988, str. 64.

12 Iz ove konstatacije se mora izuzeti njegov *Al-Hādī.*

13 Vidi: Hazim Šabanović, *Književnost muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, str. 131-151.

živač morao da sve svoje novo, otkriveno, dokučeno, ako ga ima, saopšti uklapajući se, bar deklarativno, u postojeći sistem ideja i naslanjajući se na neki raniji autoritet, da ga tobože tumači, a da na taj način, de facto, izrazi sebe, to jest svoje vrijeme i svoje tlo. To se i u našoj književnosti na orijentalnim jezicima činilo upravo i najčešće kroz formu komentara, naravno, kad je riječ o proznom dijelu te književnosti.[14]

U svakoj rukopisnoj biblioteci koja sadrži građu vezanu za osmanski period, pisanu na nekom od orijentalnih jezika, a posebno u sklopu one koja pripada arapskom jeziku, veliki broj bibliotečkih kartica se odnosi na *ḥāšiye – glose (ponekad je to pojam ta'līq - komentar).* To je činjenica koja ukazuje upravo na različite faktore koji su doprinijeli pojavi ogromnog broja takvih vrsta radova.

Tefsir Al-Qāḍī al-Bayḍāwīja, kako ga naziva većina autora, pripada takvoj vrsti literature, stručnoj, na mnogo mjesta je koncizan, a u mnogim dijelovima nedovoljno jasan, tako da nije iznenađujuće što neki smatraju kako je samo na taj njegov tefsir urađeno na stotine glosa.[15] Bilo je autora koji su napisali glosu na *Anwār* a potom su sami napisali i glosu na tu svoju glosu.[16]

Al-Bayḍāwījev tefsir ima najviše primjeraka rukopisa u Gazi Husrev-begovoj biblioteci, kao i primjeraka rukopisa različitih glosa na njega.

Pišući o tom tefsiru, zanimljiv podatak iznosi dr. Jusuf Ramić, u kojem tvrdi da je Al-Bayḍāwījev komentar Kur'ana bio unesen u program svih srednjih škola kako na arapskom istoku, tako i na zapadu, kao i u svim pokrajinama Osmanskog carstva, pa i kod nas. Među mufessirima koji su ovaj tefsir tumačili i predavali na srednjim školama kod nas Ramić spominje Allameka, te Ibrahima Mostarija zvanog Opijač. Tu Ramić navodi kako je Allamek predavao Al-Bayḍāwījev tefsir u raznim srednjim školama u Carigradu, a u vremenu kada je bio profesor na Sahnu, napominjući da je on, u tu

14 Vidi: A. Ljubović i S. Grozdanić, *Prozna književnost*, str. 114.

15 U *Prilogu 1.* ovog rada iznesena je tabela nekih od glosa na Al-Bayḍāwījev tefsir. Iznesena su i djela turskih autora koja su superglose, ona koja su glose na cijeli tefsir, kao i ona koja su komentari na samo jedan njegov dio, a iznesena su i imena autora. Zadržana je originalna turska transkripcija.

16 U priloženoj tabeli glosa na *Anwār* obrati pažnju na autora Fejzullah Efendiju.

svrhu, napisao i glosu[17] pod naslovom *Ḥāšiya ʻalā Anwār al-Tanzīl wa asrār al-taʼwīl*. Ramić, koristeći različite izvore, tvrdi da je Allamek glosirao Al-Bayḍāwījev komentar Kur'ana od početka sure Al-Fātiḥa pa do kraja poglavlja Al-Māida, a zatim poglavlja Al-Kahf i Al-Naba'. Za Ibrahima Opijača navodi kako je Al-Bayḍāwījev tefsir predavao na Karađoz-begovoj medresi u Mostaru, te da je, u tu svrhu, i on napisao glosu pod naslovom *Ḥāšiya Ibrāhīm al-Mūstārī ʻalā dībāğa tafsīr al-Bayḍāwī* da bi, kako kaže, objasnio teža mjesta u predgovoru Al-Bayḍāwījevom tefsiru. [18]

Upoznavanje sa glosama koje je napisao Allamek na Al-Bayḍāwījev tefsir pomoći će nam da prepoznamo u njima potrebu autora da kroz njih iskaže rezultate vlastitog istraživanja *Anwāra,* te da iznese svoje ocjene o nekim njegovim dijelovima; kritikuje i njegove a i stavove onih od kojih je Al-Bayḍāwī preuzeo određene tvrdnje;

dadne svoja objašnjenja dijelova koji su sporni, ili nisu dovoljno pojašnjeni; te da produbi one dijelove koji su koncizno izneseni. Upravo to njegovoj glosi daje obilježje originalnosti i treba biti prihvaćeno kao vrijedan Allamekov doprinos širokoj oblasti egzegeze Kur'ana. U narednim primjerima pokazat ćemo kako Allamek pravi osvrt na Al-Bayḍāwījeve komentare ajeta koji su vezani za konkretne teme.

3.0 Razumijevanje pojma iman

Ovim primjerom želimo, prije nego pristupimo analizi Allamekovog doprinosa znanostima Kur'ana, koji je dao kroz svoju glosu na Al-Bayḍāwījev komentar Kur'ana, pokazati na koji način Allamek pristupa kritici onih dijelova Al-Bayḍāwījevog komentara koji su vezani za pitanja vjerovanja. Za to smo odabrali komentare nekoliko ajeta s početka sure Al-Baqara.

---

17 Današnji analitičari tog perioda primjećuju da u stoljećima koja su slijedila poslije nastanka većih originalnih djela ideal nije bio da se autori stvaralački nadmeću s već stvorenim djelima, nego da se klasificiraju i sistematiziraju već istražene oblasti i zatečeni istraživački materijal i to s ciljem da se učenici educiraju. Tako se i u periodu dekadencije vraćamo prastaroj i temeljnoj ideji *adaba* – da odgaja i poučava. Vidi: E. Duraković, *Prolegomena*, str. 136.

18 Vidi njegov članak: „Bejdavijev komentar Kur'ana i glosa Ibrahima Opijača", *Glasnik VIS-a*, XL/1977, br. 2, str. 143-148; i: *Metodologija tefsira,* str. 243-248.

Evo osnovnih podataka o suri iz koje izdvajamo predmetne ajete.

Sura Al-Baqara je druga sura po redoslijedu u Mushafu. Prva je od sedam dugih sura (طوال). Medinska je i ima dvije stotine osamdeset šest ajeta. Uslovno se, tematski, može podijeliti na uvod, tri dijela i završnicu.

Uvodni dio sure obuhvata dvadeset ajeta gdje se govori o *muttekinima* i njihovim karakteristikama, potom o *kafirima* i njihovim osobenostima, a onda i o trećoj kategoriji ljudi, glede vjerovanja, tj. o *munaficima* i njihovom istinskom stanju u pogledu vjerovanja kao i prepoznatljivim pokazateljima njihove dvoličnosti.

Nakon što se, uvodom, ljudi razvrstavaju na tri kategorije, - vjernike, nevjernike i dvoličnjake, - slijedi prvi dio Sure, koji obuhvata ajete od dvadest prvog do kraja stotinu šezdeset sedmog. Započinje pozivajući ljude da slijede stazu pokornosti Bogu Dragome, Jednom Jedinom, stazu koja vodi do stepena bogobojaznosti. Nakon toga slijedi rasprava sa kufrom, produbljujući temu bogobojaznosti kroz potvrdu nužnosti izvršavanja naređenog i izbjegavanja zabranjenog, a na način ukazivanja na pogubne posljedice suprotstavljanja zapovijedima, i činjenja zabranjenih stvari, kroz primjer kazivanja o nekim dijelovima povijesti potomaka Israilovih, ili primjer Ibrahimove, a.s., postojanosti u Vjeri. Prvi dio će se i završiti učvršćivanjem pitanja bogobojaznosti, hoda ka njenom upotpunjavanju, te pitanja *ibadeta* i *tevhida*.

Drugi dio obuhvata ajete od stotinu šezdeset osmog do kraja dvije stotine sedmog. U njemu se potvrđuje važnost tevhida i zacrtavaju načini njegovog dostizanja od strane pojedinca kao i cijele zajednice; produbljuje se shvatanje zahvalnosti i upućuje na njene oblike. Ti segmenti vjerovanja će u ovom dijelu biti podrobno objašnjeni, tako da će postati mnogo jasnije šta je, uistinu, Pravi Put, a šta su stranputice. Obrađuju se svi sastavni dijelovi islama: iskazivanje i očitovanje vjerovanja, namaz, zekat, post i hadždž, tako da i duša i srce i um, postaju spremni i pripremljeni za dalji put kroz islam u cijelosti.

Treći dio obuhvata ajete od dvije stotine osmog do kraja dvije stotine osamdeset četvrtog. U njemu se već upućuje jasni poziv u islam sa svim njegovim sastavnicama; pojašnjavaju se pitanja ratovanja, zatim društveni odnosi, počevši od porodice pa dalje; izlaže problematika rukovođenja zajednicom, kao i ekonomska pitanja.

Za završnicu ove sure preostala su dva ajeta, dvije stotine osamdeset peti i šesti. Ta dva ajeta sve ranije izneseno povezuju sa imanom

i usmjerenjem svih nastojanja ka približavanju Allahu, djelujući istovremeno i edukativno i odgojno.[19]

Kako smo već naveli, uvodni ajeti sure Al-Baqara tretiraju pitanje vjerovanja i govore o različitim odnosima ljudi prema tom pitanju. Komentarišući dio 3. ajeta ove sure *(...koji u nevidljivi svijet budu vjerovali...)* Al-Bayḍāwī u jednom dijelu ukazuje na jezičko značenje pojma *iman* definišući ga pojmom *taṣdīq* – vjerovanje, a vežući ga direktno za smisao pojma *amn - sigurnost*, „kao da onaj ko vjeruje (*muṣaddiq*) osigurava, štiti ono što vjeruje od nevjerovanja i suprotstavljanja." Nakon toga, pojam *iman* dovodi u vezu sa značenjem pojma *wuṯūq - sigurnost, pouzdanost,* „stoga što onaj ko je siguran u nešto, postaje siguran od toga."

Al-Bayḍāwī ovdje, nakon što *iman* svrstava u nužni sastavni dio Muhammedove, a.s., vjere, navodi različite stavove u pogledu definicije *imana* iz ugla Šerijata, a od strane različitih akaidskih škola. Iznio je definiciju:

ومجموع ثلاثة أمور : اعتقاد الحق والإقرار به والعمل بمقتضاه

Iman podrazumijeva istovremeno tri stvari – istinsko uvjerenje (srcem), potvrdu (jezikom), i djelovanje po zahtjevu tog imana. [20]

To je ona poznata definicija koja odražava stav *ehli sunneta* u pogledu sastavnih dijelova pojma *iman*. Al-Bayḍāwī na to dodaje:

عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج

Tako je kod većine muhaddisa, kod mu'tezila i haridžija.

Ovu razinu pitanja vjerovanja Al-Bayḍāwī prepoznaje kao zajedničku većini akaidskih škola[21], spominjući pri tome posebno *mutezile i*

---

19 Vidi: Sa'īd Ḥawwā, *Al-Asās fi al-tafsīr,* t. I, str. 61-64.

20 Vidi: Al-Bayḍāwī, *Anwār,* t. I, str. 17.

21 Evo nekih definicija imana koje nalazimo u našoj literaturi:
„Istina koje se pridržavaju ehlu sunnet i najveći dio uleme, je da se iman ostvaruje kada se srcem vjeruje, jezikom očituje i djelima potvrđuje. Ovo je načelo ehli sunneta ve el-džema'ata. Mnogo je dokaza u Kur'anu i Sunnetu, da su djela dio imana (vjerovanja)."
Muhammed b. Abdurrahman el-Humejjis, *Tahavijeva poslanica o islamskom vjerovanju, kratki komentar,* (sa arapskog: Subhija Hadžimejlić-Skenderović), Zenica, 1997. str. 71-72.
„Pravovjerni Islam došao je do zaključka, koji se obično proglašava za stajalište predaka (*as-salaf*), da se vjera sastoji u unutrašnjem prihvaćanju objavljenih vjerskih stavova i postojanom pridržavanju toga (*taṣdīq, i'tiqād*), u ispovijedanju

haridžije. Allamek se osvrće na ovaj njegov navod o mu'tezilama i haridžijama:

Autor kaže: ... kod mu'tezila i haridžija... U *Mevakifu*[22], a i drugim knjigama *kelama* (*kalām*), se navodi

أن مذهب المعتزلة و الخوارج كونه الطاعات

da škola mu'tezila i haridžija smatra čine pokornosti (*aṭ-ṭā'āt*) sastavnim dijelom imana.[23]

Allamekova primjedba je razumljiva ako se uzme u obzir činjenica da mišljenja o nužnim sastavnicama imana nisu kod svih identična. Po jednima on je obvezivanje srcem (*'aqd bi al-qalb*). To mišljenje zastupa većina eš'arija i maturidija. Po drugima, kakve su hanefije[24], tome treba pridodati i svjedočenje jezikom (*šahāda bi al-lisān*).[25] Treći tom dvome priključuju i vršenje djela koja su temeljni stubovi vjere (*'amal bi al-arkān*), kao što su haridžije. Već smo naveli da stav ehli sunneta uključuje sva tri sastavna dijela. Tu su i mu'tezile koje se sa haridžijama

izričajem (*iqrār, qawl*) i dobrim djelima."
Nerkez Smailagić, *Leksikon islama,* str. 269.
„Imati vjeru, piše u istom smislu Ibn Batta, to znači vjerovati (*taṣdīq*) u sve što je Bog rekao, (...), to znači vjerovati u sve što je On objavio u svojim Knjigama."
„Vjerovati u tu poruku, dodaje još on, to znači potvrditi je jezikom, srasti srcem s njom i izvršavati osnovne obaveze Islama."
Nerkez Smailagić, *Klasična kultura islama,* Zagreb, 1973, t. I, str. 292.
Nešto drukčiji pristup razumijevanju vjere kao *znanja, bivanja i činjenja,* a u okviru toga i pojma *īmān,* nudi Rešid Hafizović (*O načelima islamske vjere,* Zenica, 1996, str. 9-25.)

22 *Al-Mawāqif fī 'ilm al-kalām* je djelo o islamskoj apologetici. Napisao ga je Qāḍī 'Aḍud al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. Aḥmad al-Īǧī (u. 756/1355.) Komentar na njega je napisao Al-Ǧurǧānī, a na njegov komentar su glosu napisali:
Maulā Ḥasan Ǧalabī b. Muḥammad Šāh al-Fanārī (u. 886/1481.);
Yūsuf b. Ḥusayn al-Kirmastī (u. 906/1500.);
Maulānā Sinān-bāšā b. Ḫiḍr (u. 891/1486.)...
Vidi: K. Dobrača, *Katalog,* t. I, str. 440.

23 Vidi: Nerkez Smailagić, *Leksikon islama,* str. 449. U dijelu koji govori o mu'tazilitima, a vezano za praktičnu teologiju, stoji: „...vjerovanje se sastoji od vršenja svih čina pokornosti, obaveznih ili neobaveznih (ali pohvalnih)..."

24 O stanovištu Abū Ḥanīfe u pogledu sastavnica imana pogledaj: Muharem Omerdić, „Osnovna pitanja Ebu Hanifinog akaidskog mišljenja", *Uvod u nauku akaida* (Hrestomatija, priredio: Nedžad Grabus), Sarajevo, 2005, str. 391-392.

25 Vidi: N. Grabus, „El-Bagdadijevo učenje o temeljima imana", *Uvod u nauku akaida* str. 48.

razilaze u pogledu stava prema onome kome nedostaje taj treći uvjet. Haridžije ga smatraju kafirom, a mu'tezile fasikom, „koji nije pravi nevjernik niti savršen vjernik; on zauzima srednje mjesto između nevjere i vjere – jedan srednji položaj (*manzila bayna al-manzilatayn*).[26] Bez obzira kako ga oni nazivali, rezultat po njega je isti – vječna Vatra. Ehlu sunne se drže hadisa: *Ko počini neki veliki grijeh, pa ga Allah pokrije, taj griješnik je u Allahovom htjenju, ako On hoće oprostit će mu, a ako hoće kaznit će ga!*[27] Ovo važi čak i ako počinilac velikog grijeha umre prije nego se pokaje. I to je istina, nasuprot mišljenju mu'tezila i haridžija, po čijem učenju počinilac velikog grijeha vječno ostaje u Džehennemu. Uzvišeni Allah ne izjednačava, zbog Svoje milosti, one koji Njega vjeruju i priznaju sa onima koji Ga nevjeruju i negiraju, ni na ovom ni na budućem svijetu.[28]

Al-Bayḍāwī od Al-Zamaḫšarīja preuzima i iznosi stav o onima kojima manjka neki od navedena obavezna tri uslova za potpunost imana: „Kome bude manjkalo uvjerenje, makar verbalno svjedočio Istinu, i ponašao se u skladu s tim izjavama, takav se smatra munafikom (dvoličnjakom). Kome bude manjkalo svjedočenje, takav se smatra kafirom (nevjernikom). Kome bude manjkalo djelovanje, takav se smatra fasikom (teškim griješnikom)."[29]

Allamek skreće pažnju na stav mu'tezila o počiniocu velikog grijeha, i zapaža:

و قولهم بأن الفاسق ليس بكافر مبنى على معاملة الصحابة و السلف الصالحين به معاملة المسلم حيا و ميۃ و به يظهر ان قول السلف و اصحاب الأثار بأنه المجموع تعريف للايمان الكامل و لا يندفع بعض هذا بتصريح صاحب الكشاف بذلك لأن العبرة بلأكثر

Njihova izjava da *fasik* (*fāsiq*) nije *kafir* se bazira na postupku ashaba i *selefi-saliha* prema njemu kao prema muslimanu, bio on živ ili mrtav. Time postaje jasno da je izjava selefa i *muhaddisa* da je iman navedeni zbir tri sastavnice definicija potpunog imana. Ništa od toga se ne do-

---

26 Vidi: M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije,* t. I, str. 219.

27 Ovaj hadis je Al-Buḫārī uvrstio u knjigu *Īmān*, poglavlje: *Znak imana je ljubav prema ensarijama,* I/64, h. 11; kao i Muslim u *Knjiga kazni,* poglavlje: *Kefaret počinioca grijeha,* 3/1333, h. 1709. Oba muhaddisa su ga prenijeli preko Abū Idrīsa Ā'id b. 'Abd Allāh b. Ṣāmita.

28 Vidi: Muhammed b. Abdurrahman el-Humejjis, *Tahavijeva poslanica o islamskom vjerovanju, kratki komentar,* str. 81-82.

29 Al-Zamaḫšarī, *Al-Kaššāf,* t. I, str. 22. Kod Al-Bayḍāwīja stoji:
فمن أخل بالاعتقاد وحده فهو منافق ومن أخل بالإقرار فكافر ومن أخل بالعمل ففاسق وفاقا

vodi u pitanje priznanjem te definicije od strane autora *Al-Kaššāfa*, jer se pouka uzima na osnovu stava većine.

Nakon što navodi, od Al-Zamaḫšarīja preuzete, stavove o onima kojima nedostaje neki od sastavnih dijelova imana Al-Bayḍāwī tome dodaje jedno:

وفاقا

Prema konsenzusu!

baš kao da je to jedinstven stav svih. Allamek to primjećuje i stavlja svoj prigovor:

قوله وفاقا ان كان مصروفا الى الكل به و ان القائلين بكونه التصديق المذكور لا يتصور منهم القول بكون المخل بالاقرار كافرا و كذا لا يكون كافرا عند القائلين بأنه الطاعات و ان كان مخصوصا بالفاسق فمع ما فيه يأباه بيان الخلاف فيه

To što Autor kaže: ...usaglašeno... moglo bi se prihvatiti da je to stav svih. Međutim, nezamislivo je da oni koji tvrde da je iman samo vjerovanje (*taṣdīq*) onoga kome nedostaje potvrda jezikom (*iqrār*) smatraju kafirom. Nije kafir ni onaj kome nedostaje djelo kod onih koji smatraju da iman čine i djela pokornosti (*ṭā'āt*), mada je nazvan fasikom. Prema tome to svoje „usaglašeno" on sam pobija pojašnjavajući razlike u pogledu toga.

Nastavak ove rasprave nalazimo u Allamekovom odgovoru na Al-Bayḍāwījev komentar 13. ajeta sure Al-Baqara, kojim se daje informacija da munafici nisu spremni poslušati poziv na vjerovanje, isto kao što nisu spremni ni prihvatiti poziv na istinski red, o čemu se govori u ajetu 11. Al-Bayḍāwī navodi:

{ وإذا قيل لهم آمنوا } من تمام النصح والإرشاد فإن كمال الإيمان بمجموع الأمرين : الإعراض عما لا ينبغي وهو المقصود بقوله : { لا تفسدوا } والإتيان بما ينبغي وهو المطلوب بقوله :

{ آمنوا كما آمن الناس }

(*Kad im se kaže: „Vjerujte..."*) Ovo spada u potpuni savjet i uputstvo. Savršenstvo imana je u objedinjavanju dvije stvari: napuštanja onoga što ne treba, a to je namjera Njegovih riječi: *Ne remetite red...*, i u činjenja onoga što treba, a to je namjera Njegovih riječi: *Vjerujte...!*

Zapažajući da Al-Bayḍāwī u ponuđenom obrazloženju koristi termin *potpuno vjerovanje* (*kamāl al-īmān*), a pri tome govori o postupcima, Allamek napominje, da bi se iz njegovih riječi moglo razumjeti da se iman upotpunjuje, nakon što bude dostignut, sa te dvije vrste djelatnosti. Međutim, on naredbu: *Vjerujte!* dovodi u direktnu vezu sa činjenjem onoga što treba, pa je to sasvim drugi kontekst. Allamek zaključuje da se radi o drukčijem pristupu u odnosu na *ehli-hakk,* odnosno pristupu koji je prepoznatljiv kod mu'tezila:

و ذلك لأن مذهب اهل الحق ان الايمان هو التصديق وحده و هو كاف فى النجاة أو بانضمام الاقرار و القول بان تمام الايمان بالأعمال منسوب الى اهل الاعتزال كما سبق

To je tako, jer je mezheb ehli-hakka na stanovištu da je iman jedino *tasdik* i da je on dovoljan za spas; ili uz priključivanje *ikrara*. A stav da je iman potpun tek sa djelima, pripisuje se ehli-i'tuzalu (mu'tazilama), kako je već ranije rečeno.

Sličnu problematiku nalazimo i u Al-Bayḍāwījevom komentaru 25. ajeta sure Al-Baqara čiji je početak: *A one koji vjeruju i dobra djela čine obraduj...* U jednom dijelu svog obrazloženja navedenih riječi Uzvišenog autor *Anwāra* tvrdi:

فإن الإيمان الذي هو عبارة عن التحقيق والتصديق أس والعمل الصالح كالبناء عليه ولا غناء بأس لا بناء عليه ولذلك قلما ذكر منفردين وفيه دليل على أنها خارجة عن مسمى الإيمان إذ الأصل أن الشئ لا يعطف على نفسه ولا على ما هو داخل فيه

...Iman, koji je izraz za potvrđivanje i vjerovanje, je temelj (*uss*), a dobro djelo je kao građevina na njemu, a nema koristi od temelja na kojem nema građevine. Zato su to dvoje vrlo rijetko spomenuti odvojeno. U tome je dokaz da ona proističe iz onoga što je nazvano imanom, pošto se u osnovi nešto ne veže samo za sebe, niti za ono što je u njemu samom.

Očito je da Al-Bayḍāwī i u ovom kontekstu vidi priliku da istakne stav mu'tezila da se djela ubrajaju u obavezne sastavnice imana. Allamek ne može prihvatiti Al-Bayḍāwījevu konstatciju da nema koristi od temelja na kojem nema građevine ističući:

هذا مخالف لما انعقد عليه الاجماع من ان الايمان وحده نافع لا محالة

Ovo je protivno onome u čemu je idžma' saglasan, a to je da je i sam iman, nesumnjivo, koristan.

Iz ovih primjera možemo zaključiti da Al-Bayḍāwī najčešće stavove koji su vezani za pitanje imana preuzima od Al-Zamaḫšarīja, a Al-Zamaḫšarī pripada mu'tezilama. Po njegovoj definiciji iman čine – vjerovanje srcem, očitovanje jezikom i potvrda djelom. Al-Bayḍāwī nastoji da u ajetima o imanu i dobrom djelu prepozna i istakne ispravnost stava koji zastupa. Allamek u svojim stavovima u pogledu imana, na svim mjestima ponuđenim kao primjer za razumijevanje pojma iman kod različitih škola, ostaje pri stavu Maturidija, da je za iman dovoljno samo vjerovanje, ili Ebu Hanife koji tome pridodaje i potvrdu jezikom. Vrlo često on ukazuje na određene nedoslijednosti u Al-Bayḍāwījevom iznošenju argumentacije za stav o definiciji potpunog imana, a nerijetko i kontradiktornosti. Allamek nigdje, gdje mu je to moguće, ne propušta priliku da vezanje i obaveznosti djela, uz ova

dva sastavna dijela pripiše mu'tezilama, sa kojima se on ne slaže. Ako smatra da Al-Zamaḫšarī, kao onaj od kojeg Al-Bayḍāwī preuzima rješenja, u nekim dijelovima svojih objašnjenja ne odudara od stava ehlul-hakka Allamek će to istaći.

Izneseni zaključci ukazuju na široku Allamekovu upućenost u različite islamske discipline, a prvenstveno u područje akaida – islamskog vjerovanja. Ta širina znanja će se pokazati i kod njegovih analiza Al-Bayḍāwījevih komentara koji se tiču znanosti Kur'ana (*'ulūm al-Qur'ān*).

4.0 Objavljivanje Kur'ana - način

Proces objavljivanja posljednje Božije Knjige je tema o kojoj se piše u kontinuitetu, od vremena početka tog procesa do danas. Brojni su pristupi ovom pitanju. Detaljno se razmatraju faze objavljivanja Knjige s Ploče zaštićene memorije (*Lawḥ maḥfūẓ*), preko nama najbližeg neba (*Samā' al-dun'yā*), do poslanika Muhammeda, s.a.v.s. Govori se i piše o načinima prijema Knjige od strane Božijeg Poslanika i stanjima kroz koja je pri tome prolazio. Naročito se razmatra potreba njene postepene dostave Pečatu svih poslanika.

Poseban pristup ovom pitanju je onaj kojim se jezičko značenje pojmova korištenih u Kur'anu za proces *spuštanja*, ili *silaska*, Objave podrobnije analiziraju i iz te analize uzimaju dokazi o tvrdnjama koje se vežu za dati proces. Ovdje mislimo na glagol *nazala* i njegove proširene vrste, posebno drugu i četvrtu – *nazzala* i *anzala,* kao i njihove infinitive: *tanzīl* i *inzāl.*

„U Kur'anu se, na više mjesta, nedvosmisleno, potvrđuje da je Objava sišla, spuštena, objavljena, dostavljena, itd. (*wa bi al-ḥaqqi anzalnāhu, wa bi al-haqqi nazal; wa nazzalnāhu, itd.*).

Riječi *nazala, nazzala* i *anzala* upućuju na činjenicu da je Objava silazila, odnosno dolazila i bila spuštana iz određenog mjesta i određenog pravca, iz čega bi se moglo postaviti pitanje lociranja njenog izvora. Ne bismo željeli upuštati se u nepotrebne diskusije o ovom pitanju!", tvrdi H. Đozo, govoreći o mogućnosti i načinu silaska Objave.[30]

30 Vidi: Husein Đozo, „Objava – mogućnost i način", *Uvod u nauku akaida* str. 251-255. Tekst je objavljivan i u *Glasniku* Vrhovnog islamskog starješinstva u SFRJ, br. 4, Sarajevo, 1978, str. 283-286. Vrlo sažete teze o načinima objavljivanja Kur'ana vidi u:

Zadržat ćemo se ovdje na dvije činjenice: a)Kur'an za proces objavljivanja koristi glagol *nazala,* b) Kur'an je objavljivan postepeno.

Kao primjer za Al-Bayḍāwījev način viđenja ovih činjenica navodimo njegov komentar 3. ajet sure Alu 'Imran: *On tebi objavljuje Knjigu, pravu istinu, koja prethodne potvrđuje, a i Tevrat i Indžil objavio je ...*[31] On navodi :

(نزل عليك الكتاب) القرآن نجوما (بالحق) بالعدل أو بالصدق في أخباره أو بالحجج المحققة أنه من عند الله وهو في موضع الحال (مصدقا لما بين يديه) من الكتب (وأنزل التوراة والإنجيل) جملة على موسى وعيسى

(On tebi objavljuje Knjigu) Kur'an postepeno, *(pravu istinu)* s pravdom, ili s istinitim vijestima, ili s dokazima koji potvrđuju istinu da je Kur'an od Allaha. „Pravu istinu" ovdje ima funkciju stanja (*ḥāl*). *(koja)* knjige *(prethodne potvrđuje, a i Tevrat i Indžil objavio je)* odjedanput, Musau i Isau.

Primijetno je da Al-Bayḍāwī pri svom objašnjenju u ajetu korištenog glagola *nazzala – objavljuje,* uz Kur'an, pridodaje i jedno dopunjujuće *postepeno* – (*nuğūman*), dok uz glagol *anzala – objavio je*, uz Tevrat i Indžil, pridodaje i objašnjavajuće (*ğumlatan*) – *odjedanput.*

Allamek dovodi u pitanje Al-Bayḍāwījev komentar kada je riječ o načinu na koji ovaj veže drugu i četvrtu vrstu predmetnog glagola za Kur'an, odnosno Tevrat i Indžil. Primjećuje da Al-Bayḍāwī na jednom mjestu koristi infinitive različitih vrsta, a onda, na kraju koristi istu vrstu (drugu). Smatra da je on to mogao kazati na ljepši i jezički prihvatljiviji način. Zato napominje:

قوله — نجوما فيه و كذا في قوله جملة توهم التكرار لانه ذكر كلا منهما مازجا فالاولي ان يقال اسند التنزيل اليه و الانزال اليهما لانه نزل منجما و نزلا جملة...

Autor kaže: *... postepeno* - (*nuğūman*)...On je kod ovih riječi i kod njegovih riječi *...odjedanput* - (*ğumlatan*)... pretpostavio ponavljanje (*takrār*[32] *istog glagola, iste vrste /druga/, istog značenja)*, jer je i jedno i drugo spomenuo spojeno (sa različitim objektima – *nuzzila munağaman*

1. Sejjid Muhammed Husein Tabataba'i, *Kur'an u islamu,* (preveli E. Karić i N. Čančar), Beograd, 1991, str. 109-110., te 123-125.;
2. Enes Karić, *Tefsir,* str. 42-52.

31 Al-Bayḍāwī, *Anwār,* t. I, str. 148.

32 *Al-takrār* - Pod tim se podrazumijeva navođenje nekog dijela rečenice ili cijela rečenica makar po samom smislu, dva, pa i više, puta u razne svrhe...
Vidi:
1. Teufik Muftić, *Klasična arapska stilistika,* str. 78.
2. Džemaludin Latić, *Stil kur'anskog izraza,* str. 263-267.

wa nuzzila ǧumlatan), a bilo je preče da kaže – *tanzīl* se veže za njega / Kur'an/, a *inzāl* za njih dva /Tevrat i Indžil/, jer je on objavljen postepeno, a njih dva odjedanput.

Greška koju Al-Bayḍāwī pravi, a Allamek na nju ukazuje, samo je preuzeta od Al-Zamaḫšarīja koji se, pri komentarisanju istog ajeta, osvrće na različite vrste istog glagola, korištene uz različite kitabe:

Ukoliko bi ti pitao: „Zašto je uz Kitab kazano *nazzala,* a uz Tevrat i Indžil *anzala*?", ja bih ti odgovorio – zato što je Kur'an objavljen (*nuzzila*) postepeno (*munaǧaman*) a drugi kitabi su (*nuzzila*) objavljeni odjedanput (*ǧumlatan*).[33]

Potvrdu ispravnosti stava koji Allamek iznosi nalazimo u Al-Aṣfahānījevom objašnjenju razlike između *inzāla i tanzīla,* gdje on ističe da je „*tanzīl* konkretizovan mjestom ka kojem je usmjereno spuštanje nečega, i to u dijelovima, odvojeno, jednom iza drugog, dok se *inzāl* odnosi na spuštanje u cijelosti, odjedanput." Nakon ove definicije Al-Aṣfahānī ukazuje na izuzetak u odnosu na navedeno pravilo, a to je da se u ajetu: *Innā anzalnāhu fī laylati al-qadr* uz Kur'an veže pojam *inzāl,* a ne *tanzīl.* Po njegovom mišljenju to je zbog predaje da je Kur'an prvo spušten, u cijelosti, na Zemlji najbliže nebo, a potom je odatle objavljivan dio po dio.[34] Allamek vrlo dobro poznaje ove finese i primjećuje odstupanja kod Al-Bayḍāwīja, ili Al-Zamaḫšarīja.

Napomenimo ovdje da je Al-Bayḍāwījev tefsir najčešće štampan u dva toma, na preko hiljadu i dvije stotine strana.[35] Međutim, Allamek zapaža i najsitnije detalje u Al-Bayḍāwījevom rečeničnom sklopu. Za takvu preciznu analizu potrebno je, prije svega, dobro poznavanje rečeničke strukture arapskog jezika, ali i velika osjetljivost na pogreške, dobro zapažanje, te ogromna strpljivost i koncentracija. Allamek sve to posjeduje jer on je, kako ističu oni koji su se bavili njegovim jezičkim potencijalom,[36] u svoje vrijeme dostigao visok nivo poznavanja različitih disciplina arapskog jezika. Njegov talenat je bio posebno izražen kroz preciznost i jezgrovitost u definisanju i analizi jezičkih pojava. Značajno je to za vrijeme u kojem je naučna misao bila anga-

33 Al-Zamaḫšarī, *Al-Kaššāf.,* t. I, str. 174.

34 Al-Aṣfahānī (Al-Rāġib), Al-Mufradāt fī ġarīb al-Qur'ān, str. 488.

35 Primjerak koji smo koristili u prvom tomu ima 586 a u drugom 640 stranica. Jedna stranica ima 35 redaka sitno kucanog teksta.

36 Posebno to naglašava H.A.L. Al-Sayyid u svojoj doktorskoj disertaciji istražujući njegov doprinost znanosti arapskog jezika. Vidi str. 297. njegove disertacije.

žovana na formalnom produbljivanju, prerađivanju, sistematiziranju, komenarisanju i oponašanju dotadašnjih dostignuća daleko više nego na originalnom stvaralaštvu.

Osim toga, Allamek je bio onaj tip alima koji pomno istražuje, udubljuje se u problematiku, nije površan, za svoje stavove navodi validnu argumentaciju, znanstveno utemeljenu. Njegova znanstvena pronicljivost i sposobnost logičke analize mu je omogućavala da osnovano kritikuje, otkriva greške, iznosi činjenična stanja, te prihvata i odriče stavove, podržavajući ih ili umanjujući im vrijednost. Odatle primjećujemo da on, pri praćenju načina na koji Al-Bayḍāwī iznosi svoje komentare, iste uspoređuje sa Al-Zamaḫšarījevim komentarom, pa kada i kod njega primijeti iste nedostatke, i na njih ukazuje.

Allamek je neobično oštar u kritici. Takav je kada je riječ o posebno značajnim pitanjima, ali i onim manje važnim. Neispravne stavove kritikuje bez obzira na ličnosti koje iza njih stoje.

5.0 Slovni znaci, sigle – (al-ḥurūf ...)

Harfovi (*sigle*) kojima započinje dvadeset devet kur'anskih sura, stoje tu kao izazov za tumače Božije Riječi, još od vremena kada su objavljeni. Njihova tajanstvena uloga je nagnala neke da ih nazovu „tajanstvenim glasovima". Drugi će im dati naziv „isprekidani glasovi (*al-ḥurūf al-muqaṭṭa'a*)" ili „glasovi arapskog elifbāta (*ḥurūf al-tahaǧǧī*) koji se cjelovito izgovaraju ".[37] Različita su tumačenja njihove simbolike. Ona se kreću od stava da je ovo ona vrsta ajeta za koju se tvrdi da su potpuno nejasni, da su tajna, odnosno da njihovo značenje zna samo Allah, preko stava da se radi o inicijalima Allahovih imena, ili skraćenicama, pa do stava da su oni tu da budu dio nekog određenog konteksta za koji su vezani. Neka od njih Al-Bayḍāwī navodi u svom komentaru početka sure Al-Baqara:

وقيل إنها أسماء لله تعالى ويدل عليه أن عليا كرم الله وجهه كان يقول يا كهيعص ويا حم عسق ولعله أراد يا منزلهما وقيل الألف من أقصى الحلق وهو مبدأ المخارج واللام من طرف اللسان وهو أوسطها والميم من الشفة وهو آخرها جمع بينها إيماء إلى أن العبد ينبغي أن يكون أول كلامه وأوسطه وآخره ذكر الله تعالى

وقيل إنه سر استأثره الله بعلمه وقد روي عن الخلفاء الأربعة وغيرهم من الصحابة ما يقرب منه ولعلهم أرادوا أنها أسرار بين الله تعالى ورسوله ورموز لم يقصد بها إفهام غيره ...

37 Vidi: Enes Karić, *Tefsir*, str. 97-105.

Vele – ti harfovi su Allahova imena. Dokaz tome je to što je ʻAlī, karramallāhu waǧhah, govorio: *O, Kāf hā yā ʻayn ṣād! O, Ḥā mīm ʻayn sīn qāf!* Možda je time htio reći: *O Ti, Koji si ih objavio!*

Vele – *alif* je sa najudaljenijeg dijela nepca a to je sami početak ishodištā. *Lām* je s vrha jezika, a to je sredina ishodištā. *Mīm* je s usana, a to je kraj ishodištā. Navođenje ovih harfova skupa na jednom mjestu ukazuje na to da Božijem štovatelju treba da bude početak njegovog govora, sredina, kao i kraj, spominjanje Uzvišenog Allaha.

Neki vele – to je tajna, a znanje o njoj je Allah zadržao za Sebe. Prenosi se od prve četverice halifa, i drugih ashaba, ono što je blisko ovome. Možda su htjeli reći da su to tajne između Allaha, dž.š., i Njegovog Resula, te šifre kojima On nije htio podučiti nikoga drugog, osim Poslanika.[38]

Zapažamo da se kod Al-Bayḍāwīja pojavljuju tri varijante tumačenja simbolike sigli, tajanstvenih harfova:

- da su oni svi skupa, kao cjelina, na konkretnom mjestu, Allahovo ime;
- da već prema mjestu odakle se izgovaraju imaju asocijativnu poruku o potrebi stalnog spominjanja Allaha; i
- da je to tajna kojoj je Allah ipak podučio Svog Poslanika, ali samo njega.

Allamekova analiza ovog Al-Bayḍāwījevog osvrta na pitanje sigli kreće se, također, u tri smjera:

1. Allamek zapaža da je Al-Bayḍāwī, u prvoj varijanti, naveo mišljenje o tome da su te sigle Allahova imena, i to drukčije od stava koji iznosi Ibn ʻAbbās (da je svaki harf inicijal nekog od Njegovih imena); da se pri tome, kao dokazom, poslužio načinom na koji se hazreti ʻAlī obraćao Allahu; ali da je, na kraju, taj svoj dokaz obezvrijedio vlastitom pretpostavkom o namjeri ʻAlījevih riječi. Osim toga, Allamek primjećuje da je Al-Bayḍāwī prvo kazao da neki vele da je ʻAlī, r.a., tako postupao, a onda je to, što je okarakterisao kao izjavu koja spada u kategoriju izjave „kažu", upotrijebio kao dokaz:

قوله — و لعله اراد... هذا ينافي الحكم بتحقق الدلالة و لعل قوله ...و يدل عليه... من مقول القول لان الظاهر ان يقال و استدل عليه

Autor kaže: Možda je time htio... Ovo se protivi pravilu prihvatanja argumenta kao osnovanog. Možda njegove riječi ...dokaz ovome...

38 Al-Bayḍāwī, *Anwār,* t. I, str. 15.

spadaju u ono „kazano je, kažu, vele“, jer je očito da je to „kažu“, a on se time poslužio kao dokazom.

2. Allamek smatra da pojašnjenje o mjestu pojedinačnog izgovora svakog harfa iz grupe „alif, lām, mīm“ ne može poslužiti kao općeprihvatljivo za svaku grupu sigli, pa ne smatra umjesnim da se to objašnjenje nađe u komentaru početka sure Al-Baqara:

قوله – و قيل الالف... آه لا ريب في ان القصد ههنا لا بد ان يكون الي تبيان الوجه العم لجملة المقطعات و هذا ليس كذالك فلا يناسب المقام

Autor kaže: Vele – alif je... itd. Nema sumnje da bi namjera ovog navoda nužno trebala da bude pojasniti opće značenje svih sigli. To nije tako, te ne priliči ovom mjestu.

3. Kada je riječ o trećem dijelu Al-Bayḍāwījevog pojašnjenja Allamek ga podržava i proširuje navodom dijela hadisa koji se nalazi u tefsirskim djelima, a veže se za objavljivanje sigli uopće. Taj hadis je, u jednoj verziji, konkretno vezan za objavljivanje harfova *Kāf, hā, yā ʻayn, ṣād*, a novodi ga i Isma'īl Ḥaqqī, uz kritički osvrt koji može biti zanimljiv u pogledu iznošenja različitih mišljenja o ovoj tajni.

Ḥaqqī iznosi kako neki vele da su ovi harfovi navedeni na početku nekih sura, a kako bi ukazali da je Kur'an sastavljen od harfova kakvi su *alif, bā, tā, ṯā*. Neki su, ističe Ḥaqqī, došli odvojeni, a neki spojeni, kako bi bili opomena onima koji se Kur'anom izazivaju, i upozorenje da je Kur'an sastavljen od istih harfova od kojih je sastavljen i njihov govor. Da on ne prevazilazi moć čovjeka, i da nije spušten od Stvoritelja moći i snage, ljudi bi donijeli nešto poput njega. Ovakvom tumačenju su skloni istraživači. Međutim, hrabro primjećuje Ḥaqqī, *to je diskutabilno*, jer se iz toga može razumjeti da ti harfovi ne posjeduju skrivena značenja i tajne. Onda Ḥaqqī iznosi stav u okviru kojeg je i predmetni hadis. Ḥaqqī tvrdi da je Vjerovjesniku, s.a.v.s., darovano znanje i prethodnih i potonjih, pa je moguće da su *alif, lām, mīm,* i druge sigle međusobni tajni razgovori harfovima, između dva voljena (Allah - Resul), koji poznaju samo njih dvojica. Te harfove je Uzvišeni Allah kazivao Svom Vjerovjesniku, a.s., u određeno vrijeme, a što nije bilo dato ni najbližem meleku, niti drugom vjerovjeniku poslaniku, kako bi njima s njim razgovarao, posredstvom jezika Džibrila, a.s., o tajnama i istinama, za koje ne zna ni Džibril, niti bilo ko drugi. Ovdje prepoznajemo Al-Bayḍāwījevu tvrdnju o isključivom poznavanju te tajne od strane Vjerovjesnika, s.a.v.s. Na ovo, navodi Ḥaqqī, ukazuje

ono što se prenosi u hadisima (haberima) a to je – *da je Džibril, a.s., spustio riječi Uzvišenog: Kāf, Hā, Yā, 'Ayn, Ṣād , pa kada je kazao: Kāf, Vjerovjesnik, s.a.v.s., reče „Znam!". On reče: Hā, a ovaj veli: „Znam!" On reče: Yā, a ovaj veli: „Znam!" On reče: 'Ayn, a ovaj veli: „Znam!" On reče: Ṣād, a ovaj veli: „Znam!" , pa Džibril, a.s., reče: „Kako ti znaš ono što ni ja ne znam?"*[39] Allamek je uzeo dio tog hadisa, sa verzijom koja se završava drukčije, a kao dokaz ispravnosti stava da je smisao sigli znao i Resulullah, s.a.v.s. Allamek to ovako formuliše:

قوله – لم يقصد بها افهام غيره ... و يؤيده ما روي ان جبريل عليه السلام لما قال النبي صلي الله عليه و سلم نعم و هكذا في غيره من اللام و الميم فقال اتدري معناه و انا لا ادري فقال النبي صلي الله عليه و سلم نعم هوسر بيني و بين الله تعالي

Autor kaže: ... nije htio tim siglama podučiti nikoga drugog... Ovo potvrđuje predaja – *da je Džibril, a.s., pošto je Alejhisselam kazao : „Da!", a tako i za harfove lām i mīm, upitao: „Zar ti znaš značenje toga, a ja ne znam?", pa je Vjerovjesnik, s.a.v.s., odgovorio: „Da! To je tajna između mene i Uzvišenog Allaha!"*

Ova verzija nevedenog hadisa pravi spoj dva stava:

a) onoga po kojem su oni tajna, i

b) onoga po kojem je tu tajnu znao i Resulullah, s.a.v.s.

Već smo istakli da Karić u svom *Tefsiru* opširnije iznosi brojne stavove u pogledu značenja i simbolike sigli. Kod njega su, za ovo, osnovni izvori Al-Zarkašījev *Al-Burhān* i Al-Suyūṭījev *Al-Iṭqān.* Radi lakšeg razumijevanja Allamekovih stavova i njegovog odnosa prema Al-Bayḍāwījevom komentaru tajanstvenih harfova, mi ćemo, na ovom mjestu, tim izvorima pridodati još neke. Odabrali smo one koji mogu, u općoj literaturi koja se kod nas može naći, na našem jeziku, a o ovoj problematici, dodati još neke nove podatke. Među njima posebno ističemo Abū al-Su'ūdov *Iršād* i Ibn Ğuzayyov *Al-Tashīl.*

Abū al-Su'ūd prenosi tvrdnje nekoliko autoriteta. Među njima je Abū Bakr al-Ṣiddīq, r.a., koji veli: „Svaki kitab ima svoju tajnu, a tajna Kur'ana su počeci sura." Tu je i hazreti 'Alī, r.a., koji je kazao: „Svaki kitab ima svoju srž, a srž ovog Kitaba su *tahağğī - harfovi.*" On iznosi i riječi Ibn 'Abbāsa koji smatra da „su alimi nemoćni pojmiti ih!" Nije izostavio ni Al-Ša'bījeve riječi: „To je Allahova tajna, pa nemojte za njom tragati!"[40]

39 Ismā'īl Ḥaqqī, *Rūḥ al-Bayān*, Bejrut, 1985, t. I, str. 28.

40 Vidi: Abū al-Su'ūd, *Iršād,* t. I, str. 55.

Ibn Ğuzayy također iznosi istu Abū Bakrovu izjavu, pridodajući tome kvalifikaciju tajanstvenih harfova kao *mutašābih ajeta*. Osim toga on navodi i niz drugih mišljenja[41] među kojima su da su oni: nazivi sura; Allahova imena; nešto čime se Allah zaklinje; harfovi koji su uzeti, kao skraćenice, od nekih imena, pa je *alif* od Allah, *lām* od Džibril a *mīm* od Muhammed, s.a.v.s., te je tako i sa drugim harfovima. Ibn Ğuzayy iznosi i podatak da su Banū Isrāīl razumijevali kako ti harfovi,

---

Karić iz Al-Zarkašījevog *Al-Burhāna* navodi i Al-Ša'bījeve riječi: „Ti harfovi spadaju u *mutašābih* (nejasne) ajete. U njihovu vanjsku formu vjerujemo, a znanje o njihovom značenju prepuštamo Allahu, dž.š."

41 Bit će korisno ako ovdje spomenemo Al-Ṭabaṭabāīya i stavove koje on iznosi o siglama u svom *Al-Mīzānu (Al-Mīzān,* Kom, (b.g.i.), t. XVIII, str. 6-8.*)*
On navodi čak jedanaest različitih mišljenja koje nalazi kod Al-Ṭibrisīya u *Mağma' al-bayānu*:
1. Da su to mutašābih ajeti čije tumačenje zna samo Allah;
2. Da su to nazivi sura na čijim počecima stoje;
3. Da su to nazivi Kur'ana;
4. Da ukazuju na neka Allahova imena;
5. Da bi ljudi, ukoliko bi ih pravilno složili, saznali Allahovo najveće ime;
6. Da su to zakletve kojima se Allah zaklinje;
7. Da ona ukazuju na brojne Allahove blagodati;
8. Da, svojom brojčanom vrijednošću, ukazuju na dugo trajanje ovog ummeta;
9. Da ukazuju na sve harfove arapskog elifbāta;
10. Da skrenu pažnju na Pejgamberove riječi, onima koji ga nisu htjeli slušati; i
11. Da stoje kao izazov da se od istih takvih harfova sastavi nešto slično Kur'anu.
Al-Ṭabaṭabāī će se kritički osvrnuti na neka od ovih mišljenja, a neka će pojasniti. Svoj stav o tajanstvenim harfovima on će izraziti u okviru stava prema *muḥkam* i *mutašābih* ajetima uopće: „Prema tome, ne postoji u Kur'anu niti jedan ajet kojem nismo u stanju doznati značenje, nego je neki ajet *muḥkam* bez ikakva posredujućeg tumačenja, ka npr. što su to *muḥkamāt* ajeti sami po sebi, ili je neki ajet *muḥkam* sa posredujućim tumačenjima kao što su to ajeti *mutašābihāt.* A što se tiče samostalnih slova na počecima sura, ta slova ne posjeduju izričito jezičko značenje. Ona (ta slova) nisu ni među *muḥkam* ni među *mutašābih* ajetima." Ovo njegovo mišljenje nalazimo i u njegovoj knjizi: *Kur'an u islamu,* (preveli E. Karić i N. Čančar), str. 45.
Zanimljiv je i pristup Sa'īda Ḥawwe, koji u ovim tajanstvenim harfovima prepoznaje i konstantne znakove za početak novih, smisaono povezanih, grupacija sura, unutar dijelova Kur'ana, a koje je formirao na osnovu podjele sura po dužini na četiri skupine. On u njima vidi još jedan od dokaza nadnaravne smisaone kompaktnosti i međusobne strukturalne čvrste povezanosti svih dijelova Kur'ana.
Vidi: *Al-Asās,* t. I, str. 79.
Sličan zaključak nalazimo i kod Muḥammada Asāda u njegovoj *Poruci Kur'ana,* str. 1024.

prema svojoj brojčanoj vrijednosti, ukazuju na broj godina koliko će trajati ovaj Ummet. Vjerovjesnik, s.a.v.s., je to čuo i nije porekao. Abū Qāsim al-Suhaylī je to obračunao, nakon što je isključio one koji se ponavljaju, pa je izašlo – 903 godine. I na kraju, Ibn Ǧuzayy tvrdi da se pravilan izgovor ovih harfova kod alima razlikuje zavisno od stava o njihovom smislu, pa su oni kod nekih u nominativu, kod nekih u akuzativu, a kod nekih u genitivu...[42]

Iz ovog primjera se može primijetiti da i pitanje tajanstvenih harfova, pitanje sigli, pripada onim oblastima o kojima nema usaglašenog mišljenja među učenjacima, a prisutan je veliki broj različitih mogućih varijanti značenja, kao pokušaj objašnjenja njihove tajanstvenosti. Izneseni različiti stavovi koji su bili prisutni u periodu do Al-Bayḍāwījā kao i oni nastali do Allameka, a i oni koji se pojavljuju nakon njega govore o zanimljivosti ovog fenomena u kur'anskom izrazu. Međutim, pored svih napora da se, bar približno, dosegne njihov smisao, ni savremeni znanstvenici ne nude ništa pouzdanije rješenje te tajne. I oni konstatuju „da rješenje ovog problema i dalje ostaje izvan našeg dosega. Ovo je očigledno bilo gledište četverice pravednih halifa, sažeto u riječima Abū Bakra: 'U svakoj Božijoj Knjizi (kitāb) postoji /element/ tajne, a tajna Kur'ana je /naznačena/ u uvodima /nekih/ sura.'"[43]

Razumljivo je, odatle, što se ni Allamek ne upušta u dublju raspravu o ovome, niti nudi šira pojašnjenja. On samo primjećuje da je Al-Bayḍāwī, pri objašnjenju simbolike tajanstvenih harfova bio neprecizan, nelogičan, a i kontradiktoran. Zapaža, također, da Al-Bayḍāwī nije vodio računa o umjesnosti svog komentara spram mjesta i materije koju komentariše, a u smislu korištenja pojašnjenja koje se ne može prihvatiti kao općevažeće za sva slična mjesta. Osim toga, on Al-Bayḍāwījev komentar o tajanstvenim harfovima u jednom dijelu dopunjava dodatnim podacima, čime pokazuje da se s tim stavom slaže, ali i da smatra kako nedostaju dodatni argumenti.

42 Ibn ǀuzayy, *Al-Tashīl li 'ulūm al-Tanzīl*, (b.g.im.i.), str. 35.

43 Muhammed Asad, *Poruka Kur'ana,* str. 1024.

LITERATURA:

1. Allamek, Muhammad al-Busnawi, *Hashiya ala anwar al-tanzil wa asrar al- ta'wil,* Sulejmanija, Istanbul, Odjel Damad Ibrahim, br. 217.
2. Allamek, Muhammad al-Busnawi, *Sharh tafsir al-Kahf*, Sulejmanija, Istanbul, Odjel Aya Sofija, br. 359/2.
3. Bašagić, Safvet-beg, „Znameniti Hrvati, Bošnjaci i Hercegovci u Turskoj carevini," Zagreb, 1931.
4. Baydawi, Nasir al-Din, Anwar al-tanzil wa asrar al-ta'wil, Bejrut, 1999.
5. Bursawi, Ismā'īl Ḥaqqī, *Rūḥ al-Bayān*, Bejrut, 1985.
6. Duraković, Esad, *Prolegomena za historiju književnosti orijentalno-islamskog kruga,* Sarajevo, 2005.
7. Handžić, Mehmed, *Uvod u tefsirsku i hadisku nauku*, Sarajevo, 1972.
8. Karić, Enes, *Kako tumačiti Kur'an*, Sarajevo, 2005.
9. Smailagić, Nerkez, *Klasična kultura islama*, Zagreb, 1973.

stručni rad / professional paper UDK: 82:1Rumi M.J.

ELEMENTI GNOSTIČKE SPOZNAJE: PRIMJER RUMIJEVE MESNEVIJE

Shahriar SOLEIMANI
Fondacija „Mulla Sadra“ u BiH
Bihaćka 14, 71 000 Sarajevo, BiH

ABSTRACT

Gnostička spoznaja vrsta je više percepcije koja se tiče ljudske duše i Božije objave. Govoreći terminologijom Rumijeve *Mesnevije*, to je spoznaja koja stoji nasuprot stečenoj (*kasbi*) spoznaji ili imitacijskoj percepciji (*ma'refat-e taqlidi*). Ova vrsta spoznaje preobražava dušu i unapređuje ljudska moralna svojstva. Uvjet za ostvarenje takve spoznaje je uklanjanje zastora i pokrivki koje čovjeka sprečavaju da dosegne skrivenu zbilju. Mjesto ostvarenja takve spoznaje je ljudsko srce. Mevlana Rumi smatra da gnostičko putovanje (*suluk*) i intuitivna spoznaja (*ma'refat-e šuhudi*) nisu ostvarivi bez istinskog učitelja očišćenoga srca. Sredstva kojima se, ipak, ova spoznaja postiže podrazumijevaju čišćenje i glačanje duše (*tahzib va tazkiye nafs*), duhovno vježbanje (*riyazat*) i obavljanje obreda (*ibadat*).

Ključne riječi: spoznaja, gnostička spoznaja, Mevlana Jalal al-Din Rumi, *Mesnevija*, učitelj, srce, bogobojaznost

THE ELEMENTS OF GNOSTIC INSIGHT: THE EXAMPLE OF RUMI MATHNAWI

Gnostic insight is a form of a higher perception concerning the human soul and the divine revelation. Using the Rumi Mesnevi terminology, it is the knowledge which stands opposite to the acquired (kasbi) knowledge or imitational perception (*ma'refat-e taqlid*). This kind of knowledge transforms the soul and promotes human moral properties. The condition for the achieving such knowledge is to remove the curtains and coverings that prevent man to reach the hidden reality. The place to achieve such findings is the human heart. Mevlana Rumi believes that the gnostic journey (*suluk*) as well as intuition (*ma'refat-e shuhudi*) are not achievable without a real teacher with a purified heart. The means, however, through which this knowledge is achieved include cleaning and ironing of the soul (*tahzib va tazkiye nafs*), spiritual exercise (*riyazat*) and the performing of rituals (*ibadat*).

Keywords: knowledge, gnostic knowledge, Mevlana Jalaluddin Rumi, Mathnewi, teacher, heart, piety

1.0 Gnostička spoznaja (spoznaja otkrovenjem i osvjedočenjem)

Dawud Qaysari Rumi u svojoj, dolje navedenoj, knjizi ovako definira gnostičku spoznaju:

"Znaj da otkrovenje (*kashf*) leksički znači uklanjanje prepreka i zastora. Pa tako, kada se kaže: *Kashafat al-mar'atu wajhaha* (كشفت المرأة وجهها), to znači da je sa svoga lica sklonila pokrivku. Za ljude spoznaje i otkrovenja *kashf* znači osviještenost o skrivenim smislovima i zbiljama iza zastora, bilo u egzistencijalnom (i to je ono što se podrazumijeva pod *'ayn al-yaqin*) ili u smislu osvjedočenja (što bi se podrazumijevalo pod *haqq al-yaqin*)."[1]

Abu Nasr Sarraj prenosi od Amra ibn Osmana Mekkija sljedeće: "Osvjedočenje (*mushahada*) je upravo to da srca poimaju skriveno (*ghayb*) pomoću samog skrivenog, ali to ne objelodanjuju. Pouzdano osvjedočenje (*mushahada-i yaqini*) je ono koje srce prima kroz izravno prisustvo Istinitog (*huzur-i mustaqim-i Haqq*) bez ikakvog pokrova." Također, rekao je: "Osvjedočenje prisutnosti (*mushahada-i huzur*) znači bliskost (*qurb*) praćenu sigurnošću (*yaqin*) i njenim zbiljama."[2]

Na drugom mjestu isti smisao koristi definirajući prisutnost (*huzur*), pa kaže: "Srce prisutnost vidi posredstvom čistote sigurnosti (*safa-i yaqin*) pa gleda ono što inače nije vidljivo kao da je ondje prisutno, iako je to skriveno."[3]

Znanje (*'ilm*) je termin koji se u *Mesneviji* upotrebljava u veoma širokom i obuhvatnom značenju, od najnižih razina svijesti do najviših razina ljudske osviještenosti. Prema riječima Allame Džaferija, *Mesnevija* predstavlja jedno od najuzvišenijih vrela intuitivizma (*šuhudgerayi*) i pozitivne gnoze (*irfan-e mosbat*).[4] S gledišta Jalal al-Din Rumija, istinsko znanje je ono znanje koje preobražava dušu te unapređuje čovjekove osobine i moral. To je ono znanje koje dolazi kroz oslobađanje od jastva napuštanjem svojstava duše imanentnih čovjeku, čime se čovjek upoznaje s vlastitom zbiljom i počinje koristiti učenjima Božijih poslanika.

---

1 Qaysari Rumi, Muhammad Davud, *Šarh-e Fusus al-hikam*, str. 107.

2 Serradž Tusi, Abu Nasr, *Al-Luma' fi al-tasavvuf*, str. 118.

3 Ibid, str. 371.

4 Džaferi, Mohammad Taqi, *Tafsir va naqd va tahlil-e masnavi*, sv. 1, str. 24 (uvod).

Ako hoćeš da se prođeš imena i riječi,
tada sebe od sebe samoga izliječi.

Gvožđe budi što kovanjem postaje sve tvrđe,
ogledalo budi koje čisto je od hrđe.

Ti očisti sebe od svojih osobina,
da bit čistu ugledaš što tvoja je suština.

U srcu ćeš znanje Božjih poslanika gledati,
pa ti knjiga, ni učitelj, ni vodič neće trebati.

Pejgamber je rekao: "Od moga je ummeta,
ko je moje naravi i mojega himmeta.

Tim će svjetlom vidjeti me duša njegova,
ako isto tako i ja motrim na njega."[5]

Rekao je: "Svaka nauka koja se može steći i osigurati na ovome svijetu je znanje tijela, a znanje koje se stječe nakon smrti je znanje vjera. Znanje nauka *enel-Haqq* je znanje tijela, a postati *enel-Haqq* znači imati znanje vjerā. Vidjeti svjetlo svjetiljke ili vatre je znanje o tijelima, a opeći se na vatri ili plamenu svjetiljke je znanje o vjerama. Sve što je viđeno je znanje o vjerama, a svako znanje je znanje o tijelima. Sva ostala saznanja samo su imaginarna."[6]

Mevlana u *Fihi ma fihi* kaže: "Na ovom svijetu svako je zabavljen nečim: jedan ljubavlju prema ženi, drugi imetkom, neko zaradom, neko naukom. Svako od njih smatra: moj lijek, moja želja, moja radost i moj smiraj počivaju u tome. Ali, takva je Božija milost: kada čovjek ide, traži i ne nađe, on se vrati, na trenutak zastane i kaže: 'Ova želja i ova milost dostojni su traženja. Možda nisam dobro tražio. Tražit ću ponovo.' I opet traži, pa ne nalazi, i sve tako dok mu se ne ukaže milost bez zastora. Tada shvata da nije bio na dobrom putu. No, Bog Svevišnji

5 Mevlana, Dželaluddin Muhammed, *Masnavi-ye ma'navi*, sv. 1, 2458-3463, str. 171.

6 Mevlana, Dželaluddin Muhammad ibn Muhammad, *Fihi ma fihi*, str. 218.

ima robova koji su i prije Dana sudnjeg ovakvi i koji vide. Tako Ali, mir s njime, kaže: 'Kad bi se digao veo i kad bih ugledao onaj svijet, to ništa ne bi uvećalo moju sigurnost.'"[7] U nastavku donosi lijepu i umjesnu parabolu: "Tako se skupina ljudi koji su se u tamnoj noći zatekli u nekoj kući okreću svako u svom smjeru kako bi obavili namaz. Kad se razdani, svako gleda kako je okrenut i okreće se prema Kibli. Oni, međutim, koji su u noći bili već okrenuti prema Kibli nemaju se kamo zakretati, dok se svi ostali ravnaju prema njima."[8]

Mevlanina definicija ove vrste spoznaje ista je kao i definicija koju su ponudili ostali prvaci tarikata. Dakle, riječ je o uzvišenoj spoznaji, za čije je ostvarenje preduvjet padanje zastora i pokrivki koje sprečavaju čovjeka da dosegne nevidljive stvarnosti. Stoga, vidimo da on žudi za ovom vrstom spoznaje i kroz šapućuće moljenje kazuje:

Gospodaru, ovaj dar nije zbog naših djela,
već skriveno milosrđe koje je Tebe dostojno.

Odvedi nas od nas samih, Ti nas otkupi,
zastor ukloni i ne postavljaj pokrivku pred nas.

Otkupi nas od ovoga nefsa prljavog,
jer nož nam se sve do kosti zario.[9]

Komentirajući ovih nekoliko distiha, Allame Džaferi kaže: "Gospodaru, prije nego bude poderan zastor naše egzistencije i uništen kapital posjedovanja ličnosti, tako što ćemo steći dragocjeni vječni život, svakog jutra i večeri uklanjaj koprene neznanja ispred naših očiju, tako da otkrijemo sebe i da, pronašavši zbilju svoga jastva, iskoristimo preostali kapital svoje ljudske ličnosti. O Bože, vrati našu nenaoružanu svijest i intelekt iz krvave šume nefsa. Naš životinjski nefs ne samo da nas je prepustio imaginarnim zadovoljstvima i prolaznim užicima nego je pomračio i ovo naše uzvišeno bitisanje, koje je izraz Tvoje volje, već je britki nož tog prljavog nefsa prodro duboko u našu svijest i intelekt."[10]

7 Ibid, str. 40.

8 Ibid.

9 Mevlana, Dželaluddin Muhammed, *Masnavi-ye ma'navi*, sv. 2, 2443-2445, str. 315.

10 Džaferi, Mohammad Taqi, *Tafsir va naqd va tahlil-e Masnavi*, sv. 4, str. 721.

Jalal al-Din Rumi ovu vrstu spoznaje i percepcije smatra objaviteljskim znanjem koje ima prioritet i koje je izravno (*ghayri 'ariyati*). Ono stoji nasuprot vanjskom znanju, koje počiva na autoritetu i posredno je, pa zato, usljed pojave kakvog malog vakuuma u umu i svijesti čovjeka, ono lahko biva zaboravljeno. Gnostička spoznaja ima karakter objaviteljske spoznaje, tiče se ljudske duše, te je trajna i pouzdana.

Znanje jeste sraslo sa svjetlom,
pa iz znanja tvoga svjetlo treba ishoditi.

Sve što kažeš treba biti prosvijetljeno,
Jer s nebesa uvijek samo čisto se spušta.

Budi nebo, budi oblak, pa kišu donesi,
ne budi voda ona što kroz oluk teče.

U oluk je voda došla preko posrednika,
voda u oblaku i jezeru jeste ona izvorna.

Misao i ideja jesu poput oluka,
objava i otkrovenje su oblak i nebesa.

Vode kiše učine da se vrt zašareni,
voda iz cijevi samo susjede posvađa.[11]

Mewlana u knjizi *Fihi ma fihi* kaže: "Kažu da poslije Mustafe, s.a.v.a., i ostalih Božijih poslanika, a.s., objava (*vahy*) neće biti spuštena drugima. Zašto ne bi bila? Biva spuštena, samo se to ne naziva objavom. I to je smisao riječi koje je izrekao: 'Vjernik gleda svjetlom Božijim.' Budući da gleda svjetlom Božijim, takav vidi sve, vidi početak i kraj, odsutno i prisutno, jer zar bi pod svjetlom Božijim nešto moglo ostati skriveno? Kad bi ostajalo skriveno, onda to ne bi bilo svjetlo Božije. To je, dakle, smisaono objava, iako se ne naziva objavom."[12]

11 Mevlana, Dželaluddin Muhammed, *Masnavi-ye ma'navi*, sv. 5, 2488-2493, str. 949.

12 Mevlana, Dželaluddin Muhammad ibn Muhammad, *Fihi ma fihi*, str. 133.

Prema uvjerenju gnostika Rumija, duh i duša nisu ništa drugo nego znanje i svijest. Stoga, što neko ima veće znanje, uvid i osviještenost, njegov duh i duša veći su i snažniji. On ljudska egzoterijska znanja opisuje kao "znanje ljudi tjelesnog", "oponašateljsko znanje" ili "stečeno znanje", dok, nasuprot tome, o gnozi i otkrovenju govori kao o "znanju ljudi srca", "rijetkom znanju", "izvanrednom znanju", "analitičkom znanju" i "objaviteljskom znanju".[13]

Mewlana gnostičku spoznaju smatra zbiljom čovjeka, no ona je zanemarena usljed zabavljenosti materijom i tijelom. On zato nastoji svom sagovorniku skrenuti pažnju na dušu i unutarnjost te ga osloboditi ovisnosti o materiji i tijelu. U tom smislu, kako bi ukazao na ovu suštinu, on ne upotrebljava samo ograničenu terminologiju, već upotrebljava najrazličitiju leksiku kojom ukazuje na gnostičku spoznaju. Katkad upotrebljava riječi kao što su viđenje i pamet, a ponekad taj smisao izražava riječima kao što su ideja, misao i sl.

O ti, oblikom praška, pogledaj Svemir,
poput mrava šepavog Sulejmana vidi.

Ti nisi ovo tijelo, ponad toga vidiš,
ideš ponad tijela ako dušu vidiš.

Čovjek je njegovo viđenje, ostatak je meso i koža,
što mu oči vide, to je za njegovo dobro.[14]

***

Ti si svoja pamet, pa se toga drži,
sebe ne izgubi, ne odaji se ispraznostima.[15]

***

Vidiš da je misao ono što od tebe vrijedi,
sve ostalo jeste samo loj, meso i skelet.

13 Zamani, Karim, *Miyangar-e ešq*, str. 274.

14 Mevlana, Dželaluddin Muhammed, *Masnavi-ye ma'navi*, sv. 6, 811-812, str. 1083.

15 Ibid, sv. 4, 3611, str. 804.

A tvoj loj, opet, nije ni za svijeće,
ni meso ti nije što u kebab se meće.

Zanemari zato ovo tijelo svoje,
mišljenju se okreni, mišljenju se okreni.[16]

***

O brate, ti baš i jesi misao,
sav ostatak tebe samo kosti su i dlake.[17]

Ono na šta Jalal al-Din Rumi upućuje naprijed kazanim je upravo gnostičko viđenje i spoznaja osvjedočenjem. U vezi s posljednjim distihom, sam Mewlana kaže: "Riječi *upravo misao* ukazuju na posebnu misao i riječ *misao* ovdje ima širi smisao. U svojoj suštini, to i nije misao, ili, ako već jeste, nije na način na koji ljudi to razumijevaju."[18]

To je ista ona suština na koju Kur'an i predaje neprekidno ukazuju i na koju skreću pažnju. Ustvari, upravo ti ajeti i predaje potvrda su Mevlaninih riječi, onako kako i on sam u uvodu *Mesnevije*, opisujući je, kaže: "...Ovo je lijek za prsa, prosvjetljenje umovima i raskrivatelj Kur'ana..."[19] I skupina učenjaka potvrđuje da je tako i smatraju je nekom vrstom stihovanog tefsira Kur'ana.[20] Mevlana je uvijek nastojao ukrasiti svoju poeziju kur'anskim ajetima i poslaničkim predajama te, u izvjesnom smislu, predstaviti svoju poeziju kao komentar i potvrdu tih ajeta i predaja. Kur'an u vezi s hazreti Ibrahimom, a.s., kaže: *I Mi pokazasmo Ibrahimu carstvo nebesa i Zemlje da bi čvrsto vjerovao.*[21] *Ljudi smisla i suštine pokazivanje carstva nebesa i Zemlje tumače kao viđenje unutarnjosti svijeta i zbilje stvari kroz njegov odnos s Bogom Svevišnjim.*[22]

16 Ibid, sv. 6, 1461-1463, str. 1115.

17 Ibid, sv. 2, 277, str. 214.

18 Mevlana, Dželaluddin Muhammad ibn Muhammad, *Fihi ma fihi*, str. 192.

19 Sabzevari, Mulla Hadi, *Šarh-e Masnavi*, sv. 1, str. 11.

20 Ibid, sv. 2, str. 832.

21 Al-An'am, 75.

22 Tabatabai, Mohammad Hosein, *Al-Mizan*, sv. 7, str. 171; Ansari, Hadže Abdollah, *Kašf al-asrar va 'uddat al-abrar*, str. 294.

Također, sljedeći ajet jasno ukazuje na osvjedočenje srcem i gnostičku spoznaju:

Zašto oni po svijetu ne putuju, pa da srca njihova shvate ono što trebaju shvatiti i da uši njihove čuju ono što trebaju čuti; ali oči nisu slijepe, već srca u grudima.[23]

Tako Mevlana ajet: Pogled mu nije skrenuo i nije prekoračio,[24] smatra svjedočanstvom ovakvog stava, pa pjeva:

Vanjske oči čovjeka lahko prevare,
oči naše tajne jesu pogled koji ne klone.[25]

***

Univerzalni intelekt jeste pogled koji ne skreće,
parcijalni intelekt se na svaku stranu osvrće.

Naš je razum neskrećući pogled svjetla odabranih,
razum neskrećući je učitelj mrtvima iz groba.[26]

Tako Allame Tabatabai posljednji navedeni ajet doživljava u značenju unutarnjeg i gnostičkog osvjedočenja, pa u vezi sa ajetom koji mu prethodi kaže: "Tako kod čovjeka postoji neka vrsta intuitivne percepcije koja je ponad percepcije nekim od vanjskih ili unutarnjih čula. To su percepcije kod kojih ne posreduju oči, uši i ostala vanjska čula, niti imaginacija, mišljenje i ostale unutarnje snage. Potom se osvjedočujemo da smo bića koja vide, a da pri toj jasnoj i intuitivnoj percepciji ne posreduju naše oči niti naša misao. Tada vidimo, čujemo, mirišemo, kušamo i dodirujemo, zamišljamo i mislimo, pri čemu niti u jednoj od tih naših intuitivnih percepcija, iako je riječ o viđenju i osvjedočenju, ne učestvuju naše oči ili neko od vanjskih i unutarnjih čula."[27]

23 Al-Hadždž, 46.

24 An-Nadžm, 17.

25 Mevlana, Dželaluddin Muhammed, *Masnavi-ye ma'navi*, sv. 5, 604, str. 1007.

26 Ibid, sv. 4, 1309, str. 690.

27 Tabatabai, Mohammad Hosein, *Al-Mizan*, sv. 19, str. 46.

2.0 Uloga učitelja u Mevlaninoj gnostičkoj spoznaji

Iako gnostici duhovno putovanje (*sayri-suluk*) smatraju jedinim putem do Boga Svevišnjeg, oni drže da je ovaj put izrazito ispunjen opasnostima i da prolazak njime i razumijevanje cilja nije moguće bez učitelja vodiča. Allame Tehrani u knjizi *Ruh-e modžarred* iznosi stav svoga učitelja o neophodnosti vodiča te kaže: "Na putovanju putevima smisla i postajama duhovnog puta (*suluk*) više vam je potreban saputnik nego na putovanju vidljivim putevima i pustinjskim stazama. Naime, krajnja opasnost usamljenosti na ovom posljednjem putu je tjelesno stradanje, dok se opasnost usamljenosti na prvom putu ogleda u duševnoj i duhovnoj propasti čovjeka i zapadanju u bespuća i zablude."[28] Stoga insistira na tome da duhovnog putnika nagovori da, prije svega, usmjeri svekoliki trud na pronalaženje učitelja i vodiča koji je već prošao tim putem i razlikuje Pravi put od stranputice.

Ko god na put bez vodiča kroči,
dvodnevni put mu sto godina potraje.

Ko se bez vodiča prema Kabi zaputi,
prezren biva kao oni ljudi zbunjeni.

Bez majstora ko se nekom zanatu posveti,
ismijavan bude i u gradu i na selu.[29]

Izvjesno je da je ljudska potreba za slijeđenjem učitelja koji poznaje put jedno prirodno načelo. Naime, ljudsko upotpunjenje i napredovanje ostvaruju se postepeno, a svako i nema sposobnost postizanja svake vrste upotpunjenosti i oduvijek je bilo malo onih koji su mogli doseći najbolje plodove svoje ličnosti i kroz beskrajno putovanje bitka prirodu svog Božanskog duha dovesti do krajnjih granica. Stoga je, u svakoj disciplini i u svakom području, slijediti učitelja sasvim jasno načelo. Međutim, kad je riječ o duhovnom putovanju ka Bogu, pitanje učitelja mnogo je važnije nego kad je riječ o uobičajenom, racionalnom slijeđenju. Sljedbenik (*murid*) ili duhovni putnik (*salik*) mora, pod tim vodstvom, postepeno izgubiti svoje biće i tim putem zakoračiti na

28 Hosseini Tehrani, Mohammad Hosein, *Ruh-e modžarred*, str. 485.

29 Mevlana, Dželaluddin Muhammed, *Masnavi-ye ma'navi*, sv. 3, 588-590, str. 412.

postaju Božanske gospodstvenosti. Nema sumnje u to da takve pojave postoje i da kod takvih osoba postoji sklonost ka takvoj pokornosti, baš kao što nema ni najmanje sumnje u to da takva pokornost jeste ishodište izvanrednih plodova.[30]

Mewlana, kao i većina sufija, smatra da se duhovnim putem do cilja ne može stići bez valjanog vodiča čistoga srca. Naime, na svakom koraku vreba opasnost i na svakom uglu čeka drumski razbojnik. Sufije kažu da kad se već putevima preko planina, stepa i pustinja ne može ići bez nekoga ko poznaje put, jasno je da se duhovnim putevima ne može koračati bez iskusnog vodiča ispravne unutarnjosti.[31] Tako Mewlana u sljedećim bejtovima ukazuje na ovu nužnost slijeđenja učitelja i muršida:

Odaberi sebi pira, jer putovanje bez pira
jeste puno posrtanja, straha i opasnosti.

I put kojim si mnogo puta prošao,
zna zbuniti ako si na njemu bez vodiča.

Pa na ovaj put koji prije nisi vidio,
nemoj poći ako nemaš predvodnika.

Jer ako nad tobom nije sjena njegova,
zavest će te zov demona pustinjskog.

Demon je to koji s puta skreće,
zaveo je od tebe i bolje i veće.

Čuj od Poslanika kako su s puta skrenuli
oni koje je zaveo Iblis zastranitelj.

Stotinama, hiljadama godina Pravim su putem išli,
pa ih je ipak zaveo i stranputicom odveo.[32]

30 Džaferi, Mohammad Taqi, *Tafsir va naqd va tahlil-e Masnavi*, sv. 1, str. 208.

31 Zamani, Karim, *Miyangar-e ešq*, sv. 1, str. 662.

32 Mevlana, Dželaluddin Muhammed, *Masnavi-ye ma'navi*, sv. 1, 2943-2949, str. 146.

Profesor Zarrinkub, objašnjavajući Mevlanin stav o učiteljima i vodičima, kaže: "Od početka do kraja *Mesnevije*, ono što proizlazi iz Mevlaninih riječi (kritike našeg stanja) i iz najname, pritužbe i žalopojke naja, pokazuje nam da je duhu, kako bi dostigao ono što je ishodište njegovog spasa i savršenstva, potreban Božanski vodič (*muršid-e ilahi*). Nesumnjivo je da i sam Mevlana, u odsustvu i razdvojenosti od Šemsa Tabrizija, koji je bio njegov duhovni učitelj, jezikom naja, koji je po našem tumačenju personifikacija njega samog, tuži se i žali na odvojenost u kojoj živi i nastoji da, sjećajući se njega i pozivajući se na njegovu duhovnost, traži put povratka u onaj trstik – *nejestan* od kojeg je odvojena njegova duša u iskušenjima i posrnućima čulnog svijeta."[33]

Jednom od opasnosti na duhovnom putu Mewlana smatra nefs i kaže da duhovni putnik, bez predvodnika i učitelja, teško može savladati nefs i doći do željenog cilja.

Ništa nefs ne ubija kao sjena pirova,
zato se čvrsto drži skuta tog ubice nefsa.

Kad ga se čvrsto držiš, dobit ćeš potporu Hu,
Svaka snaga koju osjetiš jeste od privlačnosti njegove.[34]

On kaže da se na ovom putu ne može pouzdati niti u partikularni intelekt (*aql-e džoz'i*), nego se, kako bi se prešlo put, treba zbližiti sa univerzalnim intelektom (*aql-e kulli*). Pritom, ukoliko pružiš ruku učitelju i vodiču znalcu, zaštitit ćeš se od neupućenih, lažnih vodiča i opasnosti na putu:

Osim piru, nikom drugom ruku ne pružaj,
istina je u njegovoj ruci, pa je ugrabi.

Pir poznaje tvoju pamet dječiju,
i nefs onaj što je iza zastora.

Pa potpuni razum zbliži s pameti,
kako da se pamet vrati dok si ružne ćudi.

33 Zarrinkub, Abdolhosein, *Serr-e ney*, sv. 2, str. 754.

34 Mevlana, Dželaluddin Muhammed, *Masnavi-ye ma'navi*, sv. 2, 2528-2529, str. 319.

Pa kad svoju ruku pružiš ruci njegovoj,
tada si se izbavio iz ruku zabludjelih.

Kada tvoja ruka njemu bejat da,
to je: "Nad njihovim rukama je ruka Božija."

Kada ruku svoju pružiš ruci pira,
on je taj učeni koji poznaje opasnosti.

O muridu, pir je za te "poslanik tvoga vremena",
kako bi ti kroz njeg došlo svjetlo poslaničko.[35]

3.0 Srce kao središte gnostičke spoznaje

Jedan od elemenata gnostičke spoznaje je upravo izvorište i središte ove vrste spoznaje, koje podrazumijeva *qalb* odnosno srce. Dakle, upravo kao što je ljudski intelekt izvorište koje proizvodi aritmetička i geometrijska znanja ili kao što su čula izvor čulnih spoznaja, tako je srce ishodište odnosno prijemnik transcendentnih zbilja i svetih svjetala. Riječ je o zbiljama kojima se bave i kur'anski ajeti te svete predaje.[36]

Davud Keysari kaže: "Središte ove vrste otkrovenja je ljudsko srce, bez posrednika, i njegov prosvijetljeni praktični razum, koji se koristi duhovnim čulima."[37]

Srce se kod sufija smatra svjetlosnom i nematerijalnom supstancom koja, unutarnjim svjetlom koje je njegova svojstvenost, može percipirati ono što partikularni intelekt ne vidi (*pa da srca njihova shvate ono što trebaju shvatiti*), a moguće je i da, shodno onome na šta Kur'an

35 Mevlana, Dželaluddin Muhammed, *Masnavi-ye ma'navi*, sv. 5, 736-742, str. 857.

36 *Zašto oni po svijetu ne putuju pa da srca njihova shvate ono što trebaju shvatiti i da uši njihove čuju ono što trebaju čuti; ali, oči nisu slijepe, već srca u grudima.* (*Hadždž*, 46) "Zaista je Allah, Hvaljeni i Uzvišeni, učinio da sjećanje na Njega čisti srca. Ona zahvaljujući tome čuju nakon što su bila gluha, vide nakon što su bila slijepa i pokoravaju se nakon što su bila neposlušna." (Razi, Sayyed Abol-Hosein Mohammed ibn Al-Hosein, *Nahj al-balaga*, perz. prijevod Mohammad Dašti, str. 322.)

37 Davud Keysari Rumi, Mohammad, *Šarh-e Fusus al-hikam*, perz. prijevod Mohammad Hadžavi, str. 83.

ukazuje (*već su slijepa srca u grudima*), ostane uskraćeno za unutarnje viđenje. Stoga kažu da ta svjetlosna profinjenost može osigurati unutarnje svjetlo onda kada je prljavština duše ne uskraćuje za duhovno viđenje. Dosezanje ove razine ostvaruje se kroz čišćenje duše i pročišćenje unutarnjosti.[38]

Ibn Arebi srce smatra ogledalom u kojem gnostik vidi emanaciju Istinitog.[39] On kaže da, budući da se Istiniti emanira na različitim formalnim razinama i pokazuje se onome što je apsolutna odsutnost (*ghaybat-i motlaq*), svako ogledalo će, u skladu s potencijalima određenog srca, imati drugačiji doživljaj emanacije. Dakle, srce će se, u skladu s onom formom kroz koju se emanacija dešava, širiti ili skupljati, jer potencijal forme odgovara svojim emanacijama u srcu. Ono srce u kojem se emanacija odvija pripada samo gnostiku, jer njegovo srce nije vezano samo slijeđenjem pojedinačnih svakodnevnih propisa, pa ono postaje ogledalo Božanske Biti i ukupnosti njegovih izraza.[40] Može se kazati da ovo smisaono odgovara predajama, pa tako srećemo da Imam Ali, a.s., u pogledu srca kaže: "Ova srca su zaista posude, pa najbolja među njima jeste ona koja najbolje drži."[41]

Profesor Zarrinkub u svom komentaru *Mesnevije*, naslovljenom *Tajna naja*, kaže: "Uglavnom se o nefsu govori u terminima ishodišta percepcije i života, kao o duši, psihi, duhu, a u *Mesneviji* čak i kao misli (ideji). I pored toga, ono što predstavlja zbilju čovjeka i ono što ga potiče ka potpunosti kod Mevlane, jednako kao i kod Gazalija i ostalih ljudi duhovne vježbe među gnosticima i sufijama, jeste *qalb* odnosno srce. Izvjesno je da, prema Mevlaninom uvjerenju, čovjek profinjenog srca, koje se smatra tajnom duše i unutarnjošću duha, ima prednost nad ostalim bićima, pa ako se u čovjeku ozbiljuje svijet, to je upravo zbog te njegove svjetlosne profinjenosti. Zato su sufije i ljudi duhovne vježbe nastojanje da se srce čisti smatrali najznačajnijim sredstvom za ostvarenje potpunosti."[42]

Ove oči, dva izvora bistra,
postupaju kako im srce naredi.

---

38 Zarrinkub, Abdolhosein, *Serr-e ney*, sv. 2, str. 628.

39 Ibn Arabi, Muhammed, *Fusus al-hikam*, str. 21.

40 Kharezmi, Hosein ibn Hasan, *Šarh-e Fusus al-hikam*, str. 599.

41 Reyšahri, Mohammad, *Montakheb-e Mizan al-hekmat*, str. 1034.

42 Zarrinkub, Abdolhosein, *Serr-e ney*, sv. 2, str. 623.

Ako kaže, idu tamo gdje su otrov i zmije,
ako traži od njih, idu ka onom pouzdanom.

Ako zatraži od njih, idu ka onom čulnom,
a ako tako hoće, one idu ka produhovljenom.

Ako od njih hoće tako, idu ka Cjelini,
a ako zatraži, budu zarobljene parcijalnim.

Ovih naših pet čula jesu pet vodotoka,
oni teku shodno volji i zapovijedi srca.

Na koju god stranu im srce ukaže,
čula idu tamo, držeći ga za skute.

Ruke i noge su pokorni naredbi srca,
onako kako je Musau bio štap u njegovoj ruci.

Ako srce hoće, noge zaplešu,
ili, ako od njih hoće, odustaju od plesa.

Ruka čini ono što srce od nje traži,
po njegovom htijenju ona piše knjigu.

Ova ruka jeste u nevidljivoj ruci,
ona vani ispoljava to što je unutar tijela.

Ako hoće, može biti otrov neprijatelju,
ako hoće, može biti drug evlijama.[43]

43 Mevlana, Dželaluddin Muhammed, *Masnavi-ye ma'navi*, sv. 1, 3562-3572, str. 176.

Mevlana, različitim povodima, srce predstavlja kao mjesto na koje pažnju obraća Bog Svevišnji i kaže da u ovome svijetu nema ničega što zavređuje pažnju Svevišnjeg izuzev srca. Svakako, riječ je o srcu koje je očišćeno i spremno, jer tada srce, slijedeći tu pažnju, zaprima more svjetlosti. Kaže se da se u ovakvim stihovima Mevlana drži Poslanikove, s.a.v.a., predaje u kojoj se kaže: "Bog ne gleda vaša lica i vaše imetke, nego motri vaša srca i postupke."[44]

Srce nije drugo nego more svjetlosti,
Bog na srce gleda, inače je slijepo.[45]

***

Istiniti na srce motri na oba svijeta,
jer kralj na svjedoka pažnju obraća.[46]

***

Istiniti kaže: "Ja na srce gledam,
ne na lice koje je tek voda i glina."[47]

Mevlana, ukazujući na plemenitu predaju: "Nebesa i Zemlja me ne obuhvataju, ali me obuhvata srce moga roba vjernika"[48], kaže:

Poslanik je rekao da je Istiniti kazao:
"Gore i dolje Me ništa obuhvatiti ne može,

ni Zemlja ni nebesa, a niti Arš,
Ja sam neobuhvatan, znaj, o dragi.

44 Reyšahri, Mohammad, *Montakheb-e Mizan al-hekmat*, str. 1034.

45 Mevlana, Dželaluddin Muhammed, *Masnavi-ye ma'navi*, sv. 4, 2269, str. 495.

46 Ibid, sv. 6, 2882, str. 1183.

47 Ibid, sv. 3, 2244, str. 494.

48 Ibn Ebu Džumhur, Muhammed ibn Zeynuddin, *'Avali al-le'ali*, sv. 4, str. 7.

Al', začudo, srce Me vjernika obuhvata,
pa ako Me tražiš, u tim srcima Me traži."[49]

U vezi s ovim Mevlaninim stihovima, Zarrinkub kaže: "On pokazuje da ta skrivena riznica ne može biti sadržana nigdje drugo osim u ljudskom srcu. Dakle, treba srušiti onu kuću koja obuhvata i čovjekovu dušu i njegovo jastvo, kako bi se mogla pronaći ona riznica koja se krije ispod kuće. To je zaključak koji se, u skladu sa sufijskim temperamentom, izvodi iz rečene predaje."[50]

4.0 Način dosezanja gnostičke spoznaje

Da bi se pojmile zbilje svijeta, posebno one koje obični ljudi ne percipiraju, nema drugog puta osim isijavanja Božijeg svjetla u ljudskom srcu i duši. Kao što materijalne i vanjske zbilje nisu vidljive bez materijalnog svjetla, poimanje i prihvatanje viših zbilja i Božanskih pitanja moguće je samo i jedino isijavanjem Božijeg svjetla u srcu. Allame Muhammed Taki Džaferi kaže: "Prema zakonima fizike, ukoliko nema svjetla, tada boje ne postoje ili nama nisu vidljive, odnosno, u svakom slučaju neće se pokazivati kao boje. Također, prepoznavanje zbilja svijeta egzistencije, pri čemu su duh i intelekt najviše među njima, neće biti moguće bez Božijeg svjetla."[51] To znači da je, u suštini, vanjska spoznaja nešto što traži svoje posebne uvjete, poput vanjskog svjetla, a unutarnja spoznaja i otkrovenje su stvari koje nisu vanjske i koje su na svoj način drugačije, pa njihova spoznaja traži svoje posebne uvjete, poput isijavanja Božijeg svjetla u srcu.

Međutim, sijanje Božijeg svjetla u srcu desit će se kroz borbu protiv *nefsa*. Stoga, Kur'an kaže: *One koji se na putu Našem budu trudili zaista ćemo putevima koji Nama vode uputiti, jer Bog zbilja voli dobročinitelje.*[52] *U tom smislu, kada se islamska vojska vraćala iz rata odnosno džihada, u situaciji kada su neki postali šehidima, a neki teško ranjeni, plemeniti Poslanik islama, s.a.v.a., kaže: "Dobro došla, skupino koja se iz malog džihada vraća u veliki džihad." Upitaše ga: "O Vjerovjesniče, šta je veliki džihad?", pa on reče:*

49 Mevlana, Dželaluddin Muhammed, *Masnavi-ye ma'navi*, sv. 1, 2653-2655, str. 131.

50 Zarrinkub, Abdolhosein, *Serr-e ney*, sv. 1. str. 388.

51 Džaferi, Mohammad Taqi, *Tafsir va naqd va tahlil-e Masnavi*, sv. 1, str. 517.

52 Al-'Ankabut, 69.

"Borba protiv nefsa."[53] *Također, hazreti Zapovjednik vjernika, a.s., kaže: "Džihad protiv svoga nefsa u pokoravanju Bogu je najbolja borba. I to je pobjeda protiv najvećeg neprijatelja. Najbolji među ljudima su oni koji pobijede svoj nefs."*[54]

Istinska spoznaja i osvjedočenje praćeni su čovjekovim ukrašavanjem Božanskim moralom i uzdizanjem od niske prirode ka vrhuncima Božije veličine. Dakle, zbilju ne treba tumačiti s tačke koja stoji s one strane duhovne razdaljine, nego svaki korak čovjeka koji je duhovni putnik (salik) mora biti u skladu s Božijim propisima i on mora čistiti i najmanju mrlju sa svoga srca, pa će se u toj mjeri okoristiti Apsolutnom Zbiljom. Naime, ovaj put ne može se okončati u tački koja je poznata kao pripajanje Zbilji (*vusul be haqiqat*), što bi kao rezultat imalo ograničavanje Zbilje, već se radi o beskonačnom kretanju koje je praćeno preobrazbama duha, pa se na svakoj razini ljudski duh suočava s posebnim kvalitetom koji je dublji od onog na prethodnoj razini.[55]

Mevlana Rumi uvjetima za dosezanje gnostičkog otkrovenja smatra glačanje srca, zikr, ustezanje (*zuhd*), izbjegavanje vezanosti za ovaj svijet, borbu protiv želja i strasti i čišćenje duše. On kaže da uvjet za stizanje do Zbilje i dosezanje vlastite biti jeste umrtviti sebe. Treba umrtviti ovo formalno, vanjsko i imaginarno jastvo, e kako bi se dosegnulo svoje zbiljsko i unutarnje jastvo, baš kao što je prirodna smrt uvjet proživljenja na Danu sudnjem. Isto tako, uvjet za postizanje unutarnje percepcije i osvjedočenja srcem jeste odbacivanje okova egzoterijskih nauka, a uvod u unutarnje zdravlje jeste odbacivanje zabavljenosti duše vanjskim, prirodnim zdravljem.

Ljudi srca jesu rijeke koje teku,
Bez dvojnosti, kao jedna, ka moru Džana.

***

Jer, uistinu, proživljenje jeste izvjesno,
pa se prođi rasprave i bavi se proživljenjem.

53 Reyšahri, Mohammad, *Montakheb-e Mizan al-hekmat*, str. 270.

54 Ibid, str. 272.

55 Džaferi, Mohammad Taqi, *Tafsir va naqd va tahlil-e Masnavi*, sv. 11, str. 118.

Valja umrijeti da bi se Dan proživljenja desio,
jer proživljenje znači oživjeti umrlog.

Čitav svijet je zbog te greške zalutao
što se plaše nestanka i traže sklonište.[56]

Baveći se značajem glačanja srca, ispjevao je priču o bizantskim slikarima i Kinezima pa kaže da su oni bili pozvani radi takmičenja u slikanju bojama i različitim vještinama, pa su se Bizantinci posvetili glačanju zidova svoje prostorije koja se nalazila nasuprot slikarske radionice Kineza. Kada je proglašen kraj takmičenja, sve kineske slikarije su se, s još većom blistavošću i profinjenošću, odrazile na uglačanom zidu radionice Bizantinaca, iako Bizantinci nisu koristili nikakve boje i uopće nisu slikali. Izlažući ovu pripovijest, Mevlana nastoji kazati kako se glačanjem srca od prljavštine ružnih svojstava duše i uklanjanjem zastora materijalnog ispred očiju duše, istina i zbilja ukazuju duhovnom putniku i čovjek odjednom uočava više zbilje. On kaže kako je tačno da ove oči u glavi nisu u stanju gledati beskonačnu zbilju, no uglačano srce može pronaći beskonačnu zbilju. Kaže da su se sljedbenici ovoga puta oslobodili okova ovisnosti i iznašli put kojim se stiže do potpune sigurnosti (*'ayn al-yaqin*):

Pa pošto su svoja srca uglačali,
od pohlepe, škrtosti i zlobe ih očistili,

to čisto ogledalo srca
u stanju je primiti beskonačne oblike.

Oblik bez oblika, bezgranično nepoznat,
na ogledalo srca Musaovog je sijao iz džepa.

Iako oblik taj nebesa ne mogu sadržati,
pa ni Arš, ni Kursija, ni zemlje ni mora,

56 Mevlana, Dželaluddin Muhammed, *Masnavi-ye ma'navi*, sv. 6, 820-822, str. 1083.

jer sve je to ograničeno i nedovoljno,
za ogledalo srca ne postoje takve granice.

Ovdje pamet posustaje, o ti slabašni,
jer je li srce On ili je On Sam srce?

Odraz nijedne slike ne može vječno trajati,
osim u srcu, i brojivo i neizbrojivo.

Do vječnosti, svaka nova slika koja u nj padne,
ostaje unutar njega bez zastora.

Oni koji glačaju srce ne trebaju mirisa ni boje,
svakog trena dobrotu motre neposredno.

Oni su napustili sliku i okvir svijeta,
i sada gledaju posredstvom ayn al-yaqina.[57]

Na drugom mjestu kaže:
Ako je prašnjavo tijelo grubo i prljavo,
uglačaj ga, jer ono se da uglačati.

Neka se u njemu ukažu oblici tajanstveni,
da se u njemu odraze slike hurija i meleka.[58]

Prema tome, s gledišta ove skupine, posebni uvjet dosezanja spoznaje i osvjedočenja jeste glačanje duše od njenih slabosti koje proizlaze iz naše prirodne i animalne dimenzije i u tom slučaju bit ćemo u stanju vidjeti nevidljive svjetove. Inače, glačanje srca ima svoja sredstva, koja se mogu svesti na duhovnu vježbu (*riyadat*), zikr i ustezanje (zuhd).

57 Mevlana, Dželaluddin Muhammed, *Masnavi-ye ma'navi*, sv. 1, 3484-3493, str. 172.

58 Ibid, sv. 4, 473-2474, str. 748.

4.1 Duhovno vježbanje

Hadže Nasiruddin Tusi, tumačeći riječi Ibn Sine kojima objašnjava duhovno vježbanje, kaže: "Uvježbavanje životinja podrazumijeva njihovo odvraćanje od kretnji i ponašanja koje njihov vlasnik ili dreser ne prihvata i, nasuprot tome, njihovo prisiljavanje na ponašanje koje želi dreser, da bi na kraju prihvatili zapovijedi svoga vlasnika. I životinjska moć, kao izvor životinjskih kretnji u čovjeku, ako ne bude poslušna snazi razuma, bit će na razini neukroćene životinje koju strast vuče na jednu stranu, a srdžba na drugu... Ali, ako se moć razuma uvježba i odgoji susprezanjem mašte, uobrazilje, osjećanja i djela koja su podstaknuta strašću i srdžbom, te podstakne osobu na djela koja zahtijeva praktični razum, tako da prihvati poslušnost i služenje praktičnom razumu, onda ona djeluje u skladu sa zapovijedi i zabranom praktičnom razuma (postaje poslušnik praktičnog razuma). Šejh na kraju duhovnu vježbu ovako definira: 'Vježba duše je njezino odvraćanje od duševnih prohtjeva i zapovijedanje duši da bude poslušna svom Staratelju i Vlasniku.'"[59]

Hadže Abdullah Ensari smatra da duhovna vježba ima određene razine i stepene. Prvi stepen je duhovna vježba običnih ljudi o kojoj kaže: "...svjesno pročišćenje ahlaka, očišćenje djela i poštivanje prava drugih ljudi u ophođenju s njima." Drugi stepen je duhovna vježba običnih ljudi i on je opisuje kao "prekidanje rastrojenosti i privrženosti s onom razinom koja je pređena i primjenjivanje znanja dok ono svojim koritom ne poteče". A što se tiče višeg stepena duhovne vježbe, to je duhovna vježba posebnih među posebnima i on je opisuje kao "oslobođenje intuicije, uspinjanje ka sveukupnosti (neraspršenosti) te neobraćanje pažnje na suprotstavljanja i svakodnevne preokupacije".[60]

Dželaludin Rumi na pojedinim mjestima u Mesneviji spominje značenje duhovne vježbe i iznosi svoje gledište o tome. Ono što privlači pažnju u njegovom viđenju duhovne vježbe je to da on, poput strogih asketa i sufija, ne vjeruje u činjenje tegobnih djela i ekstremni pristup duhovnim vježbama. Duhovna vježba u njegovoj školi mišljenja podrazumijeva uravnoteženje duše i razvijanje čovjekovih skrivenih sposobnosti.[61] On kaže da dušu treba poniziti jer je neprijatelj i krad-

59 Tusi, Nasiruddin, *Šarh al-išarat va al-tanbihat*, sv. 3, str. 1054.

60 Ensari, Hadže Abdullah, *Manazil al-sa'irin*, str. 40.

61 Zamani, Karim, *Miyangar-e ešq*, str. 511.

ljivac. Ruku kradljivca treba odsjeći, a ako to nije moguće i njegovu ruku ne odsiječeš, onda je treba svezati, jer će inače tobom ovladati i on tvoje ruke svezati.

Ječmeni hljeb je zaista haram i israf,
dušu treba hraniti mekinjama.

Ponizi neprijatelja Božijeg puta,
ne stavi na minber kradljivca, na vješalim' ga objesi.

Lopova smatraj odsijecanja ruke dostojnim,
ako ih ne možeš odsjeći, ruke mu sveži.

Ako mu ih ne svežeš, on će tvoje svezati ruke,
ako mu ne slomiš noge, on slomit će tvoje.

Ti neprijatelja primaš i ugošćavaš slatkim.
Zašto? Reci mu nek' se gorko smije i zemlju jede.[62]

On kaže da onaj koji podnese duhovno vježbanje i ponizi samovoljnu dušu stiže do sreće i točak univerzuma sa svom njegovom veličinom dolazi pod njegovo zapovjedništvo.

Brate, u boli uboda strpi se,
da bi se izbavio od uboda nevjerničke duše svoje.

Jer oni koji su se iz bivstvovanja izbavili,
njima su i Sunce i Mjesec sedždu učinili.
U čijem god tijelu da je umrla nevjernička duša,
njega i Sunce i oblak sluša.

Kad mu srce nauči k'o svijeća gorjeti,
njega Sunce neće više pržiti.[63]

62 Mevlana, Dželaluddin Muhammed, *Masnavi-ye ma'navi*, sv. 5, 3488-3492, str. 1001.

63 Ibid, sv. 1, 3002-3005, str. 148.

Mevlana duhovno vježbanje smatra, također, uzrokom nutarnje čistote i kaže da kao što sjaj predstavlja čistoću gvožđa, tako je i duhovno vježbanje čistota srca.

Kao željezo struganjem od željezo, bezbojan postani,

U duhovnoj vježbi kao ogledalo bez hrđe ostani.[64]

4.2 Zikr

U sistemu istinske gnostičke tradicije islama ne samo da zikr ima posebno mjesto nego se smatra temeljnim načelom duhovnog puta. Islamski vjerski tekstovi, koji su najvažnije izvorište istinske islamske gnoze, ispunjeni su napomenama o važnosti zikra i sjećanja na Boga Uzvišenog. Allah Uzvišeni u kur'anskoj suri *Al-Ahzab* ovako objašnjava važnost zikra:

O vjernici, često Allaha spominjite i hvalite, i ujutro i navečer Ga veličajte.[65]

Također, u suri *Ta-Ha* govori se o značaju zikra:

A ko se okrene od sjećanja na Mene, taj će teškim životom živjeti i na Sudnjem danu ćemo ga slijepim oživjeti.[66]

Također se prenosi da je plemeniti Vjerovjesnik, s.a.v.a., rekao: "Ne daji ničemu prednost nad sjećanjem na Boga, jer je On kazao: *Zaista je sjećanje na Boga najveće*."

Prenosi se da je Imam Bakir, mir s njim, kazao: "U izvornome Tevratu, koji nije izmijenjen i iskrivljen, piše da se Musa, a.s., obratio Bogu Uzvišenom riječima: 'O Gospodaru, da li si blizu, pa da s Tobom šapućem, ili si daleko, da Te dozivam?' I objavio mu je Uzvišeni Bog: 'O Musa, Ja sam sa svakim ko Me spominje.' I reče Musa, a.s.: 'Onoga dana kada ne bude zaklona osim Tvoga zaklona, ko će biti pod Tvojom zaštitom?' Uzvišeni Bog reče: 'Oni koji me se sjećaju i kojih se sjećam. Oni na Putu Mome jedni druge vole. To su oni kojih se sjetim kada hoću na stanovnike Zemlje da pošaljem nevolju i nesreću pa posredstvom njih stanovnicima Zemlje otklonim tu nesreću.'"[67]

64 Ibid, 34597, str. 171.

65 Al-Ahzab, 41-42.

66 Ta-Ha, 124.

67 Homeini, Ruhullah Musavi, *Čehel hadis*, str. 245.

Imam Homeini u vezi s ovom predajom kaže: "Kao što su zaboravljanje znakova (Božijih) i unutarnja sljepoća spram posmatranja manifestacija ljepote i uzvišenosti Istine uzrok sljepoće na onome svijetu, tako i spominjanje znakova, imena i svojstava i sjećanje na Uzvišenog daje sposobnost duhovnog viđenja i otklanjanja zastora u mjeri tog spominjanja i njegove svjetlosti. Svijest o znakovima Uzvišenog i podređivanje sebe njima daje takvu sposobnost duhovnog viđenja da se posmatraju manifestacije ljepote Istine u znakovima, a spominjanje imena i svojstava je uzrok duhovnog svjedočenja Istine u Njegovim imenima i svojstvima. Sjećanje na otkrivenu bit znakova, imena i svojstava uklanja sve zastore i Prijatelj se manifestira bez zastora. Ovo je jedno od objašnjenja i tumačenja trostruke pobjede koja je najdragocjeniji dragulj *arifa* i *evlija*. To su bliska pobjeda (*fath qarib*), jasna pobjeda (*fath mubin*) i potpuna pobjeda (*fath mutlaq*), koja je pobjeda svih pobjeda."[68]

Hadže Abdullah Ensari između zikra i stjecanja irfanske spoznaje vidi neraskidivu vezu. On daje definiciju zikra i dijeli ga na troje. Ovako ga definira: "Zikr je oslobođenje od nemara i zaborava." A u vezi s podjelom zikra kaže: "Zikr ima tri razine. Prva razina je spoljašnji zikr. To je zikr hvaljenja, moljenja i pridržavanja. Druga razina je skriveni zikr, a to je oslobođenje od slabosti, ostajanje u stanju duhovnog osvjedočenja i s onim što implicira istinoljubivost. Treća razina je istinski zikr, a to je svjedočenje zikra Istine i izbavljenje od vlastitog zikra te spoznaja da svako ko čini zikr i bude svjestan svoga zikra jeste klevetnik."[69]

U Mevlaninom sistemu zikr ima posebno mjesto i konstruktivnu ulogu u očišćenju i glačanju srca. On kaže da je uglačanost srca, uz zikr i mišljenje kao sredstvo, uvjet stjecanja spoznaje.

Srce uglačaj zikrom i mišljenjem,
da bi ogledalo srca primilo stvarnu sliku.[70]

Na drugom mjestu Mevlana opisuje zikr kao ono što oživljava mišljenje.

68 Ibid, str. 247.

69 Hadže Abdullah Ensari, *Manazil al-sa'irin*, str 148.

70 Mevlana, Dželaluddin Muhammed, *Masnavi-ye ma'navi*, sv. 1, 3154, str. 156.

Toliko smo mi rekli, a o preostalom ti misli.
Ako mišljenje bude oporo, zikru se okreni.

Zikr je doveo misao do ushićenosti,
učini zikr Suncem ove beznadnosti.[71]

Allame Džaferi u vezi s ovim dvama stihovima kaže: "Mišljenje je fizionomija zikra okrenutog prirodi, a zikr je fizionomija mišljenja okrenutog ponad prirode."[72] Također kaže: "S obzirom na vrste zikra – skriveni, otvoreni, zikr srcem i zikr jezikom – te svijest o povezanosti s Bogom čitavog univerzuma, njegovih dijelova, odnosa i dešavanja, sveobuhvatno značenje zikra ustvari podrazumijeva stanja svjesnosti o odnosu čovjeka s Bogom, bilo izravna ili neizravna. U tom smislu je odnos zikra i čovjeka kao odnos vode i ribe, jer bez vode za ribu život nije moguć."[73]

LITERATURA:

1. Mevlana, Dželaluddin Muhammed, *Masnavi-ye ma'navi*, priredio Nicholson, Entešarate Amir Kebir, 9. izdanje, Teheran,1362/1984.
2. Qaysari Rumi, Muhammad Davud, *Šarh-e Fusus al-hikam*, priredio Sejjid Dželaludin Aštijani, Elmi ve farhang, Teheran, 1386/2006.
3. Serradž Tusi, Abu Nasr, *Al-Luma' fi al-tasavvuf*, preveo Mahdi Muhebbi, Entešarate Esatir, Teheran, 1388/2010.
4. Mevlana, Dželaluddin Muhammed, *Fihi ma fihi*, Badi'uzzeman Foruzanfar, Zovvar, Teheran, 1386/2008.
5. Sabzevari, Mulla Hadi, *Šarh-e Masnavi*, Entešarate vezarate Eršad, Teheran 1374/1996.
6. Tabatabai, Mohammad Hosein, *Al-Mizan*, Esmailijan, Kom, 1350/1972.

71 Mevlana, Dželaluddin Muhammed, *Masnavi-ye ma'navi*, sv. 6, 1475-1476, str. 1115.

72 Džaferi, Mohammad Taqi, *Tafsir va naqd va tahlil-e masnavi*, sv. 13, str. 506.

73 Ibid.

7. Ensari, Hadže Abdullah, *Kašf al-asrar va 'uddat al-abrar*, sažetak sačinio Habibullah Amuzegar, Ekbal, Teheran, 1352/1973.
8. Radi, Abol-Hossein Mohammad ibn Al-Hossein, *Nahj al-balaga*, perz. prijevod Mohammad Dašti, 1387/2009.
9. Mohammadi Gilani, Mohammad, *Šarh-e Monadžat-e šabaniyye*, Saje, Teheran, 1373/1995.
10. Hosseini Tehrani, Mohammad Hosein, *Ruh-e modžarred*, Entešarate Allame Tabatabai, Mašhad, 1385/2004.
11. Qaysari Rumi, Muhammad Davud, *Šarh-e Fusus al-hikam*, prijevod Mohammad Hadžavi, Entešerate Mevla, Teheran, 2. izdanje, 1390/2012.
12. Muhjiddin, Muhammed ibn Ali (Ibn Arabi), *Fusus al-hikam*, Az-Zahra, 1370/1992.
13. Kharezmi, Hosein ibn Hasan, *Šarh-e Fusus al-hikam*, priredio Hasan Hasanzade Amuli, Bustane ketab, Kom, 1379, 2001.
14. Zarrinkub, Abdolhosein, *Serr-e ney*, Entešarate Elmi, Teheran, 1378/2000.
15. Ibn Ebu Džumhur, Muhammed ibn Zeynuddin, *'Avali al-le'ali*, Entešarate Sejjidu-š-šuhada, Kom, 1362/1984.
16. Reyšahri, Mohammad, *Montakheb-e Mizan al-hekmat*, Daru-l-hadis, Kom, 1387/2009.
17. Tusi, Nasiruddin, *Šarh al-išarat va al-tanbihat*, Bustane ketab, Kom, 1383/2002.
18. Zamani, Karim, *Miyangar-e ešq*, Našre Nej, Teheran, 1382/2004.
19. Homeini, Ruhullah Musavi, *Čehel hadis*, Našre farhangi redža, Teheran, 1368/1990.
20. Ensari, Hadže Abdullah, *Manazil al-sa'irin*, Entešarate Mevla, 1389/2011.
21. Džaferi, Mohammad Taqi, *Tafsir va naqd va tahlil-e masnavi*, Entešarate eslami, Teheran, 1363/1985.

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK: 141.336

ANALOGNA UČENJA NEKIH MISTIKA IZ DOBA PATRISTIKE I SUFIJA O MISTIČKOM ISKUSTVU

Hasan DŽILO
Fakultet islamskih nauka u Skoplju, R. Makedonija
E-mail: hasan_cilo@yahoo.com

ABSTRACT

Rad razmatra analogna učenja kršćanskih mistika iz doba patristike i sufija o mističkom iskustvu. I kod jednih i kod drugih mističko iskustvo jedini je način prevazilaženja rascjepa između transcendencije i imanencije. Akt jedinstva s Bogom postiže se aktima srca u kojima se uprisutnJuju dva Božija svojstva, a to su ljubav i spoznaja. Zbog toga, jedinstvo je najučestaliji pojam u literaturi krćanskih mistika iz doba patristike i sufija. Sve je besmisleno bez tog pojma-poveznice konačnog i beskonačnog, čovjeka i Boga. Ono što neki filozofi govore da je misao bît Božijeg bitka, a neki, pak, da je bitak bît Božija, mistici obje tradicije zastupaju mišljenje da je ljubav bît Božijeg bitka. Ona je sveobujmljujuća stvarnost kao što su to misao i bivstvovanje.

Ključne riječi: mistično iskustvo, ljubav, spoznaja, srce, stvarnost.

THE ANALOG TEACHINGS OF CHRISTIAN MYSTICS FROM THE TIMES OF THE PATRISTIC AND THE SUFIS OF MYSTICAL EXPERIENCE

This paper discusses the analog teachings of Christian mystics from the times of patristic and the Sufis of mystical experience. On both sides, the mystical experience is the only way to overcome the split between transcendence and immanence. The act of union with God is achieved by acts of the heart in which God makes himself present through two properties: love and knowledge. Therefore, unity is the most common term in the literature of Christian mystics from the times of the Church Fathers and Sufis. Everything is meaningless without the term-links finite and the infinite, man and God. What some philosophers say that thought is the essence of God's being, and some, though, that being the essence of God, mystics of both traditions believe that love is the essence of God's battle. It is an all-encompassing reality as are thought and being.

Keywords: mystical experience, love, knowledge, heart, reality.

1.0 Uvod

Jedan od izvora mogućnosti iznalaženja zajedničke crte duhovnih tradicija kršćanstva i islama jeste sagledavanje sličnosti mističke tradicije unutar njihovih kulturnih matrica. Ustvari, radi se o mističkom iskustvu koje je centralno pitanje naučavanja kršćanskih mistika iz otačkog doba i islamskih mistika (sufija). Ukoliko se sagledaju aspekti mističkog iskustva i kod jednih i kod drugih, oni će jasno ocrtati da su ove religijske tradicije bliže jedna drugoj po tim aspektima mističkog iskustva, a ne po njihovim teološkim sistemima. Ustvari, sama narav mističke tradicije - i pored njezine specifičnosti od religije do religije - posjeduje sastavine koje transcendiraju religijske razlike. Takvima ih čine njihove analogije. Ove analogije naročito su uočljive u načinu spoznaje ili dosezanja Božije stvarnosti.

Mi ćemo se ovdje zadržati na nekim predstavnicima obiju mističnih tradicija, koji daju filozofsku dimenziju svom mističkom iskustvu ili načinu dosezanja Božije stvarnosti. Njihovi koncepti bili su produbljivani u okvirima više vrsta filozofija unutar kršćanstva i islama.

I u naučavanju jednih i drugih susrećemo se sa učenjem usredsređenim ka onostranom bitku što se može dosegnuti unutarnjim mističkim iskustvom, a ne samo čistim logičko-diskurzivnim mišljenjem. Oni smatraju da je intuitivno postignuće na višem stupnju od racionalne refleksije i njezinih formi koje ne sadrže u sebi mogućnosti prekoračenja svojih granica. Mističko iskustvo kod njih odražava svoje sličnosti u učenju o Božijim svojstvima, a posebno o ljubavi kao spoznajnoj činjenici koja se uprisutnjuje u čovjekovom srcu. Dvije temeljne crte njihova učenja jesu akt jedinstva s Bogom koji smatraju autentičnim načinom bivstvovanja i akt srčane spoznaje koja je središte mističkog iskustva.

Ono što je još aktuelno kod njih nije u prilagođavanju njihova učenja savremenim potrebama ljudi, već ono što odražava svježinu njihova naučavanja jeste autentičan pristup duhu značenja objavljenih činjenica po čemu se oni razlikuju od naučavanja drugačijih profila hermeneutičara svetih tekstova. Oni uspjevaju zadržati duh sadržaja objavljenih činjenica i pored velikih izazova s kojima se sučeljavaju pri susretu sa uvezenim intelektualnim tradicijama, poput helenističke filozofije i nekih istočnih učenja.

2.0 Jedinstvo s Bogom – autentični način bivstvovanja

Nema sumnje da kršćanski mistici iz otačkog doba (grčki oci, a neki ih nazivaju i isihastima, pustinjskim ocima) i sufije svoj oslon imaju u objavljenim činjenicama u Svetom Pismu i Kur'anu. I kod jednih i kod drugih prisutna su analogna učenja o čovjekovom bivstvovanju. Oni polaze od neosporne činjenice da je čovjekovo bivstvovanje rezultat Božijeg stvaralačkog čina, da čovjek jednostavno ne duguje svoje bivstvovanje sebi samom. Sami pojmovi Stvaralac i stvorenje, koje ne susrećemo u grčkoj filozofiji, ukazuju na transcendentnost i imanentnost Boga u odnosu na čovjeka i stvari koje ga okružuju. Njegova se transcendentnost ukazuje u Njegovoj bezgraničnosti i apsolutnosti, a Njegova imanentnost je sadržana u tome što On nije zatvorio Svoj stvaralački čin, već On nastavlja Svoju aktivnost bivajući potporom onog što je stvorio, očitujući i svoju prisutnost u njemu. Time On nije samo stvoritelj već i svrha ili cilj svega onoga što jeste, uključujući, dakako, i čovjeka.

Učenja kršćanskih mistika i sufija o Božijoj prisutnosti u čovjeku su veoma analogna. Sama narav stvaralačkog čina ukazuje na ovisnost čovjeka o Bogu. Budući da je čovjek dobio svoje bivstvovanje od drugog, onda je logično da taj Drugi predstavlja svrhu i cilj sveg čovjekova pregnuća u njegovom životu, da mora postojati neki način uspostavljanja veze s Njim. I jedni i drugi drže da je nužno uspostaviti jedinstvo s Bogom. Zbog toga, jedinstvo je najučestaliji pojam u literaturi krćanskih mistika iz otačkog doba i sufija. Sve je besmisleno bez tog pojma-poveznice konačnosti i beskonačnosti, čovjeka i Boga. Bez tog jedinstva ništa nije moguće, jer, kako nam neposredno iskustvo stvari kazuje, stvari nisu rezultat sebe samih, već su oni, kao takvi, upućeni na vječnost, oni bivstvuju u vječnosti. Čak ni sami pojam bitka nije moguć ako nije jedan. Odnosno, bivstvovanje jeste prvi akt Božiji, ono je prvi dar i isključivo ovisi o Bogu.

I Ademov pad iz dženneta, po naučavanju kršćanskih mistika i sufija, rezultat je neposlušnosti ili, tačnije, okrenutosti čovjeka sebi samom, zatvaranjem u sebe, a ne sebe-nadilaženjem i bivstvovanjem u drugo-bitku. Okrenutost sebi samom, tj. zatvaranjem u cjelini onog „ja" povratak je u ništavilo ili svođenje na puko bivstvovanje lišeno svakog smisla i sadržaja.

Način na koji se može nadići puko bivstvovanje čovjeka, i po jednima i po drugima, jeste mističko iskustvo. Ustvari, potonje predstavlja najizvesniji dokaz o transcendenciji i imanenciji Boga u odnosu na čo-

vjeka i svijet. Odnosno, problem je kako prevazići daljinu ili rascjep između pomenute dvije krajnosti? I krćanski mistici i sufije pozivaju se na mističko iskustvo koje je učinak ne samo čovjekovog pregnuća ili nekakve nužnosti o kojoj raspravljaju filozofi, već za svoj predujam ima milost ili ljubav Božiju prema svojim stvorenjima, a to je način na koji se prevazilazi taj rascjep između transcendencije i imanencije. Radi se o milosti i ljubavi koji se smatraju Božijim svojstvima u čijem okrilju bivstvuju ne samo ljudi već i sve stvari koje nas okružuju. Ne postoji veći dokaz o transcendentnosti i imanentnosti Boga od mističkog iskustva. Samo kroz mistično iskustvo, koje se čovjeku događa, čovjek doseže vječnost ili onovremenost usred svijeta prolaznosti i mijenjanja.

I kršćanski mistici i sufije imaju analogna učenja o bivstvovanju Adema u džennetu. To bivstvovanje predstavljat će paradigmu njihovog čistog iskustva bivstvovanja. Oni smatraju da se radi o autentičnom bivstvovanju, o punoj čistoći, a nije riječ o jednoj suštini, koja se, stvaranjem tijela, rasprsnula na onoliko dijelova koliko ima i ljudi i da potonji, na bazi ulijevanja ili ujedinjenja suštinâ, uspostavljaju nekakav identitet ili esencijalni kontinuitet s Vrhovnom suštinom. Tu se pomaljaju sličnosti ali i razlike u objema tradicijama. Sličnosti se tiču bivstvovanja koje se motri u spektru Božijeg stvaralačkog ili bivstvodavnog čina, a razlike se očituju u paradigmi mističkog iskustva.

Evo najprije sličnosti. Maksim Ispovjednik smatra da je bivstvovanje dar Božiji dat čovjeku, poput dobrote i besmrtnosti: „Bog, privodeći u bivstvovanje svjesna i misaona bića predao im je četiri božanska svojstva koja ih održavaju, štite i izbavljuju: bivstvovanje, besmrtnost, dobrotu i mudrost...“[1] Čovjekova priroda, po Maksimu, jeste rezultat Božije volje, stvaralačkog čina Boga. Čim se spomene volja Božija u svijest priziva činjenicu da je ona slobodna, da nije podložna nužnosti. Stoga, bivstvovanje u džennetu, prema ovim misticima, podrazumijeva integritet ili jedinstvo između čovjeka i Boga sve do onog momenta dok se nije pojavio grijeh koji ima dezintegrativnu ulogu. Grijeh je kod mistika stanje bivstvovanja-izvan-sebe-samog ili je to desupstancijalizacija sebe sama, odvajanje od egzistencijalnog izvora. Da se radi o čistom bivstvovanju, slično stanovište zauzima i Junayd al-Bagdadi. On veli da su sinovi Ademovi (misleći na ljude) u pre-egzistentnom stanju posjedovali duhovnu egzistenciju. Njihov individualitet je bio prisutan i u tom stanju. Kur'anski ajet jasno naglašava da se radi o dušama,

1 Максим Исповедник, *Живот и избор дела*, Врњачка Бања, 2012, str. 64

a ne o nekakvom identitetu dušâ. Princip individualnosti dušâ sadržan je u Božijem stvoriteljnom aktu. Džunejd nudi svoju elaboraciju o pre-egzistentnom dogovoru koji, između ostalog, ukazuje i na poseban čovjekov način bivstvovanja u Bogu, ali se tu ne radi o formi bivstvovanja koja bi bila supstancijalna bivstvovanju svojstvenom Bogu. Junayd u svojoj „Raspravi o preegzistentnom zavjetu" (*Kitab al-Misak*), objavljena u njegovom djelu *O Jedinstvu,* smatra da je Bog u prevječnosti izdvojio duše od Sebe i darovao im njihovu individualnost, tj. povukao je razliku između Njega i ljudi, te razliku među ljudima, učinivši ih individuama. Ljudi kao Njegova stvorenja, kao individue, Njegov su proizvod.[2] Hasan Al-Basri je prije njega smatrao da i život i smrt, koji su Bogom dati, pripadaju čovjeku, da je svako nosilac svog života i svoje smrti.[3] Dok su duše bile u tom pre-egzistentnom stanju, Bog im je usadio takva svojstva i sposobnosti spoznaje koji mogu doprijeti do razumijevanja Njegovog tipa savršenstva. Ako je Bog stvoritelj, a čovjek stvorenje, onda je obris Božije prisutnosti u čovjeku uspostavljen Božijom aktivnošću. Međutim, mogućnost da čovjek živi u Bogu ne uključuje potpuno ujedinjenje s Božjim bićem ili suštinom. Sufije pribjegavaju učenju o apsolutnom i relativnom bivstvovanju, o apsolutnoj i relativnoj stvarnosti.

Da se radi o dvjema nejednakim bivstvovanjima (ovdje se pojam bivstvovanja ne shvaća u apstraktnom smislu koji obuhvata sve egzistente s jednim značenjem), govori nam i Jovan Damaščanin. Bivstvovanje čovjeka, po njemu, različito je od bivstvovanja Boga. Samo bivstvovanje je individualni čin koji ima jedincatu ili neponovljivu primjenu. Svakom čovjeku je specifično bivstvovanje koje njemu pripada. Dakle, bivstvovanje, po njemu, motreno u stvarnosnom smislu, nije u suštini identično bivstvovanje.[4] Hallaj, među sufijama, smatra da je stvaralački akt Boga takve prirode koji nepoistovjećuje Njegovo svojstvo bivstvovanja s bivstvovanjem čovjeka: Bog kao takav i čovjek kao takav, veli on. Damaskin govori o Bogu kao o ličnosti, personi, a Bistami, pak, govoreći o jedinstvu s Bogom spominje „tri modela bitka ujedinjena u jedan bitak: u formi Ja (*aniyya*), u formi Ti (*antiyya*) i u

2 Džunejd, „Kitab fil fark bejnel ihlas ve es-sidk" u*: O Jedinstvu*, Sarajevo 1991, str. 81

3 Abdurahman Bedevi, *Tarih at-Tasavuf al-islamiy (min bidajeti hatta al-karni as-sani)*. Kuvajt, 1975, str. 80.

4 Tatakis V. „Prva dva perioda vizantijske filozofije", *Gledišta*, br. 1-6, Beograd 1995, str.51

formi On (*huvviyya*)".[5] Dakle, ne radi se o apstraktnom ili mišljenom Bogu. Bog kao persona, prema kršćanskim misticima i sufijama, uspostavlja vezu s ljudima, odnosno On omogućava jednu takvu vezu. Radi se o onom Bogu koji razgovara s poslanicima (Nuh, Ibrahim, Musa...) kako se spominje u Kur'anu i Starom zavjetu. Time se ukazuje na jedinstvo između Boga i čovjeka, a ne na neki nepremostivi rascjep. I jedni i drugi smatraju da je jedinstvo s Bogom jedan način bivstvovanja, a ukoliko nema tog jedinstva, onda je čovjek podložan duhovnoj provaliji i ništavilu. Shvatanje o Bogu kao uzroku u sebi ili nužnom bitku, na čemu se pozivaju filozofi, misticima je strano naučavanje. Zbog toga, oni pribjegavaju učenju o Božijim svojstvima (sufije) ili energijama (pustinjski oci, isihasti).

Stavovi Bistamija i Hallaja su posve jasni o ontološkoj poziciji akta jedinstva s Bogom ili sa Istinom. Samo posredstvom istine ili akta jedinstva, tvrde oni, mi bivstvujemo. Bez tog jedinstva nema ništa. „Ako vi ne poznajete Boga", veli Hallaj, „onda upoznajte Njegova znamenja. Ja sam jedno od tih znamenja, ja sam stvaralačka istina, budući da kroz istinu ja sam istina za vijeke vijekova".[6] Halladž samo je produbio misao Bistamija koji je govorio da se kroz jedinstvo s Bogom postiže prijateljovanje s Bogom. Biti u aktu tog jedinstva podrazumijeva biti sa svim bivstvujućim s obzirom da je Bog po svojoj prirodi sveobuhvatan. „O Bože kada sam s Tobom" veli Bistami, „ja sam sve, a kad sam bez Tebe, ništa sam".[7]

U učenjima ova dva sufija već se jasno naslućuje najspekulativniji koncept u sufijskoj ontologiji - *wahda al-wujud*. Slično je stanovište iznio i Grgurij Nisenski koji u aktu tog jedinstva iznalazi mogućnost čovjekova izbavljenja od ništavila: „Sve što je ujedinjeno s Bogom, spaseno je".

Dok kršćanski mistici govore o tro-jedinstvu, u čemu je uključena ideja ujedinjavanja, sufije zastupaju jedinstvo s Božijim svojstvima. Neki od pustinjskih otaca, na primjer, Grgurij Nisenski, a docnije i Palama, govore o Božijim energijama. Zbog toga, islamski mistici i kršćanski mistici bili su daleko od pomisli da je Bog statična istina, onkraj svijeta, do koje se dolazi samo mišljenjem. Oni, štaviše, smjeraju sagledavanju Božanske stvarnosti unutarnjim iskustvom koje je rezultat objavljiva-

5 Henry Corbin, *Historija islamske filozofije* I. Sarajevo, 1977, str., 211

6 Arbery. A. J., *Soufism An Account of the Mystics of Islam*, London, 1969, str. 60

7 Feriduddin Attar, *Spomenica dobrih*, Sarajevo, 2004, 169

nja i aktivnošću Božijih svojstava i otvorenošću čovjekove volje prema jednom takvom činu, a sve s ciljem da se ne naruši taj akt jedinstva. Oni ne govore o apstrakciji već o sagledavanju ili, tačnije, kušanju Božije stvarnosti. Da bi se to postiglo, potreban je veliki broj molitvenih akcija, zasnovani na objavljenim činjenicama. Ti molitveni akti nisu puka tehnika koja bi vodila spoznavajućoj progresiji prema Bogu bez ikakvih prethodnih sadržaja. Molitve su sredstva koje dovode do unutarnje sabranosti mistika koji je spreman, s obzirom na pročišćeno srce pobožnim i asketskim aktima koji potiskuju ozlojađenost, zaluđenost i sebezamišljenost iz njega, prihvatiti izljeve Božije milosti i ljubavi. I kršćanski mistici i sufije se slažu da čovjek, po svojoj prirodi, nije kadar sam doprijeti do tog jedinstva, već je potrebna Božija intervencija koja djeluje po svojoj slobodi, a ne nužnosti. Grigorij Nisenski decidno govori o sebeobjavljivanju Boga, ne posredstvom Njegove bîti, već posredstvom Njegovih djela i energija. Njegova bît je nedjeljiva, a mistici, po njemu, ujedinjuju se sa obrisima Njegove bîti već prema njihovoj spremnosti da participiraju na tim obrisima.[8] Tome se pridružuje i Vasilij Veliki - osnivač kapadokijske mističke škole - koji, zastupajući apofatičku teologiju, tvrdi da je Božija bît nedohvatna u svojoj datosti. Ali se ne može, po ovom mistiku, isto tvrditi i za posljedice te bîti koje su uprisutnjene ne samo u životu ljudi već i u prirodi.[9] I sufije ne prestaju ponavljati o Božijim svojstvima da su oni poluge stvari. Zun-Nun el-Misri i Abu Hamid al-Gazali, na primjer, govorili su da sve što se događa u prirodi jeste rezultat Božijeg stvaralačkog čina, da su te aktivnosti Boga Njegove prisutnine (*hadarat*), te da sve bivstvuje u toj potpori ili aktivnosti. Još je Pseudo Dionisij Areopagit govorio, nasuprot Plotinu, da je jedinstveno Bog taj koji pokazuje da je imanentan, a takvim ga čine upravo Njegove aktivnosti.[10] Kada stvari izgube Njegovu potporu ili održanje, onda ih jednostavno nema.

Međutim, Ibn Arebi je ponudio obimnu literaturu o sebeobjavljivanju Boga posredstvom svojih svojstava čiji je broj bezgraničan. Bog se objavljuje ne samo u spoljašnjem bitku već i u unutarnjem bitku mistika upravo preko Svoje spoznaje i ljubavi. Zbog toga, mistik participira u toj spoznaji i ljubavi. Štaviše, on je objekt ili, tačnije, svjedok te spoznaje i ljubavi.

---

8 Вера Георгиева Петковска, *Византиска филозофија,* Скопје: Табернакул, 2001, стр. 61

9 Георгиева, *ibid*, 35

10 Usp.: Дионисиј Аеропагит, *За Божествените имиња*, Скопје, 2003

Nijedan od sufija, kako nam pokazuju njihova mistična iskustva, ne govori da doseže Božiju bît, već nam tvrde da oni bivstvuju u svojstvima Boga. Junayd al-Bagdadi, Bistami i Hallaj u svojim misitičkim iskustvima dostižu do same linije „transcendentnog jedinstva bitka" a ne i do bîti Božije. Kao i pustinjski oci, na primjer, poput Ivana Klimaka, izloženi su, voljom svojom, pustolovinama, žive usamljeni život, pokazujući veliku rezervu prema privlačnostima ovoga svijeta. Samoća i tišina kojima se posvećuju uveliko pojačavaju njihove molitve i udubljivanja u ono što predstavlja svrhu njihovog mističkog iskustva.

I kod jednih i kod drugih mistika susrećemo se sa različitim kategorijama s kojima nam priskrpljuju transkripciju svog mističkog iskustva. Sufije spominju *infirad* (osamljivanje), *fana* („utonuće" u zbilji) i *baka* (dohvaćanje vječnosti). Samo jedna produbljena analiza ovih kategorija pokazat će da se radi o bivstvovanju u svojstvima Boga, a ne i o dosezanju Njegove suštine. Ne radi se o utapanju čovjekove suštine u Božiju stvarnost. Individualitet čovjeka samo se kroz Boga i u Bogu dade ostvariti. Odnosno, sve ove kategorije ukazuju na ontološki sadržaj, da mističko iskustvo predstavlja jedno sredstvo nadilaženja puke egzistencije lišene spoznaje, pa se zato govori istovremeno o spoznaji i čuvstvovanju stvarnosti, spojeni u mističkom iskustvu čije su paradigme upravo *misak* (preegzistentni ugovor) i *mi`radž* (duhovno putovanje Muhammeda a.s. na nebo). Prvi je nadhistoriski, a drugi je historijski događaj. Prvi izbija iz najveće dubine čovjekovog bića, a drugi je historijski događaj, koji probija onkraj čovjekova ja. I oba događaja spajaju se na samoj liniji poveznici „transcendentnog jedinstva bitka". Pustinjski oci, bilo Aleksandrijske, bilo Kapadokijske škole, govore o kušanju Božije stvarnosti, tj. o slastima duhovnog života. Smiraj i šutnja dva su stanja o kojima oni govore. Ljubav je ono čime se ispunjava unutarnji život mistika. Oni veoma istančano promiču ljubav kao spoznajni princip.

Govorili smo o sličnostima ili analogijama, a sada malo o razlikama koje se tiču paradigme mističkog iskustva. Dok kršćanski mistici ili isihasti govore o tro-jedinstvu Boga kao o paradigmi mističkog iskustva, sufije se osvrću na dogovor Boga s dušama kada su potonje bile u najneposrednijoj blizini s Bogom. Kršćanski mistici za paradigmu svog vjerskog, a otuda i mističkog iskustva, imaju Sveto Trojstvo. Svijest o Bogu nije lišena svijesti o Svetom Trojstvu. Ondje se kreće od tri ličnosti ka jednoj suštini (naravi), a ne obrnuto. Zbog toga, po njima, čovjekovo jedinstvo s Bogom nije moguće bez bogočovjeka Hrista, koji je, ustvari, „drugi" Adem. Bog, prema Kur`nu, objavljuje Svoju Riječ,

ali ne objavljuje Sebe Sama. On ostaje nedohvatna Tajna koja djeluje preko Svoje milosti. Njegova milost probija u biće mistika i izvorom je mističkog iskustva.

Sufije govore i o tranhistorijskom dogovoru. Taj dogovor (*misak*) iz pre-vječnosti stoji u dubinama srca svih ljudi. On nije rezultat čovjekove unutarnje strukture ovisan o prirodnim sklonostima. On se jednostavno spušta u dušu i ondje pokreće, transformira. Međutim, taj dogovor nema samo transhistorijsko značenje. S obzirom da je on objavljen u Božijoj Knjizi, taj dogovor podjednako ima historijsko i eshatološko značenje. Božiji poslanici kroz historiju samo su reafirmirali taj dogovor koji je bivao zamagljen i potamnjen naslagama tame zbog zaborava i griješenja. Da bi se reaktualizirao taj dogovor, oni su sačinili bogat registar vrijednosti nazivani stanjima i postajama (*ahval* i *makamat*) koje su nemoguće bez unutarnjeg pročišćenja. Sva ta stanja i postaje, čiji broj varira od sufije do sufije, ujedinjuju spoznajne, moralne i ontološke sadržaje, a njihovo je ishodište u Božijoj objavi i praksi Poslanika, a.s.

I sufije i kršćanski mistici smjeraju još jednoj zajedničkoj činjenici u kojoj su uočljive velike analogije. Radi se o mjestu prisutnosti Boga, odnosno gdje je mjesto za Boga, da li u razumu koji je pročišćen, koji sagledava svoju izvornu narav ili je srce ono područje gdje dolazi do susreta čovjeka s Bogom. Odnosno, radi li se o spoznaji ili o ljubavi, o čistoj spoznaji ili ljubavi ili, pak, o njihovom sinonimnom odnosu? Da li se Bog objavljuje ili se pak putuje prema Njemu? I pored stanovitih razlika tu možemo uočiti i određene analogije koje ćemo ispitati u ovome što slijedi.

3.0 Srce – središte mističkog iskustva

Ima mnogo analognih elemenata ontoloških i gnoseoloških učenja kod predstavnika obje mističke tradicije. Mi ćemo se ovdje zadržati na karakteru ljubavi i spoznaje kao dva Božija svojstva oko kojih kruži njihov diskurs. Srce je, prema njima, središte izljeva Božije ljubavi, spoznaje i milosti. Ovi se izljevi, i kod kršćanskih mistika i sufija, smatraju efektima Božije prisutnosti u čovjekovom srcu.

Da bi se ostvarilo mistično iskustvo, ima veliki broj preduslova čija je struktura bogato obrađena u objema predajama. Ovdje se obraćamo samo na srce. Srce nije emocionalni organ već, kako kaže Masinjoj,

ono je princip spoznaje.[11] Nema ništa neposrednije čovjeku od samog srca. Okrenutost srcu, prema njima, glavni je uslov postizanja mističkog iskustva. Oni podjednako govore o pročišćenom srcu i čistoj misli. Bestrastnost duše dovodi do ljubavi i spoznaje. Čak se i sama misao ili razum „spušta" u srce. Nema diskontinuiteta između razuma i srca. Otuda, spoznaja sebe ili svojeg ja, koje je vezano sa srcem, jeste najneposrednije područje spoznaje. Čovjek čim spomene svoje ja on odmah priziva svijest o spoznaji i bivstvovanju. Već je Hazreti Alija u islamu utemeljio učenje o samospoznaji koja se smatra identičnom budnosti ili unutarnjoj trezvenosti.[12]

Zbog toga, nužno je objasniti narav samospoznaje na koju se pozivaju mistici obje tradicije. Čitava mistična filozofija u kršćanstvu i islamu usredsređena je na produbljivanje ove centralne teme. Ovdje treba spomenuti da se po ovoj tački učenja kršćanskih mistika i sufija uveliko razlikuju od nasljeđa grčkih filozofa o samospoznaji. Ono po čemu se oni razlikuju od grčkih filozofa jesu ljubav i spoznaja koje se smatraju Božijim svojstvima, kojim je sve obujmljeno, ne samo izvanjski već i unutarnji bitak čovjeka. Srce je, prema njima, izvor spoznaje i središte u kojem obitavaju Božija spoznaja, ljubav i milost. No, ono je i princip individualnosti čovjeka, tj. svijest o sebi samom nalazi se u srcu. Ono što filozofi govore o samorefleksiji, o potrazi mišljenja za samim sobom, mistici govore o spoznaji srca koje se smatra središtem čovjekovog unutarnjeg bitka. Islamski mistici čak govore o ljubavi koja je u potrazi za istinskom ljubavi ili o spoznaji koja je u potrazi za istinskom spoznajom. Srce se smatra platformom i spoznaje i ljubavi.

I kršćanski i islamski mistici samospoznaju ne smatraju zatvorenom činjenicom. Ne radi se o čovjekovom prirodnom „ja". Oni se podjednako slažu da je samospoznaja sredstvo ili metod transformiranja onog „ja". Ono „ja" nije supstancijalnog, već egzistencijalnog karaktera. Njime se postiže neposredno egzistencijalno iskustvo spoznaje. Ono „ja" nije usredsređeno na misao koja je učinak intelekta, ono kartezijansko, koje se zatvara u misao ili pojam. Pojam se mora odnositi na nešto, on stvara svoj predmet, opredmećuje i ono što se ne dâ opredmetiti. Dakle, mistik nije apsorbiran ni svojim „ja" ni objektima u izvanjskom bitku. Ono „ja", po sufijskom učenju, u potrazi je za svojim primordijalnim ili autentičnim *ja* koje se ostvaruje u bivstvo-

11 Luj Masinjon,„Srce u muslimanskoj meditaciji i molitvi", *Meditacije Istoka i Zapada,* Beograd, 1990, str. 108

12 Amini Ajatollah, *Self-building*, Kom 1997, str. 35

vanju ili prisutnosti u drugo-bitku, ukoliko se radi o unutanjem bitku, i u potrazi je za širinom stvarnosti, ukoliko se radi o spoljašnjem bitku. To se ostvaruje *mi'radžom*, postojanim sebenadilaženjem ka istini preko načina bivstvovanja koji se u sufizmu ostvaruju stanjima i postajama (*ahval* i *makamat*), a kod kršćanskih mistika to se jedinstvo ostvaruje kroz svijest o jedinstvu s Hristom popraćenom raznim formama molitvi. Međutim, kod potonjih ima i takvih pogleda po kojima je put ka Bogu stupnjevita karaktera. U tome se naročito istakao Jovan Lestvičnik koji je zastupao da je čežnja (ljubav) sredstvo prispjeća do Boga ukoliko se tome pokore osjećaji, razum i bestrastna duša. On govori o nebeskoj ljestvici vrijednosti. Od svih stanja ljudskog duha ljubav je na najvišem stupnju i ona, budući da predstavlja suštinu Božijeg bitka, na vrhu je svake vrijednosti na progresiji prema Bogu.[13] Mnogobrojne su tvrdnje sufija o vrhovnoj poziciji ljubavi u odnosu na druge vrijednosti. Ovdje ćemo spomenuti samo nekoliko pogleda koji nam jasno ocrtavaju poziciju ljubavi u odnosu na vjeru, iskrenost, nadu i sl. Abu Hamid al--Gazali veli da „ljubav predstavlja najuzvišeniji cilj duhovnih stanja (*ahval*) i najprefinjeniji ukus duhovnih postaja (*makam*)".[14] Sumun al-Muhib smatra da ljubavlju počinje i završava mističko iskustvo. Svako stanje i stupanj na putu ka Bogu prožeti su ljubavlju. Ovim se stavovima, još dublje, pridružuje i Rumi koji smatra da je ljubav, čak, temelj svega onoga što bivstvuje. Ona ima ne samo subjektivno već i ontološko i kosmološko značenje. Ne bude li izlijeva ljubavi sve će presahnuti, naučava Rumi.[15]

Božanska vječnost ili egzistencija, obuhvatajući sve, a ne povlačeći se u nijedan egzistent, ostavljajući iza sebe ništavilo, ukazuje se imanentnom i transcendentnom u isto vrijeme, a svjedok toga je samo mističko iskustvo. Zbog toga, i jedni i drugi mistici uče da je Bog posve transcendentan po svojoj bîti, ali je spoznatljiv ili imanentan svijetu i čovjeku po Svojim Imenima i Atributima, koji se manifestiraju u svijetu i čovjeku. Dva najznačajnija atributa su spoznaja i ljubav, shvaćeni u njihovom sinonimnom ili isprepletenom odnosu.

Spoznaja kod filozofa oslanja se na misao, a spoznaja mistika obje ove tradicije oslanja se na pobožnu praksu i asketizam kao dvije pripre-

13 Георгиева, *op. cit.* 91

14 Rešid Hafizović, *Temeljni tokovi sufizma,* Sarajevo, 1999, str. 284

15 Usp. Chittik, William, *The Sufi path of Love:The Spiritual Teaching of Rumi.* Albany: State University of New York Press, 1983

mne pretpostavke spoznaje i načina pročišćavanja duše i satiranja želja i namjera koji svojim mrklinama i zastorima ovladavaju srcem. S ovakvim konceptom ne susrećemo se u grčkoj filozofiji. Da bi se pronašli Božiji izljevi ljubavi i spoznaje, treba probiti tamu u srcu. U tu svrhu su i kršćanski mistici i sufije sastavili, na osnovu religijskih izvora, bogat registar vrijednosti i akcije utemeljene na tim izvorima o kojima ovdje ne možemo detaljnije govoriti, a koji otvaraju mogućnosti spuštanja Božije ljubavi i spoznaje u najintimnijoj stvarnosti čovjekovog bitka. Jedino se aktima srca, a to su spoznaja i ljubav, postiže unutarnja punoća.

I jedni i drugi susreću se sa različitim filozofskim teorijama, a naročito one koje se tiču spoznaje stvarnosti. Radi se o gnostičkim i helenističkim učenjima čiji se pogledi razlikuju u mnogim tačkama od naučavanja tradicije zasnovane na objavljenim činjenicama. Kršćanski mistici su, nasuprot gnostičarima, postavili ljubav kao glavni princip spoznaje. Radi se o onoj ljubavi koja je centralni sadržaj bogoslovlja, utemeljena na praksi i razmišljanju. Tu se javljaju dvije ličnosti koje se smatraju utemeljiteljima mistične teologije u kršćanstvu: Maksim Ispovjednik i Grgurij Nisenski. Oni su sav svoj napor usredsrijedili iznalaženju mogućnosti spoznaje promišljanjem i produbljivanjem pojma ljubavi o kojem se govori u Svetom pismu da bi time, na nekin način, sačuvali izvornu ili ortodoksnu liniju tradicije ljubavi nasuprot opticajnog platonskog i plotinskog promišljanja ljubavi koje je dominiralo u tadašnjoj intelektualnoj klimi. Maksim Ispovjednik, koji ima najveće zasluge za bistrenje svetopisamskog aspekta ljubavi Između ostalog spominje i ovo: „Tko iskreno Boga ljubi, taj također moli bez ikakve rastresenosti, a tko moli bez ikakve rastresenosti, taj također iskreno ljubi Boga (...) Na vrhuncu čiste molitve razlikuju se dva stanja: (jedno za aktivne, drugo za kontemplativne (...). Znakovi za prvo stanje: duh se sabire, i u mislima da je Bog prisutan (i stvarno je prisutan), molitva se obavlja bez rastresenosti i bez smetnji. Znakovi za drugo stanje: duh je oživljen u samom zanosu molitve, neizmjernom Božjom svjetlošću, gubi svaki osjećaj sebe i drugih bića, osim Onog koji, po ljubavi, u njemu izvodi to rasvjetljenje..."[16]

S mnogim sličnim tvrdnjama susrećemo se kod islamskih mistika koji su razradili čitavu teoriju o gnoseološkim i ontološkim aktima na putu prema Bogu. Oni posebno govore o iskrenosti (*sidk*), čistoći (*ihlas*) i usredsređenosti misli na sebe sama ili sabranosti (*murakaba)*. Samo za ilustraciju i potkrijepi ovog naučavanja spomenut ćemo El-Gazalija

16 Gardet, *Mistika*. Zagreb, 1983, str. 69

koji smatra da su *sidk* i *ihlas* (iskrenost i čistoća) glavne pretpostavke za bestrastnost duše.[17] El-Kušajri iskrenost poistovjećuje s činom poslušnosti, odnosno poslušnost ispražnjena iskrenošću ne može se smatrati stanjem srca. „Da se jedinstveno žudi Bogu kroz svaki čin poslušnosti Njemu", veli on.[18] Jednostavno, radi se o podudaranju sa kur'anskim riječima „besuslovne predanosti Bogu" što se posve slaže s „čistom molitvom". Svako se djelo može pomiješati s nečim drugim, a iskrenost (*sidk*) jeste takav srčani akt koji se ne može pomiješati s ničim drugim osim s ciljem na koji se odnosi. To je akt dat u svojoj čistosti ili je to, jednostavno, sama čistost. Da tu nije isključeno i stanje svijesti, sabranosti i budnosti, koje spominju kršćanski mistici, govore nam i sljedeće elaboracije islamskih mistika. Hasan el-Basri: „„Draže bi mi bilo znati da u meni nema niti mrve licemjerja već posjedovati cijeli svijet".[19] Ovakvo djelo isključuje pomisao o koncesiji ne samo na ovom već i na idućem svijetu. „Na najvećem stupnju *ihlasa* mora da iščezne čak i sama svijest o i*hlasu*, kao i to da se bude daleko od pomisli o Božjoj nagradi na ovom ili onom svijetu", zastupa Kušejri.[20] U jednom ovakvom stanju iščezavaju sva posredna sredstva između Boga i čovjeka. Hamid al-Gazali smatra da *ihlas*, u dubljem smislu, podrazumijeva da se ne poklanja pažnja nijednom drugom stvorenju, već da se usredsrijedi isključivo na Stvoritelja. Što se tiče sabranosti i svjesti o sebi samom, o čemu govore kršćanski mistici, i pogledi islamskih mistika su posve analogni. Ispitivač svoje savjesti, Muhasibi, o sabranosti u sebi i preprekama koje se pomaljaju pred njom tvrdi da sabranost raznosi sve moguće iluzije, ne dozvoljava podleći đavolskim iskušenjima i sve što se ima uraditi na ovom svijetu treba uraditi zbog Boga čime se isključuje svaki mogući drugi cilj.[21] Međutim, to je uključena i svijest o posljedicama koje bi mogle proizaći od našeg nesmotrena odnošenja. Na istoj je liniji i Junayd al-Bagdadi koji sabranost poistovjećuje sa postojanoj svijesti o Bogu koja otklanja tamu izazvana zaboravom.[22]

---

17 Usp. Ebu Hamid El-Gazali, *Ihjau ulum ad'Din*, (Oživljavanje vjerskih nauka), Knjiga 8, Sarajevo, 2007, str. 562

18 El-Kušajri, *ibid*

19 Feriduddin Attar, *op. cit.*, str. 60

20 *ibid*

21 Vidi: Anawati & Gardet, *Mystique musulmane, aspects et tendances – experiences et techniques,* Paris, Vrin, 1961, str.

22 El-Gazali, *op. cit,* str. 22

Ovo su samo neka od stanja čovjekovog srca za spuštanje izljeva ljubavi u njemu. Dakle, nismo spomenuli sve vrline koji imaju gnoseološko i ontološko značenje, varirajuće od sufije do sufije.

Sljedeći doslovno svetopisamsku tradiciju, Maksim Ispovjednik zaključuje: „Isto tako, tko ima ljubav, posjeduje samoga Boga, jer Bog je ljubav".[23] Očigledno se ovdje radi o ljubavi ne samo kao o gnoseološkoj, već i kao o ontološkoj kategoriji. Ovdje se ljubav, jednostavno, motri platformom spoznaje. S obzirom da ljubav dolazi od Boga, ona prethodi spoznaji i predstavlja korijenski aspekt kršćanske mističke tradicije. Odnosno, ljubav jeste sami akt spoznaje. Radi se o „agapijskoj gnoseologiji"[24] koja se razlikuje od grčke gnoseologije čiji je centralni pojam *eros* koji se prevodi kao čežnja. Eros je, prema grčkim filozofima, ucijepljen u prirodi stvari i on čini da stvar teži prema nečemu koje jednostavno ne posjeduje, dok je agapi, prema kršćanskim misticima (pustinjski oci) nešto suprotno tome: on je izljev Božiji u čovjekovom srcu, ispunjenost srca sa susretom s Bogom izazvan Božjom intervencijom, jer je On, jednostavno, Ljubav u sveopćem smislu, tj. ljubav je suština Božije bîti. Ne radi se, dakle, o Bogu bez bîti, poput Plotinovog Jednog, već o Bogu čija je bît, dakle, ljubav. Otuda, Bog uspostavlja svoju vezu s čovjekom samo preko ljubavi. Islamski mistici ne odbacuju ovakve tvrdnje, već ih prihvaćaju sa stanovitim razlikama koje se odnose na sintezu ljubavi i spoznaje. Bog nije samo ljubav već je On i spoznaja, kako se spominje u Kur'anu. Mi ćemo ovdje spomenuti samo analogije jer nam prostor ne dozvoljava iznijeti i korijenske razlike. Evo u kom pravcu smjeraju sufijske elaboracije.

Islamski mistici govore podjednako o ljubavi kao o gnoseološkoj i ontološkoj kategoriji. Kao spoznajna kategorija, ljubav se ocrtava u kur'anskoj kategorija *mahabba* koja ukazuje na međusebnu ljubav koju razmjenjuju Bog i čovjek. U ovome je uključeno to da je ljubav komunikacijska činjenica koja podrazumijeva zajednicu između Boga i čovjeka; to je živi susret. U kur'anskom ajetu se spominje ljubav Boga prema čovjeku i ljubav čovjeka prema Bogu. Nema sumnje da sufijske elaboracije ove tehničke kategorije u sufizmu smjeraju prvotnosti Božije ljubavi. Po ovom naučavanju, ljubav Božija probija u srce i tu pokreće ljubav prema Bogu. Dakle, i pored toga što je čovjek svjestan svoje ljubavi prema Bogu, ipak njegova ljubav je beznačajna

23 Gardet, *Mistika*... str., 70

24 Вера Георгиева, *Филозофија на исихазмот*, Скопје, 1993, str. 88

u odnosu na ljubav Boga prema čovjeku. Kao primjer uzet ćemo Bistamija koji smatra da je Božija ljubav sveprožimajuća stvarnost: „Umišljao sam da ja volim Boga, a onda shvatih da je moja ljubav ništavna u odnosu na Njegovu ljubav prema meni". O Božijoj ljubavi prema čovjeku i o čovjekovoj ljubavi prema Bogu govori i Rabija al-'Adavija. Ona jedinstveni kontakt s Bogom nalazi u ljubavi. Ona samo po ljubavi Boga poznaje. U njenom odnos s Bogom nema ništa osim ljubavi. I sami čovjekov individualitet jednostavno pretvara u ljubav u cijelosti ispunjujući se njome. Prema Muhasibiju „Ljubav vjernikâ, koju izražavaju činovima vjere, proistječe od ljubavi Božije. Prvi poticaj ili čin uopće pripada Njemu. Bog se objavljuje Njemu vjernima, natjerao ih da Mu budu poslušni, i naveo ih je da Njega vole, a da oni, pri tome, ne ulože nikakva truda. Klice ljubavi prema Sebi posadio je u srca prijatelja Njegovih. Poslije toga ih je preplavio blistavom svjetlošću, a srcima njihovim podari takve riječi koje proistječu iz žestine ljubavi Njegove prema njima." Hallaj ide još dublje u analizi srčane spoznaje koja je plod ljubavi. U najdublju tajnu srca jedinstveno mogu prodrijeti Božanski akti, kao što je, na primjer, ljubav. U srce se probija ili se u njemu ostvaruje jedinstvo (*tavhid*) kroz sadržaj prisustva Božijeg. Evo kako on to predstavlja pjesničkim mišljenjem: „Naša srca, u svojim tajnama, samo su jedno djevičansko biće u koje ne može prodrijeti san nijednog snevača... To je srce u koje jedino može prodrijeti prisustvo Boga da bi u njemu bilo začeto" .[25]

Ovdje smo spomenuli gnoseološki značaj ljubavi gdje se sva drama odigrava u čovjekovom srcu – središtem mističkog iskustva kod mistika obje provenijencije. Unutarnje zahvaćanje stvarnosti, gdje nema diskontinuiteta između srca i razuma, dovodi do mističkog iskustva gdje se stječe spoznaja intelektom i srcem, ali ne samo s jednim ili drugim sredstvom spoznaje.

Ako je spoznaja (ovdje mislimo na ljubav kao spoznajnu činjenicu) kod kršćanskih pustinjskih mistika i sufija individualna činjenica, upravljena svojemu ja, onda se pomaljaju oređene teškoće koje treba razjasniti. Ukoliko se radi o samospoznaji, onda nužno uključuje da je riječ o individualnoj spoznaji koja nema opće značenje. Jer, može se kazati da spoznaja svojeg „ja" ne zna za spoznaju drugog. Zar se time ne obezvređuje spoznaja kao univerzalna činjenica? Ne gubi li se njeno univerzalno značenje? Kako nadići problem subjekt.objekt spoznaje ili, u ovom slučaju, ljubavi?

25 Luj Masinjon, *op. cit.*, str. 108

Da bi se razriješile ove dileme, mistici obje tradicije govore o ljubavi ne samo kao o gnoseološkoj već i o ljubavi kao o ontološkoj kategoriji pozivajući se na objavljene istine. Bog je ljubav, veli se u Starom zavjetu. U Kur'anu se spominje *vedad* (onaj koji ljubi). Prva kategorija pokazuje se statičnom, a druga dinamičnom. Ako se kaže „Onaj koji ljubi", onda se odmah pri svijesti priziva činjenica koga On ljubi? Čemu je upravaljen taj akt ljubavi? Sufije, a naročito Ibn 'Arebi, izgradili su čitavu metafiziku na ovoj činjenici. Dubokim spekulativnim argumentima oni su dokazivali da Bog ljubi Sebe Sama u čijem su aktu uključeni svijet i čovjek, koji postaju jednostavno predmetom Božije ljubavi. Slobodno bi se moglo kazati da potonji predstavljaju objekti Božije ljubavi kao što su oni objekti Božije spoznaje kao što naučavaju filozofi.

Ono što filozofi tvrde o spoznaji kao o sveprožimajućoj stvarnosti ili o samospoznaji Boga koja se smatra Božijim Bitkom, Ibn 'Arebi, čija se učenja dovode u relaciju s kršćanskim stavovima o ljubavi kao suštinu Božijeg bitka, govori o Božijem samoljublju. Po ovom naučavanju Bog se ukazuje kao subjekt ljubavi; Njegova je ljubav usmjerena prema čovjeku i svijetu, jer ako je Bog ljubav, onda se Njegova ljubav ima odnosni karakter, ona se mora odnositi na nečemu. Da se ne bi narušilo jedinstvo Boga, Ibn Arebi govori da se radi o samospoznajućoj ljubavi, onoj koja je okrenuta sebi samoj, a to je ljubav koja je smještena u srce mistika gdje Bog, jednostavno, iskušava svoju ljubav ili vidi Sebe Samog, a mistik je samo svjedok te ljubavi i tu se produbljuje i zaoštrava onaj problem o objektu-subjektu ljubavi.

Elaboracije ovih naučavanja su široke u objema predajama. Ali očite su i određene razlike. Glavna je razlika u tome što se u kršćanskoj mistici kreće ka ujedinjenju preko tri osobe, a u sufizmu riječ je o jednosti, odnosno u prvom slučaju radi se o ljubavi prema Bogu, a tek onda i o ljubavi prema ostalom, dok u drugom slučaju ljubav se posmatra u aktu ne ujedinjavanja već jednosti[26]

Isto tako, rečene dileme se mogu razriješiti samo ako se prihvati činjenica da je bît Boga ljubav kao sveprožimajuća stvarnost, odnosno ukoliko se razmotri usaglašeno učenje i kršćanskih i islamskih mistika da je Bog subjekt spoznaje ili ljubavi, a ne njihov objekt. Hallaj i Ibn 'Arebi govore o ljubavi kao o prvotnom činu. Oni smatraju da je zbog ljubavi sve stvoreno. Zato ljubav u ontološkom i gnoseološkom smislu nije posljedak nužnosti u svijetu. Prema Maksimu Ispovedniku, Vasilij

26 Frithjof Schoun, *Razumijevanje islama*, Sarajevo, 2008, str. 164

Velikom, Rabiji al-'Adeviji, Hamadaniju, Hallaju i Ibn 'Arebiju, ljubav je „ponad" vjere, „ponad" čežnje imanentne entitetima u svijetu. Ljubav imanentna entitetima u svijetu odraz je vječne Božije ljubavi, a nije odraz samoga svijeta. Otuda sufija sudjeluje u toj sveprožimajućoj ljubavi. Da se radi o bivstvovanju sufija u svojstvima Boga, a naročito u svojstvu ljubavi, potvrđuje i Džunejd al-Bagdadi, koji drži da se svojstva Voljenog prenesu na sebe, tj. da Voljeni ispuni čitav unutarnji bitak sufije koji je svoju ljubav upravio Bogu. Evo doslovno njegove misli: „Ljubav je ukinuće zaljubljenog u Njegovim atributima i potvrđivanje Ljubljenog u Njegovoj esenciji." Al-Hamadani zastupa da je akt jedinstva isključivo po ljubavi i milosti: „Božija ljubav postaje supstanca (*džavhar*) čovjekove duše, a naša ljubav postaje osobina Njegovog postojanja..."[27] O ontološkom korijenu ljubavi raspravljaju Ibn 'Arebi i Jalal al-Din Rumi. Dinamizam svijeta, prema njima, jeste po ljubavi. Da nije ljubavi, veli Ibn 'Arebi, ne bi bilo ni kretanja stvari u svijetu i samoga svijeta. Ljubav je temelj bivstvovanja stvari u svijetu na svim stupnjevima bitka. Jalal al-Din Rumi smatra da ljubav ulijeva život u venama svijeta, tako da, ako nema ljubavi, onda bi svijet presahnuo, a Rabija al-'Adavija i Hallaj su prije njih tvrdili da je ljubav bît Božijeg Bitka.

Otuda, ljubav, prema Ibn 'Arebiju, predstavlja egzistencijalni čin, jer je ona ucjepljena u stvarnost. Sama sintagma u Ibn 'Arebija „jedinstvo ljubljenog" (*wahdetu al-mahbub*) govori o takvom statusu ljubavi. Dakle, ono što filozofi govore o Bogu da je On misao koja misli sebe sama, Ibn 'Arebi, kao i neki drugi mistici, govori o ljubavi Boga prema sebi samom. Izražavajući svoju ljubav prema sebi samom, Bog htjede odraziti tu ljubav i zato stvori svijet formi da bi vidio svoju ljubav. Ljubav izbija, prema tome, od same dubine bića kao takvog, ili, tačnije, od ponad samog bića. Zbog toga, ljubav prema njemu predstavlja ljubav prema Izvoru od kojega i dolazi ona. Ljubav u ovom kontekstu javlja se kao ujedinjujući faktor, upravo, kao što su stvarnost ili bivstvovanje ujedinjujući faktori, po kojima su stvari to što jesu.

4.0 Zaključak

Načeli smo raspravu samo o dvama korijenskim pitanjima kojima su bili zaokupljeni kršćanski mistici i sufije gdje su primjetne značajne analogije koje se ne smiju prenebregnuti pri pristupu fenomenu mistič-

27 Citirano prema Rešid Hafizović, *op. cit*., str. 294-295

kog iskustva u historiji metafizičkih ideja, a to su spoznaja i ljubav kao gnoseološke i ontološke kategorije. Obje predaje uključuju veliki registar kategorija i bogoštovnih formi zasnovanih na njima. Riječ je o učenju o Svetom duhu i njegovoj ulozi u kršćanskoj ili o aktivnom intelektu u islamskoj mistici, potom o pokajanju, asketizmu, osamljivanju, tišini, smiraju, zadovoljstvu, ljubavi prema drugima, te o mnogim formama molitvi jezika i srca, o simbolizmu, a naročito o Božijim svojstvima, o svjetlosti kao spoznajnom principu itd. o kojima se može, bez sumnje, stvarati zajednička ili, tačnije, analogna literatura, koja će nam biti pri pomoći za bolje razumijevanje čak i vlastite literature.

LITERATURA:

1. Al-Gazali, Abu Hamid. Ihya ulum al-din, (Oživljavanje vjerskih nauka), Knjiga 8, Sarajevo, 2007.
2. Аеропагит, Дионисиј. *За Божествените имиња*, Скопје, 2003.
3. Arbery. A. J., *Soufism An Account of the Mystics of Islam*, London, 1969.
4. Amini, Ajatollah. *Self-building*, Kom 1997.
5. Anawati & Gardet, *Mystique musulmane, aspects et tendances – experiences et techniques,* Paris, Vrin, 1961.
6. Attar, Feriduddin. *Spomenica dobrih*, Sarajevo, 2004.
7. Bedevi, Abdurahman. *Tarih at-Tasavuf al-islamiy (min bidajeti hatta al-karni as-sani*). Kuvajt, 1975.
8. Chittik, William. *The Sufi path of Love:The Spiritual Teaching of Rumi.* Albany: State University of New York Press, 1983.
9. Corbin, Henry. *Historija islamske filozofije* I. Sarajevo, 1977.
10. Gardet, *Mistika*. Zagreb, 1983.
11. Георгиева, Вера. *Филозофија на исихазмот*, Скопје, 1993.
12. Георгиева, Вера Петковска. *Византиска филозофија,* Скопје, 2001.
13. Džunejd, „Kitab fil fark bejnel ihlas ve es-sidk“ u*: O Jedinstvu*, Sarajevo 1991.
14. Hafizović, Rešid. *Temeljni tokovi sufizma,* Sarajevo, 1999.
15. Исповедник, Максим. *Живот и избор дела*, Врњачка Бања, 2012.

stručni rad / professional paper UDK: 141.336:821-1Rumi M.J.

FENOMEN DUHOVNOG STRABIZMA U MISTIČNOJ POEZIJI JALAL AL-DINA RUMIJA

Mubina MOKER
Naučnoistraživački institut "Ibn Sina" Sarajevo
Potok, 24., 71 000 Sarajevo
E-mail: mubina.moker@ibn-sina.net

ABSTRACT

U predmetnom članku autor se bavi fenomenom duhovnog strabizma, na egzoterijskoj i ezoterijskoj ravni, a motreno iz perspektive mistične poezije Mawlana Jalal al-Din Rumija. Prema riječima autora, *duhovni strabizam* je iz svijeta melekuta projiciran je na povijesnu scenu u tragičnoj pripovijesti o dva brata Habilu i Kabilu i od tada je stalno prisutan među Ademovim potomcima. Analizom uzročnika pojave *duhovnoga strabizma* nastoji se pokazati da se radi o „stečenoj" kategoriji ljudskoga duha koja čovjeku zamagljuje duhovni vid usljed čega on ne može ispravno percipirati Božiju jednoću. Također se pokazuje put izbavljenja iz ove duhovne anomalije kojim će nas, ukoliko iskažemo potrebnu duhovnu prijemčivost, povesti Rumi.

Ključne riječi: duhovni strabizam, dualizam, Jalal al-Din Rumi, Allahova Boja

THE PHENOMENON OF SPIRITUAL STRABISMUS IN MYSTICAL POETRY OF JALAL AL-DIN RUMI

In the article, the author analyses the phenomenon called spiritual strabismus concerning esotericism from the perspective of Mawlana Jalal al-Din Rumi's mystical poetry. According to the author, *spiritual strabismus* is from the spiritual world projected to the historical scene in the tragic narrative about two brothers, Kabil and Habil. Since then, spiritual strabismus has been present among Adam's descendants. By the analysis of how spiritual strabismus is formed, the author wants to show that it is acquired category of the human spirit that makes his spiritual vision blind, which prevents human to be able to fully understand God's uniqueness. Rumi offers the way out of this anomaly if we are spiritually ready.

Keywords: spiritual strabismus, dualism, Jalal al-Din Rumi, Allah's color

1.0 Uvod

Godine 525. po hidžri, pod optužbom za krivovjerje u svom rodnom Hamadanu, a u prisustvu sugrađana koji su ga voljeli i cijenili ne samo zbog njegove izuzetne erudicije nego i bogobojaznosti, plemenitosti i dosljednosti u njegovanju i primjenjivanju temeljnih principa vjere islama, kaznom vješanja pogubljen je ʻAyn al-Qudat Hamadani. Smrtna presuda, donesena u Bagdadu[1], uslijedila je nakon niza neutemeljenih i zlonamjernih optužbi upućenih njegovome filozofsko-teološkom i gnostičkom nauku od strane zvanične *uleme* toga vremena. Ovo su bili zvanični razlozi ʻAyn al-Qudatova pogubljenja. Međutim, pažljivim uvidom u neka ʻAyn al-Qudatova djela, a iza sebe je ostavio - premda pogubljen u 33. god. života - označajan opus[2] koji svjedoči o njegovoj snažnoj duhovnoj pronicljivosti i oštroumnosti, shvatit ćemo da je njegovo „krivovjerje" predstavljalo samo izliku, odnosno da su optužbe bile „vanjski plašt" koji je prikrivao stvarne i suštinske razloge za izricanje smrtne presude.

U jednom od svojih *Pisama* ʻAyn al-Qudat pravi usporedbu između istinskih učenjaka spočetka islama i svojih „učenih" savremenika, pa kaže:

---

1 Nije poznato kako je tekao proces niti ko je bila osoba ili osobe koje su izdale nalog za pogubljenje. Zna se da je jedan od 'Ayn al-Qudatovih neprijatelja bio Ebul-Qasim Dargazini (*Abūl-Qāsem Dargazīnī*), vezir seldžučkog sultana Mahmuda koji je vladao od 511. do 525.H./g. i slovio kao silnik svoga doba. On ga je i sproveo iz Bagdada u Hamadan i dao ga objesiti; vidjeti: Nasrollāh Porğawādī, *ʻEynol-Qozāt wa ostādān-e o*, Tehrān, Entešārāt-e Asātīr, 1384 (2005), pp. 37.

2 Većina 'Ayn al-Qudatovih djela nije nam na raspolaganju. Sva svoja djela 'Ayn al-Qudat je pobrojao u svome posljednjem djelu, *Šakwā al-ġarīb*, kratkoj poslanici na arapskom jeziku koju je napisao kratko prije smrti u bagdadskom zatvoru. U njoj je, između ostalog, kazao da je za desetak dana spjevao Divan poezije od hiljadu stihova na arapskom jeziku; vidjeti: Nasrollāh Porğawādī, *ʻEynol-Qozāt wa ostādān-e o*, pp. 11. Primjerak Divana koji sadrži 933 stiha nalazi se u Biblioteci „Ajatollah Mar'aši Nadžafi" u Komu. U uvodu je 'Ayn al-Qudat napisao da je stihove objedinio u Divan na upornu zamolbu prijateljā i da ga je nazvao *Nazhat al-ʻušāq wa nahzat al-muštāq*; vidjeti: M. Vazīn, „Morūrī bar āsār-e ʻEynol-Qozāt Hamadānī", *Nāme-ye farhangestān*, 5/1375 (1996), pp. 119. Iza 'Ayn al-Qudata, osim ovih, ostala su i slijedeća djela: *Tamhīdāt*, *Zobdatol-haqāyeq* i *Nāmehā-ye ʻEynol-Qozāt*. Djelo *Tamhīdāt* na bosanski jezik preveo je Namir Karahalilović; vidjeti: ʻEinolqozāt Hamadānī, *Priprave* (Tamhīdāt), prijevod s perzijskog jezika: Namir Karahalilović, Sarajevo, (bez. god. izd.), Kulturni centar ambasade I.R. Iran u BiH.

„U prijašnjim vremenima su halife muslimana tragale za vjerskim učenjacima a ovi su bježali od njih. Sada za 100 dinara plaće i 50 dinara harama danonoćno sjede sa pokvarenim vladarima. Po deset puta odlaze kod njih da im nazovu selam. I svih deset puta ih, pijane i pogane, zatiču u snu. Ako se desi da barem jednom budu primljeni toliko se raduju da izgleda kao da će presvisnuti. A bude li im omogućeno da pokvarenjaku poljube i ruku hvale se na sav glas, bez trunke srama. 'To je vrhunac njihova znanja'.[3] A ako im se neki dunjalučki velikodostojnik polunakloni misle da im je darovan Džennet u posjed." [4]

Pismo ukazuje na dvije stvari, na jadno stanje duha „učenih krugova" i, što želim posebno istaknuti, na 'Ayn al-Qudatovo otvoreno oponiranje vladajućem i znanstvenom miljeu, jer će upravo to neslaganje i kritika kvaziučenjaka predstavljati temeljnu uzročno-posljedičnu kariku u nizu optužbi koje će kasnije uslijediti. Naime, ovakav stav kojeg se 'Ayn al-Qudat nije ustručavao iznijeti, izazvat će zavist prema njemu u krugovima dvorskih učenjaka, koja će ih u konačnici gurnuti u ponor religijskog fanatizma i isključivosti. I upravo se u zavisti i religijskom fanatizmu kriju stvarni razlozi 'Ayn al-Qudatova pogubljenja kojih je i sam bio svjestan, o čemu svjedoče naredni redovi iz njegova pera:

„Kako je hladan i bljutav fanatizam kada dođe do ovog stepena! Kako je ružna zavist, pogotovu kod učenjaka koja ga prisiljava na takve stvari da bez imalo srama loša uvjerenja pripisuje islamu. A šta je tek sa učenjakom čija uvjerenja ne prihvataju ni vatropoklonik ni kršćanin (koji opovrgavaju Gospodina vjerovjesnika), štaviše, ni brahmani koji ne priznaju suštinu vjerovjesništva [...]."[5]

Osim 'Ayn al-Qudata i neki savremenici, srca čistih od zlobe i neprijateljstva prema njemu, prepoznavali su ovu zavist. Tako su ostale zabilježene riječi jednoga od njih, Enu Shirvana ibn Halida Kashanija, vezira seldžučkih sultanā Mahmuda i Mes'uda, koji je na vlastitoj koži doživio mučenja ranije spomenutog Abu al-Qasima Dargazinija: „Neznalice ovog vremena koje se pred svijetom pokazuju u odjeći mislilaca i učenjaka ispoljavali su zavist prema njemu."[6]

---

3 Kur'an, An-Nağm: 30.

4 'Eynol-Qozāt Hamadānī, *Nāmehā-ye 'Eynol-Qozāt*, I, be ehtemām-e 'Alīnaqī Manzavī -'Afīf 'Asīrān, Tehrān, Entešārāt-e Asātīr, 1377 (1999), pp. 244.

5 *Defā'iyyāt*, pp. 43; vidjeti: Nasrollāh Porğawādī, '*Eynol-Qozāt wa ostādān-e o*, pp. 30.

6 Nasrollāh Porğawādī, '*Eynol-Qozāt wa ostādān-e o*, pp. 35.

U ovoj kratkoj i upečatljivoj sekvenci iz 'Ayn al-Qudatova života reflektira se razarajuća snaga zavisti i religijskog fanatizma kao krajnjeg produkta njezina djelovanja. Smatrala sam da je, s obzirom na predmet rada, ovaj uvod bio neophodan kako bi pokazao svu pogubnost zavisti i religijskog fanatizma koji za Mewlanu predstavljaju glavne uzročnike *duhovnoga strabizma.*[7]

2.0 Udvojeno percipiranje Zbilje

Fenomen *duhovnoga strabizma* Mewlana je detaljno razradio u preko četiristotine stihova „Priče o onom židovskom vladaru koji je ubijao kršćane iz fanatizma".[8] Na samom početku, već u trećem stihu, Mewlana ukazuje na razrokost kao karakternu crtu židovskog vladara. Krajnje jednostavnom sintagmom „razroki vladar" (*šāh-e ahval*), u svega dvije riječi, „ogoljena" je vladareva ličnost u svoj svojoj duhovnoj krnjavosti imajući u vidu semantičku slojevitost riječi „razrok". Naime, ako ovu riječ motrimo na egzoterijskoj ravni zapazit ćemo da razroka osoba stoga što dva oka nemaju isti pravac pogleda pri posmatranju, sve vidljive pojavnosti i očitovanja materijalnoga svijeta vidi udvojeno. Na ezoterijskoj ravni, u srcu se odvija potpuno isti proces, ali je njegovo djelovanje mnogo opasnije, prvo jer je nevidljivo tjelesnom oku, i drugo jer duhovno razroka osoba ne može ispravno pojmiti suštinu zbilje skrivene u pojavnostima i spoznati da je jednoća temelj stvaranja, odnosno da sve potječe iz jednog Izvora i da, na koncu, utječe u Njega.[9] U svojoj zaslijepljenosti isticanja vlastite religijske

---

7 Lat. strabismus-anomalija položaja očiju i poremećaj binokularne vidne funkcije; škiljavost, razrokost, zrikavost; Anić-Goldstein, *Rječnik stranih riječi*, Zagreb, Novi Liber, II izdanje, 2002, str. 1217; duhovni strabizam u ovome radu tretirat će se kao „razrokost" čovjekova duhovnog osjetila vida zbog kojeg on ne može spoznati niti percipirati jedinstvenu zbilju.

8 Rumi, *Mesnevija I*, preveo sa perzijskoga Fejzullah Hadžibajrić, Sarajevo, Ljiljan, 2002, str. 43-77; Moulānā Ğalāloddīn Mohammad Balxī, *Masnavī ma'navī*, *I*, bar asās-e nosxe-ye tashīh šode Reynold Nicholson, bā moqadame-ye 'Abdol-Hosein Zarrīnkūb, ċāp-e dovvom, Tehrān, 1380/2001, pp. 14-36.

9 Zanimljivo je medicinsko tumačenje strabizma (razrokosti) u kojem se kaže: jedno oko koje fiksira posmatrani objekat ima normalan položaj dok je drugo oko ili okrenuto ka spolja ili okrenuto ka unutra. U prvom slučaju se radi o egzotropiji ili divergentnoj razrokosti a u drugom o ezotropiji ili konvergentnoj razrokosti. Ovo tumačenje se preklapa sa egzoterijskom, odnosno ezoterijskom ravni strabizma. Sve ovo govori o Mevlaninoj inteligenciji i dubokoj

tradicije židovski vladar je postao duhovno razrok te je jedinstvenu metapovijesnu zbilju Musaove i Isaove duše u kojoj je utisnuta i iz koje je istjecala istoznačna Božanska poruka vidio kao proturiječan i suprotstavljeni dualitet.

بود شاهی در جهودان ظلم ساز　　دشمن عیسی و نصرانی گداز

Bio jedan židovski car što činio je nasilje
Isaov dušmanin koji spaljivao je kršćane

عهد عیسی بود و نوبت آنِ او　　جان موسی او و موسی جان او

Bilo je Isaovo doba i red došao na njega
duša Musaova on je, a Musa duša njegova

شاهِ احول کرد در راه خدا　　آن دو دمساز خدایی جدا

Razroki car, na stazi Božanskoj vidio je
ta dva ista daha Božanska kao odvojene
(M1: 324-326)

Fokusirajući se na razrokost u odnosu na druge vladareve osobine Mevlana nam želi staviti do znanja da iz duhovnog strabizma potječu sva dešavanja koja će uslijediti u nastavku priče a koja će za posljedicu imati razdor između pripadnika kršćanske religije kojeg je spletkama svog vezira izazvao razroki židovski vladar, i koji će se okončati krvoprolićem što je i bio vladarev prikriveni cilj.[10]

شاه از حقد جهودانه چنان　　گشت احول کالامان یا رب امان

Toliko car od zlobe židovske
razrok posta da Bog pomogne

oštroumnosti u odabiru upravo riječi „razrok“ kako bi njome opisao židovskog vladara.

10 Namjera mi nije baviti se iscrpnijom analizom ove priče koja premda je proteklo oko 800 god. od njezina nastanka nimalo ne gubi na svojoj aktualnosti. Ovim kratkim osvrtom željela sam jedino ukazati na krajnje poguban ishod fenomena „duhovnog strabizma“.

صد هزاران مؤمن مظلوم کشت که پناهم موسی را و پشت
Na hiljade nevinih vjernika pogubio je
govoreć' Musa oslonac je i utočište moje [...]

صد هزاران مرد ترسا کشته شد تا ز سرهای بریده پشته شد
Na hiljade kršćana pobijeno je
od glava odrubljenih brdo nastade

خون روان شد همچو سیل از چپ و راست کوه کوه اندر هوا زین گرد خاست
Krv poteče k'o bujica s lijeva i desna
k'o brda u zraku uzvitla se prašina

تخمهای فتنه‌ها کو کشته بود آفت سرهای ایشان گشته بود
Sjeme smutnje kojeg vezir zasijao bješe
posta nesreća što na glave sručila im se
(M1: 336-337; 703-705)

Prenesemo li fenomen duhovnoga strabizma na ravan dualističkog religijskog koncepta, zapažamo da se i on u jednom općem značenju temelji na različitim oblicima suprotstavljenosti koje egzistiraju u pojavnome svijetu, a koje bi se mogle podvesti pod stalnu borbu između dobra i zla, kakav primjer imamo u iranskom zoroastrizmu. Dakle, percipiranje jedne i jedinstvene stvarnosti kao udvojene neminovno vodi u sukob. I taj duhovni strabizam, odnosno „dualistička vizija koja je u izvoru svake duhovnosti utemeljene na borbi [...] je u povijesti religija često uzrokovala fanatizme.“[11]

3.0 Strabizam kao stečena kategorija

Svaki oblik Božanske kreacije stvoren je na temelju samo njemu svojstvene izvorne biti kojom je uvjetovana njegova pozicija i primarna zadaća u poretku stvaranja. Primjera radi, svako željezo, po svojoj izvornoj biti, prijemčivo je da se od njega sačini ogledalo u kojem će

11 Aldo Natale Terrin, *Uvod u komparativni studij religija*, prijevod: Miroslav Fridl, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2006, str. 73.

se odražavati slike i oblici pojavnoga svijeta. Ukoliko ogledalo ne ispunjava svrhu stvaranja, odnosno ne djeluje u skladu sa svojom izvornom biti, to je zbog patine koja je zahvatila i prekrila njegovu bit.[12]

Isto se zbiva i sa ogledalom čovjekova srca. Primarna čovjekova zadaća koju uvjetuje njegova ademovska zbilja, onaj oduvječni dragulj njegova bića i njegova izvorna bit prema kojoj je stvoren, jeste spoznaja jednosti i gospodarstvenosti Boga. Da je u svakog čovjeka usađena ova spoznaja svjedoči preegzistentni upit dušama: *„Zar Ja nisam Gospodar vaš?"*, te njihov odgovor: *„Jesi, mi svjedočimo."*[13] Smjestimo li ovaj metapovijesni događaj u prostorno-vremenski ambijent čovjekova života na Zemlji, njegovo značenje na religijsko-antropološkoj ravni objelodanjuje nam Poslanikova predaja da se: „Svako novorođenče rađa u svojoj izvornoj prirodi (*fitretu*) pa ga njegova dva roditelja učine jevrejom, kršćaninom i vatropoklonikom."[14]

Dakle, suštinsko svojstvo ademovske zbilje utkane u čovjekovo biće s kojom on dolazi na ovaj svijet je urođena prijemčivost za spoznaju jedinosti i jednoće Boga. Sva ostala čovjekova svojstva su *akcidentalna*, pridodana njegovu biću, tj. dolaze izvana. Sukladno tome, smrću čovjeka "umiru" i pridodana svojstva, a pri njemu ostaje ono što je bit njegova bića, odnosno *tawhid*. Također i različiti načini manifestiranja čovjekova odnosa prema Bogu u zavisnosti od toga koju religijsku tradiciju slijedi predstavljaju izvanjsku kategoriju budući da konkretnu religiju oblikuju različiti faktori, u prvom redu povijesno-geografski, društveni i kulturalni. U tom kontekstu motreno, duhovni strabizam nije urođena već "stečena" kategorija.

U cilju razumijevanja geneze „bolesti duhovnog strabizma" potrebno je dijagnosticirati glavni uzročnik njezina pojavljivanja, a to je, kao što je ranije kazano, zavist. Djelovanje zavisti započinje u *Svijetu melekuta* (Ālam al-malakūt), odnosno Svijetu očitovanih realiteta, jer je upravo u *Melekutu* Iblis, iz zavisti, odbio da se pokloni Ademu, alejhisselam. Dakle, onostrani odnos koji je uspostavljen između arhetipskog Adema i Iblisa počiva na zavisti. Taj i takav odnos projiciran je na razinu mikrokosmosa, Svijeta osjetilnih pojavnosti (*Ālam al-nāsūt*),

---

12 Mohammad Ġazālī, *Kīmiyā-ye sa'ādat*, I, Tehrān, Entešārāt-e ganǧīne, 1379 (2000), pp. 47.

13 Kur'an, *Al-A'rāf*:172.

14 مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ. فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ وَيُمَجِّسَانِهِ. كَمَا تُنْتَجُ الْبَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ. هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ؟ *Ṣaḥīḥ Muslim*, IV, Kairo, Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya, (bī tā), pp. 2047.

u tragičnoj pripovijesti o dva brata Habilu i Kabilu[15] kada je iblisovska zavist stupila na povijesnu scenu iskazavši puninu svoga pogubnog djelovanja i od tada je stalno prisutna među ademovim potomcima. Njezina je bit ostala ista samo se, shodno povijesnim okolnostima, mijenjaju povodi njezina objelodanjivanja.

ور حسد گیرد ترا در ره گلو　　در حسد ابلیس را باشد غلو

Ako ti na putu zavist stisne grlo
pa Iblis u zavisti je pretjerao

کو ز آدم ننگ دارد از حسد　　با سعادت جنگ دارد از حسد

On Adema stidio se iz zavisti
sa srećom ratovao je iz zavisti

عقبهٔ زین صعبتر در راه نیست　　ای خنک آنکش حسد همراه نیست

Nema teže prepreke na putu od ove
blago li se onom' uz kog zavist nije
(M1: 429-431)

هان و هان ترک حسد کن با شهان　　ور نه ابلیسی شوی اندر جهان

Dođi sebi, ostavi zavist prema velikanima
inače, na ovom svijetu bit ćeš poput Iblisa
(M2: 3429)

U gnostičkom svjetonazoru zavist se opisuje kao jedno od najpogubnijih svojstava za čovjeka nastalo sažimanjem srdžbe (*khashm*) i zlobe (*heqd*) čije djelovanje istječe iz srca. Stoga je zavist „prljavost nutrine“ i „bestidnost (*fāhasha*) koja se ne vidi (tjelesnim okom)“.[16] Zadržat ću se na ovom izrazu „bestidnost“. Šta je sadržano u zavisti da bi je se okarakteriziralo kao „bestidnost“ u srcu, izrazom sa dominantno negativnim nabojem? Jedan od mogućih odgovora sadržan je

15 Kur'an, *Al-Mā'ida*: 27-31;vidjeti: Walter Beltz, *Biblijska mitologija*, Zagreb, Grafički zavod Hrvatske, 1984, str. 64-65.

16 Mohammad Ġazālī, *Kīmiyā-ye sa'ādat*, II, pp. 614; *Tarğome-ye Resāle-ye Qošeyriyye*, bā tashīhāt wa estedrākāt B. Forūzānfar, Tehrān, Entešārāt-e 'elmī wa farhangī, 1374 (1995), pp. 231.

u ovim riječima koje su izrekli sufijski prvaci: „Kazali su da zavidljivac vodi rat sa Bogom Uzvišenim stoga što je nezadovoljan Božijom odredbom“.[17] Dakle, bestidnost zavidljivca proistječe iz dvije stvari: iz srdžbe prema Bogu zbog blagodati, duhovne ili materijalne, koju je nekome drugome, a ne njemu, darovao i stavio na raspolaganje u *ezelu*; iz iskazane nezahvalnosti onim što je njemu darovano. Budući da je darovana blagodat svakoga čovjeka utisnuta u njegovo određenje te je, kao takva, oduvječna (*azalī*), suština zavisti nije drugo do nezadovoljstvo udjelom u blagodati koju nam je Bog odredio a koje se u vidu srdžbe i zlobe reflektira u odnosu prema drugome.

از حسد بر یوسف مصری چه رفت این حسد اندر کمین گرگی است زفت

Iz zavisti Jusufa iz Misira šta zadesi
zavist ova ugojeni vuk je u zasjedi

گرگ ظاهر گرد یوسف خود نگشت این حسد در فعل ز گرگان گذشت

Nije stvarni vuk obilazio oko Jusufa
djelovanje ove zavisti nadvisilo je i vuka
(M2: 1399-1400)

Proces obolijevanja duhovnoga osjetila vida (*basīrat*) počinje, dakle, sa srdžbom koja kada se transformira u zavist čovjeku nudi iskrivljenu percepciju realiteta pojavnoga svijeta i on radi stvari koje oponiraju zdravom razumu, baš kao što su na Jusufa njegova polubraća gledala kao na vuka:

گرگی نمود یوسف در چشم حاسدان پنهان شد آنکه خوب و شکرلب برادرست

U očima zavidljivaca Jusuf poput vuka činio se
Skriven postade brat onaj dobri, mednih usana
(Dīvān: 4853)

U kasnijoj fazi se ta iskrivljena slika iz pojavnoga svijeta reflektira na ezoterijsku ravan te čovjek postaje duhovno razrok a posljedice ovoga su nemjerljive budući da ova manjkavost duhovnog osjetila vida onemogućava čovjeka da spozna *tawhid*, i u konačnici ga odvodi u *shirk*.

17 *Tarğome-ye Resāle-ye Qošeyriyye*, pp. 230.

گر بگویی احولی را مه یکی است گویدت این دوست و در وحدت شکی **است**

Ako kažeš razrokom mjesec jedan je
dva su, odgovori, jer u jednoću sumnja je

ور بر او خندد کسی گوید دو است راست دارد ، این سزای بد خواست

Ako mu neko s podsmijehom kaže: dva su
pravo veli, misao ova dolikuje pokvarenoj naravi
(M2: 3623-3624)

خود هم او بود آخرین و اوّلین شرک جز از دیدهٔ احول مبین

Jedino on je Prvi i Posljednji
širk samo iz razrokog oka dolazi
(M5: 591)

4.0 Svijet Allahove jednobojnosti

Duhovno razroka osoba ne poima zbilju kao jedan nedjeljivi i jednobojni dragulj obojen Allahovom Bojom (*sibġatollāh*) - premda je sami Allah poziva da poprimi tu boju: „Prigrlite onu boju, koju vam je Bog dao. Zar ima od te boje ljepše boje. Mi samo Boga obožavamo"[18] - nego je boji vlastitim bojama koje istječu iz *strabizma.*

I Ayn al-Qudat Hamadani ukazuje na Allahovu Boju čija je suština zapravo bezbojnost, kao jedan od uvjeta istinske spoznaje Boga:

"Kada stigne do kraja traganja (*talab*), (tragalac) ni jednu vjeru do vjere Traženog (*Matlūb*) ne slijedi. Pitali su Husejna Mensura: 'Koju vjeru ti slijediš?' 'Vjeru svoga Gospodara', odvratio je, stoga što ko god je slijedio vjeru koja nije bila vjera njegovoga duhovnoga vodiča (*pir*) on je s primjesama (*mokhtalet*). Velikanima tarikata *Pir* je, sami Bog Uzvišeni, bio. Dakle, oni su slijedili vjeru Boga, bili su čisti (*mukhlas*) a ne s primjesama.

[...] Zar nisi čuo ova dva stiha":
Uz Onoga što na hiljade je svjetova obojio
Jadniče, zar bi neko moju i tvoju boju želio

18 Kur'an, Al-Baqara: 138.

Boja naša sva je od strasti i predožbe
Boju Njegovu treba poprimiti jer On bez boje je[19]

Allahovu boju Mawlana motri u kontekstu poznate priče o „jednobojnosti" Isaova ćupa.

Priča glasi: Isaova majka, hazreti Merjem, odvela ga je kod majstora za bojenje tkanina koji je bio prvak svoga zanatskog esnafa. Kada je Isa izučio zanat ovaj majstor nad majstorima dao je svome učeniku hrpu odjeće za bojenje i na svakoj pojedinačnoj stvari naznačio je u kakvu boju je treba obojiti. Potom je otišao na put. Isa je uzeo onu hrpu odjeće i sve strpao u jedan ćup, dodao samo jednu boju, a potom rekao: „Sa Allahovom dozvolom budi onakva kako je traženo od tebe." Uto se majstor vrati sa puta i srce mu se stegnu kad vidje da je Isa svu odjeću strpao u jedan ćup. Reče: „Upropastio si odjeću". Isa odvrati: „Svaki komad odjeće izvadit ću iz ovog ćupa u onoj boji koju si ti želio" i tako i bi. Odjeća je bila u žutoj, zelenoj, crvenoj boji, baš onakvoj kakvu je majstor želio.[20]

او ز یک رنگی عیسی بو نداشت وز مزاج خم عیسی خو نداشت
On nije osjećao dah jednobojnosti Isaove
u ćudi mu ništa od Isaova ćupa bilo nije

جامهٔ صد رنگ از آن خم صفا ساده و یک رنگ گشتی چون ضیا
U onom čistom ćupu odjeća u stotinama boja
jednobojna posta k'o svjetlost isijavajuća
(M1: 500-501)

Kao što se da primjetiti Isaov ćup u priči i Isaov ćup u Mevlaninim stihovima se razlikuju. Iz prvoga ćupa je iz jednobojnosti zračila višebojnost, a iz drugoga obratno, višebojni spektar se u ćupu stapao u jednu boju. Razlika nastaje stoga što se prvi ćup motri na egzoterijskoj ravni i simbolizira pojavni svijet u kojem se iz beskonačnosti spektra Božanskih boja očituju pojavni realiteti svijeta materije. Mevlana,

19 'Eynol-Qozzāt Hamadānī, *Tamhīdāt*, taqdīm va tahqīq 'Afīf 'Asīrān, Tehrān, Entešārāt-e Manūćehrī, 1373 (1994), pp. 22.

20 Maybadī, *Kašfol-Asrār wa 'eddatol-Abrār*, II, be tashīh Mohammad Ğawād Šarī'at, Tehrān, Entešārāt-e Amīr Kabīr, 1363 (1984), pp. 133.

međutim, ćup motri na ezoterijskoj ravni u odnosu na *Svijet džeberuta* (Ālam-e ğabarūt), odnosno Svijet neočitovanih realiteta (*al-a'yanus-sābite*). To je svijet Allahove jednobojnosti, iz koje istječu i u njoj se stapaju kako očitovani, tako i neočitovani realiteti. U konačnici, razlika između ćupova je samo izvanjska jer postoji samo jedna, Allahova Boja.[21]

5.0 Izbavljenje iz strabizma

Kako se osloboditi strabizma i višebojnosti pojavnoga svijeta, te okom jednoće motriti na sve stvoreno Mawlana objašnjava u narednoj stihovanoj priči:

گفت استاد احولی را کاندر آ زو برون آر از وثاق آن شیشه را

Reče učitelj razrokom učeniku, hajde
požuri i donesi mi onu flašu iz ostave

گفت احول زآن دو شیشه من کدام پیش تو آرم بکن شرح تمام

Razroki upita: koju od one dvije
da donesem, objasni mi u tančine

گفت استاد آن دو شیشه نیست رو احولی بگذار و افزون بین مشو

Učitelj reče: Nisu to dvije flaše, polazi
ne gledaj udvojeno, ostavi se razrokosti

گفت ای استا مرا طعنه مزن گفت استا زآن دو یک را درشکن

Reče: Učitelju ne rugaj meni se
učitelj reče: Razbij jednu od one dvije

21 U gnostičkoj literaturi se pod Allahovom Bojom podrazumijeva i crna boja koja se vizualizira na postaji duhovnog siromaštva (*faqr*). Pitali su šejha Harekanija (*Abū al-Hasan Xaraqānī*): „Šta je obilježje fakra?" A on je odgovorio: "To da srce bude crno." Na upit šta znače ove riječi šejh Harekani rekao je: "To da nakon crne nema druge boje"; 'Attār, *Tazkerat al-ouliyā,* be tashīh wa tahšiye R. Nicholson, Tehrān, Entešārāt-e Asātīr, 1379 (2000), pp. 742; 'Attār , *Asrārnāme*, Entešārāt-e Zawwār, Teheran, 1361 (1982), pp. 113. Crna boja simbolizira jednobojnost, odnosno bezbojnost (*bī rangī*) stoga što u njoj iščezavaju svi obrisi.

چون یکی بشکست هردو شد ز چشم مرد احول گردد از میلان و خشم
Kad jednu razbio je obje iščeznuše
čovjek postaje razrok iz strasti i srdžbe

شیشه یک بود و به چشمش دو نمود چون شکست او شیشه را دیگر نبود
Flaša jedna bješe, a njemu k'o dvije
kad flašu razbio je druge bilo nije
(M1: 327-333)

Mevlanin nauk bi se u kontekstu savremenih religijskih znanosti mogao motriti na razini fenomenologije religije. Mevlana, dakle, želi da nam pokaže samu ezoterijsku bit religije koju svaki čovjek upotpunjenog duhovnog vida može spoznati unutar vlastitog religioznog iskustva, odnosno onoga što zovemo „molitvom srca". Religijski fenomeni su za Mevlanu tek smjerokazi koji nas vode ka vječnim zbiljama. Ukoliko se bavimo samo smjerokazima, odnosno religijom ili bolje rečeno religijama kao povijesnim fenomenom uklopljenim u određeni prostorno-vremenski ambijent to će nas odvesti u pogrešnom pravcu i nikada nećemo izići izvan egzoterijske religijske ravni niti spoznati da religije u sveukupnosti svojih društveno-kulturoloških različitosti, budući da im je izvorište i ishodište jedno, predstavljaju jedinstvenu zbilju:

صد کتاب ار هست جز یک باب نیست صد جهت را قصد جز محراب نیست
I da je na stotine knjiga jednoga su poglavlja
samo jednom mihrabu vode stotine strana

این طرق را مخلصش یک خانه است این هزاران سنبل از یک دانه است
Konačnica svih puteva jednoj kući vodi
na hiljade zumbula iz jednog zrna rodi
(M6: 3671-3672)

آنجا که الست آمد ارواح بلی گفتند این مذهب و ملتها می دان که نبود آنجا
Tamo gdje „Elest" bješe, duše kazaše „Bela"
Znaj da tamo ne bi ovih pravaca i religija

این جهان و آن جهان یک گوهر است در حقیقت کفر و دین و کیش نیست

Ovaj svijet i onaj svijet jedan su dragulj
Nevjerovanje, vjera, religija zbiljski ne postoje
(Dīvān, 4: 14, 425: 1336)

Dakle, sve u poretku stvaranja Mawlana motri kao jednu jedinstvenu bit i u kontekstu takvog gledišta nema razlike između pojavnoga i svijeta skrivenosti; vjerovanja i nevjerovanja; religijskih tradicija. Razlika među religijama očituje se u pojavnome svijetu u kojem svaki onostrani neočitovani realitet koji je do tada bio „bez boje“, postaje očitovan kroz konkretnu njemu određenu boju i oblik. Shodno tome, i jedinstvena bit religije je različito tumačena od strane sljedbenika različitih religijskih tradicija. Religije ne oponiraju jedna drugoj nego sekundarni pristup proučavanju religija koji je produkt „stečenog duhovnog strabizma” njihovih sljedbenika, usljed čega njihovo unutarnje oko gubi onu urođenu sposobnost motrenja jednoće, vodi ka različitim i često oprečnim razumijevanjima suštine religije.

اصل بیند دیده چون اکمل بود فرع بیند چونکه مرد احول بود

Cjelinu gleda oko kada upotpunjeno je
ogranak gleda čovjek ako razrok je
(M5: 1709)

Svi „dualiteti“, „dvo“ i “višebojnosti“ se očituju na razini Svijeta osjetilnih pojavnosti (*Ālam-e nāsūt*), i upravo je u njima, smatra Mawlana, korijen svakog sukoba i neprijateljstva, pa i onoga u nama samima.

چونک بی رنگی اسیر رنگ شد موسیئ با موسیئ در جنگ شد

Kada bezbojnost zarobljena bojom postade
sljedbenici Musaovi međusobom zaratiše
(M1: 2467)

موسی و فرعون در هستی تست باید این دو خصم را در خویش جست

Musa i faraon u tvojoj su nutrini
neprijatelja ova dva treba u sebi tražiti
(M3: 1252)

U tom kontekstu motreno i ateizam savremenog čovjeka je plod njegova sukoba sa samim sobom, odnosno „dualizma“ njegova bića koji je uvjetovan različitim psihološko-socijalnim faktorima, te čovjek usljed unutarnje raspoloćenosti ne može da se okrene transcendentnom aspektu vlastitoga bića i povrati se svojoj čistoj izvornoj nepodijeljenoj prirodi predodređenoj za spoznaju Boga. Ako krenemo od činjenice da „Božansko“ oduvijek egzistira i sveprisutno je u čovjekovu srcu onda i antropocentrični model čovjeka, u Mawlaninu svjetonazoru, predstavlja tek negatvni pol, odnosno „naličje“ religioznosti utkane u čovjekovo biće.

Dualitet na kojem počiva Svijet osjetilnih pojavnosti ne očituje se samo i jedino kroz dva suprotstavljena pola već i sva njegova očitovanja, bilo da su dobra ili loša, pozitivna ili negativna, mjereno našim ljudskim mjerilima, sama za sebe, u svojoj biti sadrže dvojnost budući da samo posredstvom dvojnosti mogu iskazati puninu svoga djelovanja.

„Svijet neprijateljstva tijesan je i malehan prema svijetu prijateljstva, a svijet prijateljstva također je tijesan spram svijeta u kojem nastaju prijateljstvo i neprijateljstvo. Od prijateljstva i neprijateljstva, od nevjerovanja i vjerovanja nastaje dvojstvo. Jer, nevjerovanje jest poricanje, a poricatelju je potreban neko koga će poricati, baš kao što je i potvrditelju potreban neko da potvrđuje. Stoga je jasno da su i prisnost i stranost povod dvojnosti, a onaj svijet nalazi se iza nevjerovanja i vjerovanja, iza prijateljstva i neprijateljstva. Budući da se i iz prijateljstva rađa dvojnost, postoji svijet u kojem ne postoji dvojnost, već samo sušta prisnost.“[22]

Kako prevazići „dualitet“ nastao usljed „duhovnoga strabizma“, prvo u vlastitome srcu- odnosno na ezoterijskoj ravni, a potom i u odnosu na pojavni svijet i njegova očitovanja- odnosno na egzoterijskoj ravni, i povratiti se u stanje „smirene duše“ (*nafs-e motmainne*) koja će čovjeku objelodaniti njegov vlastiti *Svijet džeberuta*; svijet u kojem nema dualiteta, „jastva“ ni „onstva“, prijateljstva i neprijateljstva, u kojem čak ni Musa i faraon više nisu neprijatelji jedan drugome;

چون ببی رنگی رسی کآن داشتی　　موسی و فرعون دارند آشتی

Kada do bezbojnosti dođeš što u tebi je
između Musaa i faraona vlada primirje
(M1:2468)

22 Dželaluddin Rumi, *Tajne uzvišenosti*, prijevod: Munir Drkić, Sarajevo, Bookline, 2011, str. 269.

svijet u kojem je sve uronjeno u Allahovu „Boju jednoće“ u kojoj iščezavaju svi obrisi i oblici; svijet u kojem: [...] „nektar i gorka tikvica imaju isti okus; otrov i protuotrov u jednoj su posudi pomiješani; soko i ptica zajedno žive, vuk i janje jedno kraj drugoga; dan i noć, svjetlost i tama iste su boje; prapočetak i vječnost, jučer i sutra u jednom su staništu; Iblis nije neprijatelj Ademu[23]“;

Mawlana vjeruje da se to postiže jedino snagom ljubavi:

ز اول که حدیث عاشقی بشنودم جان و دل و دیده در رهش فرسودم
گفتم که مگر عاشق و معشوق دواند خود هر دو یکی بود من احول بودم

S prva kad predaju o ljubavi čuh
dušu, srce, vid na tom putu iscrpih
Rekoh zar ašik i Ma'šuk su dvoje
oni jedno bjehu, ja razrok bijah
(Rubaija, 107)

6.0 Religija ljubavi

Smatram da bi ovaj rad bio nepotpun bez uvida u neke stavove jednoga od kršćanskih autora kojima se želi čak i duhovnosti „nametnuti“ određene klišeizirane odrednice i podvrgnuti je „uvjetnom“ klasificiranju, zanemarujući pri tome njezinu meta bit kao i činjenicu da svaki čovjek ima slobodu da gradi i njeguje vlastitu duhovnu intimu iskazanu u molitvi srca. U tu „uvjetnu“ duhovnu klasifikaciju religija smješta se i „religija ljubavi“, odnosno „duhovnost ljubavi prema Bogu“. Štaviše ova se univerzalna i sveljudska religija čija bit isijava iz svijeta Božije Jednobojnosti pozicionira u kontekst vlastite religijske tradicije, konkretno kršćanstva, pri tome mu priskrbljujući pravo kao jedinoj religiji koja je pozvana da promovira ljubav prema Bogu: „Duhovnost kao ljubav i odanost Bogu [...], to je duhovnost koja poglavito pripada određenim oblicima kršćanstva [...].“[24]

Zar se uopće može i smije religiji ljubavi iz ovog Mevlanina stiha

ملت عشق از همه دینها جداست عاشقان را مذهب و ملت خداست

23 ʻAzīzoddīn Nasafī, *Ensān-e kāmel*, tashīh Marīžān Moule, Tehrān, Enstītu-ye Īrān va Farānse, 1962, pp. 178-179.

24 Aldo Natale Terrin, *Uvod u komparativni studij religija*, str. 67-76.

Religija aška od svih religija razlikuje se,
ašicima vjera i religija samo Bog je.
(M2: 1760)

oduzeti njezina univerzalnost i svevremenost, te omeđiti je odrednicama islamske ili bilo koje ine religijske tradicije? Zar Mevlanina religija nije ista ona religija iskazana kroz "savršenu molitvu ljubavi" karmelićanke Terezije Avilske o kojoj govori u djelu *Dvorac*?[25] ili religija Rabije Adevije koja „sagorje u ašku i čežnji"?[26]; ili religija Halladža koji „slijedi vjeru svoga Gospodara"?

U ovom stajalištu reflektiraju se iste one odrednice *duhovnog strabizma* sadržane u ličnosti židovskog vladara iz Mevlanine priče, s početka ovoga rada, premda u nešto blažem obliku. Religija istinske ljubavi „ne trpi" zatvaranje u svijet vlastitih skučenih obzorja omeđenih strabizmom. Zbiljska ljubav čovjeka oslobađa *duhovnoga strabizma* i omogućava mu da se (po)vrati transcendentnoj biti vlastitoga bića spoznavajući u tom procesu povratka da je suština svih religija istoznačna, da počiva na jednoći i da, u biti, postoji samo jedan- religijski pravac ljubavi prema Bogu. Stoga je sasvim prirodno da istoznačnost Mevlanina svjetonazora iznova pronalazimo kod velikog gnostičkog indijskog pjesnika iz druge polovine 15 i početka 16. st., Kabira, čiju stihovi izriču najljepšu odu ljubavi prema Bogu:

Ako se Bog u džamiji nalazi,
Kome onda pripada svet ovaj?
Ako Rama boravi u kipu, koga na hodočašću srećeš,
Onda ko je van kipa da o poslovima sveta brine?
Hari je na istoku, na zapadu je Allah.
Zagledaj se u srce svoje, u njemu ćeš naći i Karima i Ramu,
Svi ljudi i žene ovog sveta, Njegovi su oblici oživljeni.
Kabir je dete Allaha i Rame i on kaže: On je
Učitelj moj, On je moj Pir.[27]

25 Marie – Madeleine Davy, *Enciklopedija Mistika*, I, preveli: Milivoj Mezulić, Franjo Zenko, Gordana V. Popović, Klara Göne Moačanin, Zagreb, Naprijed, 1990, str. 386.

26 'Attār, *Tazkeratol-ouliyā*, pp. 128.

27 Kabir, *Reč i oblik*, prijevod: Nina Živančević, Beograd, Grafos, 1983, str. 80.

LITERATURA:

1. Anić-Goldstein, *Rječnik stranih riječi*, Novi Liber, II izdanje, Zagreb, 2002.
2. ʻAttār, F., *Tazkeratol- awliyā*, be tashīh wa tahšiye R. Nicholson, Entešārāt-e Asātīr, Tehrān, 1379/2000.
3. ʻAttār, F., *Asrārnāme*, Entešārāt-e Zawwār, Tehrān, 1361/1982.
4. Balxī Moulānā, Ǧ. M, *Masnavī ma'navī*, I, bar asās-e nosxe-ye tashīh šode Reynold Nicholson, bā moqadame-ye ʻAbdol-Hosein Zarrīnkūb, ċāp-e dovvom, Zawwār, Tehrān, 1380/2001.
5. Beltz, W., *Biblijska mitologija*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1984.
6. Davy, M.M., *Enciklopedija Mistika*, I, preveli: Milivoj Mezulić, Franjo Zenko, Gordana V. Popović, Klara Göne Moačanin, Naprijed, Zagreb, 1990.
7. Forūzānfar, B., *Šarh-e Masnawi-ye šarīf*, I-VI, Zawwār, Tehrān, 1373/1994.
8. Ġazālī, M., *Kīmiyā-ye sa'ādat*, Entešārāt-e Ganǧīne, Tehrān, 1378/1999.
9. Hamadānī, ʻE.Q., *Tamhīdāt*, taqdīm va tahqīq ʻAfīf ʻAsīrān, ċāp-e ċahārom, Entešārāt-e Manūċehrī, Tehrān, 1373/1994.
10. Hamadānī, ʻE.Q., *Nāmehā-ye ʻEynol-Qozzāt*, I, be ehtemām-e ʻAlīnaqī Manzavī -ʻAfīf ʻAsīrān, Entešārāt-e Asātīr, Tehrān, 1377/1999.
11. Maybadī, *Kašfol-Asrār wa ʻeddatol-Abrār*, II, be tashīh Mohammad Ǧawād Šarīʻat, Entešārāt-e Amīr Kabīr, Tehrān, 1363/1984.
12. Moulānā, Ǧ. M, *Dīvān-e kabīr*, be tashīh Badīʻoz-zamān Forūzānfar, Entešārāt-e Dānešgāh-e Tehrān, Tehrān, 1336/1957.
13. Nasafī, A., *Ensān-e kāmel*, tashīh Marīžān Moule, Enstītu-ye Īrān va Farānse, Tehrān, 1962.
14. Porǧawādī, N., *ʻEynol-Qozzāt wa ostādān-e o*, Entešārāt-e Asātīr, Tehrān, 1384/2005.
15. Rezāyī Kalāntarī, A.M., *Montaxeb-e robāʻiyyāt-e Moulānā*, Sāzmān-e ċāp o entešārāt-e wezāret-e farhang o eršād-e eslāmī, Tehrān, 1369/1990.
16. Rumi, Dž., *Mesnevija I*, (prev. Fejzullah Hadžibajrić), Ljiljan, Sarajevo, 2002.
17. Rumi, Dž., *Tajne uzvišenosti*, (prev. Munir Drkić), Bookline, Sarajevo, 2011.

stručni rad / professional paper UDK: 17Al-Ghazali M.

AL-GAZALIJEVA FILOZOFIJA MORALA

Edin DEDIĆ
Behram-begova medresa, 75 000 Tuzla, BiH
E-mail: hfz.edin@gmail.com

ABSTRACT

U predmetnom članku autor se bavi pitanjem filozofije morala i njenog značaja unutar filozofsko-teološkog mišljenja Abu Hamida Al-Gazalija. Al-Gazali (1058-1111) spada u red najznačajnijih klasika muslimanske intelektualne tradicije, ostavivši iza sebe bogat spisateljski opus. Autor otkriva kako etika ima odlučujuću ulogu kod Al-Gazalija, čija se misao nadaje kao svojevrsna sinteza filozofsko-teološkog, a u potonjem periodu i mistično orjentiranog mišljenja. Al-Gazalijeva inerpretacija problema morala imat će ogroman utjecaj na razvoj kasnije filozofsko-teološke misli u islamu.

Ključne riječi: filozofija morala, Al-Gazali, filozofija, teologija, misticizam, vrlina, sloboda volje.

THE PHILOSOPHY OF MORAL BY AL-GHAZALI

The author of the article at hand deals with the issue of the philosophy of moral and its importance within the philosophical and theological thought of Abu Hamid Al-Ghazali. Al-Ghazali (1058-1111) is one of the most important classics of Muslim intellectual tradition, leaving behind a rich literary work. The author reveals that ethics has a decisive role in Al-Ghazali, whose thought is seen as a kind of synthesis of philosophical and theological, but in the latter period the mystical oriented thinking as well. The interpretation of problems by al-Ghazali have will have a huge impact on the development of later philosophical and theological thought in Islam.

Keywords: philosophy of moral, Al-Ghazali, philosophy, theology, misticism, virtue, freedom of will

1.0 Uvod

Al-Gazali je najpoznatiji muslimanski autor iz područja etike i morala. Etička pitanja zauzimaju centralno mjesto unutar njegove misli. U svojim djelima je predstavio čvrst moralni sistem koji se ubraja u remek-djela na polju istraživanja o etici širom muslimanskog svijeta. Svoju teoriju morala crpio je iz islamskih izvora, Kur'ana i Sunneta, a njegov moralni uzor i ideal je poslanik Muhammed, s.a.v.s. Al-Gazali smatra da je svaki pokušaj utemeljenja morala i postizanja krajnjeg dobra na nečemu drugom mimo onoga što su od Boga prenijeli Njegovi poslanici uzaludan. U svom djelu „Alhemija sreće" (*Kimija al-seade*), u kojem govori o ljudskoj duši, njenom odgajanju i usavršavanju kao putu ka postizanju sreće, na samom početku kaže: "Svako onaj koji traži ovu alhemiju mimo poslanstva je na pogrešnom putu. Sav njegov trud je poput lažnog dinara. Onaj koji ga posjeduje misli da je bogat, a na Sudnjem danu će biti potpuni gubitnik. Kao što kaže Uzvišeni: "Mi smo ti zastor uklonili i vid ti je danas oštar" (Kur'an, Qaf: 22). Od milosti Allahove, neka je slavljen i uzvišen, prema ljudima jeste i to da im je poslao stotinu dvadeset četiri hiljade vjerovjesnika koji su ih učili ovoj alhemiji i podučavali ih kako će srce staviti u mijeh duhovne borbe i pregnuća i očistiti ga od svih pokuđenih svojstava" (Al-Gazali, 2002: 448). Njegova privrženost islamskom učenju nije bila prepreka da izučava i druge tradicije i preuzme ono što je smatrao istinitim i ispravnim. Bio je izuzetan poznavalac grčke etičke misli iz koje je preuzeo određena stajališta koja se nisu kosila s islamskim učenjem. Međutim, taj utjecaj kod njega je mnogo manji u odnosu na neke druge filozofe, poput Ibn Sine, Farabija i Ibn Miskevejha. Zbog toga se on ne može smatrati pukim prenosiocem i tumačem grčke etičke misli, već misliocem koji je etičku misao obogatio mnogim originalnim idejama. Etikom se počinje baviti kao teolog i pravnik, zatim filozof i na kraju kao mistik. Ako se izuzmu njegova rana djela iz područja islamskog prava i teologije, u kojima se indirektno bavio ovom problematikom, prvo djelo u kojem se bavio etičkim problemima i pitanjima je „Intencije filozofa" (*Maqasid al-falasifah*). Smatra se da je to djelo nastalo negdje između 1091-1094. godine, kada je Al-Gazali bio okupiran intenzivnim proučavanjem filozofije. U ovom djelu je izložio osnove filozofije, onako kako ih tumače sami filozofi i, ustvari, to je uvod u djelo *Nesuvislost filozofa* koje će uslijediti kasnije i u kojem će se žestoko obračunati s njihovim stavovima. Govoreći o klasifikaciji nauka i podjeli na teoretske i praktične, Al-Gazali etiku (*ilmul-ahlak*) svrstava među praktične nauke i kaže da ona izučava „kakav čovjek treba da bude da bi bio

dobar i krepostan u svom karakteru i osobinama“ (Al-Gazali, 1961:35). U kasnijim djelima, poput djela „Mjerilo djela“ (*Mizan al-'amal*), „Sinko“ (*Ayyuha al-walad*) i najposlje u „Oživljavanju vjerskih znanosti“, on će se udaljiti od filozofske etike ka sufijskoj etici. Naravno, on neće u potpunosti odbaciti filozofsku etiku, ali će je obogatiti i nadograditi mnogim sadržajima koji filozofima nisu bili poznati. Al-Gazalijeva etika je, u stvari, sinteza tradicionalnih, filozofskih i sufijskih učenja. Na početku *Oživljavanja vjerskih znanosti* kada govori o klasifikaciji nauka, etiku definiše kao „nauku o stanjima srca i njegovim pohvalnim i pokuđenim osobinama“ i nije je svrstao među filozofske discipline, već je uvrštava među vjerske znanosti u užem smislu riječi (Al-Gazali,1997,1:26). Međutim, u drugoj polovini istog djela, odnosno poglavlju „O čudesima srca“, Al-Gazali će etiku svrstati među racionalne znanosti, i to onu vrstu racionalnih znanosti koje se zanimaju za budući svijet. Na taj način on želi ukazati na nerazdvojivost vjerskih znanosti, odnosno onih koje se dobijaju putem Objave, i racionalnih znanosti te u tom smislu kaže: "Mišljenje onoga koji smatra da su racionalne znanosti (*al-ulum al-aqliyyah*) suprostavljene vjerskim znanostima (*al-'ulum al-shar'iyyah*) i da ih je nemoguće uskladiti je mišljenje zasnovano na duhovnom sljepilu“ (Al-Gazali, 1997, 3:131). U nastavku će etiku posmatrati i s trećeg stanovišta, odnosno kao neizostavni i najbitniji dio duhovnog prosvjetljenja i neposredne spoznaje. Naime, El-Gazali će ustvrditi da čovjek može doći do spoznaje stvarnosti i suštine stvari putem duhovnog pročišćenja koje se ostvaruje uklanjanjem ružnih osobina i oslobađanjem srca od niskih strasti i prohtjeva. Taj put, kaže Al-Gazali, slijede sufije i na taj način on će sufijski etiku inkorporirati u vlastitu. Na drugim mjestu, Al-Gazali konstatuje da su sve spoznaje u vezi duše i ljudskog karaktera filozofi preuzeli od sufija. U svakom vremenu su, smatra Al-Gazali, živjeli ljudi posvećeni Bogu kojima su se kroz borbu s vlastitim egom, obuzdavanje prohtjeva i ovosvjetskih želja, te kroz svijest o Bogu, otkrivale tajne ljudske duše koje su od njih preuzeli filozofi i uključili u svoje rasprave (Al-Gazali, 1988:358).

2.0 Karakteristike Al-Gazalijeve filozofije morala

Al-Gazalijeva etika je teonomna, budući da je izvor morala u Bogu, a ne čovjeku. To ne isključuje čovjekovu mogućnost spoznaje dobra i zla, odnosno da u njegovoj prirodi postoji kriteriji moralnog djelovanja. Međutim, čovjekovim udaljavanjem od vlastite prirode (*fitrah*) i njenim skrnavljenjem mogu se iskriviti ta mjerila i kriteriji, zato je

nepromjenjivi božanski izvor etike i morala garant čovjekovog moralnog djelovanja.

Za Al-Gazalijevu etiku se može reći da je i eudaimonistička jer naglašava sreću i blaženstvo kao najviše dobro. Ipak, ova sreća o kojoj govori Al-Gazali nije ona ista sreća o kojoj govore antički filozofi, jer kod antičkih filozofa ne postoji budući svijet i viđenje Boga. Filozofi pod srećom podrazumijevaju isključivo ovosvjetsku sreću, koja je za El-Gazalija samo preduslov krajnje sreće koja se realizuje na budućem svijetu. Prema tome, kriterij dobra i zla jeste postizanje ove sreće. Tako je dobro djelo ono koje vodi ovom cilju, dok je loše djelo sve ono što je suprotno njemu.

Al-Gazalijeva etika je teleološka, odnosno vrednuje djela prema cilju kojem vode. Djela su dobra ukoliko ostavljaju dobar utjecaj na dušu i približavaju Bogu, odnosno ona su loša ukoliko ostavljaju negativan uticaj na dušu i udaljavaju od Božije blizine.

Al-Gazalijeva etika je individualna za razliku od društvene grčke etike prema kojoj je onaj koji izvršava svoje građanske obaveze dobar čovjek. Ovakav pristup etici nestat će se propadanjem grčkog polisa i pojavom kršćanstva i kasnije islama koji su naglašavali individualnu prirodu etike. Individualni pristup etici naročito je prisutan u sufijskoj misli koja je ostavila veliki utjecaj na Al-Gazalija.

Kada posmatramo Al-Gazalijevu etiku u odnosu prema racionalističkoj, emotivističkoj i voluntarističkoj etičkoj teoriji, ne možemo je isključivo svrstati niti u jednu od ovih teorija, jer Al-Gazali naglašava važnost razuma, ali i emocija i volje u formiranju morala kod osobe. Ipak, postoje autori koji naglašavaju voluntaristički karakter njegove etike (Hodžić, 2005:12). Neki to posmatraju kroz prizmu njegovog učenja o Bogu koji je prema njemu, prije svega, volja. „ Bog je u prvome redu volja, a čovjek mu je srodan upravo u pogledu volje. *Volo, ergo sum* – tvrdnja je na kojoj Al-Gazali gradi svoji mističku psihologiju i epistemologiju. Bitni element duše *nije misao* koja je, u krajnjoj analizi, utemeljena na tjelesnim percepcijama i kategorijama mišljenja, *već volja* koja je i percepcije i kategorije stvorila za vlastite ciljeve. Čovjek po sebi ima beskonačne duhovne mogućnosti i ostvaruje ih svojom voljom dovodeći sebe u blizinu uma i volje Božje“ (Šarif, 1990, 2:40).

3.0 Slobodna volja

Pitanje slobode je jedno od najbitnih pitanja unutar etike. „Pojam ljudske slobode neodvojiv je od etičke misli. U historiji etike, bez obzira na sve mijene koja je ova misao prošla, sloboda je konstanta svih obrta i razvoja. Ono što je za fiziku prostor ili količina, to je za etiku sloboda“ (Izetbegović, 1995:126).

Postojanje slobodne volje i mogućnosti izbora kod čovjeka je za Al-Gazalija potpuno neupitno. U suprotnom, vjerski propisi i norme ne bi imali nikakvog smisla (Al-Gazali, 1997, 3:180). Za mudrost on kaže da je to stanje duše pomoću kojeg raspoznaje ispravno od neispravnog u svim djelima nastalim ljudskom voljom i izborom (El-Gazali, 1997, 3:178). U prirodi postoje dvije vrste pojava. U prvu vrstu spadaju one pojave koje čovjek ne može promijeniti i koje postoje neovisno od čovjekove volje. Neki to zovu objektivna stvarnost. Pored tih pojava postoje i stvari u kojima čovjekova volja ima udjela. To je čovjekova duša sa svojim moćima, strastima i nagonima. On ih ne može u potpunosti ukloniti, ali ih može kultivisati i vježbati. To je u stanju učiniti, to mu je naređeno i za to je odgovoran. Tu leži uzrok čovjekovog uspjeha i spasa (El-Gazali, 1997, 3:180). Dakle, čovjek ima slobodu i mogućnost izbora u onome što se tiče njegovog unutrašnjeg svijeta. Tu leži čovjekova moralna odgovornost. On nekada može biti onemogućen da čini dobro, ili prisiljen da učini zlo, ali uvijek može htjeti i težiti dobru i u srcu osuditi i prezirati zlo. O tome govori Muhammed, a.s., kada kaže:“ Ko htjedne učiniti dobro i bude spriječen da ga učini, imat će nagradu kao da ga je učinio“. Drugom prilikom je rekao:“Kada neko od vas vidi nešto ružno, neka to ukloni rukom. Ako to nije u stanju, neka ga ukloni jezikom. Ako ni to nije u stanju, neka ga onda osudi srcem, a to je najmanji vid vjerovanja.“ Drugim riječima, moral je težnja, ne postupanje. „Nije moral u samom činu, nego prije svega u težnji da se ispravno živi, u naporu volje, u borbi za spasenje“ (Izetbegović, 1995:122). Ranije smo spomenuli da Al-Gazali smatra da moralni čin nije u samom djelu niti znanju, već u ustaljenoj volji i odlučnosti da se čini dobro. Slično poimanje vrline nalazimo kod Aristotela koji kaže: “Vrlina je odabiračka naklonost volje, koja se drži sredine podesne za sopstvenu prirodu, a određene razmišljanjem“ (Đurić, 1976:390).

Ljudska volja je, smatra Al-Gazali, podsticajna moć čežnje i želje koja se pokreće kada se u ljudskoj mašti pojavi slika nečega što se želi ili od čega se bježi. Ona tada aktivira pokretačku moć koja djeluje na ljudsko tijelo preko nervnog sistema. Ova podsticajna moć ima dva

dijela. Jedan se naziva strastveni i on pokreće na približavanje svemu onome što smatra nužnim ili korisnim, u potrazi za slašću. Drugi dio se naziva srdžbeni i on podstiče na djelovanje koje otklanja sve ono što smatra štetnim, u potrazi za nadvladavanjem (El-Gazali, 1964:201).

Znanje i volja su ono što čovjeka razlikuje od životinje. Volja se javlja kada razum spozna ishod i dobrotu neke stvari i teži ka ostvarenju onoga što je razum okarakterisao dobrim i pripremanju potrebnih uzroka. Ona se razlikuje od nagona i instinkta kod životinja. Čak je volja nekada suprostavljena strasti i nagonu i to kada razum nešto traži, a strast odbija, ili strast traži, a razum odbija. „Da je Allah stvorio razum koji ukazuje na posljedice stvari, a nije stvorio ovu podsticajnu moć koja pokreće organe u skladu s sudom razuma, bez imalo sumnje, sud razuma bi bio uzaludan" (Al-Gazali, 1997, 3:118). Na drugom mjestu, Al-Gazali poistovjećuje volju i motiv (*niyyah*) i kaže:" Namjera je u biti volja koja pokreće snagu djelovanja, a nastaje iz spoznaje. Drugim riječima, nijedno tvoje djelo ne bi bilo moguće bez moći, volje i znanja. Znanje pokreće volju, volja aktivira moć, a moć sluša volju i pokreće organe" (Al-Gazali, 2003:225). Pojmovima volje i motiva pridružuje i treći pojam, a to je namjera (*qasd*), i kaže:" Znaj da su motiv, volja i namjera različiti izrazi koji ukazuju na isto značenje a to je stanje i svojstvo srca koje se nalazi između dvije stvari: znanja i djela. Znanje mu prethodi jer je ono njegov temelj i preduslov, a djelo dolazi poslije njega jer je ono njegov plod i izdanak" (Al-Gazali, 1997, 4:354). Dakle, volja je poveznica između znanja i djela. Bez volje, svako ljudsko znanje ostaje uzaludno i čovjeku ne može donijeti nikakvu korist.

Ovakvo poimanje volje kod Al-Gazalija je značajno i za odgoj iz nekoliko razloga. Prvo, za odgoj i formiranje zdrave i moralne ličnosti nije dovoljno samo obrazovanje intelektualnog u čovjeku. Drugo, obrazovanje volje je preduslov da odgajanik preuzme odgovornost za vlastito ponašanje i da se sa odgoja prijeđe na samoodgoj. Zapravo, to je suštinska razlika između odgajanja i dresure. Životinja se dresira, jer ona, kao što kaže i sam Al-Gazali, nema znanje i volju. To su isključivo ljudska svojstva. Zato se čovjek odgaja. „Odgoj je neuhvatljiv i suptilan, sasvim posredan utjecaj na čovjekovu dušu ljubavlju, primjerom, praštanjem, pa i kaznama, koji pokreće jednu unutrašnju aktivnost i mijenja čovjeka. Dresura je, budući animalna u osnovi, sistem mjera i radnji da se ljudska životinja navede ili natjera na određeno ponašanje, tzv. ispravno ponašanje" (Izetbegović, 1995:124).

4.0 Najviše dobro

Cilj čovjekovih radnji je neko dobro, i to ono dobro koje se postiže tim radnjama. Dobro može biti instrumentalno ili intrinzično. Instrumentalno dobro je ono što je dobro za nešto drugo, a intrinzično dobro je ono što je dobro po sebi. Mnoga dobra imaju vrijednost zato što su sredstvo postizanja nekog drugog dobra. Oduvijek su ljudi raspravljali o tome šta je najveće dobro, tj. ono za kojim se ne teži radi nekog drugog dobra nego radi njega samoga i koje je samo po sebi dovoljno da životu da najvišu vrijednost. Ovo krajnje ili konačno dobro nekada se naziva i ultimativno dobro, a u srednjem vijeku se označavalo s *summum bonum*. Aristotel je konstatovao da ljudi različito poimaju najveće dobro. Neki smatraju da je to bogatstvo, drugi uživanje, treći čast i tako dalje. On smatra da je blaženstvo najveće dobro, a ono se sastoji u djelatnosti duše prema vrlini, a vrlina je način ponašanja kojim čovjek postaje dobar i kojim će svoje djelo dobro izvršiti" (Đurić, 1976:386).

Kršćanski filozofi poput Augustina i Akvinskog također ističu sreću kao najviše dobro, ali njihovo poimanje sreće je drugačije od Aristotelovog. Akvinski kaže da je savršena sreća samo u Bogu i da se može ostvariti tek u sljedećem životu. Prema tome, kaže Akvinski, Aristotelova sreća je nesavršena, odnosi se samo na ovaj svijet i kao takva podređena je savršenoj sreći koja se ostvaruje u sljedećem životu i sastoji se u viziji Boga (Koplston,1989:395). Poznati muslimanski filozofi prije Al-Gazalija, poput Farabija, Ibn Sine i Ibn Miskevejha, su, također, sreću smatrali najvećim dobrom i najuzvišenijom stvari kojoj čovjek teži. I oni su, poput Avgustina i Akvinskog, smatrali da se prava sreća postiže tek na budućem svijetu i da je najveća sreća za čovjeka viđenje Boga koje će biti omogućeno onima koji Mu se budu pokoravali i svoju dušu očistili od grijeha.

Kada je riječ o dobru, Al-Gazali, također, pravi razliku između onoga što je dobro po sebi i onoga što je dobro radi nečega drugoga, tj. intrinzičnog i instrumentalnog dobra, ali i dodaje treću kategoriju: ono što je dobro samo po sebi, ali i dobro radi nečega drugoga. Najvrjednije i najviše dobro je ono što je dobro samo po sebi, a to je sreća na budućem svijetu i slast gledanja u Božije Lice. Ono što je dobro radi nečega drugoga jesu dinari i dirhemi, tj. novac. Da se ne koriste u međuljudskim poslovima, oni ne bi vrijedili ništa više od običnog kamenja. A ono što je dobro samo po sebi, a i radi nečega drugoga je npr. tjelesno zdravlje. Ono je dobro samo po sebi jer je čovjek lišen bolesti i bola, ali je dobro i radi kretanja i različitih aktivnosti i djela koja se ne mogu

izvršavati ukoliko tijelo nije zdravo (Al-Gazali, 1997, 1:21). Dakle, Al-Gazali smatra sreću težnjom svih ljudi i najvećim dobrom za čovjeka. Vrijednost svake stvari ogleda su tome koliko služi i vodi ka ostvarenju tog cilja. Postoji sreća na ovom i na budućem svijetu. Ispravno znanje i djelo je izvor sreće na oba svijeta (Al-Gazali, 1964:179). Ovdje primjećujemo da Al-Gazali govori o dvije sreće, ovosvjetskoj i onosvjetskoj. Zapravo, sreća na ovom svijetu je uslov sreće na budućem svijetu. Šta je to prema Al-Gazalijevom mišljenju sreća na ovom svijetu? On kaže: "Saznaćeš da je sreća svega što postoji, njegova slast i zadovoljstvo u dosezanju svog vlastitog savršenstva. Zatim, saznat ćeš da je savršenstvo specifično za čovjeka u spoznaji suštine inteligibilnih stvari, tj. šta su one bez privida i osjeta koje posjeduju i životinje. Nakon toga, saznat ćeš da duša, po svojoj biti, čezne za svojim savršenstvom, i da je, po svojoj prirodi, pripravna za njega, a da je od toga odvraća zaokupljenost tjelesnim strastima i potrebama. Kada duša zavlada tijelom, nadvlada strast i oslobodi se iz njenog ropstva te se okrene razmišljanju i proučavanju kraljevstva nebesa i Zemlje, odnosno proučavanju same duše i znamenja koja se nalaze u njoj, dosegla je svoje vlastito savršenstvo. Time je čovjek postigao svoju sreću na ovom svijetu, jer sreća je samo postizanje savršenstva duše koje joj je omogućeno, s tim da su razine savršenstva neizbrojive... Postizanje ovoga jeste sreća, a djelo je pomagač da se njoj dođe" (Al-Gazali, 1964:196). Iz ovih Al-Gazalijevih riječi se jasno razumije da se sreća kao najviše dobro koje čovjek može ostvariti u životu na ovom svijetu postiže odgojem duše, odnosno, aktualizacijom svih njenih potencijala i razvijanjem svih moći u skladu s principima i normama koje je Allah objavio čovjeku preko Svog poslanika Muhammeda, a.s. A što se tiče ahiretske ili vječne sreće, ona je „trajanje bez prestanka, slast bez muke, sreća bez tuge, bogatstvo bez siromaštva, savršenost bez pomanjkanja, čast bez poniženja" (Al-Gazali, 1964:180). Vrhunac te sreće je, kako je ranije spomenuto, viđenje Allaha. Na ovaj način Al-Gazali određuje smisao i cilj ljudskog života i svih njegovih aktivnosti te odgoja kao najvažnije ljudske aktivnosti bez koje nije moguće ostvariti taj cilj. Sve ono što čovjeku pomaže na putu ostvarenja ovog cilja, kao što su materijalna dobra i zdravlje tijela, je dobro.

5.0 Poimanje karaktera (*huluk*) i njegovo formiranje

Al-Gazali svoju raspravu o vrlini započinje kur'anskim ajetima i izrekama Poslanika, s.a.v.s., koji govore o vrijednostima lijepog karak-

tera i pokuđenosti ružnoga. Lijep karakter je, prema tome, pokazatelj iskrenog i čvrstog vjerovanja i njegov rezultat. Ovim načinom izlaganja Al-Gazali nam stavlja do znanja koje je njegovo polazište kada je u pitanju utemeljenje njegovog mišljenja o moralu. Nakon toga, on prelazi na govor o suštini karaktera. Većina ljudi, smatra Al-Gazali, kada govore o karakteru, zapravo govore o njegovim plodovima, a ne njegovoj biti. Čak nisu dokučili ni sve njegove plodove (El-Gazali, 1997, 3:177). Pojam karakter (huluk) se često koristi zajedno s pojmom fizički izgled (halk) i za nekoga se kaže da je lijepog izgleda i duše. Pod izgledom se misli na izgled vanjštine, a pod karakterom na izgled duše. To je zbog toga što se čovjek sastoji od tijela koje se percipira vidom i duše koja se poima unutrašnjim viđenjem, pronicanjem, intuicijom. Prema tome, karakter je kod Al-Gazalija „postojano stanje duše iz kojeg s lahkoćom i bez razmišljanju potječu djela" (Al-Gazali, 1997, 3:177). Ukoliko je to stanje duše takvo da iz njega potječu lijepa djela, pohvalna od strane vjere i razuma, to stanje duše se naziva lijepim karakterom. A ukoliko iz njega potječu ružna djela, onda se to stanje iz kojeg potječu djela naziva lošim karakterom. Dakle, u vezi s ovim pitanjem postoje četiri stvari: činjenje lijepog ili ružnog, moć da se počini jedno ili drugo, poznavanje lijepog i ružnog i stanje duše. Karakter nije sam čin, jer čovjek može biti darežljiv, ali ne udjeljuje zbog nedostatka imetka ili neke druge zapreke. Ili može biti škrt, ali udjeljuje kako bi se pokazao pred drugima. Karakter nije ni moć, jer je odnos moći prema udjeljivanju i uskraćivanju jednak. Svaki čovjek u svojoj biti ima moć da udjeljuje ili uskraćuje, ali ga to ne čini darežljivim ili škrtim. Karakter nije ni sama spoznaja, jer je sama spoznaja lijepog i ružnog istovjetna. Karakter je ona četvrta stvar, a to je stanje duše iz kojeg nastaje udjeljivanje ili uskraćivanje. Kao što ljepota lica nije samo u ljepoti očiju, već i u ljepoti nosa, usta i obraza, tako se i ljepota karaktera postiže ljepotom svih duševnih moći kojih ima četiri: moć razuma, srdžbe, strasti i pravednosti između ove tri stvari (Al-Gazali, 1997, 3:177).

6.0 Temeljne vrline kod Al-Gazalija

Na temeljima duševnih moći i snaga Al-Gazali gradi svoje poimanje temeljnih vrlina kod čovjeka. Te vrline su: mudrost (*hikma*), hrabrost (*shaja'a*), čednost (*'iffa*) i pravednost (*adalah*). Prve tri vrline odgovaraju snagama duše i to: mudrost je vrlina intelektualne moći (*aql*), hrabrost moći srdžbe (gadab), a čednost je vrlina strastvene moći

(*shahwah*). Pravednost je vrlina koja nastaje pravilnim upravljanjem i usklađivanjem ove tri moći. Pravednost je, prema Al-Gazaliju, vrlina na kojoj „počivaju nebesa i Zemlja" (Al-Gazali, 1964:264). Iz ove četiri vrline se izvode sve ostale. Ove četiri temeljne vrline prije Al-Gazalija možemo naći kod grčkih filozofa, Platona i Aristotela, te muslimanskih filozofa poput Ibn Miskevejha.

Govoreći o vrlini mudrosti, Al-Gazali prvo spominje kur'anski ajet u kojem se kaže" On daruje mudrost kome hoće, a onaj kome je mudrost darovana – darovan je blagom neizmjernim" (Kur'an, Al-Beqare:269). Al-Gazali, poput Kanta, razlikuje dvije vrste uma: teorijski i praktični um. Teorijski um je usmjeren „gore", odnosno spoznaji čistih ideja i univerzalnih istina. Predmet njegove spoznaje su sigurne i nepobitne istine i mudrost koja njemu pripada je stvarna mudrost. Praktični um je okrenut „dolje", tj. regulisanju duševnih snaga i ponašanja te izdržavanju porodice i bavljenju politikom. Mudrost koja pripada ovom umu nije stvarna, poput one koja pripada teorijskom umu, jer je predmet spoznaje ovog uma promjenjiv. Udjeljivanje imetka jeste vrlina, ali može biti i mahana u određenim okolnostima i u odnosu na određene osobe. Zato praktična mudrost samo nadopunjava teorijsku mudrost. Ova praktična mudrost se može još nazvati i etička mudrost (*al-hikma al-huluqiyya*). Ona se može definisati i kao „stanje duše zahvaljujući kojem razlikuje ispravno od pogrešnog u svim djelima koja su proizvod ljudske slobodne volje i izbora" (Al-Gazali, 1997, 3:178).

Kao što je to slučaj i sa drugim vrlinama, mudrost predstavlja sredinu između dvije krajnosti: prevare (*hibb*) i tupoglavosti (*bulh*). Razum i vjerozakon su kriteriji umjerenosti u stvarima. Veoma je bitno spoznati i svrhu postojanja neke moći u čovjeku kako bi se zauzeo ispravan stav. Vrlina mudrosti u sebi sadrži: zrelo razmišljanje (*husn al-tadbir*), plemenito promišljanje (*jawdah al-zihn*), odabrano zaključivanje (niqayah al-ra'y) i ispravno mišljenje (*sawab al-zann*). Inače, pronalaženje mjere i sredine u stvarima nije nimalo lahko i nemoguće je to postići bez Božije upute i pomoći (*tawfiq*) (Al-Gazali, 1964:269).

Hrabrost je vrlina moći srdžbe i nastaje kada se moć srdžbe podredi umu koji je oplemenjen normama ponašanja propisanih vjerom. Ona je, također, sredina između dvije krajnosti: ekstravagancije (*tahawur*) i kukavičluka (*jubn*). Ekstravagantnost je stanje srljanja u stvari od kojih razum odvraća, dok je strašljivost stanje smanjene aktivnosti moći srdžbe koja odvraća od smjelosti kada je potrebna. Vrlina hrabrosti u sebi sadrži: velikodušje (*karam*), smjelost (*najda*), ponos duše (*kibr al-nafs*), podnošenje (*ihtimal*), razboristost (*hilm*), čvrstinu (*sabat*), ple-

menitost (*nubl*), neustrašivost (*shahamah*) i dostojanstvo (*waqar*) (Al-Gazali, 1964:268).

Čednost je vrlina strastvene moći kada se ona potčini umu i vjerozakonu i s lahkoćom izvršava njegove zahtjeve. I ona predstavlja sredinu između dvije krajnosti: pohlepe (*sharah*) i indiferentnosti (*humud*). Pohlepa je prepuštanje strastima i tjelesnim nagonima, dok je indiferentnost pasivnost spram strasti čije je zadovoljenje potrebno (Al-Gazali, 1964:270). Kada je u pitanju sadržaj čednosti, Al-Gazali je nabrojao sedamnaest vrlina od kojih ćemo spomenuti: stid (*haya'*), strpljivost (*sabr*), darežljivost (*saha'*), zadovoljstvo (*kana'a*), smirenost (*hudu'*), pobožnost (*wara'*) itd.

Pravednost predstavlja usklađenost ove tri osobine u pogledu međusobnog odnosa, nadvladavanja i potčinjavanja. Ona nastaje kada su moć strasti i srdžbe potčinjene moći razuma i vjerozakonu. Ona nije dio ove tri ranije spomenute vrline, već njihov cjelovit izražaj. Pravednost znači dati svemu ono što mu pripada i postaviti ga na njemu odgovarajuće mjesto. To je sklad i harmonija unutar duše gdje svaka moć duše funkcionira na sebi prkladan način i zauzima u hijerarhiji mjesto koje joj pripada. To je zakonitost na kojoj opstoji društvo i čitav svijet. Ukoliko se pravednost uspostavi u dušama, ona će se bez sumnje prenijeti i na ljudsko ponašanje i međuljudske odnose. Također, pravda nije sredina između dvije krajnosti, već naspram nje stoji osobina nepravde (*jawr*), jer između uređenosti i neuređenosti ne postoji sredina. „Na toj uređenosti i pravdi počivaju nebesa i Zemlja, tako da je čitav svijet poput jedne osobe čije se moći i dijelovi međusobno potpomažu" (Al-Gazali, 1964:273).

Učenje o tri duše, odnosno tri moći duše nalazimo još u Platonovim spisima. Platon je smatrao da postoje tri dijela duše: umni, voljni i požudni. Na osnovu tih dijelova duše i njihovog uzajamnog odnosa, Platon je razlikovao četiri temeljne vrline: mudrost, hrabrost, umjerenost i pravednost (Đurić, 1976:346). Istu ovu podjelu moći duše i temeljnih vrlina nalazimo kod Aristotela, a kasnije i kod muslimanskih filozofa poput Ibn Miskevejha (Ibn Miskevejh, 2011:248). Ovo su, dakle, filozofski stavovi unutar Al-Gazalijeve etike jer ova podjela moći duše i temeljnih vrlina nije spomenuta u Kur'anu, tradiciji Muhammeda, a.s., i djelima muslimanskih teologa i sufija. Al-Gazali ne negira da je neke ideje preuzeo iz djela grčkih filozofa, dok za neke kaže da su plod njegovih razmišljanja i da to što se slažu s njihovim idejama ne znači da ih je od njih preuzeo, jer, kako sam kaže, zar ne postoji mogućnost da dva čovjeka dođu do istih zaključaka? I sami filozofi

su ta etička učenja, smatra Al-Gazali, preuzeli od mudraca, od Boga nadahnutih ljudi koji su živjeli u svakom vremenu učeći ljude dobru. Kako god, zar treba odbaciti ono što je razumom prihvatljivo i dokazima potkrijepljeno, a ne suprostavlja se Kur'anu i Sunnetu? (Al-Gazali, 1988:360).

7.0 Moralni ideal

Svaki etički sistem ima ideale koje teži ostvariti i idealan lik čovjeka koji u sebi sadrži sve te vrijednosti. U grčkoj filozofiji to je lik mudraca koji u sebi ujedinjuje sve vrline. U većini religija, idealan lik čovjeka nalazimo u ličnosti osnivača religije.

Al-Gazali kaže da je onaj kod koga se ove duševne moću dovedu u ravnotežu i realizuju njihove vrline uopćeno lijepog karaktera. A ako se razviju samo neke vrline, onda je lijepog karaktera u užem značenju. Jedini čovjek koji je dosegao savršenstvo u pogledu ove četiri osobine je Muhammed, a.s. Njegova misija je i bila u tome da usavrši ljudski moral. Svi ostali ljudi se razlikuju u pogledu stepena moralnog savršenstva u zavisnosti od toga koliko su blizu ili slični njemu. Što je čovjek bliže ovim vrlinama, bliže je Muhammedu, a.s., a time se približava i Allahu. Svako onaj ko je u sebi objedinio ove vrline zaslužuje da ga ljudi poštuju i slijede u svim njegovim postupcima. S druge strane, onaj ko nema ništa od ovih osobina i ima suprotne osobine zaslužuje da bude udaljen od ostalih ljudi jer je on blizak prokletom šejtanu koji je oličenje zla (Al-Gazali, 1997, 3:179).

8.0 Al-Gazali o porocima i vrlinama

Kao što je ranije spomenuto, Al-Gazali je svoje kapitalno djelo „Oživljavanje vjerskih znanosti" podijelio u četiri glavna dijela: obredi, međuljudski odnosi, pogubna i spasonosne svojstva. Nakon pojašnjenja osnova ljudskog ponašanja i temeljnih vrlina, pristupio je pojašnjenju svojstava koja su pogubna za čovjeka. U nastavku ćemo u kratkim crtama izložiti te ljudske poroke i duševne bolesti prateći Al-Gazalijev redoslijed izlaganja.

Al-Gazali smatra da je strast koja je vezana za ljudski stomak najopasnija za čovjeka i da je izvor svih drugih strasti i zala koja iz njih nastaju. Ona je izvela Adema i Havu iz Dženneta jer ih je ta strast nadvladala pa su pojeli zabranjeni plod. Iz strasti stomaka nastaje strast

polnog organa, odnosno seksualni nagon. Iz strasti za jelom i pićem i polnim općenjem nastaje želja za slavom i imetkom jer ovo dvoje omogućavaju više hrane i pića i seksualnog uživanja. Iz ljubavi za imetkom i slavom nastaju brojne duševne bolesti koje se manifestiraju kroz međusobno natjecanje i zavist. Iz toga se rađa licemjerstvo i pretvaranje, hvalisavost i uobraženost, a onda to dovodi do zlobe i zavisti, mržnje i neprijateljstva. Onda to čovjeka navodi na činjenje nepravde, razvrata i nemorala. Sve to je, dakle, rezultat nekontrolisanja strasti stomaka i osionosti koja nastaje kad se čovjek zasiti i prejede. A da čovjek svoju dušu potčini umjerenošću u jelu, ona bi se priklonila pokornosti Allahu i ne bi se uzoholila i osilila (Al-Gazali, 1997, 3:212). Al-Gazali je ovdje detaljno pojasnio štetnost prezasićenosti i vrijednost umjerenog konzumiranja hrane i pića. Između ostalog, pretjerivanje u hrani i piću umrtvljuje srce i um čovjeka, a kod djeteta slabi memoriju i usporava razumijevanje (Al-Gazali, 1997: 217). Umjerenošću u jelu i piću čovjek ovladava svojim strastima i nagonima i uspostavlja kontrolu nad sobom i vlastitim ponašanjem. Čovjekova sreća je u tome da bude gospodar svojih nagona, a ne njihov sluga (Al-Gazali, 1997, 3:219). Al-Gazali kaže da je čovjeku dat seksualni nagon radi dvije stvari: 1) da osjeti slast u njemu i prema njemu mjeri onosvjetske slasti i 2) produženja ljudske vrste. Istovremeno, on je izuzetno opasan ukoliko se ne obuzda i stavi unutar dozvoljenih granica jer može čovjeku upropastiti život i na ovom i na onom svijetu (Al-Gazali, 1997, 3:236). Jedna od opasnih devijacija ovog nagona jeste njegovo usmjeravanje ka istom spolu (Al-Gazali, 1997, 3:240). Da bi obuzdao ovaj nagon i držao ga pod kontrolom, čovjek mora voditi računa o jelu i piću i čuvanju svog pogleda od svega onoga što mu raspiruje seksualni nagon.

U sljedećem poglavlju Al-Gazali govori o ljudskom jeziku. Jezik je je jedna od najvećih Božijih blagodati i čudesa Njegovog stvaranja. Iako je malog obima, njegova djela su velika. On se dotiče svega, jer sve što je predmet ljudskog znanja izražava se preko jezika. Ovo je svojstveno samo jeziku i nijednom drugom organu. Brojne su njegove vrline, ali i loše navike i osobine (Al-Gazali, 1997, 3:248). Bolesti jezika su sljedeće: beskorisna i pretjerana priča, ružan govor, rasprava i svađa, vrijeđanje, psovka i prostakluk, proklinjanje, pjevanje i recitovanje neprimjerenih sadržaja, pretjerivanje u šali, ismijavanje drugih, otkrivanje tajne, lažno obećanje, laž i lažno zaklinjanje, ogovaranje, prenošenje tuđih riječi, neiskrenost, pretjerivanje u hvaljenju nekoga.

Nakon toga Al-Gazali govori o srdžbi i negativnim osobinama koje iz nje nastaju. Srdžba je vatra koja se nalazi u dubini čovjekovog srca poput žara koji se nalazi ispod pepela. Na površinu je izvlači oholost prisutna u srcu. Od štetnih posljedica srdžbe su zloba i zavist. One su jedan od uzroka propasti i iskvarenosti čovjeka (Al-Gazali, 1997, 3:318). Srdžba ima svoj smisao i njena vrijednost je u sredini između dvije krajnosti: nedostatka srdžbe i nekontrolisane srdžbe. Obuzdavanjem srdžbe nastaje vrlina blagosti, a uklanjanjem zlobe nastaje vrlina praštanja i samilosti.

Jedna od pogubnih stvari za čovjeka o kojoj Al-Gazali govori u nastavku svog djela jeste ljubav prema prolaznim ovosvjetskim dobrima i zaokupljenost njima koja ga udaljavaju od Allaha i budućeg svijeta. Mnogi su to shvatili kao poziv na asketizam, nerad, samoizolaciju i udaljavanje od društvenog života. Međutim, Al-Gazali to nije želio kazati. Pod prolaznim ovosvjetskim dobrima koje kudi on zapravo misli na sve ono što se ne čini radi Božijeg zadovoljstva i vječne čovjekove sreće na budućem svijetu. Sve ono što se čini samo radi nekog ovosvjetskog interesa pripada ovom svijetu i pokuđeno je, makar se radilo i o nekom činu pobožnosti. A kada se nešto čini radi Božijeg zadovoljstva, onda to pripada budućem svijetu, makar se radilo o jelu, piću ili nekoj drugoj ljudskoj aktivnosti (Al-Gazali, 1997, 3:389).

Škrtost (buhl) i ljubav prema imetku su također loše osobine. U biti, imetak sam po sebi nije ni pokuđen ni pohvalan. Ono što je pokuđeno ili pohvalno jeste odnos čovjeka prema njemu. Pokuđena je pohlepa (hirs) i gramzivost, a pohvalno je zadovoljstvo onim što se ima i skromnost je pohvalna (Al-Gazali, 1997, 3:232). Darežljivost je vrlina, a škrtost mahana.

Ljubav prema popularnosti (*jah*) i pretvaranje i dokazivanje pred ljudima (*riya*) su ružne i opasne osobine. Naročito su opasne jer ih čovjek teško primjećuje kod sebe. To su neke od najdublje skrivenih duševnih bolesti i često su njima iskušani učeni i pobožni ljudi. To se dešava kada se duše duhovnim vježbama obuzdaju od strasti i grijeha koje se vezane za tijelo i onda takve duše nalaze oduška i slast u prihvatanju, uvažavanju i pohvalama od strane ljudi (Al-Gazali, 1997, 3:268).

Oholost (*kibr*) i uobraženost (*'ujb*) su dvije pogubne bolesti i posebno mrske Allahu. Oholost je stanje duše u kojem sebe vidi boljim od drugoga. Ona ima i svoja djela kojima se pokazuje. Oholost se manifestuje samo u odnosu na nekoga drugoga, dok uobraženost ne zahtijeva postojanje druge osobe prema kojoj bi se iskazivala. Nasuprot njih stoji skromnost i poniznost (Al-Gazali, 1997, 3:334).

Posljednja bolest duše koju El-Gazali spominje u dijelu o pogubnim osobinama i porocima jeste zaslijepljenost (*gurur*) . Pod tim on podrazumijeva jednu vrstu neznanja, a to je kada duša slijedi ono što je u skladu s njenim prohtjevima, misleći da radi ono što je ispravno i nije svjesna da je obmanuta i zavedena (Al-Gazali, 1997, 3:368).

Nema sumnje da su pretjerivanje u konzumiranju hrane i pića te neobuzdanost seksualnog nagona izvori mnogih poremećaja i devijacija kod savremenog čovjeka, naročito mladih. Ovome treba dodati da se ovi nagoni veoma često svjesno potiču uz pomoć različitih psiholoških metoda djelovanja na čovjekovu psihu od strane marketinških agencija s ciljem popularizacije i povećanja kupovine nekog proizvoda. Savremeni čovjek sve više postaje žrtva medijske propagande koja servira konuzumentno-hedonistički stil života. Posjedovanje stvari postaje mjerilo čovjeka. Djeca su najviše izložena medijskim porukama kako postati bogat, moćan i slavan. Umjesto da teže stvarnim i trajnim vrijednostima život provode u potrazi za lažnim vrijednostima koje im se nameću kao smisao života. Prema tome, poroci koje je El-Gazali spomenuo su itekako aktuelni i zato njihovo obrazloženje i način njihovog uklanjanja i liječenja koje je detaljno razradio u svojim djelima mogu biti od velike koristi za svakog čovjeka, a naročito one koji se bave pitanjima morala i odgoja.

U sljedećih deset poglavlja Al-Gazali govori o vrlinama koje su neophodne i spasonosne za čovjeka. Svaka od ovih vrlina ima tri komponente: znanje, stanje i čin.

Prvo poglavlje je o pokajanju (tawba). Ljudski je pogriješiti, ali je ljudski pokajati se i popraviti svoje stanje. Riječ tevba koja se koristi u značenju pokajanja, u osnovi ima značenje vraćanja i povratka. To znači da je pokajanje vraćanje moralnoj čistoći koja je zapraljana grijehom i povratak na ispravan put nakon što se s njega skrenulo. Pokajanje podrazumijeva svijest o počinjenom grijehu, bol u duši ili grižnju savjesti i namjeru ostavljanja grijeha (Al-Gazali, 1997, 4:3).

U islamskoj tradiciji postoji predaja koja kaže da je jedna polovina vjere strpljivost (*sabr*), a druga zahvalnost (*shukr*). Strpljivost je isključivo ljudska karakteristika. Ne može je imati nijedno drugo biće, ali ni čovjek u ranoj fazi svog razvoja i života. Strpljivost je postojanost volje i čvrstina impulsa vjere naspram impulsa strasti (Al-Gazali, 1997, 4:62).

Nada (*raja'*) i strah (*hawf*) su poput dva krila pomoć kojih čovjek leti i savladava sve prepreke na ovom svijetu približavajući se svom cilju, tj. Božijoj blizini. Prava nada je onda kada učinimo sve što je u našoj

moći i nadamo se uspjehu i Allahovoj milosti (Al-Gazali, 1997, 3:140). Strah od Allaha nije oprečan nadi, već njen pratilac. U biti, to je bol koju srce osjeća kada isčekuje da se nešto loše desi. To je svojstvo duše koje je primorava da ustraje u činjenju dobra (Al-Gazali, 1997, 4:154).

Siromaštvo (fakr) i asketizam (zuhd) stoje naspram pohlepe i gramzivosti koje su spomenute u poglavlju o porocima. Ako su pohlepa i gramzivost rezultat ljubavi i zaokupljenosti ovosvjetskim prolaznim dobrima, siromaštvo i asketizam su sustezanje od istih i uzimanje samo onoliko koliko je čovjeku neophodno na putu ka ostvarenja najvećeg dobra. To su, dakle, dva stanja srca koje ne želi da svoj život provede u stjecanju prolaznih dobara i zadovoljstava zapostavljajući ono što je vrjednije i trajnije (Al-Gazali, 1997, 4:185).

Čvrsto ubjeđenje u Allahovu jednoću (*tawhid*) je osnova oslanjanja na Allaha (*tawakkul*). Kada čovjek spozna i osvjedoči se da je, u biti, sve od Allaha i da sve pripada Njemu, onda mu ne preostaje ništa drugo nego da se u svemu oslanja na Njega. Međutim, oslanjanje na Allaha ne podrazumijeva bježanje od vlastite odgovornosti, obaveza i truda, već činjenje svega onoga što je Allah propisao i odredio Svojim zakonima u prirodi uz uvjerenje da krajnji ishod i rezultat djela pripada samo Allahu (Al-Gazali, 1997, 4:238).

Ljubav prema Allahu je krajni cilj i najviši stepen duhovnog uzdizanja. Sve ranije spomenute vrline su pretpostavke toga, a sve što dolazi kasnije su plodovi ljubavi prema Allahu. To su prije svega čežnja, prisnost i zadovoljstvo (Al-Gazali, 1997, 4:286).

Iskrena predanost (*ihlas*) podrazumijeva da se u svim djelima ima samo jedan motiv, a to je približavanje Bogu. Iskrenost (*sidk*) je vrlina koja se nalazi u namjerama, riječima i djelima. Može se reći da je iskrenost usklađenost ljudskih namjera, riječi i djela s istinom (Al-Gazali, 1997, 4:375).

Samokontrola (*murakaba*) podrazumijeva stalnu budnost i nadgledanje svoje duše u namjerama, riječima i djelima. Ona prethodi djelu. Nakon učinjenog djela dolazi samokritičnost i sviđanje računa sa sobom (*muhasebe*) (Al-Gazali, 1997, 4:381).

Razmišljanje (*tafakkur*) je put ka prosvjetljenju, spoznaji i znanju. Muhammed, a.s., kaže da razmišljanje u trajanju od jednog sata može biti bolje i korisnije od ibadeta koji traje godinu dana.

Svoje djelo „Oživljavanje vjerskih znanosti“ Al-Gazali završava knjigom o podsjećanju na smrt i ono što slijedi poslije. S obzirom da je smrt realnost od koje se ne može pobjeći niti se može promijeniti,

svaki čovjek bi trebao da se priprema za smrt razmišljajući o njoj i onome što ona nosi sa sobom (Al-Gazali, 1997, 4:433).

Ovo je samo kratki pregled vrlina koje je Al-Gazali spomenuo u svom najpoznatijem djelu. Na veoma opširan i detaljan način pojasnio je suštine svake od ovih vrlina i metode njihovog ostvarivanja, kao i metode i postupke uklanjanja loših navika i osobina. Kada govori o načinima i metodama izgrađivanja vrlina i uklanjanja loših navika i osobina, El-Gazali, ustvari, izlaže svoje pedagoške misli i stavove, jer nigdje u svojim djelima nije spomenuo nauku o odgoju kao zasebnu nauku. Prema tome, nauka o odgoju ili pedagogija za El-Gazalija je, ustvari, primijenjena etika.

LITERATURA:

1. Ali Khani, Fasihizadah, Faqihi (2008) Stavovi islamskih mislilaca o edukaciji i odgoju – 1. svezak, Sarajevo: Fondacija Mulla Sadra
2. Bakeri, H. (2009) Ponovni pogled na islamski odgoj, Sarajevo: Ibn Sina
3. Behešti, Ebu Dža'feri, Fakihi (2009) Stavovi islamskih mislilaca o obrazovanju i odgoju – 2. svezak, Sarajevo: Fondacija Mulla Sadra
4. Bekkar, A. (2001) Havlet-terbijjeti vet-ta'lim, Damask: Darul-kalem
5. Berekat, A. (1982) Fil-fikr t-terbevi el-islami, Rijad: Darul-merih
6. Bruner, J. (2000) Kultura obrazovanja, Zagreb: Educa
7. Đurić, M. N. (1976) Istorija helenske etike, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod
8. El-Kadi, A. (2000) ET-Terbijje ve ES-Sijase inde Ebi Hamid El-Gazali, Kairo: Dar Kuba
9. El-Kejlani, M.I. (2009), Felsefetu et-terbije el-islamije, Amman: Darul-feth
10. ET-Tihanevi, M. A. (1996) Keššafu istilahatil-funun vel-ulum, Bejrut: Mektebetu Lubnan
11. Gudjons, H. (1994) Pedagogija – temeljna znanja, Zagreb: Educa
12. Hentig, H. (1997) Humana škola – škola mišljena na nov način, Zagreb: Educa
13. Hodžić, Dž. (2005) Etika, Sarajevo: Fakultet islamskih nauka u Sarajevu

14. Ibn Miskevejh (2011) Tehzibul-ahlak, Bagdad:Menšuratul-džemel
15. Izetbegović, A. (1995) Islam između istoka i zapada, Sarajevo:Svjetlost
16. Komensky, J. A. (1954) Velika didaktika, Beograd:Savez pedagoških društava Jugoslavije
17. Konig, E. i Zedler, P. (2001) Teorije znanosti o odgoju, Zagreb: Educa.
18. Koplston, F. (1989) Istorija filozofije II, Beograd:Beogradski izdavačko-grafički zavod
19. Legrand, L. (1995) Moralna izobrazba danas – Ima li to smisla?, Zagreb: Educa.
20. Liessmann, K. P. (2008) Teorija neobrazovanosti, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk
21. Lok, Dž. (1967) Misli o vaspitanju, Beograd:Zavod za izdavanje udžbenika SR Srbije
22. Lukić, R. (1976) Sociologija morala, Beograd:Naučna Knjiga
23. Nasr, S. H. (2001) Science and civilization in islam, Chicago:ABC International Group
24. Polić, M. (1993) K filozofiji odgoja, Zagreb: Znamen: Institut za Pedagogijska istraživanja Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu
25. Rakić, V., Vukušić, S. (2010) Odgoj i obrazovanje za vrijednosti, u:Društvena istraživanja, Vol. 19, br. 4-5, Zagreb, str. 771-795.
26. Sherif, M. A. (1975) Ghazali's Theory of Virtue, New York: State University of New York
27. Sirello, R. (2005) Filozofija i odgoj: sloboda ili usaglašavanje, u: Metodički ogledi, Vol. 12, br.2., Zagreb, str. 73-77.
28. Slatina, M. (2011) Paradigmatičnost antropocentričnog karaktera odgoja, u: Novi Muallim, br. 48., Sarajevo, str. 78 – 90.
29. Šarif, M.M. (1990) Historija islamske filozofije I. i II., Zagreb:IP August Cesarec
30. Umaruddin, M.A. (1996) The ethical philosophy of Al-Ghazzali, Delhi: Adam publishers & distributers
31. Vujčić, V. (1981) Proturječnosti u moralnom odgoju, Zagreb:Školska Knjiga
32. Vukasović, A. (1977) Moralni odgoj, Zagreb:Sveučilišna naklada Liber

stručni rad / professional paper UDK: 141.336:821.163.34(497.6)-1

HORIZONTI BOŠNJAČKE SUFIJSKE POEZIJE – BILJEŠKA O VANREMENITOM I VANPROSTORNOM

Amina ŠILJAK-JESENKOVIĆ
Orijentalni institut, Univerzitet u Sarajevu
Zmaja od Bosne 8b, 71 000 Sarajevo, BiH
E-mail: asiljakjesenkovic@gmail.com

ABSTRACT

Na osnovu Ibn Fatikovog djela *Muhtaru'l Hikem* s početka XI stoljeća, ukazujemo na to da su ideje drevnih učenjaka i mudraca poput Asklepiosa, Hermesa, Homera, Hipokrata, Pitagore, Diogena, Aristotela, Sokrata, Platona pronalazile svoje mjesto u islamskome svijetu tog vremena, a njihov rodoslov se vezao za Božije poslanike koji su prethodili Muhammedu, a.s. I bošnjački pjesnici osmanskog perioda poput Fevzije Mostarca, Hasana Zijaije Mostarca, Osmana Šehdije Bjelopoljaka, Sabita Užičanina u svojim stihovima spominju Platona, Aristotela, Sokrata i Euklida. S druge strane, na primjeru poezije Hasan Kaimije pokazat ćemo bogatstvo upotrebe sufijskih simbola, koji su pronašli svoje mjesto unutar raskošne tradicije divanske književnosti u Bosni i Hercegovini.

Ključne riječi: književni simboli, tesavvuf, Hasan Kaimi, poezija

HORIZONTS OF THE BOSNIAC SUFI POET – A NOTE ON SUPRATEMPORALITY AND SUPRASPATIALITY

Based on Ibn Fatik's work *Muhtaru'l Hikem* dating from the beginning of 11th ct., we stress that the ideas of the ancient scholars and wise men such as Asklepios, Hermes Trismegistos, Homer, Hipoocrates, Pithagoras, Diogene, Aristotle, Socrates, Plato found their paths to the Islamic world of the period, though their spiritual lin is connected to the prophets preceding Muhammad a.s. Equally, the Bosniac poets of the Ottoman era such as Fevzi Mostari, Hasan Ziyai Mostari, Osman Ṣehdi Akovalı, Sabit Ujiçevi mention in their verses names such as Plato, Aristotle, Socrates, Euclides. On the other hand, in the case poetry of Hasan Kaimi we will show the richness of use Sufi symbols, which have found their place in the rich tradition divan literature in Bosnia and Herzegovina.

Keywords: literary symbols, tasavvuf, Hasan Kaimi, poetry

Nerijetko se pitamo o granicama civilizacijskoga kruga. Naime, pitamo se šta je to što ovdje postavlja granice; koliko su to religijski krug i geografsko područje na kojem žive pripadnici određene religijske zajednice, koliko pak, odsječak vremena u kojem se gradi civilizacija, odnosno, u kojoj mjeri kulturne interferencije doprinose njenom stvaranju i u kojoj mjeri su nadetničke, nadreligijske, vanvremenske, nadteritorijalne vrijednosti ugrađene u njene temelje. Kako se bavimo književnošću osmanskog perioda, i osobito književnim naslijeđem Bošnjaka osmanskog perioda, u traganje za odgovorom na naše pitanje upustit ćemo se analizom stilema i referencija u divanskoj književnosti Bošnjaka.

Kako je kroz mnoštvo studija o klasičnoj književnosti Islamskoga Parnasa i njenom bitnom segmentu osmanskoj divanskoj književnosti i njenim izvorima dato dovoljno informacija, čini nam se da bi iznositi uvod na ovu temu bilo van granica pristojnosti kakav priliči teoretičaru književnosti. Također, mnoštovo istraživača, od Safvet-bega Bašagića na ovamo, došlo je do dragocjenih podataka i dalo vrijedne informacija o balkanskim pjesnicima osmanskog perioda.[1] Čega se, u tom slučaju, ovdje želimo dotaći?

1 Do danas je napisano mnoštvo djela o književnosti nastaloj na Balkanu, a osobito u Bosni i Hercergovini osmanskog perioda. Od doktorske disertacije Safvet –bega Bašagića odbranjene na Univerzitetu u Beču 1910 pod nazivom *Die Bosniaken und Hercegovcen auf dem Gebiete der islamischen Literatur* stekavši naslov *ex linguis islamiticis*, potom njegovog djela *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti* po prvi put objavljenog na bosanskome jeziku 1912. godine. Nakon Bašagića i Mehmed Handžić je svojim radom *Rad bosanskohercegovackih Muslimana na knjizevnom polju*, Glasnik, 1933 dao znatan doprinos rasvjetljavanju ove oblasti. Smail Balić je, pak doprinos ovoj oblasti dao djelom *Kultura Bošnjaka* (I izdanje, Beč 1973. i II izdanje Zagreb 1994.), Hazim Šabanović je u svom bio-bibliografskom djelu *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima* (biobibliografija), Svjetlost, Sarajevo 1973. dao veoma važene podatke prikupljene pregledom osmanskih tezkira i uvidom u veliki broj rukopisnih zbirki i kataloga rukopisnih zbirki djela na orijentalnim jezicima. Među suvremenim historičarima književnosti koji se bave književnom baštinom Bošnjaka na orijentalnim jezicima vrijedi spomenuti dr. Fehima Nametka i njegova djela *Pregled književnog stvaranja bosansko-hercegovačkih Muslimana na turskom jeziku*, El-Kalem, Sarajevo 1989, 267 s, *Divanska poezija XVI i XVII stoljeća*, Institut za književnost i Svjetlost, Sarajevo 1991, 214 s; *Divanska književnost Bošnjaka*, Orijentalni institut i Međunarodni centar za mir, Sarajevo 1997, 200 s; te druge knjige i radove ovog autora, kao i Džemala Ćehajića, Saliha Traku, Fejzulah ef. Hadžibajrića, akademika Esada Durakovića, prof. Dr. Amira Ljubovića, kao i mlađe autore poput prof. Dr. Kerime Filan, dr. Adnana Kadrića, dr. Sabahete Gačanin, doc. dr. Mirze Sarajkića, prof. Dr. Namira Karahalilovića, doc. Dr. Munira Drkića, prof. Dr. Alene Ćatović, doc. Dr. Elvira Musića i drugih, koji danas djeluju na rasvjetljavanju književne povijesti Bošnjaka na arapskom, turskom ili perzijskom jeziku.

Naglasimo da klasičnu književnost a osobito tesavvufsku književnost kao njen bitni segment prihvatamo kao sustav simbola. A ako simbol prihvatimo kao odabrani element unutar ljudske govorne sposobnosti, kao ustaljeni princip tumačenja izvanjezičnih realija prihvaćen od jedne grupe govornika nastao u kolektivnoj svijesti kao rezultat sedimentiranih znanja i duhovnih iskustava dodavanjem sekundarnih, transponiranih značenja jedinicama primarnog leksika, štaviše ako ga prihvatimo kao princip "ozrcaljenja", možemo ga definirati navjestiteljem nevidljivog značenja u svijetu vidljivih značenja, ili navjestiteljem apsolutnoga značenja. I svaki pojedin navjestitelj ovog apsolutnog značenja za nas je kod kulturnog identiteta, obilježje civilizacijskoga kruga. Pojam koji nominiramo kao simbol ili stilsku i semantičku figuru u divanskoj književnosti poznajemo kroz termin *mazmun*, po definiciji Nurullaha Četina :'*Mazmun*, kod većine pjesnika predstavlja prihvaćen sistem kodova koji upućuju na stanja, vjerovanja, vjeru, legendu, običaje, tradiciju, kulturu i način življenja, jedinice kroz koje se inteligentno skrivena ideja provlači u stihovima, dakle, sistem općeprihvaćenih ustaljenih, klasiciziranih stilema. *Mazmun* (stileme) predstavljaju ustaljenice istkane od općeprihvaćenih metafora mnoštva pjesnika koji su disali istom kulturom, koji su pripadali istom vjerovanju i jedinstvenu građu rabili u okviru postavljenih čvrstih pravila. [2]

Pored ovoga, koliko god se u teoriji simbola, semantici, semiologiji naslanjali na učenja De Sosira, Hjelmsleva, pa čak i Charlesa Pirsa i Morisa, koliko god u svojim istraživanjima slijedili njihove metode, koliko god da smo izrasli na temeljima evropske ili evropocentrične književne tradicije, moramo preispitati da li je klasičnu književnost i njene frekventne simbole moguće analizirati kroz suvremene teorije teksta. Premda nam jedno ovakvo izlaganje neće pomoći da odgovorimo na mnoštvo pitanja o granicama civilizacijskoga kruga i kulturnoga identiteta, nas Bošnjaka, Turaka, Albanaca, Goranaca, Torbeša, Crnogorskih Muslimana, Arapa, Iranaca ili Azera, sigurni smo da pitanja koja ćemo postaviti, te razmišljanja na koja će ista potaći, zasigurno mogu biti korisna.

Polazeći od simbola – ovdje se pitamo da li je naša književnost ograničena isključivo na onaj prostor koji nam je na geografskoj karti poznat kao islamski svijet, i na vrijeme od Muhammeda a.s. naovamo.

2 Nurullah Çetin, *Şiir Çözümleme Yöntemi*, Ankara 2004, s. 85

Iz Ibn Fatikovog djela *Muhtaru'l Hikem*[3] s početka XI stoljeća i podataka o djelu Ibn Ishaka *Nevadiru'l Felasife* kojim se najvjerojatnije Ibn Fatik koristio, znamo da su ideje drevnih učenjaka i mudraca poput Asklepiosa, Hermesa, Homera, Hipokrata, Pitagore, Diogena, Aristotela, Sokrata, Platona pronalazile svoje mjesto u islamskome svijetu tog vremena. Štaviše, u ovom Ibn Fatikovom djelu se kao preci spomenutih filozofa navode vjerovjesnici koji su bili lučonoše Poslaničke Svjetlosti; ma koliko bile slabe znanstvene pretpostavke da su stari grčki filozofi bili u krvnome srodstvu sa vjerovjesnicima koji su prethodili Muhammedu a.s., samo postojanje ovakvih predaja nas upućuje na to da spomenuti filozofi u islamskoj civilizaciji nisu bili izloženi podrugovljenju, već prihvatanju i prisvajanju. To dokazuju brojna djela koja u bibliotekama Istoka još nisu spaljena, ili djela sačuvana u rukopisnim zbirkama na Zapadu, kao i zapisi o ovim djelima.

Sokratovom učeniku i Aristotelovom učitelju Platonu pripisuju se mudrost, snažan intelekt i ispravan stav, štaviše, prema njemu se ustanovljuje ljestvica ovih vrijednosti.

Premda se u poeziji nismo susreli s aluzijama na bilo koje konkretno Platonovo djelo, njegovo ime se identificira s umnošću, snažnim intelektom i često susreće kao poredbeni korelat.

Dobro, ako kažemo zar stoljećima nakon zlatnog doba islamske misli, jedan siromašni mostarski pjesnik koji se u 16. ili 17. Stoljeću bori za golu egzistenciju, može imati pojma o utemeljitelju geometrije Euklidu, ili filozofima Aristotelu ili Platonu; odgovore možemo pronaći u ovim primjerima: Mostarac Fevzija vlastitu inteligenciju i jezik doživljava nadmoćnim i u odnosu na Platona:

Tilmiz olmaz Fevzi bize akl-i Eflatun
Ders-i hikem arz-i rumuz-i dilumuz (Fevzi, g. 29/5)
Fevzijo, um Platonov mi ne može biti ni učenik
Lekcija iz mudroslovlja je predstavljanje sibola kroz moj jezik

Zijaija se postavlja nasljednikom Platona:
Dehânuñla miyânuñ sırrını ma`lûm idinmişdür

3 Upor.Mübeşşir Ibn Fatik, *Muhtaru'l Hikem (Hikmetli Sözler)*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Istanbul 2013, 686 str.

Ziyâ'îye bu hikmet kaldı Eflâtûndan mîrâs (Ziyai, d. G. 42/5)
Spoznao je tajnu tvojih usta i tvoga struka,
Zijaiji je ova mudrost ostala kao naslijede Platona

İtmiş kimisin mâye-i aklıyla Felâtun
Dìvâneleri silsile-cünbân iden Allah (Šehdi, Terkib-i bend, 1./9)
Allah je taj koji je nekog po snazi uma učinio Platonom,
a i ludake dao da se tresu u lancima

Bjelopoljac Osman Šehdija koji svoje potencijalne mecene bogato hvali iz nepresušne leksičke vreće, u kronogramu postavljenja Dahi Ismail Efendije za defterdara veli:

Ki defterdâr-ı devlet oldu şimdi
O kim rüşd ü necâbetle Felâtun (2. B)
Sada je postao državnim defterdarom
onaj što je kao Platon po zrelom razmišljanju i plemenitosti

Alaudin Sabit Užičanin se dotiče identifikacije Aristotela s umom/ratiom i Platona s emocijom/srcem:

O Aristo-yı fehiman ki nümayandur ana
Dil-i dana-yı Felatundaki raz-i mübhemi (Sabit, k. XVII/22)
Onaj Aristotel umni sto je njemu znana
Na srcu mudrog Platona sakrivena tajna

Hasan Zijaija se dotiče Aleksandrovog i Aristotelovog odnosa učenik –učitelj, odnosa koji je veoma dobro prorađen u Nizamijevoj i Ahmedijevoj Aleksandridi.

Söyledür tab`um benüm ol şâh-ı hûbân fi'l-mesel
`İlm ü hikmetden Aristoyı Sikender söyledür (Ziyai, D. G. 165/2)

Moju prirodu na govor potiče ta Kraljica Ljepotica, kao što Aristotela na priču o znanju i mudrosti potiče Iskender.

Fevzija Mostarac u jednom stihu spominje Euklida:
Hey'at vaz-i esasin goricek Oklides
Eyledi sekl-i arusiyi o saat peyda (Fevzi, T. XVIII/16)

Nema niti anadolskog niti rumelijskog pjesnika koji u svojim stihovima po savršenstvu umjetničkog stvaranja ili u značenju genija koji je naslikao savršeno lice Ljubljenog bića ne spominje slikara Manija, utemeljitelja maniheizma. U djelima naših pjesnika spominju se i toponimi Kina, Mandžurija, Hitaj, Indija, Jermenija, Magrib, Bizantija, Egipat, Jemen, Damask (Çin, Maçin, Hitay, Hindistan, Ermenistan, Magrib ülkesi, Rum (ili), Mısır, Yemen, Şam). Iščitavajući osmansku divansku poeziju, posebnu pažnju su nam privukli toponimi izvan onoga što poznajemo kao islamski svijet. Došli smo do zaključka da se većina ovih toponima javlja u svom transponiranom značenju, kao nadprostor, kao metafizička teritorija.

Vratimo se pitanju simbola: ako svaki jezik prihvatimo kao pojedinačni sustav simbola, polazeći od Mukarjovskieve definicije mi i svako pojedino književno djelo možemo definiriati kao nadsimbol ili superznak. Upravo mi ćemo pokušati pokazati koliko lijepo i koliko efektno ovi nadsimboli, super-znakovi mogu funkcionirati kada se pojave sabijeni u jednu riječ, u vremenu i jeziku nekog drugog pjesnika u ovoj književnosti koja je predmet našeg bavljenja. Za primjer ćemo uzeti jednu pjesmu Hasana Kaimije.

Kaimija kojeg su suvremenoj znanstvenoj javnosti predstavili Dr. Jasna Šamiç, Mehmet Uğur Aydın i Lejla Šljivić-Oner, kojega u svojim tezkirama spominju Şeyhi i Safayi, te ga naslanjajući se na njih predstavlja i Hammer, kojega grubo kritikuju utemeljitelji naše književne historije osmanskog perioda poput Bašagića i Šabanovića, znamo da je živio u Sarajevu, da je jedanput otišao do Sofije kod halvetijskog Šejha Muslihuddina Užičanina gdje je ostao neko vrijeme i pristupio halvetijskom tarikatu, da je 1683. predvodio pobunu sarajevske sirotinje i nakon toga protjeran iz Sarajeva. Kad Šabanović o Kaimiji kaže: "U stvari izražavao je političke nazore, misli i želje ondašnjih ograničenih, glupih, neobrazovanih i fanatičnih bosanskih derviša i primi-

tivnih masa", to nas u dovoljnoj mjeri potiče da propitamo ove Šabanovićeve tvrdnje, ali i sedimente znanja, poznavanje turskog jezika i značenja koje pomenuti pjesnik u svojim stihovima daje na turskom jeziku. Tek jedna pjesma koja se u transkripciji Kaimijinog Divana nalazi pod brojem 211, kroz aluzije, simbole, nadsimbole i stilske figure koje se u njoj pojavljuju, može dati dovoljno podataka o Kaimijinim horizontima.

Eyâ tâlib yeter saña bu ihsân
Ej tragaču, ovo dobročinstvo tebi je dovoljno

Halîfe-zâdesin sûretde insân
Potekao od Vladara, a čovjek si pojavom

Bu sahrâya çıkub asluñ unutma
Kad izađeš u pustinju, ne zaboravi porijeklo

Koma otlaga gire nefs ü hayvân
Ne puštaj nefs i stoku da ulazi na ispašu

Egerçi kul günehden kurtulamaz
Zaista se rob grijeha ne može riješiti

Ki tevbe idene yakın o gufrân
Ali Oprostitelj je blizu onome ko oprost zatraži

Günâh idüb çün Âdem itdi tevbe
Kad je Adem grijeh počinio, on se pokajao

Hudâ 'afv itdi vü redd oldı şeytân
Bog mu je oprostio, i šejtana je otjerao

Kelâm-ı Hak'durur tûbû ilallâh
Riječi su Istinitog tûbû ilallâh[4]

Dahi lâ-teknatû bir ulu bürhân
I još lâ-teknatû[5] veliki je dokaz

Çü şirkden gayrı her dürlü günâhı
Jer svaki grijeh osim širka kada rob počini

İdince kul anı 'afv ide Yezdân
Oprostit će mu Bog Milostivi[6]

Bu ne lutf ü 'inâyetdür kulına
Kakvo je to dobročinstvo i Božiji dar

İde şefkat aña Hannân ü Mennân
Da mu se smiluje Hannan[7] i Mennan[8]

Niçün gafletdesin bî-çâre göñlüm
Jadno srce moje, zašto si u gafletu[9]

Uyar gözüñi gafletden gel ey cân
Otvori oči, probudi se, dušo iz gafleta

Hulûsile diyüb estagfirullâh
Iskreno reci: Tražim oprost od Allaha

4 „Pokajte se pred Gospodarem" (fraza prisutna u više kur'anskih ajeta)

5 Ne gubite nadu (u Allahovu milost), kur'anska fraza Kur'an, 39/53

6 Parafraza ajeta, Kur'an 4/48 i 4/116

7 Jedno od Allahovih imena, Koji mnogo oprašta

8 Jedno od Allahovih imena, Koji obilato daruje

9 Gaflet – lutanje, hibernacija

Anuñ birligine berk eyle îmân
Ojačaj vjeru u Njegovom jedinstvu

Sebeb dahi saña mürşid gerekdür
Još jedan razlog da ti je potreban duhovni učitelj

Elin dutub idesin yola idmân
Da te uzme za ruku, i vodi te na Putu

İcâzet alasın zikr-i Hudâ'ya
Da dobiješ dopuštenje za slavljenje Boga

Tulû' ide sürerken kalbe 'irfân
Dok (zikr) traje, u srcu se pojavljuje spoznaja

Yol uzakdur kulaguzsuz varılmaz
Put je dug, i bez vodiča se ne može dostići cilj

Harâmî çok yokış iniş bir orman
Šuma s puno uspona i padova, i drumskih razbojnika

Varub gelmiş ola bir er bul iste
Da bi dostigao cilj, traži i nađi kakvog pristalog

Bu derdüñe göre göstere dermân
Neka ti ukaže na lijek za tvoju bol

Bu maksûda seni irgüre bu dem
Neka te u ovom trenu pomogne da dostigneš cilj

Saña zâhir ola senden o Sübhân
Da ti se iz tebe ukaže taj Slavljeni

Nice biñ yıl yolı iki adımda
Kako putem koji se prevaljuje hiljadama godina

Uçurur tâlibi ol pîr-i meydân
U dva koraka svog učenika prevede starac do mejdana

Bir adım varlıgından ide fânî
Jedan korak odvaja te od egzistencije

İkinci vuslat-ı bâkî bul îkân
Drugi – Sjedinjene sa Vječnim, nađi čvrstu vjeru

Hak'uñ sevgüsi dilde yir bulınca
Kad Ljubav prema Istinitom nađe mjesta u srcu

'Ayân olur olan cânında pinhân
Postaje pojavno ono što je u tvojoj duši skriveno

Gönülden gayrınuñ nakşın çıkarur
Iz srca izbija sliku Inoga

Kabûl itmez şerîki işbu mihmân
Ovaj gost sudruga ne prihvaća

Çü 'aşk zencîrine bend oldı batdı
Kad u lance ljubavi bude uhvaćen i pokoren

Yavaşlanur koyun gibi her arslan
Svaki se lav poput janjeta umiri

Çü Kehf ashâbına uydı o Kıtmîr
Kada se Kitmir prilagodio Spavačima u Pećini

İrişdi nûr-ı Zâta oldı yeksân
Dospio je do Svjetlosti Božanske Osobe i postao Jedno

Çü katre alçaga meyl itdi akdı
Kada se kap spustila i potekla u nizine

Düşüb deryâya oldı bahr-i 'ummân
Pala je u more i postala golemi ocean

Güneş nûrına zerre düş olınca
Kada se atom okrene prema sunčevoj svjetlosti

Hemân kendü olur ol mihr-i tâbân
Odmah i sam postaje to Sunce Nebesko

Bu 'aşk 'akl u tasavvurdan berîdür
Ova je ljubav s onu stranu uma i percepcije

Kamu mahlûkuñ 'aklı bunda hayrân
Pamet svih stvorenih njome je zadivljena

Nice zîrekleri mecnûn iden bu
Ona je ta koja je mnoge umne učinila ludima

Bu Leylâ itdürür seyr-i beyâbân
Ova Lejla tjera na putovanje po pustinjama

Bu Şîrîn kesdürür Ferhâd'a sengi
Ova Širin tjera Ferhada da planinu prosijeca

Sebeb câzû idüb öz nefse kıyan
Ko jastvo uništi, njemu je samo posrednik vještica

Budur terk itdüren çok tâc ü tahtı
To je ono što tjera na napuštanje trona i krune

Budur zühdi bozan zünnâr kuşadan
To je ono što uništi asketizam i opaše zunnarom

Budur terk itdüren dört yüz mürîdi
To je ono što ga je natjeralo da napusti 400 sljedbenika

Toñuz güdüb haç öpdi şeyh-i San'ân
Prasad je gojio i križ poljubio Šejh San'ân

Gözi düş olıcak kâfir kızına
Pogled će mu se okrenuti prema kćeri nevjernika

Çekindi göñli 'aşkı sürdi fermân
Srce mu je zaigralo, ljubav je njime ovladala

Bu 'aşkuñ oynına hîc kimse döymez
Niko ne može ostati ravnodušan na ovu igru ljubavi

Kapusında kul oldı bunca sultân
Toliko je vladara na njenim kapijama postalo sužnjima

Bu 'aşk İskender'e âyîne oldı
Ova je ljubav Iskenderu zrcalom postala

Budur Hızr'a içüren Âb-ı hayvân
Ona je ta što je Hidra Vodom života napojila

Bu 'aşk Belkîs'i râm eylemiş iken
Ova je ljubav Belkisu pokorila

Yile kaldurtduran taht-ı Süleymân
I vjetar da podigne tron Sulejmanov nagnala

Bu 'aşk Ya'kûb'ını gözsüz idendür
Ova ljubav je Jakuba slijepim učinila

Kul idüb Yûsuf'ı zindâna salan
I Jusufa robom učinila, i u tamnicu poslala

Züleyhâ barmagın bu 'aşk kesübdür
Ova je ljubav Zulejhi prst posjekla

Bu 'aşkuñ kulı olur Mısr'a sultân
I sužnja ove ljubavi vladarem Misira učinila
(Kaimi, 211.)

U Kaimijinim stihovima uočavamo uvođenje i parafraziranje kur'anskih citata, aluzije na kur'anska kazivanja i predaje o Božijim poslanicima, ali ono što nam ovdje posebno privlači pažnju jeste da u veoma kratkim crtama referira na ono što smatra poznatim njegovim potencijalnim čitateljima: od kur'anskih citata i parafraza, do predaja o poslanicima (Adem, Sulejman i Kraljica od Sabe), tesavvufskih i tarikatskih uputa (traženje učitelja, vrijednost učitelja i sl.). Ono što nas ovdje posebno zanima jesu referencije na sadržaje popularnih mesnevija Isamskog parnasa. Kaimija upućuje na sadržaj priče/mesnevije o Medžnunu i Lejli, fokusirajući se na sam fenomen ljubavi, on ga tumači poticajem koji mnoge umne čini ludima (Medžnunima), i objekt Ljubavi (Lejlu) identificira sa samim aktom/sredstvom (Ljubavlju) govoreći kako ona tjera zaljubljenoga u pustinje. On asocira na sadržaj za koji pretpostavlja da je poznat njegovom potencijalnom čitatelju, i istovremeno ga tumači u samo jednome bejtu. Isto se događa i s pričom o Ferhadu i Širin, stihom *Ova Širin tjera Ferhada da planinu prosijeca - Ko jastvo uništi, njemu je samo posrednik vještica,* upućuje na "poznatu priču" tumačeći Ferhadov kraj – dostizanje savršenstva i njegovu smrt poništenjem jastva, odnosno sadržajem poznatog hadisa "Umrite prije smrti". Ovaj stih implicira poznavanje sadržaja ne samo od pošiljaoca poruke (Kaimije), već i od potencijalnog primaoca koji treba znati:

a. Da je Ferhad zaljubljen u Širin
b. Da je Širin poželjela se pronađe rješenje kako bi njenog dvora svako jutro kanalom moglo doticati svježe mlijeko
c. Da neko (Širin, izravno ili posredstvom Husreva) traži od Ferhada da prosiječe planinu/stijenu kako bi se taj kanal napravio, i da je to uvjet koji mora ostvariti kako bi došao do svoje Ljubljene
d. Da Husrevova dadilja/vještica, nakon što je Ferhad završio posao, odlazi Ferhadu s viješću kako je Širin umrla
e. Da Ferhad – primivši tu vijest, baca svoje oruđe i umire/samoponištava se.

Objekat /Sredstvo /Čin Ljubavi, zaključit će Kaimija, potaći će samoponištenje /uništenje jastva, ali istovremeno i protumačiti Ferhadovo samoubojstvo kao poništenje jastva u Apsolutu.

Predaja o Ibrahim ibn Edhemu također je Kaimiji i njegovim potencijalnim čitateljima poznata, tako da on samo u jednom polustihu navješćuje fenomen napuštanja trona i krune motiviran Ljubavlju.

U naredna dva i po bejta koje možemo čitati i kao zasebne misaone cjeline Kaimija nas vodi do Attarove ili Zijaijine interpretacije predaje o Šejhu San'ânu, i najprije nam tumači stanje u kojem se kao čitatelji susrećemo sa glavnim junakom, te navodi da kroz perspektivu fenomena odricanja/lišavanja/napuštanja (terk) u njegova četiri stupnja posmatramo njegovo duhovno putovanje: Ljubav je poticaj koji subjekta Ljubavi tjera da kao asketa koji se lišio blagodeti ovog svijeta (terk-i dünya) ide dalje do lišavanja onog svijeta (terk-i ukba), oslikano kroz opasavanje zunnarom, napuštanje 400 sljedbenika, gojenje prasadi, ljubljenje križa; i sve to tumači motiviranim time što mu se pogled okrenuo prema kćeri nevjernika, što mu je srce zaigralo i ljubav ga obuzela. Dva i po bejta zgusnutog teksta – u vrlo jasnim aluzijama na naš prototekst, potiču nas na pretpostavku da Kaimija smatra kako je Šejh San'ân (kroz arhitekst i prototekst mesnevije) manje poznat njegovom potencijalnom čitatelju, pa ga više upoznaje sa sadržajem, i potiče na bavljenje i promišljanje, ne samo njegovog stiha, nego i vraćanje na Attarovu ili Zijaijinu interpretaciju. U narednom bejtu iščitavamo indirektno referiranje na priču o Mahmudu i Ajazu, potom bejt koji izravno upućuje na Iskendera i njegovu potragu za Vodom Života; u dva posljednja bejta ove pjesme Kaimija referira na dva suštinska, najbitnija odnosa u Najljepšem kazivanju: Odnos Jakuba i Jusufa, i odnos Jusufa i Zulejhe. Polustih *Ova ljubav je Jakuba*

slijepim učinila moguće je razumjeti dvojako; u primarnom značenju Jakub je oslijepio od tuge zbog gubitka najvoljenijeg bića / u sekundarnom značenju: Jakub je slijep za sve osim za Jusufa (odnosi se i na vrijeme prije bacanja Jusufa u bunar, jer izražena ljubav prema Jusufu je izazvala zavist kod braće, pa su ga braća bacila u bunar, pa je Jakub zbog tuge koju je izazvao rastanak plakao do sljepila); polustih *I Jusufa robom učinila, i u tamnicu poslala* priziva onaj dio sadržaja u kojem Zulejha daje sav imetak kako bi ga kupila na tržnici roblja, i kasnije ga šalje u tamnicu; Zulejha je samo sredstvo preko koje djeluje Ljubav; Njen posrednik pri kupnji roba, ali i pri bacanju Jusufa u tamnicu je njen muž, egipatski namjesnik, kojemu ona jeste objekat ljubavi. Već u sljedećem stihu Kaimija nas vješto podsjeća na prizor posijecanja prsta pri osvjedočenju u Jusufovu ljepotu, i ponovo – dajući Jusufu ulogu sužnja te Ljubavi, podsjeća nas na onaj dio Kazivanja (arhiteksta) i interpretacija (prototeksta) u kojima je Jusuf vladar Misira.

Bogatsvo ove riznice vanvremenskih i vanprostornih simbola sa druge strane religije i jezika, na koju nismo mogli u potpunosti ukazati, predstavlja sredstvo kojim se može opisati Civilizacija Istinitosti koja obuhvata kontinuitet nebeske i zemaljske povijesti počevši od stvaranja svjetlosti Muhammedove, i sve što jeste na nebesima i zemlji. Čak i ako ne u cijelosti, barem dio ovoga sredstva bio je u rukama naših djedova. Čitavi nizovi simbola i nadsimbola.... Narodi koji su se uspjeli uzajamno upoznati bez predrasuda, narodi koji su razumijevali i prenosili značenja i metafore drugih jezika u prošlosti su stvorili ovaj kulturni identitet. Mjesto ovog identiteta zauzeli su moderni fenomeni ili idoli našeg vremena: nacionalne države, nacije, nacionalizmi, nacionalni ponosi, granice, samoljublja, predrasude, dekonstrukcija, postmodernizam... A mi, poput Nesinovih junaka iz priče o magarcima, kukamo kako smo nekad imali svoj jezik i svoju civilizaciju.

pregledni članak / review article UDK: 141.336:050

UPOREDNA ANALIZA RADOVA OBJAVLJENIH U TESAVVUFSKIM ČASOPISIMA: ŠEBI ARUS, BILTEN HU I DERVIŠ

Ejub VELIĆ
E-mail: ejubvelic@yahoo.com

ABSTRACT

Autor se bavi analizom tesavvufske misli, odnosno karakterom i kvalitetom sadržaja tekstova objavljenih u časopisima *Šebi arus*, *Bilten Hu* i *Derviš*. Analizom sadržaja obuhvatili smo sve brojeve časopisa *Šebi arus* koji su izašli u periodu od 1982. do 1991. godine, zatim glavninu brojeva časopisa Bilten Hu, koji je objavljivan od 1978. do 1986. godine, kao i tekstove publikovane u časopisu Derviš. Pored osnovnih informacija o karakteru, strukturi i orjentaciji časopisa, ponuđena je i komparativna analiza predmetne periodike.

Ključne riječi: tesavvuf, tarikat, derviški redovi, Šebi arus, Bilten Hu, Derviš.

COMPARATIVE ANALYSIS OF PAPERS PUBLISHED IN JOURNALS OF TESAWUF: SHEBI ARUS, THE HU BULLETIN AND DERVISH

The author analyzes the Sufi thoughts respecting the character and quality of the content of articles published in Sheba Arus, The Hu Bulletin and Dervish magazines. Content analysis includes all the issues of Shebi Arus that were published came out in the period from 1982 to 1991, in addition to the majority of issues of The Hu Bulletin journal, which was published in the period from 1978 to 1986, as well as articles published in the journal Dervish. In addition to basic information about the nature, structure and orientation of the journals, a comparative analysis of periodicals at hand is also offered.

Keywords: tesawuf, tariqah, dervish orders, Shebi arus, The Hu Bulletin, Dervish

1.0 Uvod

U periodu od Kraljevine Jugoslavije do raspada Socijalističke federativne republike Jugoslavije vođena je rasprava među bosanskohercegovačkim učenjacima i pripadnicima tarikata o pitanju rada i djelovanju tekija i tarikatskih redova te je problematizirano pitanje njihova pravnog statusa unutar Islamske zajednice.[1] U tom državnopravnom okviru Jugoslavije Islamska zajednica donijela je šest ustava u kojima je na različite načine definirala položaj tarikatskih redova, njihovih institucija i organa.[2] Pitanje rješavanja statusa tarikatskih redova pokrenuo je 1931. godine reisul-ulema Ibrahim Maglajlić[3], a konačno ustavno-pravne odredbe o pitanju tarikata donesene su Ustavom Islamske zajednice u SFRJ izglasanim 12. aprila 1990. godine.[4] Ustavno-pravnom rješenju tarikata doprinijeli su konkretni događaji 70-ih i 80-ih godina kada se osnivaju dvije tarikatske institucije – Zajednica islamskih derviških redova Alijje u Socijalističkoj federativnoj republici Jugoslaviji sa sjedištem u Prizrenu i Tarikatski centar sa sjedištem u Sarajevu.[5] Upravo te tarikatske institucije izdaju tesavvufske časopise kao svoja službena glasila.[6] Tako je Zajednica islamskih derviških redova Alijje izdavala *Bilten Hu*, a zatim i časopis *Derviš*, a na drugoj strani Tarikatski centar u Sarajevu izdavao je časopis *Šebi arus*.

2.0 Časopis *Bilten Hu*

Spomenutom zamjenicom "Hu" u nazivu časopisa osnivači su željeli poslati poruku da su časopis pokrenuli u Allahovo ime. Međutim,

---

1 U tom periodu objavljeno je nekoliko stotina naslova na tesavvufsko-tarikatsku temu u raznim glasilima, kao što su: *Glasnik VIS-a, Takvim, Preporod, Islamska misao, Prilozi za orijentalnu filologiju, Svijet, Književne novine, Odjek* i drugi.

2 Vidjeti: Muhamed Salkić, *Ustavi Islamske zajednice*, El-Kalem, Sarajevo, 2001, str. 83 – 257.

3 Vidjeti: M. Handžić, "Pitanje tekija u Jugoslaviji", *Glasnik*, 1934, br. 4, str. 197–203.

4 Vidjeti: Sead Halilagić, „Djelatnost Tarikatskog centra BiH u periodu od 1989. do 2009. godine", *Kelamu'l Šifa'*, 2009, br. 20, str. 28.

5 Vidjeti: Sead Halilagić, "Istine o tesavvufu kod nas", *Islamska misao*,1990, br.144, str. 72–74.

6 Vidjeti: Fejzulah Hadžibajrić, "Djelatnost tarikatskog centra u Sarajevu", *Šebi arus*, Sarajevo, 1990, str. 23; Dragan Novaković, "Djelovanje Zajednice islamskih derviških redova Alije (ZIDRA) na Kosovu i Metohiji 1974–1991", *Istorija 20. veka*, str. 108.

ovakav naziv časopisa dobit će sasvim drugu konotaciju u javnosti. Tako profesor Hilmo Neimarlija iznosi svoje viđenje / tumačenje imena tog časopisa. On kaže: ''Hu je prvi slogan arapske riječi ''Huve'' i jezički znači ''on'', a u terminološkom smislu upotrebljava se u općenito islamskom a posebno u tesavvufskom učenju kao kur'anska zamjenica za najviše kur'ansko ime Boga, Allah, dž.š. U tom smislu, kada se upotrebljava izraz ''Hu'' podrazumijeva se, misli se na Allaha, dž.š., dakle, jezički i terminološki prevedeno Bilten se zove Bog.''[7]

Časopis je tehnički loše opremljen. Štampan je na aparatu za fotokopiranje. Njegove dimenzije su 21 cm x 16 cm i sadrži oko trideset stranica po broju. Časopis je štampan na dvama jezicima: srpskohrvatskom i albanskom. Na početku časopis je izlazio po tri broja, a kasnije po dva broja godišnje. Časopis je imao karakter javnog službenog glasila tarikatske institucije Zajednice islamskih derviških redova *Alijje* u Socijalističkoj federativnoj republici Jugoslaviji, skraćeni naziv ZIDRA-e u SFRJ ili samo ZIDRA.

Zajednicu islamskih derviških redova Alijje osnovali su predstavnici tarikatskih redova s ciljem predstavljanja islamskih derviških redova i islama u Socijalističkoj federativnoj republici Jugoslaviji. Povod za njeno osnivanje bilo je odbijanje zvanične Islamske zajednice u SFRJ da prihvati zahtjev predstavnika derviških redova kojim se traži da derviši imaju svoje predstavničko tijelo u njenim strukturama. Nakon što je njihov zahtjev odbijen oni su samostalno, bez saglasnosti i uz negodovanje zvanične Islamske zajednice, ali uz odobrenje državne vlasti osnovali 1974. godine ZIDRA sa sjedištem u Prizrenu. Nekoliko godina kasnije, tačnije 1978. godine ZIDRA je pokrenula i svoje službeno glasilo pod nazivom *Bilten Hu* koje će izdavati sve do 1986. godine. Cilj je bio da se putem časopisa informiše javnost o postojanju derviša i njihovom velikom broju u Jugoslaviji. Za taj časopis Aleksandar Popović je napisao kako je to ''jedinstvena prilika da se nešto čuje o derviškim redovima u Jugoslaviji, od samiih derviša i njihovih šejhova.''

Glavnu inicijativu u uređivanju časopisa imao je Džemli Šehu, glavni urednik, a redakciju su još činili devetorica članova. Najviše tekstova je potpisano je potpisom ''redakcija''. U časopisu pored članova redakcije radove su objavili još osmorica autora. Analizirajući kvalifikacije autora objavljenih radova u časopisu zaključujemo da su oni ve-

7 Vidjeti: Hilmo Neimarlija, „Primitivizam koji bruka i boli", *Preporod*, br. 17 (192), 20. augusta 1978, str. 7.

ćinom pripadnici tarikata: šejhovi, vekili, derviši, te nekoliko radova potpisuju dopisnici koji su neke svjetovne profesionalne orijentacije (npr. orijentalisti).

Predmet analize časopisa *Bilten Hu* bio je stotinu i sedam objavljenih radova koje smo razvrstali u sljedeće rubrike: tesavvuf, tarikat, nekrologij, hronika i druge islamske nauke. Najviše objavljenih radova je iz oblasti tarikata koja zauzima 41% (posto) od ukupnog sadržaj časopisa, a glavna tema bila je širenje informacija o nastanku, radu i aktivnostima Zajednice islamskih derviških radova Alijje u SFRJ.

3.0 Časopis *Derviš*

Riječ ''derviš'' je perzijskog porijekla i znači siromah, a u sufijskoj terminologiji tim pojmom označava se pripadnik nekog derviškog reda.[8] Davanjem imena časopisu ''Derviš'' pokretači su ukazali da je namijenjen dervišima.

Časopis je tehnički dobro opremljen. Formata je 21 cm x 16 cm. Sadrži oko četrdeset stranica. Skromnog je izgleda. Izlazio je jednom godišnje na dvama jezicima: srpskohrvatskom i albanskom, s tiražom od hiljadu primjerak po broju. Službeno je glasilo, informativnog karaktera.

Časopis pokreće Udruženje mešajiha Socijalističke federativne republike Srbije – Socijalističke autonomne pokrajine Kosova kao svoje službeno glasilo. Cilj pokretanje je informisanje članstva o derviškom životu kod nas, a obuhvatit će tarikate koji su zastupljeni u Zajednici islamskih derviških redova Alijje, odnosno cilj je informisanje o radu i aktivnostima Udruženja mešajiha. Prvi broj lista štampan je 1987. i drugi broj 1988. godine.

Uredništvo časopisa sačinjavale su uglavnom iste osobe kao i kod časopisa *Bilten Hu.* Glavni i odgovorni urednik bio je Džemali Šehu.

Bibliografiju časopisa Derviš čine osamnaest radova koje smo razvrstali u sljedeće rubrike: tarikat, hronika i druge islamske nauke. Najzastupljenija rubrika jeset hronika čija se tematika odnosi na rad i aktivnost Udruženja mešajiha. Ti radovi doslovno su materijali sa sjednica Udruženja mešajiha ili izvještaji o njegovu radu i aktivnostima.

8 Vidjeti: Fejzulah Hadžibajrić, "Mali rječnik tesavvufsko-tarikatskih izraza", *Teṣawwuf – islamska mistika*: zbornik radova Prvog smpozija, Zagrebačka džamija, Zagreb, 1988, str. 183.

4.0 Časopis *Šebi arus*

Časopis nosi ime po istoimenoj Akademiji *Šebi arus* koja se održava u Sarajevu od 1957. godine povodom sjećanja na Mevlanu Dželaluddina Rumija. Naziv je preuzet iz gazela Mevlane Džalaluddina Rumija u kojem on opisuje svoje viđenje (doživljaj) smrti. Etimološki ''Šebi arus'' znači ''Nevjestina noć'', a u prenesenom značenju označava prvi period boravišta u mezaru, susret s Voljenim.[9]

Časopis je standardnog formata, veličine 24 cm, i sadrži oko pedeset stranica po broju. Časopis izlazi jednom godišnje, internog je karaktera, a izdavač je Tarikatski centar u Sarajevu.

Iako je ideja pokretanja časopisa začeta u krugu osoba okupljenih oko Katedre Mesnevije i Akademije Šebi arus, velike zasluge za njenu realizaciju, tj. redovno i ozbiljno izlaženje pripadaju Tarikatskom centru u Sarajevu. Tarikatski centar u Sarajevu osnovan je 1977. godine u koordinaciji predstavnika tarikata iz Bosni i Hercegovine i predstavnike Islamske zajednice. Tarikatski centar kao svoje službeno glasilo derviških redova u Bosni i Hercegovini izdavat će časopis ''Šebi arus'', a za početak izlaženja čaopisa ''Šebi arus'' prihvata se 1982. godina. Časopis je pokrenut da se očuva uspomena na sadržaj programa istoimene Akademije Šebi arus. A cilj organiziranja Akademije Šebi Arus bio je očuvanje kontinuiteta tarikata i tesavvufskog nauka u Bosni i Hercegovini.

Uređivanje časopisa je aktivnost malobrojne grupe okupljenih oko Fejzulaha Hadžibajrića koji je najviše objavio radova, a zatim slijede Mahmud Traljić, Halid Hadžimulić. Ukupno dvadeset sedam autora je objavilo radove, a najviše je autora sa jednim objavljenim radom. Radove u časopisu potpisuju autori s teološkim obrazovanjem, zatim orijentalisti te znanstvenici drugih naučnih oblasti.

Predmet analize sadržaja časopisa *Šebi arus* čine stotinu dva objavljena rada. Te radove na osnovu tema razvrstali smo u sljedeće rubrike: tesavvuf, tarikat, nekrologij, hronika i bibliografski radovi. Najzastupljenija rubrika u časopisu je: nekrologij. Stoga ovaj časopis možemo okarakterizirati kao svojevrsnu zbirku nekrologija. Njeni radovi posvećeni su sjećanju na merhume s ciljem da se istakne njihova zasluga u očuvanju i razvoju institucionalnog tarikata i općenito tarikatske prakse u Bosni i Hercegovini.

---

9 Vidjeti: Fejzulah Hadžibajrić, "Mali rječnik tesavvufsko-tarikatskih izraza", *Teṣawwuf – islamska mistika*: zbornik radova Prvog smpozija, Zagrebačka džamija, Zagreb, 1988, str. 210.

5.0 Komparacija sadržaja objavljenih u svim trima časopisima

Komparacijom časopisa *Šebi arus*, *Bilten Hu* i *Derviš* uočena je disproporcija sadržaja ili antiteza između časopisa *Šebi arus*, s jedne, te časopisā *Bilten Hu* i *Derviš*, s druge strane. Njihova suprotnost, odnosno različitost njihovih sadržaja može se dovesti u direktnu vezu s razlozima njihovih pokretanja.

Hronološki posmatrano, u kontekstu društveno-političkih prilika koje se javljaju nakon Drugog svjetskog rata unutar državno-pravnog okvira Jugoslavije, možemo zaključiti da je upravo problematiziranje pitanja statusa derviških redova, njihova djelovanja, te pitanja rada i aktivnosti u tekijama utjecalo na nastanak tesavvufskih časopisa *Bilten Hu*, *Šebi arus* i *Derviš*.

Krajem 70-ih i 80-ih godina XX st. aktualizira se pitanje statusa derviških redova. U cilju rješavanja tog pitanja uključuju se pripadnici derviških redova osnivanjem dviju institucija koje će biti glavni akteri (glavni nosioci aktivnosti) rješavanja statusnog pitanja derviških redova. Godine 1974. osnovana je – uz odobrenje države, ali bez saglasnosti zvanične Islamske zajednice – Zajednica islamskih derviških redova Alijje u Socijalističkoj federativnoj republici Jugoslaviji sa sjedištem u Prizrenu na Kosovu. Nakon toga, kao vid reakcije na osnivanje Zajednice islamskih derviških redova Alijje, 1977. godine u saradnji s Islamskom zajednicom formiran je Tarikatski centar u Sarajevu. Te dvije tarikatske institucije zastupat će dijametralno suprotna mišljenja o pitanju rješavanja statusa derviških redova, njihovih institucija i organa. Prvo mišljenje koje je zagovarala Zajednica islamskih derviških redova Alijje u Socijalističkoj federativnoj republici Jugoslaviji bilo je da derviški redovi budu samostalna vjerska zajednica koja će imati posebnu administraciju vezanu za derviške redove i derviški život u Jugoslaviji. Suprotno tome, Tarikatski centar u Sarajevu insistirao je na tome da derviški redovi budu u okviru zvanične Islamske zajednice. Kao što je navedeno, obje institucije će pokrenut svoja službena glasila, i to časopis Bilten Hu i list Derviš koji izdaje zajednica islamskih derviških redova Alijje, odnosno Šebi Arus koji izdaje Tarikatski centar u Sarajevu.

Sadržaj svih triju časopisa namijenjen je pripadnicima i simpatizerima tarikata. Međutim, časopis *Šebi arus* imao je karakter interne upotrebe, dok su *Bilten Hu* i *Derviš* imali karakter javnog časopisa koji je bio i evidentiran kod nadležnih državnih službi. S obzirom na glav-

no obilježje tih časopisa kao službenih glasila tarikatskih institucija, ono će određivati njihov sadržaj – prezentiranje, odnosno populariziranje i širenje ideja kao i stavova osnivača / institucija. Različitost sadržaja između časopisa *Šebi arus*, s jedne, te *Bilten Hu* i *Derviš*, s druge strane uočava se u pitanju kvalifikacije autora, zastupljenosti tema, te na usmjerenosti / orijentaciji pisanja.

Analizirajući kvalifikacije autora radova zaključujemo da u časopisu *Šebi arus* radove potpisuju autori s teološkim obrazovanjem, zatim orijentalisti, te znanstvenici drugih naučnih oblasti. Dakle, radi se o autorima koji su vjerski ili svjetovno obrazovani. S druge strane, u časopisima *Bilten Hu* i *Derviš* radove objavljuju pripadnici tarikata šejhovi, vekili, te nekoliko radova potpisuju dopisnici koji su neke svjetovne profesionalne orijentacije (npr. orijentalisti) ili, pak, obični građani. Na osnovu toga možemo zaključiti da je takva karakteristika autorā časopisā utjecala i na stil pisanja. Npr., za razliku od časopisa *Šebi arus*, radovi u časopisu *Bilten Hu* i *Derviš* – koji sadrže mnogo gramatičkih, pravopisnih grešaka – stilski su nejasni, a semantički neprecizni. Ako uzmemo u obzir činjenicu da jezik na kojem pišu autori radova u časopisima *Bilten Hu* i *Derviš* nije njihov maternji, i ako imamo u vidu specifičnost tema iz tesavvufa, onda postoji velika mogućnost da takav stil pisanja o nekim terminima iz vjersko-teološkog a posebno iz sufijskog vokabulara, čitaoca može navesti na pogrešno interpretiranje ili razumijevanje tretiranih pojmova, kao što su: *namaz*, *hadž*, *evlija* i *keramet*. Međutim, ako uvjetno apstrahiramo tu spomenutu činjenicu, možemo zaključiti da se u tumačenjima tih pojmova uočava specifičnost stila autora časopisa *Bilten Hu* i *Derviš*. Tako oni iznose i, u određenom smislu prenaglašavaju, unutarnje (*batin*) značenje ili smisao tih pojmova, dok se autori časopisa *Šebi arus* zadržavaju na vanjskom (*zahir*) značenju. Također, upadljiva je još jedna karakteristika stila autora časopisa *Bilten Hu* i *Derviš* koji u odnosu prema Islamskoj zajednici i njenim službenicima iskazuju neskriven antagonizam, a simpatiju i naklonost izražavaju prema državi i njenim organima. Za razliku od časopisa *Bilten Hu* i *Derviš*, odnos autora časopisa *Šebi arus* prema Islamskoj zajednici je pozitivan, afirmativan i sadrži elemente kritičkog propitivanja, dok i oni izražavaju naklonost prema državi.

S obzirom na zastupljenost sadržaja koji je predstavljen, odnosno tretiran u časopisima *Šebi arus*, *Bilten Hu* i *Derviš*, primjetno je nepodudaranje njihova sadržaja i diskrepancija, neslaganje u mišljenju (protuslovlje). Najzastupljeniji sadržaj časopisa *Šebi arus* jesu radovi iz rubrike *nekrolog*. Ti radovi posvećeni su sjećanju na merhume s

ciljem da se istakne njihova zasluga u očuvanju i razvoju institucionalnog tarikata i općenito tarikatske tradicije u Bosni i Hercegovini. S druge strane, u radovima pod rubrikom *nekrolog* časopisa *Bilten Hu* predstavljene su samo biografije osoba koje su zaslužne za osnivanje i rad institucije Zajednica islamskih derviških redova Alijje. Najzastupljeniji sadržaj u časopisu *Bilten Hu* jesu radovi pod rubrikom *tarikat*, gdje je glavna tema bila predstavljanje okolnosti nastanka i djelovanja tarikatske institucije Zajednice islamskih derviških redova Alijje i njenih organa. Tekije koje su predstavljene djeluju kao organi u sastavu Zajednice islamskih derviških redova Alijje. S druge strane, u časopisu *Šebi arus* pod rubrikom *tarikat* glavna tema jeste predstavljanje tarikatskih institucija i njihovih aktivnosti, npr. predstavljene su sve poznatije i tada aktivne tekije u Bosni i Hercegovini, zatim akademija *Šebi arus* i katedra *Mesnevije*. Najzastupljeniji sadržaj u časopisu *Derviš* jesu radovi pod rubrikom *hronika* gdje se radi o doslovnom predstavljanju radnog materijala sa zvaničnih sjednica tarikatskih institucija Zajednice islamskih derviških redova Alijje i Udruženja mešajiha. U tim radovima koji predstavljaju samo rad i aktivnosti tih institucija naglašava se njihovo postojanje i djelovanje kao samostalne i odvojene tarikatske institucije od zvanične Islamske zajednice. S druge strane, u časopisu *Šebi arus* pod rubrikom *hronika* donesene su vijesti koje bilježe događaje i aktivnosti tarikatskog života koji se odvijao na prostoru Bosne i Hercegovine. Iz tih vijesti saznajemo da su na tarikatskim manifestacijama često kao gosti-predavači bili prisutni i službenici Islamske zajednice.

Premda su zastupljene iste rubrike u svim trima časopisima, *tesavvuf*, *tarikat*, *hronika* i *nekrolog*, ipak je njihov sadržaj nepodudaran. Različit je diskurs o pitanju nastanka tesavvufa odnosno tarikata, zatim različiti derviški redovi prezentirani su i primjetan je različit izraz sufijske poezije. O pitanju nastanka tarikata u časopisu *Bilten Hu* i *Derviš* autori iznose stav da je tarikat lično osnovao Muhammed a.s. na Oprosnom hadžu, a historiju razvoja tarikata prikazuju kroz tretiranje zločina na Kerbeli. S druge strane, u časopisu *Šebi arus* autori na jedan diskretan način tesavvufsko učenje vežu za Poslanika islama donoseći mnogobrojna mišljenja teoretičara i historičara tesavvufske nauke o porijeklu tesavvufa, a historiju razvoja tesavvufa prikazuju predstavljanjem biografija sufija i njihova literarnog stvaralaštva. Zanimljiv je podatak da se u radovima časopisa *Šebi arus* predstavljao samo nakšibendijski i mevlevijski derviški red, a u časopisu *Bilten Hu* pisalo se samo o rufaijskom derviškom redu. Različit diskurs u pogledu sufij-

skog poetskog izraza ogleda se u tome da časopis *Šebi arus* sadrži tekstove smještene u kategoriju *ilahija* u kojima se veliča i slavi Allah, dželle šanuhu, te iskazuje ljubav prema Njemu i Njegovu Poslaniku, alejhisselam, dok časopisi *Bilten Hu* i *Derviš* sadrže sufijski pjesnički izraz pod nazivom *ilahi* i *mersijje* u kojima je jedan motiv žal, bol zbog događaja na Kerbeli, a drugi je motiv tarikat, odnos šejh kao simbol vođenja i vodiča na Pravom putu.

Ako uporedimo rubriku *Dersovi Mesnevije* u časopisu *Šebi arus* i rubriku *Radovi iz područja drugih islamskih nauka* u časopisu *Bilten Hu*, primijetit ćemo njihovu razliku u orijentaciji tumačenja kur'anskih ajeta. *Dersovi iz Mesnevije* koncipirani su tako da slušaocima odnosno čitaocima približe značenje ajeta koji je uzet za moto ili temu predavanja. Autor tih radova služi se ili citira i prijevode ajeta od prevodilaca Džamaludina Čauševića i Besima Korkuta. S druge strane, u časopisu *Bilten Hu* i *Derviš* autori ne prihvataju Čauševićev prijevod Kur'ana kao tačan. Za razliku od časopisa *Šebi arus*, u časopisu *Bilten Hu* zastupljenija je rubrika *Šta Kur'an kaže o hazreti Aliji*, koja sadrži nekoliko radova u kojima su navedeni kur'anski ajeti čije se značenje dovodi u vezu s hazreti Alijom.

Za razliku od časopisa *Bilten Hu* i *Derviš*, posebna odlika sadržaja *Šebi arus* jesu bibliografski radovi. Časopis *Šebi arus* imao je ustaljenu rubriku pod nazivom *Događaji, bibliografija, merhumi* u kojoj su predstavljeni objavljeni radovi iz područja tesavvufa. Izrada bibliografskih radova je bio jedan od zadataka Tarikatskog centra – da u toku jedne godine prate i bilježe sve objavljene radove na bosanskom jeziku iz tesavvufsko-tarikatske oblasti u svrhu izrade bibliografije radova. Zahvaljujući tim bibliografijama, načinjen je spisak od preko hiljadu naslova.

Kako smo spomenuli da je časopis *Šebi arus* pokrenut da bi se očuvala uspomena na sadržaj programa istoimene *Akademije Šebi arus*, želimo naglasiti da je dobijeni epitet službenog glasila pomogao u realizaciji njegove već definirane koncepcije. *Akademija Šebi arus* u Sarajevu se održava od 1957. godine, a njen sadržaj objavljivan je djelimično i povremeno u glasilima Islamske zajednice. Međutim, s obzirom da organizatori Akademije s takvim odnosom nisu bili zadovoljni, odlučili su da u vlastitom izdanju štampaju sadržaj Akademije pod nazivom *Šebi arus* i tako je nastala prva brošura 1974. godine. Međutim, pitanje predstavljanja sadržaja Akademije ostalo je neadekvatno riješeno sve dok časopis *Šebi arus* nije zvanično postao službeno glasilo Tarikatskog centra 1982. godine. Kako je Tarikatski centar nastavio samo za-

crtanu i definiranu koncepciju časopisa i ostao u tome gotovo dosljedan, sadržaj časopisa *Šebi arus* ustvari je doslovni prijenos ili bilježenje na papir sadržaja programa *Akademije Šebi arus.* Ono što su bile tačke programa na Akademiji, to su u časopisu rubrike. Povod organiziranja *Akademija Šebi arus* jeste sjećanje na Mevlanu Dželaluddina Rumija, a cilj je bio da se akademijama održava kontinuitet tarikata i čuva tesavvufsko-tarikatska nauka, kao i općenito muslimanska tradicija.

Važno je još naglasiti da su organiziranje i *Akademije Šebi arus* te uređivanje časopisa pod istim imenom, ali i časopisa *Bilten Hu* i *Derviš*, posljedica aktivnosti malobrojnih grupa. Međutim, u svakoj od tih obiju grupa moguće je prepoznati po jednu osobu koja je imala poziciju ključnoga organizatora tih aktivnosti. Glavnu inicijativu u uređivanju *Šebi arusa* imao je Fejzulah Hadžibajrić, šejh, hodža i diplomirani orijentalist, dok je inicijativu za osnivanje ZIDRA-e, te uređivanje časopisā *Bilten Hu* i *Derviš* imao Džemali Šehu, šejh, koji, koliko nam je poznato, nije imao institucionalnu vjersku-teološku naobrazbu. Premda su bili prijatelji, imali su različite poglede o načinu vođenja derviških zajednica. O Hadžibajriću je napisana monografija i u procesu je objavljivanje studije o njegovu životu, dok još uvijek nije urađena ozbiljna studija o Džemali Šehuu.

6.0 Zaključak

Časopisi *Šebi arus*, *Bilten Hu* i *Derviš* prvi su tesavvufski časopisi na bosanskom jeziku. Imaju karakter službenog glasila tarikatskih institucija. Javljaju se pred kraj XX stoljeća u državno-pravnom okviru Socijalističke federativne republike Jugoslavije.

Komparacijom njihova sadržaja dobili smo rezultate da su uglavnom zastupljene iste rubrike u svim trima časopisima, a to su: tesavvuf, tarikat, hronika, nekrolog, sufijska poezija, ali je njihov sadržaj diskordantan (nepodudaran), diskrepantan (protuslovan) i disproporcijalan (različitost sadržaja). Dakle, radi se o različitom diskursu ili pristupu tretiranim pitanjima u okviru tih rubrika, npr. nepodudaranje u definiranju osnovnih pojmova tesavvufa i tarikata, ili npr. neslaganje u mišljenju o pitanjima statusa derviških redova, ili npr. različit sadržaj ili izraz sufijske poezije itd. Na osnovu tih rezultata, zaključujemo da je različitost njihovih sadržaja posljedica ili odraz uređivačke politike pokretača koji su putem tih glasila predstavljali svoje stavove o pitanju rješavanja statusa derviških redova. Prema tome, časopisi *Bilten Hu* i *Derviš*, koje je izdavala Zajednica islamskih derviških redova

Alijje, zagovarali su ideju odvojenosti tarikata od Islamske zajednice i njihovo samostalno djelovanje, što je faktički značilo stvaranje svojvrsne paralelne islamske zajednice, dok se s druge strane, časopis *Šebi arus* koji izdaje Tarikatski centar, zalagao da derviški redovi ne budu izvan Islamske zajednice, niti da imaju status samostalne vjerske zajednice. Dakle, budući da su časopisi imali karakter službenih glasila tarikatskih institucija, oni su odražavali društveno-političke prilike u društvu i predstavljali tesavvufsko-tarikatski sadržaj u cilju rješavanja statusnog pitanja derviških redova.

LITERATURA:

1. Hadžibajrić, Fejzulah, "Djelatnost tarikatskog centra u Sarajevu", *Šebi arus*, Sarajevo, 1990.
2. Hadžibajrić, Fejzulah, "Mali rječnik tesavvufsko-tarikatskih izraza", *Teṣawwuf – islamska mistika:* zbornik radova Prvog smpozija, Zagrebačka džamija, Zagreb, 1988.
3. Halilagić, Sead, "Istine o tesavvufu kod nas", *Islamska misao*,1990.
4. Halilagić, Sead, „Djelatnost Tarikatskog centra BiH u periodu od 1989. do 2009. godine", *Kelamu'l Šifa'*, 2009.
5. Handžić, Mehmed, "Pitanje tekija u Jugoslaviji", *Glasnik*, 1934.
6. Neimarlija, Hilmo, „Primitivizam koji bruka i boli", *Preporod*, br. 17 (192), 20. augusta 1978.
7. Novaković, Dragan, "Djelovanje Zajednice islamskih derviških redova Alije (ZIDRA) na Kosovu i Metohiji 1974–1991", *Istorija 20. veka*.
8. Salkić, Muhamed, *Ustavi Islamske zajednice*, El-Kalem, Sarajevo, 2001.

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK: 1 Shirazi S.

TRANSCENDENTNA FILOZOFIJA MULLA SADRA SHIRAZIJA

Rusmir ŠADIĆ
Filozofski fakultet, Univerzitet u Tuzli
Muharema Fizovića Fiska 6, 75 000 Tuzla
E-mail: rusmirsadic@yahoo.com

ABSTRACT

Mišljenje Mulla Sadra Shirazija predstavlja sami vrhunac kasnije islamske filozofije i sintezu ukupnog muslimanskog intelektualnog angažmana. Njegova filozofija, označena pojmom 'transcendentna' ili 'metafilozofija' (*hikma al-muta'aliyya*), figurira kao svojevrsna sinteza peripatetičke filozofije Ibn Sinaa, iluminacijske filozofije Suhrawardija, gnostičke teorije Ibn Arebija i temeljnih pozicija muslimanske teologije. Drugim riječima, filozof iz Shiraza u svom tekstu smiruje najraskošnije plodove filozofije (*falsafa*), gnoze (*'irfan*) i teologije (*kalam*). Riječ je o onoj filozofiji koja njeguje racionalni i demonstrativni pristup, ali koja uključuje i intelektualnu intuiciju (*dhawq/kashf*) kao integralni dio znanja. Izlaganje filozofije Mulla Sadraa, kao najznačajnijeg predstavnika isfahanske filozofske škole iz XVI i XVII. stoljeća, vodi ka uvidu u neutemeljenost teze o „kraju" islamske filozofije i otkrivanju kontinuiteta muslimanskog filozofskog mišljenja.

Ključne riječi: transcendentna filozofija, Mulla Sadr Shirazi, sinteza, sufizam, gnoza, intelektualna intuicija

TRANSCENDENT PHILOSOPHY OF MULLA SADR SHIRAZI

The thought of Mulla Sadra Shirazi represents the very peak of later Islamic philosophy and the synthesis of the total Muslim intellectual engagement. His philosophy, marked by the terms 'transcendent' or 'metaphilosophy' (*al-hikma muta'aliyya*), figures as a kind of synthesis of peripatetic philosophy by Ibn Sina, illumination philosophy by Suhrawardi, gnostic theory of Ibn Arabi and fundamental doctrines of Muslim theology. In other words, a philosopher from Shiraz in his text soothes the most luxurious fruits of philosophy (*falsafah*), gnosis (*'irfan*) and theology (*kalam*). It's about that philosophy that nurtres rational and demonstrative approach, but that also includes intellectual intuition (dhawq/kashf) as an integral part of knowledge. The exposure of

Mulla Sadra's philosophy, as the most important representative of Isfahan philosophical school of the XVI and XVII century, leadS to an insight into the groundlessness of the thesis of the "end" of the Islamic philosophy and the detection of continuity of Muslim philosophical thinking.

Keywords: transcendent philosophy, Mulla Sadr Shirazi, synthesis, sufism, gnosis, intellectual intuition

1.0 Uvod

Filozofija Mulla Sadraa Shirazija, premda predstavlja sami vrhunac kasnije islamske filozofije i sintezu ukupnog muslimanskog intelektualnog angažmana, još uvijek nije valjano istražena i ostaje nepoznanica čak većini poznavalaca islamske filozofije, te osobito onima čija je znanstvena pažnja dominantno usmjerena ka tokovima i problemima zapadnog filozofskog mišljenja. Iako je riječ o orginalnom i opsežnom znanstvenom opusu filozofa iz Shiraza, koji nudi mogućnost dubljeg upoznavanja sa intelektualnom baštinom muslimanskog filozofskog genija ali i nesvakidašnji okvir za komparativni pristup i potpunije razumijevanje između Istoka i Zapada, valja kazati kako je njegova misao neopravdano ostala u sjeni klasika islamske filozofije, pri čemu primarno mislim na al-Farabija, Ibn Sinaa i Ibn Rushda. Konačno, takvom stanju značajno je doprinijela i teza o „kraju" islamske filozofije sa smrću Averroesa, koja se nerijetko promicala na Zapadu i koja je postala temeljna referentna pozicija pri svakoj analizi muslimanskog mišljenja, čime su zanemarena raskošna višestoljetna pregnuća realizirana u oblasti filozofije, filozofske teologije i gnoze.

Otkriće Mulla Sadraa je važno zbog formiranja zapadne svijesti o vitalnosti islamske filozofije nakon srednjovjekovnog perioda. Do početka XX. stoljeća Mulla Sadra je bio potpuno nepoznat na Zapadu. Prvo djelo posvećeno njegovoj filozofiji a napisano od strane jednog Evropljanina bilo je *Die Gottesbeweise bei Schirazi* (1912.) autora Maxa Hortena a godinu poslije uslijedilo je i drugo djelo pod nazivom *Das philosophische System von Schirazi* (1913.). S druge strane, prvo djelo napisano na engleskom jeziku o filozofiji Mulla Sadra, koje je istovremeno predstavljalo i početak jednog novog interesa, proisteklo je iz pera Fazlur Rahmana a naslovljeno *The Philosophy of Mulla Sadra* (1977.)[1]

1 Fazlur Rahman donosi zanimljivu interpretaciju Mulla Sadraove filozofije, pri čemu se dominantno bavi ontološkim, epistemološkim, teološkim i eshatološkim pitanjima unutar Shirazijeve misli. Premda je riječ o iznimno važnom tek-

Budući da je riječ o misliocu koji se referira i kritički analizira filozofiju Ibn Sinaa, Suhrawardija, Ibn Arabija i mnogih drugih mislilaca koji su ostavili značajan trag u povijesti islamskog filozofskog mišljenja, njegova misao je zanimljiva i u kontekstu pokušaja približavanja ranijih teorijskih koncepta ali i otvaranja novih perspektiva mišljenja. U prilog tome ide i činjenica da je na tragu Mulla Sadrove filozofije nastala zasebna škola mišljenja. Mišljenje Mulla Sadraa kasnije je označeno pojmom koji je sam Shirazi koristio – transcendentna filozofija (*al hikma al-muta'aliyyah*). Naime, analiza Mulla Sadraovih definicija filozofije (*hikma*) otkriva kako je riječ o mišljenju utemeljenom na čistoj metafizičkoj osnovi dosegnutoj kroz intelektualnu intuiciju i istovremeno prezentiranoj u racionalnoj a ne racionalističkoj formi, uz korištenje racionalnih argumenata.[2] Također, analiza otkriva kako je posrijedi mišljenje koje je povezano sa ostvarenjem i transformacijom bića one osobe koja percipira znanje o kome je riječ, pri čemu su predložene metode za ostvarenje istog znanja povezane sa religijom. Stoga je moguće govoriti o tri temeljna principa na kojima je utemeljena transcendentna filozofija Mulla Sadra Shirazija: intelektualna intuicija (*kashf/dhawq*) ili iluminacija (*ishraq*), razum i racionalno dokazivanje (*'aql/ istidlal)*, te religija (*shari').*[3]

U ovom radu ćemo se posvetiti analizi pojma *hikma muta'aliyya* – transcendentna filozofija – te sadržaju koji se krije iza te odrednice za Mulla Sadraovo mišljenje.

---

tu, moramo istaći kako Fazlur Rahman nerijtko pribjegava jednoj kritici Mulla Sadraa u onim pozicijama gdje pronalazi dominantan ili po njegovom mišljenju prenaglašen utjecaj Ibn Arebija, nastojeći da to pokaže kao zatajenje Shirazijeva mišljenja, ili pak poskliznuće sa staze filozofije u misticizam, s čime se ne bismo mogli složiti. Zapravo, upravo se Ibn Arebijeva misao pokazuje najdominantnijim izvorom njegova mišljenja, bez čijih temeljnih ontoloških i epistemoloških pozicija – koje naravno da imaju veze sa najdubljim metafizičkim pitanjima – Mulla Sadraova filozofija ne bi bila onakvu kakvu inače poznajemo. Vidi; Fazlur Rahman, *Filozofija Mulla Sadra Širazija*, (prev. Rešid Hafizović), NI Institut „Ibn Sina", Sarajevo, 2001.

2 O karakteristikama i osobenosti tog mišljenja, vidi; Reza Akbarian, *The Fundamental principles of Mulla Sadra's Transcendent Philosophy,* London Academy of Iranian Studies, 2009; Zailan Morris, Revelation, *Intellectual Intuition and Reason in Philosophy of Mulla Sadra*, Routledge Curzon, London & New York, 2003.;

3 Vidi; Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi i njegova transcendentna teozofija*, NI Institut „Ibn Sina", Sarajevo, 2001.

2.0 Transcendentna filozofija

Ukoliko se osvrnemo na povijest muslimanske filozofske misli, vidjet ćemo da je *hikma*, kao *philosophia specifica*, njegovana unutar mišljenja cijele plejade filozofa i utkana na stranice brojnih radova. Taj neprekinuti lanac moguće je pratiti unazad do Ibn Sina, a u obrnutom smjeru do kruga safavidskih filozofa na čijem vrhu stoji ime Sadr al-Din Shirazija, poznatijeg kao Mulla Sadra. S njegovim mišljenjem dolazi do istinskog oživljavanja islamske filozofije, budući je riječ o takvom intelektualnog angažmanu koji podrazumijeva razvijanje svih važnih ideja njegovih prethodnika i njihovo elaboriranje na jedan krajnje izvoran način, koji će u konačnici dovesti do stvaranja nesvakidašnjeg sustava filozofije, te omogućiti daljnji razvoj muslimanske intelektualne tradicije.

Hikma, što je pojam koji se javlja i unutar temeljne odrednice kojom Mulla Sadra označava svoju filozofiju, općenito se može motriti iz dvije perspektive: kao čistu filozofiju i kao takvu kategoriju mišljenja koja je utemeljena na mističnom ili gnostičkom iskustvu krajnje Zbilje.[4]

Motrena iz prvog ugla, *hikma* se nadaje kao savršena skolastička filozofija. U tom kontekstu, riječ je o logičkom sistemu skolastičkih pojmova od kojih većina seže do samog Ibn Sinaa. Njegov filozofski sustav, koji je dominantno bio orjentiran ka aristotelovskoj tradiciji, nadalje će biti razvijan i interpretiran od strane njegovih neposrednih nasljednika i indirektnih sljedbenika, kao što su Bahmaniyar b. Marzban (u. 1066), Abu Abbas al-Lawkari (u. 1066), Nasir al-Din Tusi (u. 1273), Qutb al-Din Shirazi (u. 1311) i mnogih drugih. Među pomenutima najznačajnije mjesto svakako zauzima Nasir al-Din Tusi koji je zastupao autentičnu liniju avicenizma tokom narednog razdoblja. Tusi će stati u odbranu Ibn Sinaove pravovjernosti i filozofije, naspram Gazzalijevih i Ibn Rushdovih napada. Prezentirajući Ibn Sinaove ideje u njihovoj izvornoj i autentičnoj formi, Tusi je iznova uspostavio savršeni sustav peripatetičke filozofije.[5]

---

4 O značenju i interpretaciji pojma *hikma*, „korelaciji" i poistovjećivanju sa terminom *falsafa*, kao i odnosu spram teologije (*kalam*) i gnoze (*irfan*), pogledati prvo poglavlje djela *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present* unutar koga S. H. Nasr analizira predmetna pitanja. (Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present,* SUNY Press, 2006.)

5 Nasir al-Din Tusi (597/1201 – 672/1274) spada u red najznačajnijih ličnosti peripatetičke filozofije. Pored oživljavanja avicenijanske filozofske tradicije, koje se

Što se tiče mističkog ili gnostičnog iskustva koje leži u samom temelju *hikma* kao specifične kategorije filozofije, treba kazati kako je riječ o izvornom produktu analitičke aktivnosti razuma kombinirane sa intuitivnim dohvatanjem zbilje ili nečega što je ponad zbilje koja je dostupna ljudskoj svijesti. Zaparavo bismo mogli kazati kako je riječ o takvoj vrsti mišljenja koja se temelji na onome što je dosegnuto posredstvom supra-svijesti. U tom kontekstu, *hikma* vjerno odražava duh Ibn Arebijevog i Suhrawardijevog mišljenja.

Sjedinjenje mističnog iskustva i analitičkog mišljenja na konzistentan i sistematičan način je ostvareno kod Suhrawardija. Suštinsku vezanost između mističnog iskustva i logičkog promišljanja Suhrawardi će postaviti kao temeljni princip misticizma i filozofije. Prema njegovu mišljenju, da bi neko postao istinski filozof, to ne može postići isključivo posredstvom iščitavanja knjiga i jačanjem diskurzivnog mišljenja. Naprotiv, takav mora doživjeti neposredno iskustvo duhovnog Svjetla.[6] S druge stane, mistik koji ne posjeduje moć analitičkog mišljenja svakako je nesavršen duhovni putnik, koji nužno mora ovladati rečenim vještinama ukoliko kani biti uvršten među imena onih „koji su u nauku duboko upućeni".

Pomenuti princip o nedostatnosti isključivo jedne vrste iskustva, bilo da je riječ o mističnom osvjedočenju ili konceptualnom mišljenju, igra fundamentalnu ulogu i unutar metafizike Ibn Arebija. Premda on sam nije doslovno formulirao takav princip, isti je moguće iščitavati iz gotovo svih njegovih radova. Dodatni argument za takav stav, Toshihiko Izutsu nalazi u njegovom osobnom poznavanju Ibn Rushda a preko njega filozofskih pojmova Aristotela i Plaotona, što svakako pripada ranom periodu Ibn Arebijeva boravka u Španiji. Ipak, Suhrawardijev

dogodilo sa Nasir al-Din Tusijem, njemu pripada i uloga utemeljitelja sustavne teologije šiizma, budući je njegovo djelo *Tajrid* imalo gotovo kanonsku ulogu. Ipak, obnovljena Ibn Sinaova misao u narednom periodu će nerijetko biti interpretirana u duhu Suhrawardijeve i Ibn Arebijeve teozofije a ne isključivo u racionalističkom tonu, po kojem Ibn Sina bio poznat na Zapadu. Duhovni i intelektualni nasljednik al-Tusija je Allamah al-Hilli, kome također pripada značajna ulogu u pogledu daljnjeg razvoja teologije i peripatetičke filozofije. Također, Tusi je autor najpoznatijeg djela o filozofiji morala napisanog na perzijskom jeziku naslovljenog *Akhlāqi nasiri.*

6 Više o Suhrawardijevom sintezi diskurzivnog i mističnog vidjeti u; Shihabuddin Suhrawardi, *Orijentalna mudrost,* NI Institut „Ibn Sina", Sarajevo, 2011.; Seyyed Hossein Nasr, *Tri muslimanska mudraca: Ibn Sina, Suhrawardi, Ibn Arebi,* El-Kalem, Sarajevo, 1991.

suvremenik će izgraditi takav sustav metafizičkih pojmova koji će dominantno biti utemeljeni na njegovim teofanijskim vizijama. Prema učenju Ibn Arebija moguće je govoriti o dva apsekta samog Apsoluta. Prvi aspekt podrazumijeva apsolutno Nespoznatljivo, Tajna tajni. Na ovoj razini Apsolut se još nije manifestovao. Sljedeća razina je ona na kojoj Apsolut okreće svoje Lice ka svijetu, odnosno gdje dolazi do Njegovog očitovanja onome što nije On. Ipak, ovaj termin „ono što nije On" ili ono „drugo", treba shvatiti uvjetno, budući da ono „drugo" nije ništa do On sam, odnosno Njegova samomanifestacija ili teofanija (*tajalliyat*). Ovaj drugi aspekt Apsoluta se dijeli na brojne podrazine koje konstituiraju cijeli hijerarhijski poredak egzistenata (*mawjudat*). Međutim, svi egzistenti su samo očitovanje jedne Zbilje, na temelju čega Ibn Arebi i dolazi do svog krunskog učenja o transcendentnom jedinstvu bitka (*wahdat al-wujud*). Ove ideje su imale presudni utjecaj na značenje *hikma* a time i na njeno određenje i interpretaciju u okrilju Mulla Sadraove transcendentne filozofije (*al-hikma al-muta'aliyyah).* Zapravo, odlučujući trenutak u razvoju filozofije u islamu dogodio se onda kada se tokom safavidskog perioda pojavio filozof koji je inkorporirao i integrirao sve temeljne koncepte Avicene, Suhrawardija i Ibn Arebija unutar vlastitog mišljenja, kreirajući na taj način filozofski svjetonazor najviše kategorije. Svakako, riječ je o Mulla Sadrau koji je po prvi puta snažno utemeljio samoodrživi filozofski sustav koji mi poznajemo pod pomom *hikma*, a što je savršeno jedinstvo misticizma i filozofije.[7]

U tom kontekstu, a s obzirom na karakter *hikme* kao specifične kategorije znanja, uočavamo različite pristupe u čitanju i razumijevanju Mulla Sadraove filozofije označene kao *hikma al-muta'aliyya.*

Naime, u kontekstu modernih studija, Mulla Sadraov koncept transcendentne mudrosti predmet je dvaju divergentnih čitanja. Prvo gleda na Sadraa kao na *filozofa* koji ima određeni interes spram sufijskih tema. Oni koji zastupaju takvo gledište usmjereni su na analitički aspekt Sadraova mišljenja i predstavljaju ga kao iluminacinističko-peripatetičkog mislioca. Većina Sadraovih diskusija o tradicionalnim temama kao što su egzistencija, esencija, supstanca i akcidencija, smatraju se izvorno peripatetičkim promišljanjima. Ova linija interpretacije je održiva samo u određenoj mjeri i može se braniti samo kada ograničimo Sadraovo mišljenje na analizu *Asfara*. U uvodu u svoje djelo *al-Mabda val ma'ad* kaže kako je djelo *Asfar* napisao za ljude od filozofskog traganja.

7 Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, Tokyo, 1971., str. 61.

Druga linija interpretacije motri Sadraa kao sufijskog mislioca i gnostika (*arif*). Riječ je o onima koji ukazuju na Sadraovu nedvosmislenu privrženosti Ibn Arebiju po svim ključnim pitanjima filozofije, kao i na njegovu upotrebu izrazito sufijskog rječnika kada govori o intuitivnoj spoznaji.[8] Pored toga što se Mulla Sadra bavi mnogim sufijskim temama, valja istaći kako se filozof iz Shiraza referira na gotov sve glavne ličnosti klasičnog sufizma, uključujući Bajazida Bistamija, Junayd al-Bagdadija, Abu Mansur al-Hallaja, Abu Talib l-Mekkija, Gazalija, Abu Said Abu al-Hayr, Farid al-Din Attara, Abu Hafs 'Umar Suhrawardija, Ibn al-Farida, Jalal al-Din Rumija, Ibn Arabija, Sadr al-Din Qonyawija, Dawud Qaysarija i Mahmud al-Shabastarija. Premda ova referiranja ukazuju na snažnu Sadraovu opredijeljenost spram sufizma, u konačnoj analizi to ne može biti dovoljno da ga se označi čisto sufijskim autorom. Analitički aspekt njegovog mišljenja je također snažan i ima značajnu ulogu u krajnoj valorizaciji njegovog filozofsko-teološkog opusa.

Moglo bi se kazati kako obje perspektive nude vrijedne okvire za angažirano čitanje Sadraa. Međutim, takav pristup ne uspijeva dosegnuti sintetičku prirodu njegovog mišljenja i previđa njegov neumoljiv napor da sjedini različite strane klasične islamske misli. Jednako kao što se ne može smatrati peripatetikom poput Farabija ili Ibn Sinaa, jer njegova transcendentna mudrost tvrdi da nadilazi i peripatetičku i iluminacijsku metafiziku, on se ne može smatrati ni sufijom u tradicionalnom smislu riječi. Njegovo djelo ne samo da sadrži određene elemente koji su čisto avicenijanski nego također sadrži određena njegova neslaganja sa nekim gledištima koja se tradicionalno pripisuju klasičnom sufizmu. Štaviše, niti Sadraova autobiografija a niti dostupni hagiografski izvori ne ukazuju na to da je Sadra bio „uveden" u sufizam. Također, u njegovim djelima ne nalazimo ništa što bi ukazivalo na određeni sufijski red (*tariqah*) kao uslov ili krajni ishod njegove transcendentne mudrosti.[9]

Ova nepodudarnost između filozofskog i praktičnog sufizma korespondira sa safavidskim kontekstom u kome Sadra živi i piše svoja djela.

8 Za komparativnu analizu i detaljniji uvid u opseg Ibn Arebijevog utjecaja na filozofa iz Shiraza vidi; Sajjad H. Rizvi, „Mysticism and phylosophy: Ibn Arabi and Mulla Sadra", u *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, 2006.; Fatimah Mudaressi, „Mulla Sadra, the Sage, the Gnostic", u *Mulla Sadra and Transcendent Philosophy*, Tehran, 1999.; Seyyed Hossein Waezi, „Mulla Sadra and Ibn Arabi on the Perfect Man", u *Mulla Sadra, Religion, Gnosis*, vol. 9., Tehran, 1999., 465-505.

9 Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy*, Oxford University Press, 2010.

Tokom istog perioda rađa se nova distinkcija između „teorijske gnoze" (*irfan nazari*) i „praktičke gnoze" (*'irfan amali*) – distinkcija koja će biti žig filozofskog mišljenja u perzijskom islamu do danas. Ova distinkcija se može pripisati šiitizaciji (*tashayyu*) Perzije od strane Safavida, kao i specifičnom i nimalo ugodnom odnosu između sufizma i šiizma. Safavidska nastojanja da od Perzije načine 'šiitsku zemlju', koja otpočinju drugom polovinom šesnaestog stoljeća a dosežu sami vrhunac u sedamnaestom stoljeću, rezultiraju slabljenjem prisustva sunitskih učenjaka, filozofa i sufijskih redova unutar perdominantno šiitsko-perzijske teritorije. Važan ishod službenog 'vjenčanja' između safavidske vlasti i duodecimalnog šiizma dovest će do istočnih migracija glavnih sufijskih redova ka Indiji. Kritički stav nekih šiitskih učenjaka spram brojnih sufijskih ideja i prakse išao je ka onom određenju sufijskih redova kao devijantnih u odnosu na ono što je označavalo tipično šiitsku duhovnost u čijem središtu je bila smještena krajnja posvećenost Poslanikovoj porodici (*ahl al-bayt*) i dvanaest imama. Jedinstveni aspekt šiitske duhovnosti javlja se u činjenici da ista ostavlja malo ili gotovo nikako prostora za tradicionalni sufizam koji je propovijedao drugačiju vrstu vjernosti a koja je viđena kao rival spram središnje pozicije šiitskih imama. Čak i u situacijama kada su neki sufijski redovi bili prihvaćeni od strane zvaničnog šiizma, morali su preuzeti određeni šiitski kolorit, inkorporirajući određene elemente šiitske doktrine. Sve to će voditi marginalizaciji i smanjenju broja sufijskih redova na području Perzije, čiji će krajnji ishod biti uspostavljanje sve jasnije distinkcije između teorijskog i praktičkog irfana.

Uporedo sa Sadraovom karijerom odvijao se drugi važan razvoj u safavidskoj Perziji: rađanje Akhbari-Usuli podjele u šiizmu. Akhbarije odbijaju svaki drugi izvor spoznaje osim onog što je preneseno iz Objave, tj Qur'ana, tradicijom poslanika i šiitskih imama. Uloga uleme se sastoji u intepretaciji pomenutih tekstova shodno njihovoj unutarnjoj logici i doslovnom značenju. Za razliku od usulija, oni su odbacivali i *ijtihad*, smatrajući kako na taj način dolazi do unošenja određenih elemenata u učenje koji tu inače ne postoje. To će voditi Akhbarije ka odbijanju spekulativne filozofije, metafizike i značajanog dijela sufijskog učenja.[10] S druge strane, za razliku od prethodnih, usulije smatraju da pored Kur'ana i hadisa, konsenzus učenjaka (*ijma*) i razum (*'aql*) također spadaju među temeljne izvore prava (*fiqh*).

10 Kako bi dokazao da su prethodni imami i učenjaci bili dostatan temelj za interpretaciju religije, Muhammad Bakir Majlisi – poznati akhbari autor, napisao je *Bihar al-anwar* – monumentalno djelo od 176 svezaka, koji vjerno bilježe sve ono što je preneseno od šiitskih imama i učenjaka.

Sadraova sklonost ka sufijskoj metafizici, smatra Ibrahim Kalin, ne može biti objašnjenja samo posredstvom povijesnih momenata, nego također posredstvom činjenice da „Sadraov koncept egzistencije i spoznaje vodi ka onom modalitetu mišljenja koje graniči da bude *mistično*. Filozofski misticizam proističe prirodno i gotovo nužno iz Sadraovog pažljivo artikuliranog promišljanja pitanja egzistencije i spoznaje. Zapravo se tu pokazuje kako je Sadraovo mišljenje usko povezano sa sufizmom Ibn Arebija i mistično-neoplatoničkim stremljenjima Ibn Sinaa i Suhrawardija. Ipak, misticizam koji pronalazimo kod Mulla Sadraa ne korespondira do kraja sa onim što se inače pod tim pojmom misli ili pretpostavlja. Ta vrsta misticizma ne može se poistovjetiti sa istim kod Hallaja ili Franje Asiškog. Njegov model mišljenja bi se do nekle mogao označiti kao 'filozofski misticizam': misticizam kao način spoznaje i čiste svijesti, kao način prevladavanja subjekt-objekt „račvanja", i konačno kao pronalaženje Božanskog u poretku postojanja posredstvom intuitivne spoznaje.[11]

Također, postoje mišljenja kako je kod Mulla Sadraa zapravo riječ o logičkom proširenju 'racionalnog misticizma' al-Farabija i Ibn Sinaa. Što se tiče mogućnosti postizanja spoznaje drugim srestvima u odnosu na racionalne procedure i osjetilnim putem, muslimanski peripatetici su priznali da znanje zadobiveno iz izvora izvan individue je prvi korak ka prihvatanju pojma znanja dovoljno šiokog da prepozna mistično znanje kao validnu epistemološku tvrdnju. Naravno, kritički orjentisani filozofi odbili su takav stav upućujući dva prigovora: prvo, nemogućnost sticanja znanja iz bilo kojeg izvora izvan razuma i iskustva, i drugo, nemogućnost provjere valjanosti intuitivnog znanja kroz raconalnu demonstraciju.[12]

Dodjeljujući srcu spoznajnu ulogu, Sadra nastoji prevladati dihotomiju između racionalne i mistične vrste iskustva. Cilj je racionalnu spoznaju definirati kao korak ka spoznaji kao otkrovenju i osvjedočenju. Na ovom mjestu Sadra filozof susreće Sadraa mistika: ono što filozof utemeljuje posredstvom racionalnih dokaza nije u suprotnosti sa onim što mistik doseže kroz duhovnu realizaciju. Da citiramo Sadraovu poznatu izreku: „Istinska demonstracija nije u suprostnosti sa

11 Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy*, Oxford University Press, 2010.

12 Ibn Sinaa je pokušao konstruirati teoriju mistične spoznaje u poznatom odjeljku *Isharata* a pod naslovom *Maqalat al-arifin* gdje iznosi i odobrava legitimitet mističnih tvrdnji. Vidi; Ibn Sina, *Knjiga naputaka i opasaka*, Demetra, Zagreb, 2000., 325-357.

osvjedočenjem utemeljenim na otkrovenju (*al-shuhud al-kashfi*)".[13] Zapravo mistična spoznaja kod Sadra ima prvorazredni karakter u odnosu na racionalnu. Razliku između znanosti utemeljene na teoriji i one zasnovane na viziji, Mulla Sadra objašnja na primjeru osobe koja zna definciju slatkoće i one osobe koja ju je zaista kušala.[14]

Postavlja se pitanje: koja je stvarna priroda mističnog znanja i da li je moguće odrediti njegov sadržaj? Kao prvi korak, mistično znanje se može opisati kao specijalna vrsta znanja o Bogu. Također se može dodati kako je riječ o znanju koje je dostupno samo određenoj grupi ljudi, odnosno poslanicima i 'svecima'. Ukoliko ga pristanemo odrediti na taj način, onda proizilazi kako je riječ o znanju o tajnama koje je čisto od pogreške. S druge strane, mistične tvrdnje nisu ograničene samo na pitanje Boga, nego se tiče i egzistencije, duše, kosmosa i niza drugih teoloških i filozofskih pitanja. Zapravo, možemo kazati da misticizam nastoji formulirati holistički pogled na zbilju i viđenje jedinstva (*tawhid*) na takav način koji nam otvara prostor za nediskurzivne oblike spoznaje. Prihvatajući srce-intelekt kao odgovarajući instrument zahvatanja i dosezanja ove holističke zbilje, Sadra odobrava i racionalni i ne-racionalni tip znanja. Nediskurzivne forme spoznavanja imaju viši epistemološki karakter budući da posredstvom njih bivamo u mogućnosti vidjeti cjelinu. Upravo će njegovo učenje o transcendentnom jedinstvu bitka biti utemeljeno na takvoj vrsti iskustva i spoznaje koji omogućavaju viđenje jedinstva u mnoštvu i mnoštva u jedinstvu (*al-wahdah fi al-kathrah wa al-kathrah fi al-wahdah*).

Govoreći o *hikma muta'aliyyi* Jawadi Amoli pristaje je razumjeti kao transcendentnu teozofiju, pri čemu nastoji istaći njen sintetizirajući značaj, budući da objedinjuje sve pojedinačne aspekte spoznaje koji su svoje ozbiljenje doživjeli u formi teorijske gnoze, iluminacijske filozofije, peripatetičke filozofije i teologije. Upravo je taj sveobuhvatni i integrirajući faktor kojim se odlikuje transcendentna teozofija *differentia specifica*, koja joj obezbjeđuje viši epistemološki karakter u odnosu na sve druge znanosti.[15]

13 Sadr al-Din Shirazi, *Asfar*, vol. II, 315.

14 Određujući znanje kao otkrovenje i osvjedočenje, Sadra slijedi Ibn Arebijevu poznatu maksimu da 'onaj ko nema okrovenja nema ni spoznaje' (*man la kashfa lahu la 'ilma lahu*).

15 Vidi; Jawadi Amoli, „The Transcendent Theosophy and the Theosopher" u *Mulla Sadra and Transcendent Philosophy* (The Papaers presented at the World Congress on Mulla Sadra), Tehran, 1999, str. 1-31.

U pokušaju razumijevanja i jasnijeg određenja izvornog pojma *hikma muta'aliyya*, Seyyed Hossein Nasr, zajedno sa Henry Corbinom, također predlaže prevođenje tog ključnog termina kao 'transcendentna teozofija', budući Mulla Sadraa vide kao ezoterika i dominantno mistično orjentiranog mislioca. Zapravo, u takvom određenju pojma *hikma*, koji se ovdje susreće, oni idu za tim da ga gotovo poistovjete sa onim što se označava kao *hikma ilahiyya* ili božansko znanje.

S druge strane, interpretatori kao što su Fazlur Rahman i Hossein Ziai drže kako Mulla Sadra mora biti shvaćen isključivo unutar čisto tehničkog okvira filozofije, te stoga Ziai termin *hikma al-muta'aliyya* jednostavo određuje kao „metafizička filozofija" i ističe kako je upotreba pojmova kao što je 'teozofija' samo „obmanjujuće mistificiranje".[16]

Konačno, bez obzira da li Mulla Sadraovo učenje odredili kao transcendentnu teozofiju (Henry Corbin), metafizičku filozofiju (Hossein Ziai), transcendentnu mudrost (Carl Ernst), egzistencijanu ontologiju (Açikgenç) ili kao hermenautku (Christian Jambet), riječ je o mišljenju koje karakterizira, ili bolje kazano u čijem temelju stoji, jedna metafizika bitka koja drži kako nikakva esencija nije ispred njenog čina bivanja (*asalat al-wujud*). Bivajući to *što* jest, esencija prvo *jest*. Taj čin bivanja, budući može biti različitog intenziteta, ima priliku zaposjesti različite razine unutar svekolike hijerarhijske skale bitka. Budući da sam čin bivanja određuje prirodu i „kvalitet" esencije, ona prolazi različite razine jačanja i slabljenja, čime Mulla Sadra dolazi do doktrine o „unutarsupstancijalnom gibanju" (*harakat al-jawhariyyah*). Supstantivno gibanje nije ništa drugo do manifestacija nemira bitka koji prohodi sve stupnjeve na ljestvici postojanja, i to od razine umske egzistencije (*wujud dhihni*) pa sve do stupnjeva izvanumske egzistencije, kao što su osjetilni, imaginalni i inteligibilni. Na taj način, Mulla Sadra uvodi doktrinu o hijerarhijskoj stupnjevitosti ukupne zbilje (*tashkik al-wujud*) kao drugi fundamentalni princip vlastite filozofije. Naime, usvajajući ideju velikog lanca bitka, Mulla Sadra će ustvarditi kako i čin bivanja, poput svjetlosti, može biti različitog intenziteta iako je riječ o jednom te istom bitku ili zbilji bez obzira koju razinu ozbiljenja zaposjela. Međutim, premda stupnjevita, cijela zbilja je jedna i jedinstvena. Ta ideja o transcendentnom jedinstvu bitka, poznatija kao *wahdat al-wujud*, zapravo je posljedica gnostičkog iskustva bitka i temeljna odlika Mulla Sadraove metafizike. I dok se svojim učenjem

16 Vidi, Hossein Ziai, „Mulla Sadra: His Life and Works", *u* Nasr & Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge, London & New York, 2001.

o prvotnosti egzistencije, koje ima determinirajuću ulogu u ukupnim metafizičkim spekulacijama filozofa iz Shiraza, razlikuje od svog učitelja Mir Damada i njegovog prethodnika Suhrawardija, *diferentia specifica* u odnosu na Ibn Sinaovu filozofsku misao je svakako doktrina o transcendentnom jedinstvu bitka (*wahdat al-wujud*), budući se slavni peripatetik ograničio na ideju Nužnog Bitka (*wajib al-wujud*). Konačno, transcendentna filozofija se temelji na tri pomenuta principa: o prvotnosti egzistencije (*asalat al-wujud*), o hijerarhijskoj stupnjevitosti i gibajućoj prirodi bitka (*tashkik al-wujud*) i transcendentnom jedinstvu bitka (*wahdat al-wujud*). Međutim, Mulla Sadraovu filozofiju nije moguće razumjeti bez detaljnog uvida u značenje i ontološki smisao ovih učenja, te kroz razviđanje njihovog međusobnog odnosa i zavisnosti. Zapravo, njegova metafizika, teologija, epistemologija, kozmologija i eshatologija, kao područja koja objedinjuje svojim pojmom transcendentne filozofije unutar *Asfara*, direktno su oslonjene na pomenute doktrine, gdje je pričvršćen i početak i kraj njegovog mišljenja.

Zanimljivu interpretaciju karaktera Mulla Sadraove filozofije nudi Cristian Jambet, najposvećeniji Corbinov učenik, u svom djelu *The act of Being: The Philosophy of revelation in Mulla Sadra,* a koje spada u red najozbiljnijih radova o mišljenju filozofa iz Shiraza, nastalih na Zapadu. Nakon što je ustvrdio kako je Mulla Sadra upotpunio konstitutivnu ontologiju islama, Cristian Jambet njegovu filozofiju primarno vidio kao hermenautiku *par exellence*. Naime, on tvrdi kako je riječ o filozofskoj egzegezi Svetog Teksta, te da njegovu ontologiju i metafiziku, treba gledati upravo u tom ključu. Budući da se ontologija i teologija kod Mulla Sadraa u jednom momentu susreću, što svakako uključuje pitanja o jednoći Stvoritelja, Njegovim Imenima i Atributima, revelaciji ali i uspostavljanju onosvjetske zbilje, Jambet radikalno zaključuje kako upravo eshatologija u Mulla Sadraovu slučaju dovodi ontologiju do njenog kraja, te da je ona *raison d'etre* cijele metafizike. Tu je ontologija upotpunjena u duhovnoj moralnosti koja po sebi pretpostavlja hijerarhijsku strukturu univerzuma i filozofiju proživljenja. Kao egzegetska filozofija, to je sistem koji svoju puninu ostvaruje u obliku eshatološke metafizike. Citat iz Svetog Teksta: „Zar nije dovoljno što je tvoj Gospodar svjedok, prisutan u svim stvarima" (Qur'an, 41:53), kojeg Sadra smješta na sami početak svog *Kitab al-masha'ira* (Knjiga o metafizičkim prosezanjima), prema mišljenju Cristiana Jambeta najjasnije odslikava karakter i koncept njegovog poduhvata u cjelini. Bog posvjedočuje Sebe u svim Svojim očitovanjima a filozof je svjedok Zbiljskog, koji vlastito svjedočenje ponovno vraća ka Bogu, prakticira-

jući na taj način najutentičniju formu *shahadata*. Imajući u vidu takvu interpretaciju temeljne nakane Mulla Sadraove misli, ne čudi što Jambet Mulla Sadraa prije svega vidi kao religioznog filozofa i gnostika (*'arif*).[17] U tom kontekstu, Sajjad Rizvi će ustvrditi kako pomenuta knjiga Christiana Jambeta, koja ima za predmet Mulla Sadraovu misao, predstavlja detaljan razvoj i izlaganje Corbinove teze da je stvarna islamska filozofija nužno poslanička, te da Jambet Sadraovu ontologiju interpretira kao hermenautiku, nužnu za razumijevanje Božanskog samoočitovanja u kosmosu, koja se, s druge strane, mora motriti isključivo kao propedeutika za njegovu eshatologiju.

Međutim, kako god da odredili i razumjeli Mulla Sadraovu *hikma muta'aliyyu*, treba kazati kako ona skončava u jednoj epistemologiji koja intuitivnu spoznaju i mistično iskustvo smatra integralnim dijelom spoznaje, i koja kategoriju uprisutnjenog znanja (*al-'ilm al-huduri*) vidi kao najvišu i najbolji način da se dohvati zbilja bitka. Podsjećanja radi, jedan od temeljnih principa Sadraove epistemologije glasi da „istinska demonstracija (*al-burhan al-haqiqi*) nije u suprostnosti sa osvjedočenjem zasnovanim na otkrovenju (*al-shuhud al-kashfi*)."[18] U tom kontekstu, Mulla Sadra uvodi i pojam upristunjenog znanja koje se javlja kao rezultat uspostavljanja identiteta između onog ko spoznaje i onog što spoznaje. Drugim riječima, u tom procesu sjedinjenja spoznavaoca i inteligibilije (*ittihad al-aqil wa al-ma'qul*), posredstvom prevladavanja odnosa subjekt-objekt, dolazimo do uprisutnjenog znanja koje je takva vrsta spoznaje koja sve svoje relacije ima unutar vlastitog okvira, tako da se cijela anatomija tog pojma može držati istinitim bez ikakve implikacije neke izvanjske objektivne reference. Relacija spoznavanja u toj formi znanja je sobstvo-objekt bez nametanja veze sa izvanjskim objektom. Ono što smo ovdje prisiljeni zvati objektivni objekt nije ni na koji način drugačije u svom egzistencijalnom statusu od subjektivnog objekta. Zapravo, vrsta objekta koju mi označavamo kao esencijalnom za pojam znanja kao takav, i koji je imanentan umu spoznavajućeg subjekta, zapravo je, u uprisutnjenom znanju, apsolutno ujedinjena sa objektivnim objektom. Zapravo, kada govorimo o uprisutnjenom znanju, objektivni objekt (to je ono što se spoznaje) i subjektivni objekt (spoznavalac) su jedno i isto. Uprisutnjeno znanje je stoga konstituisano od jednostavnog smisla objektiviteta koji je neposredno prisutan u umu spoznava-

17 Christian Jambet, *The Act of Being: The Philosophy of Revelation in Mulla Sadra*, Zoone Books, New York, 2006.

18 Sadr al-Din Shirazi, *Asfar*, vol. I. 315.

jućeg subjekta i tako logički sadržan u definiciji pojma samog znanja/spoznaje.[19] I dok je izvorna struktura upristunjenog znanja jednostavna i nedjeljiva, konceptualna analiza rastače istu u tri međusobno povezane komponente. Shodno tome, konceptualno znanje (*ilm husuli*) je ona vrsta znanja koja uvažava subjektivni objekt, odvojeni objektivni objekt i koja uključuje određenu vezu između jednog od ovih objekata sa drugim. Zapravo, kombinacija izvanjskih i unutarnjim objekata zajedno sa najvišom razinom korespondencije između njih čini suštinu ove vrste znanja. S druge strane, jedna od glavnih karakteristika upristunjenog znanja *('ilm huduri)* jeste negova oslobođenost od dualizma istine i laži (pogreške), zbog toga što suština ovog obrasca znanja nije vezana za pojam korespondencije, gdje usljed posredovanja određenih pojmova može doći do uključenja onih pogrešnih, koji u konačnici dovode do neautentičnosti iskaza ili nevaljanosti spoznaje. Stoga, uprisutnjeno znanje zahtijeva takvo sjedinjenje, pri kome spoznavaoc svojom egzistencijom prožima egzistenciju onog što spoznaje. Riječ je o jednoj od ključnih pozicija unutar Mulla Sadraove filozofije, koja će voditi ka učenju o identitetu između spoznavanja i bivanja, odnosno ka viđenju znanja i spoznaje kao jednog od modaliteta egzistencije.[20]

Konačno, neovisno o tome što je Mulla Sadraova sinteza, kao pokušaj integriranja ranijih škola islamskog mišljenja u ujedinjujući svjetonazor, vodila različitim interpretacijama unutar kruga vodećih poznavalaca islamske filozofije, većina je saglasna kako je riječ o rađanju nove intelektualne perspektive u islamskom svijetu, koja je imala temeljit utjecaj tokom posljednjih stoljeća u Perziji, kao i u Iraku i Indiji, ali i šire. Analizirajući različite aspekte Mulla Sadrova mišljenja, zaključuje Seyyed Hossein Nasr, mi u stvarnosti izučavamo *hikma al-mutaaliyyah* koja je postala posebna škola islamskog mišljenja, poput peripatetičke ili iluminacijske škole. Riječ je o onom mišljenju koje predstavlja novi novi trend u islamskoj filozofiji. Idući za tim da propita svaku poznatu filozofsku poziciju i nakon što odabire najbolju argumentaciju, Mulla Sadra je često pristupao reformuliranju i kritici, da bi konačno krenuo u izgradnju vlastitog, konzistentnog filozofskog sistema. Njegova filozofija nije ni peripatetička niti iluminacionaistička, ali je rekonstrukcija obiju i figurira kao svjedočanstvo kontinuiteta filozofskog mišljenja u islamu.

---

19 Mahdi Hairi, *The Priciples of Epistemology in Islamic Philosophy*, SUNY Press, 1992., 43.

20 Vidi; Hossein Ziai, „Sadr al-Muta'allihin and the Question of Knowing and Being", u *Mulla Sadra and Comparative Studies*, vol. 4 (The papers presented at the World Congress on Mulla Sadra), Sadra Islamic Philosophy Research Institute, Tehran, 1999., str. 191-223.

LITERATURA:

1. Hairi, Mahdi, *The Priciples of Epistemology in Islamic Philosophy*, SUNY Press, 1992.
2. Izutsu, Toshihiko, *The Concept and Reality of Existence*, The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, Tokyo, 1971.
3. Jambet, Christian, *The Act of Being: The Philosophy of Revelation in Mulla Sadra*, Zoone Books, New York, 2006.
4. Kalin, Ibrahim, *Knowledge in Later Islamic Philosophy*, Oxford University Press, 2010.
5. Morris, James Winston, *The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra,* Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1981.
6. Nasr, Seyyed Hossein, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present,* SUNY Press, 2006.)
7. Nasr, Seyyed Hossein, *Tri muslimanska mudraca: Ibn Sina, Suhrawardi, Ibn Arebi,* El-Kalem, Sarajevo, 1991.
8. Rizvi, Sajjad H., „Mysticism and phylosophy: Ibn Arabi and Mulla Sadra", u *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, 2006.
9. Shirazi, Sadr al-Din Shirazi, *Asfar*, Bejrut, 2011.
10. Shirazi, Sadr al-Din, *The Book of Metaphysical penetrations* (*Kitab al-Masha'ir*), prev. Ibrahim Kalin, Brigham Young University Press, Provo – Utah, 2014.
11. Shirazi, Sadr al-Din, *The Elixir of Gnostic* (*Iksir al-a'rifin*), Brigham Young University Press, Provo – Utah, 2003.
12. Shirazi, Sadr al-Din, *Al-hikma al-arshiyya*, Isfahan University Press, prev. J. W. Morris pod naslovom *The Wisdom of the Throne*, Princeton University Press, 1981.
13. Ziai, Hossein, „Sadr al-Muta'allihin and the Question of Knowing and Being", u *Mulla Sadra and Comparative Studies*, vol. 4 (The papers presented at the World Congress on Mulla Sadra), Sadra Islamic Philosophy Research Institute, Tehran, 1999.
14. Shehadi, Fadlou, *Metaphysics in Islamic philosophy*, Caravan Books, Delmar, New York, 1982.
15. Ziai, Hossein, „Mulla Sadra: His Life and Works", u Nasr & Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge, London & New York, 2001.

Prijevodi
Translations

PREDGOVOR PRIJEVODU AVEMPACEOVE POSLANICE
Avempaceova rasprava *Spregnutost uma s čovjekom* i problem njezine interpretacije

Daniel BUČAN

U ovome kratkom uvodu u Avempaceovu raspravu *Spregnutost uma s čovjekom* najprije treba reći nešto o naslovu toga spisa, a što će onda biti putokaz za razumijevanje onoga što se u njemu želi reći.

O tom naslovu Charles Genequand (koji je priredio arapski tekst rasprave koji je poslužio kao izvorniku našem prijevodu) kaže: „Ukoliko uvriježeni naslov potječe od Avempacea – što nije nimalo sigurno, budući da se radi o pismu koje je, po priznanju sâmoga autora, napisano na brzinu, i koje mora da je naslov dobilo tek kad je objavljeno nakon autorove smrti – on može samo značiti: 'Kontinuitet uma u čovjeku'"[1]. Genequand dakle u pitanje dovodi i autentičnost naslova i njegovo razumijevanje, prevodeći pojam *iṭṭiṣāl* ne kao 'spregnutost' nego kao 'kontinuitet' (što je jedno od značenja te arapske riječi). Tomu, međutim – kako drži autor ovih redaka – treba dodati još nešto. Rječnik, naime, kaže da glagol *iṭṭaṣala* – između ostaloga – u kombinaciji s prilogom *bi* znači 'saznati', navodeći za primjer izraz *qad iṭṭaṣala bi-nā an...* (= 'mi smo doznali da...'), otprilike kao što se u hrvatskome kaže 'do nas je doprlo da...'. Stoga je vjerojatno da naslov *Iṭṭiṣāl al-'aql bi-l-insān* treba razumjeti kao *Čovjekova spoznaja uma*, to jest *Kako čovjek spoznaje um*, ili *Kako čovjek biva svjestan uma*. A kad se Avempaceov spis pročita (i razumije) pokazat će se da govori upravo o tomu. U prijevodu u hrvatski zadržali smo, usprkos tomu, uvriježeni naslov (kako je to učinio i Genequand u svom francuskom prijevodu) upravo stoga što se radi o *uvriježenom*

1 Ibn Bāğğa (Avempace), *La conduite de l'isolé et deux autres épîtres. Introduction, édition critique du texte arabe, traduction et commentaire par Chalres Genequand*, Vrin, Pariz 2010., str. 63.

(makar vjerojatno i pogrešnom) naslovu, kakav se navodi u svim bibliografijama Avempaceovih spisa.

Avempace i ovu raspravu započinje razmatranjem značenjâ termina. U ovome slučaju to je nazivak *wāḥid* (= *jedan*, *jednotan*, *jedan isti*)[2]. Avempace navodi za što se sve može (po analogiji s onim što je 'neprekinuto') reći da je 'jedno': za ono što je „tijesno u sebi povezano", za ono što je „učvršćeno u jedno središte", za „cjelinu nakupljenu zato da iz nje proizađe neka činidba", za „cjelinu što je pripravljena za neku određenu svrhu", za „svaku mješavinu", za „duhovne oblike", za „pojam, ako je pojam nečega što je jedno"... Ističe, međutim, da će u ovoj raspravi biti riječi navlastito o čovjeku, koji je jedan ('jedan' u značenju 'jedan isti') bez obzira na sve promjene što ih doživljuje u životu[3]. To znači, kaže Avempace, da se ono po čemu je čovjek 'jedan' ne zamjećuje osjetilima. Ono po čemu je čovjek uvijek jedan isti jest njegov 'prvi pokretač', tj. duša; a duša biva prvim pokretačem čovjeka onda kad um (kao njezina moć) biva odjelovljen – čovjek biva pojedinačni čovjek zahvaljujući mišljenju: „Spoznajom pojmova pojavljuje se težnja koja pokreće na mišljenje i na ono što proizlazi iz njega – on biva pojedinačnim čovjekom zahvaljujući tomu [potonjemu]"[4]. Dakle ono što se naziva razumnom moći čovjekovom – koja je nositelj umovanja – jest odjelovljeni um, tj. um na djelu, um *in actu*, a duša je čovjekov 'prvi pokretač' upravo zahvaljujući njemu.

Avempace nastavlja raspravu pitanjem je li razumna moć kao odjelovljeni um jedna za sve ljude, je li odjelovljeni um brojem jedan te su svi ljudi brojem jedno? U tom bi slučaju um bio jedan isti u svim ljudima kao što bi magnet (koji privlači kovine) obložen jedanput ovom tvarju, potom nekom drugom, pa trećom, itd., svaki put pokretao kovine premda se nalazi u raznim tvarima. Da bi odgovorio na to pitanje,

2 S obzirom na to da Avempace osobitu pozornost poklanja tom terminu u značenju 'brojem jedno', Genequand zaključuje da je autoru prije svega na umu ima 'jednost uma' u smislu 'cjelovitosti uma', potkrepljujući time svoju tezu da Avempace u tom spisu ne govori „ni o kakvoj sjedinjenosti u 'mističkome' odnosno vertikalnome smislu, već na umu ima takorekuć horizontalnu cjelovitost ljudskih umova koji su dosegli svoj najviši stupanj razvoja". Stoga zaključuje da naslov rasprave može samo značiti „Kontinuitet uma u čovjeku", to jest da se hoće reći „da čovjek može misliti na kontinuiran način". Usp. *La conduite de l'isolé...*, str. 63.

3 Usp. *Spregnutost uma s čovjekom*, § 5.

4 *Ibid.*, § 15.

on ga transponira na pitanje o tomu je li svaki pojam (do kojeg se um vinuo) jedan, i odgovara da bi jednako sablažnjivi zaključci proizlazili bilo da se na to pitanje odgovori jestno ili niječno. U prvom slučaju „će nužno proizlaziti mnijenje slično mnijenju onih koji govore o seljenju [duše]", utoliko što bi se taj pojam 'selio' od jednog do drugog čovjeka. U drugom pak slučaju proizlazit će „da za pojam što ga imam ja i što ga imaš ti postoji tima dvama zajednički pojam, [da] će taj [zajednički im] pojam isto tako biti u meni i u tebi te će i on imati drugi [tima dvama] zajednički pojam, i tako u beskonačnost"[5]. Avempace, međutim, razlikuje dvije vrste pojma – pojam koji je izveden (izravno) iz (viđene) jedinke, i pojam koji se može imati i o onome što nismo vidjeli, primjerice neke egzotične životinje. Taj potonji pojam, na neki način, postoji neovisno o (nepostojećem) tvarnome podmetu, postoji kao apstraktan, i on je 'brojem jedan' utoliko što nije 'množan' po vezi s brojnim tvarnim jedinkama iz kojih bi bio izveden. Primjerice, onaj tko dušu poznaje zahvaljujući prirodnoj znanosti stječe pojmove koje izvodi iz *znanosti o duši* (dakle ne iz duše sâme) zahvaljujući „onome što zamjenjuje jedinku", to jest onome što je u zamišljanju i u 'općem osjetilu'[6]. Drugim riječima, pojmovi koji se izvode iz znanosti postoje na apstraktan način, izvedeni iz apstraktnih pojmova (onako kako su 'pojedinačni' pojmovi izvedeni iz tvarnih jedinki). Riječ je, dakle, o onome što u raspravi *Vladanje osamljenika* Avempace razlikuje kao 'opće duhovne oblike' i 'pojedinačne duhovne oblike', pri čemu ono što je 'opći duhovni oblik' jest 'brojem jedno', a ono što je 'pojedinačni duhovni oblik' nije 'brojem jedno'.

Iz toga, dakle, proizlazi (neizravan) odgovor na pitanje o tomu je li um jedan za sve ljude. Ljudski um nije 'jedan' utoliko što ima vezu s pojmovima izvedenim iz tvarnih jedinki te stoga što je kao takav povezan s (brojnim) ljudima koji percipiraju te jedinke: „Time se njihov um umnaža te se drži da je um množan, jer ono što je odnosno odnosno je spram onoga što je s njime u odnosu. S obzirom na to da je pojmljena odlika za njih nešto što je odnosno, te da su jedinke s kojima je u odnosu množne, odnos pojma čovjek s jedinkom toga pojma kad se radi o Ǧarīru nije istovjetan s odnosom pojma čovjeka s jedinkom u slučaju Imrū'-l-Qaysa"[7] Za razliku od toga, kad za svoj predmet ima či-

5 *Ibid*., §§ 25 i 26.

6 Usp. *ibid*., § 33.

7 *Ibid*., § 37.

sti apstraktni pojam (a ne pojmove izvedene iz tvarnih jedinki), um je 'jedan'. Tada se 'jednost' ljudskog uma odrazuje u onome što se može nazvati apstraktnim mišljenjem**:** „Što se tiče uma kojemu je predmet poimanja on sâm, taj njegov pojam nema duhovnog oblika koji bi bio njegov podmet. [Sâm] um se [u tom slučaju] razumijeva kao ono pojmljeno, i on je jedan a ne množan, jer je lišen odnosa kojim je oblik povezan s tvarju."[8]

Tri su razine spoznaje. Prva razina, koju Avempace naziva prirodnom, ona je na kojoj su pojmovi povezani s tvarnim oblicima, na kojoj se pojam spoznaje po tvarnim predmetima (pri čemu običan puk pozornost prvenstveno poklanja tvarnim oblicima a tek potom pojmovima). Druga razina je teorijska spoznaja, koja je vrhunac prirodne spoznaje (pri čemu teoretičari prvenstveno pozornost poklanjaju pojmovima, tvarne predmete motreći tek radi njihovih pojmova). Do treće su se razine vinuli blaženici, to jest oni koji izravno motre predmet poimanja, štoviše s njime se poistovjećuju[9]. Uzimajući kao primjer za predmet spoznaje Sunce, Avempace objašnjuje da posjednici teorijskoga znanja pojmove spoznaju posredno, kao kad se u vodi gleda *odraz* Sunca (koji nije Sunce sâmo), a na prvoj razini puk motri *sliku* Sunčeva *odraza*. Na trećoj razini blaženici izravno motre predmet spoznaje sâm.

Viđenje je, kaže Avempace, oblik utisnut u vid. Taj oblik postoji zahvaljujući svjetlosti, jer da nije tako, mogao bi se u osjet vida utisnuti i u mraku. Ulogu kakvu u viđenju ima svjetlost u spoznavanju ima um. „Znati nešto – kaže Avempace – znači da onaj koji znade poznaje prirok predmeta znanja, a to je njegov pojam. Donositi sud o jedinkama toga pojma u određenom trenutku jest poput djelovanja: moć u koju se utiskuje pojam jest poput oka, a um [odnosno 'umovanje', op. D. B.] jest poput viđenja, koje je oblik utisnut u vid. I kao što taj oblik postoji zahvaljujući svjetlosti – svjetlost ga naime čini postojećim na odjelovljen način, te je on zahvaljujući njoj utisnut u osjetilo – tako je i s odjelovljenim umom: na taj način um – koji nema jedinke – biva 'nešto', te se utiskuje u moć. I kao što vodič jest sagledani oblik a ne samo svjetlost, tako vodič koji vodi u ispravnome pravcu jest odjelovljeni um."[10]

8 *Ibid.*, § 38.

9 Usp. *ibid.*, §§ 41-44 i 48.

10 *Ibid.*, § 46.

Onī koji su na razini prirodne spoznaje nalik su onima što predmete (odnosno, kako kaže Avempace: boje) u špilji vide tek u mraku ili polumraku kamo se svjetlost iz vana jedva probija. Za razliku od toga, oni koji su posjednici teorijskog znanja nalik su onima što su izašli iz špilje na svjetlo dana te predmete (odnosno boje) vide onakovima kakvi jesu. „No stanje blaženih – kaže Avempace – [je takovo da] njihovu viđenju nema sličnoga, jer oni se poistovjećuju s onim što motre“[11]. To znači da najviši oblik spoznaje jest onaj u kojem bi se spoznavatelj poistovjetio s predmetom spoznaje. A to je onda kad je predmet poimanja uma um sâm – uvid koji se tada stječe jest „krajnje čovjekovo blaženstvo koje je samodostatno, i tada se izravno motre najuzvišeniji predmeti motrenja“[12]. Za takovu spoznaju Avempace kaže da je ‘vrhunac života’[13]. Taj vid spoznaje najsavršeniji je vid ‘bivanja jednim’ (ar. توحد [tawaḥḥada]) s predmetom spoznaje. To je onaj vid spoznaje do koje se u raspravi *Vladanje osamljenika* uzdiže ‘osamljenik’, *mutawaḥḥid* koji je jedno s predmetom spoznaje.

Tema ovoga Avempaceova spisa dakle jest um kao predmet spoznaje, odnosno *spoznati um*. A s obzirom na to da čovjek biva osobom zahvaljujući umu odnosno mišljenju[14], tu je riječ o čovjekovoj samospoznaji. U tome smislu ovaj spis na neki način tvori cjelinu s druge dvije Avempaceove rasprave, s *Poslanicom za oproštaj* i s *Vladanjem osmaljenika*, jer se i u njemu kao i u njima zapravo govori o tome kako da se čovjek intelektualnim (i moralnim) sredstvima vine do svoje konačne svršnosti.

***

Treba nešto reći i o pitanju različitih mogućih interpretacija Avempacevo temeljne ideje o ‘spregnutosti s djelatnim umom’.

Problem u interpretaciji Avempaceove osnovne ideje o tomu da savršena sreća leži u ‘spregnutosti’ s djelatnim umom jest pitanje kako treba razumjeti pojam ‘djelatni um’ (ar. *ʿaql faʿʿāl*) i pojam ‘spregnutost’ (ar. *iṭṭiṣāl*). Većina autorâ koji su pisali o Avempaceu pojam ‘djelatni um’

11 *Ibid*., § 48.

12 *Ibid*., § 38.

13 Ar. الحياة الآخرة [al-ḥayāt al-āẖira] može značiti i *onostrani život* i *vrhunac života* (vidi bilješku 73 na str. 249. prijevoda *Spregnutost uma...* A da Avempace misli na onoga tko takav umski uvid ostvaruje na ovome svijetu, razaberivo je iz toga što kaže da je to krajnje čovjekovo zadovoljstvo koje je samodostatno.

14 Usp. *Spregnutost uma s čovjekom*, § 15.

razumijevali su kao naziv za devetu (tj. najnižu) od 'nebeskih umnosti' što – prema Al-Fārābījevoj i Avicenninoj neoplatonički inspiriranoj teoriji emanacije – proistječu iz Prvoga počela, a 'spregnutost' kao svojevrsnu 'mističku' povezanost čovjekova uma s Djelatnim umom. Tako je Avempacea interpretirao još Ibn Ṭufayl, a takvu interpretaciju slijede i gotovo svi moderni i suvremeni autori (osim Ch. Genequanda), poput Al-'Alawīja, A. Altmannna, C. d'Ancone, E.I. J. Rosenthala i drugih. Primjerice, u *Povijesti islamske filozofije*[15], u kojoj je 21. poglavlje posvećeno Avempaceu[16], Lenn E. Goodman kaže da Avempace – jednako kao Al-Fārābī i Avicenna – vjeruje da se znanje ne stječe samo osjetilima, već da se univerzalni i nužni sudovi uspostavljaju samo uz pomoć Djelatnoga uma, koji je netjelesna nebeska umnost što upravlja sublunarnom sferom. Argumentirajući to, Goodman navodi Avempaceov spis *Wuqūf 'alä-l-'aql al-fa"āl* (što se može prevesti kao *Proučavanje djelatnog uma*, ili kao *Razumijevanje djelatnog uma*). Nasuprot tomu Ch. Genequand čvrsto stoji na mišljenju da je Avempaceovo poimanje djelatnog uma posve drukčije. Nalazeći potvrde za svoju tezu da Avempace 'djelatni um' (*'aql fa"l*) ne poima kao izdvojeni božanski (nebeski) entitet, Genequand u svome komentaru jednoga mjesta u tekstu spisa *Spregnutost uma s čovjekom* ističe, primjerice, da Avempace 'djelatni um' stavlja u istu kategoriju sa tzv. 'stečenim umom' (*'aql mustafād*); štoviše Genequand kaže da oni – po Avempaceu – predstavljaju jedan isti entitet! Na osnovi takvoga uvida Genequand će razviti svoju interpretaciju Avempaceova nauka o 'spregnutosti čovjeka s djelanim umom' kao nauk o tomu da je djelatni um naprosto najviša funkcija čovjekova uma. On kaže da Avempace, kad u tome spisu govori o 'sprezi', na umu nema „jedinstvo ili sjedinjenost u 'mističkome' odnosno 'vertikalnome' smislu, već misli samo na takorekuć 'horizontalno' jedinstvo ljudskih umova koji su dosegli najviši stupanj svoga razvoja"[17]. On, kako je već rečeno, drukčije razumijeva i sâm naslov te rasprave, objašnjujući da *iṭṭiṣāl al-'aql bi-l-insān* treba razumjeti kao *kontinuiranost* (odnosno cjelovitost) *uma u čovjeku*, dodatno objašnjujući takvu formulaciju iskazom „da čovjek može misliti na neprekinut način", premda u prijevodu zadržava uvriježeni naslov.

Autor ovih redaka misli da, u kontekstu tako različitih interpretacija, vrijedi skrenuti pozornost na već spomenutu lingvističku činjeni-

15 *History of Islamic Philosophy. Edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman*, Routledge, London i new York 2007. (prvo izdanje 1996.).

16 Vidi *op. cit*., str. 294.-312.

17 Ibn Bāğğa (Avempace), *La conduite de l'isolé...*, „Introduction", str. 63.

cu, kojoj se, u različitim interpretacijama, nije poklanjalo pozornosti. Naime, za interpretaciju ideje o 'spregnutosti s djelatnim umom' vrijedilo bi razmotriti moguća značenja dvije ključne riječi – *um* i *spregnutost*.

O mogućem značenju riječi 'spregnutost' (*iṭṭiṣāl*) već je bilo riječi. Podsjetili smo na to da glagol *iṭṭaṣala* (kojega je *iṭṭiṣāl* glagolska imenica), kad se kombinira s prilogom *bi*, može značiti *doznati*, *spoznati*, što može biti ključno u tumačenju izraza *iṭṭiṣāl al-'aql bi-l-insān*. Stoga je, kako smo vidjeli, Avempaceov spis pod tim naslovom moguće – a po sudu autora ovih redaka i posve opravdano – razumjeti kao raspravu o tomu na koji način čovjek *spoznaje* vlastiti um. Takovo razumijevanje izraza *iṭṭiṣāl* – koje je drukčije od uvriježenog razumijevanja, a i od Genequandova razumijevanja – baca novo svjetlo i na moguće značenje izraza *al-iṭṭiṣāl bi-l-'aql fa"āl* kao izraza kojim se opisuje *spoznaja* 'djelatnog uma' (kao najviše funkcije čovjekova uma). U potvrdu čega, čini se, govori mjesto iz Averroësova spisa *Rasprava o mogućnosti sprezanja s djelatnim umom*, gdje Averroës kaže da je djelatni um *s čovjekom spregnut od sâmoga početka*, i to *sjedinjenošću bitka* (ili: *sjedinjenošću u bitku*), to jest kao oblik koji je sjedinjen s podmetom. Štoviše, on kaže da se djelatni um *može činiti* izvanjskim, no da njegovo djelovanje i njegovu 'sjedinjenost' s čovjekom treba prispodobiti *sjedinjenosti oblika i tvari* a ne *povezanosti činitelja i trpitelja činidbe*[18]. Stoga bi naslov te njegove rasprave trebalo razumjeti kao *Rasprava o mogućnosti spoznaje djelatnog uma*.

Uz to, treba podsjetiti na to da arapska riječ عقل ['aql] – koja se u svim tekstovima s noetičkom tematikom praktično bez iznimke prevodi kao *um* – može razumjeti i kao *umovanje*. Dostatno je pogledati u filozofijski rječnik Soheila M. Afnana[19], gdje stoji da arapsko *'aql* prevodi grčko *noūs*, ali isto tako da prevodi i grčko *noēsis* (*Metafizika* 1074b 20) i *dianoia* (*Metafizika* 1074b 36). U potvrdu Afnan navodi primjere, od kojih je dostatno navesti dva: „Umovanje nije ništa drugo no spoznaja ustroja postojećih stvari i njihova poretka" (العقل ليس هو شيئا اكثر من ادراك نظام الاشياء الموخودة و ترتيبها) iz Averroësova *Tahāfuta*, ili „Kad razumna duša stječe znanja, njezina se činidba naziva umovanjem" (النفس الناطقة

18 Usp. Mahmoud Kacem, *La théorie de la connaissance d'après Averroès et son interpretation chez Thomas d'Aquin*, Alžir s.a., str. 247., gdje se rečeno navodi prema njemačkom prijevodu Ludwiga Hannesa te Averroësove rasprave – koja nije sačuvana u arapskom izvorniku već u hebrejskome prijevodu - objavljenom 1892. Noviji (engleski) prijevod te rasprave objavio je Kalman P. Bland 1982.

19 *A Philosophical Lexicon in Persian and Arabic*, Dar El-Mashreq Publishers, Bejrut 1969.

اذا اقبلت الي العلوم سمّي فعلها عقلاً) iz Avicennine *Rasprave o duši*. S obzirom na to značenje riječi *ʻaql*, moguće je onda predpostaviti da se *ʻaql faʻʻāl* može uistinu tumačiti kao izraz za najvišu funkciju uma, odnosno da se može razumjeti da se izraz *iṭṭiṣāl bi-ʻaql faʻʻāl* odnosi na *najviši vid umovanja*. Afnanov filozofijski riječnik, primjerice, za termin *ʻaql faʻʻāl* – pored latinskoga *intellectus agens* – navodi i engleski prijevod *active intelligence* i francuski prijevod *intelligence active*. Francuski rječnik *Robert* kaže da *intelligence* ne znači samo *um*, već i *l'ensemble des fonctions mentales ayant pour objet la connaissance conceptuelle et rationelle*, kao što engleski *Webster* kaže da *intelligence* znači *capacity for reasoning*, *manifestation of such capacity*, itd.

Takovo tumačenje termina *ʻaql* otklanja onda nužnost uvriježene interpretacije, po kojoj taj izraz označuje mističku svezu s Djelatnim umom kao devetom nebeskom umnošću, što u neoplatonički inspiriranoj teoriji emanacije bitka jest *dator formarum*.

Rasprava
[Abū Bakra ibn aṣ-Ṣā'iġa ibn Bāğğe]
Bog bio zadovoljan njime,
O SPREGNUTOSTI UMA S ČOVJEKOM[1],
upućena jednom od njegove subraće

1 Mir s tobom bio, kaže [Ibn Bāğğa], u onoj mjeri u kojoj ti to pripada zbog tvoje želje da stekneš vrline! Pošto sam shvatio da će biti teško da se sretnemo, kao što shvatih u ovome času, zaključio sam da mi je dužnost pohitati prenijeti ti ovu spoznaju[2] za koju nađoh pouzdan dokaz, te izlaganje o tomu sastavih sukladno uvidu što ga onaj komu je upućeno ima u prirodnu znanost, kao što znadem [da] ti [imaš] uvid u nju. Naime, govoriti o tomu onako kako nalaže [znanstveno] umijeće bilo bi [odveć] dugo, jasnije i bogatije silogizmima i predpostavcima[3]. Od postavljanja [ovoga] izlaganja na taj način odvratiše me nedostatak vremena i opterećenost poslovima koje [redovno] obavljam. Kad bih imao vremena, postavio bih izlaganje kako nalaže znanstveno umijeće te bih ti ga [takovoga] uputio. [No] pohitah poslati ti ga sada, strahujući da ću propustiti [ovaj] trenutak; jer ta je spoznaja[4] važna i osobita. Stoga kažem:

2 'Jedno'[5] se kaže na više načina, koji su iznijeti u *Metafizici*, i koje je Abū Naṣr [al-Fārābī] iznio u svojoj *Knjizi o jednosti*[6]. Od toga ja ću govori-

---

1 To je uvriježeni naslov ovoga spisa i premda je po mišljenju prevoditelja pravo značenje drukčije naslov je – makar možda i pogrešan – zadržan stoga što se u tom obliku pojavljuje u svim bibliografijama.

2 Doslovce: znanje.

3 Tj. premisama.

4 Na tome mjestu stoji zamjenica koja se može odnositi i na spoznaju o kojoj Ibn Bāğğa govori i na izlaganje te spoznaje.

5 Treba napomenuti da ar. واحد [wāḥid] (= jedan, jedno) može imati više značenja – '(brojem) jedno'; 'jednotno' (tj. nedjeljivo); 'jedno isto'... – što će biti vidljivo u daljnjem tekstu.

6 Puni naslov Al-Fārābījeva spisa glasi *Kitāb al-wāḥid wa-l-waḥda* (*Knjiga o jednome i o jednosti*).

ti[7] [samo] o onome što mi je potrebno u ovome izlaganju. 'Jedno' se kaže za ono što je jedno vrstom, rodom, i po prigodku, i općenito za ono što sudjeluje u nekoj cjelini, [pri čemu] je podmet takovoga 'jednoga' množan – naime jedinke konja jedno su vrstom, jedinke svih biljaka jedno su rodom. **3** 'Jedno' se pririče [i] onome što je jedno brojem, i to je ono što me ovdje zanima. Za ono što je neprekinuto kaže se – dokle god je neprekinuto – da je jedno, a kad se podijeli, postaje množno. Po nalici prema onome što je neprekinuto [da je] jedno kaže se i za ono što je tijesno u sebi povezano[8]; po nalici prema tijesno u sebi povezanome [da je jedno] kaže se i za ono što je učvršćeno u jedno središte[9]; po nalici prema u jednom središtu učvršćenom [da je jedno] kaže se za ono što je međusobno povezano; za cjelinu nakupljenu zato da iz nje proizađe neka činidba kaže se [da je jedno], kao što se za lađu kaže da je jedna brojem, i [kao što se] za cjelinu što je pripravljena za neku određenu svrhu [kaže da je jedno], kao što se za Aṭ-Ṭabarījevu *Povijest* kaže da je jedan sastavak, a za ovo izlaganje da je jedno. Za svaku se mješavinu kaže da je jedno, kao što se za napitak od octa i meda kaže da je jedno, premda je složen od octa i meda. Za tu [potonju] vrstu može se smatrati da pripada onim vrstama ['jednoga'] koje smo prije nabrojili, no kad se promisli o toj vrsti pokazat će se da je ona drukčija. **4** Isto se tako za duhovne oblike kaže da su 'jedno', primjerice za oblik neke zamišljene države[10], - 'jedno' kad se radi o duhovnim oblicima proizlazi iz jednog u tvarnim oblicima. Isto se tako za pojam kaže da je jedno ako na nj upućuje jedna riječ i ako je pojam nečega što je u stvarnosti jedno[11]. A kaže se da pojam – ako je pojam nečega što je jedno – jest jedno i ako na nj upućuje složeni iskaz kakav je određenje, opis i tomu slično. **5** Kad je riječ o mišljevinama, [da je jedno] kaže se ako na to upućuje nesložen izraz, [a i] ako na to upućuje složen izraz koji je složen na određen način, kao što su [izrazi] 'bijeli čovjek', 'pisar zemljomjer'. No neće biti 'jedno' ako uzmemo, primjerice, iskaz „pisar zemljomjer je čovjek" – to neće biti jedan sud već dva suda. To je iznio Aristotel u [spisu] *Peri heremenias*. Kad se pojam [odredi] određenjem, postaje množan, a svaki dio određenja bit će jedan. Ako i dio ima određenje, bit će množan; tada će u pogledu dijelova ishoditi

7 Doslovce: smjerat ću.

8 Tj. za ono što je kompaktno.

9 Tj. za ono što je koncentrirano.

10 Ar. مدينة [madīna (= grad)] prijevod je gr. *πόλις*.

11 Doslovce: što je postojeće [kao] jedno.

druga množnost, kao što je ishodila i [ona] prva[12]. To će nužno završiti s dijelovima koji se ne mogu odrediti određenjem stoga što su u svakom pogledu jednotni. To su vrste ['jednoga'] koje su izložene na drugome mjestu. **6** Kad je brojem jedno tjelesnina, ili [kad je] tjelesnog značaja kao [što je to] primjerice bjeloća, onda se za to kaže [da je] 'jedinka'. Što se pak tiče brojem jednoga koje je odvojeno od tvari, ono nije jedinka, već je poput jedinke; a jedinka može biti podložna promjeni, primjerice čovjek kao pojedinac. U ovoj ćemo raspravi propitivati samo ono što je navlastito čovjeku, koji – onda kad nastaje u maternici – [najprije] postoji kao još nerođeni plod, zatim nakon rođenja postoji kao dijete, onda postoji kao mladić u razvoju, potom postoji kao mladić, pa kao zreo čovjek, a onda kao starac. [Čovjek] [može] postojati kao znalac, a može biti i neznalica, [može biti] pismen a može biti i nepismen, no brojem je jedan – to se ne može osporavati. Kad ga osjetila zamijete u jednom od tih stanja, a potom u drugome koje je drukčije, neće znati je li to onaj jedan isti ili nije, primjerice da ga vidi kao dijete, a potom kao mladića. **7** Prema tomu ono po čemu je čovjek jedan isti ne utvrđuju osjeti već neka druga moć. Kao što, ako se čovjeku odsiječe ruka ili noga, ili mu se iskopaju oči – općenito, nek mu se uklone svi udovi o kojima ne ovisi život – reći će se da je to jedan isti [čovjek]. Dječaku ispadnu zubi te mu izrastu novi, no on je jedan isti. Isto tako, kad bi bilo moguće da mu se ruke i noge zamijene drugim rukama i nogama, [svejedno] bi bio jedan isti – u takovu stanju on bi bio poput drvodjelca koji je izgubio teslu ili ravnalo te se služi drugom [teslom i drugim ravnalom]: drvodjelac s onim prvim oruđem ne razlikuje se od drvodjelca s drugim oruđem[13]. Isto tako, kad bi – za razliku od toga – bilo moguće [da čovjek ima] veći broj udova, svejedno bi bio jedno isto biće. **8** Iz rečenoga je očito da će, sve dok [njegov] prvi pokretač[14] ostaje jedan isti, i to će biće biti jedno isto, neovisno o tomu je li izgubilo oruđe ne našavši zamjenu za nj, poput starca bez zubî, ili pak našavši zamjenu za nj, kao što je slučaj onoga kojemu izrastu [novi] zubi. Neke od onih što su stekli uvid u prirodnu znanost te su ostali na tome, to će navesti na to da govore o seljenju [duše][15]. No na drugome je mjestu objašnjeno da je tvrdnja o

12 Koja je bila ishod (množnoga) određenja onoga što je jedno.

13 Doslovce: s oruđem koje je uzelo mjesto prvome (oruđu).

14 Tj. duša.

15 Hoće se reći da iz toga što se duša (kao prvi pokretač) ne mijenja gubitkom udova neki zaključuju da se ona može utjeloviti u drugim tijelima, poput drvodjelca koji izgubljeni alat zamjenjuje novim.

seljenju [duše] nevaljana[16], i da je moguće [to tvrditi] samo kad onī što to tvrde smjeraju nečemu ne spoznavši to, te prvog pokretača u čovjeku razmatraju općenito, ne ulazeći u pojedinostî, i drže brojem jedno ono što nije jedno[17]. **9** Budući da prvi pokretač u čovjeku navlastito pokreće uz pomoć dviju vrsta oruđa, od kojih su prva tjelesna a druga duhovna. [Pri tomu] tjelesna [oruđa] jesu umjetna i naravna [oruđa], poput ruke, noge te plućâ što pokreću dušnik, a naravna se oruđa, koja posjeduju navlastite svrhe, nazivaju udovima, poput živaca; ona ak među njima što, poput žuči, proizvode vlažnost nemaju naziva kao oruđe – sva zajedno nazivaju se tijelom. Naravna su oruđa spram umjetnih prvotna, te se zato za ruku kaže da je oruđe oruđâ. **10** Neka su od naravnih oruđa [s obzirom na druga naravna oruđa] prvotna a druga su potonja, kao živci koji su prvotni s obzirom na mišiće, a urođena toplina prvotna je spram svih njih. Urođena je toplina uistinu prvotno oruđe [svih] oruđa. Neka oruđa mogu bez ruke te se njome ne služe kao oruđem, kao [što je slučaj u živih bića sa] žalcem i s dušnikom, a urođenom se toplinom moraju služiti kao oruđem i naravna i umjetna [oruđa] – svaki dio tijela, bio to neki ud ili pak vlažnost, povezan je s njome te je urođena toplina dio njihova određenja. To možeš provjeriti u Aristotelovoj knjizi o uporabi udova[18], u završnim raspravama *Knjige o životinjama*. Urođena toplina postoji u svakom biću koje ima krv, a postoji i u živih bića koja nemaju krvi, poput kukaca i njima sličnih. Utoliko što je oruđe pokretačke moći – koja je njezin oblik i prvi pokretač – urođena se toplina naziva urođenim duhom. [Izraz] 'duh' rabi se za dušu i za ono što smo opisali. Zato se [riječi 'duh'] pridružuje [riječ] 'urođeni' te se za to kaže [da je] 'urođeni duh'. I u biljaka ima nešto što ima takovu ulogu, no što je tek jedva nalik urođenom duhu. To je izloženo u *Knjizi o duši*[19], a u ovoj se raspravi bavimo samo onim što je [u tom pogledu] navlastito čovjeku.

12 Kažem: čovjek može postojati u stanju u kojem je nalik biljkama. Tako biva u vrijeme dok je obvijen maternicom i kad se počinje oblikovati. Kad se njegovo uobličenje dovrši, on se hrani i raste. Te činidbe imaju [i] biljke od početka svoga postojanja, a [čovjek] na početku svog

16 Doslovce: nemoguća. (Moguć je i ovakav prijevod: da je nemoguće tvrditi da se duša seli).

17 Tj. drže da se jedna ista duša seli.

18 S obzirom da spominje Aristotela, Avempace vjerojatno misli na *De partibus animlium*, premda naslov *O uporabi udova* (*De usu partium*) nosi Galenov spis.

19 Riječ je o Avempaceovu spisu *Knjiga o duši*, u kojoj se na više mjesta govori o tomu da je urođena toplina oruđe kojim duša pokreće tijelo.

postojanja – to jest dok raste – nema drugih [činidaba]. Te činidbe može vršiti urođena toplina. **13** Kad plod izađe iz majčine utrobe te [stane] koristiti svoje osjete, tada je sličan nerazumnim živim bićima – kreće se u prostoru i teži [nečemu]. To biva tek zahvaljujući pojavi duhovnog oblika što je utisnut u opće osjetilo, a potom u [moći] zamišljanja. [U takovu stanju] u njemu je prvi pokretač zamišljeni oblik, tako da tada u čovjeku postoje tri pokretača koji kao da su na istoj razini. [To su] hranidbena moć, moć rasta, i moć zamišljanja. Sve su te moći djelatne i postoje na odjelovljen način – u njima nema nikakve lišenosti. To je razlika između djelatnih i trpnih moći, jer u trpnima ima lišenosti. **14** No osjetni duhovni oblik prva je duhovna razina, kako je objašnjeno u *Knjizi o osamljeniku*[20], jer taj je oblik zamjedba. Tijelo, u kojem su [i] drugi oblici, ne zamjećuje uz pomoć njih, niti zamjećuje te oblike. Zato se biljkama ne pripisuje nikakva spoznaja, a živim se bićima pripisuje – naime, svako živo biće je osjetilno. Osjet je duhovni oblik uz pomoć kojega živo biće zamjećuje neko određeno tijelo, i zato živa bića nisu lišena spoznaje. Kad je čovjek u maternici i kad je nalik biljkama, za nj se kaže samo da je živo biće u možnosti, i to zato što njegov urođeni duh [tek kasnije] prima duhovni oblik, i on biva [na odjelovljen način] živo biće [tek] zahvaljujući tomu. Što se pak tiče urođenog duha u biljkama, za nj to nije moguće. Razlog tomu što jedan urođeni duh prima oblik a onaj ga drugi ne prima jest mješavina[21]; govoriti o tomu nešto je drugo, o čemu je dijelom riječi u prirodnoj znanosti. No izložiti to u cijelosti zasluživalo bi raspravu [posvećenu] samo tomu. **15** Jedinka može biti živo biće u možnosti i živo biće na odjelovljen način. Primjerice**,** jedinka [može biti] u stanju u kojem jest odjelovljeno živo biće a čovjek [tek] u možnosti – to je u vrijeme kad je dojenče u kojem još nema moći mišljenja. O stanjima čovjeka podrobno je bilo riječi u *Knjizi o osamljeniku*[22]. Tada [tj. kad je dojenče] on je samo čovjek u možnosti, a moć mišljenja stječe tek kad [je u stanju] spoznati pojmove. Spoznajom pojmova pojavljuje se težnja koja pokreće na mišljenje i na ono što proizlazi iz njega – on biva pojedinačnim čovjekom zahvaljujući tomu [potonjemu] a ne onome [prvome][23].

---

20 Riječ je, očito, o raspravi *Vladanje osamljenika*, u kojoj je izložena hijerarhija duhovnih oblika.

21 Kako nagađa Genequand, Avempace tu možda na umu ima Galenovu teoriju po kojoj moći duše ovise o mješavini elemenata.

22 Usp. §§ 139-148 rasprave *Vladanje osamljenika.*

23 To valjda treba razumjeti da biva osobom po spoznaji i mišljenju a ne po tomu što se u njemu pojavljuju pojmovi.

16 Na drugim je mjestima objašnjeno da su pojmovi oblici u urođenom duhu, no ne oblici tjelesninâ, što mogu biti samo onda kad su tvarni; primjer za to jest da je kamen u tvari samo onda kad je pojedinačni kamen, dok pojam ni na koji način nije oblik tvari, niti je duhovni oblik tjelesnine koja bi imala bitak po tom obliku – kao što je slučaj sa zamišljajima – već je pojam oblik kojemu su tvar posredni zamišljajni duhovni oblici[24]. Ono čime se navlastito odlikuju ti posredni duhovni oblici, i kakva [vrst] bitka je njihov bitak, podrobno je iznijeto u *Knjizi o osamljeniku*. Njihov bitak nije spregnut s tjelesninom, tjelesnina biva pokrenuta samo posredstvom duhovnih oblika koji su njezina oruđa. To je potanko iznijeto u *Poslanici za oproštaj*[25]. **17** Čovjekov prvi pokretač jest odjelovljeni um, a to je odjelovljeni pojam. Odjelovljeni je um odjelovljeni pojam, kako je to objašnjeno u onome što su o tomu napisali drugi[26], a što sam i ja u *Knjizi o duši* izložio u raspravi o razumnoj duši. **18** Ja sam o većini toga već iscrpno govorio, a kad je bilo u potpunosti dovršeno nisam oklijevao to poslati tebi, uzvišeni veziru[27], jer sam znao kolika je tvoja želja za tom vrstom vrlosti, i [zato što sam znao] da ćeš to po [svojoj] naravi [moći] prihvatiti. Nisam oklijevao [poslati ti] ono što sam napisao o tim posebnim znanjima, jer su to znanja od osobite važnosti, najpoželjnija i najplemenitija koja [vrijedi] steći, te zato što ostala znanja pripadaju u ono što se zasniva na tom znanju. To se izlaže na mnogim mjestima, a – života mi – ti nadmašuješ sebi slične, jer strpljivo podnosiš i najveće poteškoće u tomu, tako da znadeš što je o tomu bilo ranije rečeno te si u stanju to u potpunosti i sâm ostvariti. Poteškoće kojima si se radi toga izvrgnuo [drugi] koji teže tome znanju izbjegavaju, zadovoljavajući se onim što je manje od onoga [što ti znadeš].

19 Odjelovljeni um prvi je pokretač u čovjeku. Očito je da je odjelovljeni um djelatna moć; i [djelatna moć] nije samo um, već su svi pokretački oblici djelatne moći. U *Poslanici za oproštaj* i na drugim mjestima izlaže se razlika između djelatnih moći i trpnih moći, a o tomu je bilo izrijekom dostatno riječi i prije. **20** Um je djelatna moć. A da je razumna

24 Hoće se reći da 'posredni zamišljajni oblici' stoje između forme predmeta i pojma predmeta, te su oni, u tome smislu, za pojam ono što je tvar za formu predmeta.

25 Riječ je o Avempaceovoj raspravi *Risāla al-wadā'*.

26 Primjerice Aleksandar Afrodizijski, pri čemu je, kao napominje Geneqand, izravni Avempaceov izvor Al-Fārābī.

27 Riječ je o veziru Ibn al-Imāmu, bliskom prijatelju Avempaceovu.

moć prije svega se kaže za duhovni oblik utoliko što je nositelj umovanja[28]; za razumnu moć se kaže da je odjelovljeni um. Kad Abū Naṣr [al-Fārābī] iznosi svoje dvojbe pitajući se: „Je li ta moć prisutna u djeteta, uronjena u vlažnost, ili se pojavljuje na koncu?“, misli na to moć. **21** Da je taj um u svakom čovjeku brojem jedan isti, bilo bi – s obzirom na ono što je prethodno iznijeto – jasno da su ljudi koji postoje, koji će [tek] doći, i kojih više nema, brojem jedno[29], premda je to sablažnjiva [pomisao] i može biti [da je to] nemoguće. Ako postojeći ljudi, onī koji će [tek] doći, i onī kojih više nema nisu brojem jedno, onda ni taj um nije jedan isti. Općenito, ako je taj um brojem jedan, onda su i jedinke kojima pripada taj um sve zajedno brojem jedno. **22** [To je, zapravo,] kao da uzmeš jedan magnet, da ga obložiš voskom, i da on pokrene ovaj ili onaj komad željeza, onda ga obviješ bitumenom a on [opet] na taj način pokrene to željezo, zatim ga [opet] obviješ kakvim drugim tjelesninama – sve će te pokretačke tjelesnine[30] biti brojem jedno isto. Kao što je s kormilarom lađe, tako je i s time; osim što, kad se radi o tjelesninama, nije moguće da jedna od njih bude istodobno, u istom trenutku, [pokretač] u više tjelesninâ, kao što je to moguće kad se radi o pojmovima[31]. To je ono što su pristaše [nauka o] seljenju [duše] htjeli potvrditi, no nisu uspjeli[32]. **23** Očito je da taj um koji je jedan[33] jest Božja nagrada i milost Božja za onoga među slugama Njegovim koji Ga je obradovao. Stoga on nije plaća ili kazna, već nagrada i milost viša od svih moći duše. Kazna i nagrada pripadaju samo duši koja težeći [čemu] griješi ili je ispravna. A onoga tko je Bogu poslušan i tko čini što Njega raduje, [Bog] će nagraditi tako-

28 Ar. عقل [ʿaql] značu *um*, no može se (kao gl. imenica] razumjeti i kao *umovanje*, kako smo ovdje preveli. (Da je to ne samo moguće već i posve legitimno, potvrđuje Aristotel u *Metafizici* 1072a5, gdje kaže: *ὁ γὰρ νοῦς ἐνέργεια*, a što u arapskome prijevodu toga mjesta glasi: إنّ العقل هو فعل).

29 Hoće se reći da su jedno kao ljudski rod.

30 „Pokretačke tjelesnine“ u množini stoga što je magnet obložen raznim tvarima pa ga se stoga svaki put uzima kao drugu tjelesninu. A sve će one biti 'brojem jedno isto' stoga što porketač u svakoj od njih jest jedan isti magnet.

31 Hoće se, valjda, reći da jedan isti pojam može biti istodobno u više umova potičući ljude na kretanje.

32 Doslovce: nisu do toga doprli.

33 Vjerojatno se hoće reći da je taj tip uma (odnosno možda umovanja?) 'jedan isti', to jest da djeluje na jedan isti način, onako kako je magnet makar da je obvijen raznim drugim tvarima u svakoj od tih različitih tvari pokretač, ili kao što je kormilar jedan premda je lađa od mnogih dijelova.

vim umom[34] postavivši [na taj način] preda nj svjetlo koje će mu biti vodičem. A onomu tko Mu se ne povinuje i tko čini ono što Ga ne raduje, to će svjetlo zakloniti te će taj ostati u mraku neznanja što će se na njemu nakupljati sve dok se ne odvoji od tijela koje ga odvaja od Njega dok živi u Njegovu nezadovoljstvu. To su razine koje se ne dosižu mišljenjem, i zato Bog znanje o njima upotpunjuje vjerozakonom[35]. Onaj kome [Bog] podari takav um[36], kad napusti tijelo, ostat će svjetlo među svjetlima veličajući Boga i slaveći Ga zajedno s prorocima, iskrenim vjernicima, mučenicima i pravednicima koje je Bog obdario milošću. Divni li su to sudrugovi! **24** Što se tiče umske spoznaje odjelovljenih pojmova, [treba] razmotriti jesu li svi oni [zajedno] brojem jedno ili nisu? Ako nije tako, je li onda brojem jedan jedan od njih ili je brojem jedno više njih? O tomu smo govoriti više puta, a to smo i iznijeli u *Knjizi o duši*, a kad ono što sam o tomu kazao bude potpuno, poslat ću ti to. Mislim da ovdje o tomu moram govoriti na način za koji znam da će te podsjetiti na ono što sam ranije kazao. **25** Dakle, reći ću: Kad postavimo da je svaki pojam brojem jedan, iz toga će nužno proizlaziti mnijenje slično mnijenju onih koji govore o seljenju [duše][37]. Postojanje uzvišene naravi i pridržavanje naravnoga načina života neće [nam] pružiti više od osnovne koristi[38]; što s tiče toga kakova je, ona je u svakog čovjeka prisutna na naravan način te učenje neće koristiti kakovosti već će koristiti samo kolikosti, sa svim drugim sablažnjivostima što proizlaze iz takove postavke[39]. **26** Ako pak ne postavimo da je [svaki pojam] [brojem] jedan, i iz toga će

34 Vidi gore bilješku 1 (o moguća dva značenja riječi عقل [ʿaql]), što znači da se ta riječ i ovdje može prevesti kao 'umovanje'. Naime, um posjeduje svaki čovjek, a Božjom milošću su obdareni onī što mogu *umovati* na osobit način.

35 Naime, vjerozakon je taj koji čovjeka uči da će ga Bog obdariti milošću bude li Mu se povinovao i bio mu poslušan u svojim djelima.

36 Ili: umovanje.

37 Kako napominje Genequand, čini se da za Avempacea pristaše nauka o seljenju [duše] zapravo nisu drugo do li platonisti, to jest pristaše nauka o Idejama. Naime, ovdje se – čini se – misli na 'seljenje' pojmova i ideja (od učitelja na učenika), to jest na znanje koje je, po Platonu, sjećanje.

38 To je mjesto (u izvorniku: و كان لا يفيد وجود الفطرة الفائقة و لزوم السيرة الطبيعية أكثر من عظم الفائدة) Genequand je preveo ovako*: l'existence d'une disposition supérieure et le fait de suivre le mode de vie naturel n'influeront que sur l'importance da l'utilité*, što se ne čini odveć jasnim. Ako se ono عظم pročita kao عَظَم [ʿaẓam] (= sredina [puta], kako stoji u rječniku T. Muftića), onda je moguće prevesti kako smo učinili.

39 Tj. iz psotavke da je svaki pojam jedan.

slijediti ništa manje besmislice. Primjerice, [proizlazit će] da za pojam što ga imam ja i što ga imaš ti postoji tima dvama zajednički pojam, [da] će taj [zajednički im] pojam isto tako biti u meni i u tebi te će i on imati drugi [tima dvama] zajednički pojam, i tako u beskonačnost; a takova beskonačnost ne postoji. **27** Ako se od svake od tih dviju dvojbenih postavaka prihvati ono što je u njima ispravno[40], postat će jasno da ono što se pojmi od postojećih stvari – a to su priroci i njihove vrste – tvori nešto što je postojano i nešto što je prolazno i propadljivo, to jest da ih se uzima kao spoznaju njihova podmeta i njihova pojma koji je povezan s tim podmetom, tako da [postojeće stvari] opstoje po toj povezanosti. **28** Zato za konja kažemo da je pojam nečega, a da *nasnās* i *ġūl*[41] nisu pojam ičega. Utoliko što su povezani sa svojim podmetima iz kojih su izvedeni, [ti pojmovi] će se pojaviti u duhu i bit će nužno povezani s podmetima. Ti podmeti ne moraju biti podmeti što bi se pojavljivali u Zaydovu duhu[42] – primjerice, općenita odlika na koju se upućuje našom riječju 'konj' jest, kako je objašnjeno na mnogim mjestima, pojmljena odlika koja je postala pojmom samo [stoga što je izvedena] iz pojedinačnih konja koji [međutim] ne moraju biti jedinke iz kojih je postao pojam primjerice u Zayda, niti moraju biti jedinke iz kojih je [to] postao pojam za tebe[43]. **29** Zato slon za nas nije [takav] pojam ako ga nismo vidjeli[44], a to nije ni žirafa [ako ju nismo vidjeli]. Pojam na koji upućuje neka riječ nije [pojam] za onoga tko nije vidio nijednu od jedinki iz kojih je izveden, osim po nalici – no [tada] nije nešto što je pojmljeno. Ono pak što je u meni stoga što sam to vidio, za mene jest pojam toga [što je viđeno], no povezan s jedinkom koju sam vidio. To je jasno po sebi te o tomu još dužiti nije potrebno. **30** S obzirom na to da pojam posjeduje takav odnos, iščeznut će s iščeznućem onoga na što se odnosi, kako je to objašnjeno u *Kategorijama*. Naime, dvoje što je u odnosu postoji istodobno, bilo u možnosti bilo na odjelovljen način, što je očito kad ih se razmotri. Onaj tko ima

40 Doslovce: ono što svakoj pripada. Riječ je o postavci da je svaki pojam brojem jedan, i o tomu oprečnoj postavci.

41 *Nasnās* je biće obdareno jednom nogom, koje e kreće skakućući, a *ġūl* je čudovište iz *Tisuću i jedne noći*.

42 'Zaydov duh' treba razumjeti kao 'nečiji duh', jer se ime Zayd (poput imena Sokrat) rabi u logičkim paradigmama te u iskazima što imaju općenitu vrijednost (kao na ovome mjestu).

43 Hoće se reći da konji koje je percipirao Zayd nisu konji koje je percipirao netko drugi, premda je pojam kao takav jedan isti.

44 Tj. nije pojam koji je izveden iz tvarne jedinke.

neki imutak pa ga onda izgubi, bio je bogat pa više to nije; isto tako onaj tko ima jednoga sina jest otac, a kad sin umre, bio je otac a sad više nije. Jedinke s kojima je povezan pojam u nekog čovjeka mogu iščeznuti, no njihovi će duhovni oblici opstati, i [pojam] će se odnositi na te duhovne oblike, bit će pojmljen samo zajedno s njima i u njima. **31** Ako predpostavimo da ti duhovni oblici iščezuju dok čovjek [još] postoji – što biva u zaboravu – čovjek koji je zaboravio više neće posjedovati taj pojam[45], jer [u] čovjeka posjedovanje pojma biva samo zahvaljujući duhovnom obliku. Kako je objašnjeno na drugome mjestu, taj duhovni oblik potječe od osjeta, i zato se pojmovi [mogu] javljati u snu te ih snivač zamjećuje osjetilima pa za oblik divlje zvijeri koji vidi u snu sudi da je divlja zvijer. **32** Puk u cjelini općosti spoznaje samo na taj način, jer je to prvi način, a tako je i s duhovnim oblikom divlje zvijeri koji se sagledava. Jednako je tako i s onima što [teže] umskom uvidu; naime oni koji filozofiraju, filozofiraju ili o praktičnim stvarima spoznavajući ih na taj način i djelatno ih rabeći, kao što drvodjelac i liječnik [koriste svoja oruđa], ili [pak] filozofiraju o stvarima umskoga uvida[46]. Ako se radi o matematičkim stvarima, onda su to manjkave mišljevine stoga što ne postoje u onome vidu u kojem ih predočuju te su njihovi zamišljaji i pojmovi, moglo bi se reći, izmišljeni i lažni, jer [onima koji filozofiraju o matematičkim stvarima] nije poznato nešto od onoga po čemu te stvari imaju bitak. Općenito, neke od tih stvari znaju po osjetninama koje uzimlju kao postojeće jedinke tih stvari, kao [što je to u] zemljomjerstvu[47], i općenito se u tomu koristi poduka koju se naziva 'očevidnom'. **33** Isto tako onaj komu je poznata prirodna znanost, a tko se spram pojmova odnosi onako kako se odnosi puk, budući da i puk i on pojmove stječe[48] na isti način i istim postupkom[49], ne razlikujući se [pri tom] drukčije do li po razlici u predočivanju, tako da će, kad spozna dušu, prirodoznanac posjedovati pojmove koje je izveo iz znanosti o duši zahvaljujući onome što zamjenjuje jedinku, kao kad moć zamišljanja i opće osjetilo predočuju [nešto]. Oni pri tome prizivaju duhovni oblik neke jedinke, da bi ga potom umski razmatrali utoliko što postoji na taj način[50], a ne utoliko što je taj

45 Doslovce: imati dodira s tim pojmom, odnosno: imati spregu s tim pojmom.

46 Tj. teorijskim stvarima.

47 Tj. geometriji.

48 Doslovce: s pojmovima povezuje, odnosno spreže.

49 Tj. posredstvom duhovnih oblika izvedenih iz tvarnih oblika.

50 Doslovce: postoji takovim bitkom. Smisao onoga 'na takav način' jest: odvojeno od tvari, apstraktno.

duhovni oblik kao zamjedba izveden iz nečega tvarnoga. Kad spoznaju pojam nečega takovoga, spoznaju ga samo zahvaljujući tim oblicima koji su propadljivi. Kad bi se to moglo zaboraviti, pojmovi takovih stvari bi s iščeznućem tih stvari iz [moći] predočivanja [također] iščezli, budući da je ono tvarno povezano s pojmom samo posredstvom duhovnih oblika. To je i prvi prirodni način, koji je prirodoznancima zajednički s pukom. **34** [Razne] vrste onih što teže umskom uvidu razlikuju se samo po svom uvidu u postojeće stvari. Naime, puk i onī što s njime dijele [uvid] zamjećuju duhovne oblike samo kao spoznaju podmetâ, to jest osjetnih tjelesnina, a ne kao ono što ima takav bitak[51]. Onaj pak tko spoznaje takav bitak[52] i teži pojmovima što ih izvodi iz takovih bića, koja imaju takvu vrstu bitka, vinuo se do te razine, i razlikujue se od puka u cjelini zahvaljujući vrsti bitka koju puk ne spoznaje, i koju ne pruža priroda; osim što mu je s pukom zajednički odnos [spram oblikâ][53]. Njegova veza s pojmovima tih [od tvari odvojenih] bića jednaka je vezi puka s tvarnim oblicima, jer odnos jednih spram duhovnih oblika jednak je odnosu drugih spram tvarnih oblika[54]. **35** Uz to, prirodoznanac se uzdiže do krajnjeg [umskog] domašaja te pojmove razmatra ne kao pojmove nečega tvarnoga, niti čega duhovnoga, već utoliko što su pojmovi jedno od bića svijeta. Primjerice, on iz njih izvodi pojam nečega čega je veza s podmetnim pojmom veza toga podmetnog pojma s njegovom jedinkom, tako da ta vrsta pojmova biva posrednik u vezi. Čovjek taj pojam treće razine[55] poznaje[56] uz pomoć prvoga pojma[57], i spoznaje ga uz pomoć njega[58]. **36** Čovjek najprije prisvaja duhovni oblik na njegovim [ra-

51 Tj. bitak odvojen od tvari.

52 Tj. apstraktan, od tvari odvojen bitak.

53 Hoće se reći da, premda teoretičari duhovne oblike razmatraju kao takove, s pukom im je zajednički odnos spram duhovnih oblika.

54 Hoće se reći da kao što puk pojmove izvodi tvarnih oblika, tako teoretičari iz (apstraktnih) pojamova (duhovih oblika) izvode druge apstraktne pojmove.

55 Kako napominje Genequand, 'treći pojam' što ga spominje Aristotel u *De anima* po Al-Fārābīju je 'stečeni um', dok ga Aleksandar Afrodizijski (u *De intellectu*) naziva *νοῦς ποιητικός*. Avempaceov 'treći pojam' čini se da je 'stečeni um'.

56 Doslovce: spreže se.

57 To vjerojatno znači 'prethodnoga pojma', tj. pojma prethodne razine.

58 Hoće se reći da je za apstraktni pojam tvarnoga ili duhovnoga oblika taj pojam ono što je apstraktni pojam tvarnoga ili duhovnoga oblika za jedinke (koje bitak imaju u tvari).

zličitim] razinama, a onda pomoću toga duhovnog oblika stječe pojam, a njegovim posredstvom spoznaje taj konačni um[59]. Dakle napredovanje [koje počinje] od duhovnog oblika nalik je uzlaženju, a kad bi bilo moguće da stvar bude obrnuta, [to] bi bilo nalik silasku. Zato dosizanje pojmova na prirodan način biva poput posredovanja uzlaženjem. Budući da je posredništvo na sredini između dviju krajnosti, vidimo da oni jedni i drugi[60] posjeduju dvije značajke[61]; oni su tvarni[62], a njihov um je tvarni um[63]. **37** Time se njihov um[64] umnaža te se drži da je um množan, jer ono što je odnosno odnosno je spram onoga što je s njime u odnosu[65]. S obzirom na to da je pojmljena odlika za njih nešto što je odnosno, te da su jedinke s kojima je u odnosu[66] množne, odnos pojma čovjeka s jedinkom toga pojma kad se radi o Čarīru nije istovjetan s odnosom pojma čovjeka s jedinkom u slučaju Imrū'-l-Qaysa[67]. No u slučaju jednoga i u slučaju drugoga, te u slučaju ljudî uopće[68], [ono] 'čovjek' biva pojmljeno po tom odnosu. Ti su odnosi množni i beskonačni, pa je, prema tomu, [i]

59 I tu doslovce stoji: spreže se s tim konačnim umom. Genequand u komentaru kaže da Avempaceov 'konačni um' odgovara 'stečenom umu'. Vrijedi na ovome mjestu još jednom podsjetiti da عقل [ʿaql] možemo razumjeti i kao 'umovanje' pa se to može razumjeti kao 'umovanje koje u kontinuitetu vodi do krajnje razine umovanja'.

60 Tj. puk i prirodoznanci.

61 Doslovce: dva stanja.

62 Tj. oni su 'tvarni' stoga što polaze od tvarnoga svijeta.

63 Genequand u komentaru naglašava da Avempace ovdje (a to je jedino mjesto na kojem rabi taj izraz) 'tvarni um' ne poima poput drugih arapskih filozofa, tj. onako kako ga je definirao Aleksandar Afrodizijski (kao um koji u procesu umovanja/poimanja ima onakovu ulogu kakvu tvar ima u odnosu spram forme), već ga naziva 'tvarnim umom' stoga što pojmove izvodi iz tvarnih a ne duhovnih formi. Kao i na nekim drugim mjestima, i ovdje je moguće 'um' razumjeti kao 'umovanje' odnosno 'poimanje', to jest 'tvarni um' razumjeti kao umovanje/poimanje koje polazi od tvarnih oblika.

64 Vidi prethodnu bilješku.

65 Tj. umnaža se stoga što je 'u odnosu' brojnim subjektima umovanja, tj. s brojnim ljudima.

66 Doslovce: da su jedinke njezina odnosa.

67 Avempace tu (iz neznanih razloga) umjesto uobičajenog para osobnih imena Zayd i ʿAmr rabi imena dvaju poznatih (predislamskih) pjesnika. Hoće se pak reći da se radi o različitim jedinkama (Zaydu i ʿAmru) te se stoga ne radi o jednom istom odnosu pojma i jedinke (iz koje se pojam izvodi).

68 Doslovce: u slučaju svekolikog puka.

um[69] s jednog vidika množan a s drugog jedan[70]. Stoga nije nužno da puk bude takav /postupa tako/, te nužnost sadržana u ranije navedenoj dvojbenoj tvrdnji ne stoji[71]. **38** Što se tiče uma kojemu je predmet poimanja on sâm, taj njegov pojam nema duhovnog oblika koji bi bio njegov podmet. [Sâm] um se [u tom slučaju] razumijeva kao ono pojmljeno, i on je jedan a ne množan, jer je lišen odnosa kojim je oblik povezan s tvarju[72]. Takav uvid jest vrhunac života, to jest krajnje čovjekovo blaženstvo koje je samodostatno[73], i tada se izravno motre najuzvišeniji predmeti motrenja. **39** Budući da umski uvid u nešto i poimanje nečega bivaju samo tako što motritelj stječe pojam stvari odvojivši ga od tvari te stvari, a budući da pojam što ga [taj um] želi pojmiti[74] jest pojam koji nema svoga pojma, čin toga uma jest sâma njegova sućina, koja se ne može istrošiti niti propasti. U njemu je pokretač isto što i ono pokrenuto, i on je, kao što kaže Aleksandar [Afrodizijski] u svojoj knjizi o *Duhovnim oblicima*[75], ono što se okreće sebi sâmome[76]. Ono je jedno brojem;

---

69 Kao i gore, može se razumjeti da je riječ o umovanju/poimanju.

70 Bit će zajedno s Aristotelom brojem jedno, jer je um bît Aristotela (tj. čovjeka) – čovjek u sebi jest um. A s umom je kao i s pojmom čovještva, koji je jedan, ali je množan stoga što se 'nalazi' u svakom pojedinom čovjeku.

71 Vjerojatno se misli na mjesto u § 25 gdje se kaže da ako je um jedan, onda bi iz toga proizlazilo mnijenje slično mnijenju pristaša nauka o seljenju duše.

72 Genequand napominje da je um kojega je pojam on sam zapravo božanski um iz knjige *Λ Metafizike*, koji predstavlja krajnje blaženstvo dostupno čovjeku. To, čini se, potvrđuje i tekst u nastavku. Onda kad postaje pojmljeni predmet poimanja (tj. kad postaje pojam), um je 'jedan' (tj. jedno, uvijek isto) upravo kao pojam uma, a u njemu nema ni one množnosti što, prema Avempaceu, pojmu pribavlja njegova eventualna veza s tvarnim podmetima. (Usput rečeno, spis i započinje razlaganje pojma 'jedan' ('jedno') stoga što tema spisa jest spoznati um).

73 Usp. Aristotel *Nikomahova etika*, X., 6., 1176b 4-5. To blaženstvo je, po Aristotelu, autarkično stoga što je samo sebi svrhom. K tomu treba reći da smo الحياة الآخرة [al-ḥayāt al-āḫira]) ovdje preveli kako stoji, stoga što ar. آخر [āḫir] znači *zadnji*, *krajnji* pa je taj izraz – s obzirom na kontekst – ovdje uputnije razumjeti kao 'krajnji vrhunac života' no kao 'onostrani život', što taj izraz inače znači. A čini se da i iskaz o tomu da se govori o krajnjem čovjekovu zadovoljstvu koje je samodostatno upućuje na takovo razumijevanje.

74 Tj. sâm taj um.

75 Riječ je zapravo tekstovima iz Proklovih *Elementa theologiae*, koje su Arapi pripisivali Aleksandru Afrodizijskome.

76 Ar. راجع علي نفسه može značiti i 'koji ovisi sâm o sebi'.

primjerice u Aristotela to je prvi pokretač, i ono što je poput njega bit će zajedno s Aristotelom jedno brojem[77], a po oruđima – bila ona duhovna ili tjelesna – bit će množno. To sam izložio u *Poslanici za oproštaj*. **40** Kad bi se onaj tko se vinuo do te razine mogao vratiti silazeći [kao što je uzašao], kad bi to bilo moguće, to bi bilo pokretanje i bivanje pokrenutim; no to takovome nije moguće, te zato neki sufijski učitelji kažu „Da su stigli, ne bi se vratili." Kad se radi o Aristotelu i njemu sličnima moguće je samo stanje nalik silasku i povratku[78]. Primjer onoga na što upućuju ti izrazi jest um na srednjoj razini, i to stoga što je [tada] u stanju uzlaska.

41 Iz onoga što sam kazao jasno je da postoje tri stupnja. Prvi je razina puka – to je prirodna razina. Oni koji su na toj razini stječu pojam povezan s tvarnim oblicima, i spoznaju ga samo po tvarnim oblicima, izvedena iz njih, njima pripadajućeg. U tu [vrstu] pripadaju sva praktična umijeća. **42** Drugi [stupanj] je spoznaja umskog uvida[79], koja je vrhunac prirodne spoznaje, samo što puk najprije motri podmete a [tek] potom pojmove, i to radi podmetâ. Oni što teže umskom uvidu u prirodnim znanostima motre najprije pojam, a [tek] potom podmet, i to radi njegova pojma. Zato oni prvenstveno motre pojam, no uz pojam [motre] [i] tvarne oblike. **43** Stoga svi sudovi koji se rabe u znanostima sadrže podmet i njegov prirok, i zato su sudovi opći; naime, u našem iskazu „Svaki čovjek je živo biće" ima [i] nešto treće što Arapi, – kao što izostavljaju sponu[80] – izostavljaju iz izraza koji to izrazuje tim riječima. Naime, naš iskaz „Svaki čovjek je živo biće"[81] upućuje na ono na što upućuje [iskaz] „Sve što je čovjek jest živo biće" i „sve ono što se opisuje kao čovjek, opisuje se kao živo biće", i drugi slični sinonimni izrazi, ili [izrazi] koji upućuju jedan na drugi međusobnom istoznačnošću. Očito je da to nije istog značenja kao i naš iskaz „Čovjek je

77 Hoće se reći: taj um je jednotan i jedno je s čovjekom, odnosno čovjek (Aristotel) istovjetan je tom umu.

78 Kako sugerira Genequand, vjerojatno se hoće reći da Aristotel (i njemu slični) može na neki način 'hiniti' silazak i povratak (s vrhunca svojih spoznaja) zato da se vrati na razinu onoga koga podučava, i koji se tek treba uzdignuti do vrhunca spoznaje.

79 Tj. teorijska spoznaja.

80 Tj. kopulu 'jest/je'.

81 U arapskome taj iskaz doslovce glasi „Svaki čovjek živo biće", dakle u njemu nema kopule.

vrsta ili pojam“[82]. To je podrobno objašnjeno na mnogim mjestima. **44** Onaj tko se vinuo do te razine umskoga uvida spoznaje pojam[83], ali posredno, kao što se Sunce pokazuje u vodi, no ono što se vidi u vodi jest njegova slika a ne ono sâmo. Puk motri sliku njegove slike, kao Sunce koje baca svoju sliku na vodu a to se [onda] odražava u zrcalu, te se u zrcalu vidi ono što nema jedinke[84]. Treća [razina] razina je blaženikâ, to jest onih koji motre sâmu stvar. **45** Sada pomno razmotri – nek ti Bog [u tomu] pomogne – ono što ti govorim, uvjeri se u to, i pomno to razmatraj sve dok ti se ne pokaže jasnije od Sunca na vrhuncu ljeta, jer to je ono što je najsličnije svjetlosti. Kao što se, kad nema svjetlosti, ponašamo kao slijepac – a razlika između postupanja onoga tko jasno vidi na svjetlu i onoga koji djeluje u mraku znana je po sebi – tako je s neznalicom i s onim tko ništa ne zna. **46** Znati nešto znači da onaj koji znade poznaje prirok predmeta znanja, a to je njegov pojam. Donositi sud o jedinkama toga pojma u određenom trenutku[85] jest poput djelovanja: moć u koju se utiskuje pojam jest poput oka, a um[86] jest poput viđenja, koje je oblik utisnut u vid. I kao što taj oblik postoji zahvaljujući svjetlosti – svjetlost ga naime čini postojećim na odjelovljen način, te je on zahvaljujući njoj utisnut u osjetilo – tako je i s odjelovljenim umom[87]: na taj način um – koji nema jedinke – biva nešto, te se utiskuje u moć. I kao što vodič jest sagledani oblik a ne samo svjetlost, tako vodič koji vodi u ispravnome pravcu jest odjelovljeni um. Kad bi se sagledani oblik [mogao] utisnuti u oko u mraku, ne bi potrebovao svjetlost; no to nije moguće, budući da on opstoji i jest zahvaljujući svjetlosti. Isto je tako i s odjelovljenim umom i s djelujućim umom, koji imaju isti takav međusobni odnos. Odlika koja je u osjetnom obliku jest svjetlost. Tako je i s pojmovima – oni su na neki način, po nalici, svjetlost. **47** U pogledu [stjecanja] pojmova puk je nalik na one koji nešto motre u špilji u koju Sunce ne prodire omogućujući da to vide, već sve boje vide u mraku. Onaj tko je u dnu špilje boje

82 Čini se, kako napominje Genequand, da Avempace želi na ovome primjeru pokazati da je teoretičarima i puku zajedničko to što se obaziru na tvarni oblik (o čemu je govorio u §§ 34-35).

83 Doslovce: motri pojam.

84 Tj. tvarnoga podmeta.

85 Doslovce: u ovome a ne u onome trenutku.

86 Moguće je da se i na ovome mjestu riječ عقل [ʿaql] može razumjeti kao 'umovanje'.

87 Dakle: 'umom na djelu', što se opet može razumjeti kao 'umovanje'.

vidi kao u mraku, a tko je na ulazu u špilju boje vidi u sjeni. Puk u cjelini bića sagledava kao u sjeni, uopće ne videći svjetlost. Stoga kao što svjetlost za puk ne postoji lišena boja, tako za puk ne postoji taj um – puk ga ne poznaje[88]. **48** Onī pak što teže umskom uvidu jesu poput onoga tko je izašao iz špilje na otvoreno – gdje svjetlo sija [i] bez boja – te sve boje vidi onakovima kakove jesu. No stanje blaženih [je takovo da] njihovu viđenju nema sličnoga, jer oni se poistovjećuju s onim što motre[89]; kad bi se viđenje promijenilo prometnuvši se u svjetlost, tada bi to bilo poput spoznaje [koja pripada] blaženima. No stanje blaženih prispodobiti stanju onoga tko gleda u Sunce nema istu vrijednost kao prispodoba stanja puka[90]; naprotiv, prispodoba stanja puka prikladnija je i vjernija od toga[91]. Platon je pak, postavivši Ideje[92], stanje blaženih prispodobio stanju onoga tko motri Sunce. No pošto je postavio Ideje, Platonova prispodoba stanja blaženih stanjem onoga tko motri Sunce sukladna je njegovoj prispodobi stanja puka, i njegova je prispodoba u cjelini[93] prikladna. **49** Tu treba znati da su Ideje koje predpostavlja Platon, a koje Aristotel niječe, onakove kako ću ih opisati. One su pojmovi lišeni tvari, do kojih se razum može vinuti onako kako osjetilo zamjećuje oblike osjetninâ, tako da razum biva ono što je osjetilna moć s obzirom na oblike osjetninâ, odnosno kao moć razbora s obzirom na zamišljene stvari. Iz toga slijedi da su umom dosegnuti pojmovi tih oblika jednostavniji od tih oblika[94] – postoje tri [vrste] pojmova: osjetni [pojmovi], oblici, te pojmovi oblikâ[95]. Osporavanja

88 Genequand u svom komentaru kaže da je ovaj paragraf svojevrsna 'revizija' Platonova mita o špilji.

89 Doslovce: oni sâmi postaju stvar [koju motre].

90 Avempace, kako kaže Genequand, hoće reći da bi analogija, da bi bila prikladna, morala one koji su na trećem stupnju spoznaje prispodobiti sâmome svjetlu, a ne onome tko motri izvor svjetlosti (što odgovara stanju puka).

91 To jest od prispodobnog opisa spoznaje blaženih kao onih koji motre Sunce.

92 U izvorniku: Oblike.

93 Doslovce: u [svim] dijelovima.

94 Vjerojatno, kako kaže Genequand, to treba razumjeti kao tvrdnju da su od svih oblika – izvedenih iz osjetninâ i čistih apstraktnih pojmova – 'umom dosegnuti pojmovi' (tj. Platonove Ideje) jednostavniji (tj. nesloženiji).

95 Tj. pojmovi (ideje) izvedeni iz osjetninâ, pojmovi kao takovi, te pojmovi pojmova (idejâ). Avempace u *Vladanju osamljenika* razlikuje 'tvarne oblike' i 'duhovne (netvarne) oblike', a ovdje još razlikuje i između apstraktnih Ideja (Oblika) u Platonovu smislu ('pojmovi oblikâ' = 'pojmovi Idejâ') i Aristotelovih univerzalija ('oblici').

što se tiču oblikâ[96] odnose se samo na taj vid [oblikâ], jer ih Platon naziva stvarima i određuje ih definicijom. **50** Za duhovni oblik čovjeka kažemo, primjerice, da je čovjekov oblik, ili [za oblik vatre kažemo] da je oblik vatre, ali ne kažemo da je to vatra. Isto tako to kažemo za njezin pojam, koji je u njoj, to jest u vatri, no za nj ne kažemo da je vatra; kad bi bio vatra, gorio bi. Sokrat za Ideje[97] za koje tvrdi da su Dobro i Lijepo i Čovjek ne kaže da su pojam čovjeka [dobra i lijepoga]. [Stoga] ne može izbjeći [prigovoru o] besmislicama o kojima govori Aristotel u svojoj *Metafizici*. S toga vidika svi ti dvojbeni iskazi bivaju neodrživima. A oni [oblici] o kojima smo govorili, kad se pak uzmu mimo [svojih] odnosâ o kojima smo govorili[98], jesu jednotni, vječni, neprolazni i nepropadljivi. **51** Uzmi dakle da ta [treća] razina[99] postoji za nekog pojedinca – neka to bude Aristotel, [neka] Aristotel, primjerice, bude onaj um što bijaše ranije opisan – te [da postoje] [još] dvije niže razine. Puk vidi to svjetlo, ali ga vidi onako kako bi to svjetlo vidio da se odrazuje od obojene površine. Ono ih vodi onako kako bi Sunce vodilo one što žive u sjeni. Takovi nisu Aristotel, no [i] Aristotel je [bio] u stanju sličnu njihovu, a oni u jednom od Aristotelovih stanja[100]. **52** Što se tiče druge razine, to su viđenjâ prirodoznanaca. Kad uspostavljaju određenje, oni motre taj um, no [motre ga] povezanog s nečim drugim zahvaljujući čemu ga i vide, [to jest] onako kako se Sunčev krug vidi u zrcalu ili na površini vode. Takovi su jednaki Aristotelu, ali ga vide[101]. Onaj

96 Vjerojatno se misli: Platonovih Ideja, budući da je spominjano Aristotelovo nijekanje tih Ideja.

97 U izvorniku: oblike.

98 To jest mimo odnosâ koji objašnjuju kako opći i jednotni (nedjeljivi) oblici postaju u čovjekovu umu pojedinačni i množni zahvaljujući svom odnosu s jedinkama (usp. gore § 37).

99 Tj. razina do koje su se vinuli blaženi.

100 Smisao prispodobe jest: Puk vidi tek odraz svjetla uma, no ipak se vodi umom onako kako onoga što živi u sjeni vodi Sunce premda ga on ne vidi izravno. No do 'treće razine' dolazi se preko dviju nižih razina, pa je tako i Aristotel, koji se vinuo do 'treće razine', morao proći kroz dva niža stanja. Puk pak ostaje ne 'jednome od Aristotelovih stanja' spoznaje, to jest na onom nižem.

101 Genequand sugerira da ono 'ali ga vide' znači da ipak nisu istovjetni Aristotelu, da su spram njega na stanovitoj udaljenosti (tj. nisu se vinuli do 'treće razine'). Moguće je, međutim, to razumjeti i drukčije; to jest da se ono 'ali ga vide' ne odnosi na Aristotela već na 'taj um', te da to hoće reći da 'taj um' *vide* no nisu s njime *poistovjećeni*, kako to jest na 'trećoj razini'.

pak tko se vinuo do treće razine – Aristotel i ostali blaženi – brojem su jedno, između njih nema nikakve razlike ni u kom pogledu, osim razlike [kakva je] u ovom primjeru: Prilazi nam Rabīʿa ibn Mukarram[102], naoružan, sa željeznom kacigom i s dugim kopljem i sabljom, i mi ga vidimo tako opremljena; onda nam se izgubi iz vida, pa se ponovo pojavi u oklopu, s perjanicom na glavi, držeći kratko koplje i buzdovan, te bismo pomislili da to nije Rabīʿa ibn Mukarram. **53** Oruđa duhovne sućine slična su tjelesnom oruđu životinje, i kad su prirodna, svaka [životinja] ima [svoje] oruđe, a oruđima se najprije koristi duhovni oblik koji je u tijelu. Duhovni oblici ne mogu biti [brojem] jedan [oblik][103]; već smo objasnili da je to nemoguće, [i] da to tvrde pristaše seljenja [duše]. Taj ih um koristi na različite načine, od kojih je najočitiji [korištenje] posredstva duhovnog oblika, o kojem smo govorili u *Knjizi o osmaljeniku*. **54** Onaj čijim tijelom upravljaju duhovni oblici – bilo koja vrsta duhovnog oblika od nabrojenih u *Knjizi o osmaljeniku* – [ima] prolazno i propadljivo tijelo te je i sâm prolazan i propadljiv, po čemu je nalik hrapavoj površini, na kojoj svjetlost sjaji tek raspršenim sjajem. A onaj koji se vinuo do druge – posredne – razine, po tomu je nalik glatkoj površini poput površine zrcala koje se motri, i zahvaljujući kojem se vidi [i] drugo; taj je bliži tomu da se oslobodi prve dvije [razine], osim što je [još uvijek] u prolaznu i propadljivu stanju. **55** Onaj što se [vinuo] do treće razine nalik je po tome sâmome Suncu; štoviše, među tvarnim tjelesninama nema njemu sličnih, jer onaj tko je [dosegao] druge dvije razine posjeduje samo tvarnu sličnost; naime, ta je sličnost[104] na neki način tvarna, dok ta prva[105] [sličnost] nije ni na koji način tvarna. Dakle, normalno je da u tvarnome ne može biti ničega sličnog što bi se spram njega odnosilo onako kako se tvarne stvari odnose spram tih [drugih] dviju razina. Samo takav je jednotan u svakom pogledu, neprolazan i nepropadljiv[106]. **56** Samo tako ono što je

102 Jedan od junakâ iz predislamskog razdoblja.

103 Hoće se reći da ne može biti jedan isti duhovni oblik za sve ljude.

104 Genequand, kako se čini, ono فإنه هيولاني pogrešno prevodi: *étant matériel*, držeći da se zamjenica u فإنه odnosi na' onoga tko je dosegnuo druge dvije razine', dok se ta zamjenica, po našemu mišljenju, odnosi na شبيه (= sličan, što smo mi, preveli sa 'sličnost').

105 Doslovce: ta (sličnost), što se, pak, odnosi na sličnost onoga tko se vinuo do treće razine te je sličan Suncu.

106 Genequand u komentaru kaže da bi Avempace, da bi bio dosljedan, takvoga čovjeka trebao usporediti ne sa Suncem već sa svjetlošću, jer samo je svjetlost jed-

u vremenu prethodno i ono što je potonje bit će brojem jedno[107]. A u svim [drugim] vidovima što se ukazuju na prvi pogled – kad je to moguće – ono što je prethodno nije jednako potonjem: Hermes, primjerice, i Aristotel nisu jedno, već su dvojica [što stoje] jedan uz drugoga. To je po sebi jasno, ako se i najmanje razmisli. Iz rečenoga je jasno na koji se način za ono potonje i za ono prethodno kaže da je brojem jedno, da je taj vid [spoznaje][108] u bivanju jednim[109] savršeniji od svih [drugih] poznatih vrsta bivanja jednim kojima se teži na prvi pogled, te da se dvojba što proizlazi iz iskaza o tomu raspršuje. To je ono čemu se smjerali u ovoj raspravi. **57** Što se tiče stanja duševnih moći na taj razini, postoji ono što pripada [moći] zamišljanja, to jest da se u njoj pojavljuje nešto što odgovara tom umu, to jest svjetlost koja, kad se s nečim pomiješa, ono što nije ona sâma pokazuje na način o kojem se ne može razumno govoriti, odnosno o kojem je teško razumno govoriti. Tada u apetitivnoj duši nastaje stanje nalik strahopoštovanju i na neki način slično stanju u kojem duša biva kad osjetilima zamjećuje nešto uzvišenoga i prelijepoga. To se stanje naziva zadivljenošću. **58** Sufiji su pretjerali u opisivanju toga stanja, jer oni u to stanje zapadaju zahvaljujući zamišljenim stvarima što ih nalaze u svojoj duši sukladno onome što vjeruju, bilo to istinito ili neistinito. U to [stanje] apetitivna [duša] zapada zato što je povezana samo s imagitnativnom dušom. [Suditi o] istinitosti ili neistinitosti toga pripada drugom apetitivnom dijelu, to jest razumnom apetitivnom dijelu. To čovjeka na toj razini dovodi u stanje nalik stanju radosti koja veliča ono uzvišeno do čega se vinuo[110], preziruć sve drugo. Ta moć navlastito, te [moć] zamišlja-

notna i netvarna, te kao takva predstavlja potpuni analogon odjelovljenom odnosno stečenome umu. U vezi s time vidi § 48, gdje se govori o tomu da blaženi sâmi postaju ono što umom motre, te da se njihovo viđenje promeće u svjetlost, kakva je spoznaja blaženih.

107 Tj. tako da se umom spoznati um s njime poistovjeti, bivajući tako sâm sebi uvijek (tj. u svom prethodnom stanju i svom potonjem stanju) istovjetan.

108 To jest umska spoznaja uma.

109 Ar. توحد [tawaḥḥud] znači *biti jedno*. Vrijedi napomenuti da je ključni pojam rasprave *Vladanje osmaljenika* (متوحد [mutawaḥḥid], koji smo preveli kao 'osmaljenik') izveden iz istoga glagola, te se može reći da je Avempaceov 'osmaljenik' zapravo onaj tko 'jest jedno' (tj. tko se poistovjetio) - u slučaju 'osmaljenika' – s najvišim predmetom spoznaje, to jest s umom sâmim, dosegnuvši tako krajnju sreću/blaženstvo, to jest svoju konačnu svršnost.

110 Doslovce: što mu se prigodilo.

nja, zadržavaju svoja stanja. Što se pak tiče druge apetitivne [moći] – one životinjske – njome [može] ovladati privid te se ona vraća u stanje što je slično njezinu stanju u puka. **59** O tomu kako to jest[111] te kako to treba biti u blaženih, trebalo bi govoriti više no što je ovo [što je bilo rečeno], [no] od utvrđivanja toga odvraća me [nužna] dužina raspravljanja o tomu i ograničeno vrijeme. To ću, ako Bog uzvišeni dâ, utvrditi komentirajući i objašnjujući te ću ti to poslati. Nadam se [da ćeš u] svojoj dobroti pročitati što sam ti napisao. Ako ti se javi dvojba u vezi s time, [nadam se da] ćeš me o tomu obavijestiti, i ja ću to preispitati. Nek ti Bog podari tu razinu [spoznaje]. Sada ti šaljem ono što sam ti obećao, te drugo što mi se razjasnilo otkad nisam s tobom[112], zato da, ako Bog dâ, zahvaljujući tomu budeš sretan. Budi, uz pomoć Božju, u posvemašnjem miru i punom zdravlju.

60 Svojom je rukom – Bog mu milostiv bio – napisao [završivši raspravu] slijedeće[113]:

Bog ti snagu dao! Ovu raspravu sam sastavljao za vrijeme dok su me prekidali onī koji su mi dolazili u kuću i izlazili iz nje. Pročitao sam ju i vidio da nisam posve uspio [u tome] da se razumljivim učini ono što sam htio da se shvati. Ono što se smjeralo pouzdano dokazati ova rasprava ne otkriva posve jasno, već tek uz poteškoće i velik napor, no u njoj se [može naći] ono što upućuje na to. Kad se načinu izražavanja pokloni dužna pozornost, i kad se shvati ono čemu se smjera, bit će očito da ni jedan predmet znanja u prenošenim znanjima ne može biti na razini koju zaslužuje, te da je onaj tko je to zamislio, od trenutka kad to razumije dosegnuo razinu na kojoj sebe vidi odvojena od svih prethodnih uvjerenja glede vjerovanja o drugome što je netvarno. Ta je razina uzvišenija od razine prirodnog života; štoviše, ona je jedno od stanjâ blaženih, koje je lišeno složenosti prirodnog života, dostojno da se nazove božanskim stanjem, koje Bog moćni i uzvišeni podaruje onome među svojim slugama kome hoće. Isto tako na nekim sam mjestima ustanovio [da] oblik[114] izražavanja nije najsavršeniji, no nije bilo dostatno vremena da se to promijeni te u tomu računam na tebe –

111 Dosovce: o postojanju toga, o bitku toga.

112 Doslovce: [dok sam] daleko od tebe.

113 Genequand napominje da je ova napomena (kojom se potvrđuje da je Avempace sâm napisao što slijedi) zasigurno napomena koju je umetnuo Ibn al-Imām, koji je naslijedio Avempaceove rukopise.

114 Doslovce: raspored, poredak.

toj sam se [sposobnosti] u tebe osvjedočio. Onome od takovoga na što naiđeš promijeni oblik izražavanja u [oblik koji će biti] jasniji, zamijenivši, ako Bog dâ, u tomu [poslu] mene onako kako znam da možeš.

Time svršava njegova rasprava u poslanici o spregnutosti uma s čovjekom[115].

61 Bog ti snagu dao! Ja ću se smjestiti u Oranu, gdje je manje neprilikâ. Pregledat ću ovu raspravu i napisati ju u potpunijem obliku te ću ti ju poslati. Smatram da vrijedi poslati [ti] ovo[116], premda se onako kako je objašnjeno[117] smisao [dobro] ne razumije; [i ovako kako stoji] ipak može biti valjan putokaz smislu [rasprave]. Poteškoće su brojne. Neka ti bude [makar i] u ovakovu stanju; bilo bi mi žao, i ne bi bilo dobro, da ju imam samo ja. Budi mi u stanju kakvo sâm sebi želiš. Mir s tobom. Poslanica je, Bogu hvala i uz Njegovu pomoć, dovršena[118].

S arapskog preveo: Daniel Bučan

115 Zapravo: čovjekovoj spoznaji uma.

116 Možda: ovakovu kakva jest.

117 U izvorniku stoji إقهامه, što Genequand (vjerojatno s pravom) čita kao إفهامه.

118 Ovaj završni paragraf (koji se nalazi samo u rukopisu iz Ankare), kako ističe i Genequand, očito je napisan je na brzinu i stoga je prilično nejasan, a prijevod (u kojem smo se pomogli i Genequandovim) mjestimice je zasnovan više na nagađanju no na doslovnome tekstu.

Pregledi knjiga
Book Reviews

STUBOVI ISLAMA I DŽIHAD

Rešid Hafizović, *Stubovi islama i džihad*, Connectum, Sarajevo, 2015.

Posljednja knjiga akademika Rešida Hafizovića, naslovljena *Stubovi islama i džihad*, pledira biti jedno od najznačajnijih štiva unutar njegovog bogatog i stilski osebujnog intelektualnog opusa. Među koricama ovog djela autor smiruje najbolja ostvarenja muslimanske misleće tradicije, nudeći takvu interpretaciju koja nadilazi sve do sada objavljene tekstove na ovdašnjim jezicima a koji se bave istim predmetnim pitanjima.

Integrirajući same vrhove spoznaje dosegnute unutar iluminacijske tradicije Suhrawardija, orijentalne filozofije Ibn Sinaa, teozofske doktrine IbnArebija, transcendentne mudrosti Sadr al-Dina Shirazija, te gnostičke teorije Jalal al-Dina Rumija, Hafizović ispisuje jednu krajnje utemeljenju i orginalnu interpretaciju fundamentalnih principa islama.

Kročeći stranicama djela *Stubovi islama i džihad*, moguće je prepoznati barem dvije ključne karakteristike predmetnog teksta. Prva se tiče neumoljive nakane autora da svaki sadržaj, koji je predmet analize, prevede iz jedne svetopovijesne u metapovijesnu dimenziju, tragajući za metafizičkim značenjima i kategorijama sedimentiranim na samom dnu motrenih pojmova i ideja. Pored *metafizičkog* značaja svakog od stubova vjere na koji autor ukazuje, iz sadržaja se može uvidjeti kako Hafizović insistira i na *epistemološkoj* razini svakog od 'stubova vjere', unutar koje se zapravo ogleda sama suština njihove povijesne obznane i realizacije. Drugim riječima, Hafizović samo želi posvijestiti svakog ko ima nakanu proniknuti u suštinu *islamskih šarti*, da brojni kur'anski stavci i poslanički iskazi koji govore o znanju i spoznaji, moraju biti dovedeni u najintimniju vezu sa fundamentalnim principima vjere islama, jer bez takvog odnosa sam čin/odbred bilo koje kategorije ostaje nedostatan. U tom kontekstu, Hafizović nerijetko uvodi kategoriju 'organa transcendentne spoznaje', pri čemu misli na dušu (*ruh*), srce (*fu'ad*), stvaralačku imaginaciju (*khiyal*) i intelekt (*'aql*), posredstvom kojih čovjek zahvata one spoznaje koja nisu sintetičkog i osjetilnog karaktera (*husuli*), te razvija vlastitu duhovnu fizionomiju.

Prvo poglavlje je posvećeno 'svjedočanstvu islamskog vjerovanja' unutar koga se razviđaju mnogostruka značenja dviju temeljnih istina vjere islama, ondje izrečenih. Govoreći o prvom dijelu svjedočan-

stva vjere a koje cilja na Božiju Jednoću, autor ističe dvije dimenzije pod kojima je moguć govor o Bogu, i to glede Njegove transcendentne 'osamljenosti', što je razina na kojoj Bog Sebe oslovljava 'Skrivenom Riznicom' (*kanz al-makhfiyy*), i s druge strane u kontekstu Njegovog očitovanja i manifestiranja posredstvom raskrivanja Imena i Atributa. Prema učenju islama, a poglavito prema metafizičkim doktrinama sufizma koje autor slijedi, prelazak Božanskih Imena iz stanja *in potentia* u stanje *in actu*, dovodi do stvaranja svijeta egzistenata, pri čemu su i makrokosmos (*alam al-kabir*) i mikrokosmos (*alam al-sagir*) mjesta očitovanja i 'prelamanja svjetla Božanske Biti'. Time dolazimo do drugog svjedočanstva vjere (*Muhammed je Božiji poslanik*), budući je Poslanik islama prva primateljka Bitka u njegovom samootkrivanju i samoočitovanju. Prema interpretaciji koju nudi prof. Hafizović, Poslanik islama nije samo pečatni glasonoša kome je data punina Riječi Božije. Štaviše, on je učinjen 'temeljnim metafizičkim motivom Božanskog stvoriteljnog čina' i 'svršnim razlogom svekolikog stvaranja.' Raskrivajući metafizičku raskoš muhammedanske zbilje, utisnute u krajnji realitet svakog egzistenta, autor zaključuje kako je upravo poslanička narav pečatnog poslanika učinjena „ugaonim kamenom duhovne antropologije islama."

Molitveni čin ili *namaz* u islamu, predmet je drugog poglavlja u kome autor naglašava simboličku razinu molitvenih pokreta ali i spoznajnu dimenziju koja bi trebala biti svjedokom vjerničke 'prisutnosti' i uzlazno-spoznajnog hoda. Nakon što ističe da čin molitve predstavlja 'duhovni proces otimanja samo/zaboravu i ustrajnog vraćanja sjećanju na Jedinog', aludirajući na kur'anski izrijek iz poglavlja Ta-ha, Hafizović piše kako je *namaz* slika duhovnog i egzistencijalnog uspravljanja, te mentalnog dozrijevanja halife Božijeg na zemlji. Stoga ne čudi što kazivanje o *namazu* autor zaključuje konstatacijom da je molitva u islamu primarno *spoznajni* pa tek onda *obredni* čin.

Kategoriju *zekata*, kao jednog od pet stubova vjere, autor u značajnoj mjeri proširuje, te sa one uobičajene tačke motrenja kao 'obaveznog izdvajanja dijela imovine' za potrebe određenih kategorija, vodi k metafizičkoj i duhovnoj razini koja, pored *zekata* na imovinu (*amwal*), uključuje i zekat na riječi (*aqwal*), djela (*af'al*) i na egzistencijalna stanja duše (*ahwal*), odnosno na spoznaje dosegnute posredstvom organa analitičke i transcendentne spoznaje. Određujući *zekat* kao 'pročišćujuću požrtvovanost', Hafizović istu kategoriju dovodi u vezu sa svim dimenzijama ljudske egzistencije. U tom kontekstu, *zekat* je direktno

vezan za instituciju *ihsana*, koja nije puko dobročinstvo, nego nakana da se svakoj stvari podari mjesto koje joj po Božijem naumu pripada. Stoga, zekat kao 'pročišćujuća požrtvovanost' ili požrtvovanost na putu pročišćenja nije samo jednostavno davanje imetka koje cilja na uspostavu socijane pravde u društvu, nego težnja za utemeljenjem ravnoteže u univerzumu.

Četvrto poglavlje je posvećeno *ramazanu*, što je prema učenju islama mjesec posta i objave. U samom naslovu, autor određuje ramazan kao 'mjesec uzvanika na Božiju gozbu', čime želi naglasiti obilje spoznaja pripravljenih za duhovne organe čovjeka. Duša ramazana i suštinska opskrba ponuđena na ramazanskoj gozbi je *post* koji vjernika treba osposobiti za motrenje samih zbilja stvari , koje su skrivene ispod mnoštva egzistencijalnih maski koje se smjenjuju pri svakom novom pogledu. Prema riječima autora, „vrlinom suštinskog posta zatvaramo stranice fizičkog svijeta, kako bismo otvorili obzorja metafizičkog", čime nam biva omogućen jedan hermenautički angažman najvišeg reda (*ta'wil*), posredstvom koga naš pogled sa 'kore Bitka' usmjeravamo ka samom 'središtu Bitka'. Konačno, na tragu Ibn Arebijevog *Futuhata*, Gazalijevog *Ihyaa*, Ismail Haqqijevog *Ruhul-beyana*, Hafizović vješto otkriva onu nutarnju i metapovijesnu dimenziju posta u islamu, čije ozbiljenje vodi ka jednoj hijerognozi i 'uprisutnjujućoj spoznaji', pri kojoj spoznavaoc nije puki primalac informacija niti svjedok (*sāhid*) procesa spoznavanja, nego osvjedočeni (*mashhud*), koji i sam biva ono mjesto manifestacije u čijoj nutrini se upravo odigrava čin spoznavanja.

Peto poglavlje je pridržano za posljednji ali ništa manje značajan stub islamskog vjerovanja. Riječ je o obredu hadždža ili hodočašću svetih mjesta, tokom čijeg obilaska svaki hodočasnik ima realizirati tačno propisane radnje, koje ga vode naprijed na uzlazno-spoznajnoj vertikali vlastitog bitka. Referirajući se prigodice i na pravnu dimenziju predmetnih radnji, autor u pravi plan ipak stavlja jednu *hermenautiku spiritualis* koja traga za krajnjoj božanskom nakanom i značenjima smirenim unutar istih, nudeći tako okvir za iscrtavanje antropologije 'svjetlosnog čovjeka' - kako bi kazao Najm al-Din Kubraa. Određujući *arefat* kao simbol našeg intelekta koji prima spoznaje najvišeg reda, a *muzdelifu* kao 'izoštravanje svijesti o svetom', Hafizović ustrajava na raskrivanju metafizičkih i epistemoloških pretpostavki svakog od pet stubova vjere.

Konačno, posljednje poglavlje je pridržano za instituciju *džihada*, koji iako ne spada među stubove islama, na izvjestan način iskrsava

iz svakog od njih. Hafizović primjećuje kako je riječ o jednom od najčešće iskrivljavanih i zlonamjerno prevođenih pojmova unutar mislеće i vjerujuće tradicije muslimana. Također ističe kako je takva praksa naročito prisutna na Zapadu, što je dalo dodatni poticaj u izgradnji predrasuda i neprijateljske svijesti o muslimanskom svijetu, ali čemu su svakako doprinijela i svečešća pogrešna tumačenja samih muslimana, koja insistiraju na onoj najprizemnijoj razini predmetnog pojma. *Džihad* prvenstveno podrazumijeva metodologiju primjene svih onih vrijednosti u životnoj praksi koje islam kao vjera znanja i mudrosti baštini. Štaviše, prema riječima samog autora, *džihad* je prije svega vlastito nastojanje i neprestano ulaganje duhovne i intelektualne energije kako bi se prilike u nama i stvari oko nas dovele u jednu primordijalnu ravnotežu, koja obezbjeđuje mir i harmoniju unutar mikrokosmosa i makrokosmosa. Konačno, ponuđena interpretacija daleko nadilazi većinu prisutnih gledišta, otkrivajući svo bogatstvo rečene ideje ali i stvarni smisao na koji cilja Sveti Tekst i riječi Poslanika islama. Ističući kognitivni aspekt svakog od stubova vjere, te spoznaju kao najviši oblik slavljenja Boga, autor zaključuje kako je „čin džihada u svakodnevnom životu muslimana čin spoznaje i pera, a ne čin bezumlja, fanatizma i mača."

Rusmir Šadić
Filozofski fakultet u Tuzli
Odsjek za filozofiju i sociologiju

NAŠA FILOZOFIJA

Muhammed Bakir Es-Sadr, *Naša filozofija*, Fondacija Baština Duhovnosti, Mostar 2013.

Najznačajnija djela istaknutog iračkog teologa i filozofa Bakira Muhammeda Es-Sadra, a koja pripadaju područjima islamske ekonomije, filozofije, historije, tefsira, su *Naša filozofija, Komentar na Mulla Sadraov Asfar, Historijski zakoni u Kur'anu, Osnove indukcije u logici, Naša ekonomija.*

Podsjećanja radi, treba kazati kako je moderna filozofska misao, posebno predstavnici analitičke filozofije, istisnula metafiziku iz oblasti filozofskog razmatranja nakon obrata u Kantovoj i kasnije u Hegelovoj filozofiji. U tom kontekstu, Sejjid Bakir Es Sadr u djelu „Naša filozofija" bavi se pitanjima dvaju svjetonazora materijalističkog i metafizičkog unutar filozofije koji ga obilježava od njenih začetaka pa sve kroz istoriju. Suprostavljajući ove poglede na svijet i zakone koji ga obilježavaju po pitanjima subjektivnog i objektivnog kroz prizmu prevashodno racionalizma, on polemizira sa materijalističkim i idelističkim svjetonazorima i slikama svijeta. Značaj ovog djela ogleda se u preglednosti sadržaja i nastojanju da se iznesu i rasvijetle učenja Istoka i Zapada, te donese novi impuls u metastazu metafizičkih razmišljanja o svijetu.

Povratkom teološkog u svakodnevni život Bakir Es-Sadrovo djelo dobija na značaju. On vraća pitanja poput društava i njegovog uređenja kroz pregled dominantnih oblika kroz istoriju, teoriju znanja i spoznaje, filozofske slike svijeta i odnos materije i Boga.

U osnovi dualistički pristup Sadrovog djela uz druge značajne filozofske škole te uticaj racionalne psihologije koji postuliraju zapadnu misao, Es-Sadr protuslovi racionalnom logikom i svijetskim etosom kroz islamsku misao i njen mogući preporod. Širina kojom obuhvata razne škole mišljenja Es-Sadr „dijalogizira" sa zapadnim učenjima otkrivajući nedostatke kroz teze i praktične primjere iz nauke.

U trećem poglavlju u uvodnim razmatranjima autor postavlja značajno pitanje: „Ako naučni eksperimenti sami od sebe nisu dovoljni za dokazivanje teološke ili materijalističke slike, da li je onda moguće ljudskome umu naći dokaze za ijednu od ovih slika, budući da obje leže izvan područja eksperimentalnog, ili se um mora predati skepti-

cizmu kako bi zaustavio teološko i materijalističko pitanje te se ograničio na plodno tlo nauke".

Ovdje autor apstrofira značaj nauke koja nije u suprotnosti sa teološkim, mada govoreći o znanju i percepciji u svijetlu kur'anske objave eksplicira metafizičko utemeljenje znanja kao produkt samog duševnog života tj. umskih snaga koje interpretiraju stvarnost lišenu svake materijalnosti. Ovaj jaz propituje se u svijetlu ove dvije slike svijeta i sasvim jasno odslikava svu nedosljednost znanstvenog postupka koji zbog vlastitih nedostataka nije u mogućnosti spoznati druge realnosti koje egzistiraju u svemiru.

Empirizam kao motor materijalističkog u znanosti nije više vjerodostojan u pogledu znastveno-iskustvene spoznaje. Sejjid Muhammed Bakir Es-Sadr naglašava i važnost filozofije psihologije koja je zanemarena disciplina i svakako alat u rukama eksperimentatora i naučnika pogotovo u psihologiji koja pretendira da objasni psihološke fenomene i misaone procese.

Dinamički procesi u svijesti i percepciji tendiraju metafizičkom premda ga nemaju u primisli negirajući osnovne principe racionalne logike u samom znanstvenom postupku što naglašava Bakir Es-Sadr, pri tom ostavljajući nauku „tabula rasom" u njenoj osnovi. Urođeno znanje ili predispozicije u psihologiji te problemi objektivnosti u spoznajnom koncizno je sažeo Hegel u svojoj Fenomenologiji duha: „Prirodna svijest će se pokazati kao svijest koja je pojam znanja ili koja nije realno znanje." (str. 48.)

Materijalistička dijelaktika i danas utiče na stvarnost više u teoriji nego li u praksi gubeći iz vida etičke principe, i tako svijet vodi u havariju, čineći planetu ružnim mjestom za život, i lišavajući veliki dio populacije osnovnih životnih potreba, pravednosti, solidarnosti, kojem islamsko društveno uređenje poklanja posebnu pažnju i značenje.

U zadnja dva poglavlja Sejjid Muhammed Bakr Es-Sadr je zaokupljen pitanjima uzročnosti, i neodređenosti te mehaničkim tumačenjem pojava i odnosa materije i zbilje te nedostatcima koji su otkriveni u radu Heisenberga i drugih fizičara.

Pitanja materije značajno su aktuelizirana u modernoj fizici napose nakon dokidanja nekih od postulata klasične mehanike u teoriji relativnosti, te radovima Borga i Hawkinga. Pitanja kauzalnosti i porijekla materije nemaju jednoznačne odgovore, mehanicistički pristup opstaje u modernoj fizici što naglašava autor u nizu primjedbi mehanicističkom u fizici. On ističe: „Objektivnu zbilju naše osjetilne

percepcije dokazujemo na temelju principa uzročnosti. Prema tome, nije moguće da za svoju demonstraciju ovaj princip ovisi o osjetilima i da se na njih oslanja. Ovo je racionalni pristup koji ljudi prihvataju neovisno o vanjskim osjetilima. Drugo princip uzročnosti nije eksperimentalna naučna teorija. On je racionalni filozofski zakon iznad eksperimenta budući da sve naučne teorije ovise o njemu. Treće nije moguće dati nikakvu vrstu dokaza za pobijanje principa uzročnosti."

Ovo su važna pitanja koja dotiču veze interne i eksterne valjanosti posebno eksperimenata koji se generaliziraju na druge populacije dok unutrašnja i vanjska konzistentnost rješavaju ključna načela uzročnosti i tako omogućuju istraživanjima onu vrstu heuristike koja ima treba u znanstvenom postupku. U svom djelu „Struktura znanstvenih revolucija" Thomas Kuhn slijedeći nastanak i postuliranje novih teorija, zakonitosti i tzv. kumulativnost znanja, koje zastupa i Poper uvodi pojam naučne paradigme u prikupljanju i analizi podataka unutar određene nauke ili škole mišljenja koja u određenoj fazi kada ne može riješiti novonastale probleme dovodi do potpunog obrata i nerijetko do sloma dotadašnjih koncepcija koje su važile za tu nauku ili uvođenjem složenijih problema koji do tada nisu bili aktualni, a potaknuti su otkrićem.

Djelo „Naša filozofija" daje uporište i dobro osvjetljava suprostavljenost metafizike i materijalizma u svim sferama nauke i teorije. Racionalistički diskurs čini ga dostojnim proučavanja dok sveobuhvatnost i hvalevrijedan poduhvat autora ponegdje guši argumentaciju u stilskom izrazu. Autorova težnja je da nas upozna i sa isto toliko žara osujeti materijalističku misao koja sve do Humea i kasnije Marxa dobija potpuno nove perspektive za kontraargumentaciju autora.

Sanjin Šahmanović

MEVLANA I MIR

Elvir Musić, Mevlana i mir, Mevlana (Rumi) University Press, Konya-Sarajevo, 2015.

Nema sumnje da analiza mišljenja jednog od najvećih mislilaca, Orijenta i Okcidenta, glasovitog Jalal al-Dina Rumija, zaslužuje posebnu pažnju. Rođen početkom 13.stoljeća, u vremenu u kojem će za muslimanski svijet nastupiti era dekadence koju će poznati Ibn Haldun (u.1406.) potkraj tog stoljeća označiti kao početak kraja islamskog ili muslimanskog svijeta, odnosno početak buđenja i stupanje na scenu civilizacije zapadnog čovjeka. Da li slučajno ili ne, trinaesto stoljeće će iznjedriti još poneko ime iz svijeta islamskih nauka poput Ibn Tejmije i Ebu Ishaka Šatibija, koji su poput njihovog prethodnika Abu Hamida Gazalija (u.1111.) zavapili za promjenama, reformama vjerskog učenja, filozofije prava, općenito društveno-političke zbilje. Nije li slučajnost da Mevlana Rumi, upravo govoreći o problemima ratovanja i pogubnosti stradanja, u središte svog pjesničkog izražaja postavlja upravo čovjeka? Kao da je želio reći da se okretanjem najsavršenijem Božijem stvorenju, tj. samom čovjeku, mi zapravo okrećemo Svevišnjem Bogu sa željom da pokušamo pronaći Njegovu blizinu.

Nažalost, vapaji ljudi poput Rumija ili Ibn Halduna nisu urodili plodom u stoljećima koja su uslijedila. Poslije vremena Ibn *Ḫ*aldūna, tvrdi Mālik b. Nabi', u islamskom svijetu je u potpunosti prestala intelektualna aktivnost. Ovaj autor ističe da je, na primjer, Alžirski narod 1830. godine živio poput biljke, tj. angažiran samo toliko da bi očuvao svoj biološki opstanak, bez razmišljanja o bilo kakvom razvoju. Zato je susret sa kolonijalnom realnošću u 19. i 20. stoljeću za obične muslimane bio bolan, ali i izazov i buđenje intelektualnih aktivnosti koje u ovom periodu konačno dobijaju na zamahu. Da stvar bude čudnija, Ibn Haldun i Jalal al-Din Rumi danas su popularniji na Zapadu nego na Istoku. Dr.Elvir Musić, mladi i talentirani intelektualac koji živi i radi u Konyi, daleko od rodne grude, nije zaboravio svoj bosanski jezik i svoj narod kojem ovom prilikom na čitanje nudi jedno veoma zanimljivo štivo. Iako je sam Rumi veoma zanimljiv za širi čitateljski auditorij, sam izbor teme knjige autora Elvira Musića *Rat i mir u djelu Mevlana Rumija*, zaslužuje posebnu elaboraciju. Baš u vrijeme podjela i rascjepkanosti muslimanskog ummeta koja ovih dana doseže neslućene raz-

mjere, u vrijeme kada hiljade muhadžira ili migranata bježi od ratnih stradanja i, što je najžalosnije, bježe sa izvorišta duhovnosti, svetih mjesta na koja je Uzvešeni Bog spuštao svoju milost. Knjiga *Mevlana i mir: rat i mir u djelima Mevlana Rumija,* čiji je autor izrastao u vrsnog alima, istančanih misli i britkog pera, može poslužiti kao osnova za preispitivanje našeg odnosa prema Božijem govoru. Mogli bismo se zapitati: Jesmo li na pravom putu ili jesmo li promašili pravac, kao što se zapitao rahmetli Muhamed Gazali u svom djelu zanimljivog naslova ''Gorka istina''? Da li nam ova knjiga može pomoći i potaknuti nas da izgradimo jedan drugačiji odnos prema Božijoj riječi, prema vjeri ili religiji, odnosno prema čovjeku koji je u centru pažnje Mevlaninog mišljenja?

Nažalost, to nije moguće ako se budemo držali tradicionalnih obrazaca kao do sada, ako budemo mislili samo na sebe, samo na svoju zajednicu u onom užem smislu. Posebno se to odnosi na muslimane, teologe i intelektualce koji svojim pristupima i tumačenjima vjere i njenih vrela mogu dati značajan zamah prosperitetu zajednice. Nema mira među narodima bez mira među religijama, nema mira među religijama bez dijaloga među religijama i nema dijaloga među religijama bez temeljitih istraživanja unutar svake religije, kaže poznati teolog Hans Küng. Mi trenutno imamo kakav takav mir u smislu nesmetanog obavljanja religijskih obreda. Dijaloga skoro da i nemamo, a isto tako i istraživanja. Šta je razlog takvom stanju? Nisu li sukobi koji se danas rasplamsavaju unutar samih muslimanskih društava nama dovoljna opomena? Jesmo li unutar sebe osjetili mir (islam u osnovi znači to)? Sve dok nam osnovni, ali i ostali vidovi pobožnosti ne pomognu da osjetimo unutrašnji smiraj, spokoj i mir sa samim sobom, s Bogom Uzvišenim, prirodnim okruženjem, zajednicom ljudi sa kojim dijelimo životni prostor, sve dok se to ne desi, ne može doći do vanjske manifestacije mira i pomirenja u okruženju u kojem obitavamo.

Čitajući ovu predivnu knjigu ne možemo a da ne osjetimo taj uzvišeni Božanski osjećaj. Treba se jednostavno prepustiti stihovima i razmišljanja velikog mislioca i učenjaka islama iz 13. stoljeća Mevlane Dželaludina Rumija. On nudi jedno zaboravljeno i zapostavljeno tumačenje Božije riječi i sunneta Božijeg Poslanika, Muhammeda, neka je na njega mir i spas. To je ono naše šire tumačenje pojma ummet, tačnije hadis u kojem stoji da će se Muhammedov, a,s, ummet podijeliti na sedamdeset i dvije skupine, a da će samo jedna od njih biti na pravom putu. Kada muslimani danas tumače ovaj sveti tekst, oni

uglavnom, zavisno od toga kojem mezhebu ili pravcu pripadaju, tvrde da su oni, tj.selefije, vehabije, sufije, sunije ili šije na pravom putu. Svi ostali će u džehennem ili propast: Mevlana Rumi to jednostavno pojašnjava: samo iskreni vjernici, muslimani, kršćani, hrišćani, jevreji i svi drugi iskreni sljedbenici vlastitog vjerskog učenja spadaju u tu skupinu. Zato on u svojim stihovima i poziva: *Pakao je ona kuća koja je bez prozora, suština vjere je u otvaranju prozora.* Naime, suština naše vjere (pa i bilo koje druge vjere) nije zatvaranje u vlastite okvire, suština božije kuće ili hrama nije zatvranje u svoje usko-lokalne okvire.

Zato su, po mom skromnom sudu, najvažniji dijelovi ovog izuzetnog štiva upravo oni koji tretiraju poimanje vjere ili religije odnosno zlopupotrebu religije od strane čovjeka. Iako Mevlana govori u stihovima, naš Elvir Musić, ne samo da s lahkoćom njegove stihove pretače u bosanski jezik poput vrsnog pjesnika, nego nudi objašnjenja na kojima bi mu mogli pozavidjeti vrhunski teolozi i teozofi.

Svjesna i namjerna zloupotreba religije, veli on, primjetna je u mnogim životnim prilikama, ali je u društvu znatno prisutnija nesvjesna i nenamjerna zloupotreba, jer se javlja u raznim oblicima i formama a potaknuta je nepoznavanjem suštine vjere manifestirane kroz osnovna učenja raznih religija.

Zloupotrebom se može smatrati bilo koja vrsta ograničavanja vjere potaknuta nepoznavanjem njenih granica, odnosno granica koje je propisala svojim propisima koje se u određenom vremenskom razdoblju ne mogu prekrajati dok su promjenjive duhovnim slobodama koje je dopustila. Ograničavanje vjere samo na jednu određenu skupinu – bez obzira da li na jednu religiju ili neku od škola u njoj - samo po sebi predstavlja ograničavanje božanske svetosti i milosti. S obzirom da je takav akt sam po sebi pogrešan, istodobno je i grešan, a pošto je grešan ne može iznjedriti pozitivna rješenja već, naprotiv, konfliktna stanja s potencijalom prerastanja u sukob i negiranje značaja postojanja mira. U tom slučaju ratovi počinju potaknuti religijskim ubjeđenjima, iako religije u čijim okvirima se kreću ta ubjeđenja uče da ratovi uopšte nisu dozvoljeni i da se okrene drugi obraz ili pak da su dozvoljeni ali samo u slučaju nužnosti samoodbrane privremenog ili trajnog karaktera. Ograničavanje religije ne doprinosi njenoj osnovnoj misiji da spaja ljude već služi njihovom razjedinjavanju, međusobnom distanciranju i nepoznavanju, a svako nepoznavanje sa sobom nosi i sumnjičavost čije egzistiranje je direktna prepreka nastanku povjerenja i ispoljenju pozitivnih osobina svojstvenih istinskim vjernicima; osobina zahvaljujući kojim ljudi se zbližavaju sa samom religijom.

Druga nesvjesna zloupotreba religije koja pretežno dolazi od osoba koje se smatraju vjernicima odnosi se, ističe dr.Musić, na ograničavanje religije vlastitim ograničenim znanjem, odnosno poistovjećivanje religijskih sadržaja i njihovo ograničavanje kroz prizmu vlastitoga ograničenog znanja.

Takav odnos prema vlastitome poznavanju religije je zloupotreba same religije zbog toga što osoba, poistovjećujući religiju s vlastitim znanjem i pogledima na svijet, ustvari ograničava vjeru, sam postajući zastor na njenom licu i prepreka da bude spoznata od drugih. Umjesto da kao vjernik svjestan vlastite uloge u sistemu religije bude njeno istinsko i lijepo lice putem kojeg će se i drugi zainteresirati za njenu sadržinu, postaje negativna pojava zbog koje se bježi i od same religije.

Još jedan vid nesvjesne zloupotrebe religije, poentira dr.Musić, ogleda se u njenom ograničavanju samo na jednu određenu i religijskim bojama obojenu skupinu ljudi. Takvo ograničavanje religije vrlo je opasno zbog toga što pretežno insistira na supremaciji jedne skupine nad drugom, odbacivanju drugačijih i time ograničavanju same religije, jer oni drugačiji – posmatrajući tu religiju kroz one koji je ograničavaju na kolektivnom nivou – bivaju prisiljeni zauzeti stav o njoj kao o nečemu negativnom te samim tim i neprihvatljivom. Ova nesvjesna zloupotreba se pretežno manifestira kroz pozitivne emocije usmjerene prema onima koji pripadaju istoj religijskoj zajednici. Međutim, te emocije ma koliko bile pozitivne u konačnici iznjedravaju negativne posljedice koje njihovu pozitivnost stavljaju pod veliki znak pitanja. Takve emocije se javljaju u kritičnim situacijama kada je nekom potrebno pružiti pomoć. Uprkos činjenici da vjera nalaže pružanje pomoći u vidu dobročinstva svim ljudima i stvorenjima općenito, pretežno se pomoć usmjerava prema religijskim istomišljenicima a uskraćuje drugima i drugačijima.

Uvjeren da će ova knjiga će na našem govornom području predstavljati svojevrsno osvježenje, iskreno se nadajući da će ona potaknuti i druge mlade istraživače da ponude neke nove uvide u sva bogatstva muslimanske misleće tradicije.

Osman Kozlić
Islamska zajednica u BiH
Muftijstvo banjalučko
Mirka Kovačevića 23, 78000 Banja Luka
osmankozlic@yahoo.com

UPUTSTVA AUTORIMA

Logos je šestomjesečni časopis koji nastoji afirmirati filozofiju i religiju u njihovim svekolikim dimenzijama, te svoriti matricu na kojoj će biti moguće otvoriti i razvijati plodotvoran dijalog između istih. *Logos* nudi prostor za međusobno oplemenjivanje različitih oblika mišljenja, što bi u konačnici trebalo doprinijeti suštinskom razumijevanju i „pomirenju", na izgled otuđenih mudrosti ali nerijetko i onih koji ih artikuliraju. Časopis će objavljivati tekstove iz oblasti gnoseologije, ontologije, filozofije morala, filozofske hermenautike i antropologije, kao i iz domena filozofije religija, komparativne duhovnosti i apologetike što podrazumijeva interpretaciju klasičnog ali i savremenog teološkog mišljenja.

Časopis objavljuje sljedeće kategorije radova: izvorne znanstvene radove (*Original scientific paper*), pregledne članke (*Review article*), stručne radove (*Professional paper*), prijevode (*Translations*) i preglede knjiga (*Book Reviews*). Radovi koje redakcija prihvati šalju se na recenziju. Sam proces recenziranja je u potpunosti anoniman. U slučaju pozitivnog mišljenja recenzenta, članak može biti objavljen, uz uvažavanje eventualnih korekcija ili sugestija od strane recenzenta.

Članak treba sadržavati sljedeće elemente: naslov rada, ime autora i institucije pri kojoj je angažiran, sažetak, ključne riječi, uvod, tekst podijeljen po poglavljima, zaključak, literaturu. Sažetak treba da sadrži cilj, metode i rezultate rada. Radovi se pišu fontu Times New Roman, veličine 12, sa razmakom 1,5. Naslovi poglavlja trebaju biti jasni i označeni rednim brojevima. Bibliografske jedinice se navode abcedenim redom, koristeći sljedeći redosljed u navođenju: autor, naslov djela, izdavač, mjesto izdavanja, godina. Uređivački kolegij zadržava pravo određivanja redosljeda radova u konačnoj verziji časopisa, a autor objavljenog teksta dobija jedan primjerak broja Logosa u kome je objavio rad.

Znanstvene radove možete slati na sljedeće e-mail adrese:

uredniklogos@gmail.com
logos@logos.org.ba

Logos
LOGOS – Centar za kulturu i edukaciju
Gornji Mosnik 93, 75000 Tuzla, B&H
E-mail: logos@logos.org.ba