

REŠID HAFIZOVIĆ

TEMELJNI TOKOVI SUFIZMA

SADRŽAJ

Uvod

Povijesni razvitak sufijske literature

ŠKOLE SUFIZMA

Hasan Basri

Rabi'a al-'Adawiyya

Du-n-nun al-Misri

Sufijska škola u Bagdadu

Al-Muhasibi

Ibrahim Ibn Adham

Usamljenik Bistami

Tirmidi al-Hakim (filozof)

Gunayd

Abu al-Husayn al-Nuri (privrženik trpnje)

Hallag (stradalnik)

Sufijska škola u Horasanu

Hwaga 'Abdullah Ansari

Ayn al-Qudat Hamadani

Abu Hamid Muhammad al-Gazali

Ibn al-Farid

Ibn Arabi

Abu Sa'id Abi'l-Hayr

Dželaludin Rumi

Suhrawardi

1. Ahmad al-Gazali i ideja čiste ljubavi
Ruzbehan Baqli i sufijska škola vjernih Ljubavi

OSNOVNI TRAKTATI SUFIZMA

POGLAVLJE IV

1. recitiranje *Qur'ana* (*qira'ah*)

2. *egzorcizmi, litanije ili zazivi* (*awrad*)

3. obredna molitva (*salah*)

4. zazivanje s rukama okrenutim nebu (*du'a*)

5. poezija kao molitva srca (*dikr*)

6, duhovno osamljivanje (*halwa*)

7. Mističko oslušivanje uz muziku i poeziju (*sama*)

Molitva /Zikr/

POGLAVLJE I

UVOD

"Gospodaru moj, uvedi me u iskonsku prirodu svake stvari."

(hadis)

'Gospodaru moj, uvedi me u dubinu Tvoje beskrajne Jedinosti'

(Ibn 'Arabijev molitveni zaziv)

a) Definicija

Sufizam ili u literaturi na arapskom jeziku redovito oslovljavan kao *tasawwuf*, nije tek jedan među mnoštvom obzira univerzalne religijske zbilje islama, sa svojom osebnom ili, manje-više, pravovjernom metafizičkom, ontološkom, antropološkom, etičkom ili eshato-loškom teorijom, nego je to unutarnja, skrivena forma, posvemašnja ezoterijska zbilja islama kao cjelovitog sustava življenja i njegova višestruko razudenog metakozmičkog bitka unutar obzorja onog Kozmičkog, počevši od svijeta teokozmosa do svijeta mikrokozmičkog u kome se božanski Kozmos sukusira u svakoj svojoj egzistencijalnoj nijansi. Sufizam, *tasawwuf* ili islamska ezoterijska, mistična tradicija predstavlja osebnju religiju, religiju u religiji, sapijencijalno i egzistencijalno pounutrenje primordijalne i univerzalne, nebeske tradicije islamskog monoteizma, pounutrenje unutar kojega se ozbiljuje posvemašnje duhovno ozbiljenje božanske Biti i božanskog Bitka pod krunskim znakom božanskog Mikrokozmosa (*al-Insan al-IJahi*). Sufizam je "živo Srce islama"¹ 1. Eva de Vitray Meyerovich, *Mystique et Poesie en Islam*, Pariš, 1973, p. 9.

po čijem ritmu se odvija egzistencijalna igra *Deus-a Ludens-a i Homo Ludens-a* na svakoj egzistencijalno-sapijencijalnoj razini: metapovijesnoj i metakozmičkoj, svetopovijesnoj i svetokozmičkoj, metajezičkoj i svetojezičkoj, metageografskoj i

svetogeografskoj, te kozmopovijesnoj i eshatološkoj, i to *pod ugovornim Znakom (al-Mitaq)* Gospodara i Vazala čiji simbolizam ječi kroz hijeropovijesno rodoslovlje (*silsila nabawiya*), inicijacijsko rodoslovlje (*silsila waliya* ili *imamiya*) i teozofsko rodoslovlje (*silsila 'irfaniya*). Sufizam jest religija samim tim što su njegova sadržinska raskošnost i cjelodneвно sufijsko iskustvo bitno usredotočeni na samo *Svjedočanstvo* islamskoga vjerovanja (*Kalima aš-Šahada*), na sve metafizičke i sve eshatološke istine tog *Svjedočanstva*, to jest na sami za-glavni i zasvodni kamen onoga što se zove islamskom *Religio perennis* u njenom metapovijesnom i hijeropovijesnom obziru i punini; sufizam jest religija kao takva, to jest sama unutarnja zbilja islamskog vjerovanja (*al-Haqiqa al-batiniya*), jer se njegova temeljna zadaća sastoji baš u tome da sve pozitivne činjenice legalitarne religije i sve događaje i činjenice egzoterijske svete povijesti islama vrati na njihove primordijalne, duhovne paslike, čineći da nevidljivi događaji i događanje Nevidljivog one *Drame na nebu* poluču svoja pozitivna iskustva i puninu svog duhovnog ozbiljenja usred *predanog srca (Qalb muslim)* dovoljno malenog da ga se oslovi patuljastim čovjekom (*al-Insan al-Sagir*), ali dostatno prostranog da u njega može stati samo Prijestolje i božanska Prisutnost ušatorena ondje, zbog čega ono i jest Prijestolje nad prijestoljima, svijet nad svjetovima, ljudski gorostas (*al-Insan al-Kabir*), punina nad puninama (*al-Insan al-Ka-mil*), cjelina nad cjelinama (*al-Insan al-Kuliy*),

svjetlost nad svjetlostima (*Adam Nurani*), duh nad duhovima (*Adam ruhi*), mudrost nad mudrostima (*Adam ilahl*). Sufizam jest osebnja duhovna religija, ne samo zato što svojim unutarnjim, ezoterijskim sadržajem sapijencijalno i egzistencijalno posve se podudara sa duhom i slovom, formom i suštinom pozitivnog islamskog Vjerozakona (*aš-Šari'a*) kao cjelovitog i cjelodnevnog sustava življenja pojedinačne i komunitarne muslimanske duše, muslimanskog srca i muslimanskog lica i svakidašnje muslimanske osobnosti, već je potpuna duhovna religija, unutarnja fizionomija nebeskog monoteizma kao takvog i stoga što u njegovu teorijskom i praktičnom

iskustvu miruje potpuna metafizička istina kao *Sophia perennis* (*Hikma qadima*), cjelovita etička Vrlina u smislu *Re-hgio perennis* (*Ahlaq qadima*) i savršena praktična dobrotu u smislu *Ortopraxa-eperennis* (*Sunna qadima*).

Načelno gledajući, sufizam izražava globalnu duhovnu tradiciju muslimanskoga društva, čiji primarni zadatak je u tome da čuva trajnu duhovnu baštinu muslimanskoga *creda* od svake vrste jednokratne upotrebe u kontekstu muslimanskog društvenog svakodnevlja. No, bilo bi to nedopustivo jednokratno definiranje ove osebuje tradi-

čije islama, ukoliko ne bismo dopustili da se njen sadržaj i njena narav ne izdefinira i iz nekih drugih duhovnih perspektiva koje, uostalom, nameće i njen bremeniti i iznutarnje gotovo beskonačno iznijansirani duhovni genij. Tako, etimološki gledano, sufizam je tradicija duhovnog življenja u sasvim prepoznatljivom i izvornom monoteističkom, poglavito semitskom religijskom geniju, primjerenom habitusu i vidljivoj odori najrazboritijih ljudi sufizma (*Ahl al-sufiyya*, *Tabaqat al-sufiyya*) koji rečenu tradiciju naučavaju, poučavaju njoj i njenim duhovnim tekovinama i iskustveno je ucjepljuju u svakodnevnicu muslimanske zajednice. To je, upravo, jedan od najznakovitijih naglasaka u etimološkom razviđanju pojma *tasawwuf* ili sufizam, jer tradiciji sufizma pripada onaj koji njen sadržaj prima, u sebi ozbiljuje i njime zrači na svoju okolinu u posebnom ruhu izatkanom od vunenog vlakna, od vunene niti od koje nije izatkano samo društveno tkivo plemena (ar. *suf*, vuna), zajednica, društava i naroda, poglavito u semitskom sveto/geografskom prostoru, nego je od te niti izatkano platno svete povijesti, svako njeno razdoblje i svaka sveta zajednica i duhovna civilizacija, počevši od prvog svetopovijesnog reda Ademovih vremena (*as-Saff al-Awwal*), do najodabranije družine redovito okupljane na trijemu medinske džamije (*Ahl al-Suffa*) iz vremena Poslanika islama. Oni pojedinci i one skupine, naime, u muslimans-kome društvu, koje su s osobitim žarom željele bdjeti nad unutarnjom čistotom islamskoga Vjerozakona, nad njegovom izvornom doktrinom, njegovim univerzalnim ethosom i njegovom spasotvornom or-topraksom, te osobe i te skupine su se nastojale odijevati u prepoznatljivo ruho izatkano od vunena sukna, od grubog vunenog štofa od kakvog su svoju svakidašnju odjeću i svoje cjelodnevnne halje nosili poslanici i najširi slojevi njihovih sunarodnjaka. Muslimanske hagio-grafije najbjeleodanije svjedoče o Musaovu vremenu, o Isaovu vremenu i njegovu takovrsnom načinu odijevanja, kao i o vremenu Poslanika islama i prvih halifa, koji su u svom svakodnevnom odijevanju preferirali tu vrstu odjeće. Osobito je uočljivo da u vrijeme Poslanika islama i u godinama koje slijede nakon njegove smrti mnogi njemu najbliži ljudi i islamskome Vjerozakonu najrevnosnije osobe nastoje slijediti njegov primjer odijevanja u grubu vunenu tkaninu, kako bi stavili do znanja da je njihova osnovna zadaća u životu da sačuvaju čistotu i univerzalnost islamskoga svjetopogleda i raskošnog monoteističkog sadržaja muslimanskoga Vjerozakona od znanstvenog, ideološkog, društveno-političkog, kulturnog i nacionalnog čeječenja i jednoobraznoga upražnjavanja i svjedočenja. Iz gornjih činjenica je i izvučena i, uglavnom, općenito prihvaćena rečena etimologija pojma

sufizam ili *tasawwuf*, i ona u svoje semantičko polje implicitno uključuje i onu etimologiju o *tasawwufu* kao duhovnom pregnuću u dosezanju krajnje unutarnje čistoće (sa/a) islamskog religijskog genija i unutarnje čistoće onoga koga taj genij ozračuje i životvorno oplavljuje. Osim toga, ova etimologija u svoje semantičko polje priziva simbolizam pastirstva koje u svijesti budi uspomene na sve glasonoše Riječi Božije koji su, upravo kao pastiri, bili pripravljeni za nadolazeću poslaničku zadaću, za službu na pastirskim prostranstvima božanske Volje i samotnim visoravnima neiscrpive božanske Mudrosti. Sve druge etimologije, poglavito one koje idu za tim da temeljno značenje pojma *tasawwuf* primjere grčkom pojmu *sophia* ili *filoso-phia*, definitivno su odbačene od strane teoretičara sufizma. Ništa manje, dakako, nije izgledna ni ona etimologija koja temeljno značenje pojma *tasawwuf* nastoji vezivati uz prvi red (*saff*) Poslanikova molitvenog zbora ili uz skupinu duhovno dodatno angažiranih ljudi u ob-redoslovnom bdijenju i duhovnom razmatranju načela vjere, koja je u vrijeme Poslanika islama općenito poznata kao *Ashab al-suffa* (Družina sa trijema). Ove dvije činjenice mogu biti istinite samo u mjeri u kojoj povijesno svjedoče da su neki

od promicatelja najranije sufijske gnoze bivali prisutnim u prvom redu Poslanikova molitvenog zbora u medinskoj džamiji ili među "družinom sa džamijskog trijema", za koju neki muslimanski povijesničari tvrde da su je činili mekanski izgnanici-usamljenici koji se nisu imali gdje skrasiti doli na trijemu medinske džamije, i za koje je bilo doznačeno posebno mjesto, neki tvrde, posebna klupa u rečenoj džamiji.²

Premda su prvi, ali i potonji promicatelji autentične sufijske gnoze u smislu cjelovite duhovne religije, ezoterijske religije (*Din al-haqiqa*) pozitivnog muslimanskog Vjerozakona (*Shari'a*) prvenstveno vodili brigu o unutarnjoj čistoti i neiskvarenosti sadržaja islamske vjere, oni ni jednog trenutka nisu gubili iz vida samu formu šerijat-skog Vjerozakona unutar koje je taj sadržaj bio smiren, niti su tu formu smatrali manje vrijednom od njegove sadržinske suštine. Naprotiv, šerijatski Vjerozakon su smatrali kapijom kroz koju valja nužno prolaziti u dosezanju njegova unutarnjeg sadržaja i njegove najdublje

2. Abu Hasan 'Ali Ibn 'Utman al-Gullabi al-Hugwiri, *Kašf al-Mahgub*, Pariš, 1988, arapsko-francuski tekst; djelo nudi cjelovit uvid u razviđanje svih do njegova vremena razmatranih etimologija pojma *tasawwuf*; vidi pp. 57-67; Revnold A. Nichol-son, *A Historical Enquiry concerning the Origin and Deveiopment of Sufism*, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1909, pp. 303-348; Chikh Boumrane et Louis Gar-det, *Panorama de la pensee islamique*, Pariš, 1984, pp. 130-131; G. C. Anavvati et Louis Gardet, *Mvstioue musulmane*, Pariš, 1961, pp. 13-21.

i najizvornije naravi i nebeskog genija. S tog razloga danas na raspolaganju imamo i druge etimologije pojma *tasawwuf* mimo onih već uobičajenih i općenito prihvaćenih u literaturi o *tasawwufu*. Tako, metafizički gledano, *tasawwufje* vrelo one mistične gnoze koja raskri-va unutarnju sapijencijalno-egzistencijalnu, stvoriteljsku i objaviteljs-ku, svjetlotovornu i životvornu razigranost Duha Božijeg u smislu ne-prirecive metafizičke nadosobnosti kao *Deus absconditus* i u smislu prirecive, neizbrojnim metafizičkim, metajezičkim, metakozmičkim, metapovijesnim, svetojezičkim, hijerokozmičkim, i svetogeografskim znacima, simbolima slikama i likovima posredovane svetopovijesne *osobnosti* Duha Božijeg kao *Deusa revelatusa*. Baš u toj razigranosti se najpotpunije izriče ono vrhunsko načelo sufijske gnoze o Riznici i Blagu, o skrivenom i raskrivenom Bogu, koji je izvor i utok svakog obzira Univerzalnoga Očitovanja Riznice i Blaga, načelo u sufijskoj literaturi prepoznatljivo kao silazno-očitujuće uosobljavanje onog uvijek Nadosobnog i uzlazno-spoznajno nadosobljavanje ili razosobljenje onog posve uosobljenog snagom Fana-a i drugih brojnih obzira mističkoga uznošenja (*mi'rag sufi* ili *ma'nawi*) vertikalom Duha Božijeg. Tu vrstu uzlaska, kao institucije preko koje se najizravnije stječe najdragocjenije mističko iskustvo, sufijska literatura oslovljava njoj prirođenim i iz njenog genija iznjedrenim pojmom *šatahat*, koji se, uglavnom, prevodi kao ekstatički zanos ili osebujna duhovna, mistička ekskurzija u svijet najstrože Božanskog.

Antropološki gledano, *tasawwufje* onaj oblik duhovnoga ozbil-jenja kojim sufija, kao duhovni Putnik (*Salik*), slijedi onu bivstvovodav-nu stazu gnostika u strogom smislu riječi (*'Arif*) čiji milotvorni ritam ga uzdiže i preobličuje iz stanja moralno posrnulog čovjeka, Adema-Zemljanina (*Adam guz'iy*), Adema našeg ciklusa ili naših vremena u stanje duhovnog, primordijalnog, svjetlosnog, transcendentnog Čovjeka (*Adam ruhi*, *Adam utiran!*, *Adam mutlaq*), koji jest *Homo verus*, *Homo perfectus* ili *Homo universalis*. To je ono pregnuće snagom kojega primordijalni adamovski duh u nama, kao baštinik žive iskre Duha Božijeg ušatorenog u nama, prelazi iz svoje odveć ljudske u svoju preegzistentnu, nebesku, anđeosku narav i osobnost.

Epistemološki motreno, *tasawwufje* duhovno nastojanje sufije kao osobito njegovanog čovjeka Božijeg da mikrokozmičku odoru duha svoga, uronjenog u svijet antropomorfnih (*tašbih*) sjena, preobrazi u odoru metakozmičkog uma, da uroni u svjetlosni svijet *ta'wila*, da svoju *džibhlijanski* ukotvljenu vertikalnu prometnu u viši duhovni stadij i upregne je u *hidrovsku* vertikalnu božanskog *Teokoz-*

mosa. To je duhovno pregnuće kojim sufija nastoji napustiti ušće ovo-zemne rijeke života i vratiti se, cijelim riječnim tokom, na izvorište žive vode s kojom druguje ezoterijska osobnost metap ovi

jesnoga Hidra, izvorište iz kojeg dolazi vječno svjetlo, živa mudrost, neugasiva sufijaska gnoza (*ma'rifa ?ufiya, hikma ilahiya / sophia aeterna*).

Svetojezički motreći, *tasawwufje* osebujan postupak sufije koji snagom neposrednog duhovnog iskustva (*kašf, gazb, wigđ*) nastoji ozbiljiti definitivni sapijencijalno-egzistencijalni proboj u unutarnje zbilje i strukture svetoga teksta, dosežući na taj način njegovo metaje-zičko rodoslavlje i, preko njega, *vječno lice* Duha Božijega.

Svetogeografski gledajući, *tasawwufje* je iskonska težnja temeljnog muslimanskog *ethosa* da snagom svoje podložničke i sveopsežne volje, želje i dobrohotnosti razlije egzistencijalne ritmove tradicionalne islamske ortoprakse preko svih sveto/geografskih prostora, od kerbelijanske udoline do vrha mističnog Sinaja, od istoka jemenske svjetlosti do sjevernog pola metageografskog grada-zemlje *Hurqalye*, od Zemlje podno Mjesečeve sfere do Zemlje Ciste, svjetlosne, nepris-tupne, do unutarnjeg kraljevstva Duha Božijeg (*Pake-e Stan, Terra lu-cida, Na-koja-abađ*).

Najzad, eshatološki motreći, *tasawwufje* duhovni put od proljeća žive muslimanske duše do njene plodotvorne jeseni, od metafizičkog sjemena primordijalne islamske istine do eshatološkog, integralnog duhovnog ploda Poslanikove naravi i Poslanikova etičkog lika.

Sufija, kao živi sudionik u teorijskom i praktičnom iskustvu *tasawwuf-a*, jest neko ko u svome cjelodnevnom iskustvu umire za sebe da bi živio za istinu, neko ko sukusiranjem božanskog Ja u čvorišnom prostoru vlastite osobnosti, sopstveni mikrokozmos usmjerava na egzistencijalnu pretvorbu u metakozmos, svoje ograničeno mjesto na obodnici kruga pomjera prema beskraj samog *središta kruga*, svoju pojedinačnu cvijetnu laticu povlači ka *crnoj ruži* usred višebojnog ružičnjaka vječne božanske Tajne. Dok šuti, govori i čini, dok vjeruje/htije, dok govori/misli i dok djeluje/ljubi sufija izriče na svakoj razini bitka, vlastitog i božanskog, istinu o vlastitoj zbilji i stanju u kojemu se ona zatiče, prepoznajući tako ritam svog cjelodnevnog duhovnog rasta i napredovanja. On, na taj način, u sebi svakodnevno sukusira svetojezički, svetopovijesni i svetoetički dignitet glasonoša Riječi Božije. Osam temeljnih svojstava zrcali osobnost jednog sufije, jednodobno razljevenih kroz sve rečene razine njegova bitka, i to onih svojstava koja su pojedinačno krasila osam slavničkih likova

kroz različita svetopovijesna razdoblja, a to su: Ibrahimova plemenitost koju je ispoljio kod pokušaja žrtvovanja vlastitog sina; Ismailovo prihvaćanje vlastite žrtve kojom je želio očitovati podložnost božanskome nalogu; Ejubova trpnja koju je podnosio poradi Milostivoga; Zekerijaova šutnja koju je upražnjavao tri dana po božanskom nalogu; Jahjaovo izgnanstvo iz vlastite domovine u tuđinu i od vlastite svojte; Isaovo uzdignuće na nebo i otrgnuće od stvari ovoga svijeta; Musaovo odijevanje u vuneno ruho i Muhammedovo siromaštvo, makar mu je Bog bio podario ključ svih riznica koje uopće postoje na zemaljskoj kugli. Ovih osam poslaničkih odlika smirenih u osobnosti svakog istinskog sufije jednodobno simboliziraju osam temeljnih pravila kod sticanja i življenja autentičnog sufijskog iskustva.

U svom sapijencijalno-egzistencijalnom rastu sufija nikada ne gubi ono što stekne, niti stiče ono što je izgubljeno, što je on prevladao i što je nepretrgnutim i postupnim mističkim umiranjem, bez kojeg se ne ulazi u blizinu Božiju, posve gurnuo u zaborav. Stoga, iz vremenite perspektive gledano, sufija je čedo prolaznog trenutka (*Ibn al-waqt*), a iz metakronijske perspektive motreno, on je vječni zarobljenik blizine u Božijoj Prisutnosti, koju doživljava bez ikakve zemaljske primisli i bez ikakvih znakovnih, simboličkih, metaforičkih ili alegorijskih posredovanja i prireknuća.

No, jedan od prvih sufija Abu'l-Hasan Nuri, ipak, misli da put sufizma ne čini samo mudrost ili teorijsko iskustvo, niti samo prepoznatljiva, sufizmu primjerena religijska praksa, već sufizam ima bitno da računa sa moralom, i on, prvenstveno, jest moral, a sam sufija nije drugo doli punina moralne vrline koja sukusira moralnu horizontalu ljudske i drugih viših, svjetlosnih, anđeoskih civilizacija. Jedan sufij-ski čin u sebi mora jasno zrcaliti gnozom prosvjetljen um, božanskim nadahnućem pročišćeno srce i vrlinom uravnoteženu dušu, jer svako od troje rečenog u konkretnom sufijskom religijskom činu nužno mora uroditi plodom metafizičke istine, sveto/etičke vrline i orto-

praktičnog dobra. Iz podataka najranije sufijске literature nedvosmisleno je jasno da je um svakog sufije sapijencijalno i egzistencijalno ukotvljen u metafizičko rodoslovlje otkrivene božanske mudrosti; srce, kao duhovni baštinik i nasljednik religijske baštine cijelog sveto-povijesnog lanca glasonoša Riječi Božije, je riznica vrline i ćudoređa, a duša je primateljka sveto/etičkog rodoslovlja Božijih poslanika, tako da se, u konačnici, ima posvjedočiti da je sufijско iskustvo svakog sufije izraz njegove temeljne, *dobro odnjegovane ćudi*, koja nosi pečat naslijeđa i primjerenosti ćudi Poslanika islama kao "ćudi najljepšoj od svih" koju je ikada otkrila "Skrivena Riznica". To će reći da sufijско iskustvo nije tek nataloženo blago što ga iz sebe izasipa "Skrivena Riznica sa vrha mističnog Sinaja", nego je ono živa priroda koja svoje duhovno gibanje, razvitak i razrastanje jednodobno usmjerava prema Bogu, čistim sjajem istinitoga uma razmatrajući Njegove naloge, načela i duhovne institucije, prema ljudima kojima bjelodano posvje-dočuje, bez gordosti, dvoličenja i hvastanja, svoj trijumfalni let nad vrhuncima "Sinaja Mudrosti i Sinaja Ljubavi (*Tur al-Ma'rifa wa Tur al-Mahabba*)" u odnosu na njihovo očajničko grcanje pod silničkim mačem "tegobnog Uhuda i tragične Kerbele"; napokon, živa priroda sufije u svome razrastanju jednodobno je usmjerena i na samu sebe kako bi snagom samousredotočenja i samoozbiljenja branila svoje duhovne tekovine i egzistencijalnu puninu svoje metafizičke istine, etičke vrline i ortopraktičnogjodobra od poriva tijela i luciferijanskih iluzija (usp. Qur'an, VII, 199). Što će reći da je sufizam, u bitnome, *čista etičnost*, ali i *sloboda* lišena svakog uporišta požude, i *plemenitost*, koja je sami sukus najnjegovanijih duša svijeta, i *odricanje* koje vječno Načelo nikada ne pokušava kupiti ili zadobiti prolaznošću Njegovih očitovanja; i, najzad, sufizam je *darežljivost* koja sva dobra ovoga svijeta ostavlja ljudima ovoga svijeta, a za sebe čuva samo "zreli maslinov plod na vrhu Sinaja."

Sufizam je u svom dubokom i bezgranično profiliranom iskustvu jedna tako sveobuhvatna zbilja da mu je teško prireći bilo koji naslov, mada se, kojiput, nadaje u svojoj svekolikoj preciznosti naslovlja i sadržaja kao da je puko ime i nazivnik lišen svake vjerodostojne zbilje. Tako paradoksalan zaključak se nedvojbeno nameće u situaciji kada poredimo stanje ove religije u vremenu Poslanikove Družine u kojemu ova posve duhovna religija, naprosto, nije posjedovala vlastito ime, mada je njen sadržaj bio skoro golim okom posvuda primije-tan kod onih ponajboljih u medinskoj *Ummi*, i kada poredimo stanje sufizma kod potonjih pokoljenja, gdje jasno raspolažemo vlastitim imenom sufizma, ali njegovu zbilju, razuđenu i zasvođenu u brojnim velikim sufijским likovima, školama i zbornicima sufijске gnoze i su-fijskog *poiesisa*, gotovo da jedva možemo jednim gledanjem opsegnu-ti. Skoro bi se isto moglo kazati i za sufijšku religijsku praksu, tako da se povremeno postavlja pitanje: postoje li još uvijek " nove mješine da se u njih uspe drevni sufijски napitak", nove školjke u kojima će rasti

stoljetni biser sufijске gnoze, novo srce u kome će ruditi vrline onih što bezbrižno sjede na vrhu mističnog Sinaja i čeznutljivo bacaju pogled prema "Zemlji nepristupnoj -*Na-koja-abad*", u kojoj se mogu skrasiti samo onda ako iza njih ostanu njima vjerni, odani i istrajni putnici (*Salikun*) koji će , i poslije njih, pohoditi, hodočastiti sjajni vrh mističnog Sinaja; najzad, postoji li još koja duša živa koja će silom vječne hijeropovijesne vrline Najodabranijih sa vrha mističnog Sinaja dozivati svjetove podno svijeta Teokozmičkog i svojim sapijencijalno-egzistencijalnim zovom polagano i ustrajno mijenjati svjetove i prim-jeravati ih Poslaniku, vječnom rodoslovljniku čiste sufijске *gnoze*, živog sufijskog *ethosa* i milotvornog sufijskog *ortopraxisa*? Prešutno ili izričito osporavanje istine sufizma, glede gore rečene paradoksal-nosti o sufizmu bez imenovane zbilje i sufizmu sa imenom ispražnjenim od zbilje, takvo osporavanje, naime, ne uzrokuje nikoju vrstu štete istini sufizma čak i kada joj se oduzme ime. Istina je, naime, najistinitija onda kada je bezimena i nadosobna, jer ona se ponaša poput neimenovanih ideja koje ne posjeduju fiksirane sponse sa imenovanim stvarima, što će reći da poricanje ovog ili onog imena stvari, a ne same stvari kao takve, ili osporavanje ovog ili onog naslova sufijске istine ili gnoze općenito, takvo poricanje ne poništava istinu kao takvu i stvarljivost kao takvu, ili ideju kao takvu, to jest ne poništava sadržaj prireknuća, već prireknuće jedino poništava; međutim, poništeli se ideje, osporili se istina, ma kako ona bila imenovana i uosobljavana, tad je taj čin egzistencijalno i zazbiljno poguban, jer on jednodobno označava

osporavanje i poništenje Vjerozakona Poslanika islama i svih njegovih odlika.⁶

Kada uzajamno zbore, sufije jedni drugima otvaraju cjelovitost svoje intime, jer raspolažu puninom istine odjevene u odoru svjetlosnog metafizičkog slikopisa, nude jedni drugima srca preplavljena bjelinom negaženih snjegova, koji su sinonim za djevičansku, metafizički još neoglašenu, vječnu, u kraljevstvu Duha Božijeg još uvijek skrivenu mudrost Božiju. Međutim, kada se obraćaju ljudima svog izvanjskog svakodnevlja, oni jedva sriču, jer raspolažu riječima u kojima nema metafizičkih znakova niti raskošnih nebeskih simbola, govore jezikom ljudskoga svakodnevlja u kome zrcali tek pokoje zrnce vječne mudrosti iskotrljano iz *desnog Džibrilova krila*, poput izmigol-jenog bisera iz Simurgova grla dok ovaj *guguće* nad mističnim Sina-jem, uravnoteženo pjevajući nad Sinajem mudrosti i Sinajem ljubavi i dok jeca nad visoravnima svježe razljevene mučeničke krvi Uhuda i

Kerbele; oni tako govore i stoga što su ljudima ovdašnjeg svakodnevlja poznate samo djelomične istine, one kojima je vična njihova nutrina, koje jedino njihova duša haje i koje jedino njihov um opaža, ali i zato jer sufija mora čuvati zavjet vjernosti *Hidru svoga bića*, tajnu mističnog Sinaja: ne bacati pred svinje više biserja negoli je nužno i ne pružati duhu *psa litalice* više nebeske mane nego li to njegovu prop-adljivom tijelu treba. S gornjih razloga, kako svjedoči sufija Sari Saqa-ti, u ravni metafizika sufija djeluje kao savršeni Logos koji govori metafizičkim znacima vječnog božanskog meta/jezika, dočim u ravni ljudskog jezičkog svakodnevlja on se nadaje kao zatucani mucavac: " (Sufije su takvi ljudi koji kada) jedu, jedu poput bolesnika, spavaju kao ljudi koje iscrpljuju noćne more, a kada govore, govore poput mutavaca."⁷

Nutrina istinskog sufije dobrano podsjeća na semantičko polje poslaničkog naslova *Umiy* (tek od majke rođeni). Osim metafizičkog znakovlja i simbolizma kojim sjaji njegov duh, sufija ne posjeduje bilo šta drugo, to jest on nije vrelo bilo koje zemaljske požude niti biva predmetom bilo koje vrste prizemne požude. Osim preegzistentnog, metafizički oblikovanog sapijencijalnog predokusa stvorenih svjetova, on ne posjeduje ništa od onoga što je rezultat potonjeg stvaralačkog oblikovanja čijom snagom skriveni realiteti, predkozmički potencijaliteti prelaze u stanje čiste aktualnosti i protežne nazočnosti. Ukoliko i dođe u posjed nečega, on to jednodobno dariva na sliku svog duhovnog, hi jerop ovi jesnog i teognostičkog ili hijerognostičkog rodoslovnika, Poslanika islama, čija poslanička misija se bitno sastojala u darivanju civilizacijama ljudi, džina i anđela onoga što oni nisu mogli ni na koji način posjedovati ni prije niti poslije njegove sveto-povijesne misije. To na posve bjelodan način posvjedočuje i sami način odijevanja, priprosta vunena odora (*hirka, muraqqa'a*) koju su, tokom svoje misije, ustrajno nosili poslanici, prijatelji Božiji (*Awliya*), Imami i sufijski dostojanstvenici, koji su u svakom svetopovijesnom razdoblju činili najbližu družinu glasonoša Riječi Božije.⁸ Jedno pre-danje Poslanika islama o tome izriječom kazuje da je Poslanik, kako prenosi Abu Musa al-Aš'ari, rekao: " Sedamdeset poslanika, bosih nogu, zaogrnutih vunanim odorama, kretali su od stijene *Rawlya'* i stizali do drevnog Hrama (u dolini gdje je danas Mekka)."

b) Izvori

Želimo li ustanoviti stvarne izvore sufijskog teorijskog i praktičnog sufizma, tad nema druge već da odmah našu pažnju usmjerimo na dva primarna vrela islamskoga vjerovanja: *Qur'an* i *Hadis*. Pod ovim potonjim izvorom ne podrazumijevamo samo riječi Poslanika islama, već i njegovu ukupnu praksu (*Sunna*) kojom je izricana uzori-tost njegova primjera u podjednakoj mjeri nasljeđujućeg od strane cijele muslimanske zajednice. Sufizam, kao unutarnja religija posvemašnje zbilje islamskog religijskog genija, svojom raskošnom teorijom i svojom slojevitom gnozom ne produbljuje samo temeljne činjenice objavljenog teksta Qur'ana, nego produbljuje i raskriva cijelu unutarnju strukturu činjenica, riječi, djela, postupaka i zahvata Poslanika islama, koji je svojim duhom opsežao sav sjaj božanske Mudrosti, a svojom praksom savladavao sve stvaralačke ritmove i tajne božanskog Nauma i božanske Volje. Tim prije jer bremeniti sadržaj božanskih i poslaničkih riječi i postupaka je polivalentan i nikako ne može biti predmet samo jedne dimenzije ljudskoga duha niti predmet

ozbiljenja unutar samo jedne egzistencijalne perspektive ljudske osobnosti. To će reći da u rečenim sadržajima valja tražiti i pronalaziti, već u vrijeme Poslanika islama i njegovih Drugova, izrazito asketska i sufijska (mistička) počela na kojima će biti razvijana potonja genealogija čiste sufijske gnoze ili hijerognoze (*ma'rifa aljarawiya*). Sveti tekstovi, inače, izlazili oni iz središta Duha Božijega ili izlazili iz poslaničke nutrine, ne postavljaju probleme niti daju teorijski predujam onoj znanstvenoj drami koju kasnije razvija teologija, filozofija i druge njima srodne discipline, već rečeni tekstovi nude načela i počela koja mogu biti predmet različitih i beskrajnih interpretacija, zahvata i teorijskih profilacija ljudskoga duha. Stoga "drama" Riječi Božije, pod svojim interpretativnim obzirom, neće nikada prestati da se događa zbog prevelike žeđi ljudske intime da dozna pravi smisao svetih tekstova i s razloga neumoljive ljudske zapitanosti: kako pronaći utvrdu zbiljske istine i istinite zbilje Riječi Božije unutar njenog semantičnog bespuća i nepregledne pustopoljine njenih metafizičkih znakova, simbola i metafora?

Bivajući svetim po sebi, po svojoj iskonskoj i bremenitoj naravi, božanski i poslanički tekstovi svojim duhovnim uplivima i djelovanjima na svijet božanskog Makrokozmosa i božanskog Mikrokozmosa proizvode život prepun svetosti i nepretrgnuto nastoje oko njegova razrastanja, osobito u kontekstu ljudskog mikrokozmosa za čiji rast i

razvitak se temeljito skrbi autentična sufijska gnoza, to samo srce le-galitarne islamske religije, kojoj je izgradnja duhovnog života njena temeljna zadanost i neiscrpivi nalog njene teorijske i praktične svrsi-shodnosti. Budući da je božanska *Haqlqa* nizvodni tok svete povijesti kao takve, a poslanička, imamska i walijska *Tariqa* uzvodni tok univerzalne hijeropovijesti, otuda biva posve prirodnima da i u sufizmu, kao osebujnoj duhovnoj, unutarnjoj religijskoj formi posvemašnjeg islamskog monoteizma *sophia perennis i religio perennis* predstavljaju zaglavnicu i zasvodnicu sufijskog teorijskog uma (*ma 'rifa sufiya*) i su-fijskog praktičnog, to jest asketskog uma (*irfan zahidi, kašf tarlqi aw ahlaqi*). Pomoći čovjeku da otkrije samu istinu i da pronađe put do nje, kako bi je ozbiljio na svim razinama svog mikrokozmičkog bitka koji posve odgovara bivstvovodnim, silazno-razlijevajućim razinama božanskoga Bitka, a ne da bi tu istinu posjedovao samo za sebe i svoju intimu, na taj način, učinio tamnicom njene ljepote i grobnicom njene mladosti. Nije sporno da unutarnji svijet istinskog sufije predstavlja samu riznicu, analogno poslaničkoj intimi, u kojoj miruju sami duhovni dragulji božanskih i poslaničkih tekstova, kao što nije sporno da cjelodnevni život pravog sufije na Zemlji simbolizira neku vrstu *nebeskog izloga (tabula smaragdina)* na kojem svaka duša živa, skladno vlastitoj duhovnoj pripravi, može opaziti barem poneki dragulj vlastita srca. Sufija kao punina duhovne istine, analogno islamskom religijskom poučku o poslaničkoj intimi kao punini svih riječi Božijih, u potpunoj je simboličkoj podudarnosti sa svetim tekstom kojeg u vlastitom srcu razbremenjuje snagom intuitivnog, neposrednog, vertikalnog uvida u metajezičku razinu Riječi Božije, u čemu i treba tražiti razloga za onaj sufijski poučak koji je izašao iz usta velikog tab-aristanskog sufije Bistamija, a glasi: *Sufija se ne stvara*, već istječe iz klanaca mističnog Sinaja, poput vrela koja šikljaju iz stijene sinajske pod udarima Musaova štapa, to jest istječe iz nerazaznatljivih dubina svetoga teksta, kao što živa vjera Poslanika islama i njegovih hijero-povijesnih predšasnika istječe iz dubine kraljevstva samog Duha Božijeg. Nije ni čudo što već u vrijeme Poslanika islama neki od njegovih *Ashab-a.*, oni sa osobito prenobujalim duhovnim i religijskim genijem, prepoznaju naročito upečatljive hijerognostičke, sufijske to-pose u kontekstu svježe objavljujućih svetih tekstova Qur'ana, kako u razini njihovih metapovijesnih i metajezičkih vrhunaca, jednako tako i u horizontalnim zaravnima njihovih svetopovijesnih i svetojezičkih prijeloma. Baš iz tih sapijencijalnih toposa prve sufije su izvlačile ključno pojmovlje i temeljno nadahnuće za svoj simbolički, tipično sufijski jezik (*istilahat sufiya*) kojim su od tada do danas posredovali

ljudskoj civilizaciji neiscrpna bogatstva qur'anskoga sadržaja u ruhu sufijske egzegeze i hermeneutike. Vječne teme prvih i potonjih sufija islama su istekle baš iz tih svetojezičkih toposa qur'anskoga teksta, u kojem svaki sufija, ma kojem svetokalendarском aionu i ma kojem svetopovijesnom i svetojezičkom razdoblju pripadao, pronalazi svoju autentičnu zavičajnost i svoj metafizički, etički i ortopraktični uklon i smiraj. Makar su *duhovni gradovi* svakog sufije u

kontekstu qur'an-skoga sadržaja razasuti diljem nepreglednih svetogeografskih prostranstava nebesko-zemaljskog *Qur'ana/Mushafa*, svi su oni povezani jednom zajedničkom duhovnom niti što se izvija iz središta *hidrovske intime* qur'anskoga teksta, jer su sve istinske sufije, kao što su to bili i poslanici, učenici i posvećenici metapovijesnoga i metajezičkoga Hidra, makar su se mogli napajati na vrelu musaovske, isaovske ili mu-hammedanske svetojezičke ezoterijske ili duhovne gnoze.

Svako izrazito *sufijsko* uporište ili topos u kontekstu qur'ansko-ga teksta, prepoznato i posvjedočeno snagom najranijih sufijskih traktata, doktrina i poučaka, jednodobno predstavlja najznakovitija ezote-rijska ili *hidrovska čvorišta* na koja dospijevaju poklonici tajnoga znanja (*Awliya'*) iz svakog svetokalendariskog vremena islama; ta čvorišta predstavljaju hodočasničke sveto geografske postaje kroz koje prolaze svi novaci na duhovnom putu sufizma prema vrhu mističnog Sinaja; predstavljaju znamenita svetopovijesna raskršća na kojima se *ušatoravao* Duh Božiji u svom silazno-očitujućem *konačarenju*, *si-lazeći* sa vrha *mističnog Sinaja* makrokozmičke svete geografije do vrha *Brda milosti* unutar mikrokozmičke svetogeografske vertikale. Kao takovrsno uporište najprije valja spomenuti "99 lijepih Allahovih Imena" o kojima je na prijelomnici iz 12 u 13 stoljeće Fahrudin al-Razi napisao tipično "sufijski" komentar. Ova dimenzija qur'anskoga sadržaja je, inače, pružila temeljno nadahnuće mnogim muslimanskim autorima, teozozima, filozofima i teozofima, za njihovo vlastito

11. Ibn 'Arabi u svome *Fusus-u*. i 'Alauddawla Simnani u svojim djelima upravo detaljno razvijaju ideju o bitnim ezoterijskim, hidrovskim toposima kroz cjelovitu svetu povijest Riječi Božije, razmatrajući neizbježnu hijeropovijesnu paralelu *dži-brilijanskog hidrovske* obzira božanske Objave kao lice i naličje, metajezičku i svet-ojezičku dimenziju, kao ezoterijsku i egzoterijsku perspektivu svih riječi Božijih koje su ikada ječale kroz vrijeme oslovljeno u smislu svetopovijesnog ili čisto duhovnog vremena (*zaman altaf*), bilo da se to vrijeme ozbiljuje na način interiorizacije svetopovijesnih razdoblja ili na način njihova eksterioriziranja na svim razinama silazno-razlijevajućeg božanskog Bitka, u rasponu *Teokozmosa* i svijeta minerala, od *Hidra tvoga biča* do *Džibrila tvoga biča*, od *Transcendentnog Čovjeka (al-Insan al-wutlaq)* do *Primordijalnog Čovjeka (al-Insan al-Awwal)*, od *'Arifa par excellence* do *Salika par excellence*.

razvijanje teorije o "lijepim Allahovim Imenima." Sufijska gnoza je otuda izvila najprefinjeniju sufijsku kozmologiju koja zauzima značajno mjesto u cjelokupnoj sufijskoj literaturi i predstavlja omiljenu i nezaobilaznu temu svakog značajnijeg sufije u islamu. Potom u Qur'anu raskrivamo cijeli niz svetih tekstova koji svoje semantičko razbremenjenje nude samo ljudima sa znakovitim odlikama, to jest onima koji "posjeduju duhovno srce, koji slušaju i koji su uvijek prisebni." (Qur'an, 50, 37; 9, 110-112; 6, 99; 10, 25; 13, 18; 18, 43; 57, 19 itd.). Potom, u Qur'anu pronalazimo brojna mjesta gdje se Bog oslovljava Svjetlom, Pravdom, Mirom, Istinom-Zbiljom, Milostivim, Opraš-taćem. Za rane i za kasnije sufije sve su to znakoviti pridjevci iz kojih oni razvijaju temeljne konture o sufijskoj metafizici, motreći Boga ondje kao *Deus-a absconditus-a*, kao skrivenu Riznicu (*Kanz*), kao polarnu noć metafizičkih simbola svetih tekstova, kao kraljevstvo Duha Božijeg, kao Zemlju nepristupnu (*Na-koja-abad, Terra lucida, Pak-e Stan*); oni ondje zacrtavaju temeljna obzorja sufijske etike unutar kojih se Bog pojavljuje kao Voljeni, kao Svjedok na nebesima i na Zemlji, kao neodoljivi *ethos* koji priziva sufiju vrhuncima sinajskoga gorja, *zrelom maslinovu plodu*, procvalom tulipanu na Sinaju, *plamtećem grmu* na sinajskoj zaravni koja razgони tmine i tmuše *istočnog* i *zapadnog* Sinaja; on se ondje pojavljuje kao pravoputno svjetlo koje pomaže sufiji-hodočasniku da u pustopoljini vlastite duše pronade *utvrdu* u kojoj će pronaći mir, spasenje, sigurnost od pustinjskih *šakala*, *razbojničkih karavana*, *pustinjskih uragana* što dopiru sa uhudskih vrleti i kerbelijanskih zaravni itd. Sve su to, razumljivo, dvostruko upregnuti simboli, oni koji dolaze sa stranica svetih qur'anskih tekstova, koji su, potom, odmišljani u niši svjetlosti svakog pojedinog sufije i promicatelja svetoga života u dobrovoljnom sufijskom izgnanstvu i tegobnoj asketskoj osami. Ranije i kasnije sufije su na temelju gore oslovljenih uporišnih tačaka iz svetog teksta Qur'ana također izvili temeljne naglaske sufijske epistemologije, čije tekovine su prepoznatljive u gnoseološkim metaforama ili svetogeografskim toposima kao što je Zbilja nad Zbiljama (*Haqiqah al-Haqaiq*) Svjetlost nad svjetlima (*Nur al-Anwar*), Niša svjetlosti (*Mihrab al-*

Nur), hije-rogozoza (*al-Ma'rifa al-Aharawiya*), vječna teognoza (*al-Marifa al-Ilahiya*), sufijska ili teozofska mudrost (*Irfan, Hikma sufiya, Hikma laduniya*), neposredna spoznaja (*Kašf*), intuitivna spoznaja (*Gazb*), Sinaj gnoze (*Tur al-Ma'rifa*), Sinaj Ljubavi (*Tur al-Mahabba*), Istočna gnoza (*Ma'rifa mašriqiya*), Crna Ruža usred ružičnjaka, *Simurg, Zemlja nepristupna (Na-koja-abad), Zeleni otok usred Bijelog Oceana, Džibrilovo lijevo i desno krilo, Simurgov gugut, let i plač, Purpurni Anđeo, Anđeo Objave i Anđeo Spoznaje*, interiorizirane metapovijesne i svetopovijesne osobnosti anđela i glasonoša Riječi Božije počevši od *Džibrila tvoga bića*, preko *Hidra tvoga bića, Adema tvoga bića*, završno sa *Muhammedom tvoga bića*. Šijska sufijska tradicija posjeduje udvojeni epistemološki ili gnoseološki poredak toposa ili spoznajnih simbola kao što su, primjerice, *Imam tvoga bića, Salman tvoga bića, Imam-Parakletos i Imam Periclytos, Imam-Podržavatelj Qur'ana (Qa'im al-Qur'an), Imam uskrsnuća (Qa'im al-Qiyamat)* itd. Iz istih sufijskih uporišta ranija i kasnija sufijska tradicija je također izvila temeljne perspektive sufijske ili duhovne antropologije (*Anthropologia Spiritualis*), koja jednodobno izražava metapovijesno, svetopovijesno i mističko rodoslovlje (*Silsila aharawiya, nabawiya wa 'irfanija, wa-liya aw imamiya*) Riječi Božije ili vječnog Qur'ana kao punine, završnice i zasvodnice sve božanske Objave i kao primarnog izvorišta ukupne sufijske ili cjelovite ezoterijske tradicije islama. Tako u kontekstu sukusiranih duhovnih tekovina sufijske antropologije susrećemo ključne antropološke tipove ili topose kao što je Pol (*Qutb*), (*Imam*), Apsolutni Adam (*Adam mutlaq*), Duhovni Adam (*Adam Ruhi*), Svjetlosni Adam-Anđeo (*Adam Nurani*), Primordijalni Adam (*Adam al-Awwal*), Djelomični Adam ili Adam naših vremena (*Adam guz'iy aw Adam zamanina*); potom Transcendentni Čovjek (*Insan Mutlaq*), Istinski Čovjek (*Insan Haqlql, Homo Verus*), Savršeni Čovjek (*Insan Kamil, Homo Perfectus*), Čovjek Božiji ili Adam-Halifa (*Insan Ilahi, Homo politicus*) itd. Na temelju ovih antropoloških metafora tradicionalna sufijska antropologija se jednodobno nadaje kao an-gelologija, adamologija i duhovna ili dogmatska antropologija.

U prvim traktatima o sufijama i o naravi sufizma kao osebujnog duhovnog fenomena, u globalnoj mislećoj tradiciji islama pronalazimo relevantne podatke o izvorno islamskom porijeklu sufizma, kao i u drugom izvoru islamskoga vjerovanja, u Hadisu ili u nepatvorenim riječima Poslanika islama, čije ljudsko iskustvo u kontekstu poslaničke misije posvjedočuje paradigmatičnu, mjerodavnu i smjerodavnu praksu savršenog sufije. Hugwiri u djelu *Kašf al-Mahgub* donosi predaju Poslanika islama u kojoj ovaj potonji obavezuje slušatelje na krajnju pozornost riječima iskrenog sufije i na neporecivo uzvratanje na te riječi snagom angažirane vjere, kazavši: "Onaj ko čuje glas sufija

(*Ahl al-Tasawwuf*) i ko na njihov molitveni zaziv ne kaže "amin", pred Bogom se ubraja među nevjernike." Prema podacima iz istoga izvora pronalazimo podatke, koji su potekli iz usta Poslanika islama, o tome kako izgleda pravi sufija i kakvu narav ovaj ispoljava u svom svakidašnjem životu. Najvoljeniji među Božijim stvorenjima, Poslanik islama, jednom prigodom bijaše upitan o duhovnom "stanju" ashaba Harise, na šta Poslanik uzvratil: "To je čovjek čije srce je prosvijetljeno sjajem vjere, lice mu sjaji poput Mjeseca, i sav je sačinjen od božanske Svjetlosti." Htijući i sam iskušati duhovne svjetove i egzistencijalne dubine Harisine vjere i njegova ukupnog bića, Poslanik islama ga jednom upita: "Kakva je zbilja tvoje vjere?" Ovaj uzvratil sljedeći odgovor: "Ja sam raskinuo sa ovdašnjim svijetom i od njega sam se posve okrenuo; kamenje ovoga svijeta, njegovo zlato i srebro, i njegova ilovača, sve je to isto u mojim očima. Obnoć ja bdijem, a obdan žedam sve dotle dok ne steknem utisak da na sasvim jasan način vidim Prijestolje Božije, stanovnike dženneta kako se uzajamno posjećuju i stanovnike džehennema kako se uzajamno glože." Poslanik islama, potom, tri puta ponovi: "Ti, dakle, znaš biti ustrajan." U svojim ustrajnim duhovnim udubljanjima sufije u vrijeme Poslanika islama su, gladujući za blagodatima uzvišenijega svijeta, fizičko tijelo iscrpljivali fizičkom glađu do te mjere, kako svjedoči Abu Huravra i Fudala Ibn 'Ubayd: "Da su od gladi zapadali u takvu slabost da su ih beduini držali za luđake." Nisu to činili tek trenutačnog duhovnog užitka radi, već su to ozbiljivali sa željom da zadobiju trajan duhovni kvalitet snagom kojega su u vlastiti život i vlastitu osobnost prizivali i ušatorivali ono svjetlosno stanje božanskoga Bitka koje se u njima zadržavalo do smrti. To je sasvim bjelodano iz jednog izrijeka Poslanika

Islama koji o tome veli: "Kada svjetlost prosegne u srce, ona se ondje širi i udomljuje." A kada je bio upitan šta je znak tome, kazao je: "Udaljavanje od ovog varljivog svijeta, okretanje vječnom životu i priprava na umiranje prije negoli smrt dođe." Kada su znatiželjni ustrajavali na pitanjima i tražili da im pokaže nekoga iz svakidašnjeg okoliša ko bi mogao biti primjer takovrsnog duhovnog baštinka, Poslanik islama je kazao: "Ko god želi vidjeti iskrena roba Božijeg, čije srce je Bog prosvijetlio, neka ne gleda u drugog doli u Harisu!" Štaviše, Poslanik islama je bodrio svoje sunarodnjake da što više nastoje zagledati se u nutrinu predanog vjernika, budući je vjernik vjerniku ogledalo, govoreći: "Upravljajte pogled na nutrinu vjernikovu, jer ovaj motri snagom svjetla Božijeg."

Unatoč bjelodanim podacima, zahvaćenim iz prva dva vrela islamskoga vjerovanja, koji svjedoče o qur'ansko-hadiskim korijenima i, općenito, o islamskom porijeklu sufizma kao cjelovitog duhovnog fenomena unutar globalne duhovne tradicije islama i kao ezoterijske, unutarnje forme legalitarne, pozitivne islamske religije, mnogi potonji kritičari ove književne vrste u islamu i ovog značajnog segmenta islamske misleće tradicije nastojali su u najstrožem smislu riječi svoditi ga na povijesnu razinu, u obzorje iskustvene horizontale, svjedočeći da je sufizam u cjelosti sačinjen od duhovne supstance prispjele iz drugih, susjednih i islamu stranih kultura i tradicija, tim prije jer su prvi i potonji promicatelji sufijske gnoze ustrajno, prema njihovu mišljenju, trpjeli snažne duhovne uplive i utjecaje, i u sebi sukusirali duhovne gene religijskih tradicija koje su kronološki prethodile islamu. Njihovi motivi u takovrsnom nastojanju nisu se ogledali samo u "znanstveničkoj" brizi da se oprezno i objektivno odgonetnu izvori i povijesno i sadržinsko porijeklo ovog duhovnog fenomena, nego su u najvećoj mogućoj mjeri odražavali neku vrstu "negativističke ideološke strategije" da se, pod plastom znanosti, islamskoj religiji, kulturi i duhovnoj tradiciji muslimanskoga svijeta ospori svaka legitimnost, autentičnost i samosvojnost. Pogrešno bi i sasvim jednostrano bilo, naravno, ustvrditi kako su takovrsna nastojanja dolazila samo izvan granica muslimanskoga svijeta. Naprotiv, njih je bilo i unutar muslimanske zajednice, osobito među onima koji su u ime partikularnih obzira globalne tradicije islama, u želji da ih univerzaliziraju i apsolutiziraju, kakav je slučaj sa ranim i kasnijim protagonistima wahabijske doktrine i mnogih drugih selefističko-reformatorskih gibanja, svaki vid produbljenijeg motrenja duhovnog poklada islamske vjere i konstituiranja cjelovite ezoterijske tradicije islama, bitno sukusirane u čvorišnom prostoru sufijskog fenomena, smatrali "israilijatom", idejnim uljezom i "sotonskim nadahnućem" prispjelim iz krila patvorenih religijskih formi primordijalne abrahamovske tradicije, koje su prethodile vremenu Poslanika islama. Iz takovrsnih teorijskih stremljen-

ja, koja su gotovo sasvim dominirala do prije tridesetak godina ovoga vijeka, oblikovale su se tri prepoznatljivije teorije o porijeklu i nastanku sufijske gnoze u islamu: *bizantijska*, *iranska* i *indijska* teorija. Prema prvoj teoriji nastoji se dokazati postojanje čvrste povezanosti prvih asketskih i sufijskih pregnuća u ranome islamu sa ranim monaškim iskustvom istočne, bizantijske Crkve, osobito tzv. mesalijanske kršćanske tradicije. Uporedne studije, koje je u vezi s tim razvijao Jan Vensink, osobito nastoje pokazati određene srodnosti sufijskih duhovnih gena u najranijim sufijskim zapisima i štivima sa onima što se raskrivaju u sirijskim traktatima o monaštvu poteklih iz pera Isaka Nini vi jamna.

Tu su, svakako, i brojne monografije koje je o porijeklu sufijskog fenomena u islamu napisala Margareta Smit, povezujući u njima nastanak ovog duhovnog fenomena i ključnog obzira islamske ezoterijske tradicije kao takve sa najneposrednijim duhovnim okruženjem istočnog kršćanskog monaštva i kršćanske duhovne klime na Istoku, osobito u dijelovima gdje su se najneposrednije dodirivala dva svijeta, stari i novi, dvije religijske tradicije, dvije religijske kulture, dvije duhovnosti, čiji zajednički svetopovijesni čokot počiva u primordijalnom abrahamovskom naslijeđu. Najsustavnije tekstove o ovom duhovnom meduzračanju i mectuutjecaju, međutim, napisao je čuveni švedski orijentalist, religijski komparatist i povijesničar religijskih dogmi Tor Andrea, bez čijih traktata, smatraju mnogi, danas ne bi mogao biti ozbiljen cjelovit uvid u nastanak, razvoj i sadržinsku strukturu islamskoga misticizma. No, valja kazati da njegove rasprave o rečenom fenomenu, kao i one Asina Miguela Palacio-sa i I. Goldzihera, karakterizira ustrajni pokušaj da se dokaže kako su-fijsko

iskustvo islama izražava flagrantno plagiranje ključnih kršćanskih teoloških dogmata, osobito u onim dijelovima gdje se osoba, riječi i djelo Poslanika islama uzimaju kao, pored qur'anskoga teksta, primarno i neosporno uporište i izvorište sufijskoga zrijenja i sufijske gnoze islama. U djelima gore spomenutih evropskih orijentalista prepoznaje se jedan znakovit znanstveni sindrom koji je danas oslovljen kao neka vrsta bezočnog "kristjaniziranja" islamske mistične filozofije i njenih temeljnih promicatelja (Ibn 'Arabi, Al-Gazali, Ibn Sina, Al-Farabi, Halladž itd.).

Promicatelji tzv. *iranske teorije* o porijeklu sufizma, među kojima se osobito ističe E. H. Palmer, žele posvjedočiti nepretrgnutu i snažnu povezanost temeljnih sufijskih ideja sa "arijskim" biološkim i duhovnim genom, u kojoj duhovnoj simbiozi osobito orkestrira snaga i mistička aroma mazdeističko-manihejske baštine predislamskog Irana,

23 dočim francuski orijentalist H. Corbin misli da je autentična domovina sve ezoterijske gnoze islama smirena u raskošnom i prena-bujalom religijskom genu šiitske tradicije islama.

Prema mišljenju promicatelja indijske teorije o porijeklu sufizma, među kojima se osobito ističu Rihard Hartman, I. Goldziher, Nicholson i Horten, u ranim teorijskim iskustvima sufijske gnoze treba prepoznavati neke duhovne uplive koji su stigli iz krila budističke filozofije o *yogi* i religijske tradicije, osobito preko istočnoiranskog grada Balha, rodnog mjesta jednog među rodoslovcima sufijske gnoze Ibrahim Ibn Adhama, za koji grad su tvrdili da je bio pravo rasadište budističkoga učenja. Annemarie Schimmel u tom smislu osobitu zaslugu pripisuje indijskim bajkama koje su iz *Hitopadese* i *Pančatantra* putem prijevoda stigle i na bliskoistočne zemljovide.

No, ukoliko je i bilo stanovitih utjecaja sa rečenih strana i iz krila islamu tuđih duhovnosti na rana sufijska naučavanja, postoji jedan propust zajednički svima gore rečenim orijentalistima, koji je ujedno i koban za njihove znanstvene hipoteze o porijeklu i razvoju ranoga sufizma u islamu, a to je "djelomičnost" njihovih teorijskih stajališta, "djelomičnost" kojom su svi oni željeli objasniti "cjelinu" tako složenu i tako bremenitu kakvu rijetko srećemo u drugim religijskim i filozofskim kulturama i tradicijama ljudskoga roda. No, ni po ljudskim niti po božanskim zakonima nije moguće jednim djelićem objasniti sve, tim prije ukoliko cjelina nije sastavljena od posve identičnih dijelova, nego je bremenita draguljima i biserima, izasutim iz *Skrivene Riznice*, u oblicima sasvim različitim i jedinstvenim, kakav je slučaj sa idejama, simbolizmima, metaforama, slikama, likovima i metafizičkim znacima jedinstvene sufijske gnoze islama. To je ono što im, uostalom, sasvim ozbiljno spočitava slavni francuski orijentalist Louis Massignon, a kasnije i njegov učenik Paul Nwyia, koji tvrde da *tasawwuf* sa svojim iskonskim zazivom vječne božanske ljubavi ostaje za vijeke biti jedan tipično *muslimanski* fenomen. Ne osporavajući neznatne utjecaje sa strane kojima su, primjerice, mogli biti izvrgnuti sufije poput Halladža i Bis tami ja, kojima se spočitava nadahnutost manihejskim doktrinama, ili Suhrawardija za kojeg misle da u svojoj *svjetlosnoj teozofiji (hikma al-išraq)* sukusira gnozu pre-dislamskog Irana, ili Ibn 'Arabija koji je mogao imati veze sa nekim idejama iz *Aristotelove pseudo-Teologije*, ili Ibn Sine koji je mogao biti u nekoj mjeri ozračen sapijencijalnim bljeskovima Plotinovih *Eneada* ili nekih izričaja *pustinjskih Otaca*, sve to ne osporavajući, gornja dvojica uglednih i vjerodostojnih znanstvenika su, nepobitno i konačno, posvjedočili islamsko porijeklo i kulturnu samosvojnost *tasawwufa*. Ta činjenica je osobito postala bjelodanom nakon Massig-nonovog dugogodišnjeg razvidanja temeljnog sufijskog vokabulara za kojega je ustanovio da je čvrsto vezan uz qur'anski sadržaj, da izražava gotovo jedinstvenu narav arapskoga jezika kojeg odlikuje beskonačna razigranost njegovih glagolskih formi i njihovih beskonačnih semantičkih inverzija čiji leksički prijelomi i semantička neiz-bistrivost u podjednako mjeri odjekuje u temeljnoj sufijskoj leksici sadržinski i doktrinarno ucijepljenoj i učitanoj u temeljna djela muslimanskog misticizma napisana na arapskom, turskom, perzijskom i urdu jeziku. U svim rečenim jezicima ključno mjesto zauzima arapski vokabular sufijske provenijencije, i to mnogo manje onaj arapskog prizemnog jezičkog svakodnevlja, a mnogo više sufijski pojmovi izvučeni iz qur'anskog sadržaja, pojmovi koji svjedoče najsajnije i najblistavije vrhunce sufijske, muslimanske mistične ili ezoterijske gnoze. To se osobito uvida iz prvih poglavlja Massignonova

djela koje je nastalo kao rezultat njegova višegodišnjeg mukotrpnog ronjenja unutar mističkog oceana raskošnog sufijskog pojmovlja (*Istilahat sufiya*): *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique mu-sulmane*. To se, također, još prije tako dobro sročene literature o porijeklu islamskog misticizma može razabrati iz sveto/povijesnog rodoslovlja (*Silsila al-'irfan*) sufijske gnoze življenog, pisanog i prenošenog od strane prvih njenih rodoslovnika do danas, čiji povijesni slijed je moguće pratiti iz mjerodavnih i smjerodavnih podataka najranijih sufijskih kronika, zapisa i predanja.

c, sveto/povijesno rodoslovlje sufijske gnoze

U etimološkom raspitivanju i semantičkom bistrenju pojma *tasawwuf* ili njegova latinskog parnjaka *sufizam*, kako smo naprijed vidjeli, nastalo je izobilno teorijsko iskustvo u kojemu osobito orkestriraju tri gore spomenute teorije o porijeklu i ranom razvitku sufijske gnoze. U teorijskom sučeljavanju dokaza za i protiv "islamske teorije" i izričito islamskog porijekla *tasawwufa*, napokon je prevladalo mišljenje da sufizam kao osebujan duhovni fenomen globalne duhovne tradicije islama i kao unutarnja, posve ezoterijska religija legalitar-nog islamskog Vjerozakona svoje stvarno duhovno korijenje ima u konstitutivnom nauku islamske vjere što se bitno izvija iz sadržaja primarnih vrela islamskoga vjerovanja, posjedujući svoje prepoznatljivo hijero/povijesno i, kasnije, mističko rodoslovlje, koje, jednovremeno, predstavlja i rodoslovlje same sufijske gnoze (*silsila al-'irfan*). Pored neporecivih i neospornih *qur'ansko-hadiskih* korijena *tasa-wwufa* postoje i jasni razlozi unutar rane muslimanske zajednice koji su neumoljivo nametali potrebu sustavnog ustrojavanja jedne duhovne institucije i jedne posve ezoterijske forme mišljenja koje će u smislu interioriziranog sadržaja legalitarnoga Vjerozakona štititi cjelovitost pozitivnog slova Objave i Predaje od dnevno-političke, ideološke i izrazito i isključivo egzoterijski jednostrane zlorabe koja univerzalni duhovni genij islama, kao cjelovitog sustava življenja, u tren oka može izvrgnuti negativnom uplivu virusa provincijalizma i nezaustavljivog *egzistencijalnog rasčejrečenja*. Te razloge nije trebalo izmišljati niti su oni ikada bili rezultat sufijske uobrazilje koja je snagom tih razloga nastojala opravdati svoj sopstveni *raison d'etre*. Oni su, jednostavno, već bili ondje, usred mlade medinske zajednice, doduše sada već dobrano razljevene preko aktualnog zemljovida ondašnje kolijevke islama, djelomice ucijepljeni u njeno društveno tkivo snagom zakonitosti svakidašnjeg društvenog života, tim prije ukoliko je ta zajednica multikulturalna, multireligijska i multietnička kakva je bila ona muslimanska - i kakva ona uvijek jest kroz cijelu povijest - , a djelomice su bili utkani i predumišljajnim nastojanjima onih društvenih i političkih činilaca koji su u islamu gledali svoju neotuđivu duhovnu baštinu koju imaju pravo podvrgnuti svakojakim hirovima sopstvene volje. Prve godine nakon Poslanikove smrti i prvi dani Alij-inog hilafeta su to na najbjelodaniji način posvjedočili. Bitka "na Devi"

(36/656) i bitka na Siffinu (37/657), te dvije bitke, prve u povijesti muslimanskoga svijeta koje su muslimani međusobno vodili, otvorile su tako snažnu pukotinu na do tada jedinstvenom i univerzalnom licu muslimanske *Umme*, da njeni kobni tragovi ni dandanas nisu izbrisani niti prevladani. Ustanak sirijskog namjesnika protiv legitimnog halife u islamskoj državi i protiv muslimanske vojske koja je bila garant fizičkog i duhovnog bitka muslimanske zajednice, već tada je jasno pokazao nakane rodoslovnika buduće dinastije Ummejevića glede njihova položaja u tadašnjem muslimanskom društvu i njihova odnosa spram islama kao neistrošivog duhovnog poklada tog društva. Izdizanje sopstvenog političkog probitka nad općim interesima muslimanske zajednice proklamiranim svetom poveljom (medin-ski ustav) koju je opečatio sam Poslanik islama snagom svoje trostruke duhovne vlasti, najrazboritijima u ono vrijeme među muslimanima je nedvojbeno posvijestilo činjenicu da će Muavija i njegovi kasnijiji politički potomci beskompromisno naspram sjajne duhovne, svete i nepovredive baštine muslimanske zajednice staviti svoju površnu svjetovnost, koja će u svoj svojoj silini, sirovosti, bahatosti i bezskrupuloznosti progovoriti u političkom liku njegova sina Yazida za koga se na temelju autentičnih povijesnih svjedočanstava prije može kazati da podsjeća na raspusnog razvratnika odgajanog među kurtizanima bizantskih dvorova i palača, negoli što podsjeća na jednog muslimanskog halifu. Kada, naime, sukusiramo izviješća raznih muslimanskih povijesničara vezana

za rano razdoblje muslimanskoga društva, osobito ono koje je upražnjavala umejevićka politička dinastija, stekne se neodoljiv utisak da je rečena vladarska dinastija imala premalo u svojim genima, duhovnim i fizičkim, one tanahne kulture i islamskoga odgoja koji je preobrazio cijele narode i nepregledne zeml-jovidne, duhovne i fizičke prostore, a previše je u njihovu rodoslovlju kolalo tradicionalnog predislamskog tribalizma i pradjedovskog šovinizma koji nije mogao razumjeti profinjene duhovne jeke vječne i univerzalne poruke islama. U prilog tom neodoljivom utisku dostatno je prispomenuti bezobziran i krvnički obračun "umejevićkih Jezi-da" sa najbližim članovima Poslanikova doma (*Ahl al-Bayt*) i sa najvjernijim Poslanikovim Drugovima koje je bezosjećajno kasapila izdužena ruka Umejevića dvora. Željna vladanja nad muslimanskom zajednicom pod svaku cijenu, umejevićka dinastija je sa najvišeg državnog nivoa podupirala i širila korupciju u muslimanskom društvu, a instituciju demokratskog biranja halife kao vrhovnog "zapovjednika vjernih - *Amlr al-mu'minin* zamijenila je imenovanjem ili postavljanjem halife "odozgo". Tako je "mlada islamska republika",

utemeljena u Medini pod vidom *Umme* od strane Poslanika islama, u kojoj se svaki čovjek, ma koje vjere, kulture i tradicije bio, osjećao kao u "majčinom krilu" (što i jest temeljna etimologija koja miruje u pojmu *Umma*), definitivno izgubljena skrećući na put autoritarne države kojom će vladati despoti i autokrate.

Sve su to bili razlozi koji su snažno zakucali na savjest onih naj-razboritijih i pologu tajni islamske vjere najpredanijih, potičući ih da uz pomoć Poslanikova zeta Alije, u tom času jedinog legalnog vladara i imama u muslimanskoj zajednici, vlastitim duhovnim pregnućem stave se u odbranu neprikosnovenih vrijednosti islamske vjere, kulture i tradicije. Ma koliko duhovno bila jaka, ova skupina je bila malo-brojnija u odnosu na političke moćnike iz Damaska koji će silom, mačem i ognjem ubrzo zavladati cijelim ondašnjim muslimanskim svijetom, što će posvjedočiti događaji koji će uslijediti i, nedvojbeno, otkriti neprevladivu opoziciju između onih koji će kasnije biti prepoznatljiviji kao "Alijina strana" i onih koji će pristati uz Umejeviće, oslovljavajući se "sunijskom većinom", makar je ta većina, svjesno ili nesvjesno, stala iza onih u čijim riječima, djelima i nakanama nije bilo gotovo ni traga od temeljnih vrijednosti Božije Knjige i Poslanikove *Sunne*. Ovaj raskol će obilježavati sve nadolazeće vijekove muslimanske povijesti, tako da će većinska muslimanska zajednica ostati da živi pod znakom svjetovne i političke zarobljenosti, pod umrtvljenim slovom pozitivnog Zakona, a ona manjinska pod znakom živoga duha i neistrošiva duhovnog poklada islamske vjere. To je, uostalom, sudbina koja je, gotovo bez izuzetka, zadesila svaku tradicionalnu re-ligjsku formu. Vazda je većina društvene populacije unutar jedne religijske tradicije pozitivno slovo Vjerezakona vezivala uz prijestolje ovoga svijeta, a manjina te iste populacije, nalik usamljenim i istraj-nim duhovnim vitezima, duhovne jeke religijske poruke je vezivala uz nebesko, božansko prijestolje. Takovrsna pojava se jasno očitovala i na samome početku islama, već u Poslanikovo vrijeme. Ona se morala nužno roditi kao neizbježna protuteža odveć posvjetovljenom životu društvene zajednice. Tu protutežu u islamu su činile manje skupine ljudi kojima je na srcu bio jedan produbljeni]!, produhovljeniji i misaoniji način življenja u neposrednom okolišu onih unutarnjih, svetoetičkih vrijednosti u kojima je mirovalo samo metafizičko sjemenje Riječi Božije i u kojima su sukusirani temeljni duhovni događaji metahistorije i hijerohistorije *nebeskoga Grada (Din)*, događaji koji su predujam i sami pretekst vidljivom događanju ljudske civilizacije unutar zidina *zemaljskoga Grada (Dunya)*. Ta društvena pojava nije bila samo protuteža odveć posvjetovljenim, nasil-

ničkim i politikanskim silama unutar muslimanske zajednice, nego je jednodobno bila i protuteža svim heterodoksnim gibanjima, teološko-filozofskim školama i pravcima kojih je bilo u izobilju u prva dva stoljeća Hidžre. Tako je uspostavljena neka vrsta duhovnog ravnanja (*po-litica perennis et spiritualis*) muslimanskom zajednicom koje je u srcima ljudi kroz nadolazeće vijekove, u najmanju ruku, zadržavalo jednu tanahnu nit koja ih je vezivala za Objavu unatoč svim spoljnjim i unutarnjim talasima koji su se okamali na svetopovijesnu korablju islama i muslimana. Tri temeljna duhovna strujanja možemo prepoznati u tom ranom duhovnom nukleusu iz kojega će se, protekom vremena, ustrojiti cijela jedna *Communia spiritualis* islama i muslimana, jedno duhovno bratstvo koje će

islamu i muslimanima biti dostatna založba sve do kraja Dana. Ta strujanja se prepoznaju u fenomenu ranoga šiizma, ranoga sufizma i ranog duhovnog viteštva ili *futuvve* (per. *javanmardi*). Članovi i promicatelji sve tri gore rečena duhovna strujanja imali su posve precizno podijeljene zadatke u kontekstu svakidašnjih dešavanja unutar muslimanske zajednice. Oni prvi su imali zadaću da odbrane fizički, a potom i duhovni bitak najbliže svojte Poslanika islama, preko koje se imao ozbiljiti nepretrgnuti sapi-jencijalni i egzistencijalni vez između *nubuvvatskih* i *risalatskih* svetopovijesnih ciklusa Riječi Božije sa onim nadolazećim *walayatskim* i *imamatskim* hijeropovijesnim ciklusima Riječi Božije; oni drugi su trebali usred grubog svakodnevlja muslimanske zajednice dovoditi i raspirivati živu uspomenu i neugasivo sjećanje na vječnu svjetlost Riječi Božije koja svojom svjetlotvornom, milotvornom, pravoputnom i životvornom snagom treba da podiže, njeguje i oblikuje razudeni bitak muslimanskoga svakodnevlja; oni su čuvari Skrivene Riznice Riječi Božije i učitelji koji muslimanskoj zajednici otkrivaju pojedinačne dragulje izobilnog, ondje zakrivena blaga; najzad, oni treći, nalik srčanim vitezima Poslanika islama, bili su zaduženi da snagom *futuwwa*, to jest neke vrste organiziranog strukovnog sindikalizma, podstiču razvijanje čestita zanatskog posla i obrta, čija poslovičnost i korektnost će slijediti ritmove žive Poslanikove ortoprakse, spriječa-vajući tako korupciju, pljačku i podrivanje gospodarskih osnova muslimanske društvene zajednice (*bayt al-maj*) od strane onih koji su bili bliski vladajućim krugovima u Damasku. Ova udruženja, okupljena pod znakovitim naslovom *futuwwa*, nisu tek izraz nastojanja da se zaštite suviše prizemni interesi određenih društvenih slojeva u muslimanskoj zajednici, već ona, naprotiv, u sebi sukusiraju i sasvim istančana osjećanja za časno viteštvo svake vrste čiji uzvišeniji ciljevi se ogledaju u želji da se osigura nepovrediv prostor unutar kojega će

se nesmetano provoditi božanska Volja, i da se priskrbi vrijeme koje će se provoditi u duhovnom poučavanju koje će svaku pojedinačnu muslimansku dušu izvesti na najsajnije vrhunce svete geografije božanske Mudrosti. To se u dobroj mjeri razabire i iz činjenice da je, u smislu zajedničkog naslova, na čelu svih tih obrtničkih udruženja i sindikalističkih organizacija ranog muslimanskog društva stajalo ime Salmana Perzijanca, velikog privrženika hazreti Alije, koga je ustopice slijedio u njegovu duhovnom i svjetovnom viteštvu, i čovjeka koji je do te mjere bio blizak Poslaniku islama da ga je Poslanik, nikako slučajno, javno oslovio članom svoje vlastite obitelji (*Ahl al-Bayt*). Tako se stiče dojam da ova udruženja nisu bila samo zaštitnici materijalnog, već i duhovnog blaga muslimanske zajednice.

No, prije negoli su uspostavljeni sasvim vidljivi, institucionalni obrasci zaštite svjetovnih interesa i duhovnih tekovina muslimanskoga društva, prepoznatljiviji u tri naprijed oslovljene skupine ljudi, valja reći da su, kao neka vrsta predujma svemu tome, postojala dva osnovna gibanja, koja su u osnovi obilježavali izrazito pijetistički motivi, a to su sufije-isposnici (*Zuhad*) i "tradicionalisti" (*Salafiyuri*). Zajednički interesi su ih kasnije svrstali u jednu istu frontu protiv vladajućih svjetovnjaka u muslimanskom društvu željnih raskošna, udvorničkog i subožničkog, idolatrijskog života po uzoru i slici življenja njihovih susjednih, nemuslimanskih vladara i velmoža.

Isposničko iskustvo (*zuhd*), kojemu su se prepustili mnogi ljudi u vrijeme Poslanika islama i kroz tri naredna vijeka, predstavljalo je neku vrstu duhovne pripreme i uvođenja u kasnija mistička usredotočenja, teorijske spekulacije i mističke ekskurzije do najviših stupnjeva uzlazno-spoznajnog ozbiljenja. Ono nije izmaklo ni samom Poslaniku islama koji je u kontekstu unaprijed zadate božanske pedagogije, kod Poslanikova pripravljanja za Objavu, u više navrata prakticirao povlačenje u osamu, najčešće u pećinu Hira, post, dodatne molitve mimo onih strogo naloženih, i dugosatno noćno bdijenje prepušten duhovnom udublivanju i unutarnjem zrijenju svojstvenom samo onima najtrezvenijeg duha. Život prve četverice halifa (*hulafa" ar-rašidun*) prepun je primjera njihova vlastitog isposničkog života kojeg su provodili u okviru duhovnih normi i naloga qur'anske Objave i poslaničke Predaje. U tome su osobito bili revnosni oni Drugovi Poslanika islama koji su željeli nasljedovati poslanički primjer i primjer prve četverice halifa. Osobito je bio izražen njihov isposnički život u vrijeme nemilosrdnih progona koje je provodio Muawijjin sin Yazid, čak i nakon krvave drame na Karbali, gdje su svirepo poubijani mno-

gi Drugovi Poslanika islama, dosta članova njegove svojte na čelu sa njegovim unukom Huseinom,

kao i mnogi drugi čestiti vjernici koji se nisu slagali sa političkim režimom Umejevića iz Damaska. Nakon tih nemilih događaja, preživjeli Drugovi Poslanika islama su se povukli u sveta mjesta Meku i Medinu i ondje provodili isposnički život, nemoćni da dostatnom snagom uzvrate na silu zla i razvrata koja je zadesila muslimansku državu. Rana sufijska literatura spominje oko četrdeset istaknutih Drugova Poslanika islama, čiji isposnički život ih je učinio pravim hijeropovijesnim rodoslovniciima kasnije sufijske gnoze. Mada ih većina sufijskih kronika postavlja u poredak odmah nakon prve četverice halifa, Hugwiri ih spominje tek nakon prve četverice pravovjernih halifa i narednih pet šiijjskih imama: Abu Mu-hammad Hasan Ibn 'Ali, Husavn Ibn 'Ali Ibn Abi Talib, 'Ali Ibn Hu-sayn Ibn Ali Zayn al-'Abidin, Abu Ga'far Muhammad Ibn Ali Ibn Husavn al-Baqir, Abu Muhammad Ga'far Ibn Muhammad Sadiq.

On je kod takve odluke usvojio načelo pripadnosti Poslanikovu domu, premda su, primjerice, članovi "Družine sa džamijskog trijema" u Medini vremenski prethodili nekima od gore nabrojanih. Među članove gornje družine spadali su: Bilal Ibn Rabbah (Poslanikov mue-zin), Salman al-Farisi, Abu Ubavda Ibn al-Garrah, Abu al-Yaqzan 'Ammar Ibn Yasir, Abdallah Ibn Mas'ud al-Hudhali, 'Utba Ibn Mas'ud, Miqdad Ibn al-Aswad, Habbab Ibn al-Aratt, Suhavn Ibn Si-nan, 'Utba Ibn Bhazwan, Zayd Ibn al-Hattab, Abu Kabša, Abu al-Marsad Kinan Ibn al-Husayn al-'Adawi

Šalim, Ukkaša Ibn Mihsan, Mas'ud Ibn Rabi' al-Farisi, Abu Darr Gundab Ibn Gunada al-Gifari, Abdallah Ibn 'Umar, Safwan Ibn Bayda, Abu Darda 'Uwaym Ibn Amir, Abu Gubaba Ibn 'Abd al-Mundir, Abdallah Ibn Badr al-Guhani i Abu Lubaba Ibn Abd al-Mundar. Za četvrtog halifu hazreti Aliju se, ipak, misli da predstavlja izvoriste sufijske gnoze i rodoslov-nika duhovne dinastije koja vlada "gradom čiste gnoze", i to rodoslov-nikom u stvarnom smislu riječi. Uz njegovo najbliže potomstvo još se pribrajaju Sa'id Ibn Guba'ir, Malik Ibn Harit, Kumavl Ibn Ziyad, Hasan Basri, kao i nešto poznije sufije: Habib Agami, Dawud Ta'i (Hasan Basri), Abdahvahid Ibn Zaid, Abu Ya'qub Nahrguri, Amr Ibn Utman i Abu Ya'qub Tabari (Kumavl Ibn Ziyad). Potom se za rodoslovnika sufijske gnoze unutar stroge hijerop ovi jesne vertikalne sufijskog rodoslovlja smatra i Peti šiijski Imam Muhammad Baqir od kojeg potječe po sebi mistični lik Ibrahim Ibn Adham, šayh Hudaifa, šayh Hira Basri, šayh Ulwan, šayh Abu Ishaq al-Tani, Hage Ahmad Časti, kao i ostali učitelji koji pripadaju duhovnoj, ^mističnoj lozi čaštija. Treći značajan rodoslovnik sufijske gnoze je i Šesti šiijski Imam Ga'far al-Sadiq od kojeg potječe veliki mistični lik Abu Yazid Bistami, šayh Abu Musa, šayh Ibrahim Kašban. Najzad, četvrti rodoslovnik sufijske gnose, koji počiva u temelju ove raskošne duhovne tradicije islama je Osmi šiijski Imam Musa ar-Rida od kojeg potječe Ma'ruf Karhi, Sari as-Saqati, Gu-naid al-Bagdadi i Šibli.

Među članovima "Družine sa džamijskoga trijema" (*Ahl al-suffa*) je osobito bio poznat Abu Darda koji svoje asketsko iskustvo nije zadržavao samo za sebe, nego je nastojao iz svoje unutarne duhovne riznice izasuti poneki dragulj odmišljene i proživljene mudrosti. Javno je pozivao ljude da se što više prepuštaju duhovnom usredo-točenju (*tafakkur*) i unutaranjem njegovanju ljubomornog saveza s Bogom (*taqwa*), koje duhovno pregnuće je smatrao dragocjenijim od "četrdeset godina" provođenja strogog obreda. Također je nagovarao ljude da što više preziru ovdašnji svijet kao najnižu razinu sa-moočitujućeg božanskog Bitka, jer je to jedina razina, misli on, na kojoj Bog može pretrpjeti uvredu od svoga stvorenja. No, još čuveniji od njega je bio drugi jedan *Ashab* Poslanika islama Abu Darr (umro oko 652). On je izričito tvrdio da je isposništvo najpodesniji put ulijevanja mudrosti u predana ljudska srca. Samo su tri duhovna viteza dostojna Božije ljubavi, smatrao je on, i samo oni uspijevaju dosegnuti zamak u nepreglednoj pustopoljini u kojemu je zatočena vječna *Ljubav* (*Mahabba ilahiya - Agapa aeterna*). To je onaj koji ukroti svoje korake, povratu se korak unazad i udijeli milodar onom ko u ime Boga ište; onaj koga ni iscrpljujuće noćno putovanje ne spriječi da obavi molitvu; onaj koga ni najljući i najteži boj ne omete da ustraje do

konačne pobjede. No, za drugu trojicu je tvrdio da nikada u životu ne doznaju šta je to čista ljubav i šta je to milotvorna pažnja Božija kojoj mogu biti izvrgnuta smekšana ljudska srca. To je onaj kojeg pohota ne napušta ni u krajnjoj oronulosti; onaj koji ne prestaje biti drzak makar je svaki kutak njegova bića ophrvan krajnjom i svakovrsnom bijedom; onaj kome je Bog podario izobilje, a on većma nepravedan. Propovijedao je često obnašanje duhovne institucije posta, smatrajući da je post jedini put koji vodi otkravljenju otvrdnutih srdaca i koji u ljudska srca uvodi istinske duhovne jeke i nadnaravni mir i postojanost svjetova s onu stranu zvijezda. Za džamiju je svjedočio da je najpodesnije mjesto za plodotvorno samousredotočenje. Zbog otvorenih kritika upućivanih na adresu halife Muawije zbog profiterstva i korupcije, izgnan je iz Damaska i preostale godine svoga života proveo u Medini. Smatra se da je svojim kritičkim stavom kojeg je nametao kao obrazac za preuređenje ondašnjih gospodarskih odnosa u islamskoj državi pionirski navijestio ideju socijalizma profiliranu po ritmu qur'anskih mjerila.

Unatoč tome što su sklonost ka njegovanju profinjene sufijske gnoze pokazivali mnogi, gotovo bi se reklo ponajbolji među Drugovima Poslanika islama, ozbiljivanjem iskustva askeze (*zuhd*), kao i brojni kasniji učenici i sljedbenici *Ashaba (Tabi'in)*, potonja literatura o su-fizmu, njegovu razvitku i njegovoj najranijoj povijesti prve vijekove razvoja sufizma u islamu je označila vremenom istrajne borbe za opstanak i održanje ove vrste duhovnog iskustva i, kasnije, ove osebujne književne vrste u kontekstu razudene globalne misleće tradicije muslimanskog genija. Toj borbi za održanje nisu bili izvrgnuti samo promicatelji ove vrste praktičnog iskustva, promicatelji sufijske teorije i, kasnije, raskošne sufijske literature s razloga njene osebujne unutarnje naravi i nastojanja ovog duhovnog gibanja i pregnuća da se normira osebujnim unutarnjim obzirom pozitivnog, izvanjskog Vjerozakona islamskoga vjerovanja, nego su toj borbi bili izvrgnuti promicatelji bilo kakvog spekulativnog mišljenja, čak i oni koji su pokazivali želju da daju i najsumarnija tumačenja nekih kur'anskih stavaka ili pojedinih izričaja Poslanika islama. Razlog prikrivenom otporu takovrsnom nastojanju počiva u činjenici da, naprosto, taj oblik prakse nije bio poznat prvim pokoljenjima mlade muslimanske države i uvriježeno uvjerenje da primarna vrela vjere ne treba tumačiti, već njihov sadržaj, takav kakav jest, bez ikakvog znanstvenog posredovanja provoditi u život. Tu vrstu otpora i tu borbu za razvitkom mišljenja o onom najsvetijem, uostalom, susrećemo u najranijem razdoblju svih tradicionalnih religijskih formi, osobito u kontekstu povijesnog razvitka tri monoteističke semitske religije, tri religijska toka primordijalne ibrahimovske tradicije.

Jezik Sufijske literature

Jezik sufijske literature je jezik koji pripada isključivo toj literaturi i tom obziru globalne muslimanske interpretativne tradicije. Riječ je o jeziku koji profilira i oslovljava najosebujniji oblik duhovnoga bitka što ga ozbiljuje muslimanski genij na način vlastite ezoterijske tradicije. Jezik sufijske literature nije osebujan stoga što njegova duhovna žilišta počivaju negdje drugdje izvan duhovnog tla qur'anskog i hadiskog svetoga štiva, već, naprotiv, on je osebujan baš zato što na jedinstven način, rastući na duhovnom tlu božanskih i poslaničkih riječi, iz tog tla izvlači najbolje duhovne gene, rada najboljom duhovnom genealogijom ukupne muslimanske mudrosti i donosi najbolje duhovne plodove kojima rada muslimanski religijski genij na povijesnom stablu vlastite misleće tradicije. Jezik sufijske literature, čak, miriše posebnom duhovnom aromom koja najavljuje prisutnost Svetoga u cjelodnevnoj religijskoj praksi sufije kao duhovnog hodočasnika vrelima žive sufijske gnoze i sjajnim vrhuncima mističnog Sinaja, jer sufija kao duhovni putnik domovini vječne božanske gnoze snagom *ta'wila*, koji nije samo duhovna hermeneutika već i stvarna duhovna energija, ozbiljuje sapijencijalne i voluntativne ritmove Duha Božijeg u središtu svoje razudene osobnosti, u čvorišnom prostoru svoga bića u kojem se smiruje orljava svetopovijesnog, svetojezičkog, svetogeografskog razglašavanja Riječi Božije. Jezik sufijske literature je na poseban

način egzistencijalan i semantički skoro neizbistriv s tog razloga što njegovu metapovijesnu osnovicu čini metajezik, kakav je slučaj i sa svetim jezikom objave, i što njegov hijeropovijesni rast se ozbiljuje po interpretativnom ritmu samog Duha Božijeg koji iz svoje načelne konturalnosti, u sklopu konstitutivne tradicije islama, sve više izlazi na svjetlost dana u svojoj interpretativnoj, egzistencijalnoj i sapijencijalnoj *individualnosti, osobnosti i antropomorfnom teomorf-nosti*, osobito u obzoru sufijske metafizičke, kozmološke i antropološke profilacije koja u dubini eshatološke perspektive sufijskoga genija svjetlosnim odbljescima sve raspoznatljivije transponira univerzalno obličje bezlična i bezoblična Duha Božijeg. S druge strane, ono što sufijskom jeziku priskrbuje nesvakidašnju egzistencijalnost i dinamičnost jest trajno uzlazno-spoznajno traganje i duhovna pustolovina sufijskog hodočasnika na stazi sufijske gnoze, koji uzlaznim ritmovima Duha Božijeg sve više napreduje, na *talasima ta 'wila*, prema izvoru žive sufijske gnoze na kojemu ne treba samo zahvatiti gutljaj žive mudrosti, već u savršenoj bistrini tog izvora treba i opaziti trans-parentno, *metafizičko lice* Duha Božijeg, a u tom licu i svoj vlastiti duhovni korijen, svoj vlastiti odraz i svoju vječnu i neprolaznu nebesku domovinu. Jezik sufijske literature na najbjelodaniji način svjedoči onaj aksiom, tako duboko ukorijenjen u iskonski mentalitet semitskog

duhovnog genija, da jezik kao dar Božiji ili kao metajezik jest bitak svijeta i, na taj način, egzistencijalni i sapijencijalni utok objave i uma. Stoga valja posvjedočiti i uporišta tom svjedočenju pronalaziti u jeziku sufijske literature, to jest da jezik kao bit i sukus svekoliko razudnog kozmičkog bitka, od carstva Teokozmičkog, do carstva minerala, u sebi smiruje najraskošnije i najpotpunije simbole, metafizičke znake i metafore preko kojih se objašnjava otajstvo najstrože božanske Zbilje i njenog *ušatorenja* u svim carstvima Univerzalnog Očitovanja, sa svojim najsavršenijim i cjelodnevnim *konačarenjem* u božanskom Mikrokozmosu. Punina tog svjedočanstva bi bila još očitija da su najveći sufijski likovi u povijesti sufijske literature bili kadri da snagom ideja i krunskih pojmova sufijskoga vokabulara izraze svaki segment svog iznutra proživljenog duhovnog iskustva.

Ono što osobito otežava dešifriranje svakog segmenta proživljenog sufijskog iskustva, *salikova* iskustva ozbiljenog uvijek u najt-ješnjem suodnosu sa božanskom Zbiljom, jest sufijino duhovno dešavanje na svim razinama njegova bitka pod vidom nepretrgnute drame. Stalna je nepoznanica to u koliko čina se ta drama odigrava i na koji način se raspetljava i razrješava njen temeljni sadržinski naum. Potom, dodatnu teškoću kod razbistravanja unutarnje dinamike sufijske drame, uhvaćene u razudnom jeziku ponajboljih sufijskih genija, čini to što se rečena drama svakog pojedinačnog sufije samo njemu dešava na jedan izvoran, neponovljiv i samo njegovoj nutrini primjeren način, dočim se u intimi nekog drugog sufijskog lika ozbiljuje na drugi način, po drugim parametrima, snagom sasvim drukčijih duhovnih iskustava i egzistencijalnih pustolovina. Najzad, ono što za vijeke neće dopuštati potpuni duhovni uvid u pojedinačnu dramu svakog sufijskog lika ili barem onih ponajboljih u povijesti sufijske literature jest istina o nepretrgnutosti sufijine drame. Pošto, naime, svaki sufija i svaki hodočasnik vrhuncima mističnog Sinaja mora biti izvrnut neprestanom duhovnom rastu, utoliko i dramatsko zbivanje i događanje njegove hodočasničke pustolovine ne može imati kraja niti prepoznatljivog svršetka iz perspektive našeg svakodnevnog života. Duhovna drama u smislu posvemašnjeg duhovnog ozbiljenja svakog putnika na stazi vječne sufijske gnoze jest, zacijelo, putovanje svekozmičkom ljestvicom bitka do konačnog savršenstva (*scala perfectionis*), do egzistencijalne punine i duhovnoga savršenstva, a za potpuno ozbiljenje takovrsnog duhovnog pregnuća potrebno je mnogo više od onoga što pruža kozmičko vrijeme, potrebna je perspektiva onoga što sufijska literatura oslovljava metakronosom (*sarmadiyy*) u smislu ideje vremenskog koja je sposobna da se jednodobno indivi-

duizira (*zaman latif*) i spacijalizira (*zaman afaqi*), da djeluje kao misao i kao događaj, kao Narav i kao Povijest sa svojim metafizičkim, meta-jezičkim, meta geografskim i metap ovi jesnim obzirima, dimenzijama i perspektivama.

Dramatsko događanje sufijske osobnosti, koja teži savršenstvu, i to događanje u smislu kontinuiranog čina, nije drugo doli putovanje u vlastitu ravnotežu, proboj u egzistencijalnu i epistemološku okomicu božanskog Mikrokozmosa (*insan ilahi*), savršenog čovjeka (*insan kamil*),

duhovnog pola (*qutb*) ili imama tvoga bića (*insan mutlaq*). To putovanje pretpostavlja spiralno uzlaznospoznajno ventranje beskrajnim duhovnim hijerarhijama božanskih Imena i Atributa (*talialluq wa ta'alluq*), to jest navlačenje egzistencijalne odore ili ruha Duha Božijeg kojim on zakriva lice svoje dok konačari svetogeografskom, svetopovijesnom, svetojezičkom i hijerokozmičkom vertikalom i horizontalom vlastita Bitka; potom, to putovanje u vlastitu ravnotežu, u svojoj konačnici, podrazumijeva ulaznje u najviši svjetlosni hram. te-okozmosa i zakrivanje u svjetlosnom ruhu božanske metafizičke nad-osobnosti (*tahaqquq*) u kojoj svako stvorenje, o univerzalnoj eshatološkoj jeseni svijeta, iznova raskriva, pronalazi i zadobiva svoje preegzistentno usidrenje, uklon i smiraj.

No, ne bismo smjeli zaboraviti konstatirati da, koliko god svaki istinski sufija u sebi ozbiljavao autentično sufijisko iskustvo i proživljavao svoju vlastitu duhovnu dramu, to njegovo iskustvo i takva njegova drama se ozbiljuje po unaprijed zadatim ritmovima, onim ritmovima po kojima se odvija i drama Duha Božijega u njegovu cjelodnevnom, svekozmičkom, svetojezičkom, svetogeografskom, svetopovijesnom i hijeropovijesnom samo objavljenju, samoraskrivanju i samoozbiljenju. Tako, primjerice, u svom metafizičkom i metapovijesnom ozbiljenju, svaki pojedinačni sufijiski lik slijedi ritmove onog pre-egzistentnog, metapovijesnog događaja koji započinje sa *Ugovornim danom* (*al-mitaq*), a završava sa *dijalogom* između Boga i andeoskog zbora o upravo tog časa promovirajućoj ideji o čovjeku kao rodoslovniku nove civilizacije koja će u naslijeđe primiti Zemlju i sve kozmičke svjetove s ovu stranu zvijezda. U kozmičkom i hijerokozmičkom ozbiljenju svoje vlastite drame hodočasnik sjajnim vrhuncima mističnog Sinaja primjerava se ritmovima one drame kroz koju prolazi Duh Božiji u svom imeničkom i atribucijskom enunciranju, u svom samoimenovanju na stranicama *Povijesti* ili *Hijeropovijesti* kao *Liber revelatus-a* (*Qur'an al-anfas*) i samoozbiljenju na *stranicama* Prirode i svekolikog božanskog stvaranja kao *Liber mundi-ja* (*Qur'an al-afaq*). No, ono što daje prelijep sadržinski i literarni obol toj krajnje egzistencijalnoj drami, kao usudu svih svjetova od teokozmosa do mikrokozmosa, usudu koji je snašao svijet i čovjeka koji stoji u suodnosu s tim svijetom i njegovim Tvorcem od časa kada se *Skriveno Blago* (*kanz mahfiyy, Deus absconditus*) odlučilo postupno otkrivati svijetu očitovanja (*'alam aš-šahada*), sve do eshatološkog čina apokata-staze, do tog sudbinskog *sklapanja paunova repa* (*yawm al-ahar*) i povlačenja svih svjetlosnih nijansi, svih kozmičkih sjena u načelnost čistog metafizičkog svjetla.

Epistemološka drama svakog pojedinačnog sufije u sebi krunski sukusira gotovo sve dimenzije sufijiskoga iskustva i sve obzire i perspektive duhovne drame kroz koju prolazi čovjek u sretanju s Bogom i *purpurni anđeo* (*aql-e sorh, džibrilijansko lice* božanske mudrosti), taj osobni vodič svakod istinskog sufije i ta *natura aeterna* svake primordijalne ljudske osobnosti. Sufijska epistemologija, kao poseban dramatski događaj sufijina samoozbiljenja u dva ključna čina, to jest kroz molitvu srca (*dikr*) i molitvu uma (*fikr*) na gotovo zoran način odslikava duhovnu stazu kojom idu u susret duhovni hodočasnik vrhuncima mističnog Sinaja i *Deus revelatus*, duhovni putnik kao *salik* i njegov svjetlosni sinajski prototip *arif*. Štaviše, ta duhovna staza u svojoj unutarnjoj profilaciji i razuđenosti na duhovna stanja (*ahwal*) i duhovne postaje (*maqamat*) zorno očituje to kako se čista metafizička svjetlost *Lica* Božijeg prelama i rasipa na nepremostiv dugin spektar od koga je sačinjeno cijelo univerzalno očitovanje vječnoga Načela, i kako se taj raskošni spektar obojenih svjetlosnih nijansi, na *talasima ta'wila*, i u uzlazno-spoznajnom ritmu *salikove* duhovne drame polagano svodi i iščezava u svojoj primordijalnoj svjetlosti.

Najzad, začudnost jezika sufijske literature u punini se nadaje u obzorju sufijske antropologije, u čvorišnom prostoru božanskog Mikrokozmosa koji se još zove *Slikom Božijom* (*suratullah*), gdje se jasno odslikava svaki odlučni čin univerzalne nebesko-zemaljske drame *salikova* duha i Duha Božijeg. U čvorišnom prostoru *salikove* osobnosti ne prepoznaje se samo glavni sudionik rečene drame, nego se jasno razaznaje i onaj duhovni teatar (*al-magla*) unutar kojega se razlijevaju egzistencijalni ritmovi i sapijencijalni akordi tog događaja. Tako, primjerice, u licu transcendentnog ili apsolutnog čovjeka (*insan mutlaq*) prepoznajemo obzorja teokozmosa i metakozmosa; u licu

svjetlosnog čovjeka (*insan nurani*) prepoznamo perspektive hijero-kozmosa; u profilu primordijalnog čovjeka naslućujemo obzorja mak-rokozmosa (*insan kabir*) i makrokozmičkih kontura Lica Božijega, a u licu djelomičnoga čovjeka (*insan saghr* ili *insan guz'iyi*) opažamo obzorja mikrokozmosa sa jasno izraženom egzistencijalnom dubinom i svekozmičkim ambisom u kojemu našem duhovnom i fizičkom oku trenutačno izmiču makrokozmička, hijerokozmička, metakozmička i teokozmička obzorja i lica savršenog čovjeka, čiji živi i jasni tragovi miruju u našoj primordijalnoj naravi (*fitra*), iščekujući našu traga-lačku, epistemološku i egzistencijalnu pustolovinu i hodočašće u domovinu čiste i nepodvojive, *crne svjetlosti* (*Na-koja-abad, Terra lu-cida, 'alam al-gayb*). A u domovinu *crne svjetlosti* duhovni putnik može ući samo kao duhovni vitez (*iata, javanmard*), snagom vrline mladoga viteza (*futuwwa, javanmardi*) koji je na kraljevskom putu ljubavi i mudrosti posve ovladao sjajnim vrhuncima *Sinaja ljubavi* i *Sinaja mudrosti* i otisnuo se s one strane planine *Qaf*, u grad *Hurqal-yu* i poput mošusna mirisa iščezao usred *crne ruže* kao što *leptir* iščezava usred *plamena svijeće* ili nestašni *slavuj* u raskošnu grmu *divlje ruže*. A to je već polje krajnje eshatološke dozrelosti i svjetlosni *salikov* let ka *orijentu* svoje duše (*mašriq an-nafs*) sa zapadne prema *istočnoj* strani mističnog *Sinaja*. U toj perspektivi nekako završava i sam jezik sufijske literature, jezik čijim nepretkrnutim rastom upravlja nepresušno gibanje Duha Božijeg, koji i svoje postupno, eshatološko, apokatastatičko povlačenje iz svijeta Očitovanja ozbiljuje po mentalnom obrascu duhovnog uzlaženja Poslanika islama samom vertikalom Duha Božijeg (*mi'rag*), to jest povlačenje protežnog u duševno, duševnog u duhovno, a duhovnog u središte vječne božanske bezlične i bezoblične Sveprisutnosti.

sadržaj

POGLAVLJE II

POVIJESNI RAZVITAK

SUFIJSKE LITERATURE

1. Sufijske kronike

Prva tri hidžretska stoljeća razvitka misleće tradicije islama uopće, a u sklopu toga i nastanka ezoterijske tradicije islama, napose, općenito oslovljavane sufizmom ili islamskim misticizmom, predstavljaju, prema viđenju G.C. Anawatija, vrijeme "borbe za opstanak" takovrsnog duhovnog iskustva čija snaga i napredovanje su ovisili o pojedinačnom duhovnom iskustvu najprisrebnijih i najodlučnijih ljudi onoga vremena unutar rane muslimanske zajednice. To je, uglavnom, ono vrijeme koje obilježava vremenski raspon od Hasana Basrija do Hallaga. Tek vrijeme četvrtog hidžretskog stoljeća će biti obilježeno pravim procvatom sufijske literature kod muslimana, kada će, jedno-dobno, biti napisani prvi i temeljni traktati, priručnici sufizma u pravom smislu riječi, koje će kasniji povijesničari sufijske literature oslovljavati islamskom mističnom klasikom ili klasičnom literaturom muslimanskog misticizma. To je, među ostalima, bilo vrijeme sufijskog kroničara Sarraga, Kalabadija, Abu Taliba al-Makkija, Kušajrija, Sulamija i Hugwirija. U petom hidžretskom stoljeću *tasawwuf* će steći "građansko pravo" posve jednako pravima drugih islamskih disciplina blagodareći veličanstvenom djelu Abu Hamida al-Gazalija koji je pomirio duhovna pregnuća *tasawwufa* sa disciplinama islamskoga "pravovjerja." Od šestog do početka devetog (XII-XIV) hidžretskog stoljeća nastaje izvanredna sufijska djela u prozi i poeziji i predstavljaju najdragocjenije sufijsko iskustvo koje je u tom vremenu ozbiljio islamski religijski genij na arapskom i perzijskom jeziku. Baš u to vrijeme i kroz ta sufijska djela će biti razvijena najprofinjenija sufijska teorija i najbremenitije teorijsko iskustvo o pitanjima koja govore o Duhu najuzvišenijem, o Logosu, o Savršenom Čovjeku itd. To je vrijeme velikog sufijskog pjesnika Ibn al-Farida, potom vrijeme najvećeg ezoterijskog mislioca islama

Ibn 'Arabija, vrijeme Galaluddina Rumija koji predstavlja sami vrh sufijske poezije u islamu, vrijeme mističkog filozofa Ibn Sab'ina, šazilijskog mistika Ibn 'Ata' Allaha iz Aleksan-drije, 'Abd al-Karima al-Gilija itd. Vrijeme osebujnog duhovnog napredovanja ove vrste u islamu, koje će uslijediti nakon vremena gore rečenih velikih sufijskih likova islamske sufijske povijesti, biće u znaku velikih iranskih mističkih pjesnika, osobito jedne posebne vrste mističkog iskustva u islamu koju će u sebi sukusirati, kao njen zaštitni znak, pojam '*irfana*', pojam mističke teozofije ili filozofije svjetlosti, koju će sa dostatnim sadržinskim predujmom utemeljiti mladi iranski mistik i teozof **Suhravardi**, jedan od trojice mističnih mučenika u islamu uz Hallaga i Qadi Tyad al-Hamadaniya, a dostojno zasvodio Mula Sadra Sirazi i njegovi potonji učenici. No, cjelovitu kronologiju razvoja *tasawwufa* u smislu a) asketskog sufizma, b) sufizma ljubavi i c) islamskog misticizma (*'irfan*) izvest ćemo nešto niže, a prije toga valja predočiti kronologiju same sufijske literature na temelju čijih podataka možemo pratiti kronološki ritam ove najraskošnije književne vrste unutar globalne duhovne tradicije islama.

Prve kronike ili temeljne traktate koje susrećemo napisanim o sufizmu pronalazimo pod najčešće upotrebljavanim književnim imenom *adab* koje ima svoja dva temeljna značenja: značenje duhovnog odgoja i prosvjećenja kojem se izvirgava pojedinačna muslimanska duša u svom svakidašnjem privatnom i društvenom življenju i djelovanju. To odgajanje može pretpostavljati izobrazbu unutar različitih duhovnih polja i unutar različitih islamskih disciplina kao što je tradicija (*sunna*), moral (*ahlaq*), askeza (*zuhd*), psihologija (*adab an-nafs*) itd. Drugo značenje gornjega pojma izražava skup duhovnih predanja svejedno da li se ta predanja odnose na ravan humanističkih, književnih ili nekih drugih saznanja. Sufijsko teorijsko iskustvo islama, sabrano u brojnim kronikama o fenomenu sufizma, u sebi sukusi-ra i jedno i drugo značenje *adaba* u tolikoj mjeri da je ovaj pojam postao nekom vrstom redovitog nazivnika za brojne rane kronike o sufizmu. Staviše, njegov temeljni smisao je ozbiljivan u praksi prvih asketa i mistika islama kao način življenja, optrajavanja i posve-mašnjeg duhovnog ozbiljenja. To će reći da je *adab* bio u osnovi praktičnog, a kasnije i teorijskog iskustva muslimanskih mistika ranog i kasnog razdoblja. Nešto kasnije će prenabujalo iskustvo islamskog misticizma, ozbiljivano pod znakom *adaba*, biti razdijeljeno u dvije prepoznatljive skupine sufijskih kronika o sufizmu kao, u ovom slučaju, vrlo osebujnom duhovnom iskustvu usredotočenom na pos-

vemašnje njegovanje ljudske duše. Tako će se pojaviti *adab 'amali* ili *tasawwuf 'amali* u smislu sufijskih kronika koje će raspravljati isključivo o praktičnom odgajanju pojedinačne ljudske duše, a potoni i *adab nazari* ili *tasawwuf nazari* u smislu kronika koje će u sebi sukusirati iskustva teorijske izobrazbe pojedinačne muslimanske duše. Prvi i, ujedno, ključni tekstovi koji su sabrani u najranijim priručnicima *adab-i* literature islama, premda nisu literarno naj-savršenije oblikovani, ali jesu najneposrednije vezani za prvo vrijeme mlade muslimanske zajednice, jesu tekstovi u kojima zrcali praktično iskustvo dvojice značajnih asketskih i, u nekom smislu, mističkih likova islama. Prvi je lik *ashaba* Poslanika islama Salmana al-Farisija (umro 36/656), a drugi je lik jednog od *tabi'ina*, to jest vjernog pratioca *Ashaba* Poslanika islama, Habib 'Adžamija (umro 156/772), koga prve sufijske kronike, inače, smatraju jednim od prvih mistika islama u stvarnom smislu te riječi.¹ U tom smislu mi u povijesti sufijske literature islama susrećemo najstariji traktat napisan pod naslovom *Az-Zuhd wa al-Raqq'a'iq* od strane 'Abdullah Ibn Mubarak Marzawija (118/736481-797) iz Horasana, za koji je hanbalijski pravnik i teolog Ibn Taymiya (XII vijek) kazao da predstavlja "djelo najvišeg stupnja" čiji sadržaj je posvećen ranoj muslimanskoj askezi. Djelo je sastavljeno iz dva dijela i iz preko stotinu poglavlja protkanih predajama Poslanika islama (*sunna*) u smislu konstitutivne potpore i značajnim mjerodavnim uputstvima u iskustvo askeze i strogih disciplina neophodnih za slijeđenje vrljednog puta sufija, osobito onih disciplina koje pripadaju polju "praktičnog sufizma". Djelo u sebi također sukusira brojne izreke i životne primjere utemeljitelja islamskog misticizma kao što su: Rabi' Ibn al-Haytam, Uways al-Karani, Harim Ibn Hayyan, 'Amir Ibn 'Abd al-Qays, Abu Muslim Hawlani, Masruq Ibn al-Ajda', Hasan al-Basri i Aswad Ibn Yazid.²

Pojedinačne cjeline o ranoj askezi i prvim sufijskim iskustvima u islamu pronalazimo i u nekim velikim kanonskim zbornicima predaja Poslanika islama kao što je *Sahih al-Buhari*, *Sahih at-*

Tirmizi, Su-nan An-Nasa'i i Sunan Ibn Magga, koji potiču iz istog vremena. U istom vremenu pronalazimo preko dvadeset naslova što većih što manjih djela napisanih na temu *zuhd-a* ili *raqqa'iq-a*, a među njima i ono čiji naslovnik je Ahmad Ibn Hanbal utemeljitelj jedne od četiri velike pravne škole u islamu. Kritičari sufijske literature tvrde za ovo djelo da je napisano po najstrožem ugledanju na djelo Ibn Mubaraka.

Djelo Muhammad Ibn Ishaq Nadima *Al-Fihrist*, koje više od hiljadu godina služi kao izvor za pisanje višestruke povijesti rane i klasične islamske literature, između ostalog pominje jednog sufiju iz Merva u pokrajini Horasan koji je napisao knjigu pod naslovom *Zuhd. Al-Fihrist* također spominje perzijskog sufiju Yahya Ibn Mu'aza Razija (umro 258/871) iz grada Reja i Sahl Ibn 'Abdullah Tustarija (umro 273/887) i njihove napise o istoj temi. Potom, perzijski sufija Ahmad Ibn Harb (umro 234/848) iz Nišapura, koga je 'Attar oslovljavao "učiteljem iz Horasana", napisao je djelo naslovljeno *Al-Zuhd*.

Ugledajući se na 'Abdullaha Ibn Mubaraka i njegovo djelo koje predstavlja istinskog prvijenca o muslimanskom isposništvu Haris Ibn Asad Muhasibi (umro 243/857) iz Bagdada je napisao nekoliko djela o disciplini njegovanja duše (*adab-i nafs*) i praktičnog sufizma (*tašawwuf 'amali*) pod naslovom: *Kitab al-Ri'a-ya li-huquq Allah, Risala al-Qasd, Risala al-A'mal al-qalb wa al-jaivarih, Risala al-Makasib i Risala al-Aql*. Ovaj ustrajni "preispitivalac sopstvene savjesti" kao što mu veli i sama etimologija njegova pridjevka *al-Muhasibi*, u gornjim svojim djelima je sukusirao najranije tekstove o sufizmu, brojna mjerodavna objašnjenja velikih sufija koji su mu prethodili i tanahna tumačenja nekih ključnih tehničkih pojmova raskošnog sufijskog vokabulara, čiji jezik je do te mjere bremenit i simboličan da skoro graniči sa metafizičkom znakovitosti metajezika. Ondje su osobito razmatrani sufijski pojmovi: *muhasaba* (samo/preispitivanje), *muraqaba* (približivanje Istini snagom samousredotočenja), ***hawf*^(bogobojažljivost)**, *raga'* (nada), *sabr* (istrajnost), *mahabba* (Iju-bav-ljubeznost) i drugi. Njegova gore spomenuta djela su, inače, krcata što dužih što kraćih navoda stavljenih u usta prvim sufijama kao što su: Ibn Mubarak, Ibrahim Ibn Adham (umro 161/778), FudavI Ibn 'Iyad (umro 187/803), Birš Ibn Hafī (umro 227/842), Muhammad Ibn Yusuf Isfahani, Šaqiq Balhi (umro 194/810).

Medu istaknute autore i sufije koji su pisali djela o isposništvu i praktičnom sufijskom iskustvu u ovom vremenskom kontekstu svakako treba istaknuti Muhammad Ibn 'Ali al-Hakim Tirmizija (umro 295/908), velikog sufijskog učitelja koji je napisao nekoliko opsežnih djela, osobito o mističkoj gnozi, ali i ona djela koja spadaju u ravan skolastičke teologije (*mutakallim*), s naročitom prilježnošću raspravljajući pitanje božanskog jedinstva-jedinosti {*tawhid*}, pitanje božanske Biti i Atributa {*dat, sifat*} i pitanje osobitog duhovnog prijateljevanja s Bogom (*walaya*). U tom smislu su najpoznatija njegova djela *Šarh as-salat, Hatm al-Awliya* ili *Hatm al-wilaya* i *Kitab al-usul*. Iza njega će uslijediti druga velika imena sufija i sufijskih kroničara koji će napisati kapitalne priručnike o načelima teorijskog i praktičnog sufizma, potanke analize o raznovrsnim sustavima mišljenja i vjerovanja i duhovnog ozbiljenja sufijskog iskustva. Među njima u ovom vremenskom slijedu treba spomenuti Abu Nasra Sarraga iz Tusa (umro 378/988) Abu Bakra Muhammad Kalabadija iz Buhare (umro 380/990), od kojih je onaj prvi napisao djelo o klasičnoj sufijskoj doktrini *Al-Luma'f* a ovaj potonji priručnik o načelima praktičnog i teorijskog sufizma i o rodoslovlju sufijske gnoze (*silsila al-'irfan*) pod naslovom *At-Ta'arruf li-madhab ahl al-tasawwuf*. Ono što je zajedničko i jednom i drugom gore spomenutom autoru jest definicija sufije i sufizma, koja kaže da "Sufizam nije ni znanost ni tradicija, već prije etika (*ablaq*)", a da "sufija ne može biti opisan bilo kojom vrstom pozitivnih i uobičajenih atributa." Zajedničku crtu njihovim gore rečenim djelima čini to što je njihov sadržaj stvarni sukus teorijskog književničkog izraza (*qal*) i izravnog duhovnog iskustva (*hal*). A oba rečena segmenta su provedena kroz prepoznatljivu duhovnu metodologiju (*tariqa*) primjerenu sufijskim djelima *par excellence*, najizravnije naslonjenu na podatke iz *Qur'ana* i *Sunnata*. U sadržaju ovih djela ne samo da je po prvi put cjelovitije izložena teorija o božanskim Imenima i Atributima, što je do tada, uglavnom, bila prinadležnost djela iz oblasti skolastičke muslimanske teologije (*'Hm al-Kalžm*), nego je u kontekstu detaljnog teorijskog iskustva o Imenima i Atributima iznesena i profinjena analiza načela duhovnog i etičkog

napredovanja duhovnog putnika na stazi posvemašnjeg sufijjskog ozbiljenja (*sayr wa suluk*), izravno naslonjena na temelje skolastičke muslimanske teologije.

Do vremena gore spomenutog Sarraga i Kalabadija nastala su djela o načelima i pojedinim obzirima sufijjske gnoze koja u podjednakoj mjeri pripadaju sufijjskim piscima bagdadske i horasanske škole. Od njihova vremena naovamo uglavnom će nastajati djela koja će isteci iz pera sufijjskih autora koji pripadaju mističnoj školi iz Horasana. Biće to, ujedno, najcjelovitije i najraskošnije rasprave o raznim obzirima sufizma koje uopće poznaje povijest sufijjske literature. U prvom redu treba spomenuti djelo *Qut al-Qulub* Abu Talib al-Makkiva (umro 386/996, kao i djela *Al-Mawaqifi Al-Muhatabat* Muhammad Ibn 'Abdi al-Gabbar Niffariva (umro 354/965).

U vremenskom rasponu od jedanaestog do trinaestog stoljeća kao značajniji sufijjski likovi pojaviće se Sayyid Sharif AbujViansur Mu'ammara Ahmad Isfahani (umro 418/1027) pisac djela *Adab al-*

Mutasawwafa, Abu 'Abd ar-Rahman Sulami iz Nišapura (umro 412/ 1021), pisac čuvene biografske povijesti sufija *Tabaqat al-Sufiyya* i značajne egzegeze *Qur'ana Haqa'iq al-tafsir*; Abu al-Qasim Qušayri iz Nišapura (umro 465/1072, autor *Risale qušayriye*, 'Ali Al-Hugwiri (umro 463/1071), pisac priručnika o sufizmu *Kašf al-Mahgub*, Hawa-ga 'Abdullah Ansari iz Herata (umro 481/1089) autor prvog prijevoda na perzijski jezik Sulamijeva djela *Tabaqat al-sufiyya* i *Manazil ah sa'irin*, Abu Hamid Muhammad al-Gazali (umro 505/1111) pisac znamenitog djela *Ihya' ulum ad-din* i mnogih drugih značajnih rasprava o sufizmu, filozofiji, teologiji, etici i islamskom pravu, Abu Hafsa 'Umar al-Suhrawardi (umro 632/1234) autor djela *'Awarif al-ma'arif*, Nagmuddin Kubra al-Hiva (umro 618/1221, pisac djela *Fawa'id al-gama'*), Savfuddin Baharzi (umro 658/1260), autor knjige *Waqa'i' al-halwa* i *Sa'duddin Hammuva* (umro 650/1253) pisac djela *Al-Mišbah fi at-tasawwuf*.

Qušayrijewa Risala, *Ansarivev Manazil as-Sa'irin* i *Suhrawardi-jev Awarif al-ma'aTif* su djela koja gotovo više od jednog milenija predstavljaju okosnicu sufijjske literature, temeljne smjerodavne izvore iz kojih su sufije, potonje sufije diljem muslimanskoga svijeta crpili jedinstvenu duhovnu metodologiju u sticanju, prenošenju i podučavanju sufijjskom teorijskom i praktičnom iskustvu u svim njegovim obzirima. Što se tiče Al-Makkiyeva djela *Qut al-Qulub*, za njega se može reći da predstavlja jedan od prvih tekstova za izučavanje praktičnoga sufizma, dočim je spekulativna dimenzija sufizma ondje ponuđena u ograničenijem opsegu. Iz sadržaja gornjega djela se osobito razabire izvanjska i unutarinja fizionomija islamskog univerzalnog ethosa čija snaga se egzistencijalno prelijeva iz mikrokozmičkih obzira bitka u sva druga obzorja i na sve druge razine posvemašnje ozbiljujućeg muslimanskog bitka.⁴ O temeljnoj predodžbi glede sadržinske fizionomije ovoga djela vidi: A. M. Dan-ghani, *Persian Sufi Literature in Arabic*, u *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi*, objavio Leonard Levisohn, London, 1993, p. 41.

Opsežno Al-Gazalijevo djelo *Ihya' ulum ad-Din* ne predstavlja samo neistrošivi duhovni dragulj među brojnim koje je dala hora-sanska škola u oblasti sufizma, već jednodobno predstavlja i jedan od najljepših literarnih cvjetova u vječno svježem i neviđeno raskošnom ružičnjaku sve sufijjske gnoze kao takve. Ono nije samo neka vrsta sufijjske kronike, niti isključivo predstavlja nezastarivi udžbenik koji nudi cjelovitu obavijest o sufizmu, niti se ovo djelo može motriti samo u smislu opsežnog vrela o tradicionalnoj muslimanskoj mudrosti koja

nudi obavijesti o različitim disciplinama i disciplinarnostima ukupne muslimanske učenosti, već ovo Al-Gazalijevo djelo valja motriti kao neku vrstu nezaobilaznog enciklopedijskog kompendijuma u čijem sadržaju miruje sve gore rečeno, sukusirano u prefinjenom klasičnom arapskom jeziku tako nijansirano da se cijeli ondje predočeni sadržaj nudi u jezičkom ruhu u koje je jednodobno utkano jednostavno, doslovno, metaforičko, alegorijsko, simboličko, strogo metafizičko značenje. No, nisu sva sufijjska djela onoga vremena pisana na takav način i u takvom literarnom ruhu. Postoje, naime, jednako tako vrijedna djela čiji sadržaj je ispisan osebujnim sufijjskim jezikom, što predstavlja jedan od presudnih razloga da se ta djela motre kao poseban književni žanr u kontekstu literarnog toka naprijed oslovljenog u smislu *adab-i literature*.

a) simbolička sufijjska djela

Riječ je o takvim djelima o sufizmu iz kojih ne učimo samo temeljne spoznaje vezane za bremeniti sadržaj i egzistencijalno-sapijencijalne obzire vječno mlade sufijske gnoze, već iz njih sričemo i temeljne pojmove i prva saznanja vezana za tehnički vokabular bez kojega sufizam ne bi bio prepoznatljiv unutar izobilnog duhovnog naslijeđa muslimanskog genija, a koji, jednodobno, predstavlja predmet posebnog razgovora i izdvojenog istraživanja u kontekstu potonjih istraživanja, kritika i analiza klasičnog sufijskog naslijeđa. Na temelju najnovijih iskustava u vezi s tim možemo konstatirati da je jezik sufijske literature, s razloga naravi i sadržaja sufijske gnoze koja je izravni predmet ispitivanja i ozbiljenja unutar teorijskog i praktičnog sufizma, izrazito simbolički jezik koji je nužno iziskivao da se njeguje posebna duhovna grana u sufijskoj literaturi klasičnog i modernog vremena, grana koja će se baviti samim jezikom sufizma, a njen naslov u danas ustaljenom naslovlju tradicionalnih i suvremenih islamskih disciplina jest "znanost o alegorijama" (*'Um al-išarat*). To je onaj književni žanr unutar sufijske literature koji ide za tim da ispituje nevidljive unutarnje sponne između unutarnje istine, žive zbilje objavljenoga teksta (*haqa'iq*) i njegovih vidljivijih i osjetilnijih očitovanja i nabačaja.⁵

5. Kalabadi u svome Traktatu o sufizmu (*Kitab at-ta'arruf*) spominje oko dvadesetak imena među prvim isposnicima i sufijama koji su osobitu pažnju posvećivali simboličkoj upotrebi jezika kod priopćavanja duhovnih spoznaja izvijenih iz središta univerzalne sufijske gnoze. Među ostalim imenima on spominje Gunavda, Husavn 'Abd as-Samada an-Nurija **Ibn** 'Isa al-Harraza, koga su smatrali "glasnogovornikom sufizma", i druge.

Najslavnije ime u tradiciji sufizma ili islamskog ezoterizma općenito, a osobito u ravni sufijske literature pisane visokoumnim i simbolički krajnje bremenitim jezikom gnoze jest ime mističnog filozofa iz Andalusa Muhyi-d-Din Ibn 'Arabija, koji je blagodareći takovr-snoj upotrebi jezika u svojim knjigama i samom sadržaju kojeg je ondje smirio stekao naslov "Najvećeg Učitelja -*Aš-Šayh al-Akbar, Doctor maximus*". Krunsko djelo njegova ukupnog mističnog opusa *Fusus al-Hikam (Dragulji poslaničke mudrosti)* se naročito odlikuje takovr-snom upotrebom jezika, što i jest bio razlog da se javi čitav niz tumača koji su stekli slavu unutar sufijske tradicije samo na temelju tumačenja ovog Ibn 'Arabijeva djela koje jest *Unio mystica* cijele ezot-erijske literature islama. Pored više od 250 djela koja se pripisuju ovom teoretičaru sufizma ovdje također treba spomenuti i njegovo opsežno djelo *al-Futuhat al-Makkiyya (Mekkanska otkrovenja)*, koje nije samo *Opus magnum* teorijskog i praktičnog sufijskog iskustva, nego je i sjajna demonstracija, u enciklopedijskim razmjerama, najsajnijih dosega i najrazudenijih prosezanja ljudskoga uma, s kojeg razloga se ovo njegovo djelo vrlo često u sufijskoj literaturi oslovljava i nekom vrstom "duhovne povijesti i duhovnog rodoslovlja ljudskoga uma" unutar univerzalnog umskog ozbiljenja ljudskoga roda. Makar se Ibn 'Arabija ne smatra samim rodoslovnikom ideje o transcendent-nom jedinstvu Bitka (*Wahda al-Wugud*), danas ga se s pravom smatra jedinim mističnim filozofom u islamu i šire koji je do potpune sustavnosti izveo rečenu ideju, znanstveno je obrazložio i učinio je temeljem jedne posebne književne vrste u sufizmu koju će prilježno njegovati, poslije njegove smrti, njegovi učenici i poklonici njegova sufijskog literarnog opusa. Prve epistemološke aksiome u vezi s gornjom idejom Ibn 'Arabi je mogao pronaći kod dvojice ranijih sufijskih likova: Bavazida Bistamija (umro 261/875) i Hallaga (umro 309/922) koji je svoje sufijske epistemološke poučke poput onog: "U mom plastu prebiva sami Bog" i "Ja sam stvaralačka Istina" platio smrću vješanjem. Ideju o transcendentnom jedinstvu Bitka Ibn 'Arabi je nastojao što više posuvračivati u sadržinske okvire dva primarna vrela islamske vjere, a uprežući u nastojanja svog duhovnog genija i ona duhovna iskustva ozbiljena kod njegovih prethodnika, on je rečenu ideju sustavno proveo kroz sve ključne segmente misleće tradicije islama: metafiziku, ontologiju, angelologiju, poslaničku filozofiju, dogmatsku antropologiju, epistemologiju i etiku, smirujući cijelo svoje teorijsko iskustvo u krunskom traktatu o "Pečatu *nubuwwata* i *walayata*", koji jednodobno predstavlja zasvodni kamen njegove mističke filozofije ili ezoterijske tradicije sufizma kao takve. Ispisujući

ovaj potonji traktat svog literarnog sustava, Ibn 'Arabi je slijedio ritam kojega su nametala pitanja, njih oko 157, koja je postavio u svom čuvenom, već pominjanom djelu *Kitab Hatam al-Walaya* istaknuti mistik-praktičar Hakim Tirmizi. Sadržinu ovog svog traktata Ibn 'Arabi je djelimice izložio

u svome Futuhatu, a djelomice u jednom manjem djelu isključivo posvećenom ovom pitanju Al-Gawab al-Mustaqim 'amma sa'ala 'anhu al-Tirmldi al-Hakim. Na ovo njegovo djelo su s punim poštovanjem ukazivali, kao na vjerodostojan izvor za gornju tematiku, Abu Hamid Al-Gazali, pravnik Ibn Qayyim al-Gawzija (umro 597/1200) u svojoj raspravi pod naslovom ar-Ruh, kao i čuveni egzegeta Spaniard Qurtubi u svom djelu TaMr al-Kabir poznat kao Al-Bahr al-muhit Pored gornjih pitanja, Ibn 'Arabi je u svome djelu pokazao i visoku razinu znanja o izravnim božanskim nadisaji-ma u ljudsko srce (waridat qalbiya), o raznim vidovima srednjovjekovne okultne mudrosti i o posve rijetkim duhovnim ekskurzijama i ekstazama (šathiyyat mawagiđ) kojima su bili izvirgavani neki sufije kao što je Bistami, 'Ayn al-Qudat Hamadani (pogubljen 526/1132) i Nagmuđdin Kubra (umro 618/1221).

Napokon, u ovom kontekstu treba još spomenuti djelo Awarif al-Ma 'arif Šihabuddina Abu Hafsa 'Umara Suhrawardija (umro 632/ 1234). To je knjiga koja je postavila zas vodni kamen na literaturu koja se bavila uzajamnim dodirima teorijskog i praktičnog sufizma u klasičnom razdoblju.

b) sufijska rimovana proza (natr musagga')

O postojanju ove vrste sufijske literature bjelodano svjedoče iskazi i izražavanja ranih sufija sabrana u određenim sufijskim kronikama. Upotreba rimovane proze osobito je bila karakteristična za Yah-ya Ibn Mu'ada Ar-Razija i SahI Ibn 'Abdullah Tustarija.

6 Drugi značajan izvor iz kojeg crpimo podatke o upotrebi rimovane proze u sklopu razvoja rane sufijske literature jest zbirka Gunavdovih rasprava i pisama ' koja se odlikuju profinjenim stilom, preciznom upotrebom jezika i nesvakidašnjim umijećem izražavanja kakvo susrećemo kod velikih učitelja arapske literature poput Abu Bakra Hawarazmija (umro 383/992), Badi' al-Zaman Hamadanija (umro 398/1007) i al-Sabija (umro 384/994). Ljepota njegove sufijske rimovane proze naročito dolazi do izražaja u njegovu pismu upućenom sufiji Abu 'Abdullahu Ibn 'Utman Makkiju (umro 291/904), u njegovoj raspravi o *Fana'*-lx i njegovu kazivanju o "Pravilima ponašanja onoga koji ovisi o Bogu".

Perzijskim misticima je općenito bila primjerena upotreba rimovane proze kod ispisivanja traktata o različitim obzirima sufijske gnoze, ali najosebujniji sufijski lik, među njima, kod takovrsnog izražavanja vlastitog sufijskog iskustva bio je 'Abdulla Ansari iz Hera-ta (umro 481/1089). To je osobito vidljivo u njegovu djelu *Manazil as-Sa'irin* u kojem, ovom prigodom, treba posebno posuvratiti pažnju na poglavlja 3, 4, 38, 62-66, 69, 71, 79 i 82.

Ovdje, svakako, treba spomenuti još neka prozna djela sufizma koja nisu pisana u rimi, ali su dubinom svoga sadržaja bitno obilježila ovaj segment sufijske literature. Kada o tim djelima govorimo, tad na prvom mjestu mislimo na djelo *Munagat* autora Hawaga Abdallah Ansarija, potom djelo Abu Hamida al-Gazalija *Kimya as-Sa'ada* i djelo Ahmada Sam'aniva (umro 534/1140) *Rawh al-Arwalj*. Prema mišljenju W.C. Chittica, koji se osobito bavio ovim djelima, rečeni naslovi predstavljaju sami vrh perzijske sufijske proze iz tog razdoblja. Ahmad al-Gazali, brat Abu Hamida al-Gazalija, također je napisao značajna prozna sufijska djela od kojih se po svojoj važnosti ističe djelo *Sawani} fi'l-'lšq*. Ova sufijska proza se odlikuje jednom posve novom vrstom pisanja u smislu da se neistrošivi duhovni polog sufijske gnoze sada nadaje u ruhu ljubavi i žedanja, kao i u odori nesvakidašnje poetske ljepote. Na taj način Ahmad al-Gazali se pridružuje onoj velikoj obitelji perzijskih sufijskih književnika koje povijest sufijske literature danas posvjedočuje kao *fedeli d'amore*.⁹ Ova vrsta sufijske književnosti će nastaviti biti njegovana kod Suhrawardija, osobito u njegovu djelu *Risala fihaqiqah al-'išq*, i kod Ruzbehan Baqli Širazija u njegovu djelu *Abhar al-'ašiqin*, kod Fahrudina 'Iraqiya u njegovu djelu *Lama'ati* kod 'Abdurrahmana Gami'a u njegovu djelu *Lawami'*. Sva ova djela predstavljaju remek-djela sufijske prozne književnosti, a zajednička im je tema o gnostičkom obziru ljubavi/Ljubavi koju opjevavaju u jednom

hijerarhijskom slijedu koji vodi od ljubavi prema

8. *Ibid.*, pp. 122-123 engleskog teksta (pp. 1-2 arapskog teksta); pp. 127-147 engleskog teksta (2-27 arapskog teksta); pp. 178-183 engleskog teksta (pp. 58-62 arapskog teksta).

9. Ahmad Ghazzali, *Sawanih -Inspirations from the world of Pure Spirits*, preveo na engleski N. Pourjavadi, London, 1986; usp. H. Corbin, *En islam iranien*, III, Pariš, 1972; usp. Ruzbehan Baqli Širazi, *Le Jasmin des Fidèles d'amour*, Teheran-Paris, 1958.

ljepoti oblika do Ljubavi prema *Ljepoti Lica Voljenoga* koje je bezoblično i neprirecivo, koje oslobađa i apsolutizira.

Značajno prozno djelo o sufijskoj metafizici je i djelo 'Ayn al-Qudat Hamadaniva *Tamhidat* i *Zubda al-Haq'iq*, kao i njegovo posljednje djelo koje je napisao prije smaknuća *Šakwa'l-garib*, a sva tri rečena djela će ostaviti dubokog traga i velikog uticaja u potonjoj tradiciji sufijske prozne literature. No, niko nije tako dosljedno slijedio život Ayn al-Qudat Hamadaniva kao Suhrawardi, utemeljitelj *filozofije svjetlosti (falsafa al-'išraq)*, što bjelodano svjedoči njegova životna sudbina koja je istovjetna Hamadanijevoj, kao i književne forme koje je Suhrawardi koristio u svome pisanju. Njegovo temeljno djelo je *Hikmat al-'išraq*, ali je on napisao, uz ostalo, i petnaestak vrlo značajnih sufijskih traktata na različite teme o temeljnoj sufijskoj gno-zi, koje je H. Corbin preveo na francuski i temeljito istumačio pod naslovom *L'Archange empourpre*, a prevedeno je i na engleski pod naslovom *Red Intellect*

c) sufijska poetska djela

Medu prvijence sufijske poezije ubrajaju se stihovi zagonetnog princa i pravog ezoterijskog lika u povijesti sufijske literature Ibrahim Ibn Adhama i 'Abdullah Ibn Mubaraka. Vrijeme od devetog stoljeća naovamo posebno se događa u znaku pisanja sufijske poezije na različite teme sufijske gnoze, na osobito nadahnutom i profinjenom arapskom jeziku. Izrazito dobre primjere takovrsnog duhovnog pregnuća u povijesti sufijske literature susrećemo, prije svega, u knjizi *Kitab al-Luma'* kroničara Abu Nasra Sarraga. Ondje je osobito zanimljivo cijelo jedno poglavlje posvećeno sufijskoj poeziji koja pjeva o duhovnim stanjima jednog mistika, o mističkim postajama i o bremenitoj simbolici sufijske literature i sufijskog jezika. Stihovi koje ondje susrećemo uglavnom pripadaju Gunavdu, Abu 'Ali Ruzdbariju (umro 323/934), Yahya Ibn Mu'ad ar-Raziju, Sahl Tustariju i Bišru Hafiju. Ovdje također treba pomenuti još neke zbornike sufijske poezije poput Mavbudijeve djela *Kašf al-Asrar*, Ansarijeve *Tabaqat as-Sufiyya*, Ibn Munawwareva djela *Asrar at-Tav/hld*, Gunayd Širazijeve zbornika *Šadd al-izzar*, 'Izzuddin Mahmud Kašanijeve knjige *Misbah al-*

hidaya i Gami'jeva djela *Nafahat al-uns*. Potom, u ovom slijedu mogu biti pomenuta još neka djela koja slove kao svojevrsne sufijske biografije, povijesti i rodoslovlja kakva je Dahabijeve knjiga *Siyar a'lam ai-nubala'*, koja napose tretira biografske podatke 'Abdullah Ibn Mubarak, navodi neke stihove iz njegove mistične poezije, i kao što je Ibn 'Asakirova (umro 571/1176) knjiga *Tarih Damašq* koja u svoj sadržaj uvrštava neke biografske podatke o Ibrahim Ibn Adhamu i neke njegove stihove sa izrazitom sufijskom tematikom. Medu istaknute pisce sufijske poezije ubraja se i Hallag koji je napisao svoj čuveni *Diwan* kojeg spominje Abu Abdurrahman Sulami u jedanaestom stoljeću. Zatim, istaknuti sufijski pjesnik je bio i sufija Abu Bakr Šibli (umro 334/945). Hallagov *Diwan* spominje i Sulamijev učenik, kasnije veliki teoretičar sufizma i utemeljitelj sufijskog reda Abul-Qasim Qušayri u svom opsežnom djelu *Risala*. Hallagov *Diwan* je objelodanio L. Mas-signon u Parizu 1931 godine, dočim je Šiblijev *Diwan* objelodanio Ka-mil Mustafa Šaybi 1967 godine u Kairu. Postoje brojni stihovi sufijske poezije koji su razbacani po brojnim klasičnim djelima o sufizmu, a koji se, uglavnom, pripisuju sufiji Abul-Husayn Bagavviju iz Horasa-na poznatom po pridjevku "Nuri", od kojih bi se mogao načiniti cijeli jedan *Diwan* pod uvjetom da ti stihovi jednom budu sabrani i objelodanjeni na jednom

mjestu. Ovdje posebno ne treba ni spominjati velike zbornike sufijske poezije kakav je Targuman al-Ašwaq Muhyi-d-Din Ibn 'Arabija, Diwan posvećen Samsu od Tabriza slavnog sufijskog pjesnika Galaluddina Rumija, koji se smatra krunom sve sufijske poezije u islamu, koji će kasnije biti spominjani kada budemo govorili o transcendentnom jedinstvu svijesti (wahda aš-šuhud) i transcendentnom jedinstvu bitka (waiida al-wugud) kao posebnom književnom toku ili pravcu unutar sve sufijske literature islama. U tom duhovnom kontekstu će također biti spominjani i potonji iranski mistički pjesnici kao što su Fariduddin 'Attar, 'Abd ar-Rahman Gami', Ruzbehan Baqli Širazi, Sana'i i drugi.

Kao poseban vid sufijske poezije ovdje treba spomenuti tzv. ruba'i sufijsku poeziju, čiji najraskošniji primjer je poezija velikog su-fije iz Egipta Ibn Farida (umro 633/1235). Ova vrsta sufijske poezije osobito će biti popularna u muslimanskome svijetu, posebice među iranskim sufijama od desetog stoljeća naovamo. Nju su s osobitim žarom njegovali sufija Ansari, Abu Sa'id Ibn Abil-Hayr, Baba Tahir i Ayn al-Qudat Hamadani, u trinaestom stoljeću, slijedeći Ibn Farida.

Međutim, sufijska poezija će doživjeti svoje punoljetstvo u dvanaestom i trinaestom vijeku sa sufijskim pjesnicima Sana'ijem, 'Attarom i Rumijem. Svoje najzrelije nadahnuće Sana'i (umro 525/1131) je doživio nakon svog hodočašćenja u Mekku, upražnjavajući, djelimice, isposnički način života. Nekako u to vrijeme je dovršio svoje djelo Hadiqat al-h–qiqqa, svoj zbornik sufijske poezije koji se smatra prvom sufi mathnawijom (poema u dvostihu) na perzijskom jeziku.¹¹ Nakon svog potpunog iniciranja u kraljevstvo sufijske gnoze, Sana'i je ovu i kasnije zbirke sufijske poezije pisao posve novim, njemu svojstvenim stilom i jezikom u čijim simbolima se prepliću temeljni religijski tema-ti i načela vječno mladog duhovnog pologa sufijske gnoze. Njegov put u sufijskoj poeziji je dosljedno i znalački slijedio drugi veliki iranski pjesnik sufijske provenijencije Fariduddin Attar, sufijski pjesnik čije pjesme su ga postavile na sami vrh iranskog klasičnog sufijskog poiesisa i učinile ga do danas neprevazidenim mističkim pjesnikom u analima perzijske sufijske poezije. Stoga za njega i jest kazao drugi veliki sufijski pjesnik Galaluddin Rumi da se pjesnik poput 'Attara ne pojavljuje ni u stotinu godina. Temeljno opredjeljenje mu je u životu bilo bavljenje ljekovitim biljem, što mu etimologija samoga imena dostatno raskriva, a to je bio i razlog da je ovaj sufijski pjesnik prelazio velike zemljovidne oblasti od svog rodnog Nišapura u Transoksidaniji, gdje je i okončao svoj život pogibijom u vrijeme mongolske invazije 618/1221, do Mekke, rodnog grada Poslanika islama.

Attar je pisao i poznata prozna djela sa izrazito sufijskim motivima, kao što je mistična kronika Tadhkirat al-awliya\ u kojoj je dostatnog prostora posvetio i životu i smrti sufijskog mučenika Hallaga. No, živu maticu njegova nesvakidašnjeg sufijskog toka čine poetska djela, njih oko 114, koji broj predumišljajno ili ne sukladira broju kur'anskih poglavlja. Danas je preživio njegov diwan gazela, qa?lda i ruba'iyat, deset mathnawiya, Musibat-nama i Ilahi-nama. I, svakako, njegovo značajno mathnawi-d?elo Mantiq at-tayr, koje predstavlja apokatastatičko vraćanje kozmopovijesnog i eshatološkog Očitovanja svome metafizičkom Načelu, ili svekozmičko samoozbiljujuće putovanje simurgha (trideset ptica) kroz sedam gora i dolina kozmičke egzistencije do vrha planine Qaf, gdje one ptice susreću Simurgha, to jest ono što jest kraljevstvo Duha Božijeg, simbol božanske Biti, sinonim za Božansko. Prispjevši u prisutnost Simurgha onih trideset simurgha snagom rečene prisutnosti postaju Simurgh kao takav.

"Biti upijen svjetlom Simurgova prisuća,

znači ne znati jesam li Ja Ti ili si Ti Ja;

Ja iščezoh u Tebi, i, gle, dvojnost nestade."¹²

Galaluddin Rumi u istom duhovnom i vremenitom kontekstu se javlja kao ponajbolji duhovni potomak do

njegova vremena najplemenitije sufijske poezije klasičnog perzijskog sufizma, koji je sufijsku poeziju Irana izveo na najvišu tačku njenog mističnog Sinaja. Sve do pojave zagonetnog sufije Samsa iz Tabriza, ovaj sufijski pjesnik je vodio živ i plodotvoran religijski život u Konji, držeći predavanja o različitim duhovnim oblastima islamske učenosti studentima čiji broj je premašao cifru od njih hiljadu. Nakon gore rečenog tajanstvenog susreta, Rumi se povukao u pravu mističku osamu i u narednim godinama napisao najbolje stihove u mathnawi-sti'lu, njih oko 26000, koji su kasnije poznati pod nazivom Mathnawiya. Gami', jedan drugi sufijski pjesnik je za ovaj njegov zbornik mistične poezije kazao da predstavlja "Qur'an na perzijskom jeziku". Djelo, zapravo, jest ezoterijsko tumačenje qur'anskog sadržaja i neka vrsta kompendijuma u kojemu su sukusirane sve temeljne ezoterijske discipline iskazane u bremenitoj i raskošnoj simbolici, parabolama i metaforama sufijskog simboličkog jezika. Za R.A. Nicholsona, koji je potrošio cijeli svoj životni vijek prevodeći i tumačeći Mathnawiyu, Rumi je najveći mistički pjesnik koji je ikada živio u zemaljskoj civilizaciji ljudskoga roda. Uz ovo djelo on je napisao i brojne stihove u ruba'i poetskom stilu, kao i izuzetno raskošno prozno sufijsko djelo Kitab fihī ma fihī u kome je smireno tridesetak njegovih ezoterijskih razgovora u čvorišnom prostoru vlastite mistične intime. Najzad, valja spomenuti i njegov veliki Diwan-i Šams, zbornik sufijske poezije, posvećen tajanstvenom Samsu iz Tabriza, poezije koja se odlikuje ritmom, muzikalnošću, ekstazom u kraljevstvo čiste božanske Ljubavi i Sjedinjenja sa Voljenim. 13

U ovom vremenskom sklopu se, nakon Rumija, javlja još nekoliko značajnih sufijskih pjesnika Irana izravno nadahnutih Ibn 'Arabij-evom sufijskom školom iz Mursije, a osobito sadržajem njegova djela Fušu? al-Hikam, za koje se misli da predstavlja nedosezljivi vrhunac

12. S.H. Nasr, *Islamic Art and Spirituality*, New York, 1987.

13. R.A. Nicholson, *Rumi, Poet and Mystic*, London, 1978; *Diivan*, izbor dijelova koje je na engleski preveo R.A. Nicholson, AJ. Arberrv i W. Chittick. R.A. Nicholson, *Se-lected Poems from the Diwan-i Tabrizi*, Cambridge, 1898; A.J. Arberrv, *Mystical Poems of Rumi, I*, Chicago, 1968 i *II*, Boulder, 1979; W.C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, Albanv, 1983.

svog sufijskog iskustva Istoka i Zapada. Jedan od takvih sufija, koji su pretrpjeli onaj duhovni utjecaj, jest i Awhaduddin Kirmani (umro 635/ 1238), sufijski pjesnik koji je pripadao suhrawardijanskom mističnom bratstvu (tanqa suhrawardiyya). On je napisao svoje sufijske poeme čiju duhovnu maticu čini ideja o transcendentnom jedinstvu Bitka (wahda al-wugud), to jest jedna od najbremenitijih ideja i najsnažnijih duhovnih silnica Ibn 'Arabijeve cjelokupnog sufijskog opusa. Neke od tih poema su ispjevane u ruba'i pjesničkom stilu, i s razloga snažnog promicanja učenja o lijepom, koje on smatra "svjedokom vlastita srca" (šahid-i dil), te poeme su postale prepoznatljive po tom naslovu kao posebna pjesnička vrsta u povijesti iranske mističke poezije.

Ideju o transcendentnom jedinstvu bitka, o kojoj će niže biti riječi, njegovao je još jedan sufijski pjesnik Fahrudin 'Iraqi (610/ 1213-688/ 1289), u čijem pjesničkom rodoslovlju se smiruju duhovni geni Ibn 'Arabijeve škole i pjesničke tradicije 'Attara i Rumija. Pored svog proznog sufijskog djela Lama"at, ovaj pjesnik je čuven i po svojim poemama sabranim u njegovu Diwanu koje do te mjere razvijaju temu o ljubavi da se i ovaj pjesnik svrstava među najbliže članove duhovnog bratstva fedeli d'amore, koje je ostavilo neizbrisiva traga u povijesti sufijske literature muslimanskoga svijeta.

Medu najsajnije dragulje sufijske gnoze njegovane u klasičnom razdoblju iranskog sufizma svakako se ubraja Šayh Mahmud Šabistari (687/ 1288-720/ 1320). Kao odgovor na sedamnaest pitanja o različitim obzirima univerzalnog sufijskog naučavanja, koja je postavio veliki sufija iz Horasana Sayyid Husavn Hirawi, Šabistari je uspio napisati zbornik sufijskih stihova u mathnawi-sti'lu čiji broj iznosi oko 993 stiha danas prepoznata pod

naslovom *Gulshan-i raz* (Ružičnjak božanskih tajni). Ovo zrcalo čiste nebeske ljepote, u kome struje najplemenitiji pjesnički geni 'Attara, Rumija i Hafiza, nije svoj sjaj prelilo samo unutar duhovnih granica Irana, kao najplodnije domovine sufijske gnoze, nego ga je prelilo i preko rečenih granica i svoj neugasivi bljesak smirilo na stranicama anala sufijske književnosti.

"U Ime Onog koji dušu zrijenjem posija, Koji srce, potom, duševnim sjajem prosija. "

Makar je s Rumijevom sufijskom poezijom iranski sufijski poe-sis dosegnuo sami vrh mističnog Sinaja, to još uvijek nije bio slučaj i sa samim jezikom kojim se do tada izricala sufijska gnoza. Perzijski jezik kao da je tek nakon Rumija otvorio svoje raskošne perspektive i raskrio vrela svoje nesvakidašnje izražajne snage. Tu činjenicu na osobit način posvjedočuju dva velika sufijska pjesnika iz Širaza: Saadi i Hafiz. S njihovom poezijom perzijski jezik doseže svoje pravo poetsko savršenstvo i punoljetstvo svoje poetske forme.

Saadi je svoja prvotna sufijska iskustva stjecao kao moralist, ali je kasnije u punini živio život sufija, čak formalno pripadajući suh-rawardijanskom duhovnom bratstvu. Tajne duhovnoga života on raskriva u svome *Dlvsanu*, *Bustanu* i u četvrtom poglavlju svoga *Gu-listana*.

Jedno stoljeće kasnije Saadija će slijediti Šamsuddin Muhammad Hafiz (umro 791/1389), pjesnik čiji formalni pjesnički izraz na perzijskom jeziku označava vrhunac takovrsnog izražavanja i jezičkog oblikovanja. Blagodareći svojim znanjima u polju alkemije i svojoj nesvakidašnjoj elokvenciji, s razlogom su ga zvali "glasonošom svijeta Tajne" *Uisem al-gayb* i "tumačem tajni (*targuman al-asrar*). Tvorio je najljepšu poeziju u gazei-stilu, a svojim *Diwanom* je izvršio utjecaj i na brojne nemuslimanske pjesnike, na Tagoru, naprimjer, koji je s nesk-rivenim ponosom govorio da je Hafiz bio značajno vrelo njegova pjesničkog nadahnuća. Pored toga što je pisao prelijepu mističnu poeziju, Hafiz je imao posve dostatna znanja iz religijskih znanosti, književnosti, filozofije, a osobito iz sufizma kojemu je poklonio cijelu svoju dušu i srce. On nije samo formalno nosio sadržaj *Qur'ana* u svome srcu, nego je cijeli svoj život ustrajavao u izučavanju njegovu i u ispitivanju njegova tradicionalnog načina recitiranja, o čemu svjedoči i često prisustvo Riječi Božije u njegovim stihovima.

"Ljepšeg pjevanja, Hafize, ja ne vidjeh od tvojega, tako mi *Kur'ana* kojeg nosiš usred srca svojega."

Na kraju ovog odjeljka da spomenemo i 'Abdurrahmana Gami'a (817/1414-898/1492), sufijskog pjesnika koji je zapečatio perzijsku su-fijsku poeziju, pa je zbog toga i prozvan kao *hatam aš-šu'ara'* (pečat pjesnika). Kao istaknuti sufijski pjesnik jednodobno je stajao na čelu nakšibendijskog duhovnog bratstva i obnašao najviši autoritet u gnos-tičkim naučavanjima Ibn 'Arabijeve škole. Predstavljao je nesvakidašnje raskošnu duhovnu supstancu u kojoj su jednodobno bili sukusirani najbolji duhovni geni Ibn 'Arabijeve i Rumijeve sufijske tradicije. Svoje teorijsko sufijsko iskustvo je povjeravao vlastitom peru koje se, jednodobno, okušalo u polju sufijske poezije i proze. *Aš'i'at al-iamat'atje* njegovo gnostičko djelo koje predstavlja njegov komentar na *'Iraqiyev Lama'at*, a bitno se bavi ciklusom gnostika koji su svoj misleći bitak pronašli u mističnom jeziku ljubavi. Njegovo djelo *Lawa'ih* predstavlja istaknutu mističnu *summu* Ibn 'Arabijevih učenja, dočim djelo *Naqd al-nusus fl šarh naqš al-fusus* predstavlja njegovo tumačenje Ibn 'Arabijeva sufijskog opusa. On je, čak, napisao jednu od najznačajnijih povijesti sufizma, što i jest njegovo djelo *Na-fahat al-uns*.

U poeziji je Gami' slijedio tradiciju Galaluddina Rumija. Najčuvenije njegovo poetsko djelo je *HaftAwrang* (*Sedam Prijestolja*), koje se sastoji od sedam *mathnawiya*, uključujući ondje *Salmana* i *Ab-sala*, *Yusufa* i *Zulavhu*, *Laylu* i *Magnuna*, a sve sa ciljem da bi se snagom transfigurativne sufijske ljubavi svojstvo svakidašnje ljudske ljubavi u konačnici pretaknulo u simbol božanske Ljubavi kao takve. To je tema koja je značajno mjesto našla i u sufijskom opusu Ibn 'Arabija, *Suhrawardija*, *Ruzbehan Baqli* Širazija i *Šabistarija*. Ona svojom širinom i dubinom u sebi smiruje svu temeljnu simboliku onog sveto-geografskog tumanaranja i

konačarenja mladog duhovnog viteza Futoha za prelijepom Isfahankom koja oličuje Sophiu aeternu, s tim što svaki od tri gore rečena sufijska mislioca imaju svoj vlastiti jezik i svoje vlastite parametre kojima označavaju Hablb-a i Mahbub-a, Sahid-a i Mašhud-a, Laylu i Magnun-a, to jest kojima označavaju svet-ojezičku, svetopovijesnu i svetogeografsku perspektivu unutar koje se ozbiljuje epistemološko-egzistencijalni sraz načela i očitovanja Ljepote, Ljubavi i Mudrosti.

Medu Gamivevim poetskim radovima treba još pomenuti njegov Baharistan kojega je napisao po uzoru na Saadijev Gulistan i Diwan, a sufijski stihovi su ondje, uglavnom, izrečeni u ruba'i-stihi, uključujući u sebe i brojne iskaze Poslanika islama. Svoju preveliku ljubav prema istaknutom egipatskom sufijskom pjesniku Ibn Faridu iskazao je tako što je preveo njegovu Qasidah mimiyah u kontekstu svoga djela Lawami', a napisao je i svoj komentar na Ibn Faridovu poemu Ta 'iyah.

Nakon Gami'a dolazi vrijeme jednostavnijeg sufijskog pjevanja, onog koje će biti prijemčivo za jednostavne pučke uši. I dalje će pjesnički stih biti ispjevavan u matnawi-stilu, ali će on biti jednostavan i zazivan, pripovjedački i primjeren pjevuckanju po džadama i puteljci-

ma, čajdžinicama i bazarima. O takvom stanju sufijske poezije tog vremena svjedoči sufijska poezija Šayha Bahauddina 'Amilija (XVI stoljeće) kao što je ona u zbirci Nan wa halwa, koja na jednostavan način širi sufijski nauk u iranskom puku. Takva je i poezija pjesnika iz Qajar-razdoblja koju su promicali sufijski pjesnici iz ni'matullahi su-fijskog bratstva poput Nur 'Ali Šaha, Mustahaq 'Ali Šaha i Safi' Allah Šaha. Izuzetak jedino čini sufijski pjesnik iz tog vremena Hatif Isfaha-ni, koji je nastavio pjevati po uzoru na klasičnu sufijsku poeziju, sličnu Hafizovoj i Rumijevoj, sa sadržinskim pokrićem koje temeljito sukladira osnovnim učenjima sufizma.

U ovom razdoblju će se također javiti pjesnici koji su po temeljnoj vokaciji filozofi ili teozofi, ali su napisali i značajnu sufijsku poeziju sa neiscrpivom metafizičkom potkom mistične naravi. Medu takvima valja najprije spomenuti Hadži Mulla Hadi Sabziwariya (umro 1289/1810), koji je nastavio tradiciju čuvenih teozofa Mir Damada (umro 1041/1632) i Mulla Sadra Širazija (umro 1050/1640), kao i tri učenika Mulla Sadrova 'Abd ar-Razzaq Lahigiva (umro 1051/1640), Fayda Kašaniva (umro 1091/1630), i Tankaboniva (umro 1050/1639). Svi su oni pripadali sufijskoj proznoj, poetskoj, filozofskoj i teozofskoj tradiciji čuvene šayhiye-škole s kojom se, na neki način, završava zlatno i autentično razdoblje sufijske misli u Iranu, napose, ali i diljem muslimanskog svijeta općenito. O ovim gore spomenutim sufijama biće riječi nešto više kada budemo govorili o rodoslovlju ideje o tran-scendentnom jedinstvu Bitka {wahda al-wugud) u kontekstu temeljnih duhovnih gibanja unutar sufijske gnoze.

d) sufijska egzegeza

Značajan segment sufijske literature predstavlja mističko tumačenje svetoga teksta u povijesti sufijske literature općenito prepoznavano u smislu sufijske egzegeze. Među najbolje stranice ovog obzira sufijske literature ubrajaju se listovi Ansarijeve/Mavbudijeve višetomno ispisane qur'anske egzegeze sukusirane u naslovu Kašfal-asrar. Za ovu egzegezu se kaže da je u dobroj mjeri sadržinski primjerena i temeljito nadahnuta sadržajem Qušayrijeve qur'anske egzegeze sabrane u naslovu djela Lata'ifal-išarat koje je napisano dvadesetak godina prije Ansarijeve smrti. Za ovo potonje spomenuto djelo opet, tvrdi se da je bitno nadahnuto sadržajem djela Haqa 'iq al-tafsir Qušayrijeva učitelja Abu 'Abdurrahman Sulamija, koje djelo je još uvijek u rukopisnoj formi. No, najraniji mistični komentar na sveti tekst qur'anske Objave je Tafsir koji se pripisuje Sahl Ibn 'Abdullah al-Tustariju (umro 283/896). Najprije, dakle, slijedi djelomični mistični komentar Hakima Tirmizija inkorporiran u sadržaj njegovih djela Nawadir al-usuli Al-Masa'il al-maknuna. Potom tumačenje koje je na sveti tekst dao Abu Bakr Ibn Musa Fargani (umro 31/846), Sulamijev

Haqa'iq al-tafsir, Qušayrijev Lata'if al-išarat, koji je objavljen u Egiptu u tri velika sveska prije tridesetak godina, zatim Hamadanijev Iiaqa'iq al-išarat i dva djela iz oblasti sufijske egzegeze Ruzbehan Baqli Širazija (umro 606/1210): Lata'if al-bayan fi tafsir al-Qur'an i Ara'is al-bayan fi haqa'iq al-Qur'an. Ovo potonje njegovo djelo je objavljeno u Kalkuti u dva sveska 1883 godine. Također valja spomenuti djelo velikog sufijskog učitelja Hafiz Abu Nu'avm Isfahanija (umro 430/1038) pod naslovom Hilyat al-awliya", koje je u deset svezaka objavljeno u Kairu od 1932 do 1938 godine. Baš ovo djelo se smatra najpotpunijom biografskom historijom sufizma (tabaqat al-sufiya) do njegova vremena, koja broji preko četiri hiljade stranica.

2. tadhira- sufi kronike

Najraniju tradiciju pisanja sufijskih kronika, koju su bitno utemeljili Sulami, Ansari i Gami, nastavili su njihovi potonji sljedbenici koji su bili odani duhovnoj tradiciji sufizma i koji su ljubomorno bdje-li nad nepretrgnućem zlatne niti vječne sufijske gnoze i njenog sveto-povijesnog, svetojezičkog i hijerognostičkog rodoslovlja. Nakon njene raskošne mladosti, bremeniti plog tajni ove tradicije u potonjem vremenu najprije preuzima Suhrawardijev učenik Šayh Gamali (umro 971/1536) sa svojim djelom Siyar al-'arifin u kojemu nudi obilje obavijesti vezano za istaknute svete likove čisti i suhrawardijanske sufijske tradicije iz vremena delhijskog Sultanata.

U mugalskom razdoblju njega izravno slijedi Šayh 'Abd al-Haqq Muhaddit Dihlawi, duhovni mladarak kadirijskog sufijskog reda, sa svojim djelom Alibar al-Ahyar. Pored stotinu šezdeset različitih sufijskih uzoraka uzetih iz čisti, suhrawardi, firdawsi, šattari, qalandari i qadari sufijske tradicije, rečeni Šayh u svom djelu donosi kratke appendix-e u kojima spominje četrnaest vrlo pobožnih žena-sufija, kao i kraći sufijski biograf-ski rječnik kojim je nastojao obujmiti sve one koji su na bilo koji način težili Putu posvemašnjeg duhovnog ozbiljenja ili su očitovali svoju naklonost spram onih koji su taj put slijedili u svome životu. Među pisce sufijskih tadhira-kromka valja ubrojiti i princa Muhammada Dara Šikuh koji je napisao djelo Safinat al-awliya' u svojoj dvadesetpetoj godini života. Ova njegova kronika predstavlja veliku zbirku sufijskih biografija, njih oko četiri stotine, koje započinju sa osobom Poslanika islama, prve četverice halifa, jedanaest Imama, četverice utemeljitelja pravnih škola u islamu, a završava sa biografijama ranih i kasnih sufijskih diljem islamskoga svijeta. On ondje također ispisuje i biografije osobito pobožnih žena, započinjući sa ženama Poslanika islama i završavajući sa ženama istaknutih sufijskih likova.²¹ Sličnu kroniku sufijskih biografija napisao je i suvremenik princa Dare Šikuh Šavh 'Abd ar-Rahman (umro 1094/1683) pod naslovom Mir'at al-asrar.

ŠKOLE SUFIZMA

U prvim stoljećima razvoja sufijske literature bilo je moguće prepoznavati određena duhovna središta u muslimanskome svijetu u kojima su se javljali istaknuti sufijski likovi islama. Po imenu tih duhovnih središta, geografskih pojmova oslovljavana je i stanovita škola sufizma. Tako danas iz povijesti sufijske literature znamo da je nekoliko prvih stoljeća egzistirala sufijska škola u Bagdadu i Horasanu, i to su, zacijelo, dva najčešće spominjana duhovna središta ranog razvoja sufijske literature. Međutim, kada nešto kasnije sufizam postaje posvemašnja duhovna pojava u muslimanskome svijetu, tad više nije moguće govoriti o ovim ili onim duhovnim središtima sufijske gnoze, jer cijeli muslimanski svijet postaje rasadnikom takovrsne gnoze i panoramom raznovrsnih sufijskih ideja i promišljanja. Ukoliko se, uopće, i pokuša govoriti o pojedinačnim gradovima u kojima na snažniji način cvjeta sufijska literatura, tad pored Bagdada i Horasana takvim gradovima postaje i He-rat, Balh, Kairo, Murcija, grad na zapadnoj granici velike islamske imperije, to jest u nekadašnjem Andalusu itd.

U najnovije vrijeme se radije počinje govoriti o određenim geografskim oblastima koje su naročito

ozračene duhovnim svjetlom sufijske literature, kao što je Irak, Iran, Indija, Egipat, Sirija, Maroko i Španija. U tom slučaju kod nekih geografskih toposa u kojima se razvijao sufizam, kao što je Iran, naprimjer, treba imati na pameti činjenicu da se granice tog geografskog toposa ima da motre u znatno širim razmjerama od današnjih, uključujući tu još više od polovine današnjeg Pakistana, Afganistan, Tadžikistan, Turkmenistan i Azer-bejdžan, tako da povijesničari sufijske literature najradije govore o duhovnim granicama iranskog, iračkog, egipatskog ili nekog drugog sufijskog zemljovida.

Da bismo u prvi mah bili svjesni temeljnih razlika među sufijskim školama Irana, Indije i arapskih zemalja, nije dostatno znati samo predstavnike tih škola ili pojedinačne sufijske likove koji pripadaju svakoj od rečenih škola sufizma, nego je nužno uočiti osnovne doktrinarne razlike među njima. U tom smislu je moguće uočiti sljedećih nekoliko razlika:

1. Postojali su mistici koji su vodili komunitarni način života u posebnim zdanjima za autentičan sufijski život zvanim Hanekah ili Hanikah. Takvih zdanja je osobito bilo puno u Iranu, gdje se sufijski život, općenito uzev, uglavnom odvijao u njima. Ta pojava će se očitovati i u arapskom svijetu, ali u znatno manjem opsegu. Ondje se nisu nasumično rađale velike ideje sufizma, nego su se one rađale iz strogo discipliniranog duhovnog života koji se temeljio na precizno definiranim načelima življenja unutar jednog Hanekaha ili unutar jedne škole sufizma. Na čelu te duhovne zajednice stajao je Šayh, Pir ili Muršid, duhovno najizraslija osoba i osoba sa najzreljim sufijskim iskustvom. Nije u pitanju samo duhovni naslov ili autoritet kojeg obnaša pojedinačni sufija, nego će rečeni naslovi postati nekom vrstom duhovne institucije i postaje (maqam) kroz koju nužno ima proći svaki Salik na svom vrletnom duhovnom putovanju do vrha mističnog Sinaja, to jest svaki onaj ko se duhovno posveti i odjene u Hirqu ili Muraqa'-u, dervišku ili sufijsku odoru od vunenog tkanja po kojoj se prepoznaje sljedbenik i zaljubljenik u sufijsku mudrost. Samo primanje gornjeg vunenog ogrtača pretpostavlja složen duhovni čin i proces kojemu se prethodno ima podvrgnuti svaki pojedinačni Salik - duhovni putnik svetogeografskim prostranstvima domovine sufijske gnoze.
2. Druga važna odlika teorijskog i praktičnog sufizma jest sama' ili duhovno muziciranje, uprezanje muzičkog eha i muzičke razigra-nosti u sufijsku meditaciju. To je osobito bilo popularno među sufija-ma horasanske škole, a kasnije i kod pristalica mevlevijskog sufijskog bratstva i nekih drugih duhovnih bratstava. U mevlevijskom sufi-bratstvu to neće biti samo neka vrsta duhovnog obreda, neodvojivi dio derviškog dikr-a, nego će sama' ondje predstavljati jedno od na-juzvišenijih i najraskošnijih načela sufijske kozmologije i epistemolo-gije, o čemu će riječi biti niže. I među iranskim sufijama sama' će biti uzdignuta na razini izvornog duhovnog stanja (hal), nezaobilaznog egzistencijalnog i epistemološkog toposa duhovnog samoozbiljenja Salika koji teži svom potpunom preobraženju u 'Arifa par excellence na vrhu mističnog Sinaja, u duhovnog pola (qutb), u Imama svoga bića rekli bi šiijske sufije koje sufijsku gnozu nastoje upregnuti u epistemološku vertikalu walayata/imamata.
3. Fatyan ili duhovno viteštvo (djavan-mardan) predstavlja treću odliku i treću razliku koja postoji među različitim školama sufizma. Makar to za dobar dio teoretičara sufizma predstavlja neku vrstu sufijske heterodoksije, duhovnog odvrgnuća od sufijskog bratstva, ukoliko se taj fenomen motri isključivo u svjetlu socijološke činjenice, treba ipak reći da je u pitanju jedan profinjeni princip sufijske epistemologije i sufijske prakse uopće, princip koji očituje žestinu duhovnog boja kojeg stalno mora voditi Salik na puru svog posve-mašnjeg duhovnog ozbiljenja. Fatyan ili djavan-mard, napokon, predstavlja posebnu književnu vrstu sufijske gnoze, o čemu ćemo govoriti na predstojećim stranicama.
4. Najznačajnija i najrazudeniya odlika i razlika među školama sufizma očituje se u njegovanju jedne posebne ideje, ideje koja će kasnije poprimiti smisao veličanstvenog sufijskog nauka i nesvakidašnje raskošnog religijskog načela. Riječ je o ideji transcendentnog jedinstva Bitka (wahda al-wugud). Makar je ona bila osobito uvriježena kod sufija horasanske škole, desiće se to da će ona u kasnijim razdobljima sufizma ozračiti gotovo cijeli duhovni zemljovid domovine sufijske gnoze, koji se razlijeva cijelim geografskim prostorom muslimanskoga svijeta, i poprimiće

raznovrsne epistemološke i egzistencijalne naglaske kod mnogih sufijskih likova i kod mnogih škola sufizma. Cjelovito rodoslovlje ove ideje, koja je postala duhovnim naukom za sebe u kontekstu sufijske gnoze, pokazaćemo kasnije u poglavlju koje će tretirati temeljne tokove muslimanskog misticizma.² Djamchid Mortazavi, op. cit., pp. 36-45.

No, prije negoli temeljitije progovorimo o odlikama svake škole sufizma i njihovim glavnim predstavnicima, valja napomenuti da rečene škole nisu nastale najednom, u jednom vremenskom hipu bez prethodne pripreme i prethodnog sadržinskog utemeljenja. Treba reći da je između vremena ranog sufijskog iskustva u islamu, ozbiljivanog uglavnom pod vidom isposništva, i vremena uspostave prepoznatljivih škola sufizma u islamu, postojalo vrijeme u kome je živjelo nekoliko prvotnih sufijskih likova, koji su jednodobno razvijali isposničku praksu i autentičnu sufijsku meditaciju, a bez kojih se ne bi mogla uspostaviti nepretrgnuta linija duhovnog rodoslovlja sufijske gnoze

Hasan Basri

*Kada sukusiramo, naime, rano sufijsko iskustvo, provođeno pod vidom strogog isposništva od strane prvih i najuglednijih ljudi okupljenih oko Poslanika islama, nedvojbeno ćemo stići do zaključka da su njihova pojedinačna duhovna pregnuća i samotna traganja za nepristupnim vrletnim staništima u kojima se ušatoruje i konačari otkrivena Istina unutar svog svetogeografskog, silaznoozbiljujućeg razlijevanja, tek pripravila stazu glasovitom Ashabu Poslanika islama i, ujedno, jednom gotovo najvećem mističkom liku prva dva hidžretska stoljeća (VII i VIII) Hasanu Basriju. Svoje sufijsko iskustvo ovaj "sugrađanin Poslanika islama" je ozbiljivao neovisno od svih onih strašnih događanja koja su se sručila na mladu muslimansku državu. Ovdje najprije mislimo na ono prvo veliko iskušenje kojemu je bilo izvrgnuto to rano muslimansko bratstvo, iskušenje koje se ogleda u onom bratoubilačkom ratu među samim muslimanima, čiji uzročnik i izravni protagonist je bio sirijski namjesnik Muawija. To iskušenje je tim više tragično odjeknulo u duhu ovog istinskog "apostola" sufijske gnoze, jer je bio beskompromisni zagovornik očuvanja i njegovanja nerazoriva jedinstva muslimanske Umme. Pored ovog velikog iskušenja, Hasanu Basriju je bilo suđeno da preživi još jedno iskušenje, ali iskušenje u kojemu je bilo mnogo više blagoslova i koje nije tako razorno djelovalo na jedinstvo muslimanske Umme, premda će neki potonji autori, osobito oni koji se ubrajaju među doktore Zakona (Fuqaha', Mutakallimun) unutar sunnijske religijske tradicije, to smatrati uzrokom razbijanja duhovnog jedinstva ili duhovnog bitka muslimanske zajednice. Pošto je Hasan Basri, naime, bio najveći živući duhovni autoritet čijoj egzoterijskoj i ezoterijskoj religijskoj pravovjernosti se nije imalo šta prigovoriti, to se u ono vrijeme tim prije u njemu gledalo jamca i čvrstu duhovnu nit koja će povezati uznemirena muslimanska srca i muslimanske pameti onoga vremena. Međutim, desilo se to da baš od njega, kao simbola i sukusa sve dotad ozbiljene sufijske gnoze, sufijskog i teološkog iskustva, jednodobno, odvrigne jedan od najumnijih njegovih učenika VVasil Ibn 'Ata, istaknuti isposnik i sufija-praktičar, koji je javno iznio svoje neslaganje sa učiteljem Hasanom Basrijem i, stoga, osnovao vlastito duhovno brat-sto koje je više revnovalo "radikalnom, slobodoumnom" negoli sufijskom iskustvu. To će reći da se u vrijeme Hasana Basrija iz dotad jedinstvenog sufijskog čokota izvijaju dva različita duhovna mladarka: sufizam i mu'tazilizam, čija etimologija kazuje da se i u kontekstu mu'tazilijskog iskustva duhovni rezultati dosežu iz osame i pojedinačnog nastojanja, s **tim** što mu'tazilijsko iskustvo bitno računa sa*

krajnjim liberalizmom, prenaplašenim racionalizmom i bezuvjetnim ljudskim rasuđivanjem o svim pitanjima. No, razlika između gornja dva iskušenja je u tome što je ovo potonje Poslanik islama blagoslovio tako što je različitost u odmišljanju vječnog duhovnog poklada islamske vjere označio osobitim znakom božanske milosti, dočim je ono prvo iskušenje, to jest bratoubilački, međumuslimanski rat posljedica neprovođenja onoga što je Poslanik islama oslovio "velikim džihadom" ili samosavladivanjem, borbom protiv gordosti, poroka i sujete vlastitoga "ega". Umjesto da

je Muawija objavio rat svome vlastitom "sopstvu", on je mač osobne vjere okrenuo protiv muslimana koji su smatrali nedostojnim da se njegov politički "ego" i onaj njegovih kasnijih potomaka prelije preko cijelog muslimanskog carstva čiji život je "taj namjesnik iz Damaska" želio podvrgnuti ritmu vlastita srca.

Pored provođenja strogo isposničkog života, Hasan Basri se u svom teorijskom iskustvu osobito isticao razvijanjem kur'anske egze-geze, koju nikako nije želio svoditi i zatvarati u okvire strogo racionalističkih vrijednosti i pokazatelja, u ruhu doslovnog smisla i značenja, kako su to činili mu'taziliti, "prvi teolozi islama." Tumačeći duhovni događaj noćnog uznesenja Poslanika islama na nebo (isra' i **mi'rag**), Hasan Basri svjedoči da je riječ o eminentno duhovnom uzdignuću kod kojega je Poslanik islama bio u takvom duhovnom stanju da je mogao motriti samu bit Božanskog koja ga je vodila na tom nesvakidašnjem putovanju, a nikako to nije bio melek-posrednik (buraq). U svojim razmatranjima nekih eshatoloških činjenica svjedočio je da će stanovnici Raja, i to oni najodabraniji, čija je duša smirena, zadovoljna sa Gospodarom svjetova a i On zadovoljan s njom, vidjeti posve raz-goličeno Lice Božije. Za učenje Qur'ana je svjedočio da predstavlja čin koji istinski oživljuje svaku razinu i svaki obzir bića onoga koji takvo učenje provodi.

Svoje isposničko iskustvo Hasan Basri je uokvirio u nekoliko strogih pravila, a samo to iskustvo učinio polazišnom tačkom svakidašnjeg života svake pojedinačne muslimanske duše. Prvo i, ujedno, temeljno pravilo njegova isposničkog života jest ono koje preporučuje prijeziran odnos spram ovdašnjega svijeta. Cesto je znao govoriti: "Budi sa ovim svijetom tako kao da u njemu nikada nisi prebivao, a prema Drugom svijetu se odnosi kao da ga nikada nećeš napustiti; ljudi, prodajte sadašnji život za onaj budući, pa ćete oba života zadobiti, a ne prodajte svoj buci život za ovaj sadašnji, jer ćete oba života izgubiti." Preporučivao je optrajavanje u stanju ožalošćenosti i iz tog

stanja zagovarao bezrezervno otvaranje prema Božanskom snagom njegovanja strahopoštovanja (hawf) i pozornog osluškivanja unutarnje orljave Riječi Božije. Takvo osluškivanje nije moguće dovesti do savršenstva bez jasnog samorazgraničavanja u sebi stanja fizičke i stanja duhovne egzistencije (afrwa/), a rečeno savršenstvo, opet, nije moguće ozbiljiti bez ustrajnog umskog samousredotočenja (fikir). Baš ovo potonje je smatrao zrcalom u kome se jasno odražava dobra i loša strana ljudske osobnosti. U to zrcalo nije moguće jasno gledati bez uravnoteženog držanja vlastita srca s kojim stalno treba biti u raz/ govoru, i bez ukroćenja putene duše s kojom treba stalno oćijukati i njenu duhovnu sljepoću razbistravati i iscjeljivati sjajem dvobridnog mača viteza sa srčane Kerbele, mačem stamenog uma/Uma u sebi koji u sebi sukusira oštrinu mudrosti i blaženstvo ljubavi (ma'rifa i mafrabba). Za ovakve duhovne propovijedi, kojima se na sebi svojstven način razmetao Hasan Basri, mnogi teoretičari sufijske književnosti kažu da su, nakon Poslanikovih, najljepše koje su duhovno ječale u prostorima muslimanske Umme. To i jest jedan od temeljnih razloga njegova moćnog duhovnog utjecanja na potonja razdoblja sufijske književnosti i literature.

Rabi'a al-'Adawiyya

Cijeli svoj život je provela u Basri, najprije kao čuvena sviračica na flauti, a potom kao veliki sufijski lik čije iskušavanje žive gnoze su-fizma će ostaviti neizbrisiva traga u potonjoj povijesti sufijske literature. Njena kazivanja o bezuvjetnoj i čistoj božanskoj Ljubavi biće neiscrpiva duhovna osnovica za cijelo jedno duhovno bratstvo, školu i gibanje koje će promicati u različitim razdobljima, unutar različitih duhovnih obzorja i geografskih zemljovida sufije sa posve autentičnim i prepoznatljivim naslovom fedeli d'amore (Ashab al-'Ašiqih), kome će krunski duhovni dragulj i zasvodnica biti slavni sufijski pjesnik i metafizičar Ruzbehan Baqli iz Širaza.

Ova istaknuta žena-sufija je živjela nešto manje od osamdeset godina života, a svoj život je okončala u Basri 185/801 godine. Jedinu sadržinsku osnovu njenom prenabujalom sufijskom geniju i živo vrelo njenog sufijskog nadahnuća predstavljao je qur'anski tekst, osobito oni njegovi dijelovi

koji najizričnije govore o božanskoj ljubavi i milosti. Odmišljajući neke temeljne qur'anske tekstove u srcu svome, koji sa skrivenom ili otvorenom aluzijom ukazuju na gornju temu, Ra-bija al-'Adawiyya svoje doživljeno iskustvo, s tim u vezi, bez zazora nastoji iskazati u pojmovlju vlastitog sufijskog jezika, tako da joj ništa

ne smeta da za božansku ljubav upotrijebi arapsku riječ *Jiubb*, koja može u prvome redu asociirati na putenu, manje duhovnu ljubav. Za nju je ljubav, kao i vjera, nadnaravni i nedugovani dar, dar koji se ne daje na mjeru niti se na njega uzvraća bilo kojom vrstom zasluge, jer samo takve ljubavi je dostojan Duh Božiji, samo takva ljubav doseže tajnovito Lice Božije i samu nišu svjetlosti u duhovnim prostorima ljudskoga srca {ftiad, sj'rr}.⁴ Duhovni geni Rabijinog sufijskog iskustva su se iz Basre razlili sve do Sirije i Damaska, blagodareći njenom učeniku 'Abd al-Wahid Daraniju i njegovom učeniku Ibn Abi al-Hawwariju.⁵

Neke Rabijine stihove, koji pjevaju o čistoj božanskoj ljubavi, izabrao je i Kalabadi u svome Traktatu o sufizmu (*Kitab at-Ta'arruf*), kao i neke simboličke čine koji su vezani uz nju i koji u sebi sukusira-ju višestruke obzire sufijske gnoze. Ti simbolički čini su kasnije ostali da žive u sufijskom predanju kao stanovite anegdote koje svjedoče o duhovnim stanjima koja je osvojila Rabija u svom uspenju ka izvorištu žive mudrosti. Tako se u svjedočanstvima o Rabiji kazuje i o tome da je grupa sufija sreća Rabiju kako trči noseći u jednoj ruci žeravicu a u drugoj vodu. "Gospo budućeg svijeta," pitali su je, "gdje to žuriš, i šta sve to znači?" Odgovorila je: "Idem da spalim Raj i potopim Pakao, tako da ovo dvoje sasvim iščezne pred očima duhovnih hodočasnika, da im cilj bude poznat, da sluge Božije mogu vidjeti Boga bez posredovanja bilo kojeg motiva za nadu i za strah. Sta će biti kad nada u Raj i strah od Pakla nestanu? Avaj, niko neće poželiti štovati svog Gospodara ili Mu podložan biti!"⁶ Dogmatska određenja Raja i Pakla Rabija je smatrala egzistencijalnim "zastorima" koji priječe pogled hodočasnici da gleda Boga živoga. S razloga tih zastora ljubav/Ljubav kao nedugovani dar je rascijepljena na onu koju interes giba, to jest želja da se zadobije Raj i bojazan da se ne zapadne u Pakao, i na onu drugu, bezinteresnu ljubav koja svoj istinski smiraj nalazi samo u kraljevstvu Duha Božijeg. Ovo načelo, kao jedno od temeljnih u Rabijinim sufijskim iskustvima, predstavlja duhovni teatar u kojemu se sukobljuju dvije rečene ljubavi, ljubav za Boga i ljubav za

predodžbu o Bogu posredovanom vizijom Raja ili Pakla. Ne treba bezglavo težiti za boravištem (Raj), a prije toga ne upoznati susjeda (Bog), često je izvikivala Rabija.

7 Koliko je ovaj njen sufijski poučak o ljubavi imao snažnog duhovnog upliva vidi se po sličnoj izreci o Ljubavi, koju je iskazao Bistami, a u kojoj tako prepoznatljivo ječe gornje Rabijine riječi: "Kad bih morao biti lišen, u Raju, susreta s Njim samo za jedan tren, smatrao bih nesnošljivim život u njemu za one odabrane." 8

Vrhunac blaženstva, naime, nije Raj i rajске ljepote, koje u Rabij-inom sufijskom nazoru izgledaju kao neka vrsta egzistencijalnog otuđenja od Boga živoga, nego je Bog navlastito punina i vrhunac duhovne radosti, sreće, zadovoljstva i blaženosti. Ljubav koja žeda samo za Bogom jest jedina ljubav kojoj nije primjerena nikoja vrsta sapijen-cijalnog niti egzistencijalnog pričina. Samo snagom čiste ljubavi misti-kovo srce prevladava svaku vrstu duhovne razrokosti. To Rabijino istrajavanje na čistoj, bezinteresnoj ljubavi spram Boga ima potpunu dogmatsku potporu, barem kad je islam u pitanju, što se lijepo razabire iz teološkog gledišta Abu Hasana al-'Aš'arija, službenog učitelja sunnijskog islama, koji je do posljednjeg daha istrajavao na vjeri u viđenje Božanskog (ru'yat Allah). Vjerovanje u viđenje Boga na drugom svijetu predstavlja članak muslimanskog vjerovanja, a njegovanje čiste ljubavi spram Boga samo je duhovna staza koja vodi do susreta s Bogom "licem u Lice". To će reći da Rabijino učenje o čistoj ljubavi, kao i slična učenja koja će o toj temi razvijati kasnije sufije u islamu: Bistami, Hallag, dva brata al-Gazali, čitava plejada sufija iz duhovnog bratstva onih što se zovu fedeli d'amore, to učenje, dakle, predstavlja samo srce onog članka muslimanskog vjerovanja u viđenje Boga o budućem, vječnom životu.

Hasan Basri

Kada sukusiramo, naime, rano sufijsko iskustvo, provođeno pod vidom strogog isposništva od strane prvih i najuglednijih ljudi okupljenih oko Poslanika islama, nedvojbeno ćemo stići do zaključka da su njihova pojedinačna duhovna pregnuća i samotna traganja za nepristupnim vrletnim staništima u kojima se ušatoruje i konačari otkrivena Istina unutar svog svetogeografskog, silaznoozbiljujućeg razlijevanja, tek pripravila stazu glasovitom Ashabu Poslanika islama i, ujedno, jednom gotovo najvećem mističkom liku prva dva hidžretska stoljeća (VII i VIII) Hasanu Basriju. Svoje sufijsko iskustvo ovaj "sugrađanin Poslanika islama" je ozbiljivao neovisno od svih onih strašnih događanja koja su se sručila na mladu muslimansku državu. Ovdje najprije mislimo na ono prvo veliko iskušenje kojemu je bilo izvrgnuto to rano muslimansko bratstvo, iskušenje koje se ogleda u onom bratoubilačkom ratu među samim muslimanima, čiji uzročnik i izravni protagonist je bio sirijski namjesnik Muawija. To iskušenje je tim više tragično odjeknulo u duhu ovog istinskog "apostola" sufijske gnoze, jer je bio beskompromisni zagovornik očuvanja i njegovanja nerazoriva jedinstva muslimanske Umme. Pored ovog velikog iskušenja, Hasanu Basriju je bilo suđeno da preživi još jedno iskušenje, ali iskušenje u kojemu je bilo mnogo više blagoslova i koje nije tako razorno djelovalo na jedinstvo muslimanske Umme, premda će neki potonji autori, osobito oni koji se ubrajaju među doktore Zakona (Fuqaha', Mutakallimun) unutar sunnijske religijske tradicije, to smatrati uzrokom razbijanja duhovnog jedinstva ili duhovnog bitka muslimanske zajednice. Pošto je Hasan Basri, naime, bio najveći živući duhovni autoritet čijoj egzoterijskoj i ezoterijskoj religijskoj pravovjernosti se nije imalo šta prigovoriti, to se u ono vrijeme tim prije u njemu gledalo jamca i čvrstu duhovnu nit koja će povezati uznemirena muslimanska srca i muslimanske pameti onoga vremena. Međutim, desilo se to da baš od njega, kao simbola i sukusa sve dotad ozbiljene sufijske gnoze, sufijskog i teološkog iskustva, jednodobno, odvrigne jedan od najumnijih njegovih učenika Vasil Ibn 'Ata, istaknuti isposnik i sufija-praktičar, koji je javno iznio svoje neslaganje sa učiteljem Hasanom Basrijem i, stoga, osnovao vlastito duhovno brat-sto koje je više revnovalo "radikalnom, slobodoumnom" negoli sufijskom iskustvu. To će reći da se u vrijeme Hasana Basrija iz dotad jedinstvenog sufijskog čokota izvijaju dva različita duhovna mladarka: sufizam i mu'tazilizam, čija etimologija kazuje da se i u kontekstu mu'tazilijskog iskustva duhovni rezultati dosežu iz osame i pojedinačnog nastojanja, s **tim** što mu'tazilijsko iskustvo bitno računa sa

krajnjim liberalizmom, prenaplašenim racionalizmom i bezuvjetnim ljudskim rasuđivanjem o svim pitanjima. No, razlika između gornja dva iskušenja je u tome što je ovo potonje Poslanik islama blagoslovio tako što je različitost u odmišljanju vječnog duhovnog poklada islamske vjere označio osobitim znakom božanske milosti, dočim je ono prvo iskušenje, to jest bratoubilački, međumuslimanski rat posljedica neprovođenja onoga što je Poslanik islama oslovio "velikim džihadom" ili samosavladvanjem, borbom protiv gordosti, poroka i sujete vlastitoga "ega". Umjesto da je Muawija objavio rat svome vlastitom "sopstvu", on je mač osobne vjere okrenuo protiv muslimana koji su smatrali nedostojnim da se njegov politički "ego" i onaj njegovih kasnijih potomaka prelije preko cijelog muslimanskog carstva čiji život je "taj namjesnik iz Damaska" želio podvrgnuti ritmu vlastita srca.

Pored provođenja strogo isposničkog života, Hasan Basri se u svom teorijskom iskustvu osobito isticao razvijanjem kur'anske egze-geze, koju nikako nije želio svoditi i zatvarati u okvire strogo racionalističkih vrijednosti i pokazatelja, u ruhu doslovnog smisla i značenja, kako su to činili mu'taziliti, "prvi teolozi islama." Tumačeći duhovni događaj noćnog uznesenja Poslanika islama na nebo (isra' i **mi'rag**), Hasan Basri svjedoči da je riječ o eminentno duhovnom uzdignuću kod kojega je Poslanik islama bio u takvom duhovnom stanju da je mogao motriti samu bit Božanskog koja ga je vodila na tom nesvakidašnjem putovanju, a nikako to nije bio melek-posrednik (buraq). U svojim razmatranjima nekih eshatoloških činjenica svjedočio je da će stanovnici Raja, i to oni najodabraniji, čija je duša smirena, zadovoljna sa Gospodarom svjetova a i On zadovoljan s njom, vidjeti posve raz-goličeno Lice Božije. Za učenje Qur'ana je svjedočio da predstavlja čin koji istinski oživljuje svaku razinu i svaki obzir bića onoga koji takvo učenje provodi.

Svoje isposničko iskustvo Hasan Basri je uokvirio u nekoliko strogih pravila, a samo to iskustvo

učinio polazišnom tačkom svakidašnjeg života svake pojedinačne muslimanske duše. Prvo i, ujedno, temeljno pravilo njegova isposničkog života jest ono koje preporučuje prijeziran odnos spram ovdašnjega svijeta. Cesto je znao govoriti: " Budi sa ovim svijetom tako kao da u njemu nikada nisi prebivao, a prema Drugom svijetu se odnosi kao da ga nikada nećeš napustiti; ljudi, prodajte sadašnji život za onaj budući, pa ćete oba života zadobiti, a ne prodajte svoj buci život za ovaj sadašnji, jer ćete oba života izgubiti. "Preporučivao je optrajavanje u stanju ožalošćenosti i iz tog

stanja zagovarao bezrezervno otvaranje prema Božanskom snagom njegovanja strahopoštovanja (hawf) i pozornog oslušivanja unutarnje orljave Riječi Božije. Takvo oslušivanje nije moguće dovesti do savršenstva bez jasnog samorazgraničavanja u sebi stanja fizičke i stanja duhovne egzistencije (afirwa/), a rečeno savršenstvo, opet, nije moguće ozbiljiti bez ustrajnog umskog samousredotočenja (fikir). Baš ovo potonje je smatrao zrcalom u kome se jasno odražava dobra i loša strana ljudske osobnosti. U to zrcalo nije moguće jasno gledati bez uravnoteženog držanja vlastita srca s kojim stalno treba biti u raz/ govoru, i bez ukroćenja putene duše s kojom treba stalno očijukati i njenu duhovnu sljepoću razbistravati i iscjeljivati sjajem dvobridnog mača viteza sa srčane Kerbele, mačem stamenog uma/Uma u sebi koji u sebi sukusira oštrinu mudrosti i blaženstvo ljubavi (ma'rifa i mafrabba). Za ovakve duhovne propovijedi, kojima se na sebi svojstven način razmetao Hasan Basri, mnogi teoretičari sufijske književnosti kažu da su, nakon Poslanikovih, najljepše koje su duhovno ječale u prostorima muslimanske Umme. To i jest jedan od temeljnih razloga njegova moćnog duhovnog utjecanja na potonja razdoblja sufijske književnosti i literature.

Du-n-nun al-Misri

Rođen je u Ahminu, koptskoj prijestonici. Porijeklom Kopt iz Nubije.¹⁰ Što se religije tiče, bio je musliman od rođenja. Po duhovnoj vokaciji je bio filozof, alkemičar i sufija. Bio je vrlo upućen u duhovnu struji matica božanske Mudrosti i Volje,. Veoma je cijenio sufijsko iskustvo Rabije 'Adawiyee i često navodio njene misli u svojim kazivanjima, preciznog navođenja njenog imena. Vrlo srčano se nosio sa mu'ta-zilijskim učiteljima u raspravama oko stvorenosti ili nestvorenosti duhovne supstance qur'anskoga teksta. Ostajući vjeran sunnijskom učenju o "nestvorenosti Qur'ana", mnogo je trpio, bio proganjan i mučen. Umro je 245/859 godine. Od njegove duhovne zaostavštine ostalo je nekoliko sufijskih poučaka, anegdota i parabola koje su ušle u sastav kasnije sakupljenih sufijskih hrestomatija načinjenih od brojnih znanih i neznanih sufijskih kroničara.

Njegovo sufijsko iskustvo se najbitnije iskazalo u profiliranju sufijske epistemologije. Mnogi povijesničari sufijske literature tvrde da se njemu duguje sustavna teorija o duhovnim stanjima (ahwar) i postajama (maqamat) kroz koje prolazi svaki posvećenik na Putu su-fizma (tariqa) u unutarnjem duhovnom napredovanju i usponu vlastitom vertikalom od svijeta mineralnog kozmosa do svijeta Teokoz-mičkog. U vlastitoj samospoznaji, misli on, Salik prolazi kroz stanje spoznaje običnih ljudi, koje je najprizemnije, potom kroz stanje spoznaje filozofa i teologa i, najzad, smiruje se u stanju spoznaje koju doseže 'Arif, onaj duhovno ponajbolji među ljudima, koji izvanjskim likom slični drugima, no svojom iznutarnjom fizionomijom je sasvim na razini transcendentnog čovjeka (Insan muḍaḡ), svjetlosnog čovjeka (Insan malakutiyy), duhovnog čovjeka (Insan ruliyy). Ukoliko se ona prvotna spoznaja stječe u polju očitujućih božanskih svojstava, ona druga u ravni očitujućih i događalačkih božanskih imena, onda se ona treća, najviša spoznaja stječe na razini kraljevstva samog božanskog Duha, jer ona izražava čistu sufijsku gnozu, vječnu mudrost koja istječe iz nepresušnog vrela ezoterijskog, hidrovskog nadahnuća. 'Arif u svakom svom životnom dahu, smatra Dun-Nun al-Misri, živi po ritmu božanske Volje i božanske Mudrosti, a njegovo gledanje božanske Zbilje nije posredovano bilo kakvom spoznajom, intuicijom, obavijesti, zrijenja, predočivanja, otkrovenja ili stvarnog i simboličkog zastora. On, jednostavno, hodi uravnoteženim hodom kraljevskim putem Mudrosti i Ljubavi, kojim putem hode svi duhovni vitezi sufijske gnoze (Javan-

Marđ), a to je put kojim najsnažnije struji matica božanske Mudrosti i Volje.

"Ne vodiš li Ti putem konjanika izmorena svojim teretom? Ne oslobađaš li smrtnoga koraka putnika skitalicu?"

Oh! Podari mi dakle Tvoju milost da od nje živim

i s Tobom bez muke prebrodim nesusnosnost svoje ubogosti.

Već na samome početku povijesti sufijske gnoze raskošno sufijsko iskustvo prvih sufija islama je bilo dostatan predujam da se utemeljuju prve škole sufizma koje će svijetu duhovne literature priskrbiti najistaknutija imena i najznačajnije sufijske likove.

Rabi'a al-'Adawiyya

Cijeli svoj život je provela u Basri, najprije kao čuvena sviračica na flauti, a potom kao veliki sufijski lik čije iskušavanje žive gnoze sufizma će ostaviti neizbrisiva traga u potonjoj povijesti sufijske literature. Njena kazivanja o bezuvjetnoj i čistoj božanskoj Ljubavi biće neiscrpiva duhovna osnovica za cijelo jedno duhovno bratstvo, školu i gibanje koje će promicati u različitim razdobljima, unutar različitih duhovnih obzorja i geografskih zemljovida sufije sa posve autentičnim i prepoznatljivim naslovom fedeli d'amore (Ashab al-'Ašiqih), kome će krunski duhovni dragulj i zasvodnica biti slavni sufijski pjesnik i metafizičar Ruzbehan Baqli iz Širaza.

Ova istaknuta žena-sufija je živjela nešto manje od osamdeset godina života, a svoj život je okončala u Basri 185/801 godine. Jedinu sadržinsku osnovu njenom prenabujalom sufijskom geniju i živo vrelo njenog sufijskog nadahnuća predstavljao je qur'anski tekst, osobito oni njegovi dijelovi koji najizričitiše govore o božanskoj ljubavi i milosti. Odmišljajući neke temeljne qur'anske tekstove u srcu svome, koji sa skrivenom ili otvorenom aluzijom ukazuju na gornju temu, Ra-bija al-'Adawiyya svoje doživljeno iskustvo, s tim u vezi, bez zazora nastoji iskazati u pojmovlju vlastitog sufijskog jezika, tako da joj ništa

ne smeta da za božansku ljubav upotrijebi arapsku riječ Jiubb, koja može u prvome redu asocirati na putenu, manje duhovnu ljubav. Za nju je ljubav, kao i vjera, nadnaravni i nedugovani dar, dar koji se ne daje na mjeru niti se na njega uzvraća bilo kojom vrstom zasluge, jer samo takve ljubavi je dostojan Duh Božiji, samo takva ljubav doseže tajnovito Lice Božije i samu nišu svjetlosti u duhovnim prostorima ljudskoga srca {ftiad, sj'rr}.⁴ Duhovni geni Rabijinog sufijskog iskustva su se iz Basre razlili sve do Sirije i Damaska, blagodareći njenom učeniku 'Abd al-Wahid Daraniju i njegovom učeniku Ibn Abi al-Hawwariju.⁵

Neke Rabijine stihove, koji pjevaju o čistoj božanskoj ljubavi, izabrao je i Kalabadi u svome Traktatu o sufizmu (Kitab at-Ta'arruf), kao i neke simboličke čine koji su vezani uz nju i koji u sebi sukusira-ju višestruke obzire sufijske gnoze. Ti simbolički čini su kasnije ostali da žive u sufijskom predanju kao stanovite anegdote koje svjedoče o duhovnim stanjima koja je osvojila Rabija u svom uspenju ka izvorištu žive mudrosti. Tako se u svjedočanstvima o Rabiji kazuje i o tome da je grupa sufija sreća Rabiju kako trči noseći u jednoj ruci žeravicu a u drugoj vodu. "Gospo budućeg svijeta," pitali su je, "gdje to žuriš, i šta sve to znači?" Odgovorila je: "Idem da spalim Raj i potopim Pakao, tako da ovo dvoje sasvim iščezne pred očima duhovnih hodočasnika, da im cilj bude poznat, da sluge Božije mogu vidjeti Boga bez posredovanja bilo kojeg motiva za nadu i za strah. Sta će biti kad nada u Raj i strah od Pakla nestanu? Avaj, niko neće poželjeti štovati svog Gospodara ili Mu podložan biti!"⁶ Dogmatska određenja Raja i Pakla Rabija je smatrala egzistencijalnim "zastorima" koji priječe pogled hodočasniki da gleda Boga živoga. S razloga tih zastora ljubav/Ljubav kao nedugovani dar je rascijepljena na onu koju interes giba, to jest želja da

se zadobije Raj i bojazan da se ne zapadne u Pakao, i na onu drugu, bezinteresnu ljubav koja svoj istinski smiraj nalazi samo u kraljevstvu Duha Božijeg. Ovo načelo, kao jedno od temeljnih u Rabijinim sufijским iskustvima, predstavlja duhovni teatar u kojemu se sukobljuju dvije rečene ljubavi, ljubav za Boga i ljubav za

predodžbu o Bogu posredovanom vizijom Raja ili Pakla. Ne treba bezglavo težiti za boravištem (Raj), a prije toga ne upoznati susjeda (Bog), često je izvikivala Rabija.

7 Koliko je ovaj njen sufijски poučak o ljubavi imao snažnog duhovnog upliva vidi se po sličnoj izreci o Ljubavi, koju je iskazao Bistami, a u kojoj tako prepoznatljivo ječe gornje Rabijine riječi: "Kad bih morao biti lišen, u Raju, susreta s Njim samo za jedan tren, smatrao bih nesnošljivim život u njemu za one odabrane." 8

Vrhunac blaženstva, naime, nije Raj i rajске ljepote, koje u Rabij-inom sufijском nazoru izgledaju kao neka vrsta egzistencijalnog otuđenja od Boga živoga, nego je Bog navlastito punina i vrhunac duhovne radosti, srede, zadovoljstva i blaženosti. Ljubav koja žeda samo za Bogom jest jedina ljubav kojoj nije primjerena nikoja vrsta sapijen-cijalnog niti egzistencijalnog pričina. Samo snagom čiste ljubavi misti-kovo srce prevladava svaku vrstu duhovne razrokosti. To Rabijino istrajavanje na čistoj, bezinteresnoj ljubavi spram Boga ima potpunu dogmatsku potporu, barem kad je islam u pitanju, što se lijepo razabire iz teološkog gledišta Abu Hasana al-'Aš'arija, službenog učitelja sunnijskog islama, koji je do posljednjeg daha istrajavao na vjeri u viđenje Božanskog (ru'yat Allah). Vjerovanje u viđenje Boga na drugom svijetu predstavlja članak muslimanskog vjerovanja, a njegovanje čiste ljubavi spram Boga samo je duhovna staza koja vodi do susreta s Bogom "licem u Lice". To će reći da Rabijino učenje o čistoj ljubavi, kao i slična učenja koja će o toj temi razvijati kasnije sufije u islamu: Bistami, Hallag, dva brata al-Gazali, čitava plejada sufija iz duhovnog bratstva onih što se zovu fedeli d'amore, to učenje, dakle, predstavlja samo srce onog članka muslimanskog vjerovanja u viđenje Boga o budućem, vječnom životu.

Hasan Basri

Kada sukusiramo, naime, rano sufijско iskustvo, provođeno pod vidom strogog isposništva od strane prvih i najuglednijih ljudi okupljenih oko Poslanika islama, nedvojbeno ćemo stići do zaključka da su njihova pojedinačna duhovna pregnuća i samotna traganja za nepristupnim vrletnim staništima u kojima se ušatoruje i konačari otkrivena Istina unutar svog svetogeografskog, silaznoozbiljujućeg razlijevanja, tek pripravila stazu glasovitom Ashabu Poslanika islama i, ujedno, jednom gotovo najvećem mističkom liku prva dva hidžretska stoljeća (VII i VIII) Hasanu Basriju. Svoje sufijско iskustvo ovaj "sugrađanin Poslanika islama" je ozbiljivao neovisno od svih onih strašnih događanja koja su se sručila na mladu muslimansku državu. Ovdje najprije mislimo na ono prvo veliko iskušenje kojemu je bilo izvrgnuto to rano muslimansko bratstvo, iskušenje koje se ogleda u onom bratoubilačkom ratu među samim muslimanima, čiji uzročnik i izravni protagonist je bio sirijski namjesnik Muawija. To iskušenje je tim više tragično odjeknulo u duhu ovog istinskog "apostola" sufijске gnoze, jer je bio beskompromisni zagovornik očuvanja i njegovanja nerazoriva jedinstva muslimanske Umme. Pored ovog velikog iskušenja, Hasanu Basriju je bilo suđeno da preživi još jedno iskušenje, ali iskušenje u kojemu je bilo mnogo više blagoslova i koje nije tako razorno djelovalo na jedinstvo muslimanske Umme, premda će neki potonji autori, osobito oni koji se ubrajaju među doktore Zakona (Fuqaha', Mutakallimun) unutar sunnijske religijske tradicije, to smatrati uzrokom razbijanja duhovnog jedinstva ili duhovnog bitka muslimanske zajednice. Pošto je Hasan Basri, naime, bio najveći živući duhovni autoritet čijoj egzoterijskoj i ezoterijskoj religijskoj pravovjernosti se nije imalo šta prigovoriti, to se u ono vrijeme tim prije u njemu gledalo jamca i čvrstu duhovnu nit koja će povezati uznemirena muslimanska srca i muslimanske pameti onoga vremena. Međutim, desilo se to da baš od njega,

*kao simbola i sukusa sve dotad ozbiljene sufijske gnoze, sufijskog i teološkog iskustva, jednodobno, odvrgne jedan od najumnijih njegovih učenika Vasil Ibn 'Ata, istaknuti isposnik i sufija-praktičar, koji je javno iznio svoje neslaganje sa učiteljem Hasanom Basrijem i, stoga, osnovao vlastito duhovno brat-sto koje je više revnovalo "radikalnom, slobodoumnom" negoli sufijs-kom iskustvu. To će reći da se u vrijeme Hasana Basrija iz dotad jedinstvenog sufijskog čokota izvijaju dva različita duhovna mladarka: sufizam i mu'tazilizam, čija etimologija kazuje da se i u kontekstu mu'tazilijskog iskustva duhovni rezultati dosežu iz osame i pojedinačnog nastojanja, s **tim** što mu'tazilijsko iskustvo bitno računa sa*

krajnjim liberalizmom, prenaplašenim racionalizmom i bezuvjetnim ljudskim rasuđivanjem o svim pitanjima. No, razlika između gornja dva iskušenja je u tome što je ovo potonje Poslanik islama blagoslovio tako što je različitost u odmišljanju vječnog duhovnog poklada islamske vjere označio osobitim znakom božanske milosti, dočim je ono prvo iskušenje, to jest bratoubilački, međumuslimanski rat posljedica neprovođenja onoga što je Poslanik islama oslovio "velikim džihadom" ili samosavladvanjem, borbom protiv gordosti, poroka i sujete vlastitoga "ega". Umjesto da je Muawija objavio rat svome vlastitom "sopstvu", on je mač osobne vjere okrenuo protiv muslimana koji su smatrali nedostojnim da se njegov politički "ego" i onaj njegovih kasnijih potomaka prelije preko cijelog muslimanskog carstva čiji život je "taj namjesnik iz Damaska" želio podvrgnuti ritmu vlastita srca.

*Pored provođenja strogo isposničkog života, Hasan Basri se u svom teorijskom iskustvu osobito isticao razvijanjem kur'anske egze-geze, koju nikako nije želio svoditi i zatvarati u okvire strogo racionalističkih vrijednosti i pokazatelja, u ruhu doslovnog smisla i značenja, kako su to činili mu'taziliti, "prvi teolozi islama." Tumačeći duhovni događaj noćnog uznesenja Poslanika islama na nebo (isra' i **mi'rag**), Hasan Basri svjedoči da je riječ o eminentno duhovnom uzdignuću kod kojega je Poslanik islama bio u takvom duhovnom stanju da je mogao motriti samu bit Božanskog koja ga je vodila na tom nesvakidašnjem putovanju, a nikako to nije bio melek-posrednik (buraq). U svojim razmatranjima nekih eshatoloških činjenica svjedočio je da će stanovnici Raja, i to oni najodabraniji, čija je duša smirena, zadovoljna sa Gospodarom svjetova a i On zadovoljan s njom, vidjeti posve raz-goličeno Lice Božije. Za učenje Qur'ana je svjedočio da predstavlja čin koji istinski oživljuje svaku razinu i svaki obzir bića onoga koji takvo učenje provodi.*

Svoje isposničko iskustvo Hasan Basri je uokvirio u nekoliko strogih pravila, a samo to iskustvo učinio polazišnom tačkom svakidašnjeg života svake pojedinačne muslimanske duše. Prvo i, ujedno, temeljno pravilo njegova isposničkog života jest ono koje preporučuje prijeziran odnos spram ovdašnjega svijeta. Cesto je znao govoriti: "Budi sa ovim svijetom tako kao da u njemu nikada nisi prebivao, a prema Drugom svijetu se odnosi kao da ga nikada nećeš napustiti; ljudi, prodajte sadašnji život za onaj budući, pa ćete oba života zadobiti, a ne prodajte svoj buci život za ovaj sadašnji, jer ćete oba života izgubiti."Preporučivao je oprtajavanje u stanju ožalošćenosti i iz tog

stanja zagovarao bezrezervno otvaranje prema Božanskom snagom njegovanja strahopoštovanja (hawf) i pozornog osluškivanja unutarnje orljave Riječi Božije. Takvo osluškivanje nije moguće dovesti do savršenstva bez jasnog samorazgraničavanja u sebi stanja fizičke i stanja duhovne egzistencije (afrwa/), a rečeno savršenstvo, opet, nije moguće ozbiljiti bez ustrajnog umskog samousredotočenja (fikir). Baš ovo potonje je smatrao zrcalom u kome se jasno odražava dobra i loša strana ljudske osobnosti. U to zrcalo nije moguće jasno gledati bez uravnoteženog držanja vlastita srca s kojim stalno treba biti u raz/ govoru, i bez ukroćenja putene duše s kojom treba stalno očijukati i njenu duhovnu sljepoću razbistravati i iscjeljivati sjajem dvobridnog mača viteza sa srčane Kerbele, mačem stamenog uma/Uma u sebi koji u sebi sukusira oštrinu mudrosti i blaženstvo ljubavi (ma'rifa i mafrabba). Za ovakve duhovne propovijedi, kojima se na sebi svojstven način razmetao Hasan Basri, mnogi teoretičari sufijske književnosti kažu da su, nakon Poslanikovih, najljepše koje su duhovno ječale u prostorima muslimanske Umme. To i jest jedan od temeljnih razloga njegova moćnog duhovnog utjecanja na potonja razdoblja sufijske književnosti i literature.

POGLAVLJE III

1. Sufijska škola u Bagdadu

Bagdad, prijestonica abasijskih halifa, bio je veliko duhovno središte raznovrsne muslimanske učenosti. On je osobito poznat kao rasadište sufijske gnoze i kao stjecište najkontemplativnijih duhova ondašnjeg muslimanskog imperija. Raznovrsne bagdadske škole sa svojim prepoznatljivim duhovnim rodoslovnici ostavile su neizbrisiv pečat u razvoju muslimanske globalne duhovne tradicije. Među ostalima je bila poznata i bagdadska škola sufizma. Među najznačajnijim imenima koja su ondje orkestrirala u toj veličanstvenoj simfoniji najprofinjnijih ideja u dotadašnjoj povijesti muslimanskog duha ističu se al-Muhasibi (165-234/781-857), Ibrahim Ibn Adham, Ibn Karram, Bistami, Hakim Tirmidi, zvani filozof, Sahl Tustari i škola Salimiyya, Gunavd, Al-Nuri i Mansur al-Hallag, zasvodnica bagdadskog sufijskog rodoslovlja i sami vrh sufijske gnoze razvijane u bagdadskoj školi sufizma. Njihova sufijska kazivanja izražena u različitim književnim formama i izrečena u raznim prigodama pril-ježno su sakupili al-Huldi u svom zborniku sufijskih biografija Hikayat i Abu Nu'avm al-Isfahani u svojoj sufijskoj kronici iJUya al-Awliya".

Al-Muhasibi

Istaknuti sufijski lik iz plejade sufija bagdadske škole, koji je svaki detalj svog teorijskog iskustva o sufijskoj gnozi nastojao proživiti snagom cjelodnevnog životnog iskustva. Stoga i jest dobio pridjev al-muhasibl, što znači onaj koji stalno preispituje vlastitu savjest. Rođen je u Basri oko 781 godine. Vrlo rano je dospio u Bagdad i ondje proveo cijeli svoj život, do smrti 857 godine. Sufijske kronike o njegovoj fizičkoj biografiji raspolazu sa veoma malo podataka, ali zato iz njih crpimo pravo obilje podataka o njegovoj duhovnoj biografiji. Cjelovite podatke o njemu je na jednom mjestu sabrao i ponudio istaknuti egipatski učenjak, sufija, naš suvremenik 'Abd al-Halim Mahmud, koji je o al-Muhasibiju napisao svoj doktorat pod naslovom Al-Muhasibi, un mystique musulman religieux et moraliste. Bio je osobito poznat po svom upornom nastojanju da na precizan filozofski način izdefiniira temeljne dogmate muslimanskog vjerovanja, zbog čega je protiv sebe izazvao pravu buru reagiranja od strane ortodoksnih doktora Zakona kakav je bio Ibn Hanbal i njemu slični. Prerano najavljujući zoru eminentno filozofskog, dosljedno racionalnog odmišljanja načela vjere, sučeljen sa neizdrživim pritiskom čuvara eg-zoterijske tradicije islama, al-Muhasibi je vrlo brzo odustao od takvog nastojanja, barem za neko vrijeme. Do kraja isprofiliran u svom filozofsko-teološkom vokabularu svoga vremena, no naprasno suspreg-nut da ga upotrijebi u korisne svrhe, al-Muhasibi je odlučio okrenuti se drugoj vrsti teorijskog i praktičnog iskustva, usvojivši, u smislu svojih budućih pravila življenja, aksiome poput onih: " Strpljivo stajati na meti strijele tuge" i "Smrt je samo kamen kušnje za vjerujuće." Ovi poučci su sasvim preusmjerili duhovnu pustolovinu njegova duha i do kraja života snažno opečatili njegovo buduće teorijsko iskustvo. U svojoj knjizi Kita'b al-ri'aya on je precizno definiirao svoj ustrajni životni ethos i odredio pravce svog budućeg duhovnog ozbiljenja. Nepretrgnutim preispitivanjem vlastite savjesti razbijati iluzije i svaku vrstu egzistencijalnog i epistemološkog pričina u svoj svojoj svakidašnjoj pobožnosti, njegovati odnos sluga-Gospodar, biti svakog časa spreman proživjeti čin umiranja, imati stanovitu dozu prijezira spram ovdašnjeg svijeta, naučiti se opirati sotonskoj napasti, naučiti prisprije-vati samoj blizini Božanskog snagom vlastita duha, u činjenju stalno biti okrenut k Bogu, unaprijed promisliti o posljedicama vlastitog djelovanja u odnosu spram bližnjeg, biti izložen riziku tugovanja, prezrenosti, skandaliziranja i stalno misliti o tome kako čestito realizirati svoj život pred Bogom,

sve su to temeljna načela kojima se rukovodio al-Muhasibi u svom svakidašnjem životu i uzimao ih kao vlastite međaše između kojih je proticao cijeli njegov život.

No, on je svojim, naoko sumornim i tegobnim, idejama priskrbio jedan poseban obzir mudrosti i jednu duhovnu perspektivu unutar koje sve izgleda dopadljivo, optimistično i smisleno. To je obzir ili perspektiva Božije ljubavi za vjerujuće i dobročinitelje, ljubavi koja je za al-Muhasibija neupitna. Tako on piše: "Izvorište ljubavi spram vje-rujućih za religijska djela miruje u ljubavi Gospodara, jer On je taj koji uvijek ima moć poticanja. Zapravo, On je taj koji Sebe čini poznatim vjernicima, koji ih navodi da Mu budu podložni, koji čini da bude ljubljen od njih, bez čega njihov trud ne bi vrijedio ništa. On je u srca Sebi naklonjenih položio sjemenje ljubavi spram Sebe. Potom je to sjemenje zaodjenuo odorom blistave svjetlosti, posuđujući njihovim srcima zanosne riječi potekle iz žestine Njegove ljubavi spram njih. (...) O vi, svi Moji svjedoci, - onaj koji vam dođe bolestan, jer Me nije našao, izliječite ga; onog koji Me je zaboravio i Moju milost zabacio, vratite mu sjećanje na to. Ja sam, zacijelo, vaš najbolji Liječnik, jer Ja sam blag, a Onaj koji je blag, za Svoje sluge uzima samo one koji su blagi."

U svojoj knjizi *Kitab al-tawahhum al-Muhasibi* nudi detaljne opise naslada i duhovnih radosti na koje nailazi i kroz koje prolazi ustrajni putnik na svom vrletnom putu od podnožja do samog vrha mističnog Sinaja, to jest od prizemne, fizičke naslade, do one posve duhovne, nadosjetilne, savršene i blažene. Njegov dar propovijedanja naročito je došao do izražaja u njegovim svakidašnjim propovijedima uperenim protiv izrazito posvjetovljenog pomodarstva u njegovo vrijeme, koje se osobito ogledalo u pijenju vina, nošenju svilene odjeće i slikanju živih bića. Teško je koja savjest mogla umaći oštrini, britkosti i sugestivnosti njegovih propovijedi, što je s jedne strane izazivalo oduševljenje i, čak, presudno utjecalo na neka pera kao što je Gunavdo-vo i Ibn 'Ataovo, kao i nekih teologa aš'arijske škole, ali je, jednodobno, izazivalo i oštra reagovanja ortodoksnih učitelja, koji su se bojali da se ne desi reforma duhovnoga stanja u muslimanskom svijetu bez njihova dostatnog učešća u tome i bez njihove kontrole, ali i s razloga njihove surevnjivosti i sličnih slabosti njihova duha

Ibrahim Ibn Adham

Ovaj sufijski lik je neka vrsta paradigme za obezdoobljenu sufijsku gnozu, za razbaštinjeni pustolovni duh kojemu je sveto/geo-

grafsko stanište cijela Zemlja Božija, a egzistencijalni utok vedri, zvijezdama osuti svod; ili je on sinonim za vječnu gnozu kojoj je cijeli svijet domovina, metajezik neiscrpivi sapijencijalni vrutak, metakozmos njena egzistencijalna odora, a metapovijest njena univerzalna osobnost koja se ušatoruje pod različitim metafizičkim znacima i hijero-povijesnim prilikama unutar duha svakog svetopovijesnog vremena i svakog svetojezičkog utjelovljenja. Stoga ovaj sufijski lik i jest jednodobno mit i zbilja, povijest i legenda, kraljević i prosjak. Zbornici muslimanskih hagiografija ili sufijskih kronika ovom polulegen-darnom mističnom liku priruču kraljevsko porijeklo, tvrdeći kako se njegov pravi identitet prepoznaje u osobi mladog princa iz perzijskog grada Balha. Biografski podaci u dobroj mjeri podsjećaju na one o mladom princu Buddhi. Živio je negdje u drugom stoljeću po Hidžri, nešto ranije nego al-Muhasibi, a umro je u Siriji kao obez-domljena prosjačka luralica.

Izvori kazuju da je živio rasmusnim životom dok je bio mladi kraljević u očevu domu. Otišavši jednog dana u lov na divljač, progoneći lisicu najednom je čuo glas vlastitog preobraženja: "Ibrahime, zar je to ono zbog čega si stvoren? Je li to ono što ti je naloženo činiti?" Pošto je tri puta uzastopce čuo isti glas, iste upite i odgovore koji su ječali prijekorom i poreknućem

da je baš to smisao njegova života, Ibrahim se tronute savjesti vratio kući, svoje kraljevsko ruho zamijenio običnom su-fijskom hirqomf predao se tajanstvenim smjerokazima božanske milosti i krenuo na hodočasnički put posvećenih, čežnjom bezdomne gnoze izgaran i tjeran na duhovnu pustolovinu kojoj kraja neće biti.

Njegova obezdomljenost će postati predmet posebnog odmiš-ljanja kod njegove potonje duhovne braće iz sufijske škole u Horasa-nu, tako da će biti izdignuta na razinu načela koje će ležati u osnovici svake sufijske epistemološke situacije u smislu uvjeta bez kojeg nikakvo napredovanje svetopovijesnom, svetojezičkom, metapovijesnom i metajezičkom vertikalom neće biti moguće.

Dva duhovna svojstva čine dva bitna pola koja određuju cijelo sufijsko iskustvo kraljevića-prosjaka Ibrahim Ibn Adhama. To su prijateljevanje s Bogom (walaya) i bezuvjetno siromaštvo do same metafizičke ogoljenosti i razbaštinjenosti ega.

"Jednom od svoje duhovne subraće, svjedoči al-Muhasibi, Ibrahim Ibn Adham reče: "Želiš li postati prijateljem Božijim i zadobiti ljubav Božiju, zanijeći ovaj i onaj svijet, okreni svoje lice prema Bogu, i

Bog će okrenuti svoje Lice prema tebi, pa ćeš se izmiješati s ljubavlju Božijom."²⁰

Jednog dana Ibrahim susrete prosjaka koji se tužio na svoju sudbinu, a ovaj mu reče: "Slutim da si vrlo jeftino kupio svoje pros-
jaštvo?"

"Šta! Zar se prosjaštvo prodaje," upita prosjak zapanjen.

"Naravno," odgovori Ibrahim. "Ja sam ga kupio u zamjenu za kraljevstvo Balha. I dobro sam učinio." ²¹

Usamljenik Bistami

Bio je i ostao pravi duhovni dragulj sufijske škole u Bagdadu. Cijeli svoj život je proveo u dubokoj i surovoj osami, lutajući vrletnim planinskim gorjem Tabaristana. Ondje je sticao i proživljavao svoje raskošno sufijsko iskustvo. Umro je u svom rodnom selu Bistamu 260/874 godine.²²

Njegov utjecaj na buduća sufijska bratstva biće nemjerljiv, a duhovno sjemenje njegova sufijskog iskustva pašće na veoma plodno tlo brojnih kasnijih poklonika sufijske gnoze, koji će njegove poučke pretvoriti u tako izobilno duhovno gibanje koje će postati sasvim prepoznatljivim književnim tokom u kontekstu sufijske literature potonjih vijekova. Premda je hanefijska mladost njegova duha pokazivala jasne sklonosti ka mu'tazilizmu, njegova zenitna punoljetnost će posve revnovati strogom sunnijskom predanju, da će u svojim nesvakidašnjim, makar i povremenim, duhovnim uzašašćima biti nesmiljeni kritičar oportunih duhovnih gibanja u ranome islamu i predani obnašatelj najstrožeg isposničkog života. To se jasno uočava iz njegova vlastitog svjedočenja:

"Dvanaest godina bijah kovač vlastitog ega, a pet godina kovač zrcala svoga srca; godinu dana ja uhodih u rasponu svoga ega i vlastita srca; tad otkrih desetak nevjerstava (zunnar) koja su me izvana stezala, i dvanaest godina provedoh raskidajući ih; potom mi se otkri desetak unutarnjih nevjerstava čije poništenje mi uze pet godina; napokon darova mi se prosvjetljenje, tako ja promotrili stvaranje i opazih

da ono postade strvina, - te na njega donesoh četiri tekbira (to jest sah-ranih ga i ono za mene više ne bijaše postojalo)!" ²³

Najviši cilj njegove svakodnevne sufijske prakse izrican je u nastojanju potpunog "osamljivanja"

pred čistom, "razgolićenom" božanskom Biti, a da to ni u jednoj sitnici ne podsjeća na neku vrstu egzistencijalnog monizma ili na transcendentno jedinstvo Bitka. Na brojne upite o tome kako mu je polazilo za rukom da stigne do tamo dokle nije mogao stići poslanik Musa u svom žedanju da sretno Boga "licem u lice", Bistami bi, jednostavno, uvijek ponavljao rečenicu koja je kasnije postala jednim od rijetkih sufijskih poučaka: "Odvojio sam se od svoga ja tako kao kad se zmija odvoji od vlastite košuljice; potom sam razgledao svoje ja, jer navlastito bijah On!"

Jedna druga Bistamijeva mistična ekskurzija (šatahat) je još drastičnija i ubojitija: "Bog bijaše motrio sve svijesti u kozmosu, i nade da su sve prazne od Njega, izuzev moje, u kojoj se On pokaza cijelom Svojom puninom. Potom mi bijaše govorio, hvaleći me: "Cijeli svijet je podvržen mom gospodovanju, samo ti nisi." Bistami nije kazao razlog zbog kojeg je to tako, a niko od njegovih kasnijih tumača ne tvrdi da je on, kao razlog tome, ikad spomenuo riječi: "... zato jer Ja sam ti."

Teopatički razgovori (šatahat) u naponu predanog sufijskog uzašašća, u kojima je, uglavnom, nataloženo zgusnuto mistično iskustvo ovog tabaristanskog isposnika-lutalice, poslije njega će predstavljati odveć učestalu naviku sufija njegova književnog usmjerenja. Oni će, naprosto, predstavljati poseban i vrlo značajan segment ukupnog sufijskog iskustva islama. To će se, katkada, smatrati takvom vrstom sufijske književnosti u kojoj se ozbiljuje poseban vid božanskog otkrovenja, bez ikakva posredovanja, jer ondje Bog raskri-va dubine vlastite mudrosti u ulozi sufije. U osnovi ovakvog sufijskog iskustva, neobičnog i tegobnog, leži Bistamijevo duhovno pregnuće da se živi jedan sasvim iznutarnji život u kome ono Božansko izvodi najskrovitije ritmove vlastite Volje i Mudrosti, i to u čvo-rišnom prostoru samozatajenog ega dotičnog sufije. Duhovni model na čiju sliku se to nesvakidašnje duhovno iskustvo nastoji ozbiljiti, u Bistamijevu slučaju, bilo je "noćno putovanje i uznesenje" Usra' i mi'rag) Poslanika islama, koje Bistami želi na osoban način proživjeti i iznova aktualizirati snagom vlastitog sufijskog iskustva i učiniti ga novom formom sufijskoga uzašašća (mi'rag sufiyy) i izlaženja do samog vrha teokozmičke vertikale. Kao bezuvjetan predujam takovr-snom duhovnom usponu predstavlja dosljedno stapanje vlastite duše sa nekim Božijim Atributima. Bistami to ne želi oslovljavati nikojom vrstom stapanja, već to oslovljava nastojanjem da se isprazni od svake vrste stvorljive vlastitosti i vlastitosti svijeta i da se svojim potpunim metafizičkim ogoljenjem i egzistencijalnim samovanjem pridruži metafizičkom samovanju i razgolićenju onog Božanskog. No, nije izvijes-no da je to moguće ozbiljiti na bilo koji način, barem u kontekstu islamskog monoteizma, gdje je Apsolut ljubomorno i neupitno Jedan, čije samovanje na svakoj razini vlastitog samorazlijevajućeg bitka ne trpi i ne dopušta blizinu bilo kakve druge i drugačije osame, poglavito ne one koja zadire u samo kraljevstvo božanskog teokozmosa. Nije, također, tako lahko posvjedočiti je li Bistamijevo sufijsko iskustvo, izraženo u njegovim mističnim uzašašćima, samo izraz njegove bezgranične žeđi za Duhom Božijim kao takvim, ili ono dosljedno treba posvjedočiti neku vrstu unio mystica i egzistencijalnog preklapanja metakozmičke dimenzije teokozmičke okomice i one okomice mikro-kozmičkog teokozmosa. Njegovo sufijsko uzašašće premaša najsjeverniji pol njegove vlastite sufijske svete geografije i uvodi ga, čini se, u prostranstva Zemlje nepristupne (Na-koja-abad, Terra invisibilis), povrh svake vrste transcendentnog jedinstva svijesti (wahda aš-šuhud) i transcendentnog jedinstva bitka (wahda al-wugud), do same metafizičke osame Apsoluta (wusul).²⁶

"On (Bog) me jednom uznese i posadi pred Sebe, govoreći: "O, Abu Yazid, moja stvorenja čeznu da te vide!" A ja kazah: "Ukrasi me Svojom Jednotom, odjeni me Svojom vlastitosti i zatoči me u Svoju je-dincatost, tako kad me Tvoja stvorenja vide reći će: "Vidjeli smo Tebe, jer Ti ćeš biti ondje, mene ondje više biti neće."²⁷

Gornji tekst jasno pokazuje da Bistami svoje egzistencijalno sa-moispražnjenje ne želi ozbiljiti tek razbaštinjenjem od svoga ega u carstvu pozitivnih božanskih Atributa, nego gornji čin želi ozbiljiti pounutrenjem krajnje postignute metafizičke praznine u sebi sadržajima apofatičkih, najuzvišenijih, esencijalnih Atributa Božijih, jer njihovom svjetlosnom odorom on želi skloniti bezličnu osobnost vlastite egzistencijalne praznine.

"Kad nadoh utoka u Njegovoj Jedinosti, postah pticom čije tijelo je neraspršiva metafizička čestica,

a dva krila vječnost, i ja ne prestah lebdjeti punih deset godina poput zraka, tako da bijah rasplinut u samom tom zraku stotinu milijuna puta; ne prestah lebdjeti sve dok ne stigoh do obzorja Predvječnosti i ondje opazih drvo jedinstva (...). Motrili ga i spoznah da sve to bijaše varkom."

Kao što se vidi, ovaj tekst je logični i sadržinski produžetak prerhodnog teksta. Iz njega se razabire do sada najdublji obzir duhovnog prosezanja u vlastitu intimu, u samo vrelo osobne teomorf-nosti, i to do te mjere da se Bistamijev metafizički razgoličeni ego (tagriđ), u tom stanju sada posve neosoban i bezličan, više ne ogleda u čistom vrelu njegove najdublje teomorfnosti, nego se posve poistovjećuje sa prozirnom bistrinom tog vrela, sa samim sjajem nebeskog ogledala vlastitog srca, sa drvetom života koje je u njegovoj najdubljoj i najskrovitijoj intimi položilo sjemenku vlastita ploda. Njegov ego, u ovom duhovnom stanju, jamačno ne posjeduje bilo kakvu drugu odoru doli odore esencijalnih svojstava Božanskog. A to Bistami oslovljava definitivnim egzistencijalnim utrnućem i iščeznućem u božanskoj Jedinosti {fana" fi-t-Tawhid}

Tirmidi al-Hakim (filozof)

Husavn Tirmidi (umro 285/898) zvani al-Hakim (filozof) smatra se jednim od prvih sufijskih likova u islamu koji je u svojim djelima o sufizmu smirivao neke duhovne jeke helenističke filozofije i način tumačenja koji je prepoznatljivo korišten u židovskom kabalističkom iskustvu. Zagovarao je sadržinsko povezivanje juridičkih vrela sa moralnim načelima. Osobito se bavio potankom analizom nekih temeljnih pojmova koje je iznjedrilo teopatičko iskustvo sufijskih šatahat-a. Sustavno je razvijao ideju o unutarljivoj inicijaciji ili o ezoterijskom prijateljevanju s Bogom (walayat), razvidajući do u tančine duhovna stanja i postaje, svjetlosna čvorišta (anwar) na tom nesvakidašnjem duhovnom putu sveto geografskom vertikalom Duha Božijeg. Iz samog središta ove ideje on je izveo i svoju cjelovitu angelologiju, koja neodoljivo podsjeća na one angelologije koje su odmišljali najčuveniji gnostici islama, poput Suhrawardija i nekih ismailijskih teozofa. Njegovo temeljno djelo je Hatam al-Walaya (Pečat duhovnog iniciranja), koje je temeljito

analizirao Ibn 'Arabi, a čiji sadržaj je izvršio presudan utjecaj na Ibn 'Arabija i Bahauddina Naqšabanda.

Gunayd

Rođen je u Nihawandu i pripadao je sufijskoj školi u Bagdadu, gdje je i umro 298/910. Po ocjeni pretežnog broja povijesničara sufijske literature, Gunavd je bio jedan od najstamenijih i u sufijskom naučavanju najuravnoteženiji učenik bagdadske sufijske škole. Pa, ipak, je duhovno formirao najparadoksalniji i najtragičniji lik u povijesti sufizma, čuvenog sufijskog stradalnika al-Hallaga. Na temelju njegovih sufijskih tekstova potonji analitičari sufijske gnoze su zaključili da je Gunavd prvi duhovni učitelj u islamu koji je na temeljima izvornog islamskog naučavanja utemeljio i formulirao sufijsku teoriju o mističnom uzašašću i sjedinjenju s Načelom (unio mystica). Rečenu teoriju Gunavd je postavio i odmišljao u duhovnom kontekstu jedne od temeljnih duhovnih činjenica islamske metapovijesti, to jest na pre-egzistentnom savezu između Boga i duša svijeta {al-Mitacj), tumačeći rečeni savez kao savez ljubavi čijom neiscrpnom duhovnom snagom su nepretrgnutim mističkim vezom povezani Načelo i sva njegova očitovanja: metapovijesna, metakozmička, svetopovijesna, hijerokoz-mička, svetojezička, makrokozmička i mikrokozmička. Smatrao je da se snagom samousredotočenja na vlastiti ego u sebi mogu otkriti živa izvorišta božanske Volje koja, snagom uspomene na preegzistentni savez, može transformirati našu svijest u

onu božansku, polazeći od individualnog sopstva (aniyya)r preko komunitarnog tostva {antiyya), smirujući se u nadosobnom i jedino zbiljskom onstvu Božanskog (hu-wiyya), što Gunavd oslovljava vrhuncem duhovnog procesa koji se zove samo/utrnučem u Načelu (fana bi-Llah). Ova krajnja etapa rečenog duhovnog procesa ili ovog nesvakidašnjeg duhovnog putovanja i egzistencijalnog samoozbiljenja na najvišoj duhovnoj razini za Gunavda nikako ne označava bilo kakvu vrstu umiranja, pa makar se ono zvalo i onim "mističnim umiranjem", nego je to za njega povratak na živo vrelo života, na primordijalni metafizički izvor vječnoga života na kojemu mistički zaljubljenik i vječno Ljubljeni gase svoje uzajamno žectanje i svoje međunadisajno prožimanje. Ovoj vrsti mističnog iskustva Gunavd je podvrgao cijeli sadržaj Qur'ana, kako se vidi

iz njegova djelca Dawa al-Arwah koje L. Massignon smatra samom dinamičkom sintezom qur'anskoga teksta motrenog u smislu nepretrgnu-tog i vrlo bremenitog mističkog užasašača svetogeografskom vertikalom Duha Božijeg u njegovoj svekolikoj egzistencijalnoj razuđenosti i samo/ozbiljenju.

Abu al-Husayn al-Nuri (privrženik trpnje)

Njegovo puno ime je Ahmad Ibn Muhammad al-Bagawi Abu al-Husayn al-Nuri iz Horasana. Ubraja se među velike sufije bagdadske škole. Svojim mističnim iskustvom osobito je volio svjedočiti božansku ljubav na osebujan način, zbog čega je bio doveden, sa brojnim svojim učenicima, pred sud. Postojanom čvrstinom svog odbram-benog stava i odlučnom snagom svog sufijskog razbora osujetio je bagdadskog kadiju da mu izrekne pogubnu osudu. Sudski proces vođen protiv njega ušao je u neku vrstu legende i u anale bagdadskog sudstva. Ni sam al-Gunayd nije bio ostavljen na miru dok je vođen sudski postupak protiv ovog čuvenog bagdadskog sufije. Sufija al-Nuri je umro u Bagdadu 295/907 godine.

Najopsežnije obavijesti o al-Nuriju nalazimo u Sarragovom djelu Kitab al-Luma' fi al-Tasawwuf i Kalabadijevoj knjizi Kitab al-Ta 'arruf. Premda se u gore oslovljenim sufijskim kronikama navode brojni stihovi i krade mistične poeme ovog sufije iz Bagdada, kasniji analitičari tvrde da mistički stihovi i poeme spomenute u Kalabadije-vu zborniku pripadaju Hallagu, dočim one spomenute kod Sarraga svoje autorstvo imaju blagodariti Gami' u. Podaci koje o njemu donosi Sulamijeva sufijska kronika Jabaqat aš-Šufiyya i ona Abu Nu'avmova Hilya al-Awliya' u dobroj mjeri odgovaraju podacima koje pružaju Ansari i Gami I. Ruzbehan Baqli iz Siraza u svom djelu Sarh al-šathiyyat također posvećuje pet (95-100) poglavlja sufiji al-Nuriju.

Pridjevak al-nuri mu je prirečen s razloga njegovih nesvakidašnje nadahnutih kazivanja o sufijskom iskustvu iz kojih je na gotovo zoran način zračila svjetlost (nur). O tome svjedoči i sam Gami' u

svom Nafahat al-Uns: "Dok bijah zurio u svjetlost i sam postajati tom svjetlošću." Nepokolebljivo svjedočeći božansku ljubav u smislu vrhunca svekolikog mističnog iskustva, al-Nuri je nepopustljivo zagovarao prakticiranje duhovnog načela siromaštva koje je išlo do samog metafizičkog ogoljenja mističnog zaljubljenika i Ljubljenog i do samog samo/usmrćenja, govoreći: "Istinski faqir nikada ne razmišlja o drugorazrednim uzrocima, već sve vrijeme ostaje boraviti u istini o Bogu (tawakkul); sufija spoznaje Boga kroz Boga; on jede, pije, spava i voli kroz božansku Prisutnost." Bio je nepopustljivo ljubomoran na nedostojno razgolićenje tajni sufijskog iskustva i odlučno kritičan kod nedostojnog darivanja sufijskog biserja nedostojnima: "Pokrpljena odora se nekoć uzimala da bi sakrila biserje, a danas su se sufije pretvorile u đubre koje prekriva lješine."³⁴ Smatrao je da se svaki istinski sufija odijeva u profinjeno duhovno ruho satkano od samih svojstava Božanskog (tahalluq bi-ahlaq Allah), tvrdeći da se i sam tasawwuf, kao najizvorniji način duhovnoga života u islamu, sastoji od moralnih vrlina, a ne od pukih formi i pozitivne naobrazbe.

Bio je strastveni poklonik sama'-e, tvrdeći da nijedan pravi sufija ne može biti lišen takovrsne potrebe. Smatrao je da sama'-a izriče središnji metakozmički i kozmopovijesni princip samo/ozbiljenja Božanskog, da se snagom njenih duhovnih ritmova profilira svaki unutarjni pojedinačni sufijski lik po kome se prepoznaje svaki duhovni čovjek, jer ljudski um nije jednoobrazno antropomorfan, prigovarao je on, eda bismo svi bili samo kopije Gunavda ili nekog drugog sufijskog lica. Doktrinarno uporište za opravdano upražnjavanje sama'~e, kao svekozmičkog načela, on nalazi u qur'anskom stavku: " Motriš planine i misliš kako su nepomične, a one promiču poput oblaka (Qur'an, XVII, 90). Kao što planine u sebi skrivaju tu živu dinamiku kretanja, jednako tako i srce sufije duboko u sebi smiruje nepretrgnu-to gibanje i vrtnju oko vlastite srčane okomice, ne ostavljajući na vidljivome licu nikakva traga o tome. Dok srce iskušava najveličanstveniju duhovnu ekstazu, lice ostaje mirno, stameno i nepomično poput okamenjena svetogeografskog toposa ma kojim duhovnim prostranstvom univerzalne svete geografije islama se raspros-tirao. Mistične ekskurzije i duhovna muzika (sama'), koja pretpostavlja posebnu vrstu duhovnog slušanja, čine nerazdvojnu sastavnicu al-Nurijeva sufijskog života. Pošto qur'anski pojam ljubavi (mahabba)

zauzima središnje mjesto u njegovu mističnom uzašašću, al-Nuri, stoga, zov muezzina na molitvu, koji nije potaknut snagom rečene ljubavi, oslovljava "smrtonosnim otrovom", a odaziv na molitvu, ukoliko je motiviran svakovrsnim koristoljubljem ovoga i onoga svijeta, up-orectuje sa "lavežom pasa" koji ne čuvaju grad, već odagnavaju vlastiti strah i napast koja bi ih mogla snaći.

Cjelokupno al-Nurijevo sufijsko iskustvo je izrečeno simboličkim jezikom, kako primjećuje Kalabadi, što je na izuzetan način posvjedočio i Paul Nywia prije dvije decenije u svojoj analizi al-Nurijeva traktata Maqarnat al-Qulub (Duhovna stanja srca), u kojemu al-Nuri reda nepretrgnuti niz metafora o začuđujućim duhovnim fizionomijama ljudskoga srca, a srce samo oslovljava Domom Božijim u kome je ušatorena sigurnost i pouzdanje Kralja nebeskog koga sa dvije strane opslužuju duhovni veziri prepoznatljivi u svojstvima "strahopoštovanja" i "nadanja". Gdje gdje on ljudsko srce, kao vječnu metaforu za Prijestolje Milostivoga u svim njegovim bivstvovodavnim očitovanjima, uspoređuje sa zamkom opasanim sa sedam bedema, podsjećajući tako u dobroj mjeri na mistični jezik svete Tereze Avilske u njenom djelu Interior Castle i na onaj Luče Lopez-Baralta, kao i na simbolički jezik svetog Ivana od Križa. Duhovni utjecaji al-Nurijeva simboličkog jezika propirili su kroz cijelu Sjevernu Afriku i posijali duhovno sjemenje u srca brojnih tamošnjih sufija. Krunski duhovni plod takovrsnoga utjecaja je pojava u tekućem stoljeću jednog od najvećih sufijskih likova muslimanskoga Magreba Šayh Ahmada 'Alawi-ja, koji u svom vremenu za taj region gotovo u istoj mjeri znači ono što je za te prostore u svoje vrijeme značio Andaluzanin Ibn 'Arabi -učitelj sufijske gnoze par excellence i najbolji tumač islamske ezoterijs-ke tradicije kao takve. 'Attar i Sulami su njegov jezik ocijenili najprofinjenijim i najelegantnijim (latif zarif) kojim je u al-Nurijevo vrijeme uopće mogla biti posredovana i priopćivana sufijska gnoza.

Još jednu znakovitu ideju nudi teorijsko iskustvo bagdaskog sufije al-Nurija, osobito za moderno znanstveno istraživanje fenomenologije religije. Slijedeći temeljnu qur'ansku terminologiju, al-Nuri razvija cjelovitu ideju o fenomenološkom razvijanju religijskog genija, polazeći od njegova izvanjskog povijesnog očitovanja, do njegova unutaršnjeg, najskrovitijeg duhovnog čvorišta:

Sadr, prsa se vezuju za islam, skladno suri IXL, 22;

Qalb, srce se vezuje uz iman na temelju sure IL, 7;

Fu'ad, unutarnje srce je pečat ma'rife, neposredne spoznaje kako to naznačuje sura L, 11, i

Lubb, unutarnja srčika srca se vezuje uz tawhid, suštinsko očitovanje da je Bog Jedan, kako to al-Nuri razumije iz sure III, 90.

Hallag (stradalnik)

Husavn Ibn Mansur al-Hallag (umro 309/922) tragično je oličenje sudbine kroz koju je prolazilo sufijsko iskustvo islama uopće, a napose ono razvijano kod najboljih duhovnih izdanaka bagdadske

škole sufizma. Njegovo prebrzo ventranje vlastitom sufijskom okomicom i dodir zemlje Nepristupne (nako-ja-abad), samog kraljevstva Duha Božijeg {'Alam ad-dat), čiju vječnu tišinu je narušio svojim nesavladivim ekstatičkim vapajima (al-šatahat), označilo je prerani noćni pjev koji je u samu ponoć najavio zoru, zbog čega je morao biti naprasno ušutkan oporim sječivom čuvara Grada. On je bio znak preranog sazrijevanja bagdadske sufijske gnoze, čiji nježni duhovni plod je neminovno spržilo podnevsko sunce usijanog bagdadskog neba.

Rođen je u mjestu al-Madina al-Bayda (bijeli grad) na jugu Irana 244/858 godine. U svojim venama je smirivao gene zoroasterskog rodoslovlja, jer povjesničari tvrde da je njegov djed pripadao zoroasterskoj duhovnoj tradiciji. Svoje djetinjstvo je proveo u mjestu VWasit u Iraku, mjestu pretežno naseljenom arapskim življem. Jedan od prvih njegovih duhovnih učitelja bio je SahI Tustari iz mjesta Tustar u Ah-wazu, koga je Hallag pratio u njegovu egzilu u Basru. Već 875 godine se obreo u Bagdadu, gradu koji je vrvio od stotina sufija različitog duhovnog stupnja i profila i, mijenjajući svoje duhovne mentore, vrlo brzo se, napokon, smirio u sufijskoj školi al-Gunayda. U tili čas se odjenuo u vunenu odoru (hirqa), stavljajući do znanja svome okolišu da se sav posvetio strogom isposničkom životu i opredijelio za tegobni put posvemašnjeg duhovnog ozbiljenja. Godine 895 se odlučio hodočastiti Mekku. Na hodočašću je proveo jednu godinu dana, provodeći život u osami i najokrutnijem isposničkom životu. Vrativši se s hodočašća u Bagdad dolazi u oštar sukob sa najistaknutijim sufijama ovoga grada, sporeći se s njima oko pitanja razumijevanja sufijskog iskustva, oko ideje unio mystie.a s Bogom, i, naročito, oko poimanja duhovnog poslanja svejedno da li se ono ticalo najstrože sufisjke gnoze i slijeđenja puta duhovno najposvećenijih, ili se odnosilo na poslanje u promicanju univerzalnog duhovnog poklada islamskoga vjerovanja što ga je muslimanima u trajnu baštinu ostavio na čuvanje i promicanje sam Poslanik islama. Uvažavajući svaki, i najsićušniji obzir univerzalne duhovne tradicije islama, al-Hallag je smatrao svojom obavezom, kao i obavezom svih drugih učitelja u islamu, osobito onih duhovno najnjegovanijih, da sva ljudska srca privede Jedinomu Bogu, duhovnoj poruci islama i duhovnoj ravnoteži u kojoj su živjeli pre-drajski preci ademovske zemaljske civilizacije. Toliko se skrbio za besprijeckornu čistotu ljudskih srca, da je u svako od njih želio bezuvjetno prodrijeti i u njega posaditi vječno sjemenje metapovijesnog islamskog monoteizma, zbog čega i jest dobio pridjev al-hallag (ul-jezni lutalac ljudskim srcima). U nastojanju da ispuni svoj nesvakidašnji sufijski apostolat, neumorno je krstario i prošao cijeli Horasan i Fars.

U svom svakidašnjem misionarenju perzijskim pokrajinama i provincijama, kao i svaki veliki sufijski učitelj snažno se i nepretrgnu-to pozivao na predaje Poslanika islama, ne osvrćući se previše na lanac njihovih prenosilaca, što su mu oštro zamjerali njegovi učitelji. No, naj snažniji otpor protiv sebe al-Hallag je izazivao nastojanjem da svaku predaju Poslanika islama razumijeva na način neposrednog božanskog nagovora i savjeta, i da svaku od njih dovede u neposrednu vezu sa preegzistentnom idejom i predodžbom o Bogu kojeg na ovaj ili onaj način najavljuju simboli i raskošne qur'anske metafore i alegorije. Želio je snagom tih predaja dosegnuti Deusa absconditusa, samu metafizičku samoću Božanskog. Takovrsno njegovo duhovno nastojanje je bilo razlogom da je ubrzo prekinuo svaku vezu sa sufijskim krugovima, odbacio vunenu odoru (hirqa) i zamijenio je monaš-kom odorom (qaba) koju su nosili vitezi ili ju je zamijenio muraqqa'-om koju su nosili pravi isposnici. Kidajući veze sa onima koji su, barem po izvanjskom izgledu, bili predani duhovnom bdijenju nad svetim pokladom vjere, al-Hallag se, s druge strane, usko povezao sa ljudima od ovoga svijeta, sa laicima u nastojanju da njihova srca pridobije za ljubav Božiju, ne remeteći njihov svakidašnji životni okoliš, njihovo cjelodnevno profesionalno opredjeljenje i ne vodeći računa da li su u pitanju naučnici, siromasi, lučki radnici ili prosjaci. Čak je i svoj sufijski vokabular, način propovijedanja i svoje držanje primjerio cjelodnevnom habitusu ljudi sa kojima je dolazio u neposrednu vezu i razgovor, što je u dodatnoj mjeri pobuđivalo podozrenje i većina na-rastajuću osudu kako ljudi iz derviških zavija, jednako tako i predstavnika političke vlasti u državi. Javni prijezir kojeg je očitovao prema svojoj dojučerašnjoj duhovnoj subraći i javno demonstriranje čudesa (mu'gizat) i duhovnih predstava (karamat) na trgovima, raskrscima i

čaršijskim četvrtima, pred ljudima raznoga soja i različite izobrazbe, doveli su ga u situaciju da je postao nepoželjan u svakom mjestu u koje bi došao, barem za duhovnu i svjetovnu elitu gradova koji su njegova mistička čudesa doživljavali, ne kao "znakove" božanskog poslanja kako je to Hallag svjedočio, već kao prigode koje su unosile metež, neposluh i pobunu puka protiv vladajućih struktura u zemlji.

No, ništa nije do te mjere zblanulo ljude, osobito doktore Zakona, a pod njihovim pritiskom, i ljude iz politike i državne uprave kao što je to učinilo njegovo propovijedanje mističkog transupstancijalnog sjedinjenja s Božanskim pri kojem mistik biva posve upijen onim Božanskim (*I 'ayn al-gam*). Pojedinačna osobnost svakog sufije, učio je on, biva egzistencijalno usavršena, posvećena i do te mjere divinizirana da u njemu, jednostavno, počinje pulsirati sami božanski fluid. Takovrsno propovijedanje mu je priskrbilo trostruki front najljućih neprijatelja među mysticima, političarima i pravnicima. Naporedo s tim on je sebi priskrbio tri temeljne optužbe koje su, vremenom, svaka na svoj način neumoljivo zazivale skidanje njegove glave. Političari su ga sudili jer je uzurpirao najviše božanske ovlasti; doktori Zakona su tražili njegovu glavu jer je uzurpirao tri temeljne duhovne vlasti poslanstva, a mistici su ga tužakali stoga što je smatrao da je posve dostatno štovati Boga snagom mističke ljubavi, bez pretjeranog osvrtnja na vjerozakonsko obredoslovlje, zbog čega su ga izjednačavali sa poklonicima manihejskog vjerovanja (*zanadiqa*). Pošto je vrlo brzo obznanjena neka vrsta javne potjernice za njegovom glavom, al-Hallag se počeo skrivati po raznim mjestima u provinciji Kuzistan. Kada je, ipak, prvi put bio uhvaćen 909 godine, bilo mu je suđeno u prisustvu "dobročudnog vezira" Ibn Ise, a optužnica ga je teretila da je bio misionar (*da'i*) heterodoksnog mesijanskog gibanja, iz vremena abasijske vladavine, te da je promicao alegorijsko tumačenje najstrožih i naj-doslovnijih naloga islamskoga vjerozakona. Kroz osam godina svoga tamnovanja u Bagdadu u narodu su porasle velike simpatije prema njemu i velika podrška, tako da su vlasti bile prinuđene obnoviti sudski proces 922 godine. Suđenje je trajalo sedam mjeseci, a Hallag je

ovoga puta optužen za stvari koje je morao platiti svojim životom. Prije definitivnog smaknuća bio je bičevan, sakačen odsijecanjem jednog po jednog dijela tijela, prikivan na sramni stup križnog drveta i, najzad, posječen. Tijelo mu je spaljeno a pepeo bačen u Tigris. Odba-civši tajnost sufijske discipline povlačenja u osamu (*arcanum*), pozivajući se na ljubav Božiju bez uztezanja i bez zadržke i obznanjujući javno mogućnost sjedinjenja s Bogom snagom mistične ljubavi, naglas opjevavajući tu vrstu duhovne epopeje sve dok ne bi pao u najviši zanos mističke opijenosti i dok ne bi zabuncao: "Ja sam stvaralačka Istina (*ana al-Haqq*), u al-Hallag je neodoljivo izazvao nesavladivu i preduboku "krizu svijesti" unutar muslimanske zajednice, koja nije imala drugog izbora već da njegovo mističko propovijedanje proglasi klasičnom blasfemijom, a oni koji počinje blasfemiju, pravdali su se sveti i svjetovni ribari ljudskih duša, ne mru smrću običnih ljudi, već mru na sramotnom križnom drvetu. I al-Hallag je svoj život završio na križu. Kasnija sufijska literatura ga oslovljava osobitim mističkim mučenikom koji je život svoj položio, kao pravi apostol božanske Ljubavi, ljubavi Božije radi. Njegov smrtni čas povijesničari sufijske literature oslovljavaju vremenom utemeljenja "mistične religije križa", ali ne da bi na izravan ili neizravan način ukazali na kršćanstvo, već da bi označili produžetak trajanja "borbe za opstanak jednog posebnog duhovnog fenomena u globalnoj duhovnoj tradiciji islama, fenomena koji se zove sufizmom, i da bi jasno stavili do znanja da će put sufijske gnoze i u narednim vijekovima biti ozbiljivan u znaku "religije trpljenja" na koju jasno ukazuje i sam Hallag u svojim stihovima

Mistička ljubav koju je al-Hallag promicao kao krunski dar sveg mističkog nastojanja, ne predstavlja pasivno stanje mističkog duha, već izražava živo, dinamičko i nepretrgnuto međuprožimanje dviju zbilja: one mističkog zaljubljenika i one mistički vazda Ljubljenog. Uzajamno zazivanje ljudske i božanske ljubavi predstavlja najodlučniju borbu na život i smrt, gloženje u kojem redovito ima jedna od dvije rečene ljubavi da umre i u kojemu, slijedno tome, jedna od dvije zbilje ima da iščezne, ili ona koja je zbilja-pričin, ili ona koja jest jedina, vječna, nadosobna Zbilja. Al-Hallag uvijek nastoji pokazati želju da božanska ljubav ima prevladati, a s njom i božanska Zbilja, jer bogoduha ljubav jedino takve plodove daje, dočim svaki drugi plod i duhovni ishod

dolazi snagom sotonske ljubavi koja nastoji da zbilja-

pričin zavlada svijetom i da ljubav traje kao beskrajno ludovanje svijeta, a ne kao zalog prokletstvu i stradanju bez kojeg mističke transup-stancijacije ne može biti. I Zbilja, uostalom, veli al-Hallag, vrhunac svoje ljubavi prema mistiku očituje na način pregnuća da vlastito Lice učini dokazom božanske ljubavi spram mističkog zaljubljenika.

"Želim Te,

ali ne radosti radi,

već zbog prokletstva.

Sva potrebna mi dobra,

da, sva sam ih primio,

ali bez Onoga koji bi digao moj zanos

do zazivne punine."

Punina duhovne radosti izazvane snagom konsupstand jalne mistične ljubavi za Hallaga nije u činu definitivnog metafizičkog raz-golićenja vlastitog ega ili vlastite duše (tafrid), ili u metafizičkom pijanstvu pri kojem on do potpune razlučnosti motri metafizičku igru preplitanja i miješanja svog i božanskog ega/Ega na sliku miješanja vina i vode, nego je rečena punina u činu potpunog metafizičkog raz-golićenja božanskog Ega (infirad), univerzalne božanske Duše u kojoj potpuno nestaje i utapa se metafizička obnaženost njegova sopstva. Takva je božanska Ljubav koja jednodobno izaziva radost i bol, blaženstvo i trpnju, jer se ne prisvaja, već se na dar prima i na dar daje, uzima i gubi, a to nužno izaziva uzastopnu smjenu stanja bola i stanja blaženstva. Kada se prima, ona život znači, kada se gubi, njen gubitak je bolniji od umiranja.

"Ubijte me, vjerni drugovi moji, jer u mojoj pogibiji je Život moj! Smrt moja je (pro)življenje, a Život moj je umiranje! Osjećam da nestajanje moga bića najbolji je dar što mi se dariva. Život moj kaka v jeste, najgori je od svega. Život moj je proćerdao moju dušu medu tolikim starudijama trošnim, stoga me ubijte, i spalite me u ovim kostima gnjilim;

A, onda, kad pristupite počivalištu mome,

medu humkama brojnim,

naćićete tajnu Prijatelja moga

u stovarištu preživjelih (duša)..."

Tajna o kojoj govori al-Hallag u pretposljednem stihu je božanska Ljubav koja u srcu ostavlja neizbrisiv trag i svjedoči za vi-jeke ozbiljenu mističku transupstancijaciju habiba i Mahbuba.

" On je već utisnuo ljubav u srce moje, na usijanoj plohi čežnje otisak je njen."⁴⁴

2. Sufijska škola u Horasanu

Gotovo u isto vrijeme sa razvojem sufijskog mišljenja u Bagdadu, koje se u potonjoj povijesti sufijske literature oslovljava bagdadskom školom sufizma, u jednom drugom geografskom prostoru, tačnije u perzijskoj provinciji Horasan se također konstituira i profilira raskošno sufijsko mišljenje, koje će kasnije biti oslovljeno sufijskom školom iz Horasana. Ova potonja će to biti u pravom smislu riječi, jer će se ona ustanoviti u smislu zvanične institucije oličene u brojnim su-fijskim samostanima, klosterima i zavijama - hanaqah, kojih je bilo, kasnije, na stotine diljem Perzije, gdje se odvijao jedan posve duhovan život, razvijala najumnija nauka o univerzalnoj sufijskoj gnozi, a njeni duhovni učinci ozbiljavani snagom ustaljenih isposničkih disciplina, derviškog kućnog reda, a

pod ravnateljstvom najizraslijih i najzrelijih duhovnih učitelja sufizma. Ova škola sufizma će dati najbolje pisce perzijskog sufizma i nenadmašne sufijske pjesnike, promicatelje čiste sufijske gnoze, koje neće u tolikoj mjeri krasiti obzir duhovne čežnje (sahw)f koliko će ih odlikovati dimenzija duhovnog, mističnog pijanstva (sukr). Rano duhovno rodoslovlje sufijske škole iz Horasana utemeljili su sufijski kroničari poput Abu Nasra Sarraga, Abu Bakra Kalabadija, Abu 'Abdurrahman Sulamija i Imama Abul-Qasim Qušayrija. No, potpunu književnu i sadržinsku profilaciju i problemsku sustavnost ponudili su tek kasniji duhovni potomci ove sufijske škole kakav je bio Abu Sa'id Abi'l-Hayr, Hwagah 'Abdullah Ansari, Ahmad Gazali, 'Ayn al-Qudat Hamadani, Hakim Sana'i i Fariduddin 'Attar

Hwaga 'Abdullah Ansari

Hwaga 'Abdullah Ansari iz Herata (396/1006) je također jedno od značajnih imena sufijske škole iz Horasana. Punih pedeset i šest godina je intenzivno razvijao duhovni život u okrilju najnjegovanije sufijske gnoze, mnoge učenike poučavao znakoputima takovrsnoga života i napisao značajna djela o različitim obzirima sufijskog nauka. (Potpuniju analizu njegova života i rada ponudila je A. Schimmel u svome djelu *Mystica! dimension of Islam*, University of North Carolina Press, 1975, pp. 89-90; značajan Članak o ovom sufiji napisao je i Serge de Laugier de Beaurecueil u *Encyclopaedia Iranica*, I, pp. 187-190; usporedi također njegovo djelo *Khawadja 'Abdullah Ansari (396-481 / 1006-1089), mystique hanbalite*, Beirut, Institut za orijentalnu književnost u Bejrutu, XXVI, 1965; isti autor je priredio francuski prijevod perzijskog teksta knjige *Sad maydan u Melangees islamologiques*, svezak 2, Ca-iro, IFAO, 1954, pp. 1-90; potom prijevod djela *Kitab manazil as-sa'irin*, Cairo, IFAO, 1962, *Kitab 'ilal al-maqamat*, francuski prijevod i izdanje u *Melanges Massignon*, Damascus, 1956, pp. 153-171 i to pod naslovom: *Ansari: Chemin de Dieu, tri duhovna traktata: Les cent ter-rains (Sad maydan), Les etapes des itinerants vers Dieu (Manazil as-sa'irin)*. On je također preveo na francuski Ansarijevo djelo *Munagat* pod naslovom: *Ansari: cris du coeur*, Pariš, 1988.

Osnovno djelo, koje je napisao o sufijskom nauku, jest *Sad may-dan (Stotinu oblasti)* koje predstavlja pravi priručnik o sufizmu u kojemu razmatra sva relevantna pitanja iz dotadašnje sufijske tradicije Irana i šire. Drugo značajno Ansarijevo djelo je *Munagat* ili *Intuitivne molitve*, djelo koje pobuđuje istinske simpatije i dopadljivost kod svih slojeva ljudi, od najnjegovanijeg duhovnjaka do čovjeka iz puka ma kojoj kulturi ili religijskoj tradiciji pripadao. Mada djelo plijeni ljepo

tom stila i dubinom nesvakidašnjeg nadahnuća, mnogi stručni analitičari, ipak, misle da objelodanjena verzija teksta ne odgovara sasvim izvornom tekstu ovog Ansarijeva djela u rukopisu kao ni njegovu sadržaju koji je uključen u sufijske kronike kakve su *Kašf al-asrar* i *Tabaqat as-sufiyya*. Ansari, doduše, nijedno svoje djelo nije pisao vlastitom rukom, što se vidi iz uvodnika mnogih njegovih djela, nego su ih pisali, po učiteljevu diktatu, njegovi učenici, izuzev djela *Kašf al-asrar* (Raskrivanje tajni), to jest njegova komentara na *Qur'an* koji je u nepotpunom obliku objelodanjen od strane njegova učenika Rašiduddina Mavbudija (umro 520/1126). U svakom poglavlju ove Ansarijeve egzegeze jasno su prepoznatljiva tri literarna sloja: najprije slijedi perzijski prijevod arapskog teksta *Qur'ana*; potom dolazi egzot-erijsko tumačenje dotičnog teksta prelomljeno kroz jezičku, gramatičku, povijesnu, juridičku, etičku i općenito egzegetsku prizmu. Komentari gotovo redovito, uz autorovo tumačenje, sukusiraju sva druga tumačenja arapskih mufassira koji se bave sličnim qur'anskim temama; najzad, slijedi ezoterijsko, izrazito sufijsko tumačenje qur'an-skoga teksta. Sufijska egzegeza ovog Ansarijeva Tafsira jednodobno u sebi smiruje elemente sufijskih poučaka, predanja, sufijske poezije, kazivanja znamenitih sufijskih učitelja itd. Ono što posebno čini bogatim ovo Ansarijevo djelo jest istrajno uspoređivanje njegovih

vlastitih sufijjskih tumačenja sa onim preuzetim iz sufijjske egzegeze Qur'ana čuvenog sufijjskog kroničara Abu Abdurrahmana Sulamija poznatog pod naslovom Haqa'iq at-tafsir,

Slijedeće Ansarijevo djelo je sufijjska kronika *Tabaqat as-sufiyya* naslovljeno po istoimenoj Sulamijevoj kronici, kronika pisana čas prelijepim literarnim stilom, čas u znaku suhoparnih povijesnih podataka. Danas je ono sačuvano tek u smislu studentskih bilježaka, a sadržaj mu je sačinjen od izabranih poglavlja Sulamijeve istoimene kronike, koju je Ansari u skraćenoj formi prezentirao svojim učenicima.

Ansarijevo djelo *MunagSt (Zazivanja)* je dragocijena zbirka sufijjskih duhovnih zaziva, čije štivo je odveć poticajno za svaku vrstu umskog i mističnog opuštanja i skitaranja beskrajnim svjetovima Tajne. Integralni tekst ovog posve zanimljivog Ansarijeva djela preživio je tako što su njegova poglavlja razbacana po brojnim stranicama njegova djela *Kašf al-asrar* i *Tabaqat as-sufiyya*. No, jedno među značajnijim Ansarijevim djelima je i djelo *Dhamm al-kalam wa ahlih (Kritika skolastičke teologije i njenih promicatelja)* To djelo, nažalost, ni dandanas nije objelodanjeno. Sadržaj ovoga djela je nastao kao rezultat Ansarijeve dugogodišnje trpnje i podnošenja nemilosrdnih kritika zvaničnih teologa, koje su bile izazvane njegovim nepopustljivo kritičkim stavom prema teolozima Kalama koje je Ansari smatrao neprijateljima Poslanikova Sunnata. Smatrajući Šerijat i sufizam dvama integralnim sastavnicama jedinstvene cjeline vječnog islamskog duhovnog predanja, Ansari je, s druge strane, filozofiju i teologiju Kalama odbacivao pod svaku cijenu kao islamu neprimjerene discipline, uključujući i teologiju aš'arizma. Ovakvo njegovo stajalište je jedno stoljeće kasnije, nakon Ansarijeve smrti, podržao i Abu Hamid al-Gazali koji je, nakon duge predavačke karijere Kalama na akademiji Nizamiji, i sam posvjedočio prednost sufizma nad helenistički nadahnutom muslimanskom filozofijom i teologijom Kalama.

No, za izučavanje povijesti, sadržaja i naravi perzijskog sufizma Ansarijevo djelo *Sad Maydan (Stotinu oblasti ili Stotinu stanja)* je najzanimljivije za tu svrhu od svih drugih njegovih djela. Ono se smatra prvim didaktičkim traktatom o sufizmu napisanim na perzijskom jeziku, ili prevedenom sa arapskog jezika na kome je prethodno sadržaj bio ispisan. Ono, također, služi kao podesan priručnik o sufizmu za sve one koji se odlučuju stupiti na stazu sufijjske gnoze. Pišući ga tako da njegovo štivo svakodnevno služi kao smjerokaz i uputa njegovim učenicima na vrletnoj i raskrsnica prepunoj stazi sufizma, stoga je cijeli sadržaj ovoga djela izložen u didaktičkoj i homiletskoj formi, što u dostatnoj mjeri olakšava pamćenje posve složenih sadržaja sufijjskog duhovnog nauka.

Sufijjska rasprava *Sad maydan* započinje sa jasno izdvojenim uvodom ili proslovom (*taragim*) koji služi kao uvodnik čitatelju u temeljna načela ili osnovne članke islamskoga vjerovanja. Rečenice koje otkrivaju jednu po jednu tajnu sufijjske gnoze nisu preduge, razvučene, nepotrebnim detaljima opterećene, nego su prije formulirane u strogoj i odveć elokventnoj kompoziciji, bremenite smislom koji se, najčešće, nudi u nekoj vrsti sufijjskog aforizma, poučka, poslovice,

predanja. Takav način pisanja je karakterističan i za njegova djela *Dham al-kalam* i *Jabaqat as-sufiyya*. Rečenice su gotovo redovito ponuđene u stilu rimovane proze sa jasno prepoznatljivim unutarnjim ritmom, što je sa posebnim uspjehom Ansari ozbiljio u svom djelu *Munagat Nerijetko* se u sadržaj djela *Sad maydan*, ali i drugdje, utki-vaju dijelovi dobre sufijjske poezije, osobito one pisane popularnim *mathnavi-siihom*.

Nakon uvodnog dijela, Ansari započinje sa prvim obzorjem ili prvim stanjem sa kojim se kreće na put sufizma, a to je obzorje ili stanje pokajanja. Ako je spoznaja život, mudrost ogledalo, zadovoljstvo snaga, nada božansko posredovanje, sjecanje na Boga zdravlje, tad je pokajanje, bez sumnje, lijek za svaku bolest, smatra Ansari. Ono je osnovni znakoput i neistrošivi zalag božanske milosti, tajanstvena staza do riznice božanske mudorsti, zagovornik najvišeg jedinstva i uprisutnjenja u zajedništvu s Bogom i tajna najdivnije duhovne radosti. Iskreno pokajanje počiva na tri načela: kajanje u srcu, glasno is-kanje oprosta i nesmiljeno suzbijanje vlastitih slabosti i ružnih postupaka. Poslušni pobožnik stalno preispituje svoju sopstvenu pobožnost; neposlušni grijehnik okajava svoju neposlušnost i grijeh preispitivanjem vlastitog neposluha i grijehšenja, a mudrac se kaje kadgod zaboravi znakove božanske milosti koji su mu pokazani.

Što se tiče najvišeg obzira sufijskog monoteizma (tawtiid), koji predstavlja vječnu temu cjelokupnog sufijskog iskustva i krunsko načelo svake monoteističke religije, njega Ansari ispituje tek kao šezdesetdevetu postaju ili obzorje. Prije njega, što je osobito znakovito glede duhovnog konteksta temeljne sufijske simbolike, on ispituje duhovni stupanj ili obzorje egzistencijalnog izгона ili sužanjsva (gurba). Prvi znak revnovanja Jedinstvu, kaže Ansari, jest svjedočiti Jednog, uvijek vidjeti Jednog i trajno spoznavati Jednog. Svjedočiti Jednog je početak svake mudrosti i kapija kroz koju se prolazi do svake vrste znanja, bilo svjetovnog ili duhovnog. To je razdjelnica između prijateljstva i neprijateljstva.

Uvijek vidjeti Jednog znači u njemu motriti neiscrpivu provido-nosnu moć, sveobuhvatno i beskrajno, predvječno znanje i svegrleću predvječnu mudrost koju samo On može ozbiljiti. Takovrsna moć zri-jenja kod čovjeka plod je posebno darovane mudrosti, moć ozbiljenja takovrsnog zrijenja je plod beskrajne udivljenosti, a ustrajno njegovanje takovrsne moći zrijenja plod je nesvakidašnje moći i snage.

Stalno spoznavati Jednog znak je dostojnog duhovnog služenja, duhovnog meduprožimanja i duhovnog htijenja i nastojanja. Sve to skupa pretpostavlja ustrajno kontroliranje vlastitih misli, pročišćavanje najdubljih zakutaka svijesti i savjesti, stalno ozbiljivanje i dosezanje same srčike sjećanja na Boga, ispovijedanje stamenog povjerenja u svaki znak božanske milosti i stalno zadržavanje vlastitog duhovnog usredotočenja na Jednom, tjerajući u carstvo zaboravljenog sve drugo.^{6d}

Svih stotinu obzorja ili stanja, smatra Ansari, sukusiraju se i sadržinski smiruju u polju ili duhovnom stanju Ljubavi i Prijateljstva (mahabba). On to jasno čita iz sadržaja qur'anskih stavaka: "Ako neki od vas od vjere svoje otpadne, Allah će doista mjesto takvih dovesti ljude koje On voli. .. (V, 54) i: Ti reci: "Ako vi Allaha volite, mene slijedite!" (III, 31).

Ayn al-Qudat Hamadani

Abu al-Ma'ali 'Abdullah Ibn Abi Bakr Muhammad Ibn 'Ali Ibn al-Husayn Ibn 'Ali al-Miyanji, poznatiji kao 'Ayn al-Qudat Hamadani, rođen je u iranskom gradu Hamadanu 492/1098 u kojemu se trajno nastanio njegov djed Abu al-Hasan 'Ali Ibn al-Hasan doselivši se iz Mijanjijsa, malog mjesta u Azerbejdžanu. I sam pomen njegova imena odjednom u svijest prizove tragičnu sudbinu Hallaga i Suhrawardija, koji su svoj životni vijek naprasno završili kao mistični mučenici i stradalnici na sufijskom putu prema vrhu mističnog Sinaja. Istovjetnu životnu sudbinu je, naime, doživio i sam 'Ayn al-Qudat Hamadani, pogubljen u tridesetrećoj godini života kao i Suhrawardi. To je, osim toga, bila neka vrsta obiteljske tradicije, jer je i njegov djed umro kao mučenik i on mu je, na neki način, ostavio u nasljeđe tu životnu sudbinu jednako kao i onu profesionalnu, jer je 'Ayn al-Qudat Hamadani po zanimanju najprije bio kadija u svome mjestu, koju službu su prije njega obnašali njegov djed i njegov otac. Kao suvremenik utemeljitelja qadirijskog sufijskog bratstva Abd al-Qadir Gilaniva (umro 561/1166) i mističnog rodoslovnika suhrawardijanskog sufijskog bratstva Abu'l-Nagib al-Suhrawardija (umro 563/1168), još od rane mladosti bio je zaljubljenik i strasni poklonik mističke ljubavi kako ju je promi

cao Hallag i njegov vlastiti učitelj i duhovni mentor Ahmad Gazali, tako da ga je nesavladiva i neodoljiva snaga te ljubavi sasvim odvela izvan okoštale ljuštore legalitarne prakse i uvela u samo središte kraljevstva i domovine Istine u kojoj se njeno vječno lice nadaje kroz prozirne zastore Ljepote, Ljubavi i Sjete. On je, uz to, svoju dušu i srce u cvijetu mladosti ustrajno punio opojnim napitkom mistične poezije koju su pisali perzijski sufijski pjesnik Sana'i i Nizami (umro 598/1202), vrlo rano je počeo zapadati u najdublja stanja mistične opijenosti i duhovnih ekskurzija (al-šatafrat) što ga je, u konačnici, odvelo na put nepovratne patnje i tragičnog stradanja. Predznak

njegove ta-kovrsne sudbine mogao se, povremeno, raspoznavati u njegovu nesvakidašnjem odnosu prema smrti, koja je činila cjelodnevnu perspektivu njegova mističnog iskušavanja institucije samoutrnuća (fana) ka kojemu je svim svojim bičem žudio do posljednjeg daha, videći u tome najviši smisao tegobnog hoda sufijskom stazom potpunog duhovnog ozbiljenja (taliqlq).

Kao školarac 'Ayn al-Qudat Hamadani je prošao redovno obrazovanje u polju tradicionalnih nauka onoga doba među kojima osobito izdvajamo matematiku, logiku, pravo, tradiciju, lijepu književnost pisanu arapskim i perzijskim jezikom i filozofiju. Osobito se, u početku, predavao istraživanju skolastičke teologije - Kalama. Od njegovih djela danas je na engleski jezik prevedena samo njegova knjiga Apologija ('lim al-Kalam). Naporedo sa svojim formalnim školovanjem, a živeći u ozračju temeljito prožetom mističkim miljeom i duhovnim idejama sufizma, Hamadani je vrlo često sa svojim ocem posjećivao derviške tekije, hannaqe i klostere, prisustvujući ondje redovnim sufijskim seansama. Prema svjedočanstvima njegovih biografa, Hamadani je već u sedamnaestoj godini života postao učenikom, novakom (salik) na duhovnom putu, izvjesnog sufijskog šayha Baraka, koji ga je poučio prvim znacima mudrosti srca. Prisjećajući se prvih svojih druženja sa šavhom Barakom u pismu jednom svom učeniku Hamadani veli:

"Proveo sam sedam godina posjećujući Baraka, ali nijednog časa se nisam usuđivao dotaknuti mu svezice na sandalama. Misliš li da Ljudi ne znaju ono što jest znak Čovjeka? Kad bi te neko od gospodara srca uveo u vlastito srce i kad bi ti položio prst na jednu od sandala Ljudi, sotonska drskost bi te potaknula na to. U nastojanju da te neko od gospodara srca uzmogne prihvatiti u srcu svome, prvi uvjet i zahtjev je taj da tvoje srce opstane na žesti njegove ljubavi nekoliko godina. Ostaneš li stamen u toj prilježnosti, on će "te", tada, odlijepiti od "tebe sama."

'Ayn al-Qudat Hamadani je imao sreću, kao rijetko ko od sufija, da pored literature iščitava i bistri neiscrpive dubine sufrijske gnoze iz živih i otvorenih srca svojih duhovnih učitelja i da iz njihovih usta osluškuje tajanstveni pjev sufijske gnoze što dopire iz najdubljeg skro-višta žive srčane školjke. U jednom drugom pismu upućenom svom učeniku uposlenom na carskom dvoru, koji ga je pitao o tajnama duhovnoga puta, Hamadani otkriva svoje početno tegobno iskustvo u društvu svojih sufijskih mentora:

"Ti još uvijek nisi osviješćen. Čak i kada se oslobodiš služenja sultanu Mahmudu, ti, opet, moraš provesti mnoge godine služeći Ljude Puta, sve dok "te" oni ne odcijepe od tebe sama ili te ne ostave. Potom ćeš dosegnuti dubinu agonije i zanos sljedbenika.

Šta trebaš činiti sa kazivanjima o odanosti učitelju? Ti još uvijek nisi kušao radost sjedinjenja niti si trpio bol odvojenosti od njega; niti si isprobao strahovitu uzvišenost i veličinu njegova prisuća. Ti nisi poželio umrijeti svaki dan tisuću puta. . . .Ti još nisi osjetio beskrajnu grižnju savjesti, nisi se utapao u ocean i tonuo u njegove dubine, gubeći se u njegovim rukavcima i talasima uzburkane krvi i ljubavnoga žala. Ti još nisi skidao prah i pepeo sa svoga vlastita lica preko tisuću puta, puštajući da okrutna ruka napušta nerastrvenu vjedu, žalostan što nemaš šta da vidiš.

Ti nisi oko sebe stezao pojas milijun puta - katkada svojom vlastitom rukom, a kojiput rukom učitelja naglavačke zagnjuren u lokvu krvi i praha. Ti još nisi zapadao u oštre ajkulje ralje vlastitog srčanog brodoloma! Ti nisi dizao cijelu planinu snagom vlastitog nokta! Zašto se opterećuješ tim kazivanjima? Kako bi ti ona mogla išta značiti?"

I nastavlja u pismu drugom učeniku:

"Šta ti znaš i šta većina svijeta zna šta je to Qur'an? Tvoje učenje Qur'ana, tvoje molitve, tvoj post, tvoj milodar, tvoj hadž i džihad su za tebe ono čime ti nastojiš približiti se sandalama tog Čovjeka, tako da ti valja zemlju kojom on danonoćno hodi načiniti svojim zemljovi-

dom kako bi, možda, nakon provedenih pedeset godina svoga života, služeći ga, on jednog dana mogao svratiti pogled na tebe, a ti biti blažen od sreće.

Ali, šta ti možeš razumjeti iz onoga što čuješ - to jest da snagom jednog pogleda voljeni uspostavlja mirijadu milosti? Ništa! " Onaj koji to nije kušao, taj ne poznaje njegov okus." Ja očekujem čas

kada ću biti pomilovan tim pogledom."

Kada je Ayn al-Qudat Hamadani imao dvadeset godina, već tada se bio uvelike dao na izučavanje Abu Hamid al-Gazalijeva djela Ihya' 'ulum ad-din. Izučavao ga je pune četiri godine, pokušavajući kroz njegov sadržaj raskriti tajne Kalama koji, kao popularna znanost onoga vremena, u njegovim očima nije predstavljao drugo doli "napor utapajućeg čovjeka da se nekako spasi" Za ovo al-Gazalijevo djelo je smatrao da je izraz nastojanja definitivne pomirbe sufizma i nomocentričnih teoloških disciplina. Stoga je on sam za nekoliko dana, kako sam svjedoči kasnije u svom Tamhidat-u, napisao manju raspravu pod naslovom Zubda al-haqa'iq, kako bi snagom intuitivnog uvida uspio razriješiti svoju vlastitu duhovnu krizu 74 u koju je zapadao dok se nalazio u rasponu egzoterijskih disciplina muslimanske učenosti i prvih sufijskih iskustava koja je sticao pred svojim duhovnim učiteljem Barakom. Vrhunac njegove duhovne krize desio se prilikom njegova susreta sa Abu Hamidovim bratom, sufijom i apostolom neutažive i čiste sufijske ljubavi, Ahmadom Gazalijem, o čemu Hamadani također piše:

"Malo-pomalo vid unutaršnjeg gledanja se otvarao. Dok je taj proces ustrajno nastavljan, ja sam počeo tragati za putom koji će me dovesti do onog što transcendirira znanost. Proveo sam skoro godinu dana u takvom stanju, bez mogućnosti da iznutarnje spoznam istinsku zbilju koju sam raskrio. Tada sam sreo svog duhovnog učitelja i vodiča (pir), vrlo upućivača u božansku Zbilju (haqiqa) Abu'l-Fatha Ahmad Ibn Muhammad Gazalija (neka Bog uščuva muslimansku zajednicu kroz njegov život i neka ga nagradi za dobročinstvo prema meni), koga je put nanio u Hamadan, u moj rodni grad.

Proveo sam dvadesetak dana u druženju s njim, za koje vrijeme su se podigli gore spominjani zastori i milostivo mi je darovano jedno iskustvo kroz koje mi je zbiljnost stvari postala očiglednom, a i Zbilja

mi se raskrila tako da ništa ne ostade od "mene" ili "mojih želja" izuzev onoga što je Bog htio da ostane. Kroz mnoge godine, sve do danas, ja nisam imao drugog zanimanja mimo traganja za utrnućem i iščeznućem u toj Zbilji -neka mi Bog pomogne da ozbiljim taj cilj..,"

U svom duhovnom napredovanju stigao je do onih razina da je bio kadar činiti nesvakidašnja čudesa. Mnogi njegovi suvremenici i kasniji biografi tvrde da je, pored ostalih duhovnih darova, imao i moć oživljavanja, što je u velikoj mjeri uznemiravalo i ljutilo teokratske krugove Hamadana i šire. O tome čak i on sam govori u jednoj prigodi:

"Ali me ljudi baš i ne slušaju. Oni misle da sam ja mag. Međutim, kao što je Isa izvodio čudesa i svojim dahom uspijevao oživjeti ptice, slijepcu vratiti vid i mrtvoga uskrsnuti. . . tako isto Prijatelj Božiji posjeduje (sličnu) karizmatiku moć, a i ovaj jadni siromah (to jest 'Ayn al-Qudat) također posjeduje takve moći."

Stoga se on radije predao pisanju rasprava, opsežnih poslanica o duhovnim vještinama koje je slao učenicima i bliskim prijateljima. Pisao je, dakako, i poslanice i rasprave vezane za njegovu svakodnevnu sudsku praksu u Hamadanu, kao i one koje se odnose na njegov svakodnevni život u hanaqi. No, Tamhidat (Metafizička iskušenja) je, ipak, krunsko djelo njegova životnog opusa o različitim obzirima sufijske gnoze. Sadržaj rečenog djela uglavnom raspravlja o mističnoj teologiji kroz tri dijela, tako što u prvom dijelu svjedoči o duhovnom zaredenju i ranom intelektualnom razvitku 'Ayn al-Qudat Hamadani-ja, u drugom dijelu on raspravlja o temeljnom nadahnuću kojim je pisan sadržaj njegova Tamhidat-a kao najdužeg proznog djela perzijske mistične literature, dočim u trećem dijelu kroz tri cjeline govori o mističkoj smrti ili imaginalizaciji (tamattul), o utrnuću (fana1) i o razosobl-jenju ili samozaboravu (mahw). Treći dio knjige jednodobno izražava ono duhovno pregnuće Hamadanijevo koje bismo, jednostavno, mogli osloviti kao via purgativa njegova duhovnog ozbiljenja.

Hamadanijevi biografi tvrde da je on svoje životno djelo Tamhidat napisao četiri godine prije svoga smaknuća, koje je nad njim dao izvršiti seldžučki vezir Abu'l-Qasim al-Darguzini. U sad-

ržinskoj osnovi djela počivaju, prije svega, qur'anska načela i poučci, predanja Poslanika islama, a potom i najbolje sukusirano sufijsko i teološko iskustvo njegova vremena. Analitičari tvrde da je ovo djelo, pisano prije skoro devet stoljeća, po svojoj jezičkoj formi i danas vrlo moderno, precizno u svom pojmovlju i odveć raskošno u svom semantičkom obzorju. Duhovne dubine i bremeniti simbolički jezik ovoga djela do te mjere je zgusnut da njegov duhovni ritam i najdublje semantičke intencije može s lakoćom slijediti samo onaj čitalac čiji duh raspolaže dostatnim sufijskim iskustvom i izoštranim duhovnim sluhom za tajanstvene jeke vječne sufijske gnoze. Neki vid posve osebuje sakralne estetike krasi jezik i sadržaj ovoga djela, smatra Chris-tiane Tortel i to one estetike koja je posve oslobođena od stereotipa, koja je posve subjektivna i nenormativna.

'Ayn al-Qudat Hamadani temeljnu pozornost najprije posuv-raćuje na suštinska načela sufizma. No, sadržaj ovoga djela bi se teško mogao čitati i razumijevati bez temeljnog poznavanja njegova sufijskog pojmovlja koje je, opet, na osebujan način primjereno Hamadani-ju. Temeljno sufijsko pojmovlje ovoga mistika i njegov semantički obzor ponuđen je u drugom njegovom djelu Sahwa al-garib (Tugovanka stranca u izgnanstvu) U rečenom Hamadanijevu djelu nisu izloženi samo klasični termini dotadašnje sufijske literature u Perziji, nego su uključeni i neki drugi pojmovi koji vremenski potiču iz preislamske duhovne tradicije Irana. Da čovjek mora najprije proći kroz neku vrstu vlastite duhovne pripreve za čitanje sadržaja Hamadanijeva Tamhldat-a, u dostatoj mjeri upozorava i ugledni japanski orijentalista T. Izutzu koji se, također, s prevelikom pažnjom osvrće na polise-mičnost i mnogostruko nijansiranu složenost Hamadanijeva jezika:

"U Hamadanijevu motrenju ništa ne bi moglo biti udaljenije od istine (kao to da) ...postoji jedna po jedna spona između riječi i njena značenja. Svijet značenja je nešto beskrajno složene, gibljive i pluta-juće naravi. Uopće ne postoji takva kruta stamenost koja bi sukladira-la formalnoj ili materijalnoj krutosti riječi... Uspoređene sa prostranim poljem smisla koje se stere iza svake pojedinačne riječi, riječi su samo sitna, beznačajna tačkica. Riječ je samo uzana kapija kroz koju ljudski um prolazi i ulazi u beskrajno razmeđljiv ocean smisla ... Jednostavnim motrenjem izvana tako upotrijebljene riječi, jedva bi se moglo suditi o širini i dubini smisla koji se priskrbuje tom riječju. To je osobito istinito kada značenje koje se ulije u oblik riječi bude iznova vraćeno snagom produbljenog mističnog iskustva."

Bibajući se na beskrajnim talasima značenja i smislova vlastita srčanog oceana, koje sam Hamadani opisuje kao navlastito proživljeno tegobno stanje mističnog iskušavanja, on jasno posvješćuje da to "vječno talasanje" ne poništava samo svaki oblik riječi, već poništava i samo njegovo sopstvo koje se topi u bezobličju nesavladive srčane pustopoljine.

"Postoje trenuci kada srce ovog ljubavlju opijenog pisca slijedi i osluškuje njegov jezik, tako da jezik postaje govornikom, a srce slušateljem. Nekoć sam često pristajao pisati štošta, ali sada ima trenutaka kada moj jezik počinje slušati srce, tako da srce biva govornikom, a jezik sluša-teljem. Zacudnost i udivljenje su mistička stanja i metafizički "trenuci" koji su se, neko vrijeme, otkrivali ovom jadniku...!

Ah, ja! Te noći, noći razdraganosti, ja doprijev do mjesta na kojemu vidjev sve što bješe u predvječnosti i sve što će biti u postv-ječnosti unutar slova alif. Ah! Moram pronaći nekog ko može razumjeti to što zborim....!

Koliko puta sam pokušao izletjeti iz carstva pisanja, pisanja koje me je progonilo i stiskalo, ne dopuštajući mi da prebivam u onom napisanom niti da odustanem od pisanja...

Sta ćeš razumjeti iz ove poslanice ovisi o tvom vlastitom razboru i umu. Da to duboko pojmiš uzelo bi ti mnogo dana i iziskivalo bi ti savršeno pregnuće (suluk) (u disciplinama sufizma). Jer ovi napisi su plod mog vlastitog petnaestgodišnjeg ezoterijskog pregnuća, a to što je meni uzelo petnaest godina razumijevanja, nekom drugom se ne bi zadovoljilo ni sa pedeset"

No, gornje riječi Hamadani nije naumio bilo kojem čitatelju, već, prije svega, onom ko je u stanju proživjeti instituciju "mistične smrti", instituciju koja zauzima središnje mjesto u njegovu sufijskom iskustvu koje je on podredio ritmu mističnog umiranja i na taj način dao sadržinski i egzistencijalni

predokus krunskom činu svog sufijskog mučeništva i stradanja, to jest predujam svom konačnom i stvarnom fizičkom smaknuću. Kroz cijelo sufijsko štivo, naime, koje je iscurilo

iz Hamadanijeva srca, on ustrajno naviješta svoju smrt kao čvorišni prostor i perspektivu u kojoj će se smiriti jeke i sazvučja njegovih su-fijskih ideja o utrnuću, imaginalizaciji i samo/potiranju.

"Samo onaj ko je istrgnut iz svog sopstva snagom tuge i strepn-je, taj može kušati okus ovih riječi. Nisi li čuo ono što govore sufije koji su ozbiljili jedinstvo s Bogom: " Ko spoznaje Boga, taj je stvoren da trpi preveliku nesreću i neprijateljstvo." Ah, to je razlog zbog kojega sam gore spomenuo riječi svoga učitelja: " Niko ne spoznaje Boga doli

Bog-Prijatelju, samo On zna Sebe. Kada usta postanu svjetiljke plam, kakvu korist stiče, tad, plam od plama? Kakvu radost, kakvu dobit prima? A, opet, kada se odvoje od plama, kako se mogu radovati - jer kako bi mogao podnositi ikakvo druženje bez ognja? Razum nikada ne može dosegnuti to obzorje! Ako i (shvatite) nešto od onoga što nadilazi razum, zadržaćete za sebe to što svjedočite."

Mistično umiranje pripada svijetu transcendentnog. Njega samo čisti um može dosegnuti, kako često podsjeća Hamadani citirajući tradicionalni sufijski poučak: " Sunčeva svjetlost kada grane, ovisi o oku kojemu svane." Ono jedino može biti predmetom duhovnog senzibiliteta, a nikako filozofske učenosti i strogo racionalnog nadisanja. Stoga je svaka njegova misao nadumska i traži da se njeno znakovlje traži jedino u carstvu vječne muhammedanske zbilje koja je "više od svake smrtnosti", jer i istinska profetologija, kao duhovni podložak svakoj istinskoj gnozi i ezoterijskoj tradiciji, sve svoje poruke šalje iz carstva muhammedanskoga duha koji nadvladava svaku tvarljivost:

"Ove riječi su ponad tvoje mogućnosti razumijevanja. Tvojoj moći priliči jedino da pojmi to kako je cijeli svijet samo sjena Muham-medova. Kad Sunce iščezne, šta misliš, ostaje li sjena? Nikako, ona nikada ne ostaje. "Na dan kada smotamo nebesa kao što se papirus savije "(Qur'an, XXI, 104). Avaj, kada se tijelo smjesti s onu stranu božanske Zbilje (haqiqa) i izgubi svoju boju, taj događaj će navijestiti utrnuće svijeta. Kada Sunce božanske Zbilje potone u nepostojanje, svjetlost tijela će iščiliti. Nevjernik sam ako i sam znam to što govorim! Avaj! Ako govornik ne zna šta govori, kako slušalac može znati to što čuje? "

Pažljivo čitanje gornjega teksta i razumijevanje njegovih temeljnih simbola na najbolji način svjedoči Hamadanijevu punu svijest o njegovom skorom smaknuću, koje on, čak, priželjkuje i smatra ga trenutkom kada će potpuno zasjati istina njegova već toliko puta mističnog kusanja izravnog sretanja sa smrću. Staviše, on u devetom poglavlju svog Tamhldat-a do potpune razgoUčenosti govori o sasvim konkretnim okolnostima koje ga izravno vode u smrt, koju on svjesno prihvaća kao svoju neizbježnu sudbinu:

"Ako te mole za fatwu, prijatelju, pa podaj im je. Uruči im svoju osobnu presudu u vezi sa mnom. Osobno mislim da je moja volja da kogod zatraži zakonsko smaknuće, taj treba, kao odgovor, zapisati onaj qur'anski stavak: " Allahu pripadaju najdivnija Imena, pa Ga dozivajte njima, i vi se klonite onih koji izvrću Imena Njegova. (Qur'an, VII, 180). Što se mene tiče, ja molim za takvu smrt (qatl - smaknuće), ali, avaj, čas je još uvijek daleko! Kada će se zbiti? Ah," to Allahu nije teško učiniti." (Qur'an, XIV, 20)"

Mistička ideja o samo/utrnuću (fana') ili o ukinuću, razorenju, poništenju čovjekova "ega" pred onim Božanskim, mada prisutna u svim mističkim tradicijama Istoka i Zapada, nije na posve jednak način tumačena kod svih mistika. Iako se, naime, Hugwiri na jednom mjestu u svome Kašf al-Ma'igub-u žali kako mnoge sufije, čak, pogrešno razumijevaju tu ideju, smatrajući da se kog čina utrnuća (fana) definitivno gubi svoje sopstvo ili se pretače u božanski Ego, što sasvim odgovara kršćanskom religijskom svjetopogledu u kojemu se čovjek temeljito obogotvoruje, za Ayn al-Qudat Hamadanija se, ipak, ne bi moglo kazati da rečenu ideju interpretira na pogrešan i za islam neprihvatljiv način. Mada je, naime, institucija fana'-a jedan od ključnih pojmova i krajnjih svrha Hamadanijeva sufijskog promišljanja i duhovnoga samoozbiljenja, njegovo poimanje utrnuća ne

smjera na potpuno tjelesno i duhovno razobličjenje i egzistencijalno potiranje, već radije ide za tim da nam posvijesti činjenicu kako pri činu najvišeg duhovnog ozbiljenja, neodoljivom snagom trasfigurativ-ne ljubavi

(i'šq, mahabba) i srčane opijenosti (sukr al-qalb) poništava se niži oblik duše koja predstavlja stvarnu prepreku kod doseganja istinske duhovne svijesti ili nadsvijesti koja je znak naše neumrlosti i trajni žig vječno ušatorenog raja u nama. Pošto se za prave muslimanske mistike cijela duhovna staza sufijskoga napredovanja prostire unutar Svjedočanstva vjere (Kalima aš-šahada), što i Hamadani neporecivo i ustrajno svjedoči, u tom smislu, onda, utrneće ili samoutr-nuće nije drugo doli onaj nužni korak više koji se mora načiniti i ko

jim se treba iskoračiti sa razine La ilaha "Nema boga", kako bi se iskoračilo na višu razinu, u obzorje illa'llah "doli Boga". Taj složeni i za , čak, najboljeg sufiju, duhovni proces nije nimalo lahak, tim prije jer je posve egzistencijalno paradoksalan, budući da u određenom smislu osporava sopstvo (via negativa). Stoga bi se, u nekom smislu, slijedeći duhovne ritmove Hamadanijeva sufijskog iskustva, glede učenja o fana"-li, moglo kazati da onaj ko stupa na stazu sufizma ima izgubiti svoju dušu (svoj ego), ali, isto tako, samo onaj ko rečenu stazu prede do kraja, ko prisprije u obzorje samo/osvjedočenja Božanskog (illa'llah), taj istinski zadobija svoju pravu, zbiljsku dušu, dušu potpunog duhovnog savršenstva, dušu uravnoteženu i usidrenu u oceanu vječnoga smisla.

O gornjem duhovnom procesu Hamadani na najiz-ravniji način govori u svom djelu Zubda al-haqa'iq, svjedočeći:

"Najviši blagoslov za potražitelja Istine je to da se cijelim svojim srcem dadne na služenje čovjeku koji je samo/iščeznuo u Bogu i u Božijem pogledu. Kada taj potroši svoj život služeći svoga učitelja, Bog će ga oživjeti čistim životom." Svjesno ili nesvjesno parafrazirajući Rumija koji uči da duh pravog salika, kojemu je učitelj prethodno potpirio vatru u carstvu njegovih putenih želja žrtvujući ga tako čistom smislu Qur'ana raskrivanom iznutra samog Qur'ana, njegov duh u biti se pretače u čisti Qur'an,88 'Ayn al-Qudat Hamadani čini korak dalje i idealnog učenika, koji je posve podržen duhovnom htijenju (himma) svoga učitelja, opisuje kao nekoga "ko je sebe izgubio u učitelju." Mistik, smatra on, mora umrijeti u sebi kroz ljubav Božiju koja je uprisutnjena u srčanom ogledalu duhovnog vodiča:

"Sto više pišem o tome (fana') t to pitanje postaje tim složenije (ali, ipak, ne postoji ništa drugo): spoznati da, općenito poimajući, učenik (muriđ) biva onaj ko se gubi u svome učitelju (dar pir bazađ). On, najprije gubi svoju religiju, a, onda, i samoga sebe. Znaš li ti smisao "gubljenja religije"? To znači da, ako duhovni učitelj zapovijedi da se učenik suprotstavi i okrene od smjernica vlastite religije, on se ima povinovati tome. Ukoliko učenik, u želji da se suglasi sa naložima svog duhovnog učitelja, ne djeluje susprotno svojoj vlastitoj religiji, on je tada još uvijek pristalica svoje osobne religije, a ne učenik svoga učitelja.

Ukoliko učenik slijedi tok svojih vlastitih želja, on je tad svoj vlastiti samoštovatelj i sebičnjak. Učeništvo se sastoji u poslušnosti učitelju i u tome da se opašeš pašom Svevišnjeg Boga i njegova Poslanika (neka je mir i spas s njim!)

... Ovakvo pisanje je do te mjere složeno da je prava rijetkost pronaći nekoga na zemaljskoj kugli ko to razumije, jer među tisućama duhovnih neimara koji svim srcem nastoje slijediti Put Božiji, ipak samo jedan prisprijeva na uzanu stazu učeničke prilježnosti.

... Po cijelom svijetu ja tražim učenika čiju kožu mogu napuniti slamom, podići ga i okačiti o sunčani disk kako bi svijet mogao uzeti pouku... Ako nađem znatiželjnika (na Putu sufizma) da odgovara željama moga srca, i ako taj proživi skladno mome ravnateljstvu dvije ili tri godine - ne manje -, tome ću ja moći otkriti zbilju ovih duhovnih istina."

Ovakvo mističko iskustvo, glede pitanja o utrneću, ne predstavlja novinu u sufijskoj tradiciji koja

započinje sa Hamadanijem, nego je ono bitno naslonjeno na takovrsno već ranije ozbiljivano iskustvo kod Sahl Tustarija i njegova učenika Hallaga. Oni su, naime, razvijali sufijski nauk o "muhammadanskoj Svjetlosti" i onom što je Hallag imao običaj oslovljavati u smislu imitatio Muhammadi. Duhovni geni gornjih sufijskih ideja temeljito cirkuliraju cijelim sadržajem Hamadanijeva Tamhidat-a. On ih sukusira u svome pojmu samospoznaje kao temeljne zadanosti na putu duhovnog samo/ozbiljenja. Samospoznaje nema bez izvorne svijesti o "muhammadanskoj duši", kao što bez takve svijesti nema ni mudrosti i znanja o božanskoj Biti (ma'rifa), jer "muhammadanska duša" je zbilja ogledala u kojem se ogleda zbilja božanske Biti. Svaki mistik, smatra Hamadani, zagledajući se u ogledalo mudrosti, ondje prepoznaje "muhamma-dansku dušu", što će reći da iza svake sufijske epistemologije nužno počiva ili se skriva duhovna profetologija. No, sufijska epistemolo-gija njeguje onu vrstu mudrosti čije kraljevstvo se stere s onu stranu zaborava, zaborava koji čini egzistencijalnu pregradu između stečene zemaljske i vječne, nestvorene, nebeske mudrosti. Samoutrnuće, smatra Hamadani, je put prevladavanja rečene pregrade i kapija kroz koju se ulazi u nebeski ocean svesmisla.

"Avaj! U Qur'anu opažamo samo crne znakove na bijelom papiru. Sve dok se nalaziš u ovdašnjem postojanju (dar wugud), ti samocrno i bijelo opažaš; kada napustiš "ovdašnje postojanje", Riječ Božija (Kalam Allah - Qur'an) će te izbrisati u svom vlastitom bitku, a, potom, te prenijeti iz utrnuća u ponovno egzistencijalno posvjedočenje (jtbaḥ). Ozbiljivši ponovno egzistencijalno posvjedočenje, ti više nećeš vidjeti crninu - sve što okom opsegneš biće bijelo. Stoga čitaj stavak: "U Boga je Knjiga Glavna" (XIII, 39). Duhovni viteže, Qur'an je spušten ljudima zaodjenut u tisućama velova. Kad bi uzvišenost tačke ispod harfa ba od Basmale sručila se na Zemlju ili na nebesa, oboje bi se odmah u paramparčad zdrobilo i iščezlo, jer "da smo ovaj Qur'an planini otkrili, vidio bi kako se u komadiće drobi iz strahopoštovanja pred Bogom." (Qur'an, UX, 21).

Samo kad bude "izbrisan u udivljujućem lumen gloriae Qur'ana," veli Hamadani, "sufija biva kadar spoznati da postoji Zbilja ponad ljudske naravi koja predstavlja svrhu njegova revnovanja." No, do te samoizvijesnosti se stiže kroz tri mukotrpa egzistencijalno-epistemološka stanja samo/utrnuća: 1. samoutrnuće učenika u učitelju, dok onaj prvotni služi ovog potonjeg na duhovnome Putu totalnog ozbiljenja (Ihsan), ali, jednodobno s tim, učenik ozbiljuje svoje utrnuće i u samome duhu qur'anskoga nadahnuća; 2. samoutrnuće u primordijalnoj svjetlosti Poslanika islama koga Hamadani vizualizira na sliku sunca u odnosu na čiju svjetlost su sva druga stvorenja puke sjenke; 3. najzad, samoutrnuće u potpunom duhovnom, metafizičkom siromaštvu. Ovaj stupanj samoutrnuća Hamadani oslovljava "zbijskim nevjerstvom" u kojem duhovnom stanju obije osobnosti, vremenita ljudska i božanska "osobnost" bivaju izbrisane. Tako rečeno "nev-jerstvo", kao tako ozbiljena egzistencijalna forma izražava najviši stadij vjere i savršenstva duhovnoga, metafizičkog siromaštva u kome osim posvemašnje božanske Prisutnosti ne postoji bilo koja druga i drugačija egzistencijalna relacija, nego je sve upijeno onim Božanskim koje usljed svoje potpune metafizičke ogoljenosti nadaje se kao ono Ljubljeno bez ijednog egzistencijalnog zastora na svom bezličnom i bezobličnom "licu". To predstavlja krajnji cilj i najvišu svrhu tegobnog sufijskog puta potpunog duhovnog ozbiljenja. Do tog cilja se ne može drugim putom doli onim koji izravno vodi kroz mističku smrt, realniju, prema Hamadaniju, od svakog drugog oblika umiranja, smrt koja je manje smrtna, jer posvema izražava zbiljsko življenje u vječnom prisustvu neprolazno Božanskog, a koja je to više mistična jer svojim temeljitim trasfigurativnim promjenama premašuje egzistencijalne učinke fizičke smrti. 'Ayn al-Qudat Hamadani nudi pet osnovnih pojmova o fenomenu mističke smrti čiji procesualni totalitet relativizira svaku institucionalnu formu mistikova zemaljskog življenja, što se jasno vidi iz njegova pojma o relativnosti vjere i iz njegova pojma o "zbijskom nevjerstvu", koja egzistencijalna paradoksalnost se prevladava jedino snagom one mudrosti koja je zahvaćena ili se temelji na mudrosti o "Muhammadovoj duši." To prevladavanje se uvijek ozbiljuje kroz čin "raskrivanja" (kašf), to jest vazda udara na mistikovu pamet i srce. No, pošto pamet i srce svakog čovjeka, pa ni svakog su-fije nisu po istovjetnom mentalnom obrascu profilirani i istim duhovnim darovima ukrašeni i duhovnim moćima potkrijepljeni, utoliko, veli Hamadani:

1. carstvo Utrnuća dosežu samo oni duhovno najnapredniji;
2. samo oni kod kojih se utrnuće i mistično umiranje ozbiljuju kao čisti duhovni proces;
3. samo oni koji snagom božanske Biti otepljuju se od vlastitog, relativnog, vremenitog sopstva;
4. samo oni koji neizdrživu bol duhovne ljubavi preferiraju nad svakom drugom boli, nad svakom vrstom užitka i iskušavaju je snagom one sebične duše koja se udaljila od Voljenoga, te stoga mora umrijeti, jer tuđina, dobrovoljni egzil u divljinu u kojoj nema svijesti o Božanskom ne može je spasiti od umiranja, svejedno kakva i kolika uživanja je ondje spopadala;
5. samo oni koji zbiljsko umiranje i uvjete utrnuća (fana) uspijevaju pojmiti kroz "mudrost o simbolima" i analogijama, koji proces 'Ayn al-Qudat Hamadani oslovljava imaginalizacijom.

Ma'sum 'Ali Šah, autor velike trotomne historije o sufizmu Tara'iq al-haqa'iq, pišući o 'Ayn al-Qudat Hamadaniju, tvrdi da je načinom umiranja podsjećao na kršćanina, a svojom duhovnom orijentacijom na Hallaga, dočim Y.E. Bertel u svojim klasičnim ruskim studijama o sufizmu konstatirao kako je Hamadani kroz cijeli sadržaj svog djela Tamhidat ustrajno žudio da umre onom smrću kojom je umro Hallag i da ozbilji istovjetnu duhovnu sudbinu kakvu je ozbiljio i Hallag. I ozbiljio je takvu smrt, jer su mu doktori Zakona uz svesrdnu potporu seldžučkog političkog establišmenta živom odrali kožu, raspeli ga na križnom stupu i, na kraju, posjekli. I Hallag i 'Ayn al-Qudat Hamadani i, kasnije, Suhrawardi, sva trojica, svaki u svoje vrijeme, naučavali su i tome do kraja ostali dosljedni da je ozbiljenje su-fijske gnoze tegoban put naprosto stoga jer je riječ o religiji čiste ljubavi, o religiji čija najviša vrlina je samorascijepljenje od vlastitoga sopst-va i ucjelovljenje u božanski Ego, o religiji čija najviša duhovna radost je utrnuće (fanđ) bez kojeg se ne može proći kapija "Muhammadove duše" niti se mogu dosegnuti palače vječnog Grada duša uskrsnutih u carstvu vječno mlade gnoze i savršenog svesmisla. Taj cilj, prema svjedočanstvu sve trojice gore pomenutih velikih duhovnih likova iz sufijske povijesti islama, dosežu samo rijetki, oni koji dobrovoljno pristanu podnijeti "holokaust" nad vlastitim tjelesnim hramom i, kako kaže L. Massignon ostaju biti "svjedocima Vječnoga" koji drugima, onim skromnijim u duhovnim darovima i vrlinama pokazuju pravi put kroz pustopoljinu zemaljskih čežnji, kroz ocean lažnih zemaljskih vrednota iza kojih se ne uzdižu sjajni vrhunci mističnoga Sinaja niti se naziru smaragdni visovi planine Qaf, već sprudovi tjelesnih požuda i ćorsokaci posrnulih duša u kojima je neizbježan potpun egzistencijalni brodolom i potonuće.

"Misliš li da biti zaklan na Putu Božijem je osuda? Nikako! Na našem Putu biti zaklan znači zadobiti dušu... Bog je njemu (Hallagu) darovao ključ Tajne tajni. On je raskrio Naše tajne. Mi smo postavili iskušenje (bala) na njegovu putu kako bi drugi mogli biti oprezni i čuvati naše tajne. Avaj, niko nije kadar ušćuvati takvu tajnu! Sutra - ili nakon nekog vremena - može se desiti da i ti uvidiš kako je 'Ayn al-Qudat dosegnuto takav blagoslov, zalažući svoju vlastitu glavu da bi zadobio duhovno gospodstvo!"

Abu Hamid Muhammad al-Gazali

Abu Hamid Muhammad al-Gazali je rođen 451/1059 u gradu Tušu u istočnoj Perziji. Svoju izobrazbu, najprije u oblasti islamske jurisprudencije, sricao je u Durdanu i u Nišapuru, gdje je, naporedo, kao učenik čuvenog aš'arijskog teologa Guwaynija (Imam al-Haramayn), slušao časove iz Kalama. Nedugo, zatim, pored prava (fiqh) i teologije (kalam) prepustiće se temeljitom uvođenju u eminentni sadržaj iz opće i islamske filozofije (falsafa). No, nijedna od rečenih znanstvenih oblasti, u godinama njegove zrelosti, neće mu donijeti unutarnji mir i dostatnu svrhovitost i zadovoljštinu za njegov duhovni raison d'etre. To će on, kasnije, iskreno i bez zadržke priznati u

svojoj duhovnoj autobiografiji prepoznatljivoj u naslovu njegova djela *al-Munqid min ad-dalal* (Izbavitelj od zablude). Što je u njemu više rasla sumnja, teško svladiva "duhovna boljka" koja spopada duh svakog velikog i predanog duhovnog pustolova, to je al-Gazali ubrzanije mijenjao duhovnu postelju, ne nalazeći u onoj prethodnoj, jednako kao ni u onoj narednoj, dostatne duhovne radosti i zadovoljstva, niti onu svjetlost koja bi mu osvijetlila put do "svjetlećeg grada na gori", do vrha mističnog Sinaja, do vrha planine Qaf, do spasonosne utvrde usred pustinjskog bespuća, do crne ruže usred raznobojnog ružičnjaka, do zemlje Na-koja-abad u čijoj divljini prebiva Simurg, do zelenog otoka usred Bijelog Oceana, da upotrijebimo samo neke simboličke sveto geografske topose kroz koje se prolazi u sufijskom hodočašću do domovine univerzalne sufijske gnoze. Prvi egzistencijalni predokus za spasotvornu duhovnu nadu u konačni pronalazak domovine potpunog duhovnog uskrsnuća, al-Gazaliju je priskrbio susret sa djelom Abu Talib al-Makkija *Qut al-Qulub*, djelo Muhasibija Ri'aya, Gunavda, Siblija, Bistamija, u čijem sadržaju on raskriva tajanstvene znakopute postavljene na kraljevskom putu do spasotvorne mudrosti (ma'rifa, 'irfan) i do najintimnijih tajni srčane intuitivne spoznaje (mukašafa), čijim duhovnim plodovima rada vrletna staza sufijskog duhovnog hodočašća. Nakon prvih teorijskih spoznaja o sufijskoj gnozi i duhovnih radosti koje su mu te spoznaje donijele u Bagdadu, al-Gazali, usljed nepovoljnih političkih gibanja u Perziji, sklanja se u Siriju i ondje dvije godine ostaje provoditi intenzivan duhovni život sufije. Poslije toga odlazi na hodočašće u Jerusalim, a potom i u

Mekku. Boravio je, čak, i u Aleksandriji i ondje se upoznao sa sadržajem Evanđelja i kršćanskim religijskim tradicijama. U Egiptu, čak, u munari jedne tamošnje džamije, provodi deset godina samot-ničkog i isposničkog duhovnog života, pišući svoje traktate u polju sufizma u kojemu je njegov duh našao svoj definitivni egzistencijalni uklon i svoje radosno sapijencijalno ukotvljenje. Poslije toga se vraća u svoj rodni grad da vidi svoju obitelj i svoje prijatelje, nastojeći provoditi dane i godine u nekoj vrsti dobrovoljnog egzila, u krugu najužih članova svoje obitelji, predan radostima svog duhovnog života i sklonjen od gorčina i razočaranja svakodnevnog života. No, nakon deset godina dobrovoljnog duhovnog egzila, a na nagovor svojih prijatelja i poznanika, koji su u njemu već počeli prepoznavati duhovnog preporoditelja muslimanskog svijeta i obnovitelja tradicije mišljenja koja najizravnije posreduje duhovni poklad primarnih izvora islamske vjere i, potom, univerzalnih obzorja muslimanske misleće tradicije, al-Gazali se ponovo vraća u javni život, posve pročišćene i duhovno ozdravljene i okrijepljene duše, da ozbilji neku vrstu "mesijanskog nadanja". U rodnom gradu Tušu okuplja svoje učenike i utemeljuje madrasu u kojoj se stiče znanje iz egzoterijskih disciplina islama, i utemeljuje kloster ili sufijsku hannaqu u kojoj se stiče mudrost iz ezoterijske tradicije islama i uče praktične discipline neophodne za cjelodnevno egzistencijalno ozbiljenje rečene mudrosti. Ondje i skončava svoj zemaljski život 505/1111 ovjenčan slavnim svjetlom i vrlinom duhovnog obnovitelja, preporoditelja i oživotvoritelja duhovnog poklada islamske vjere, i, unekoliko, prekriven patinom otajstve-nog legendarnog sumračja koje, neminovno, prati život i smrt velikih lučonoša u ljudskome rodu.

Iza al-Gazalija je ostao njegov životni opus čija sadržinska gra-ničja i bibliografski obzor, vijekovima načičkavan oko njega, gotovo da je teško zacrtati. Preobilni su duhovni plodovi koje nam je podario njegov razudeni i prenabujali muslimanski duh, uglavnom snagom njegova vlastitog intenzivnog duhovnog pregnuća i nastojanja. Gotovo bi se moglo reći da je njegova osobna duhovna kultura široka i duboka onoliko koliko je širok i dubog duhovni rast Ademova najnjego-vanijeg duhovnog potomka na Zemlji do njegovih vremena. Skoro da nema polja ljudske učenosti u kome se nije okušalo mudrosti vično al-Gazalijevo pero i njegov misleći duh. No, potrudimo se da bar spomenemo najvažnija djela koja je napisao i čiji sadržaj je obilježio povijest ljudskoga mišljenja, osobito onog ozbiljivanog u povijesti muslimanskog interpretativnog duha.

Najprije bi valjalo spomenuti dva njegova velika filozofska spisa: *Maqasid al-falasifa* (Nakane filozofa) i *Tahafut al-falasifa* (Neraz-boritost filozofa). No, za duhovni kontekst ovog našeg rada daleko značajniji je sadržaj drugih njegovih djela. U prvome redu treba spomenuti njegovu četverotomnu enciklopediju o temeljnim obzirima ukupnog islamskog religijskog iskustva pod

naslovom *Ihya' 'ulum ad-din* (Oživotvorenje religijskih znanosti). Ova al-Gazalijeva enciklopedija je osobito zanimljiva u onim svojim dijelovima u kojima on raspravlja o egzegezi qur'anskoga teksta, osobito o njenim unutarnjim, ezoterijskim obzirima koji sukladiraju sadržinskim profilacijama tradicionalne sufijske gnoze razmatrane u kontekstu sufijskih traktata nastalih u zenitnom razdoblju razvitka sufijske književnosti u muslimana. Potom, za naše ovdašnje bavljenje također su zanimljive one cjeline al-Gazalijeva *Ihya' -a* u kojima on raspravlja o duhovnom fenomenu sufizma, o njegovoj naravi i njegovim razudnim sadržajima do njegova vremena, tako da će to biti cjeline unutar al-Gazalijeva preopsežnog književnog opusa kojima ćemo mi ovdje nastojati pokloniti dužnu pažnju. Ovim cjelinama, svakako, treba pribrojiti još neke al-Gazalijeve knjige kao što su: *Mišqat al-anwar*, *Ilgam al-'awam 'an 'Um al-Kalam*, *Gawahir al-Qur'an*, *Muqašafa al-qulub* i *Qanun at-ta'wil*. No, najzahvalnije i najblagodatnije su one oblasti njegova opusa u kojima on razvija fenomen ezoterijske egzegeze Qur'ana kroz koju na njemu primjeren način, zapravo, najdublje zasijeca u unutarnju fizionomiju sufizma i njegovih temeljnih doktrina. U tom osebujnom duhovnom kontekstu on započinje kazivanje o nebesko-zemaljskoj ideji Qur'ana u smislu govora Božijeg *par excellence*. Makar se govor Božiji nudi svom silinom vlastitoga sadržaja čovjeku kao krunskom stvorenju u kozmosu, i to na način stanovitog literarnog, svetojezičkog utjelovljenja božanske mudrosti primjerene, na taj način, čovjekovu jezičkom svakodnevlju, to nije dostatan razlog, smatra al-Gazali, da sadržaj rečenoga govora bude ponuđen u semantičkoj jednoznačnosti, budući da takovrsna jednoznačnost ni u najbogatijem čovjekovu jezičkom iskustvu nije sposobna obujmiti sva unutarnja obzora mudrosti vječne Riječi Božije. Stoga se Qur'an, kao punina Objave i zenitna zrelost svetopovijesnih razdoblja, nudi u višesmislenim semantičkim razinama, koje nije u stanju u jednom misaonom zamahu obujmiti jednokratna interpretativna moć pojedinačnog ljudskog uma, na šta dostatno upozorava i ono predanje Poslanika islama: "Ko god tumači Qur'an (isključivo) skladno svom vlastitom, pojedinačnom mišljenju, taj zaposjeda mjesto u Paklu." Iz ovog Poslanikova poučka al-Gazali implicitno želi posvijestiti i činjenicu o

neumitnoj postupnosti duhovnog rasta i ozbiljenja na stazi sufizma, kao i činjenicu o metafizičkom usudu da svi duhovni hodočasnici na stazi sufizma ne dosežu istovjetne duhovne stupnjeve niti osvajaju istovjetnu duhovnu pripravu za primanje podjednake duhovne darova (*maqamat*) koji isključivo dolaze po ritmu i nedugovanoj dobrohotnosti božanske milosti. S razloga božanski naumljene polisemičnosti svetoga teksta qur'anske Objave, sufijski učitelji, među njima i sam al-Gazali, bezrezervno i bezuvjetno su podržali primarnost alegorijske metode tumačenja otkrivenoga teksta nad svakom drugom metodom, smatrajući da literalizam metafizički ne pristaje samoj naravi Objave čije literarno, svetojezičko ruho, snagom metajezičkih simbola i metafizičkih znakova, na cjelovitu svijest Čovjeka Božijeg navaljuje izobiljem raskošnih metafora i prenapregnutih, visokosofisticiranih stilskih figura suštog božanskog ukusa objavljivanja.

"Čovjek koji tvrdi da Qur'an posjeduje samo ono značenje koje je egzoterijska egzegeza prenijela, taj priznaje svoja vlastita ograničenja. On je u pravu glede svoga priznanja, ali je u krivu glede svoga prosuđivanja kojim sve ljude postavlja na razinu na koju je on ograničen i za koju je vezan. Izviješća i predanja (Poslanika islama i drugih), zacijelo, naznačuju kako za umujuće ljude postoji izuzetna širina (*muttasa*) u značenjima Qur'ana. Tako, veli Alija, "(Poslanik Božiji meni nije uskratio ništa od onoga što je uskratio drugim ljudima, osim onog dijela što ga Bog daruje čovjeku u razumijevanju Qur'ana." Kada ne bi bilo nikakva drugog značenja doli onog koje je preneseno, šta to, onda, znači za razumijevanje Qur'ana? Poslanik reče: "Qur'an, jamačno, ima jedan izvanjski (*zahr*) i jedan unutarnji (*batn*) obzir, svršetak (*Ziadd*) i početak (*matla1*)." Ovo predanje se također prenosi i od Ibn Mas'uda, a on je bio jedan od učitelja egze-geze (*'ulama at-tafsir*). Šta je, onda, smisao izvanjskog i iznutarnjeg obzira, svršetka i početka (Qur'ana)?

Alija reče: "Da sam htio mogao sam natovariti sedamdeset kamila tumačenjem quranskog poglavlja *Fatihe*." Šta to znači, kada je izvanjsko tumačenje (ovog poglavlja) krajnje sumarno? Abu Darda reče: "Čovjek (istinski) ne shvaća sve dok ne prirekne (različite) perspektive (wuguh) Qur'anu." Neki učenjak kaza: "Za svaki (qur'anski) stavak postoji šezdeset hiljada tumačenja (*fahm*), a ono što još preos-taje da se tumači, ima i više tumačenja od tog broja." Neki drugi učitelji

su kazali: " *Qur'an sadrži sedamdeset sedam hiljada i dvije stotine mudrosti, jer svaka riječ (u tim mudrostima) jest mudrost, a potom se broj (tih mudrosti) može učetvorostručiti, pošto svaka riječ ima izvanjski i iznutarnji obzir, svršetak i početak.* "

Poslanikovo ponavljanje fraze: " *U ime Allaha, Svemilosnog, Samilosnog*" dvadeset puta, ozbiljavano je samo s razloga dubokog pronicanja (*tadabbur*) u unutarnji smisao te fraze."

Polisemičnost qur'anskog teksta nije tek puki izraz izrazito božanskog ukusa objavljivanja, već naumljena, predumišljajna didaktička mjera "božanskog stila" kazivanja koje je nužno primjereno per-ceptivnoj strukturi ljudske osobnosti koja svoj epistemološki rast naslanja na duhovne energije ne jednog, već višestrukih psihofizičkih osjetila ljudskoga lica. To će reći, smatra al-Gazali, da se qur'anski tekst, jednostavno, svjesno primjerava ljudskome oku, ljudskome uhu, ljudskoj uobrazilji, ljudskome razumu, ljudskome srcu, ljudskoj intuitivnoj spoznaji, omogućujući da svako od njih sa svoje strane sudjeluje u nepretrgnutom procesu izbistravanja, raskrivanja i raz-vidanja neiscrpiva semantičkog dna vječne Riječi Božije. No, svjetlosne dubine Riječi Božije nikome se cjelovitije ne nude doli ljudima koji poseban duhovni sluh i razudeno duhovno srce imaju, jer se ondje taloži intuitivna mudrost (*'Um al-mukašafa*) u čijoj svjetlotvornoj i svjetlovidnoj supstanci se sukusiraju sve djelomične spoznaje o različitim obzirima univerzalnog hijerokozmosa qur'anskih riječi.

"Neposredna spoznaja je slična svjetlu koje se javlja u srcu kada se ono očisti i oslobodi od vlastitih poročnih odlika. Kroz to svjetlo se razviđaju mnoge stvari čija imena su se ranije samo čula, a o kojima su se, stoga, posjedovala snagom uobrazilje tek općenita i nejasna značenja, koja su sada bjelodana. U konačnici se zadobiva istinsko znanje o Božijoj Biti, o Njegovoj prisutnosti i Njegovim savršenim svojstvima, o Njegovim djelima i Njegovim razlozima stvaranja ovoga i budućega svijeta, o načinu na koji je On uredio onaj svijet u odnosu na ovdašnji svijet. Stiče se mudrost o smislu poslanstva i glasonoše radosne vijesti, i mudrost o značenju objave (*wahy*)."

Univerzalni hijerokozmos qur'anskih riječi je jednodobno protežni i misleći, duhovni i tjelesni (*al-'alam ar-rulianl wa al-gismani*). Među njima postoji nepretrgnuta egzistencijalna i sapijencijalna povezanost i podudarnost na sliku podudarnosti koja postoji

između lika pred zrcalom i njegova odraza u zrcalu, ili one podudarnosti između svjetlosnog čovjeka i osjenčenog čovjeka, duhovnog čovjeka i čovjeka od ilovače itd. Makar je duhovni svijet skriven od očiju najvećeg broja ljudi, al-Gazali ide za tim da duhovno oporuci svakom hodočasniku na sufijjskoj stazi uravnoteženog, kraljevskog i viteškog hoda da prevlada egzistencijalnu i sapijencijalnu razrokost i sa oba oka jednodobno motri svjetlosni svijet duha i njegov osjenčeni, u materiju zatočeni odraz i to kao sraz dva obzira jedne iste, vječne, nebeske Zbilje (*haqiqa samawiya*).

"Svijet je duhovan (*ruhani*) i tjelesan (*gismani*), ili ako hoćeš os-jetilan (*hissi*) i umski (*'aqty*, ili pak, višnji (*'ulwi*) i niži (*sufli*). Svi ovi (izrazi) su vezani jedan za drugi (u značenju), a njihova međusobna razlika je izraz pukog svjetopogleda. Ako motriš dva svijeta u njima samima, kazaćeš: "tjelesan" i "duhovan"; motriš li ih u odnosu sa okom koje ih opseže, kazaćeš: "osjetilan" i "umski"; motriš li ih u njihovom uzajamnom odnosu, kazaćeš: "višnji" i "niži". Možeš, možda, isto tako zvati jednog od njih svijetom gospodstva i osjetilnog očitovanja (*'alam al-mulk wa-l-šahada*), a drugi osloviti svijetom otajstva i vrhovništva (*'alam al-gayb wa-l-malakut*)."¹⁰⁸

Kako god se podudaraju i uzajamno preklapaju duhovni i materijalni svijet qur'anskog hijerokozmosa, jednako tako se preklapaju i nadopunjuju izvanjsko i iznutarnje značenje Riječi Božije. Ezoterijsko značenje objave, naime, nikada nije u suprotnosti sa egzoterijskim značenjem pozitivnog vjerzakona objave, smatra al-Gazali, već ono prvotno predstavlja jezgru (*gawhar*), a ono potonje ljusku (*qišr*) jedne iste zbilje koju raskriva Riječ Božija i jednog istog Zakona (*Sarl'a*) koji struji ta'wilom, tafhlmom, tafdilom i ta fsirom svetoga teksta qur'anske objave. Primjer suglasja ezoterijsko-egzoterijskog značenja Riječi Božije al-Gazali nudi u svom viđenju objave koju je Musa (a.s.) primio u svetoj dolini Tuva na Sinaju:

"Zapovijed: "skini obuću svoju!" Musa je razumio u smislu odricanja (*ittira*) od dva svijeta (*al-*

kawnayn). On se toj zapovijedi podložio izvanjski, skidajući svoju obuču, i iznutarnje, odričući se od dva svijeta (al-'alamayn). Smisao ovog primjera, koji privlači pozornost, je sljedeći: duhovno kretanje od jedne stvari do druge, polazeći od izvanjskog obzira ka unutaranjem otajstvu (al-sirr)."

Unutarjni, ezoterijski smisao qur'anskoga teksta ni u jednom trenutku ne čini spornim niti opovrgava izvanjsko značenje svetoga teksta. Naprotiv, al-Gazali uči da svaki učitelj i svaki zaljubljenik u vrh mističnog Sinaja, u ezoterijsko hodočašće unutarjima svetogeografskih toposa Riječi Božije mora najprije svladati i usvojiti izvanjsko značenje teksta, pa tek onda se kretati ka onom unutaranjem, tajnovitom i posve duhovnom.

"Ne smije se zanemariti učenje izvanjske egzegeze, prije svake druge, jer nema nade da će se dosegnuti unutarjni obzir (Qur'ana) prije negoli se nauči njegov izvanjski obzir. Ko tvrdi da razumije tajne Qur'ana (asrar al-Qur'ari), a da nije svladao njegovu izvanjsku eg-zegezu, sličan je čovjeku koji svjedoči da je dosegnuo glavnu odaju (sadr al-bayt) nekog zdanja, a da nije prošao kroz vrata kuće, ili je nalik onom ko veli da shvaća nakane Turaka iz njihove priče, ne shvaćajući nijednu riječ turskoga jezika. Izvanjska egzegeza je poput učenja jezika koji je nužan za razumijevanje (Qur'ana)."

No, unatoč hijerognostičkoj spregnutosti literarne odore svetoga teksta i njegovih razudjenih izvanjskih značenja sa unutarjnim zbiljama i metajezičkim dubinama njegova ezoterijskog smisla, al-Gazali sa žaljenjem svjedoči kako većina ljudi ne razumije tajanstveni pjev bisernih dubina qur'anskoga oceana, niti posjeduje sluh i za jednu riječ koja jekom vječnog nebeskog mira dopire iz njegovih dubina samo do onih koji slušaju srcem, a bjelinom vjernih metajezičkih smislova nabacuje se vidu onih koji intuitivnim vidom motre. Ali to nije razlog da se omalovaži vjera onih koji svoje cjelodnevno religijsko ispovijedanje vezuju uz spoljašnju stranu temeljnih članaka vjere smirenih u tradicionalnom simbolu islamskoga vjerovanja, ali još manje ima razloga da se osporava vjera onih koji snagom svog nesvakidašnje razudjenog religijskog genija rone najdubljim ezoterijskim dubinama qur'anskoga teksta i jezde nepreglednim svetogeografskim i svetopovijesnim prostranstvima Riječi Božije na krilima univerzalne islamske sophia-eper-ennis što šiklja iz desnog Dibrilova krila i religia-e perennis što kulja iz lijevog Dibrilova krila, ili što dopire iz metajezičkih i svetojezičkih dubina simurgijanskog pjeva Anđela objave i Anđela spoznaje. Vjeru jednih ne treba mjerhati vjerom onih drugih, jer pogled iz sinajske udoline ne razlijeva se donde dokle se razlijeva pogled sa najvišeg vrha na sinajskom gorju. Baš zato al-Gazali i upozorava u odjeljku Kitab al-'ilm:

"(Učitelj) svojim manje umnim učenicima smije ponuditi samo one stvari koje su jasne i prijemčive za njih, a ne smije im ni pomenuti kako postoji bilo šta složenije što bi oni slijedili, koje im (do daljnjeg) mora uskratiti. Postupajući tako, on će kod njih umanjiti takvu želju težnjom ka onom što je jasno, smutiti im pameti i navesti ih da uo-braze kako je on štedljiv u darivanju svoga znanja, jer svak vjeruje kako je i sam kadar dosegnuti mudrost ne znam kako ona bila usiožnjena. Međutim, ne postoji niko s čijim savršenstvom uma Bog nije zadovoljan, jer i najgluplji i najslaboumniji se hvasta savršenstvom svoga uma.

Stoga se ne smije pomućlvati vjera bilo koga iz puka (al-'awam) ko se vezuje za religiju i u čijem srcu članci vjere preneseni od starih (al-salaf) su čvrsto ustaljeni bez prispodoba (tašbih) ili metaforičkih pronicanja (ta'wil), i čija svijest je čista, ali čiji um nije sposoban za bilo šta onostrano. Naprotiv, takva osoba treba ostaviti um da se bavi samim sobom, jer ukoliko bi joj bila spomenuta metaforička tumačenja (ta'wilat) doslovnog teksta (al-gahir), njene niti, kao niti osobe iz puka vezane (uz religiju) bi se pogubile i ne bi bilo nimalo lagano vezati je nitima elite (al-hawa~s?). Zapreke koje su je štitile od neposlušnosti prestale bi postojati i ona bi se okrenula prokletom Sotoni koji razara i nju i druge osobe."¹¹¹

Gornji tekst uzet iz al-Gazalijeva duhovnog opusa samo je jedan od brojnih tekstova iz kojih se razabire al-Gazalijeva precizna epistemološka stupnjevitost kroz koju prolaze hodočasnici na putu sufizma i zaljubljenici u vječnu sufijsku gnozu, ali se iz rečenih tekstova također uočava njegovo precizno epistemološko razvrstavanje duhovnih hodočasnika na putu sufizma, budući da, prema

mišljenju svih velikih učitelja sufizma, svi hodočasnici na rečenome putu ne dosežu isti cilj, istu spoznaju, poglavito svi ne dosežu konačni cilj i posljednju svrhu tegobne duhovne pustolovine kojoj je nesmiljeno izvrnut svaki putnik na stazi sufizma. No, nigdje tako precizno al-Gazali nije izložio svoju epistemološku profilaciju i razvrstavanje ljudi na putu sufizma kao u svom djelu Miškat al-anwar kod tumačenja Poslanikove predaje o sedamdeset tisuća zastora od svjetlosti i tmine koji skrivaju vječno i nedosezljivo Lice Božije. On ondje prepoznaje tri osnovne skupine zaljubljenika u sufijsku gnozu i hodočasnika ka vrhu mističnog Sinaja ili ka svjetlosnoj Kabi. On najprije oslovljava one čiji

III. Al-Gazali, *Ihya* I, P- 51; *Nizam al-amal*, pp. 396-370; potom poglavlje *Kitab qaw-vid* je zastrt čistom mrklinom, to jest one koji ni" u Boga niti u onaj svijet ne vjeruju (*Qur'an*, IV, 38) " i" koji život na ovome svijetu više vole od onoga svijeta (*Qur'an*, XIV, 3), a to su ateisti, ljudi koji ili beskrajno tragaju za uzročnošću svijeta krstareći u bezizlazu prirodnih carstava koja uzimaju za uzroka svih uzroka, ili su to oni koji vode brigu samo o svome "sopstvu" i poput poljskih životinja, veli al-Gazali, danonoćno rade na udovoljavanju svojim putenim potrebama, nagonima i strastima. Pored toga njih još samo zanima osvajanje vlasti, pokolj, otimačina blaga i bogatstva čak i od svojih najbližih. Neki među njima načine korak više pa se trse oko vlastitog slavloljublja, političkog i drugog prestiža. Od vlastitih zrcala oni ne vide nikoja druga, niti u njihovim zrcalima ima odraza ikakva drugog lica doli njihova vlastita. Njihov svjetlovid je optočen i prožet čistom i nesavladivom tminom raspomamljenog ega.

Potom, al-Gazali oslovljava one u čijem gledanju je izmiješana svjetlost i tmina, a među njima on prepoznaje baštinike čulne spoznaje, baštinike spoznaje stečene snagom krive utvare ljudske mašte i one čija spoznaja dolazi kao rezultat iskrivljenih racionalnih zaključivanja.

Najzad, al-Gazali spominje i treću skupinu u koju spadaju oni koji su zastrti čistim svjetlom, a to su oni koji svoju izvornu spoznaju ozbiljuju u kraljevstvu božanskih Atributa, u carstvu božanskih Imena i, najposlije, oni koji čistu svjetlosnu spoznaju zadobivaju u obzorju samog kraljevstva božanske Biti. Među baštinicima spoznaje koji motre snagom čiste svjetlosti najdalje prispijeva onaj koji doseže onaj sapijencijalno-egzistencijalni stupanj na kome ima punu svijest o tome kako "sve osim Njegova Lica propada." (*Qur'an*, XXVIII, 88). To su oni čije vlastito lice je izbljedilo i postalo isprano udivljenjima i ljepotama Njegova Lica i čije gledanje je postalo izbijenim svjetlovi-dom odsjaja Njegova Lica. Al-Gazali tvrdi da osim poslanika Ibrahi-ma (a.s.) i Muhammeda (a.s.) ove potonje svjetlosne dosege nije imao niko drugi u ljudskome rodu.

Ibn al-Farid

Šarafuddin 'Umar Ibn al-Farid (1182-1235) rođen je u Kairu se-damanest godina po rođenju slavnog andalužanskog sufijskog filozofa Muhjiddin Ibn 'Arabija. Premda se ovaj potonji smatra učiteljem

Ibn Faridovim, valja reći da se ova dvojica velikih sufijskih mislilaca nisu nikada izravno sreli i upoznali. Bio je sin sudskog bilježnika (farid) po čemu je i dobio svoj kasniji pridjev "bilježnikov sin (Ibn al-Farid). Još kao mladić uobičavao je upražnjavati stroge isposničke discipline i isposničku osamu na planini Muqattam blizu Kaira. U časovima opuštanja pomagao je ocu u poslu i studirao teologiju. Jednog dana je nenadano sreo jednog od onih ljudi Božijih čija zelenkasta odora je nedvojbeno kazivala da pripada nekom sufijskom bratstvu. Neznani hodočasnik hidrovskih čvornovatih "staza i bogaza" kaza mu kako je došao odlučni čas Ibn Faridova prosvjetljenja, ali po taj dar mora otići u Hidžaz. To je bio znak Ibn Faridu da treba poći na hodočašće u Mekku, što ovaj odmah poduze, i ondje mu se ozbilji potpuno ispunjenje obećanja o prosvjetljenju koje mu bijaše predskazano. Njegov put u Mekku je rezultirao brojnim stihovima koji proslavljaju sveto

gorje i blažene udoline grada Mekke, uz nerijetko iznošenje čudnih vizija i duhovnih ekskurzija koje je ondje doživljavao.

Nakon svog petnaestogodišnjeg izbjivanja izvan Egipta, Ibn al-Farid najednom u snu primi poruku onog sveca iz Kaira i ču njegov molećivi glas da se vrati u rodni grad kako bi izgovarao molitve nad njim, jer ovaj već bijaše na samrtnoj postelji, i da pokopa njegove posmrtno ostatke. Ibn Farid se odmah vrati u Kairo, izvrši onaj časni nalog i ostatak života provede u rodnome gradu, smješten u ćošetu džamije al-Azhar, gdje je i njegov otac bio radio.

Ibn al-Faridov unuk 'Ali, ujedno jedan od prvih njegovih biografa, spominje dvojicu Ibn al-Faridovih sinova Kamaluddin Muharn-mada i 'Abdurrahmana, koji bijahu posvećeni i uvedeni na tajanstvenu stazu sufizma simboličkim činom ogrtanja hirqe kojom ih je zagruo poznati sufija Šihabuddin Abu Hafis Umar al-Suhrawardi prigodom njegova susreta sa njihovim ocem Ibn al-Faridom u Mekki 1231 H. godine.

Diwan je prvo, među rukopisnim spisima, Ibn al-Faridovo štampano djelo koje sadrži oko dvadesetak qasida i fragmenata (qit'a) ispreplitenih sa ruba'iyama i enigmama (algaz). Sadržaj Diwana također čini i jedna od najdužih Ibn al-Faridovih oda Nazm as-suluk (Poema o mističkom napredovanju), uglavnom poznata pod naslovom Ta 'iyyat al-kubra. (Velika poema), koja je izostavljena u nekim izdanjima njegova Diwana, kao, primjerice u onom marsejskom izdanju. Nicholson je u svojim djelima, gotovo redovito, razmatra kao cjelinu za sebe s razloga njene izrazito lirske naravi. Potom valja spomenuti njegovu čuvenu Odu o vinu (Hamriyya) koja je uz još nekoliko kraćih proznih i poetskih fragmenata objavljena na francuski jezik pod naslovom Anthologie arabe od strane Grangeret de Lagran-gea u Parizu 1828 godine, gdje je Ibn al-Faridov pjesnički stil opisan kao posve osebujan, potpuno drukčiji od onog preislamskog i onog iz islamskog razdoblja kakav je, primjerice, onaj Mutanabijeva vremena. Makar bi u prvi mah samo naslovlje Ibn al-Faridovih oda i njihov temeljni sufijski simbolizam o vinu, vinopiji, peharu i peharniku mnoge muslimanske umove naveli na pomisao kako je riječ o nekom bezbožnom i raspusnom pjesniku koji "svakom dolinom bludi," temeljito analitičko uranjanje u njegov poetski i ukupni sufijski simbolizam jasno će pokazati da se njegov uzbibani i prenabujali genij redovito smirivao u onoj vrsti teologije koja proslavlja religiju ljubavi i žedanja za Vječnim. Za sve Ibn al-Faridove ode bi se reklo da ptred-stavljaju varijacije na jednu i jedinu temu kod čijeg opjevanja on, gotovo redovito, koristi iste metafore. Makar se za njegov Diwan misli da predstavlja čudo literarnog ozbiljenja, za njegovu formu bi se gotovo bez zadržke moglo reći da je hladna i lišena duha ušatorenog ondje. Za njega se, najčešće, veli da prije ispisivanja svojih sufijskih stihova poviri u svoje srce i odande izvuče stihotvorne niti obremenjene žestinom i snagom krajnjeg iznutarnjeg osjećanja.

Ibn al-Faridova Hamriyya predstavlja neku vrstu poetske sponse između dva ključna obzira kod njega opjevanog ljubavnog poiesi-sa, onog lirske i onog drugog, izrazito sufijske prirode. No, ne samo svojim opsegom, već i sadržinskom dubinom njegova Poema o mističkom napredovanju (Nazm as-suluk) ili Velika oda (Ta'iyya al-kubra) predstavlja krunu sveg Ibn al-Faridova sufijskog opusa. Sastavljena je od 760 stihova, a svaki stih, ako bi ga se tumačilo, svojim simbolizmom bi mogao pretpostaviti po jedan veliki svezak komentara. Mada R. Nicholson smatra kako je Ibn al-Faridova sufijska poezija, naprosto, neprevodiva na druge jezike, valja istaći da je već davne

1854 godine Joseph von Hammer priredio svoj vlastiti prijevod ove velike Poeme na njemački jezik. Ibn al-Farid je sadržaj ove poeme naumio svom stvarnom ili zamišljenom učeniku kojeg poučava tajnama sufijske gnoze, osobito onim vrletnim dosezima i vrhuncima su-fijske teorije o transcendentnom jedinstvu Bitka (waljda al-wugud) kroz izrazito didaktičku i deskriptivnu formu.

Ibn al-Faridovi tumači smatraju da njegova sufijska poezija dosljedno promiče teomonističke ideje

Muhjiddin Ibn 'Arabija koga je Ibn al-Farid smatrao svojim istinskim učiteljem i uzorom u pisanju sufijske poezije i proze. Oni osobito ističu temeljitu prisutnost rečenih ideja u njegovoj Velikoj poemi (Ta'yyat al-kubra). Ukoliko bi se to nedvojbeno posvjedočilo, što je malo vjerojatno, smatra R. Nicholson, tad ne bi bilo moguće tvrditi da su Ibn al-Faridove ideje u gore rečenom poetskom kontekstu odraz Ibn 'Arabijevih teomonističkih (wahda al-wugud) ideja, koliko bi te ideje bilo prikladnije osloviti odrazom Ibn 'Arabijeva filozofijskog monizma (ittihad), što bi bio znak najizravnijeg povezivanja Ibn al-Faridova sufizma sa eminentno filozofskim teorijskim iskustvom, pa makar ono bilo i mističke naravi. Ono što se nikako ne može osporiti u mističkom opusu Ibn al-Farida jest činjenica da je on trpio temeljit utjecaj Ibn 'Arabijevih ideja, što se jasno razabire i iz samih optužbi koje su na njegov račun izricali njegovi protivnici, a one sasvim sukladiraju onim optužbama koje je za iste ideje i sufijske stavove primao i Ibn 'Arabi. Tako je, primjerice, ovaj slavni egipatski sufijski pjesnik bio optuživan da je svoju sufijsku teoriju o duhovnom polu (qutb) sveo i zasvodio na svoju osobnost i na svoj vlastiti sufijski identitet. Kao predujam takovrsnom sufijskom stavu razvijao je učenje o nekoj vrsti svetopovijesnog, svetojezičkog, sveto geografskog i adamološkog/ antropološkog utjelovljenja (huluT), tvrde njegovi protivnici, jer bez toga ne može biti duhovnom mjerom, individualnom ili komunitarnom, univerzalnom ili partikularnom, svejedno je, duhovnom okomicom, silnicom svoga vremena i sukusom minulih vijekova duhovne povijesti muslimanske zajednice. Pod istovjetnu optužbu je potpao i stih 313 iz ove njegove poeme:

"A duh moj duh je duhova svih (stvorenih bića); i što god vidiš od divote svijeta, sve to istječe iz obilja naravi moje."

Na temelju ovog i njemu sličnih stihova komentatori Ibn al-Faridove poezije, Kašani, Nabalusi i drugi, zaključiče da se pjesnik

duhovnim naslovom qutba identificira sa poslaničkim Logosom koji je punina biti sve svetopovijesne mudrosti, mudrosti koja je svoja vlastita cjelina bez predšasnika i bez nasljednika, mudrosti koja jest bit Čovjeka kao krune svega stvorenja. Nicholson misli da bi to bilo odveć pojednostavljeno razumijevanje Ibn al-Faridovih ideja o duhovnom polu, smatrajući da cjelovit sukus svih njegovih zrijenja o ovom sadržinskom, sufijskom toposu radije svjedoči o epistemološkom i egzistencijalnom povezivanju čiste svijesti sa svetopovijesnim Duhom koji je savršena paslika o Bogu kao svegrlećem Bitku koji sve dohvaća i svladava svojom mudrošću, snagom i slavom.

Obraćajući se u proslovu Poeme svom učeniku i otkrivajući mu ondje svrhu svoga obraćanja, Ibn al-Farid u prve dvije stotine stihova započinje opisivati fenomen ljubavi (hubb) kao čvorišnog duhovnog teatra u kome se drama ljubavi ozbiljuje, fenomen zaljubljenosti (ttabib) kao vrletnog i tegobnog puta kojim zaljubljeni hita u susret Ljubljenome, i ljubljenja (mahbub) kao konačnog cilja sa kojim završava naporni uspon vrletima mističnog Sinaja. On ondje nastoji jasno potcrtati razliku između posvjetovljene i posve duhovne ljubavi, posvješćujući to kako posvjetovljena ljubav za temeljni interes ima jačanje i snaženje zaljubljenikova ega, dočim duhovna ljubav, poput one uzriške ljubavi, potire zaljubljenikov ego i isključivo jača svijest o Ljubljenome čija ljubav se jedino zadobiva onom vrstom vjernosti koju posvjedočuje mistička smrt ljubavnika, jer je smrt ljubavnikova jedini dostatni zalog ljubavi Ljubljenoga. No, takva smrt se ne ozbiljuje tek tako i nikada u prisutnosti bilo koje vrste pričina, smatra Ibn al-Farid, što će reći da zaljubljenik u srcu svome mora prevladati onaj kobni srčani strabizam koji Egu onog Božanskog, kao jedinom zbiljskom sopstvu, nastoji suprotstaviti ego samog sufije pothranjujući mu svijest o tome kako je i njegov ego zbiljski i kako kroz središte njegova ega prolaze sve svetopovijesne, svetojezičke i svetogeografske silnice božanskoga Ega.

Nakon 285 stiha, pošto je temeljito opjevao duhovni proces zaljublivanja kroz mističko umiranje i prevladavanje iluzornog egzistencijalnog pričina u rasponu ja i ne-ja, između sufijinog i božanskog

ega/Ega, Ibn al-Farid nastavlja svoje kazivanje u licu i svojstvu mu-hammedanskog Logosa kao transcendentnog čovjeka (Adam ilahi, Adam nurani, Anthropolos angelos) koji jest sama preegzistentna slava Božija, živo lice božanske Ljubavi /Milosti s onu stranu strepnje i nade. Svoje osobno sapijencijalno i egzistencijalno učitavanje u uni-

verzalno preegzistentno sopstvo muhammedanskog Logosa Ibn al-Farid ovoga puta ne ozbiljuje u smislu pukog teorijskog obrasca i već u teoriji sufizma poznate književničke forme, već takovrsno duhovno pregnuće provodi u najzbiljskijem obziru u smislu svog egzistencijalnog ucjepljivanja i stavljanja pod glavu Poslanika islama kao vječnog nebeskog Logosa u čijoj perspektivi miruju svi nebesko-zemaljski, metapovijesno-svetopovijesni, metajezičko-svetojezički i metakozmičko hijerokozmički darovi Duha Božijeg.

"Moje slušanje je poput onog Kalimova (Musaova),

a moje srce je obaviješteno (o Bogu) najodličnijom (atimađ)

vizijom, vizijom oka onog najsavršenijeg gledanja

(Ahmad=Muhammad).

A moj duh je osovina duhova svih (stvorenih bića); štogod

od divote svijeta vidiš, sve to iz obilja moje naravi šiklja.

Stoga prepusti meni (i nikom više ne pririči) mudrost

kojom sam jedino bio obdaren ja prije svog pojavka

(u vidljivom svijetu), dočim (nakon mog pojavka),

među stvorenim bićima, prijatelji moji me ne znadoše

(kakvim ja stvarno bijah)."

Makar se za 'Umar Ibn al-Farida ne može reći da je on od onih sufijskih teoretičara koji na sufizmu svojstven način ozbiljuju neku vrstu sasvim duhovnog ili ezoterijskog dogmatiziranja iskonskog sufijskog nauka, valja reći da njegov čisti sufijski poiesis, onaj lirske na podjednak način kao i onaj nabožne, didaktičke naravi na najdosljedniji i najodlučniji način ispjevava, vjerno i dosljedno, tradicionalni simbol ili obrazac sufijskoga creda. Kao "princ zaljubljenih", koji naslov su mu dali potonji teoretičari i poznavaoči sufijske književnosti u islamu, Ibn al-Farid u svim svojim mističnim čežnjama, žedanjima i pustolovnim vratolomijama, ekstatičkim "ludorijama" koje, katkad, naizgled graniče sa duhovnom raspusnosti, uvijek teži ka Jednom i stalno traži da vidi samo nadosobno i vječno mlado Lice Duha Božijeg, lišeno svakog metajezičkog/ svetojezičkog znaka, metapovi-jesnog / svetopovijesnog simbola, metageografskog / svetojeografskog biljega, imeničkih enuncijacija i atributivnih uosobljenja, svejedno da li On svoje koprene razmahuje na stranicama Liber metaphysicus-a (Umm al-kitab), Liber symbolicus-a (Lawh al-mahfuz), Liber mun-di-ja (Qur'an al-aflak) ili Liber revelatus-a (Qur'an al-anfas). Tako, primjerice, Ibn al-Farid i u stihovima svoje Čuvene Ode o vinu

(Hamriyya) na najdostojniji i simbolički krajnje raskošan način opjevava slavu Lica Božijeg:

"Pismo, u spomen Ljubljenoga,

*vino koje nas opi prije stvaranja trsa.
Čaša nam bješe puni Mjesec; On, On je sunce,
kružno raskršće.
Kad se On umiješa,
zvijezde procvatu sjajem.
Bez njegova mirisa
ja ne bih mogao naći put do krčme.
Bez njegova sjaja
uobrazilja ne bi mogla sniti.
Njegova Riječ vječno predbiva svemu;
ali stvorenja je motre mudročću
koju ne shvaćaju.
U Njemu se moj duh izgubi
kao da se dva duha iznutra stopiše sasma;
ali ne kao što tijelo ude u tijelo.
Prije svoje zrelosti ja poznah pijanstvo;
ono će biti u meni i kad mi se kosti
u prašinu smrve.
Uzmi to čisto vino, -
i s nektarom Voljenog samo ga pomiješaj;
svaka druga smjesa
bila bi tek pravi gubitak."*

Ibn 'Arabi

Abu Bakr Muhammad Ibn 'Arabi al-Hatimi at-Tai rođen je 560/ 1165 u gradu Mursiji na jugu Španije. U islamskom svijetu je bio poznat kao Ibn 'Arabi, aš-Šayh al-Akbar (Doctor maximus) i po pridjevku Muhvuddin ili oživotvoritelj vjere. Njegov svakidašnji život bio je u tolikoj mjeri naglašen duhovnim pregnućem: molitvom, zazivom, us-redotočenjem, duhovnim posjetama prijašnjim rodoslovniciima sufijs

ke gnoze i teognostičkim uvidima, tako da i dandanas nije lahko opisati njegov životopis a da on jednodobno ne predstavlja neku vrstu duhovne biografije par excellence koja ima paradigmatičku vrijednost za sve potonje pustolove i tragače za tajanstvenim vrelima žive sufijs-ke gnoze. To je, jednodobno, razlog zbog kojeg Ibn 'Arabijevi biografi još uvijek zaokružuju njegovu duhovnu biografiju, čija punina ovisi o potpunom identificiranju njegova nesvakidašnje razuđenog, ezoterijskog, sufijskog književničkog opusa. Pošto ni dandanas nije potpuno istražen njegov književni opus, to ni njegova duhovna biografija nije do kraja napisana. Kada taj čin bude do kraja izveden, to će značiti da je do krajnjih granica osvjetljen preširoki i preduboki duhovni obzor ezoterijske tradicije islama kao takve, jer tu tradiciju je, upravo, ovaj mistični filozof iz Andalusa snagom svog vlastitog duhovnog genija i bogatstvom svog književničkog opusa normirao i izveo do potpune sustavnosti, a sam se toj tradiciji nametnuo kao njen neprevazidljivi zasvodni kamen i krunski dovršetak.

U Mursiji i Sevilji Ibn 'Arabi je stekao svoje formalno obrazovanje, a želja za susretom sa svakim duhovnim učiteljem za koga bi čuo tjerala ga je da nepretrgnuto krstari i prokrstari cijelu Andaluziju. Pored brojnih duhovnih učitelja s kojima se ondje sretao, treba istaknuti i dvije žene, Jasminu od Maršena i Fatimu iz Kordobe, koje su važile za istaknute duhovne učitelje onoga vremena. Osobito je znakovit njegov trostruki susret sa velikim filozofom islama Ibn Rušdom, od kojih se onaj treći zbilo u snu i nakon Ibn Rušdove smrti. Simbolizam koji zrači iz tog susreta za kasniju sufijsku i filozofsku tradiciju će, po svojoj znakovitosti, biti mnogo više od pukog susreta i pred-stavljajuće duhovno gombanje dva toka globalne duhovne tradicije islama: islamskog peripatetizma i islamskog misticizma, oličenih u osobama ova dva velika lika muslimanske duhovne povijesti. Treći susret je, ujedno, označio i definitivni ishod gornje duhovne borbe: zalazak islamske peripatetičke filozofije na islamskom Zapadu i novi početak i bezuvjetno uskrsavanje muslimanske neoplatoničke filozofske ili te-ozofske tradicije na islamskom Istoku, čiji najraskošniji duhovni mladarak će činiti suhrawardijanska philo/sophia svjetlosti - falsafa al-išraq, u čijoj dubini će besmrtno ostati da struje najbolji duhovni geni Ibn 'Arabijeve mistične filozofije.

Pošto je kao mladić jasno očitovao nezaustavljivu sklonost prema krajnje rafiniranom duhovnom životu kojim su živjeli najbolji su-fijski likovi islama i tajnoviti baštinici sufijske gnoze jedino ozbiljive na putu sufijske inicijacije, to je bio samo razlog više da ga se kao mladića pripusti definitivnom stupanju na stazu posvemašnjeg duhovnog ozbiljenja, na koju stupaju samo najbolji duhovni vitezi i sljedbenici kraljevskog puta mudrosti i ljubavi {futuwwa, javanmardi}. Čim je u gradu Almeriji, velikom duhovnom središtu i centru filozofske škole Ibn Masarre, formalno stupio na put sufizma, njegova duhovna pustolovina je postala tako snažna da su granice Andalusa postale pretjesne ovom nemirnom duhovnom sladokuscu i zaljubljeniku sufijske gnoze, pa je Ibn 'Arabi počeo povremeno izlaziti i na tlo Sjeverne Afrike, osobito u Tunis, gdje se susreo sa djelom čuvenog portugalskog sufije Ibn Qasija Hal' an-na'layn (Skidanje sandala), napisavši i svoj prvi sufijski komentar na sadržaj rečenoga djela. Nakon godine 595/1198 njegova duhovna iskustva su postala tako intenzivna da je nerijetko doživljavao najviša teofanička zrijenja i ekskurzije. Ovdje osobito treba istaći njegovu viziju duhovne hijerarhije, na čijem čelu stoji duhovni pol (qutb), hijerarhije koja upravlja kozmosom, a ona nije drugo doli unutarnja fizionomija hijerokozmosa sačinjena od četiri awtada (stupovi) koji vladaju nad četiri strane svijeta, sedam abdala (zamjenici) čija se vlast stere nad sedam nebeskih sfera. Ova teofanička vizija se nije zaustavila samo na gore rečenim duhovnim elementima. Tom prigodom je Ibn 'Arabi, naime, vidio i samo nebesko rodoslovlje i metapovijesna razdoblja svih božanskih objava koje su prethodile završnici qur'anske Objave, primivši na dar puninu svijesti o neporecivom transcendentnom jedinstvu svih tradicionalnih religijskih formi, svetopovijesnih razdoblja, svetojezičkih uosobljenja i svetogeografskih ušatorenja božanske objave kao takve. Jedna od posljednjih teofaničkih vizija koju je primio na tlu Andalusa bila je ona o božanskom Prijestolju na svjetlosnim stupovima, Prijestolju oko kojega je kružila ptica Anqa' koja je Ibn 'Arabiju prenijela duhovnu poruku o

nužnosti njegova kretanja na hodočasnički put u Mekku, put koji neće značiti samo njegovo kretanje prema zemaljskoj Mekki, nego će to biti početak jednog novog duhovnog putovanja na najistočniji istok univerzalne svete geografije izvornog nebeskog monoteizma, putu središte nebeske Ka'be (Baytal-ma'mur) koja predstavlja univerzalno duhovno središte i jedinstveni duhovni topos u koji se ulijevaju svetogeografski toposi svih zemaljskih i svih nebeskih gradova, ondje gdje započinju i dovršavaju rodoslovlja svih civilizacija, kultura i religija.

Nakon hodočašća u Mekki Ibn 'Arabi je nastavio obilaziti brojne druge gradove na Istoku islamskog imperija i sretati se sa najpoznatijim imenima u sferi znanosti i kulture onoga vremena. Godine 601/1204 uveden je u božanske tajne i na put najdublje duhovne inicijacije od strane tajanstvenog, metapovijesnog/ hijeropovijesnog poslanika

metajezičke božanske hijerognoze Al-Hidra, a vidljivi znak njegova definitivnog postajanja članom Hidrova sufijskog bratstva bilo je primanje Hidrova ogrtača (hirqa) u Mosulu od strane tamošnjeg šayha 'Ali Ibn Gamija.

U maloazijskom gradu Konji Ibn 'Arabi je sreo svog slavnog učenika i kasnijeg najrevnosnijeg poklonika vlastite sufijske gnoze Sa-druidina Konjevija, čovjeka koji je iza sebe dao svoje čuvene komentare na Ibn 'Arabijev sufijski opus.

Godine 621/1223, nakon godina krstarenja po cijelom islamskom imperiju, najposlije se skrasio u Damasku i ondje ostao sve do smrti 638/1240. Pokopan je u Salihiji, sjeverno od Damaska, u podnožju brda Qasijun, gdje i dandanas postoji njegov mauzolej sagrađen od strane sultana Selima II i služi kao jedan od mnogobrojnih sufijskih svetogeografskih toposa koje je mjesto hodočašća brojnih poklonika i poštovaoca Ibn 'Arabijeva nauka. 1

Pošto je Ibn 'Arabi cijeli svoj životni vijek provodio na putovanjima po cijelom islamskom imperiju, njegova djela stoga, makar su istekla iz jednog istog duha, nemaju istovjetnu zemaljsku domovinu. Gotovo svako od njih je nastajalo u nekom drugom gradu, nekoj drugoj zemlji, u rasponu od zapadnih granica Andalusa do najistočnijih oboda islamskoga imperija, i u sasvim osebnim okolnostima. Ni dandanas nije utvrđen konačan broj njegovih djela. Njegov tumač aš-Ša'rani je tvrdio kako je identificirao oko četiri stotine njegovih djela, dočim drugi tumač, Perzijanac Gami' kaže da ih je identificirao oko pet stotina. 'Affifi, suvremeni tumač Ibn 'Arabija, misli da opseg njegovih djela prelazi cifru od dvije stotine djela, dočim je Brockelmann prepoznao stotinu i pedeset njegovih djela. Historičari njegove misli smatraju da je najveći dio Ibn 'Arabijevih djela još uvijek nepoznat ili je definitivno izgubljen. Sam Ibn 'Arabi je prije svoje smrti po vlastitom sjećanju u svoj Podsjetnik uspio ubilježiti punim naslovom 251 djelo.

Treba kazati da opseg njegovih djela varira u rasponu djela koja broje desetke svezaka, do djela čiji sadržaj, u osnovi raskošan i bremenit, može stati na nekoliko stranica. Dobar dio njegovih djela je danas u rukopisu razbacan po raznim bibliotekama širom islamskog svijeta i Europe. Do danas su sačuvana sljedeća njegova djela: al-Futuh al-Makkiyya, I-IV, Kairo, 1293 H.; Fu'us al-fikam, Kairo, 1309 H.; Targuman al-Ašwaq, Cambridge, 1911; Inša' ad-Dawa'ir; at-Tabaqat al-ilahiyya, 'Uqlat al-mustawfiz (ova tri potonja djela je objavio H. S. Nyberg pod naslovom Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi, Leiden 1919; Mawaqif-an-Nugum, Kairo, 1325 H. Tafsir al-Qur'an, Kairo, 1283 H.; Muhadarat al-Abrar, Kairo, 1282 H.; Risala fi kayfiya as-suluk ila Rabbi al-'Izza, Risala al-Halwa; Risala nisba al-hirqa; Risala ayyam aš-ša'n, Risala tag at-taragim; Risala šarh alfaz^as-sufiyya (M.S. u India Office, Loth. Cat. 657). Potom slijede djela: Šarh asma" al-husna; Ma-hiyya al-qalb; Miškat al-anwar; Al-Insan al-kamil (M.S. u India Office, Loth. Cath. 658); Šagara al-kawn, Kairo, 1343 H.; Al-Agwiba al-la'iqā 'an al-as'ila al-faiqa, M.S., Loth, Cath. 659; Risala fi mana an-nafs wa ar-ruh, objavio ga je M.A. Palacios u Acts of the 14th Oriental Congress, Alžir, 1905; Wuduh al-hadit: man 'arafa nafsahu fa qad 'arafa Rabbahu, djelce koje je objavljeno u

J.R.A.S., oktobar 1901 godine; Diwan, Bulaq, 1271 H..

Medu najznačajnija Ibn 'Arabijeva djela, svakako, ubrajaju se njegov opus magnum al-Futuhāt al-Makkiyya (Makkanska osvajanja), objavljen u Kairu 1293 H. godine. Djelo je svojevrsna enciklopedija su-fijskih učenja razdijeljenih u četiri velika sveska i sastavljena od 560 odjeljaka. Ono do danas predstavlja neprevaziđeni enciklopedijski kompendij ezoterijskih učenja o cjelovitoj muslimanskoj duhovnosti. Ondje Ibn 'Arabi raspravlja o metafizičkim načelima općenito, potom oslovljava sve ključne traktate iz muslimanske teologije, pravne nauke islama, egzegeze i tradicionalne hermeneutike. Ibn 'Arabi je ovo djelo počeo pisati u Mekki 598/1201-1202, a dovršio ga 634/1237 godine u Damasku. Za mudrost koja miruje u koricama ovoga djela sam autor svjedoči da je izravno kapala sa krila Anđela otkrovenja.

Ibn 'Arabijevo djelo Fusus al-Hikam (Dragulji poslaničke mudrosti) je drugo značajno djelo iz sufijsko-filozofijskog opusa filozofa iz Andaluzije za koje povijesničari njegova mišljenja kažu da je prava Summa mystica ne samo u kontekstu njegova cjelovitog opusa, već u sklopu cjelovite ezoterijske tradicije islama. Ovo njegovo djelo je napisano 627/1229 godine u Damasku. Sadržaj djela je razvrstan u dvadeset i sedam poglavlja ili logosa od kojih svaki izražava neki obzir ezoterijske ili sufijske gnoze. Za Titusa Burckhardta ono predstavlja Ibn 'Arabijev duhovni testament, a za Abu 'Ala al-'Afifija, jednog od najvećih suvremenih tumača Ibn 'Arabija, to je najveće, najvrednije, sadržinski najdublje i po svome utjecaju na sufijska gibanja Ibn 'Arabijeva vremena i kasnije najslavnije djelo. Sadržaj ovog raskošnog djela sufijske literature predstavlja neprevaziđljivo duhovno svjedočanstvo o višestrukim rodoslovljima Riječi Božije: metapovijesnom, metakoz-mičkom i metajezičkom; svetopovijesnom, hijerokozmičkom i svetoje-zičkom; kozmopovijesnom, svetogeografskom, hagiografskom i esha-tološkom rodoslovlju Riječi Božije kao takve.

Pošto temeljne ideje Ibn 'Arabijeva sufijskog i, općenito, filozofijskog opusa istječu iz vertikalnih ili teokozmičkih i horizontalnih, unutarpovijesnih ili antropoloških i kozmopovijesnih vrela, tad je jasno s kojih razloga u njegovu sufijskom štivu prebivaju tako višestruke književne vrste i tako raznovrsni duhovni tokovi koji su profilirali njegov prenabujali mistički genij. Ono što je njegovu književnom sadržaju priskrbilo osebujan i uvijek prepoznatljiv i samo njemu primjeren bitak jest bremeniti sufijski jezik kojeg je filozof iz Andalu-sa sam odmislio i utkao ga u arapsko jezičko svakodnevlje kao poseban obzir arapskoga jezika razumljiv samo najumnijima, kao arapski u arapskom jeziku. Ibn 'Arabijev simbolički jezik, naime, do te mjere je razućen, takvom semantičkom dubinom prepotenciran i tako raskošno nadahnut da se gotovo dodiruje, graniči ili, čak, miješa sa meta-jezikom, sa hidrovskim obzirom Ademova rajskog jezičkog bitka. Riječ je o takvom literarnom ruhu u koje je zaodjenuto njegovo preduboko sufijsko iskustvo da se stiče dojam kako je Ibn 'Arabijev jezik temeljito prodahnut i prošaran metajezičkim slikopisom i metafizičkim znacima teokozmičkog absconditum-a. Stoga u Ibn 'Arabijevu jeziku i njegovim krajnje svjetlosnim idejama i poučcima ništa nije onako kako se na prvi pogled čini da jest. Svaka spoljašnjost kod njega je čista unutarnjost, svaki fenomen je čisti noumen, svaki tafsir je ta 'wil, svaki tašblh je tanzih i svaki tanzih je apsolutni ta 'til.

"Svijet je pričin; on nema zbiljsku egzistenciju. A to je ono što se misli snagom pojma "uobrazilje (tayal). Za tebe je upravo uobrazilja (to jest svijet) samostojna zbilja posve različita i neovisna o apsolutnoj Zbilji, dočim to ona nikako nije... Znaj da si i ti sam uobrazilja. I sve što opažaš i to što sebi govoriš: "to nisam ja", i to je također uobrazilja. Tako, cijeli opstojeći svijet je uobrazilja u uobrazilji."

Središnja dimenzija Ibn 'Arabijeva sufizma izražena je u njegovu učenju o transcendentnom jedinstvu Bitka (wahda al-wuguđ). Ovo učenje je mistički filozof iz Andalusa dosljedno razvijao u nepretrgnu-

tom suodnosu sa idejom o krajnje simboličkom jeziku ili sa temeljnim poučkom kako je ljudski jezik kao bitak svijeta, osobito jezik u svojoj svetojezičkoj rasprsnutosti i razudjenju uvijek u biti samo metajezik ili jezik Ademove rajske mladosti. Tu vrstu logike Ibn 'Arabi također primjenjuje i u obzorju svoga učenja o transcendentnom jedinstvu Bitka, svjedočeći da samo božanski Bitak jest i da samo on jest istinska i apsolutna Zbilja, kako u svijetu svog teokozmičkog abscondituma i nedosezljivosti, jednako tako i u svim drugim silaznorazlijevajućim meta, hijero, makro i mikrokozmičkim bivstvovodavnim očitovanjima. Ta Zbilja (al-haqiqa al-mutlaqa) je u svijetu Očitovanja zaodjenuta u egzistencijalnu odoru sastavljenu od devedeset i devet "lijepih Allaho-vih Imena", odoru koja tvori višestruke kozmičke svjetove samoozbil-jujućeg božanskog Bitka (wugudullah). Iz kozmičke perspektive ili iz perspektive božanskih Imena i Atributa ili imeničkih i atribucijskih enuncijacija motrena, rečena Zbilja se nadaje višestruko ozbiljujućom, dočim iz teokozmičke perspektive ili iz perspektive samog kraljevstva Duha Božijeg motrena, božanska apsolutna Zbilja je jedna i jedincata (tawhīd), i u njoj se na razini božanskog abscondituma cijelo mnoštvo imeničko-atribucijskih enuncijacija stapa u metafizičko jedinstvo i jed-notnost snagom metafizičkog načela coincidentia oppositorum (ta'til) i eshatološkog načela apocatastaze (ta'wll). Ovo Ibn 'Arabijevo učenje je sasvim pogrešno predstavljano od strane Nicholsona a od M.A. Palacios i drugih kao neka vrsta filozofijskog panteizma, panenteizma i monizma. Naprotiv, kako svjedoči i Henry Corbin, njegovo učenje o transcendentnom jedinstvu Bitka najdosljedniji je primjer sufijskog teomonizma.

"Zbilja, oslovljena Esencijom na razini jednotnosti (ad-dat al-ahadiyya), u svojoj istinskoj naravi nije drugo doli čisti i jednostavni Bitak (wuguđ) u mjeri u kojoj jest Bitak. Ona nije uvjetovana ni preod-redenjem niti neodređenjem, jer ona je u sebi odveć sveta (muqaddas) da bi se odredila bilo kakvim sopstvom ili bilo kojim imenom. Ona nema bilo kakvo određenje ili ograničenje; čak ni sjenka od mnoštva ne postoji u njoj."

"(Pošto ništa ne postoji u zbiljskom smislu riječi osim samog Apsoluta, istinski gnostik) ne opaža u formi Mnoštva bilo šta drugo doli Lice Božije, jer on zna da je On taj koji Se očituje u svim tim formama. Tako, (štogod da on štuje), on štuje samo Boga.

To se može razumjeti i na sljedeći način: različite forme Mnoš

tva unutar onog Jednog ili su duhovne, to jest neosjetilne, poput anđela, ili su izvanjski vidljive i osjetilne poput nebesa i Zemlje i svih materijalnih stvari koje postoje u rasponu toga dvoga. Duhovne stvari su usporedive sa duhovnim odlikama u ljudskom tijelu, dočim su materijalne stvari podudarne sa njegovim tjelesnim dijelovima. Postojanje mnoštva u čovjeku ni na koji način ne prijeći čovjeka da posjeduje jedinstvo. (Isto tako, postojanje Mnoštva u Bogu ne lišava Boga njegova suštinskog Jedinstva)."124

Ibn 'Arabi je također zaslužan za temeljno formuliranje ideje o savršenom čovjeku (al-insan al-kamil), koja se smatra jednom od najplemenitijih ideja sufijske gnoze. On je baš toj ideji priskrbio njeno temeljno teorijsko naslovlje, pa ga se, uz ostalo, smatra autorom sufijskog traktata naslovljeneog u smislu anthropologia spiritualis. Savršeni, potpuni ili idealni čovjek (Homo verus, Homo perfectus, Homo universalis ili Adam ruhiyy, Adam nuraniyy, Adam kulliy) za mističnog filozofa iz Andalusa predstavlja epistemološko-egzistencijalni, etičko-estetički i ortopraktično-eschatološki sukus božanskih Imena i Atributa, što i jest temeljni razlog zbog kojega ga Ibn 'Arabi oslovljava božanskim mikrokozmosom (Adam ilahiyy/ Pa~ nanthropos) koji u smislu Homo politicusa (Halifa fi -l-ard) ravna svim sferama silazno-razlijevajućeg božanskog Bitka i svim nebeskim i zemaljskim civilizacijama. Savršeni čovjek je uglašano ogledalo u kome se odražavaju svi svjetovi, od svijeta teokozmičkog do svijeta mineralnog, na analitičan i sintetičan način jednodobno, nudeći nado-sobni/osobni odraz ahadiyyatskog / wahidiyyatskog Lica Božijeg koje

jedino jest. I lice savršenog čovjeka je jednodobno, prema Ibn 'Arabije-vu učenju, nadosobno i osobno, jer u isti mah u sebi sukusira sve skrivene metafizičke realitete zamišljenog (wugud dihniyy) i milotvor-nom snagom raskrivajućeg božanskog bitka, ozbiljene egzistencijale realizirajućeg, teofanijsko-epifanijskog, svjetlosnog/osjenčenog božanskog Bitka (wugud mawgudiyy). Savršeni čovjek je iznutra ispunjen primordijalnom, preegzistentnom muhammadanskom zbiljom (al-haqiqa al-muhammadiyya), a izvana je ukrašen neizbrisivim sapijen-cijalnim i egzistencijalnim, metapovijesnim i metajezičkim svetopovi-jesnim i svetojezičkim, svetoetičkim i svetoestetičkim, eshatološkim i ortopraktičkim znakovljem žive muhammedanske svjetlosti (an-nur al-muhammadiyy). S druge strane, tako profiliran u svome umu, srcu i duši, savršeni čovjek je epistemološko-egzistencijalna okomica svjetova u kojoj su sukusirani svi darovi ahmadovsko-muhammadanske metapovijesne i metajezičke vertikale i svetopovijesne i svetojezičke horizontale, a napose je u toj okomici smirena sva punina tri temeljne duhovne vlasti Poslanika islama: nubuwwatska, walayatska i ima-matska, i to Poslanika islama kao prvolika od svakog stvorenja i kao posvemašnjeg eshatološkog utoka u kome će završiti svekoliki svjetovi Univerzalnog Očitovanja (al-mazhar al-kulliyy, al-huluq al-'azim).

"Bog je Sebe učinio vidljivim samome Sebi u (pojedinačnoj) formi koja je priskrbljena snagom toposa (to jest ogledala) u kojemu se On opaža. Njemu štošta na taj način biva vidljivim, a što ne bi moglo biti vidljivo kad ne bi bilo onog pojedinačnog toposa i Njegova sa-moočitovanja u njemu.

(Prije stvaranja Čovjeka) Bog je već bio uveo u postojanje cijeli univerzum sa egzistencijom poput maglovita i nejasna lika koji ima formu, ali ne i dušu u sebi. Univerzum bijaše poput neuglačana ogledala....

Takvo stanje je prirodno iziskivalo da ogledalo svijeta postane uglačanim. I bi stvoren Čovjek (adam, to jest Čovjekova zbilja) kako bi predstavljao istinski sjaj ogledala i sami duh one forme."

"Tako Bog stvori Čovjeka da bude Duh (ruh) svijeta i sve, veliko i malo, učini podložnim njemu s razloga Čovjekove savršene (unutarnje) forme ... Tako je sve u svijetu pod Čovjekovim gospodstvom. Ali ta činjenica je znana samo onima koji su toga svjesni - tako svjestan čovjek je savršeni čovjek -, a oni kojima to nije znano, takvi sličje animalnom Čovjeku. "

"Sva Imena koja su sadržana u božanskoj Formi, očitovana su u ontološkoj dimenziji Čovjeka. A ovaj potonji je tu dimenziju zadobio kroz onaj vid egzistencije koji pripada najvišoj razini cjelovite sveo-buhvatnosti. "

"To znači da je Bog uzeo Istinskog Čovjeka (al-insan ah haqlqiyy) da u njemu razmotri sve božanske tajne (to jest nevidljive zbilje koje se ozbiljuju na ontološkoj razini sveobuhvatnog imena Allah) koje je položio u njega, potom je sastavio sve ono što je stvorio i sve ono što je bio položio u Adema, obujmljujući ga sa obje svoje ruke. U Svoju desnu ruku, koja jest Njegova snažnija ruka, stavio je Ademovu zbilju i zbilju njegovih potomaka, to jest stavio je sve Svoje aktivne Atribute i Svoja (aktivna) Imena koja pripadaju višnjem duhovnom svijetu, a u lijevu ruku, koja jest slabija ruka, On je položio forme svijeta, to jest Svoje pasivne Atribute i Svoja (pasivna) Imena koja strogo pripadaju fizičkome svijetu.

(Razlika između desne i lijeve ruke, kao snažnije i slabije, nije suštinske naravi, jer) svaka od te dvije ruke Milostivoga je, zacijelo, desnica. (I, slijedno tome, ne postoji stvarna razlika između one dvije vrste Atributa), jer "primanje (qabiliyyah) u odnosu na moć "primanja" savršeno je jednako "pozitivnom djelovanju (fa'iHyah) i njegovu odnosu spram moći "djelovanja", tako da ono prvotno nije nikako nižerazrednije u odnosu na ono potonje."

Jedno od značajnih idejnih uporišta Ibn 'Arabijeva sufijskog opusa predstavlja i njegova ideja o

božanskom stvaranju, što nije drugo doli raspitivanje o nekoj vrsti cosmologije perennis u njenom meta-kozmičkom i hijero/kosmičkom obziru. Fenomen božanskog stvori-teljnog zahvaćanja, snagom vječne božanske Mudrosti i Volje, mistični filozof iz Andaluzije razmatra na način nepretrgnutog svjetlosnog izlivanja vječnog božanskog Bitka na nebeske realitete, pas-like ili pritajene arhetipove iz svijeta teokozmičkog ili zamišljenog bitka. Izražavajući se u duhu one sufijske metafore o "skrivenoj riznici", tad bi božansko stvoriteljno zahvaćanje predstavljalo neku vrstu izvođenja pritajenih paslika iz nerazaznatljive mrkline "skrivenne riznice" u svijet uglaćanog kozmičkog ogledala koje svoj sjaj prima od svjetlosti Lica Božijeg. Sve bivstvovodne silnice kod ovog stvoritelj-nog prelijevanja sadržaja zamišljenoga bitka ili Bitka in potentia u obzorje ozbiljujućeg kozmičkog bitka ili Bitka in actus, sve, dakle, rečene silnice uglavnom struje i svoju egzistencijalnu orljavu smiruju u rasponu nadosobne, svjetlosne božanske Biti i njenih raznovrsnih i višestrukih imeničkih i atributivnih enuncijacija, koje u odnosu na čistu svjetlost metafizičke božanske Biti nisu drugo doli rasprsnute osjenčene nijanse duginih boja. Kao što dugine boje čine vidljivu, egzistencijalnu odoru u kojoj se skriva lice čiste svjetlosti sa neizbistri-vom mrklinom svog metakozmičkog dna, jednako tako božanska Imena i Atributi, od kojih je sačinjena hijerarhija kozmičkih svjetova i civilizacija, u odnosu na vječnu božansku Bit predstavljaju raskošnu egzistencijalnu odoru u kojoj se skriva od očiju svijeta, u kojoj konačari i u njenoj skrovitosti se ušatoruje i brodi živo lice Duha Božijeg u svojoj sapijencijalno - egzistencijalnoj pustolovini silazno -razlijevajućom vertikalom vlastitoga Bitka.

"Ontološko isijavanje (al-fayd al-wugudiyy) i Dah Milostivoga neprestance struje kroz egzistencijale svijeta kao što voda teče rijekom, nepretrgnuto se samoobnavljajući. Na sličan način određenja apsolutne Egzistencije u formi pritajenih paslika unutar vječnoga Znanja (to jest božanske Svijesti) nikada ne prestaju obnavljati se od jednog vremenskog trena do drugog. (A to se dešava na sljedeći način.) Čim prvo ontološko određenje postavi jednu pasliku na njeno mjesto, u sljedećem trenu naredno određenje tu pasliku prenosi na drugo mjesto. To nije drugo doli pojavljivanje paslike, koja pripada obzorju božanskoga Znanja, na drugom mjestu slijedeći svoje iščeznuće sa onog prvotnog mjesta, dočim sama ta paslika ostaje biti za svagda ista u božanskome Znanju i u svijetu Nevidljivoga."

Način na koji Dah Milostivoga raspiruje svekolike kozmičke egzistencijale iz obzorja njihove pritajenosti (al-a 'yan at-tabita) u svijetu zamišljenoga bitka, u smislu vječnih paslika, Ibn 'Arabi uspoređuje sa fenomenom izlaženja glasova iz čovječijih usta, iz čovječijeg daha ili iz čovjekova duha, gdje prebivaju kao nerazaznatljivi pojedinačni egzis-tenti ili metajezičke paslike ljudskoga govora, a konkretnim ljudskim progovaranjem izlaze u svijet ozbiljenog jezičkog bitka prepoznatljivi u konkretnim glasovima ili na pergameni u znakovnim, posve konkretnim pismenima i ortografskim znacima. Nepretrgnuta veza između izgovorenih riječi i onih koje miruju u ljudskome duhu gotovo slikovito je prepoznatljiva, primjerice, u pisanom tekstu svete božanske objave, ispisane arapskim slikopisom tako kao da svakoj riječi i rečenici, koje se nadaju horizontalno prepolovljenim s razloga takovrsne naravi arapskoga pisma, tako da motritelj stalno stiče utisak kako nedostaje ili iščezava u nevidljivome gornji, metajezički, metakozmički i metapovijesni niz teksta objave. Prema tome, kako uči Ibn 'Arabi, kao što je svijet, nastao kao rezultat pozitivnog utjecanja svjetlosnog izlivanja na svijet pritajenih metakozmičkih paslika, te-ofanija, hijerofanija i epifanija božanske Biti, tako isto je i cjeloviti bitak ljudskoga jezika puka epifanija čovjekova duha profiliranog po uzoru na raskošnu narav vječnog božanskog Duha.

"Kako su divne riječi Božije koje se tiču svijeta i njegova nepretrgnutog obnavljanja sa svakim novim božanskim Dahom koji tvori "uvijek novo stvorenje" unutar jedincate zbilje. (Ali to je shvatljivo samo nekolicini) kako On to veli ukazujući na određenu grupu ljudi -"Ali ne, oni u ponovno stvaranje ne vjeruju." (L,15) Ljudi su (zbunjeni glede tog fenomena), jer oni ne poznaju (nepretrgnutost) obnavljanja stvari sa svakim novim božanskim Dahom."

Ibn 'Arabi je u razmatranje fenomena božanskoga stvaranja upregao različite mentalne obrasce preko kojih želi na što lakši i precizniji način posvijestiti taj složeni i nepretrgnuti proces ozbiljivanja/ događanja sveznajuće božanske Mudrosti i svemogućee božanske Volje. U ovoj njegovoj sufijskoj teoriji o stvaranju bitno orkestriraju dva obrasca: prvi je onaj koji fenomen stvaranja predstavlja na sliku stabla čija moćna žilišta počivaju u kraljevstvu Duha Božijega, u Zemlji ne-pristupnoj (Na-koja-abađ), u metafizičkim dubinama božanske Biti, a grane i mladarci se rasprostiru u višestrukim kozmičkim obzorjima; drugi obrazac je obrazac Pera (qalam) i Ploče pomno čuvane (al-lawh al-mahfuz) među kojima postoji nepretrgnuto svjetlosno zračenje na jednak način na koji postoji i nepretrgnuto egzistencijalno strujanje među svim dijelovima gore rečenoga stabla života. Ovdje treba jedino napomenuti da ova dva Ibn Arabijeva kozmološka obrasca, zacijelo, nose dvije različite semantičke vrijednosti, i to tako što onaj prvotni obrazac očituje izrazito egzistencijalnu vrijednost stvariteljnog procesa, dočim potonji obrazac odražava izrazito sapijencijalni, epistemološki, uglavnom umski smisao, sadržaj i vrijednost. Dok prvi obrazac u sebi sukusira suprotstavljenost ili uzajamnu okrenutost Načela i Očitovanja, Metakozmosa i Makrokozmosa, dotle je ovaj potonji obrazac sadržinski i simbolički složeniji i bremenitiji. Ondje, naime, nije samo sukusirana metajezička simbolika stvariteljnog procesa, nego u dotičnom kozmološkom obrascu o stvaranju, jednodobno, raskrivamo dimenziju metajezičkog i svetojezičkog, metakozmičkog i kozmopovi-jesnog, metapovijesnog i svetopovijesnog, metakronijskog i kronolo-gijskog, metageografskog i svetogeografskog simbolizma. Ove višestruke egzistencijalne i sapijencijalne perspektive ili dimenzije fenomena stvaranja kao kontinuiranog procesa Ibn Arabi vrlo često motri u smislu naizmjenično poredanih zastora, koprena ili velova, njih preko sedamdeset hiljada, simbolički govoreći, tako da nakon svakog sapijencijalnog dolazi egzistencijalni, poslije svetojezičkog slijedi hijerokozmički, ili nakon metajezičkog dolazi metakozmički, poslije jednog svetopovijesnog dolazi jedan metapovijesni zastor i tako u nedogled, ali svaki od njih skriva Praizvor, nedodirljivo, nedosezljivo, neprirecivo i nepoznatljivo Lice Božije. Da nije riječ o pukim zastorima vidi se po tome što, prema Ibn 'Arabijevu mišljenju, svaki od teško izbrojivih zastora, ma koje naravi i profila bio, na sebi svojstven način simbolizira osebujan obzir ili osebujnu meta/kozmičku, svjetlosnu ili osjenčenu, svetojezičku ili metajezičku, svetopovijesnu ili metapovijesnu, zemaljsku ili nebesku civilizaciju. Što su zastori bliži Izvoru, to je njihov simbolizam profinjeniji, bremenitiji, a njegova civilizacija, bilo ljudska, anđeoska ili džinska, je to uzvišenija, duhovno uzdignutija i kulturno profinjenija.

Stvoriteljni proces kojemu Ibn 'Arabi posvećuje ozbiljnu pažnju i duhovnu energiju, do iscrpnosti, u suštini predstavlja egzistencijalnu razigranost božanske nadosobne Zbilje, koja puninu Bitka raskriva u nepretrgnutom kozmopovijesnom hipostaziranju (tagalliyat) vlastite Biti, kroz imenične i atributivne enuncijacije, i eshatološkom apok-atastaziranju, sažimanju i vraćanju svih duginih boja, svih očitovanja, svih epifanija njihovu primordijalnom, metafizičkom Načelu. No, potpuna svrhovitost samoozbiljujućeg i egzistencijalno razudujućeg Bitka pokazuje se u iskonskoj težnji svake stvorene čudi da postigne onaj egzistencijalni stupanj koji će učiniti bjelodanim naravno preklapanje, podudarnost i sjedinjenje svih očitovanja sa načelom, svih stvorenja sa Stvoriteljem, svih obojenih svjetlosnih nijansi sa čistim Svjetlom, svih bića sa povrhbivstvujućim i vječnim božanskim Bitkom, koji jedino jest. To će reći da je žedanje za sjedinjenjem s Božanskim sljedeća značajna ideja Ibn Arabijeva sufijskog opusa. To sjedinjenje (ittihad), kao ustrajan epistemološko-egzistencijalni proces, događa se u dvije etape, što se jasno razabire iz dva temeljna Ibn 'Arabijeva pojma koji, jednodobno, jesu zaglavnica i zasvodnica njegove sufijske eshatolo-gije, a to su pojam nestajanja, iščeznuća ili utrnuća u svjetlosti božanskog Lica (fena1), i pojam ostajanja, optrajavanja i ušatorjenja u samoj metafizičkoj, povrhbivstvujućoj, vječnoj božanskoj Prisutnosti (baqar). Ovo osebujno egzistencijalno stanje u smislu optrajavanja u svojevrsnoj sufijskoj eshatološkoj situaciji kod Ibn 'Arabija, za razliku od mnogih drugih sufijskih gnostika, nikako ne označava bilo kakvu vrstu egzistencijalnog potiranja, nestajanja ili poništenja u onom Božanskom. Naprotiv, riječ je o optrajavanju u samoj blizini Božanskoj uz najvišu trijeznost i svjesnu prisebnost kako je naš bitak tek

odbljesak božanskog Bitka i kako jedino na talasima božanskog Bitka mi trajemo, bivamo i jesmo, u ma kojoj egzistencijalnoj situaciji da jesmo. Trajanje našega bitka 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, kako je često znao ponavljati muslimanski filozof, polihistor i etičar Miskawayh : " Svaka stvar se giba iz čežnje prema Njemu." (Kullu šay'in yatafrarraku bi-šawqin ilayhi). Sama čežnja i ljubav su duhovni sukus onih darova kojima je ispunjena temeljna ljudska narav ozračena gore rečenim duhovnim odlikama Lica Božijega. Preko osjećanja božanske Ljepote, Dobrote, Istine, Milosti, Ljubavi i Blaženstva, osjećanja čija dvobridna oštrica je satkana od ljubavi i čežnje, temeljna ljudska priroda do te mjere žeda za živim Licem Božijim, da se nastoji preobraziti u svaku ponaosob gore rečenu duhovnu odliku božanske Prirode, kojim činom ljudska priroda u svojoj krajnjoj ustrajnosti uspijeva u sebi uprisutniti i ušatoriti tu takovrsnu aromu Duha Božijeg, a trijezno osjećanje mirisa žive prisutnosti Duha Božijeg u svojoj intimi znak je ozbiljenog samo/utrnuća (fana"), samouglinjenja (hulul) i samo/ucjepljenja (baqar) u svjetlosnu vertikalnu Lica }^

"Taj "oganj" jest oganj ljubavi (iṣq) i čežnje za svjetlom zadivljujućeg Njegova Lica koje uvlači sve određene forme i pojedinačne esencije u samo središte oceana "Božijeg znanja" i istinskog Života. A taj istinski Život je takovrsne prirode da sve dolazi u život s njim i njime jednodobno biva poništeno. Ondje ne može biti veće "smetenosti" doli one uzrokovane snagom "utonuća" i "sagaranja" u Životu i Znanju, to jest jednodobnim samoponištenjem i samoukinućem."

Najprofinjena i najdjelotvornija duhovna metoda koja vodi u središte metafizičkog utonuća, iščeznuća i utrnuća jest molitva ili zaziv živog Imena Božijeg, središnjeg imena Allah koje je epitom svake molitve, svakog zaziva i svakog intuitivnog prisjećanja Lica Božijeg, čiji krajnji eshatološki uzdah bezuvjetno i nezaustavljivo posuvračuje svaku teofaniju božanske Biti sa svake razine božanskog Mikrokoz-mosa ili mikrokozmičkog lica sufije u sami čvorišni prostor Duha Božijeg kao takvog. Ovaj apokatastatički uzmah djelotvornog molitvenog zaziva i božanskog odaziva - jer molitva sufije neumitno pretpostavlja neku vrstu molitvene teomorfno-antropomorfne sinergije -

ne dariva samo istinski oblik i nebesko lice ljudskoj duši, već dariva i konačni oblik Univerzalne Duši koja u neposredni epistemološko-egzistencijalni sraz dovodi Imena božanske Biti i Imena božanskog Bitka, metakozmičku vertikalnu i hijerokozmičku horizontalnu. Univerzalna Duša, najzad, postaje istinsko ogledalo u kome ozbiljeni Čovjek vidi Lice Božije, a metafizički obnaženi Bog vidi lice svjetlosnog Čovjeka.

"Prvo "raskrivanje" se dešava u stanju "samoponištenja" (fana) u Apsolutu. U tom stanju čovjek koji motri i predmet motrenja nisu drugo doli sami Apsolut. To se zove sjedinjenjem (gam). Drugo "raskrivanje" predstavlja "održanje na životu" (baqar) nakon "samoponištenja". U ovom duhovnom stanju forme stvorenoga svijeta tvore svoj vlastiti pojavak; one tvore svoj vlastiti pojavak jedna drugoj unutar samog Apsoluta. Prema tome, Zbilja ovdje igra ulogu ogledala za stvorenja. A Jedini Bitak se razlučuje na mnoštvo kroz bezbrojne forme stvari. Zbilja (ogledala) predstavlja Apsoluta, a forme (koje se pojavljuju u njemu) jesu stvorenja. Stvorenja u takvom iskustvu spoznaju jedno drugo, a još uvijek se međusobno razlikuju."

"... Prvo "raskrivanje" iznosi na vidjelo samu Ljepotu. Subjekt koji je iskušava svjedoči samo tu Ljepotu... On je, dakle, prirodno zak-riven Ljepotom i ne može motriti Uzvišenost.

Ali među onima koji iskušavaju ono drugo "raskrivanje" postoje neki koji su zakriveni Uzvišenošću i ne mogu motriti Ljepotu. Oni nastoje zamisliti i predočiti (stanje stvari) na toj razini u pojmovima stvorenja ukoliko su razlikovana od Apsoluta, tako da su zakriveni snagom stvorenja da motre Apsoluta."

Na prvim stranicama ovog odjeljka o Ibn 'Arabiju u kontekstu predstavljanja njegove duhovne biografije spomenuli smo, među ostalim njegovim teopatičkim iskustvima, njegovu duhovnu viziju samog božanskog Prijestolja na sliku veličanstvenog i nedosezljivog Središta iz kojeg šikljaju višestruke svetopovijesne rijeke i brojni svet-ojezički snopovi božanske Mudrosti. Ova raskošna duhovna vizija je poslužila Ibn 'Arabiju da, kasnije, u svojim sufijskim spisima razvije odveć bremenitu i jednu od značajnijih ideja svoga ukupnog sufijskog naučavanja, to jest ideju o transcendentnom jedinstvu tradicionalnih religijskih formi ili ideju o bezuvjetno jednom i jedincatom nebeskom

dnu i sapijencijalnom čokotu svetopovijesno višestruko i različito razuđenog i očitovanog religijskog genija kao takvog. Ibn 'Arabi je, osobito, u svome Fususu elaborirao cjelovitu duhovnu genealogiju ove ideje kroz pojam vječnog ili univerzalnog svetojezičkog i sveto-povijesnog Logosa, muhammadanskog Logosa (al-kalima al-muha-mmadiya), koji predstavlja okosnicu i središnju duhovnu maticu božanske Objave sa svojim prepoznatljivim duhovnim polovima u kojima, opet, Ibn 'Arabi prepoznaje cvorišne tačke metapovijesne i svetopovijesne periodizacije, starosne dobi i vizualizacije / individua-cije Riječi Božije u njenom nepretrnutom svetopovijesnom ozbiljenju, konstitutivno i interpretativno, sve do njene eshatološke punine. Potpuni svetopovijesni sukus božanske Objave, zenitnu dob i sapijenci-jalno punoljetstvo predstavlja muhammadanski Logos, Logos Mek-kanskog Dječaka kao vječnog Poslanika (Verus Propheta), koji predstavlja univerzalnu puninu hidrovskog i džibrilijanskog obzira Riječi Božije ili božanskog Logosa kao takvog, dočim sve druge glasonošne Riječi Božije, koji su prethodili Poslaniku islama i njemu ravnali svetopovijesnu stazu božanske Objave, predstavljaju samo pojedinačne, metafizičke, etičke, ortopraktične, metajezičke, svetojezičke, metapovijesne i svetopovijesne, metageografske i sveto geografske obzire njegova univerzalna ahmedovsko-muhammedanskog, preegzis-tentno-egzistentnog, metafizičkog i eshatološkog lica i osobnosti.

"Poslanik (Muhammed) je jednom usporedio "poslanstvo" sa zidom sazidanim od opeka, zidom koji je bio skoro cijeli dozidan, osim jedne opeke kojom je trebalo popuniti samo jednu prazninu. Ta nedostajuća opeka bio je baš on. Ono što je važno uočiti u vezi s tim jest to da je on (Ibn 'Arabi) opazio, kako veli (u svome Predanju) da ondje nedostaje samo jedna opeka.

Glede Pečata walayata, on će, jamačno, imati sličnu viziju; on će, zacijelo, prozrijeti to što je Poslanik simbolički označio pojmom zida. (Jedina razlika, međutim, biće to što) je on u onom zidu vidio da dvije opeke nedostaju, a cijeli zid je bio sazidan od zlatnih i srebrnih opeka. On će uočiti da dvije nedostajuće opeke bijahu jedna od zlata, a druga od srebra. Nadalje, on će, jamačno, u tog viziji vidjeti sebe kao onoga kome priliči popuniti mjesto onih dviju nedostajućih opeka. On će, dakle, zapaziti da se pod onim dvama opekama koje ima da ucjelove zid podrazumijeva niko drugi doli Pečat Prijatelja Božijih. Razlog zbog kojega je on nužno sebe vidio u smislu onih dviju opeka je sljedeći: on je, izvanjski gledano, sljedbenik Zakona utemeljenog snagom Pečata poslanstva. Ta činjenica je (simbolizirana u onoj viziji pojmom) mjesta naumljenog za srebrnu opeku. Ali to je samo "izvanjska" strana Pečata Prijatelja Božijih, ukoliko se ona tiče samo zakonitih odredaba u kojima on, jednostavno, slijedi Pečata poslanstva. No, s druge strane, on u najdubljoj dubini svoga srca prima izravno od Boga spoznaju o samom tom stanju u kojem je on, izvanjski, jednostavni sljedbenik (Pečata poslanstva).

Sve je to tako s tog razloga što on stanje stvari motri onakvim kakvo ono, zacijelo, jest. Tako on ne može drugo već da ovu stvar motri na takav način. U takovrsnoj svojoj moći on, iznutarnje gledano, sukladira mjestu naumljenom za zlatnu opeku, jer on zadobiva mudrost iz istog onog vrela iz kojeg i melek (Džibril) prima ono što prenosi Poslaniku.

Ukoliko si shvatio ono što sam ovdje upravo metaforički naznačio, tad si primio u baštinu krajnje

vrijednu mudrost vezanu za sve i svašta. Tako, svaki poslanik, (u dugom povijesnom lancu "poslanstva"), koji započinje sa Ademom, a završava sa posljednjim Poslanikom, nepreinačivo je primio svoju (poslaničku Svjetlost) iz "udubine" Pečata poslanika, makar je tjelesna egzistencija ovog potonjeg uslijedila nakon iste te egzistencije onih prethodnih. To je tako stoga što je Muhammed (u svojoj Zbilji, postojao u preegzistenciji). Na to ukazuju njegove riječi (u Predanju): " Bio sam poslanik već onda dok je Adem još uvijek lebdio u rasponu vode i ilovače."

Ibn 'Arabi nikada nije nastojao razvijati ideju o transcendent-nom jedinstvu religija pukim brisanjem svetopovijesne fenomenologije razuđenog religijskog genija kao takvog ili višestruko očitovanog, teofaniziranog (tanazzulat), hijerofaniziranog (tagalliyat) i epifanizira-nog (mazahir) transcendentnog, nadosobnog i univerzalnog dna i nebeskog čokota jedincatog božanskog Monoteizma {Tawhid}. Naprotiv, on je, jednostavno, zahtijevao da se što šire i dublje pronikne u unutarnju strukturu razbijenih egzoterijskih, izvanjskih, historiziranih formi religijskog genija i da ih se, snagom njihova ezoterijskog smisla, simbolizma i znakovnosti uzdigne do najviših razina ezoterijske, vječne, božanske hijerognoze koja, snagom načela apokatastaze i coinci-dentia oppositorum, posuvraćuje sve svetopovijesne i svetojezičke tokove i pritoke Riječi Božije u njihov transcendentni, metafizički, jed-notni semantički Uvor. Samo kroz univerzalni smisao Riječi Božije,

kojem osobito i svom snagom svoje osobnosti revnuju sufije, zaljubljenici u sami vrh mističnog Sinaja i vječni hodočasnici nebeskog grada Mekke, kroz takav smisao čovjekov duh može uploviti u onu krajnju sapijencijalnu i egzistencijalnu ravnotežu iz koje jasno može razaznati sve svetopovijesne duhovne polove Riječi Božije i njihovo stapanje sa transcendentnim božanskim Prijestoljem, sa samim nado-sobnim Licem Božijim, čija zasljepljujući svjetlost dopire iz devedeset i devet udubina njegovih imeničkih enuncijacija i u raznobojnom svjetlosnom snopu pada na srce istinskog 'Arifa, srce koje ima oblik savršeno brušena dijamanta koji u sebi, iznutarnje, sukusira čistu svjetlost zrele maslinove ploda sa Sinaja, svjetlost ni istočnu ni zapadnu, ni samo crvenkastu ni žućkastu, ni ljubičastu, ni zelenkastu..., a izvana rasipa nepregledan i raskošan dugin spektar koji se diže iz nedosezljivih zaravni ademovske rajske mladosti, a survava se i za vi-jeke smiruje u podnožju Brda Milosti, u srcu Mekkanskog Dječaka, u zemaljskom središtu svijeta, u Mekki u kojoj uvire preduga svetopov-ijesna rijeka Riječi Božije i iznova se ulijeva u svoje nebesko Izvorište.

"Srce moje je postalo primateljkom svakog oblika,

pašnjakom za gazele,

samostanom za monahe,

panteonom za idole,

Ka'bom za hodočasnike,

Pločom Tore

i Knjigom Qur'ana.

Ja razglašujem religiju ljubavi,

pa kamogod deve ljubavi da krenu,

ondje je moja vjera i moj Vjerozakon."

Ibn 'Arabijevi sufijski spisi, koji su ostali iza njega, a čiji broj još uvijek nije poznat, predstavljaju

pravi duhovni ocean u kontekstu su-fijske literature islama kao takve. To je baština koja je ostala da bude interpretativno razviđana i bistrena do posvemašnje eshatološke jeseni svjetova, duhovno zaklade čiji sapijencijalni naboj je do te mjere snažan da će, zacijelo, biti neistrošiva duhovna hrana jednoj istrajnoj i vijekovnoj epistemološkoj pustolovini koja će zahtijevati čitav niz duhovnih pokoljenja, odabranih apostola vječne sufijske hijerognoze, duhovnih mladaraka što će izrastati iz dubokog sufijskog panja si-najskog i duhovne svojte koja će predstavljati nastavak nepretrgnutog lanca tradicionalnog sufijskog rodoslovlja (silsila al-'irfan)r svojta kojaće do kraja svijeta pronositi poruke duhovnog pjeva bisera što miruje na dnu preduboka sufijskog oceana i razglašavati duhovne jeke trubača sa Sinaja, koji svraćaju pozornost i traže njegovane uši koje će moći čuti Gospodarev zov: Nisam li ja Gospodar vaš?, što se razliježe kroz sve sfere kozmičkoga Bitka, i uzvratiti odgovorom iz najdubljih srčanih dubina: Da, svakako, mi o tome svjedočimo! Da će to biti tako i da to već jest tako na najbolji način, u smislu takovrsnog duhovnog predujma, svjedoči čitav niz tumača Ibn 'Arabijeve misli, koji su stekli neugasivu slavu u povijesti ukupne ezoterijske literature islama samo činom tumačenja onoga što je ovaj mistični filozof iz Andalusa ostavio iza sebe. Svi njegovi tumači su, jednodobno, i njegovi učenici, duhovni mladarci i potomci njegove škole. Dostatno će biti spomenuti samo najistaknutije među njima kakav je bio Nablusi, Qašani, Qaysa-ri, Bali Efendi, Gami, 'Abd al-Karim al-Gili, Mahmud Šabistari, Ibn Turke, Sayyid Havdar Amuli, Abi Gumhur, Mulla Sadra Širazi, Ray-mond Lyll, Rene Guenon, Frithjof Schuon, R. Nycholson, 'Affifi, T. Burckhardt i drugi. Njegov pre nabujali sufijski genij danas sve više počinje zapljuskivati i kulturna obzorja Bosne, koja iznova postaje jednim od značajnih sveto/geografskih domišta vječne hijerognoze (al-ma'rifa al-aharawiya) sufizma, kojoj je Ibn 'Arabijev duhovni genij dao pravoputno usmjerenje i neizbrisiv pečat.

Abu Sa'id Abi'l-Hayr

Rođen je 357/967 u gradiću Mayhan u sjeveroistočnoj iranskoj oblasti Horasan. Ondje je i okončao svoj život 440/1049 godine. Njegov rodni grad se danas nalazi u sastavu južne sovjetske republike Turkmenistan. Danas raspoložemo sa malim brojem podataka iz njegove biografije, a uglavnom ih nalazimo u dvije danas postojeće su-fijske kronike: Halatu sukhanan-i Šayh Abu Sa'id Abi'l-Hayr Mayhanl koju je napisao Kamaluddin Muhammad Ibn Gamaluddin Abu Rawh Lutfullah Ibn Abi Sa'id Ibn Abi Sa'id As'ad Ibn Abi Tahir Sa'id Ibn Abi Sa'id Fadlullah (umro 541/1147). Drugu sufijsku kroniku pod naslovom Asrar al-Tawhid fi maqamat Šayh Abi Sa'id napisao je Muhammad Ibn Nuruddin Munawwar Ibn Abi Sa'id As'ad Ibn Abi Tahir Sa'id Ibn Abi Sa'id Fadlullah, poznat kao Ibn Munawwar⁴⁵ / bliski rođak Lutfallahov.

Neodoljivom željom i nastojanjem njegove majke Abu Sa'id se vrlo rano našao na mističnom putu osobito posvećenih (tanqa) i na sufijskoj stazi posvemašnjeg duhovnog ozbiljenja (haqiqa), provodeći godine svoga djetinjstva i svoje mladosti u jednoj majhanskoj hanaqi / u duhovnom ozračju najboljih duhovnjaka njegova kraja. Njegov prvi duhovni vodič bio je sufija Abu'l-Qasim Bišr Yasin (umro 380/990).

Abu Sa'id se jednodobno obrazovao u polju egzoterijskih i ezot-erijskih disciplina. Prva znanstvena iskustva je sticao iz oblasti šerijatskog prava tumačenog prema šafijskoj pravnoj školi u gradu Mervu od strane učitelja Abu 'Abdullah Muhammad Ibn Ahmad Hidri, koji je bio učenik Abu 'Abdullah al-Muzani al-Basrija, autora djela al-Muhtasar koje je zadugo bilo temeljni tekst unutar predavačke tradicije u šafijskim školama prava. Ondje se obrazovao skupa sa Abu Muhammad Guwaynijem ocem budućeg istaknutog, reklo bi se vodećeg šafijskog pravnog autoriteta i najvećeg autoriteta unutar aš'arijske teološke tradicije Abu'l-Ma'ali 'Abd al-Malik Guwaynija (umro 468/1075), poznatog kao Imam al-Haramayn. Od njegova oca je, dakle, Abu Sa'id stekao prva saznanja u polju Poslanikove tradicije). Pošto je apsolvirao svoje obrazovanje u oblasti šerijatskog prava u Marvu, Abu Sa'id odlazi u grad Sarahs, nedaleko od svog rodnog mjesta Mayhana, i ondje pred učiteljem Abu 'Ali Zahir Sarahsijem (umro 389/999) izučava qur'ansku egzegezu, pravne i

teološke nauke. Na kraju se skrasio na visokoj pravnoj školi Nizamiji u Nišapuru kao tumač i promicatelj šafijske pravne škole. Nedugo, potom, ostavlja mjesto predavača na rečenoj školi i bezrezervno stupa na duhovnu stazu sufizma, a kao znak svoje potpune posvećenosti neizbistrivim dubinama univerzalne sufijske gnoze, pripovijedaju njegovi biografi, Abu Sa'id spaljuje sve svoje knjige iz kojih je do tada sticao znanja iz različitih egzoterijskih oblasti muslimanske misleće tradicije.

Prve tajne sufijske gnoze počeo je učiti od Luqman Sarahsija, duhovnog učitelja koji je do te mjere bio predan duhovnom nauku sufizma da mu je bio prirečen pridjevak 'aqil magnun (duhovni luđak). Potom ga je ovaj, simbolički ga vežući za svoj sufijski plašt, predao na dalje i dublje izučavanja sufizma učitelju Abu'l-Fadl Muhammad Ibn Hasan Sarahsiju (umro 414/1023). Narednih petnaest godina je Abu Sa'id bio podvrgnut najstrožim isposničkim disciplinama, po kojem iskustvu će kasnije biti poznat u analima sufizma. Kada je stekao neophodne duhovne stupnjeve na vrletnoj stazi sufizma, učitelj ga je poslao u Nišapur da i zvanično primi u baštinu sufijski ogrtač {hirqa-yi iršad) od slavnog sufijskog kroničara Abu 'Abdurrahman Sulamija, ogrtač koji ga ovlašćuje da drži duhovne lekcije o sufizmu u rodnom gradu Mayhanu.

Svoja prva predavačka iskustva o sufizmu Abu Sa'id je započeo sa svjedočenjem da je on kadar načiniti definitivni rascjep sa vlastitom samosviješću (fana) i svjetlom nadosobnog uma izbrisati sjenku vlastite egzistencije, uviđajući, snagom intuitivnog uvida, kako sve najednom biva samo ono Božanske

"Kad otvorim oči sve mi je kao Tvoja divota,
svo moje tijelo u srce se sazda,
jedineći se s Tobom.

Držim zabranjenim govoriti s drugim,
al' kad s Tobom zborim,
priča je beskrajna."

Kao što je od Sulamija primio plašt poučavanja (hirqa-yi iršad),
tako je od učitelja Qassaba u Nišapuru primio plašt duhovnog blagostanja i uvođenja u duhovnu tajnu (hirqa-yi tabarruk).⁴⁹

Abu Sa'id, kasnije među sufijama prozvan "Princ od Horasana", blagodareći svojim pronicljivim i aksiomatskim sufijskim aforizmima bio je također oslovljavan "Sokratom među sufijama." Premda su mnogi citirali njegovu sufijsku poeziju, on sam je, prema svjedočanstvima iz biografije Fialat wa suhanan, tvrdio da svi njegovi stihovi su, zapravo, stihovi koje je napisao Abu'l-Qasim Bišr. Povijesničari sufijske literature, međutim, misle da je to samo bio znak njegove skromnosti i njegova duhovnog viteškog altruizma (jawan-mardi). Za brojne stihove, međutim, kojima je bilo odricano Abu Sa'idovo autorstvo što njegovom što voljom njegovih biografa, kasnije nalazimo izričita svjedočanstva o tome da su ti stihovi, ipak, njegovi, osobito takva svjedočanstva nalazimo kod 'Attara, Hugwirija, 'Ayn Qudat al-Hamadaniya, Šah Ni'matullaha i drugih.

Abu Sa'id je svoju sufijsku poeziju izricao u raznovrsnim stilovima, ali njegov najomiljeniji pjesnički žanr bila je ruba"iya izricana u gazelu, dvorskom pjesničkom žanru dah, u taranu ili popularnom perzijskom pjevanju, mathnawi-stihu itd. Dvije temeljne nakane pro-vijavaju kroz cijelu njegovu sufijsku poeziju: 1. didaktičko-instruk-

tivna:
"Ne okaješ li svoje postojanje,
nikada halki gnostika i duhovnih opijača
priseći nećeš.

*Sve dok u očima drugih ne budeš nevjeran,
u vjerezakonu ljubitelja vječnosti
timuslim bitinećeš."*

2. nabožno poetsko pregnuće: "Bez Tebe, dušo, ja ne ostajem; bez Tvoje dobrote spram mene ja ne opstajem.

Ikad bi svaka dlačica na tijelu mome u jezik se pretvorila, ni hiljaditi dio zahvalnosti ne bi ti uzvratila."

Abu Sa'idove zasluge u sufizmu ne ogledaju se samo u pisanju dopadljive sufijske poezije o duhovnim stupnjevima sufijskog puta (ahwal) i o metafizičkoj preobrazbi osobnog sopstva u ono Nadosob-no (fana), već njemu podjednako pripadaju značajne zasluge u organiziranju svakodnevnog života u hanaqi i u odmišljanju novih duhovnih sadržaja kojima će taj cjelodnevni život biti ispunjavan i ozbiljivan. S njim, naime, u tradiciju sufijskog života unutar duhovnoga bratstva ulazi povremeni duhovni saziv (magliš), večeri intenzivnog zazivanja Božanskog (dikr) i njegovanje duhovnog slušanja i igranja (sama). Razvijajući gornja tri značajna duhovna sadržaja u hanaqama Horasana, Abu Sa'id je započeo sustavno njegovanje pedagoškog i institucionalnog obzira iranskog sufizma. On prvi put u svakidašnji život u hanaqi uvodi sustavna pravila kućnoga reda, tako da perzijske hanaqe nisu više samo svratišta i konačišta za putnike-namjernike, već odsada postaju prava duhovna središta i prostor intenzivnog upražnjavanja rituala iz oblasti praktičnog sufizma. Neizbježni pratilac sufijskih praksa u hanaqama je sama', duhovna muzika i duhovno udubljanje i oslušivanje metafizičkih šapata Tajne, sama' koja nije tek puki ornamentum sufijskog obreda, već krunska duhovna metoda koja raskošnim muzičkim ritmom budi najintimnije kutke ljudskoga srca i bodri ga da se što lakše i što brže otvori svijetu Tajne. Sama' kao duhovno slušanje jednodobno biva popraćena zanosnim igranjem i plesom koji čini da se temeljni srčani ritmovi, po slici susljedno poredanih kozmičkih sfera, polagano počinju razlijevati na sva druga obzolja i sve druge organe svakog pojedinog sufije, krećući se od svijeta mineralnog mikrokozmosa do svijeta samog božanskog mikrokozmosa ili mikrokozmičkog Absconditusa. Svaki pokret u tom duhovnom plesu popraćen je posebnim zazivom (dua), litanijom (fana) i duhovnom reminiscencijom (dikr). Vrlo česta praksa je u perzijskim sufijskim samostanima Abu Sa'idova vremena i kasnije bilo recitiranje sa ćursa za tu prigodu odabrane sufijske poezije koju je recitirao šayh dotične hanaqe. Pošto je u Abu Sa'idovo vrijeme bilo i kritičkih tonova glede njegova uvođenja sama'-e u svakidašnju sufijsku praksu, ovaj sufija je u jednom času osjećao potrebu, prema svjedočenju Ibn Munawwara, da odgovori na kritiku u svom prepoznatljivom sufijskom maniru:

"Dok je Učitelj još bio u Nišapuru, Šayh Bu 'Abdullah Baku (čuveni Baba Kuhi Širazi) bijaše (učiteljem) Šayh Abu 'Abdurrahman Sulamijeve hanaqe nakon smrti ovog potonjeg. Kadgod bi ovaj Bu 'Abdullah tražio nešto od Učitelja, on bi to činio sa uvodnim pitanjem. . Jednom tako ovaj upita:" Vidim kod tebe nekoliko stvari koje nika-

da nisam viđao kod svojih učitelja: jedna od njih je to što dopuštaš da stariji sjede sa mladima, i to što postupke početnika motriš u istom svjetlu kao i postupke iskusnih ljudi. . . i još to što dopuštaš mladeži da igraju u kolu sama'-e.... Moji učitelji nisu nikada činili takve stvari."

Učitelj priupita:" Ima li još šta za prigovor?"

"Ne," odgovori Šayh.

Tad Učitelj objasni:" Glede stvari početnika i iskusnih ljudi, ne postoji početnička stvar sa mog stajališta gledano. Kogod stupi na Put \tariqat), ma kako bio mlad, njegovi stariji suputnici treba da znaju da je moguće da on primi u jednome danu ono što oni nisu primili u sedam godina.

Što se tiče igranja mladih u kolu sama'-e, duše mladih ljudi nisu lišene čežnje; zacijelo, oni mogu, čak, biti prevladani snagom vlastitih čuvstava koji vladaju cijelom njihovom podsvijesti. Ako se zgrabe za ruke, tad oni sruče čežnju u šake svoje. Tapnu li stopalom svojim, požuda u stopalu

njihovu postaje manjom. Kada, čineći to, postanu svjesni svog nesavršenstva, oni bivaju svjesni svojih osnovnih maha-na. Uzimajući sve to u obzir, oni traže utoka kod Boga od svog grijeha. Oganj njihovih požuda, izasipajući se u sama'-i, manje je štetan nego da se izaspe u nešto drugo."

Šayh Bu 'Abdullah (uvjeren) izjavi: "Da nikada ne vidjeh ovog učitelja, nikada ne bih vidio sufiju."

Drugom prilikom mu dođe cijela jedna grupa uglednika Nišapura, vodena znatiželjom i obodrena kritikom na Abu Sa'idovo upražnjavanje sama'-e u hanaqi, a među njima bijaše slavni Qušayri i šafijski pravnik Abu Muhammad Guwayni. Raspravljajući se s njima i odgovarajući na njihove prigovore u vezi s tim, Abu Sa'id im uzvratih stihom:

"Prijatelji! U svakom dahu ja znam vaše stanje -

ja sve o vama znam, ma gdje da ste."

Ovim stihom je Abu Sa'id želio ukazati na nepretrgnutu duhovnu vezu između institucije sama'-e i qur'anskoga teksta, pitajući pridošle dostojanstvenike da mu kažu na koji qur'anski stavak se, konkretno, odnosi gornji stih. Pošto mu nisu znali reći, kazao im je sam, a potom nastavio da im posvješćuje smisao sama'-e.

"Za sama'-u srce mora biti živo, a strasti (nafs) mrtve."

Ustanovivši prvu službenu hanaqu u ondašnjem muslimanskom svijetu uz posve precizna pravila ponašanja (adab), uz detaljne opise duhovnog puta (tanqat) i uz potanke propise u duhovnim postupcima, radnjama, posvećenjima i rukopolaganjima (qiyam wa qu'ud), Abu Sa'id je ovoj instituciji namijenio tri temeljne svrhe: pored duhovne da služi kao vojna utvrda, pogranična karaula (ribat) u vrijeme borbenog razgraničenja u ratu između perzijskih muslimana i Turaka u osmom i devetom stoljeću; da služi kao svratiste, konak i javna kuhinja gdje se put-nici-namjernici mogu odmoriti i okrijepiti; da bude mjesto gdje se posebno njeguje tradicija duhovnog viteštva (javvanmardi) koje je na usluzi nemoćnim, obespravljenim i ubogim.

Što se tiče pravila kućnoga reda kojih se morao pridržavati svaki stanovnik hanaq^e fima ili deset i teku sljedećim redoslijedom:

1. Neka (članovi hanaqe) drže čistim svoje odore i neka i sami uvijek budu čisti.
2. Neka ne sjede u džamiji ili na nekom drugom svetom mjestu besposlareći.
3. Neka najprije vrše skupno svoje molitve.
4. Neka se mnogo mole noću.
5. Zorom neka ištu oprosta od Boga i neka Ga zazivaju.
6. Jutrom neka što više uče Qur'an i neka ne pričaju sve dok Sunce ne grane.
7. Između večernje molitve i molitve prije počinka neka budu zaokupljeni ponavljanjem nekih litanija {awrađ).
8. Nek ukazuju dobrodošlicu siromahu i ubogom i svakom ko im se pridruži, i neka strpljivo podnose nevolju koja ih snađe.
9. Sve što jedu neka jedu u društvu sa drugima.
10. Neka se ne osamljuju bez dopuštenja koje primaju od drugih.

Iz sadržaja deset gore iznesenih pravila kućnoga reda u hanaqi mogu se izvući jasne konture o dostatno profiliranoj ideji duhovnog viteštva (javvanmardi) i ideji poniznog služenja drugih do zgražanja i najnižeg prijezira (malamatiyya). Ove dvije ideje su već u Abu Sa'idovo vrijeme imale snažnog korijena u duhovnoj tradiciji perzijs-

kog sufizma. Sadržinski predokus i jednoj i drugoj ideji nalazimo u druge dvije ideje karakteristične za rani perzijski sufizam: to je ideja samotnjačkog duhovnog viteštva prirođena srčanim i slobodno

na-dahnutim ljudima (ahl al-'ayyar - 'ayyariya) kojih je bilo i u vrijeme predislamskog Irana, i ideja duhovnog viteštva koje se temeljilo na sa-motničkom predavanju utjecajima najdubljeg srčanog pijanstva (ahl al-qalandar - qalandariyya), mističnog pijanstva koje se strogo krilo od drugih za razliku od onog kojeg su njegovali sufijske pristalice duhovnog viteštva iskazivanog u stanjima svakodnevnog prijezira i zgražanja običnog svijeta nad njima (ahl al-malamatiyya - malama-tiyya), o čemu će riječi biti nešto više kada budemo raspravljali o temeljnim odlikama sufijske teorijske i praktične etike. Gornji vidovi duhovnog viteštva u perzijskom sufizmu imali su tek svoje idejne začetke u vrijeme Abu Sa'ida, dočim će kasnije biti postignut potpuni teorijski i praktični sraz duhovnog viteštva 'ayyara i jawanmardi, s jedne, i qalandari i malamati viteštva, s druge strane. No, njegov doprinos razuđenim oblicima duhovnog viteštva u teorijskom smislu se ogleda u činjenici da je on u svojoj sufijskoj teoriji sasvim precizno razlikovao sva četiri gore oslovljena obzira viteštva, dočim je u praktičnom smislu riječi promicao na vrlo diskretan ali ustrajan način, bez prevelikog eksponiranja u javnosti, temeljni ethos jawanmardi onako kako su ga bile zacrtale najbolje sufijske tradicije škole iz Horasana.

"Malamati znači da u ljubljenju Boga nemaš nikakve bojazni ili straha ma šta da te snađe, i da te uopće nije briga za ukor i prigovor drugih," veli Abu Sa'd. Za Abu Sa'ida analitičari njegova sufijskog iskustva tvrde da je posjedovao qalandariyya viteški karakter, a malamati temperament; diskretan u svojoj unutarnoj, srčanosti, qalan-đari-viteškoj vrlini, a u izvanjskom ophođenju otvoren, prijemčiv i predusretljiv do malamati-pnjezim i poniženja. Praktični ethos njegova jawanmardi osobito dolazi do izražaja u upražnjavanju ithar, nesebične plemenitosti: na čiča zimi skinuti svoj ogrtač i dati ga drugome, a u opraštanju biti slijep pred svakom uvredom.

Abu Sa'idov izravni doprinos integralnom sadržaju sufizma ogleda se, između ostalog, i u činjenici da je pitanje duhovnog viteštva (jaw~ anmardi) definitivno uspio uključiti u univerzalnu duhovnu baštinu sufijske tradicije, gdje se ovo pitanje danas istražuje kao poseban traktat sufijske gnoze. Dobrodošlicom svakom putniku-namjerniku u hanaqu, ma ko taj bio i ma kojoj religijskoj tradiciji pripadao, Abu Sa'id je izravno doprinio prijemu islama u nemuslimanskim sredinama i stvarao povoljnu duhovnu klimu za uspostavu međukulturnog i međureligijskog dijaloga kod pristalica i grupa različitog duhovnog kruga. No, krunski doprinos Abu Sa'idova sufijskog nauka očituje se u konačnom formalnom prihvaćanju sufizma kao integralnog dijela globalne duhovne tradicije islama od strane ortodoksnih doktora Zakona, tako da je kao sasvim prirodna posljedica prihvaćena činjenica što su Imam al-Haramayn Guwayni, njegov otac Abu Mahmud i Imam al-Gazali na kraju završili svoju duhovnu karijeru kao istaknuti sufijski likovi.

Džalaluddin Rumi

Muhammad Galaluddin, općenito poznat po svom pridjevku Rumi (Bizantinac, stanovnik Male Azije), a među svojim učenicima, pristalicama i simpatizerima još oslovljavan kao Mawlana (naš učitelj), rođen je u gradu Balhu, u provinciji Horasan, duhovnom središtu i kolijevci perzijske kulture i civilizacije, 1207 godine. Gotovo svi njegovi biografi tvrde kako je njegov otac, zapanjen tako snažnim zračenjem svetosti iz sinovljeve osobnosti, Muhammadu Galaluddinu dao pridjevak Mawlana još dok je ovaj bio dijete. Rođen je u vremenu velikih nereda i nemira koji nisu zahvatili samo muslimanski svijet, nego i šire zemljovidne prostore koji su bili u bližem ili daljem okruženju muslimanskog svijeta. Bilo je to vrijeme žestokih sudara između svećeničke i kraljevske vlasti, između Istoka i Zapada, osobito oštar i gotovo tradicionalni sukob između Irana i Turana. Njegova prvotna domovina Perzija nije više bila izvrgnuta napadačima koji su dolazili iz pravca Saudijske Arabije, kako je to bio slučaj u osmom stoljeću, nego je ovoga puta neposredna opasnost dolazila sa Dalekog Istoka. U međuvremenu kralj Hawarizma, rodne domovine Rumi jeve, abdicirao je i priznao nadmoć halife u Bagdadu. Otpočelo je, jednostavno, vrijeme potpune pometnje i nespokojstva.

Život Rumijev je tako bogat i bremenit događajima koji se jed-nodobno odvijaju u dvostrukom vremenskom kontekstu: povijesnom i metapovijesnom, historijskom i legendarnom, tako da je posve teško u njegovu životopisu razlučiti legendu od historijske zbilje, i obratno. Tim prije što se mnoštvo, podataka o njegovu životu i radu crpi iz izvora koji se javljaju nakon Rumijeve smrti, a prenosioci podataka su vrlo često ljudi teško ustanovljivog identiteta i porijekla. Njegov otac je također bio veliki sufija, istaknuti teolog i duhovni učitelj, nadasve zanimljiv propovjednik koji je oko sebe skupio pozamašan broj svojih učenika. Bio je poznat po imenu Bahauddin Walad i po pridjevku "Princ svetaca". Iz straha pred sve žešćom najezdom Mongola na tlo Perzije, on sa svojom obitelji napušta rodni grad i svoju domovinu i kreće u pravcu Male Azije godine 1219.1, doista, godinu dana nakon toga njegov rodni grad Balh je bio do temelja srušen. Na putu prema Maloj Aziji Bahauddin Walad je, najprije, krenuo u Mekku da sa svojom obitelji izvrši obred hodočašća. Potom u Nišapuru sreće velikog sufijskog pjesnika Fariduddina 'Attara koji je njegovu sinu Galaluddinu posvetio svoju knjigu Kitab al-asrar, te bijaše razlogom Galaluddinove prevelike ljubavi spram sufijske mudrosti koju je ovaj od rane mladosti počeo osjećati u srcu svome. Koliko je Rumijev otac cijenio i poštovao 'Attara, te do koje mjere je uznastojao čuvati živo sjećanje na njega, vidi se iz jedne rečenice koju je posvetio baš njemu: " 'Attar je propirio kroz sedam gradova Ljubavi, dok se ja još uvijek vrzmam pred njihovim ulazom." Potom se Bahauddin VValad sa obitelji obre u mjestu Arzanjan u Armeniji koje ubrzo 625 godine bijaše zauzeto od strane seldžučkog sultana 'Alauddin Kavkobada. Sultan upozna Rumijevu obitelj i pozva je da pode i nastani se u Konju, i ondje rečeni sultan naredi da se podigne licej usred grada gdje je, uz odaje za stanovanje Rumijeve obitelji, njegov otac Bahauddin VValad mogao poučavati tradicionalnoj muslimanskoj mudrosti i višestrukim disciplinama raskošne muslimanske učenosti. Nakon nekoliko godina obitelj se preseli u Larandu, današnji grad Karaman i ondje ostade nekoliko godina. Ondje se Rumi oženi Gawharom Ha-tun, mladom djevojkom rodnom iz Samarkanda. Nakon ponovnog sultanova poziva da se vrati u Konju, Bahauddin Valad to i učini. Ondje je nastavio poučavati mladež raznovrsnoj muslimanskoj mudrosti sve do svoje smrti. Nakon očeve smrti Rumi je nastavio njegovu zadaću u dobi od 24 godine.

Neko vrijeme, iza toga, Rumi, na nagovor jednog bivšeg učenika njegova oca i kasnije njegovog duhovnog učitelja Burhanud-din Muhaqqiq Tirmizija, ode u Damask da ondje nastavi sa vlastitom izobrazbom. U Damasku je ostao nekoliko godina, u gradu gdje je najveći sufijski lik ezoterijske tradicije islama Muhvuddin Ibn 'Arabi upravo provodio svoje posljednje dane. No, Rumi ga je već bio ranije sreo u Damasku kada je, jednom prigodom, boravio ondje sa svojim ocem još kao dijete. Biografi prenose kako je Ibn 'Arabi tad, vidjevši mališana kako se krije iza leda svoga oca, zavapio: " Slava Bogu! Pravi ocean nadolazi iza obična jezerca!"

Iz Damaska se Rumi iznova vraća u Konju na svoj licej i ondje nastavlja poučavati jurisprudenciji i kanonskom pravu, te sve više biva zaokupljan duhovnim uvođenjem na put posvemašnje sufijske inicijacije.

Rumijeva prava duhovna avantura započinje sa njegovim iznenadnim susretom sa zagonetnim i tajanstvenim šavhom Šamsom iz Tabriza, koji će ostaviti trajan pečat na Rumijevo sufijsko učenje i otvoriti posve novu duhovnu perspektivu u njegovu potonjem sufijskom dozrijevanju nakon Šamsova tajanstvenog i, isto tako, iznenadnog iščeznuća iz Rumijeva života. Taj susret se zbio 1244 godine u Konji. Koliko je taj dolazak i susret bio zagonetan i iznenadan vidi se i po tome što ga Rumijevi biografi interpretiraju na različite i, često, nepomirljive načine. Vrlo često se nastoji, u vezi s tim, povlačiti paralela između Rumija i Šamsa, s jedne, i Musaa i Hidra, s druge strane. Rumijevi tumači su, naime, skloni mišljenju kako je Šamsova uloga u Rumijevu životu istovjetna Hidrovoj ulozi u Musaovu životu, to jest Sams iz Tabriza je Rumija uvodio u najdublje tajne sufijske ezoterijske gnoze, kao što je Hidr, vječni poslanik ezoterijske svetopovijesne mudrosti i poslanja, poučavao poslanika Musaa unutarnjim, tajanstvenim, skrivenim značenjima poruke koju je ovaj donosio svome narodu u egzoterijskoj formi i u doslovnom svetojezičkom literarnom ruhu. Na ovu vrstu tumačenja Rumijeva i Šamsova susreta Rumijeve tumače je naveo jedan znakovit dijalog koji se, u prisustvu Rumijevih učitelja, odvijao na ulici, a bio je potaknut Šamsovim iznenadnim pitanjem upućenim Rumiju: " Ko

je bio veći, Bavazid ili Muhammed?" Rumi mu uzvratilo kako je to začudno pitanje, tim prije "jer je Muhammed bio Pečat poslanika!" Šams mu, potom, prigovori: "Ono što želiš kazati, u vezi stim, jest to da je Poslanik islama kazao Bogu:" Nisam Te upoznao onako kako sam Te trebao upoznati," dočim je Bavazid kazao: "Slava meni! Kako je velika moja slava!" Začuden i zbunjen, Rumi uze Šamsa za ruku, povede ga u svoj licej i s njim se zatvori u jednu odaju četrdeset dana.

Do koje mjere je Šams iz Tabriza uticao na novo duhovno profiliranje Rumijevo, zasađivanjem posve novog obzira sufijске gnoze u njegovu intimu, pokazuju stihovi koje je Rumi izrekao o svom tajanstvenom učitelju Samsu, slijedeći temeljnu etimologiju njegova imena: "Sunce lica Šemsudinova, slave Tabriza, ništa prolazno ne obasja, a da ga vječnim ne učini.

Nakon šesnaest mjeseci druženja, Šamsuddin iz Tabriza iznenada napusti Konju i ode u Damask, tako da ga Rumi nikada više nije vidio. Pošto se bila proširila glasina kako je Šams umoren u Damasku, Rumi bijaše poduzeo dva putovanja u Damask da se raspita o sudbini svog tajanstvenog prijatelja, ali o njemu nije bilo ni traga. U tugovanju za prijateljem, Rumi ispjeva sljedeće stihove: "Bijah snijeg i tvoje me zrake stopiš; Zemlja me popi; poput pare uzadoh k Suncu."

Zemlja me popi; poput pare uzadoh k Suncu."

Tajanstveni nestanak Šamsov, nalik njegovu tajanstvenom po-javku, bijaše razlogom da je Rumi odlučio uspostaviti neku vrstu duhovnog koncerta - sama', koji za njegovu mističnu filozofiju nije bio samo puki liturđijski izraz, već i jedan posve prirodan način očitovanja najdubljih unutarnjih osjećanja, o čemu posjedujemo svjedočanstvo njegova sina Sultan VValada:

"Nikada ne presta slušati muziku i igrati;

Ne bijaše se odmarao ni danju ni noću.

Bijaše mudrac: posta pjesnikom.

Bijaše isposnik: posta opijen ljubavlju,

ali ne vinom trsa: prosvjetljena duša

ispija samo vino Svjetlosti."

Koliki je, zapravo, bio Šamsov utjecaj na Rumija jasno se vidi iz činjenice da je Rumi, pored velikog zbornika sufijске poezije posvećene Šamsu iz Tabriza Diwan-e Shams-e Tabrizi, napisao nemali broj mističnih oda, unutar Masnavsije, u kojima on veliča svoga učitelja i nove obzire sufijске mudrosti koje mu je ovaj prenio. Njegov bol za izgubljenim prijateljem urodio je najljepšim duhovnim plodovima i preobrazio se u najprofinjenije forme uosobljene duhovne ljubavi unutar kojih se odražavaju tek pojedinačni obziri lica božanske Ljubavi. Taj najuzvišeniji obzir duhovne ljubavi Rumi je u sebi trajno ušatorio u smislu nepromjenjivog duhovnog stanja (hal) kojeg hodočasnik na kraljevskom putu ljubavi i mudrosti do vrha mističnog Sinaja može uopće dokučiti u svom posve bliskom prispjivanju krajnjemu cilju. To je ono duhovno stanje sufije u kojemu se sususira vrijeme i prostor, svode se na ništicu, i gdje forme fizičkog svijeta iščezavaju i gube se u središnjem toposu univerzalne duhovne zbilje u kojoj je jezik meta/jezik, povijest je meta/povijest, geografija je meta/geografija, kronos je meta/kronos, a sve egzistencijalne distance su svedene i preklopljene sa univerzalnim i jedincatim transcendentnim središtem posvemašnjega Bitka (al-wugud al-kulliy). Ovaj sapijencijalno-egzistencijalni obrazac povlačenja svih tačaka sa obodnice kruga u samo središte kruga i prispjivanje svih distanci u prostor bliskosti svih blizina (qurba al-qurab), jasno se nadaje u sljedećim Rumijevim stihovima:

"Blažen je čas dok sjedimo u palaći, ti i ja!

Dva oblika i dva lica, ali jedna duša, ti i ja.

Boje luga i cvrkut ptica raspravu vode o besmrtnosti,

u času kad ulazimo u vrt, ti i ja!

Zvijezde nebeske dolaze da nas gledaju:

Motrimo ih, njih i Mjesec sam, ti i ja.

Ti i ja, oslobođeni od sebe, bićemo jedno u zanosu,

radosni i bez praznih riječi, ti i ja.

Pticama nebeskim zavist srce će izjesti

na mjestu na kojem se kikoćemo tako razdragani, ti i ja!

*No, kakve li divote, ti i ja šćućureni u istom gnijezdu,
makar tog časa bijasmo daleko: jedan u Iraku,
a drugi u Horasanu, ti i ja."*

Rumi ne razvija samo ideju o egzistencijalnom poravnanju dviju formi postavljenih na dva pola distance bilo koje vrste, već on razvija i ideju o poravnanju dviju formi, izvanjske i iznutarnje, i na razini samo jedne osobnosti.

"U tebi samom motritelj i motreno samo su jedno." Nakon gubitka Šamsa iz Tabriza, Rumi je morao pronaći neko drugo "duhovno ogledalo" u kojemu će se odražavati transfigurativna i unitivna sila duhovne ljubavi. Napokon ga je pronašao u osobi Sala-huddin Faridun Zarkuba, u osobi kujundžije iz Konje, koji je zajedno sa Rumijem nekoć slušao zajedničkog im duhovnog učitelja Sayyid Burhanuddin Muhaqqiq. No, Rumijeve učenici su iskazili svoju otvorenu nenaklonost prema Salahuddinu, ali to Rumiju nije nimalo smetalo da svoje odnose s njim uzdigne na najvišu duhovnu razinu prisnosti i prijateljevanja u sjenama vječne božanske Ljubavi. Nakon relativno dugog i krajnje angažiranog životnog vijeka trošenog na bezrezervni duhovni angažman u poučavanju, savjetovanju i pomaganju kod edukativnog profiliranja svojih učenika i, naporedo s tim, pišući svoja poetska i prozna djela o sufizmu, čiji sadržaj je postao besmrtno kao i slava njihova autora, Galaluddin Rumi je okončao svoj zemaljski život 17 decembra 1273 godine s posljednjim riječima na usnama koje je uputio svojim bliskim prijateljima okupljenim oko njegove samrtničke postelje:

"U ovdašnjem svijetu ja imam dvije priraslice: onu s vlastitim tijelom i onu koja me vezuje s vama. Kada, milošću Božijom, budem uronjen u svijet samoće i odvojenosti, moja veza s vama trajaće i dalje."

Osnovno Rumijevo djelo je njegova sufijska poema u šest svezaka i 45000 stihova pod naslovom Masnai-i ma'nawi ili Masnawija iz-nutarnjeg značenja. Biografi tvrde daje ovo djelo Rumi napisao na poticaj svog trećeg nadahnitelja, pored Šamsa iz Tabriza i Salahuddi-na, kome je i posvetio ovo djelo, Husamuddin Čelebija. Svojim temeljnim sadržajem satkanim od anegdota, apologija, qur'anskih navoda, poslaničkih predanja, legendi, folklorističkih temata, mističkih kazivanja, ovo Rumijevo djelo je opsegulo i dotaknulo sve temeljne obzire i perspektive duhovnog učenja islama. Svi gore rečeni sadržajni segmenti su bitno ozračeni svjetlom sufijske gnoze i opah-nuti duhovnom aromom ezoterijske duhovnosti islama, tako da je

Masnawija u povijesti sufijske literature oslovljena "Qur'anom napisanim na perzijskom jeziku."

Slijedeće značajno Rumijevo djelo je njegov Diwan posvećen Šamsu iz Tabriza. Ovo djelo je sastavljeno od gazela i Rumijevih ruba"iyyat, a poznato je još i pod naslovom Odeš mystiques. Na kraju svake poeme Rumi navodi svoje ime i, u smislu svog alter ega, ime svog voljenog učitelja iz Tabriza. U dodatku Masnawiji i Diwanu kasnije su objavljena 144 Rumijeva pisma upućivana na adrese raznovrsnih dostojanstvenika grada Konje.

Djelo **Fihi ma fihi**, najčešće prevedeno na druge jezike pod naslovom Znakovi Nevidljivoga (Signs of the Unseen) ili Knjiga o Unutarnjem (Le Livre du Dedans), je Rumijevo prozno djelo u smislu zbirke učenja, govora, rasprava i tumačenja na različite teme. Sam Rumi ga je napisao, ali je njegov stariji sin Sultan Valad dopisao neophodne bilješke tom djelu. Sadržaj djela pobuđuje izrazit interes kako za razumijevanje cjelovitog mišljenja Učitelja iz Konje, jednako tako i za sufizam kao složen duhovni fenomen uopće. On također nudi nesvakidašnju dubinu i suptilnost kao rijedak duhovni poticaj za potonje prefinjene analize pojedinačnih pitanja sufizma koje će poduzimati potonji tragači za tajanstvenom sufijskom gnozom. Da je riječ o krajnje inicijacijskom, unutarnjem sadržaju, čiji bremeniti jezik u svom simbolizmu gotovo graniči sa čistim metafizičkim znacima božanskog metajezika, nedvojbeno se nadaje iz samog arapskog naslovnika ove knjige koji glasi: fihi ma fihi, što doslovce znači: o onom što je u onom. Čini se da je Rumi kod oslovljavanja ovog djela bio izravno nadahnut jednim segmentom Ibn 'Arabijevog Futuhžta, segmentom koji upravo nosi naslov: Kitabun fihi ma fihi / badi'un fi ma 'anihi / ida 'ayanta ma fihi / ra 'ayta 'l-durra yahwihi. To znači: Ovo je knjiga koja sadrži to što sadrži, a sadrži novinu u njenim značenjima. Ako pobliže promotriš ono što je u njoj, vidjećeš da ona sadrži dragulje mudrosti."

Značajan dio svog duhovnog života Rumi je provodio u ne-pretrgnutom pregnuću oko uspostave vlastitog duhovnog bratstva (tariqa mawlawiya) koje treba da predstavlja duhovni put sufizma par excellence, i u tom smislu je nastojao da pruži što cjelovitiju definiciju i tumačenje duhovnog puta (haqiqa) sufizma koji vodi potpunom duhovnom ozbiljenju svakog hodočasnika i svakog duhovnog putnika na stazi čiste sufijske gnoze. Gotovo u svakom segmentu svog sufijskog opusa Rumi nastoji ponuditi validne pokazatelje i svjedočanstva o neporecivim islamskim korijenima sufizma, korijenima čija razudena duhovna žilišta se razrastaju u duhovnom humusu qur'anske Objave i hadiske Predaje. U tom smislu on često poseže za već dobrano znanim tradicionalnim obrascem preko kojeg ukazuje na stvarni položaj tasawwufa unutar ukupne muslimanske učenosti, a to je onaj geometrijski obrazac kruga kod kojeg obodnica predstavlja religijski Zakon koji obujmljuje muslimansku zajednicu; poluprečniđ, koji kreću od obodnice kruga prema središtu, simboliziraju duhovne staze (turuq pl. od tariqa) koje vode u središte u kojemu miruje ili je ondje ušatorena vrhovna Istina (al-Haqiqa) koja, kao središte posvu-dašnjega Bitka, "jest svuda i nije nigdje." Ta vrhovna Istina na metafizičkom planu tvori dva duhovna pola ili dva obzira svoje teokoz-mičke nadosobnosti, a to su Tariqa i Šarl'a, dva pola koja u svijetu uvjetovanoga bitka, na svakoj kozmičkoj razini tvore poluprečnike i samu obodnicu, s tim što, u tom slučaju, obodnica simbolizira božansko ime Milostivi kao univerzalnu primateljku sveukupne bivstvovodne snage božanskog Načela, dočim poluprečnici simboliziraju božansko ime Samilosni koje iznutra prodiše i prožima svaku sferu univerzalnog božanskog Bitka u smislu posvudašnjeg i Univerzalnog Očitovanja teofaničnih imena božanske Biti (Asma" al-galali) i epifaničnih imena božanskog Bitka (Asma' al-gamali). Egzoterijski Put (šarl'a) i ezoterijska Staza (Tariqa), misli Rumi, jednodobno, ali svako na svoj način, snagom bivstvovodnog ritma vrhovne Istine, odražavaju Središte, metakozmičko Središte božanskog Absconditu-ma i kozmičko središte Deusa revelatusa.

Temeljni duhovni predujam s kojim tragalac za autentičnom sufijskom gnozom stupa na duhovnu stazu sufizma jest ono što Rumi oslovljava jednim drugim znanjem. Do tog znanja se ne može doći bez prethodnog "posuvraćenja vlastitog duha, a to nije drugo doli prevladavanje svojih svakidašnjih duševnih stanja, koji duhovni postupak izravno odvodi u samu unutarnju tajnu stvari. Tu vrstu duhovnog postupka Rumi ^oslovljava "prodavanjem razuma i kupovanjem udivljenja u Bogu." Štaviše, sami religijski čin kao takav za Rumija nije drugo doli neka vrsta udivljenja.

"Nahrani me, jer ja sam gladan, i pohiti, jer vrijeme je dvosjekli mač!" (Masnawija, 1,132). Pojam gladi i žeđi (šawq) u Rumijevu sufijskom vokabularu, kao i u jeziku drugih sufija, uostalom, označavaju gorljivu, neutaživu čežnju, unutarnji odjek onog primordijalnog, preegzistentnog Upita kod vječnog Saveza, na Ugovorni Dan (al-Mitaq), i odgovora svake pojedinačne duše na taj Upit u smislu prihvaćanja podložničkog savezništva. Upravo ta čežnja iziskuje neumitno prevladavanje svakodnevnih stanja vlastite duše i izvijanje u ozračje Devete sfere u kojoj se bez prestanka razliježu muzički akordi trublje preegzistentnog Saveza koja budi duše svijeta i u svijet im doziva živu uspomenu na Ugovorni Dan. Samo prevladavanje bi bilo odveć tegoban egzistencijalni čin kada duša sufije ne bi bila nošena na nevidljivim krilima duhovne muzike - sama'-a koja razbuđuje svijest, priziva prosvjeti ju juću mudrost i znanje po kojem sufija prepoznaje odjeke vječne muzike koja istječe iz rečene trublje i razlijeva se diljem svjetova uvjetovanoga Bitka, ali njenu jeku čuje samo onaj ko posjeduje sluh Salika, duhovnog putnika koji ide na mistični Sinaj, hita Šatoru od sastanka i gori od žudnje da vidi lice Ljubljenoga (Mahbub, Sophia aeterna, Madonna intelligenza). Pravodobni odaziv na Gospodarevo dozivanje oslobađa sufiju nepodnošljiva bola kojeg Rumi, često, poredi sa bolom kojeg izazivaju trudovi majke na porodu:

"Pogled skliznut u nutrinu svoje vlastitosti porodice bol, a podnošenje tog bola odvešće s onu stranu zastora." (Masnawi-ja, II, 2515 i dalje).

Duhovno uspinjanje u smislu prevladavanja svakodnevnih duševnih stanja na putu sufizma prema Rumijevu mišljenju se ozbiljuje na dvostrukoj egzistencijalnoj razini: kozmičkoj i psihološkoj. Na tom usponu sufija prolazi kroz višestruka duhovna stanja i postaje, koje često oslovljava "ljestvicom", a ova u njegovu simboličkom jeziku nije drugo doli sami čovječiji bitak ili čovjekovo biće koje sufija nastoji prevladati i presegnuti s onu stranu svog kozmopovijesnog bića/ bitka. Opisujući tu "duhovnu

ljestvicu", Rumi gotovo redovito nastoji da je primjerava noćnom putovanju i usponu vlastitom vertikalom Poslanika islama, usponu koji u muslimanskoj hi jerop ovi jesti se općenito oslovljava mi'ragom. Rečeni uspon neizbježno podrazumijeva dvostruki smjer, kao i u slučaju Poslanika islama, to jest kretanje od kozmičke osjenčene izvanjskosti ka svjetlosnoj unutarnjosti vlastitog bića, s jedne strane, i kretanje od svoje svjetlosne iznutarnjosti prema Stvoritelju svjetova. To je bio i krajnji cilj Poslanikova noćnog putovanja kroz nebeske sfere; to, jednako tako, predstavlja krajnji cilj i svakog sufije koji u svom duhovnom usponu prolazi kroz susljedno poredana duhovna stanja i postaje - što nije drugo doli oznaka za koncentrična nebeska obzorja tradicionalne astronomije -, to jest kroz nebeske sfere, nastojeći se izviti do same božanske Prisutnosti.

"U trenu tvog došašća u svijet postojanja,

pred tobom bijahu ljestve položene,

kako bi ti izbavljenje priskrbile.

Ti, najprije, bijaše mineral,

potom postade biljkom;

a onda životinja bješe:

kako ti to nije znano?

Najposlije čovjekom načinjen bješe,

spoznajom darovan, pameću i vjerom;

promotri to tijelo, iz prašine uskrsnuto;

kakvo savršenstvo steče!

Kada prevladaš ljudsku uslovljenost,

u anđela ćeš se prometnuti,

u to dvojbe nema;

sa Zemljom si, tada, posve završio,

jer obitavalištem će ti nebo biti.

Izvij se, ipak, ponad svijeta anđeoskog;

prosegni u ocean taj,

neka ti, najzad, kapljica vode

uzmogne postati morem."

Zbilja u koju duhovni putnik (Salik), u konačnici svog duhovnog uspona, doseže i ondje se ušatoruje, prema Rumijevu mišljenju nije drugo doli čovjekova primordijalna narav (fitra) koja jest prvolik svekolikog božanskog stvaranja i preegzistentni sukus i metakoz-mičko očitovanje, odraz i slika božanskih Imena i Atributa, Šator od sastanka u kome se sudaraju preegzistentni jek i kozmički odjek nebeske sama'-e, Salik i 'Ari(, Očitovanje i Načelo, Čovjek-Andeo i Andeo-Covjek, Džibril i Hidr itd. Ponovno otkrivanje te naravi u sebi, tog u čovjeku izgubljenog zemaljskog raja, to je razlog cjelovitog duhovnog pregnuća Salikova na putu posvemašnjeg duhovnog ozbiljen-ja, jer bez svijesti o svojoj primordijalnoj naravi, čovjek ne može zadobiti puninu svijesti ni o svome Gospodaru, Vajaru one naravi čija ljubezna ljudskost (Ins) je mudrošću Stvoriteljevom, na sliku čiste svjetlosti, izvedena iz umiješane ilovače. Ona je jedino ulašteno ogledalo u čijem sjaju se krije nadosobno lice Gospodara svih svjetova, pa stoga i jest razlogom svekolikog Stvoriteljeva zahvaćanja u svijet Očitovanja, smatra Rumi.

"Moj lik prebiva u Kraljevu srcu; Kraljevo srce bi bilo bono bez moga lika.

Kada mi Kralj zapovijedi da hitam Njegovom Stazom, ja se uzmahnem, poput Njegovih zraka, do srčanog podneva. Uzlijećem poput Sunca i Mjeseca i param nebeske zastore. Svjetlost uma izvire iz mojih misli;

nebo je stvoreno s razloga moje prvotne naravi.....

Ja raspolazem sa duhovnim kraljevstvom... Ja nisam istovrsan Kralju.. .Ali sam od Njega primio Njegovo svjetlo u Njegovu bogo javljen ju." {Masnawija, II, 1157 i dalje).

No, primordijalna ljudska narav nije razlogom svekolikog Božijeg stvaranja samo zato što služi kao ulašteno ogledalo u kojemu nadosobna božanska Bit razgleda unutarnje zbilje vlastitih imeničkih i atributivnih enuncijacija, jer bi to bila odveć pasivna uloga koja nimalo ne priliči raskoši i dostojanstvu njena teomorfno-antropomor-fnog lica. Punina njene egzistencijalne razložnosti

ogleda se i u tome da ona bude hijeropovijesni tabut, ta preegzistentna škrinja zavjetna u kojoj je položen polog tajni, čiji smisao će biti u punini raskriven o eshatološkoj situaciji posvemašnjeg duhovnog uskrsnuća unutarnjih značenja svekolike naravi Deusa creatora i značenja svekolikih bogod-uhih riječi Deusa revelatusa. Krunsko pregnuće takovrsnom smislu prenošenja rečenog pologa tajni ima dati sama primordijalna narav čovjekova snagom svog sapijencijalnog rasta po ritmu otajstva tog pologa i snagom svog egzistencijalnog primjeravanja nadosobnom licu njegova vječnog sadržaja. Čovjekova primordijalna narav (Btra), naime, smatra Rumi, o eshatološkoj punini i o Danu posvemašnjeg

duhovnog uskrsnuća u kraljevstvu Duha Božijega ima da temeljno sliči svom teofaničnom nebeskom prototipu koji jest svjetlosni An-thropos angelos (Ahmad samawiy).

Salikovo putovanje "ljestvicom bitka/bića" (scala perfectionis) u Rumijevu sufijskom svjetopogledu nudi sliku o sedmostrukom obrascu svojevrsnog kozmološkog razvijanja i izvijanja do razine potpunog savršenstva. Prvi obrazac je onaj koji se ozbiljuje u prostoru same duše. Snagom tri ključne vrline: podložnosti, samilosti i iskrenosti, Salik zapodijeva svoje putovanje kroz sedmostruki svijet duše, polazeći od putene duše i prolazeći kroz svijet duše koja sebe kori, svijet duše koja je nadahnuta, svijet smirene duše, svijet zadovoljne duše, svijet duše s kojom je Bog zadovoljan, završavajući svoje putovanje sa svijetom potpuno duhovno ozbiljene duše. Putovanje kroz svijet duše je zacrtano, smatra Rumi, prema strogo određenom cilju, to jest prema Bogu ili u susret Bogu. No, taj cilj na njegovu putu vrlo brzo postaje i temeljna snaga koja mu dariva neiscrpivu moć da istraje na tom tegobnom duhovnom putovanju. Tako on kreće prema Bogu, putuje snagom Božijom, potom svoje putovanje usredsređuje na Boga, zatim on postaje suputnik Božiji, potom svoje putovanje posuvraćuje u neizrecivu dubinu Božiju, zatim putuje odvojeno od Boga, i, najzad, svoje putovanje ozbiljuje u samoj Božijoj Prisutnosti. Ovo je, jamačno, bilo Salikovo putovanje prostorima vlastitog srca.

Naporedno s gornja dva vida duhovnoga putovanja, Salik ozbiljuje svoje putovanje i kroz sve razine kozmičkih svjetova. Polazeći od svijeta osjetilnoga, on prolazi kroz međusvijet, kroz svijet duhova, kroz svijet zbilje, kroz svijet načela, kroz svijet nevidljivog, završavajući svoje putovanje sa svijetom jednodobnog mnoštva i jedinstva.

No, duhovno putovanje se može ozbiljavati i stazom vlastite vertikale, putem svoga uma, vrletnim klancima osobnog duha. To putovanje se zapodijeva sa stanjem naklonosti prema čežnji, prolazeći kroz stanje ljubavi, stanje čuvstva, stanje sjedinjenja, stanje prijelaz-nosti, stanje udivljenja, završavajući ili smirujući se u stanju usidre-nosti u Bogu.

Peti ili svetojezički obzir Salikova bivstvovodnog putovanja stazom savršenstva (scala perfectionis) ozbiljuje se kroz putovanje u smislu vlastite epistemološke interiorizacije. Ovo putovanje podsjeća na neku vrstu ustrajnog prelaženja iz jedne mikrokozmičke dimenzije bitka u drugu, iz jedne odaje, od njih sedam, čovjekove primordijalne fitre u drugu. Tako se Salik najprije zatiče u odaji prsa, potom prelazi u odaju srca, pa u odaju duha, zatim u odaju tajne (duhovnog srca) u odaju tajne tajni, potom u odaju potpuno duhovnog podzemlja, smirujući se trajno u odaji samog korijena tajne.

Šesti obzir duhovnog putovanja stazom sufizma ozbiljuje se u prostoru svetopovijesnog raskrivanja Riječi Božije. Na tom putu Salik prolazi kroz sljedećih sedam duhovnih stanja: on najprije polazi sa Šari'atom, prolazi kroz Janqatpotom prolazi kroz stanje Ma'rife, zatim kroz stanje Haqiqata, kroz stanje Wilayata, potom ulazi u stanje biti Šariata i, najzad, smiruje se u stanju onog što jest Univerzalna Bit kao takva.

Sedmi i, ujedno, posljednji obzir duhovnoga putovanja i duhovnoga ozbiljenja ostvaruje se u središtu svojevrsne cosmologie peren-nis ili kozmologije boja. Ondje Salik prolazi kroz sedam svjetlosnih nijansi, prolazeći kroz cijeli dugin spektar mikrokozmosa, makrokozmosa, hijerokozmosa i metakozmosa, i na kraju se ušatoruje u stanju bezbojne ili čiste svjetlosti. Tako on polazi sa stanjem plave svjetlosti, prolazi kroz žutu svjetlost, potom kroz crvenu, pa kroz bijelu, zatim kroz zelenu svjetlost, a u pretposljednjoj postaji ulazi u carstvo crne svjetlosti, koja predstavlja, kod Rumija, Samnanija i Nagmuddina Ku-braa samo dno dugina spektra, i, napokon, smiruje se u carstvu bezbojne, čiste, vječne svjetlosti kao takve. To je onaj sedmostruki obrazac ili

paradigma sedam temeljnih duhovnih stanja kroz koja mora proći svaki duhovni putnik koji želi dosegnuti vječno sjajni vrh mističnog Sinaja, ko želi ući i nastaniti se u Zemlji čiste svjetlosti (Terra lucida). Ovih sedam dimenzija ili duhovnih stanja ili sedam palaca kroz koje valja proći kako bi se dosegnula vlastita primordijala narav, taj u nama izgubljeni i zapretani zemaljski Raj, tih, dakle, sedam dimenzija se kod Rumija i 'Attara još oslovljavaju u smislu sedam gradova Ljubavi. 'Attar, istina, za tih sedam gradova Ljubavi ima svojih sedam standardnih simboličkih pojmova prepoznatljivih u sedam duhovnih dolina kroz koje valja proći, a to su: Pustolovina, Ljubav, mistički Opažaj, Osama, Neovisnost, Jedinstvo, Udivljenje i Ozbiljenje u Utrnuću, to jest mističko umiranje - fana". Na drugim mjestima u globalnoj duhovnoj tradiciji islama ovo sedmostruko profilirano duhovno putovanje do središta vlastite primordijalne naravi, u kojoj prebiva živi Duh Božiji, vrlo često se dovodi u vezu sa predanjem o sedamdeset tisuća zastora od svjetlosti i tmine iza kojih se skriva živo Lice Božije. To je, osobito, bjelodano u al-Gazalijevu djelu Niša svjetlosti (Mišqat al-anwar). Rumi radije govori o sedam stotina svjetlosnih zastora koji dijele Salika od 'Arifa, Očitovanje od Načela, Čovjeka od Boga:

"Svjetlo Božije ima sedam stotina zastora: znaj, koliko svjetlosnih zastora, toliko i duhovnih stupnjeva. Iza svakog zastora ima određen broj Prijatelja Božijih: njihovi zastori se dižu red po red. Oni koji se nalaze na najnižoj razini, s razloga vlastite slabosti, oni ne mogu podnijeti svjetlost koja je ispred njih; na višoj razini, s razloga slabosti njihova vida, ne može se podnijeti jača svjetlost. Svjetlost koja je pridržana za najvišu razinu, ona je tek trpljenje i kušnja onome ko ima slab vid. No, malo po malo njegov vid se privikava i, kada on presegne s onu stranu sedam stotina zastora, on tad postaje Oceanom. 3

Kada pokušamo sukusirati temeljne rezultate ili konkretne duhovne plodove do kojih nas dovodi duhovno putovanje, kao čin vlas-titog egzistencijalno-sapijencijalnog samoozbiljenja, na putu nepretrg-nute sufijske inicijacije, skladno Rumijevoj sufijskoj optici u tom polju, tad opažamo da ti duhovni plodovi bivaju u najtješnjoj vezi sa pologom tajni (Amana, Amana al-asrar) kojeg je Bog povjerio Čovjeku kao takvom, to jest potpunom ili Savršenom Čovjeku kao Hallfi Božijem na Zemlji, i da oni, štaviše, dolaze kao nužan rezultat potpuno realiziranog unaprijed povjerenog pologa tajni. To će reći da je Savršeni Čovjek taj duhovni kvalitet i prvi i, rekli bismo, najuzvišeniji duhovni plod kojim rada duhovno pregnuće svakog istrajnog i duhovnom putu sufizma sasvim predanog sufije. Kolika je stvarna vrijednost rečenog duhovnog kvaliteta u liku Savršenog Čovjeka vidi se iz činjenice što je Savršeni Čovjek u sufijskoj literaturi općenito uspoređivan i identificiran sa pojmom Prijestolja Božijeg, a sam polog tajni je smatran samom duhovnom aromom kojom zrači intima Savršenoga Čovjeka. Tako, primjerice, Sultan Walad smatra da pril-ježno revnovanje pologu tajni priskrbljuje dar vjere čovjekovoj intimi, a snagom tog dara njegov baštinik zadobiva posebnu vrstu duhovnog vida kojim on opaža kako se njegova intima pretače u svjetlosno nebesko prostranstvo i u pasliku samog Prijestolja Božijeg. Osobito je, u vezi s tim, zanimljivo gledanje Nagmuddina Kubraa:

"Amana, zacijelo, jest ono što se predstavlja u smislu izobilnoga dobra (Qur'an, IV, 17), to jest al-fana fi'llah (utrnuće u Bogu) i al-baqa bi'-Uah (nadživljenje u Bogu), a to je ono što označava neposredni opažaj božanske Milosti i što se oslovljava "pologom" (al-amana), jer riječ je o božanskom atributu isključivo pridržanom za Čovjeka - te jest za Savršenog Čovjeka koji predstavlja srce univerzuma - i atributu priopćenom, preko Savršenog Čovjeka, posvemašnjem stvorenju, é to, u ovdašnjem kontekstu, jest tajna namjesništva (hilafa) koje j<: samo čovjeku povjereno. Čovjek je nepravičan jer se nepravično po-nio prema sebi samome prihvaćajući "polog" koji podrazumijeva njegovo samotrnuće; on je nesvjestan jer misli da je životinja koja se sparuje, jede i pije, a ne zna da je njegova životinjska forma same ljuštura čija srčika je Ljubav; jer on je miljenik Božiji i izabranik Božij: (Qur'an, V, 59). Ko god ljubi nešto drugo doli Boga, taj je samo/ nesvjestan, a onaj ko spozna sebe, taj spozna je svoga Gospodara na način jedinstva (tawhid) koje nadilazi svakovrsno subožništvo."

No, Savršeni Čovjek, založen gore rečenim duhovnim sadržajem kakvim sadržajem nije založen nijedan drugi segment niti obzii silaznorazlijevajućeg i silaznoraskrivajućeg božanskog Bitka, snagom takovrsnoga sadržaja predstavlja središnju silnicu i duhovnu okomicu koja u ravnoteži drži

svjetove uvjetovanoga bitka u njegovu hijer-okozmičkom, makrokozmičkom, svetojezičkom, svetopovijesnom, sveteogeografskom i mikrokozmičkom obziru. Njegovo preveć raskošno, nevidljivo - vidljivo, nebesko - zemaljsko, svjetlosno - os-jenčeno, nadosobno - uosobljeno lice jednodobno se razlijeva na stranicama Prirode i na stranicama Povijesti, na stranicama metajezika i na stranicama svetog jezika, u prostoru metakozmosa i u prostoru kozmičkih svjetova, tako da se za njega kaže da u isti mah sam sobom jest Liber mundi i Liber revelatus, ali i Liber metaphysicus i Liber symbolicus, jer njegovu duhovnu supstancu čini sami metajezički sukus metafizičkih znakova i simbola Uzvišenim Perom (al-Qalam al-A'la) upisanih u nebeski prototip Matične Knjige (Umm al-Kitab).

"Savršeni Čovjek je sukus svih božanskih i prirodnih svjetova, općenitih i pojedinačnih. On je knjiga u kojoj su sabrane sve božanske i naravne knjige. S razloga svoga duha (ruh) i svoga uma Caql, on je knjiga razložno oslovljena Majkom Knjige (umm al-kitab), što je qur'anski pojam koji označava nebeskog prototipa otkrivenih knjiga, Riječi i Duha Božijega kojeg Gurgani poistovjećuje sa Prvim Umom. S razloga svoga srca (qalb), on je knjiga Ploče pomno čuvane (u koju su upisane sve stvari iz božanskoga sveznanja). S razloga svoje duše (nafs), on je knjiga stvorenih i propisanih stvari (osjetilni svijet prolaznih stvari): on je taj koji predstavlja one vrle, uzvišene, čiste straniče koje se ne smiju doticati i čija otajstva ne mogu biti dosegnuta doli od strane onih koji su čisti od osjenčenih zastora. Odnos Prvoga Uma (al-'aql al-awwal) i Velikog Svijeta (al-'alam al-kabir) sa njegovim realitetima je nalik odnosu ljudskoga duha i tijela sa njegovim odlikama; Univerzalna Duša (an-nafs al-kulliyaa) je srce Velikoga Svijeta, kao što je razumna duša srce čovjeka, a to je razlog zbog kojeg se svijet oslovljava Velikim Čovjekom."

Rumi svoju ideju o Savršenom Čovjeku, katkada, nastoji prikazati u geometrijskom obrascu kruga podijeljenog na dvije polutke, dva polukruga ili dva dugina luka, od kojih desni teče silaznim, a onaj drugi uzlaznim ritmom. Desni polukrug ili luk ukazuju na egzistencijalno razlijevanje lica Univerzalnog Čovjeka u silazno-raskri-vajućem ritmu koji se ozbiljuje na sliku stanovite interiorizacije Meta-kozmosa u prostor božanskog Mikrokozmosa. Kroz svaki pojedinačni segment tog procesa interiorizacije prepoznajemo pojedinačne konture ili obzire univerzalnog lica Savršenog Čovjeka, koje iz svoje nad-osobnosti ulazi u prostor svog duhovnog uosobljenja i primjeravanja određenoj razini čovjekove psihofizičke osobnosti. Tako na najvišoj unutarnjoj razini Mikrokozmosa opažamo obzir istine ili obzir Mu-hammada tvoga bića, koji se još oslovljava kao latifa haqiqa; potom slijedi obzir nadahnuća ili dimenzija Isaa tvoga bića, drukčije oslov-ljen kao latifa hafiva; iza. ovog obzira slijedi obzir duha ili perspektiva Davuda tvoga bića, poznata još kao latifa ruḥiiva; iza ovog obzira dolazi obzir nadsvjesnog ili dimenzija Musaa tvoga bića poznata kao latifa sirriyya; zatim slijedi obzir srca ili kontura Ibrahima tvoga bića poznata kao latifa qalbiyya; iza ove konture slijedi kontura ili perspektiva vitalnih osjetila ili obzir Nuha tvoga bića poznat još kao latifa nafsiyya; najzad, kao najniža razina metakozmičkog lica Savršenog Čovjeka u svojoj mikrokozmičkoj pretvorbi i preobraženju slijedi obzir onog putenog ili perspektiva Adema tvoga bića znana još pod naslovom latifa qalibiyya.

Lijevi luk ili lijevi uzlazno-zakrivajući polukrug koji postupno mikrokozmički uosobljeno lice Savršenog Čovjeka unosi na razinu njegove metakozmičke nevidljivosti, to jest u domovinu nevidljivoga {Terra invisibilis), taj polukrug, naime, očituje neku vrstu makrokoz-mičko-hijero-kozmičkog rodoslovlja nadosobno-psobnog lica Savršenog Čovjeka. Na toj ljestvici bitka Savršenog Čovjeka najprije sus-rećemo svijet kozmopovijesnoga ili svijet prirode i čovjeka, koji se zove 'alam at-tabi'a. Iza. ovog svijeta slijedi svijet oblika ili 'alam as-sura, pa svijet duhovnog opažaja ili 'alam al-ma 'na; zatim slijedi svijet imaginacije ili 'alam al-malakat, zatim svijet formi zamišljenog ili neuvjetovanog bitka ili 'alam al-gabarut, iza ove konture ili svijeta se stere svijet Božanskog ili 'alam al-lahut, i, najposlije, dolazi svijet božanske Biti ili 'alam al-hahut.

Pošto svaki čovjek samo virtualno, a ne zazbiljno, jest Savršeni Čovjek, i pošto nijedan Salik na početku duhovne staze sufijskog hodočašća domovini čiste gnoze nije do to mjere pripravljen da sam može proći svih sedam ključnih duhovnih stanja ili da sam može podići svih sedam stotina ili sedamdeset hiljada zastora od svjetlosti i tame, i da sam može zadobiti vid Savršenog Čovjeka i

moći vidjeti nevidljivo Lice Božije, tad je, veli Rumi, nužno na tom putu, kao budnog pratioca i duhovnog nadziratelja, imati učitelja koji će mu pomoći da dođe do kraja puta i, što je još važnije, da ostane kod svog krajnje dosegnutog cilja.

"Izaberi učitelja, jer bez njega to putovanje je prepuno patnji, zebnji i pogibelji. Bez pratnje ti ćeš zabasati na putu kojeg si već prošao. Ne hodi sam Putem!"

Neophodna duhovna poputbina, koju sufijski učitelj daje svom učeniku-novaku na duhovnom putu sufizma, očituje se u znanju i ljubavi, znanju kojim novak na Putu postupno proniće u tajanstvene znakove i smjerokaze Puta, i ljubavi kojom se zaljubljuje u svaki tajanstveni znak Puta sve dok njegova ljubav ne postane dobro odnjegovani biser iz najdublje dubine Oceana, biser kojeg podvodne morske struje mudrosti i ljubavi nose do njegova vječnog domišta, do Školjke koja ga prima u svoje skute kao što Ljubavnik u svoj Zagrljaj prima Ljubljenu i ljubomorno nad njom bdije da mu ne izmigolji poput bisera iz školje kojeg morske struje mogu odnijeti Bog zna kuda i kome. Samo znanje ili mudrost koju Rumi uvjetuje na Putu nije ono znanje koje se čita i nakuplja na stranicama egzoterijske učenosti, znanje izvanjskog knjiškog svakodnevlja, nego je to znanje znanja Cilm-i 'Um), mudrost mudrosti. Ono se, veli on, stiće samo kroz tijesan i nepretrgnut suodnos sa svijetom Božanskog, jer samo je ondje stvarno Vrelo čiste i najdublje mudrosti i znanja. Kao što je Savršeni

Čovjek Kapija kroz koju se jedino ulazi u Grad božanske svjetlosti, u carstvo božanskog Teokozmosa, jednako tako je, svjedoči Rumi, ljudsko srce, pod uvjetom da je posve otvoreno za Boga, kapija kroz koju se dopire do živog Vrela mudrosti i znanja.

"Svaki onaj u čijim prsima (ili srcu) je kapija otvorena, biće gra-nut Suncem sa svake strane."
(Masnawija, 1,1409)

Kapiju srca otvara sami Bog. Ali za tu vrstu milosti je potrebna nesvakidašnja poslušnost, na šta Rumi ustrajno podsjeća i opominje, tvrdeći kako muršid ili Salik mora očitovati poslušnost istovjetnu poslušnosti glasonoša Riječi Božije. To će reći da put do sticanja unutarnjeg, ezoterijskog znanja mora biti podastrt krajnje prenabujalim genijem vjere i krajnje stamenom osobnom vjerom. Bez toga nije moguće, tvrdi Rumi, doživjeti puninu transfigurativne sile žive vjere, koja duhovnom putniku, skladno njegovim osvojenim i zadobivenim duhovnim stanjima na Putu namiče novo duhovno lice i mijenja njegovu duhovnu fizionomiju. Čovjek koji želi dosegnuti najdublju mudrost Puta, veli Rumi, taj neumitno mora računati na svoje dvostruko rođenje, ono prvotno fizičko, potom na ono drugo, sasvim duhovno rođenje. Prvi put se čovjek, naime, rada od majke, a drugi put se rada iz svog vlastitog tijela i to tako što odande, naprosto, uskrsava kao iz groba i u krajnje duhovno stanje sufijskog Puta stupa kao čisti duh sa razgovijetnom fizionomijom koja se nazire kroz svjetlosnu odoru kojom je Salik, sada već kao 'Arif, zaodjenut.

No, duhovno rođenje nije moguće bez poticajne sile ljubavi koja, uz mudrost ili znanje, čini neizostavnu duhovnu poputbinu na hodočasničkom Putu sufizma. Bez nje se, prije toga, čovjek, muršid ili salik, svejedno je, nije mogao niti začeti kao posve novi duhovni embrion u majčinskoj toplini vlastita srca, jer ondje se začinje svaki izvorni duhovni potomak, budući da mudrost svoje duhovno sjemenje polaže u plodotvornu udubinu srčane niše, a ljubav njeguje klicu duhovnog života koja se odande razvija, bdije nad novim duhovnim čedom i silom svoje žive, transfigurativne moći profilira novo čedo i izvodi ga iz svijeta mikrokozmosa i uvodi u svijet svjetlosnog meta-kozmosa. Snagom iste te ljubavi ono Božansko se ušatoruje u duhovne prostore ljudskoga srca i u sve svetogeografske topose što se raz-lijezu podno teokozmosa, na različitim razinama kozmičkih svjetova, ondje pronalazi svog potpunog i konačnog kozmopovijesnog uklona.

Tu Prisutnost svaki predani vjernik, čak, uspijeva otkriti u dubini vlastita srca, i to opet činom svoje predane vjere kojom iskazuje svoju čistu ljubav spram Stvoritelja. Otuda i ono predanje Poslanika islama, koga se vrlo često i rado prisjeća Rumi, a u kome Bog govori na usta Poslanika: "Ne obujmljuju Me ni nebesa ni Zemlja, ali Me opseže srce Mog predanog poslušnika."

Na svaki dar božanske Milosti uvijek odgovara čista ljubav. Stoga Rumi misli da je ljubav onaj žestoki plam koji, kada se rasplamsa, spaljuje sve osim Ljubljenoga. Za Rumija, kao i za Fariduddina 'Atta-ra, koji je bitno uticao na njega, i za Mir Sayyida Zarifa, ljubav je prvostvoreno očitovanje božanske Ljepote, pa stoga ona predstavlja samo srce Univerzuma. Blagodareći

transfigurativnoj sili ljubavi, svako stvorenje u srcu nosi neodoljivu čežnju da svoj cjeloviti bitak posuvrati na izvorište vlastitoga bitka. Stoga ljubav i jest, kako misli i Miskawayh skupa sa Rumijem, pokretačka sila koja izaziva svaku vrstu gibanja u kozmičkim i metakozmičkim svjetovima. Muzika i igra, kretanje zvijezda i strujanje atoma, uspon života ljestvicom bitka u širokim rasponima i preko prostranih kozmičkih ambisa, od kamena do biljke, od životinje do čovjeka, do svijeta anđeoskog i s onu stranu zvijezda, sve to ima da se blagodari bivstvovodnom i raskošnom ritmu božanske ljubavi koja ječi svjetovima i zove ih povratku u njihovu nebesku domovinu. No, krunski učinak žive i čiste ljubavi jest jedinstvo po uzoru na ono preegzistentno jedinstvo, kada su duše svjetova svjedočile vjernost Gospodaru, kako vjernost uzvraća Ljubljena Ljubljeniku svome i kada su Ljubljena i Ljubljenik bili posve jedno, i isto onako kao što su u jednom istom "prostoru" vječnog božanskog Uma pitanje Gospodara i odgovor duša svijeta odjekivali i tvorili simfoniju sama'-e, kojoj se uši svakog iskrenog muršida tek nadaju i čeznutljivo je iščekuju u pradomovini božanske Ljubavi.

"U svakom trenu sa svih strana odjekuje zov Ljubavi:

Ježdimo k Nebu, pa ko još želi poći s nama?

Bijasmo na nebu, bijasmo anđela prijatelji,

I svi ćemo se ondje opet vratiti, jer ondje je naša domovina.

Uzdignutiji smo od neba, plemenitiji od anđela:

Zašto ih ne nadići? Naš cilj je vrhunska Veličina.

Šta, naime, ima zajedničkog divni biser sa svijetom praha?

Zašto ste spušteni ovdje? Spremite svoje prtljage.

Kakvo je ovo mjesto tu?

Sreća nas prati, na nama je da se žrtvujemo... !

Poput morskih ptica, ljudi izranjaju iz oceana -
oceana duše.

Kako, rođena iz tog mora, ptica ovdje dolje svija gnijezdo?

Ne, mi smo biserje usred tog mora, ondje ćemo prebivati svi:

U protivnom, zašto val za valom dolazi iz mora duše?

Val onog Nisam li Ja (Gospodar vaš) je došao,

i razbio je tjelesni krčag;

A kad se krčag razbije, tad se vizija vraća i sjedinjenje s Njim."160

"Ljubav je dojezdila i poput krvi je u mojim venama
i u mojoj koži.

Ona me poništi i ispuni Voljenim.

Voljeni je prosegnuo u sve djeliće moga tijela.

Od mene je ostalo samo ime, sve drugo je On.

Može li neko drugo lice biti ljepše od ovoga?

Da ljepšeg i ima, ne mari! jer to nije moj Voljeni.

Zataji sva lica u svome srcu,

sve dok ti ne dojezdi Lice bez lica.

Tragam li za svojim srcem, nalazim ga u tvom sokaku,
tragam li za svojom dušom, nalazim je u tvojoj ljubavi.

Kada sam žedan, ja pijem vodu,

u vodi vidim odraz tvoga lica.

Misliš da sam slobodan od čežnje za Tobom,

Šta, bez Tebe da ostanem strpljiv i tih.

Gospodaru! Neka nikada radost ne osjetim

ako samo tren ostanem bez čežnje za Tobom."161

U svom bivstvovodnom i transfigurativnom došašću i uzašašću ljubav uvijek slijedi puteve koji su samo njeni. To su oni isti putevi kojima jezdi Duh Božiji u svome svetojezičkom, svetopovijesnom i svetogeografskom konačarenju od svog teokozmičkog središta do ljudskoga srca. Taj put vodi kroz sva ključna čvorišta metakozmičkih i kozmičkih svjetova. Sam njegov hod se odvija u ritmu

duhovnog slušanja, igranja i okretanja, koje Rumi oslovljava zajedničkim i vrlo bremnitim pojmom sama'. Sama'nije tek specificirani oblik mawlaw-ijske sufijske liturgije, nego je ona svojevrsni duhovni koncert koji su-kusira sazvučja metakozmičke i kozmičke ili kozmopovijesne simfonije, molitvene zazive, egzorcizme, uravnotežene akorde srčanog recitiranja svetih znakova i slikopisa, čiji oblici se jednodobno razlije-

vaju mineralnim, biljnim, životinjskim, ljudskim i anđeoskim carstvima. U ritmu sama'-e pulsira univerzalni Bitak dok talasa rijeku darovane i uzvraćene ljubavi/Ljubavi, rijeku koja jednodobno teče u dvostrukom ritmu: od Izvora ka Ušću i od Ušća ka Izvoru.

Bremenitu simboliku Rumijeve ideje o sama'-i^{na} najpotpuniji način je objasnio klasični turski pjesnik Mehmed Čelebi u svome Diwanu prevedenom i na francuski jezik pod naslovom Tmite sur la seance mazvlazvie.

"Gle, šta kralj kaza dervišu:" Šta ti je ta odora i taj turban na glavi?"

Derviš: " O, kralju, dičnoga roda, odora je moj grob, a turban je moj nadgrobni kamen."

Kralj: " Kako to da mrtvac govori, kume? Niko to na svijetu nije čuo."

Derviš:" Nisi li čuo da je rečeno, kralju, da se u grobu ispituje i odgovara?"

Kralj: " Zar mrtvac igra na ovom svijetu? Ko je taj ko mu pripravlja mjesto za igru?"

Derviš: " U času kad se začuje zvuk trublje, mrtvaci se bude na igru."

Kralj:" Kakva je tajna kružne igre mevlevija, prijatelju?"

Derviš: " Za ono što jest od njegovih tajni, evo što bi moglo biti dostatnim: potrebno je da odeš tamo odakle si i došao."

Kralj:" To je tajna o dolasku i povratku: izlaganje toga je zasluga našeg Učitelja."

Derviš: "Odgovori, dakle, koja je tajna Učitelja koji je poput Sunca u svome znaku?"

- " Slušaj me, o kralju svijeta! Kazaću ti i rasvijetliću ti njegovu tajnu.

- Prije negoli svijet bijaše stvoren, kada nijedno stvorenje niti čovjek ne bijahu stvoreni,

Bog bijaše skrivena Riznica, ništa drugo osim Njega ne bijaše, kralju!

S Njim bijahu samo Imena i Atributi, On dade nalog i stvori sve

Čovjek je ogledalo Božije, promotri ga umom;

Onaj odraženi u njemu je Bog, Njegova Imena i Atributi.

Kaže se da je ta čista bit jedna tačka; iz žustrine njenog razvitka pojaviše se mogućnosti.

Iznutra zamišljenog kruga razviše se bića i ljudi, džini i mogućnosti.

Znaj da taj krug ima dva različita lica, jedno postavljeno sdesna, a drugo slijeva.

Desno lice je izvanjski svijet, lijevo lice je iznutarnji svijet. Naspram Njega je prostor čovjeka.

Čovjek je ogledalo Milostivoga.

Razvijena tačka je dužina zamišljenog kruga koji se oko nje vrti usmjeravajući sve ka njoj.

Kada ta tačka stigne na svoj početak, svi izdanci iščeznu.

Sve što je drugo (doli Bog), moguća su bića, reklo bi se jedna tačka.

Ona se razvijaju dužinom zamišljenog kruga, kao što znanje istječe kod znanstvenika.

Kada mogućnosti prispiju svome izvorištu, ono što je drugo (doli Bog) nestaje; ostaje samo Njegova čista Bit.

U tom času Bog se otkriva slugama Svojim imenom Mira.

"Neka je mir na vas, poslušnici! Vi ste sada slobodni od sumnje i nagađanja.

Vi ste spoznali Moje jedinstvo pouzdane mudrosti. Sada, neka je Mir sa vama, vjerujući."

- Poslušaj tajnu drugog kruga. Kazivao bih ti tajnu one igre.

Zaljubljeni se vrte po drugi put, sve dok ne iščeznu, poput znanja.

Učitelj ljudi se otkriva i kaže:" Neka je mir sa zaljubljenima!

Vi ste spoznali Moje jedinstvo pouzdanog kusanja. Jer Ja sam opažen i opažajući s pouzdanjem."

- Poslušaj tajnu trećega kruga, plemeniti! Zaljubljeni ga dozivaju:" Pouzdana Istino,

Neka ga također dozivaju kao potpuno utruće i smrt, potpuno iščeznuće i preminuće.

Poslije toga Bog veli uz ime Mira:" Mir s vama, o zaljubljeni!

Umirući vi bivate oslobođeni od smrti, utrućem vi iznova pronalazite put do Mene."

- Šayh koji je namjesnik Božiji, čiji bitak je apsolutno ništavilo,

taj namjesnik je tumač Božiji, koji jezikom Božijim izgovara trostruki zaziv mira.

To je stanje tajne qab qawsaina, Mawla Dalal ga je očitovao.
Mawla-i Rum Šams-i Din, njegova svetost, tako je izložio pouzdane tajne.
Pošto si čuo ovo, o kralju svijeta, to jest put prijatelja i zaljubljenih,
svladaj brojne tajne i otajstva koja samo Prijatelji znaju,
jer, u konačnici, blažen je onaj čija se duša nikada ne suprotstavlja Prijateljima, dočim je onaj koji, i
nevidjevši ih, a zaniijeka očitovane tajne, nesretan i sličan je šišmišima.
Ne veži se za oko ovoga svijeta, jer to oko ne može vidjeti nikakav pravi put.
Svjetlom Šamsovim, Delaluddin Rumijevim ove mudrosti su jasnije od dana i mjesečine.
Derviši su poput zvijezda koje osvjetljavaju put Delalu-ddina
Rumija.
Pored njegova svjetla Sunce je poput atoma - taj čovjek je svjetliji od svijeta."

Suhrawardi i išraqi škola sufizma

Šihabuddin Yahya Ibn Amirak Ibn Abi al-Futuh Suhrawardi, znameniti perzijski filozof, teozof i sufija, rođen je 549/1155 godine u provinciji Gebal u Azerbejdžanu, to jest nekadašnjoj pokrajini sjeve-ro-zapadnog Irana. U filozofskoj i teozofskoj literaturi je danas poznat po pridjevku *Šayh al-Išraq* (Učitelj filozofije prosvjetljenja), jer je zaslužan kao utemeljitelj posebne filozofske, teozofske i sufijske tradicije pod naslovom *Falsafa al-Išraq* (Filozofija svjetlosti) ili *al-iiikma al-Mašriqiyya* (Istočna teozofija). Zatočen je u Alepu po nalogu Sala-huddina, zbog svog sufijskog nauka, i na kraju je smaknut u tridesetog

godini života (1191), pa je u povijesti sufijske literature ostao poznat po pridjevku *al-maqtul* (umoreni), 3ayjfi-mučenik (*šahiid*). No, danas najviše podataka iz njegova života nalazimo u djelu njegova učenika Šahrazurija, koji je, ujedno, poznat kao autentični tumač Suhrawardi-jeva velikog filozofskog djela *Kitab hikma al-išraq (Knjiga o filozofiji svjetlosti)*.¹³ Evo tog biografskog zapisa:

"U svojoj mladosti on je putovao, u potrazi za znanjem i mudročću, u Maragu, gdje je studirao kod Magduddina al-Gilija, a putovao je i u Isfahan, gdje, kako sam čuo, bijaše iščitavao djelo Ibn Sahla-na pod naslovom *Basa'ir* sa učiteljem al-Zahirom iz Farsa. Njegove knjige, zacijelo, pokazuju da je on dobro istraživao djelo *Basa'ir*.

Putovao je u mnoge krajeve i mnogo se družio sa sufijama, od kojih je mnogo toga naučio. Pošto je stekao svojstva neovisnosti i samostalnosti u mišljenju, svoju putenu dušu je izvrgao isposničkoj praksi, mirujući u samoći i meditaciji, sve dok nije dosegnuo krajnje stanje poslaničke mudrosti i otkrovenja.

Što se tiče praktične filozofije, u tom smislu on je sličio dugovječnim starcima, mesijanističan u formi, a u svojstvu nalik putujućem dervišu. Upraznjavao je isposničke discipline u kojima se s njim ne bi mogli ravnopravno natjecati ljudi onoga vremena. Post je prekidao samo jednom sedmično, a njegova opskrba nikada nije presezala iznos od pedeset dirhema. Ako bi se tražio filozof njegova kova, bolji u isposništvu i odličniji od njega, teško bi ga se moglo pronaći.

Ibn Raqiqa veli: "Šetao sam sa Šihabuddinom kod džamije u Mayyafariqu, a on je na sebi imao kratku plavu i prošivenu tuniku. Na glavi je nosio turban, a na nogama sandale. Jedan prijatelj me opazio s njim i, prilazeći mi, reče: " Zašto šetaš sa ovim magarovodcem?" "Pazi šta govoriš," uzvratili ja, " ovo je ozbiljan gospodin, Šihabuddin iz Suhrawarda!" Ovaj izrazi čuđenje i ode."

On se nije osvrtao na svijet koji ga se nije uopće ticao; premalo je vodio računa o jelu i odijevanju, i nije se zanosio istaknutim položajem. Katkada je nosio ogrtač i dugu crvenu kapu; kojiput je oblačio pokrpani kaput sa zamotuljkom na glavi; ponekad se odijevao kao sufije. Uobičavao je postiti, noću bdjeti i meditirati o teozofskim carstvima. Nisu ga se ticali uglađeni ljudi i radije je

ostajao biti šutljiv, obuzet sobom. Jako je volio *sama'* i muziku; izvodio je čudesa i nesvakidašnje geste. Slušao sam običnu ulemu i one koji nisu bili vični znanjima o zbiljskom da je on bio znalac u alkemiji. Neki od njih su čak tvrdili da je bio čarobnjak, ali sve je to plod mašte i izraz pravoga nepoznavanja stanja "Družine osamljenih", kojoj je bio kruna. (Družina osamljenih posjeduje stanje u kojemu su njeni članovi sposobni zadobiti bilo koji oblik za kojim čeznu, koji stupanj je bio dosegnuo i Abu Yazid Bistami, al-Husayn Ibn Mansur al-Hallag i drugi. Ja vjerujem u to stanje još mnogo prije vremena negoli mi je Bog omogućio da to dokučim snagom savršene sigurnosti.) Štaviše, to je jedna od tajni koja se mora ljubomorno čuvati, o čemu sam štošta već pris-pominjao....

Uživao je odlaziti u Diyar Bakr, a neko vrijeme je ostajao i u Siriji i Anadoliji.

Razlog njegova smaknuća, kako smo čuli, je to da, kada je napustio Anadoliju i krenuo za Siriju, stigao je u Alep kojim je u to vrijeme upravljao al-Malik al-Zahir, sin Salahuddina Vusufa, upravitelja Egipta, Jemena i Sirije. On je volio učitelja i vjerovao mu je; ali tamo bijaše jedna skupina uleme iz Alepa koja je uobičavala skupljati se i slušati ono o čemu je on govorio. Budući je bio otvoren u svojim govorima, braneći uvjerenja filozofa, posvijestio je kako su luckasta mišljenja njegovih protivnika, raspravljao je s njima i javno ih pos-ramljivao. K tomu još, tamo je bilo nekih čudnovatih stvari koje je on izvodio snagom duha svetoga. Stoga, gonjeni zavišću, jednoglasno su ga prokazivali kao nevjernika i prizivali smaknuće; također su mu pripisivali velika zlodjela i govorili kako se on izdaje za proroka, mada je on bio, jamačno, nedužan u svemu tome! (a Bog će se obračunati sa zavidnicima). Oni su bodrili sultana da ga smakne, ali je ovaj to odbijao. Oni su pisali njegovu ocu Salahuddinu i, između ostalog, govorili mu da, ukoliko mu on dopusti da ostane na životu, iz-nevjeriće vjeru. Kada je (Salahuddin) otpisao (al-Malik al-Zahiru), nalažući mu da smakne (Suhrawardija), ovaj to nije učinio. Potom je ovaj otpisao drugi put, zapovijedajući mu i prijeteći mu, čak, da će ga razvlastiti od upravljanja Alepom, ukoliko to ne učini.

Do mene je doprla vijest da su se ljudi protivili tome da Suh-rawardi bude pogubljen. Neki su tvrdili da je on zatočen i da je odbijao hranu; drugi vele da je izglednjavao sam sebe sve dok nije umro. Neki drugi svjedoče kako je zadavljen, dok neki, opet, vele kako je posječen. Kaže se da je (njegovo tijelo) bačeno niz kulu i pokopano. U snoviđenju koje je imao Šayh Gamaluddin al-Hanbali, Poslanik Božiji je sakupljao kosti i stavljao ih u šupljinu (ili, kakove to, inače, kaže, u vreću), govoreći: "Ovo su kosti Šihabuddinove." Čuo sam da su neki

od njegovih drugova imali običaj dozivati ga: "O, Abu al-Futuh," a Bog zna najbolje istinu svega toga.

Bio je prijatelj sa Fahrudinom al-Mardinijem, koji je živio u Mardinu, i uobičavao je viđati se s njim. Fahruddin bi govorio svojim drugovima: "Kako je mudar ovaj junosha, i kako je rječit! U moje vrijeme ja mu nisam ravna poznavao, pa ipak se bojim da bi njegova nevjerojatna smjelost i nesmotrenost mogle iskušati njegovu propast."

Kada nas je ostavio i upravio ka istoku, prema Alepu, imao je raspravu sa *faqihima*, i niko od njih nije mu mogao biti premac; a ondje bijaše mnogo pogrde na njega. Al-Malik al-Zahir ga sučeli sa nekim istaknutim pravnicima i visokoumnim znalcima u nakani da čuje njihovu uzajamnu raspravu. On se dobrano okuša s njima, i pošto je bio izuzetno učen i znan, on se osjeti vrlo korisnim al-Zahiru i postade mu blizak. Najednom je protiv njega porastao bijes i bijahu se održavale pravničke raspre kako bi ga se proglasilo nevjernikom. Rezultati rasprave su stigli u Damask do Salahuddina, i pravnici su kazali da, ukoliko mu se dopusti da živi, mogao bi potkopati vjeru al-Maliku, a ako ga se progna, mogao bi izopačiti bilo koje mjesto u koje stigne. To je samo štošta od onga što su rekli. Tada (Salahuddin), osnažen pismenim odgovorom suca al-Fadila, posla al-Zahiru nalog da dotični Šihab mora biti smaknut i ni pod kakvim okolnostima ne smije biti progan. Kada je Šihabuddin uočio ozbiljnost situacije, on izabra da bude zatočen u odaju i odbi uzimati jelo i piće sve dok se ne morade susresti sa Gospodarem. I to je ono što mu je učinjeno. Poslije nekog vremena al-Zahir provede osvetu nad (zločincima), koji su Šihabuddina zatočili, i oduže dobar dio njihove imovine.

Sihabuddin tad bijaše, prema nekim izvješćima, 38 godina, mada se spominje i starost od pedeset godina. Bijaše srednjeg rasta, nosio je bradu i bio rumen u licu. Mnogo je pješačio. (. . .) Njegovo smaknuće se desilo koncem 586 godine po hidžri (1190) ili 588 (1192). Pripadao je šafi'ijskoj školi i bio je obrazovan u polju *fiqha*, *hadisa* i *usula*.

Bio je krajnje pronicav. Čuo sam, kada bi bio pitan o Fahrudinu al-Raziju, da je govorio: "Njegov um nije toliko vrijedan." A Fahrudin je bio pitan o Sihabuddinu i kazao je: "Njegov um blista britkim i prirodnim talentom."

Čuo sam da je učitelj bio upitan: "Ko je od vas dvojice izuzetniji: ti ili Ibn Sina?" On je odgovorio: "Mi možemo biti jednakovrijedni, ili

ja mogu biti malčice bolji nego on u diskurzivnom mišljenju, ali ga, zacijelo, nadilazim u otkrovenju i neposrednoj spoznaji."

... Šamsuddin Muhammad Ibn Muhammad aš-Šahrazuri, *Nuzha al-arwah wa ra-wda al-afrah*, Stuttgart, 1935, pp. 90-121; S.H. Nasr, *Tri muslimanska mudraca*, str. 69-103; Ian Richard Netton, *Allah Transcendent*, pp. 256-268; M.W. Thackston, *The Mystical and Visionary Treatises of Shihabuddin Yahya Suhrawardi*, London, 1982; H. Corbin, *L'Archange empourpri*, Pariš, 1976, pp. IX-XXIV; 'Ali 'Usaybiah, 'Uyun al-anba' & tabaqat al-attiba', Konigsberg Press, 1884; Ibn Halikan, *Wafayat al-a'yan*, Beirut, 1965, pp. 268-274; Aminrazawi, *Suhrawardi's theory of Knowledge*, Temple University, 1989; M. Bylebyle, *The Wisdom of Illumination; A Study of the Prose Stories of Suhrawardi*, University of Chicago, 1976; K. Tehrani, *Mystical Symbolism in Four Treatises of Suhrawardi*, Columbia University, 1974; Gisela Webb, *Suhrawardi's Angelology*, Temple University, 1989; H. Ziai, *Suhrawardi's Philosophy of Illumination*, Harvard University, 1976...

Poput slavnog muslimanskog filozofa al-Farabija, Suhrawardi je također živio u vremenu u kojem je bilo nužno objediniti i sadržinski sukusirati sva polja muslimanske učenosti. Kritikujući neke stare vrijednosti unutar globalne filozofske tradicije do njegova vremena, osobito u njenom peripatetičkom obziru, Suhrawardi je, jednodobno s tim pregnućem, nastojao oblikovati, definirati i razvijati novi epistemološki obzir, najprije unutar filozofije, a potom i u kontekstu sufijske literature. Formuliranje nove filozofske epistemologije je, zapravo, bilo tek predujam za potpuniji razvitak sufijske epistemologije koja, po njegovom mišljenju, predstavlja krunu svekolikog spoznajnog procesa, koji gotovo redovito završava na duhovnoj stazi sufizma, inicijacija-cijskog ezoterizma ili misticizma u najopćenitijem smislu riječi.

Prije nego opišemo narav Suhrawardijeve filozofske epistemologije, koja je bila samo uvodnica u novu epistemološku formu koju je on odnjegova pod naslovom /Sragi-epistemologija, potrebno je kazati nekoliko riječi o samom njegovu filozofsko-teozofskom i sufijskom opusu, te o književnoj klasifikaciji njegova djela. Makar je, naime, umro u cvijetu mladosti, Suhrawardi je iza sebe ostavio respektabilno književno-filozofsko djelo. Njegova djela bi se mogla razvrstati u pet kategorija:

1. Na prvom mjestu spominjemo četiri velike rasprave eminentno filozofijske naravi, a to su: *al-Tahlilhat (Knjiga prosvjetljenja)*; *al-Muqawamat (Knjiga suprotnosti)*, *al-Mutarahat (Knjiga rasprava)* i *Hikma al-išraq (Filozofija svjetlosti)*. Prva tri njegova djela su napisana u duhu tradicionalne peripatetičke filozofije.

2. U drugu grupu spadaju njegovi kraći radovi, od kojih neki

imaju doktrinarnu važnost. Ondje se ubrajaju sljedeća njegova djela: *Hayakil al-nur (Svjetlosne tjelesne forme)*, *Alwah al-'imadiyya (Pločice Imaduddinove)*, *Partaw-nama (Rasprava o prosvjetljenju)*, *Fi 'i'tiqad al-tiukama' (O vjeri mudraca)*, *al-Lamahat (Svjetlosna odsije-vanja)*, *Yazdan-shinakht (Znanje o Božanskom)*, *Bustan al-qulub (Vrt srdaca)*. Neka od ovih djela su napisana na arapskom, a neka druga na perzijskom jeziku. Ona njegova djela, koja su napisana na

perzijskom, ubrajaju se među najbolja literarna ostvarenja iz filozofije, teozofije i sufizma. Sam autor je neka od svojih djela osobno prevodio sa arapskog izvornika na perzijski jezik.

3. Suhrawardi je napisao neka svoja djela na perzijskom, čiji sadržaj je izrazito ezoterijske naravi. Riječ je, uglavnom, o mističkim kazivanjima pisanim bremenitim simboličkim jezikom krajnje duhovne i nesvakidašnje profinjene vrijednosti. U nekim od ovih djela autor sukusira najbolje duhovne tekovine i simboliku zoroasterskog, her-metičkog i islamskog ezoterizma. Među tu vrstu djela ubrajaju se sljedeće knjige: *'Aql-i surh* (Crveni Um ili Purpurni Anđeo), *Awaz-i par-i Jibra'il* (Pjev Dibrilova krila), *al-Qissa al-gurbat al-garbiyya* (Kazivanje o zapadnom izgnanstvu), *Lugat-i muran* (Jezik mrava), *Risala fi halat al-tufuliyya* (Rasprava o stanju djetinjstva), *Ruži ba gama'at-i sufiyan* (Jedan dan u društvu sufija), *Safir-i Simurg* (Simur-govpjev) i *Risala fi mi'rag* (Rasprava o noćnom putovanju). Ova djela predstavljaju samu dušu Suhrawardijeva sufijskog opusa u kome on, uglavnom, razvida nepretrgnuto putovanje ljudske duše u kraljevstvo božanske Jednote, kao i urođenu čovjekovu čežnju i težnju ka sjajnim vrhuncima iskonske sufijske gnoze (*ma'rifa*, *'irfan*). Poznavanje sadržaja ovih njegovih djela predstavlja *conditio sine qua non* razumijevanja Suhrawardijeve temeljne *išragi*-doktrine.

4. Među njegovim djelima postoje i oni spisi koji se mogu ubrojati među spise teozofske i inicijacijske naravi. Tu se, na prvom mjestu, moraju ubrojati njegov prijevod Ibn Sininog djela *Risala at-tayr* (Govor ptica) i njegov komentar na Ibn Sinino djelo *al-lšarat wa'l-tanbihat* Potom, tu valja ubrojiti njegovu raspravu *Risala fi haqlqat al-'išq* (Rasprava o zbiljnosti Ljubavi), kao i neke njegove komentare na jedan broj qur'anskih stavaka i Poslanikovih hadisa. Neki autori spominju i njegov navodni komentar al-Farabijeva djela *Fusus*, za koji se drži da je definitivno izgubljen.

5. U posljednju kategoriju se svrstavaju njegovi molitveni zavi, propovijedi, liturgijske litanije. Šahrazuri sve to skupa stavlja pod jedinstven naslov: *Waridat wa l-taqdisat* (Zazivi i molitve).

Temeljni preduvjet za potpunije razumijevanje sadržaja Suhrawardijeva djela ogleda se u činjenici nužnog upoznavanja sa njegovom dvostrukom epistemologijom: filozofskom i *išraqi*-epistemologijom, budući da ova dva tipa epistemologije predstavljaju osnovne potpornje i središnje poluge njegova ukupnog duhovnog sadržaja. Njegova filozofska epistemologija se zasniva na tri ključna počela:

1. definiciji
2. osjetilnom opažaju
3. urođenim idejama.

Budući je naš temeljni interes i naša znanstvena zadanost u ovome radu da ispitamo sufijski obzir Suhrawardijeva književnog rada, mi ćemo, stoga, odmah preći na izlaganje njegove sufijske epistemologije, jer je to predujam za daljnje znanstveno propitivanje sadržaja njegova sufijskog opusa, a potom ćemo razvidati ostale ključne teme koje provijavaju kroz njegov sufijski sustav.

Ono što čini ugaoni kamen Suhrawardijeve *išraqi*-epistemologije ili stanovite *epistemologije spiritualis* jest pokušaj samospoznajnog usredotočenja na sopstvo, na ego, na samu sapijencijalnu okomicu čovjekove vlastitosti. Bez takovrsnog duhovnog pregnuća, smatra Suhrawardi, nije uopće moguće uspostaviti bilo kakav vid epistemološkog odnosa. Tu vrstu duhovnog pregnuća Suhrawardi krajnje radikalno zaoštava pitanjem: kako i da li uopće ego može spoznavati samoga sebe? Da li je, dakle, moguće ozbiljiti najizravniji proces samospoznaje, proces koji je s podjednakom važnošću potcrtan u konstitutivnoj tradiciji islama snagom poslaničkog poučka: "Ko spozna sebe, taj je spoznao svoga Gospodara," kao i u ravni interpretativne tradicije islama, osobito u ravni njenog sufijskog i šiitskog epistemološkog obzira. Odgovor na gore postavljeno pitanje predstavlja samu dušu Suhrawardijeve teozofske ili *išraqi*-epistemologije. Prvi korak u odgonetanju odgovora na postavljeno pitanje predstavlja posvje-dočenje da postoji sopstvo kao neprotežna i

nepromjenjiva supstanca čovjeka kao savršenog hrama božanske Prisutnosti. Stoga ego mora spoznavati sebe snagom sebe samoga, što će red da on, kao neovisna supstanca o tijelu, mora podrazumijevati posve drukčiji obzir samos-poznavanja, a taj kognitivni obzir Suhrawardi oslovljava sintagmom *spoznavanje snagom Prisutnosti (al-'ilm al-huduri)*. Taj proces samospoznaje, ozbiljivan snagom gore rečenog duhovnog metoda, podrazumijeva usredotočenje na samo sopstvo kao takvo, a to je svojevrsni epistemološki hod u središte ega, nastojanje da ga se metafizički posve obnaži, oslobađanjem od svakog njegovog atributa koji mu se pririće i kojim se ego oglašava u svim sferama mikrokozmičkog bitka. To je postupak koji, slikovito govoreći, podsjeća na nastojanje da se od šećera kao supstancije odvoji njegova slatkoća po kojoj se rečena supstanca prepoznaje. Pošto se takovrsan epistemološki čin ne može ozbiljiti samo u konceptualnom smislu, tad Suhrawardi preporuča sasvim praktične postupke kroz koje se stiže u središte ega kao takvog, oslobođenog od svojih svekolikih zakrivajućih atributa. On, naime, u prvom redu nalaže upražnjavanje asketizma u vrlo razudenoj formi. Što sufija više napreduje u poništenju egzistencijalne otmotnice vlastitoga ega, utoliko sam ego sve više raskriva i objavljuje svoje *javstvo*, i tako do njegove potpune egzistencijalne obnaženosti ili metafizičke čistote.

"Kada si pažljivo ozbiljio propitivanje u sebi samom, tad ti postaje bjelodanim kako si od sebe načinio nešto što nije drugo doli ono što spoznaje svoju vlastitu zbilju. To je tvoje vlastito *ja-stvo (ana'iyatuka)*. To je način na koji svak ima spoznavati sebe i na koji je svačije *ja-stvo* zajedničko tvom vlastitom." U ozbiljivanju ovog duhovnog pregnuća unutar vlastitog epistemološkog putovanja Suhrawardi pretpostavlja četiri nužna koraka koja sufija mora načiniti: osvjedočenje, otepljenje, poništenje i utruće. Prva dva koraka su eminentno filozofijske naravi, dočim su treći i četvrti korak isključivo u nadležstvu isposništva i sufizma. Svojom sufijskom ili *išraqi*-epistemologijom Suhrawardi je uspio objediniti i u čvorišni prostor *išraqi-gn.oze* sukusirati filozofsku i sufijsku epistemologiju u kojoj se na podjednak način pretapaju segmenti diskurzivne filozofije, intelektualne intuicije i praktične mudrosti, unatoč nekim najnovijim nastojanjima da se u njegovu djelu nepomirljivo razluče njegovi filozofski spisi (H. Ha'iri) i njegovi logički spisi (H. Ziai) od njegovih izrazito sufijskih spisa ili spisa koji se pretežito bave pitanjem *išraqi*-filozofije ili sufijske teozofije. Pojam *išraqa* kod Suhrawardija, zacijelo, predstavlja onaj osebujni duhovni kontekst unutar kojega se u punini raz-lijehu sve njegove ideje izložene u njegovu pozamašnom književničkom opusu. U toj činjenici miruje i sam razlog zbog kojega je nužno šire objasniti rečeni pojam, kako bismo potpunije razumjeli duhovne poruke Suhrawardijeva duhovnog sadržaja. Rečeni pojam, u najstrožem smislu riječi, označava svjetlost zvijezde u njenom rađanju i usponu (*aurora consurgens*). A ovo je, opet, Suhrawardijev sinonim za *Istok*, za *Orijent* kao izvor i kao rodilište svjetlosti (*Oriens-origo*). Sam pojam nikako nije oznaka za bilo kakav geografski, zeml-jovidni topos, nego je oznaka za topos koji pripada jednom posve nebeskom zemljovidu, nebeskom svetogeografskom i svjetlosnom prostoru (*Malakut*) ponad zemaljskih svjetova i toposa. Zvijezda-svetilja tog prostora i tih svetogeografskih prostranstava je sunčani disk *Malakuta*, svjetlosni disk koji svojim rađanjem ne rasipa samo fizičku svjetlost, već sa svojom svjetlošću uvijek raskriva i očituje poseban, krajnje duhovan obzir spoznaje, spoznaje koja se tiče "Orijenta ili Istoka" svih stvari i svih bića. Simbolika radajuće zvijezde-svetilje se sasvim poklapa sa simbolikom duše u njenom spoznajnom naponu, duše koja istječe ili se rađa iz svog vlastitog *Orijenta* ili osviće u obzorju vlastitog *Istoka*. Ovdje valja naglasiti da spoznaja koja istječe iz tako radajuće duše ili duše u svom potpunom duhovnom, svjetlosnom uskrnuću, takva spoznaja nije kao spoznaja o stvari koja se spoznaje posredstvom neke forme ili vrste (*'ilm suri*), nego je spoznaja koja je neposredujuća, izravna, i, što je naročito važno, uprisutnjujuća i su-prisutnjujuća spoznaja (*'ilm huduri*).¹⁷⁰ Do neposredne, sasvim duhovne, uprisutnjujuće i suprisutnjujuće spoznaje (*'ilm huduri*) prispj-evaju samo teozofi (*'išraqiyyun, mašriqiyyun*), oni čiji duh, duša i srce su u svom duhovnom izvijanju kadri uzmahnuti se ponad zemaljskih geografskih i epistemoloških toposa i zakoračiti u svetogeografske i epistemološke topose *Malakuta*. A svijet *Malakuta* je svijet koji se razlijeva izrazito metafizičkim svetogeografskim toposima, smatra Suhrawardi, i taj svijet predstavlja domovinu teozofije, vječne gnoze, čiste

metafizičke mudrosti, vječne božanske hijerognoze (*hikma ilahiyya, ma'rifa aharawiyya*). Samo ovom vrstom mudrosti, smatra Suhrawar-di, moguće je razviti unutarnje motrenje *Orijenta* uzdižuće ili radajuće svjetlosti, a ovu Suhrawardi, opet, poistovječuje sa Svjetlošću Slave, to jest sa drevnoperzijskim hijerognostičkim pojmom *Xvarnah*. To je mudrost koja je prosvjetljujući jer je *orijentalna*, a orijentalna je jer je *prosvjetljujuća* (*ma'rifa išraqiyya ili mašriqiyya*). Sam Orijent je Svjetlost nad svjetlima (*Nur al-anwar ili cognitio matutina*). Mudrost koja se zadobiva snagom išragi-epistemologije, to jest mudrost koja dolazi iz središta Orijenta, po svojoj temeljnoj naravi nije teorijska, nego je ona snagom svoje biti spasenjska ili soteriološka mudrost.

Suhrawardijevo djelo *Kitab Hikma al-išraq*, kojim on na teorijskoj razini utemeljuje ovu književnu vrstu unutar muslimanske duhovne tradicije Irana, to djelo, dakle, u sebi sukusira duhovne gene *išraqi-gnoze* iz ranijih vijekova koji prethode razdoblju islama kao završnici svetopovijesnog, *džibrilovskog* poklada raskrivajuće vječne božanske mudrosti i, jednodobno, kao završnici inicijacijske ili ezote-rijske, *hidrovske* povijesti tajne božanske mudrosti u smislu duhovnog ili uskrsiteljskog i soteriološkog božanskog znanja i mudrosti, mudrosti koja je imala svoja ranija duhovna bratstva, svojevrsnu *dinastiju Grala* koja je ravnala stazu onom bratstvu, duhovnoj zajednici ili društvu *mašriqiyyun-a* koje će utemeljiti Suhrawardi i predati mu na čuvanje, njegovanje i promicanje njenog duhovnog rodoslovlja i u nadolazećim vijekovima hijeropovijesti. Suhrawardi, doduše, ne veli da je on *išraqi-mudrost* primio po pukom predanju od ranijih čuvara *išraqi-gnoze*, koju je kasnije samo literarnim zahvatima utkao u sadržaj svoga gore rečenog djela, nego on izričito svjedoči da je on tu mudrost izravno primio od Duha Svetoga, to jest od Džibrila koji jednodobno jest Anđeo Objave i Anđeo Spoznaje:

"Braćo, povjeravam vam na čuvanje ovu knjigu. Bdižite nad njom, čuvajte je od profanosti koja joj ne priliči. Tako vam Boga, neka među vama bude moj zastupnik (moj *halifa*). Njeno pisanje sam dovršio drugog mjeseca džumada 582 godine po Hidžri, na dan kada se sedam planeta zateklo u bliskoj vezi sa znakom Vage. To je knjiga koju je Duh Sveti udahnuo u moje srce, odjednom, jednog predivnog dana, tako da sam uspio da je zapišem kroz nekoliko mjeseci s razloga otežanih prilika usljed mojih putovanja."

Postoje višestruki putevi i pristupi kod odgonetanja temeljne etimologije duhovnog bratstva ili duhovne zajednice *Išraqiyyun-a*. Jedan neimenovani poligraf s početka desetog vijeka tvrdi da ova duhovna zajednica vodi porijeklo od trećeg staleža drevnoegipatskih svećenika koji su se zvali potomcima sestre Hermesa Trismegistisa. No, 'Abbas Qommi dovodi u neposrednu vezu Hermesa i poslanika Idrisa (Enoh), ukazujući na taj način na primordijalne islamske korijene mudrosti koju Suhrawardi oslovljava išragi-teozofijom. Za 'Ab-durrazzaqa Kašanija, opet, najautentičnija je ona etimologija koja jasno pokazuje da duhovna zajednica *Išraqiyyun-a* vodi porijeklo od Ade-mova sina Sita (Set) koga Suhrawardi vrlo često poistovječuje sa Agathodaimonom, a ovoga, opet, dovodi u neposrednu vezu sa Hermesom. Stoga ih se, smatra Kašani, u literaturi, katkada, oslovljava Šitovcima, *Sitovim* pristalicama koji njeguju mesijansku nadu u nadolazećeg Spasitelja. Najzad, Šarif Gurgani članove ove duhovne zajednice u svom djelu *Kitab at-ta 'rifat* naziva učenicima Platonovim. Putovanje u središte vlastitog ega, koje zagovara Suhrawardi u smislu temeljne zadanosti i najviše svrhovitosti išragj-epistemologije, mora nužno biti ozbiljavano pod budnom pažnjom anđeoskog vodiča zvanog *Purpurni Anđeo* ili *Crveni Um*. Vodeći hodočasnika u domovinu čiste gnoze, *Purpurni Anđeo* jednodobno mora ozbiljavati trostruku ulogu: *teofanijsku, inicijacijsku i soteriološku*. Pod izravnim duhovnim uplivima ove tri duhovne vlasti *Purpurnog Anđela* Suhrawardi je pisao sadržaj svoga djela *Istočna teozofija* (*Hikma al-išraq*). Razlog takovrsnom svjedočenju počiva u činjenici što Suhrawardi, kao ni njegovi prethodnici u duhovnoj zajednici *Išraqiyyun-a*, za uvoditelja u najskrovitije tajne mudrosti ima anđeoskog, a ne bilo kojeg ljudskog vodiča. *Purpurni Anđeo*, inače, označava u pleromatskoj hijerarhiji deset Inteligencija upravo onu Desetu Inteligenciju koju filozofi oslovljavaju djelatnim Umom (*al-'Aql al-Fa'al*). Suhrawardi ga oslovljava Anđelom ljudskoga roda, a ovaj nije drugi doli Melek Objave, Džibril, Duh Sveti (*Rufr al-quds*). Nije rijedak slučaj da ga Suhrawardi još oslovljava *Gavid Harad* (*Sophia aeterna, Madonna intel-ligenza*), a to je onaj anđeo koji ima dvostruku sapijencijalnu osobnost u smislu

Anđela Objave i Anctela Spoznaje.

Suhravvardi pronalazi suštinsku povezanost između samospoz-naje koju ozbiljuje Anđeo i samospoznaje koju ozbiljuje, pod njegovom pažnjom, sam duhovni putnik, hodočasnik, *Salik*. *Purpurni Anđeo*, naime, svoj epistemološki čin ozbiljuje tako što se sam sebi nabacuje pod obzirom svog vlastitog duhovnog vodiča (*pir*) u liku mudraca vječite mladosti. S druge strane, u epistemološkom činu svakog pojedinačnog *Salika*, *Purpurni Anđeo* ili Anđeo ljudskoga roda se svakom hodočasniku vrhuncima mističnog Sinaja nabacuje pod stanovitim uosobljujućim vidom, to jest na sliku njegove vlastite *savršene prirode*. Na taj način Suhrawardi pokazuje nepretrgnutu i čvrstu povezanost angelološke antropologije i profetologije. Uzajamni vez ove dvije duhovne discipline, zacijelo, predstavljaju onaj vrhunski epistemološki, duhovni proces unutar kojeg se ozbiljuje duhovna zajednica, ičragj-družina, koja se prije Suhrawardija bila zvala *Ahl-as-sakina*, *Ahl hikma al-išraq* ili *Ahl al-hosrawaniyun*.

A sada, da bismo temeljitije prosegнули u bit Suhrawardijeve su-fijske gnoze ili njegove epistemologije, pređimo na analizu njegovih petnaest sufijskih traktata u kojima je sukusirana bit njegove teozofije ili njegove vječne mudrosti.

Najprije nekoliko riječi o *Simbolu filozofske vjere (Risala fi i'tiqad al-hukama)*. Riječ je o najranijoj filozofskoj teoriji koju je Suhravvardi razvijao na samom početku svoje *išraqi-kahjere*, u vrijeme svog studijskog boravka u Isfahanu. Središnje teze ovog njegova traktata se usredotočuju na razviđanje besmrtnosti ili neumrlosti ljudske duše, i to pod onim njenim obzirom pod kojim je Suhrawardi oslovljava dušom u smislu božanskoga Duha (*ruh ilahi*). Preko ove teze Suhrawardi, zacijelo, *zaziva*, tezu o zacrtavanju obzorja jednog posve duhovnog prostora iz kojeg kreće duhovni vodič, *Purpurni Anđeo* koji se pojavljuje kroz brojna Suhrawardijeva mistička kazivanja. Taj prostor sam Suhrawardi oslovljava domovinom ili gradom samoga Duha, zemljom čiste svjetlosti, carstvom nepristupnim u kome uskrsava univerzalna *išraql-gnoza (Na-koja-abad)*. Riječ je, zacijelo, o prostoru koji se razlijeva unutar samoga Duha kao takvoga. " Sama završnica ovoga traktata na jasan način posvješćuje sadržinsku podudarnost ovog Suhrawardijeva djela sa sadržajima i sa strukturom ostalih njegovih djela. Ondje se, primjerice, vrlo cesto njegova proročka filozofija dovodi u tijesan suodnos sa idejom *Sakine (Sakinah)* u smis-

lu božanske Prisutnosti koja se krunski ušatoruje u čovjeku kao svom najsavršenijem hramu i kao primateljki ili punini hidrovske, ezoterijs-ke hijerognoze ili hijerognoze Purpurnog Anđela unutar božanskog Mikrokozmosa (*Natura perfectionis* kao srčana tajna *Homo perfectus-a*)

Traktat o *Hramovima Svjetlosti (Kitab hayakil an-Nur)* jedan je od najranije otkrivenih njegovih traktata koji, jednodobno, na sažet način i na prečac uvodi u tajnu njegova učenja o *išraq-u*. Suhravvardi ga je izvorno napisao na arapskom jeziku, ali ga je kasnije sam preveo i na perzijski jezik. Sadržaj ovoga traktata je bio predmet dvostrukog i vrlo detaljnog tumačenja od strane dvojice iranskih filozofa. Prvi komentator je bio Galaluddin Dawani (umro 907/1501-1502), koji je bio jedan od poznatih *išraqi-hlozofa* i obraćenika u šiizam. Njegov komentar nosi naslov *Šawakil al-Hur (Likovi hurija)*. Drugi komentar na gore rečeni traktat je, zapravo, neka vrsta protu-komentara kojega je načinio Amir Givatuddin Mansur Širazi (umro 940/1533 ili 949/ 1542), sin slavnog filozofa Sadruddina Muhammada Daštaki Širazija. Naslov ovog protu-komentara je *Prosvjetljenje hramova Svjetlosti za razbijanje tmina Likova hurija (Išraq Hayakil an-Nur. ...)*.

Sadržaj ovog Suhrawardijevog traktata raspravlja o sedam svjetlosnih hramova, čija simbolika na dostatan način dovodi u nepretrgnutu duhovnu vezu Suhravvardija kao duhovnog potomka hermetis-tičke tradicije predislamskog sabejskog Harrana, koji duhovni gen rečene tradicije oplemenjuje duhovnim genom primordijalne islamske tradicije na način ičragj/-mudrosti, s jedne strane, i harransko herme-tističko duhovno bratstvo Sabejaca koje u simbolici svjetlosnih hramova čuva, njeguje i promiče autentičnu, primordijalnu, *hanifsku* duhovnu tradiciju *hidrovske mudrosti*, koja nosi pečat ezoterijskog glasonoše Riječi Božije iz svetopovijesnog razdoblja poslanika Idrisa ili Hermesa, s druge strane. Ovaj duhovni obrazac o sedam svjetlosnih hramova posve odvojenih od materije ima polivalentnu vrijednost i jednodobno zrači simbolikom astronomskog, astrološkog i

alkemijskog obzorja. Sedmostruki obzir svake od tri rečene simboličke vrijednosti ili perspektive u sebi smiruje toj simbolici ili toj perspektivi primjerenu simboliku sveto geografskog toposa unutar kojega je ušatoreno po jedno lice ili jedan obzir nadosobnog lica Duha Božijeg.

Rodoslovni lanac Suhrawardijeve angelologije Svjetlosti, izložene u ovome traktatu, započinje sa onim što Suhrawardi oslovljava *svjetlosnim Bogom* ili Svjetlom nad svjetlima (*Nur al-anwar*). On je *Orijent* sve svjetlosti i *Izvorište* svakog egzistenta; on je sama esencijalna Svjetlost, što, zacijelo, predstavlja zaglavni i zasvodni kamen sve njegove angelologije i svjetlosne kozmologije koju Suhrawardi razumijeva na način transcendentnog jedinstva Svjetlosti (*wahda al-išraq*), ali on ondje jasno i dosljedno potertava ontološku distinkciju i ne-prevazidljivu razliku između Boga kao takvoga i svega drugog što na bilo koji način predstavlja odsijev ili očitovanje Njegove vječne mudrosti i volje.

Suhrawardijeva angelologija i svjetlosna kozmologija je uređena po strogo hijerarhijskom obrascu. Podno esencijalne, božanske ili Svjetlosti nad svjetlima razlijevaju se pojedinačne svjetlosne nijanse u svojim anđeoskim, astronomskim, astrološkim ili antropomorfnim uosobljenjima, i to u svom vertikalnom ili longitudinalnom *Qabaqat at-tul*) i horizontalnom ili latitudinalnom (*tabaqat al-'ard*) poretku. Iza ova dva hijerarhijska poretka svjetlosti slijedi ono što Suhrawardi oslovljava gospodarećim ili ravnateljskim svjetlostima (*al-anwar al-mudabbira*).

U vertikalnom ili longitudinalnom poretku redaju se: prvi um (*al-'aql al-awwal*) ili prva svjetlost (*an-nur al-awwal*). To nisu, međutim, jedini naslovi koje Suhrawardi upotrebljava. Za iste ove pojmove on uzima i neke druge naslove kao što su: najbliža svjetlost (*an-nur al-aqrab*) i najveličanstvenija svjetlost (*an-nur al-'azim*). No, svi ti naslovi su, uglavnom, *noetičke*, a ne *temporalne* naravi. U daljem poretku slijede: trijumfalne svjetlosti (*al-qawahir*), trijumfirajuće svjetlosti (*al-anwar al-qahira*), vrhunaravna vrela (*al-usul*) ili majčinska vrela (*al-ummahat*)

U horizontalnom ili latitudinalnom poretku Suhrawardijeve angelologije ili svjetlosne kozmologije anđeoske hipostaze ne istječu iz Svjetla nad svjetlima, već istječu iz longitudinalnog poretka svjetlosnih energija. Uređujući ovaj poredak anđeoskih inteligencija, Suhrawardi slijedi poredak Platonovih ideja ili arhetipova. On, kao i Platon,

naime, smatra da sve što u ovom dijelu univerzuma postoji jesu talismani (*tilasm*) ili paslike (*sanam*) onih anđeoskih arhetipova, koji, jed-nodobno, predstavljaju naslovnike određenih sfera unutar tog dijela univerzuma. Tako imamo, primjerice, gospodare talismana (*Arbab al-tilasmat*), gospodare nebeskih paslika potonjih vrsta (*arbab al-asnam an-naw'iyya al-falakiyya*), trijumfalne arhetipove Svjetla (*al-anwa" an-nuriyya al-qahira*). To će reći da Suhrawardi kod oslovljavanja anđeoskih inteligencija u ovome kozmičkom poretku koristi drevno-perzijska imena umjesto tradicionalnih islamskih kao što su, primjerice: *Mika'il*, *Israfil*, *Azra'il* itd. Jedino u slučaju Desete svjetlosne inteligencije on koristi tradicionalni naslov za Džibrila kao anđela ljudskog roda.

Što se tiče gospodarećih ili upraviteljskih svjetlosti (*al-anwar al-mudabbira*), ove svjetlosne inteligencije isijavaju iz horizontalnog ili latitudinalnog poretka kozmičkih svjetlosnih inteligencija. U pitanju su čuvari, upravljači i pokretači nebeskih sfera. U ovom slučaju Suhrawardi također koristi drevna perzijska imena za anđeoske inteligencije

U traktatu *Kitab al-alwah al-Imadiyya* (*Knjiga pločica posvećenih zapovijedniku Imaduddinu*), Suhrawardi također, u osnovi, razvija bremenitu simboliku išraq teozofije. Ondje se osobito izdvajaju teme koje raspravljaju o Džibrilu kao anđelu ljudskoga roda, kao *Purpurnom Anđelu* u smislu Anđela Objave i Anđela Spoznaje, a, osobito, o Džibrilu kao osobnom anđelu ili Savršenoj Prirodi svakog božanskog Mikrokozmosa; potom Suhrawardi raspravlja metafizički obzir stvaralačke imaginacije. Naročito je dragocijena njegova rasprava o *Parakletu* koji u svojoj inidjacijskoj, upraviteljskoj i soteriološkoj ulozi služi kao dragocjena duhovna tekovina šiijske, *išraqi* i sufijske gnoze kao takve. Sudeći po samom naslovu ovoga traktata, njegov sadržaj je posvećen seldžučkom princu iz Anadolije 'Imaduddinu Qara Arslanu Ibn Ortoq, zapovijedniku Harputa. Sadržaj traktata egzistira u dvije jezičke varijante: arapskoj i perzijskoj. Ovaj traktat je

tumačio jedan išraqi teozof iz XVI vijeka, iz Azerbejdžana Wadud Ibn Muhammad Tabrizi. On je također tumačio i Suhrawardijevo veliko djelo *Hikma al-išraq*. Sadržaj traktata čini *Proslov* i četiri *Pločice*.

Početak rasprave je posvećen pitanju naravi počelnog i nebeskog svijeta. Potom se nastavlja rasprava o duši, koja se, mirne duše, može nazvati svojevrsnom filozofijskom antropologijom. Završnica rasprave je poduprta navodima uzetim iz Qur'ana, te iz Matejeva i Ivanova Evanđelja. Potom slijedi rasprava o filozofirajućoj teologiji i o angelologiji. Ondje je osobito zanimljivo svjedočenje o tome kako jedan isti Paraklet kod plamtećeg grma na mističnom Sinaju jednom istom, poslaničkom mudročću nadiše i filozofe i glasonoše Riječi Bozi-je.

Kitab kalima at-tasawwuf ili Knjiga o riječi sufizma je Suhraw-ardijev slijedeći sufijski spis kojega je on napisao samo na arapskom jeziku. Šahrazuri ga spominje u svom popisu Suhrawardijevih djela. Sadržaj spisa se sastoji iz 25 poglavlja. Ondje Suhrawardi raspravlja o duhovnim zbiljama kao takvim (al-liaqa'iq), potom o duhovnim stanjima svakog pojedinačnog sufije (maqamat)r ali se bit rasprave usred-sreduje na sufijsku riječ kao takvu, ukoliko se ona razumijeva na način vječnoga Logosa i ukoliko ona, primjerena svjetovima mikro-kozmosa, predstavlja samu misleću sufijinu dušu (Anima caelestes), čijim duhovnim njegovanjem i razuđenjem se uspostavlja osebujni duhovni bitak svakog predanog hodočasnika vrhuncima mističnog Sinaja. Potom Suhrawardi u hijerarhijskom slijedu, od svijeta nebeske duše nadolje, razmatra cijeli poredak drugih duševnih inteligencija u smislu kerubima (kerubiyun). Svaki pojedinačni kerubim predstavlja pojedinačni predmet ljubavi pojedinačne nebeske duše i pojedinačni Orijent svjetlosti koja se rada u obzoru pojedinačne duše. (Poglavlja III, IV, VI, VIII, XIV). Temeljni bitak svake pojedinačne duše istječe iz ontološkog naloga svake pojedinačne sufijske riječi koja, istječući iz sufije kao mislećeg i govorećeg subjekta, snagom bivstvovodnosti analogne onoj božanske riječi kuni, uspostavlja svijet pojedinačne duše i predmet njene neposredne ljubavi, to jest pojedinačnog kerubima (osobito vidjeti poglavlja VI i VIII).

Raspravlajući o kerubimima kao riječima ili logosima, Suhraw-ardi iznova potiče temu o desetoj kerubimskoj inteligenciji ili anđelu, to jest o Džibrilu kao anđelu objave i spoznaje, i, osobito, kao Anđelu ljudskoga roda (poglavlje IX). On ga, jednodobno, oslovljava djelatnom inteligencijom ili u tom značenju, jednostavno, upotrebljava perzijsku riječ Ravanbahš. Za ljudske duše on je isto ono što i Sunce vi-

zuelnom opažaju. On je, naprosto, smatra Suhrawardi, darovatelj oblika (Dator formarum). On također ima i izrazito mesijansku ulogu, pa ga Suhrawardi s pravom oslovljava anđeoskim Parakletom (poglavlje XIX). Čini se da Suhrawardi, na taj način, vraća sjećanje na jednu vrstu primordijalne kristologije koja je zaboravljena, a koja nema nikakve veze sa kristologijom potonjeg historiziranog kršćanstva. Ona jedino može imati veze sa nekim monofizitskim gibanjima u najranijoj povijesti kršćanstva kao što je ebionizam, arijanizam i nestori-janizam i njihovim poimanjem anđeoske inteligencije koja se oslovljava tehničkim pojmom Christos Angelos, inteligencije koja djeluje u ograničenom obzoru ljudskoga svijeta i tiče se one misleće tradicije ljudskoga genija koja se odnosi na ontologiju, kozmologiju i antropologiju. Ova tema se ponavlja i u drugim Suhrawardijevim traktatima kroz raznovrsna sufijska kazivanja, kao, naprimjer, u traktatu VI, VII i VIII. Stoga se ova svojevrsna i&ragi-kristologija ili pneumatološka kristologija paralelno ispituje sa sadržajem šiijske imamologije i s njom ima dosta srodnih odlika.

Osobito je zanimljiva ideja koju Suhrawardi izlaže u završnici ovoga traktata, a ona se odnosi na jedno posve novo interpretiranje pojma Ahl as-Saklana. Ovu sintagmu Suhrawardi jednodobno dovodi u vezu sa drevnoperzijskim duhovnim bratstvom Husrawiyyun-a i sufijskim bratstvom Išraqiyyun-a u svetopovijesnom razdoblju islama. Ova duhovna zajednica, ma u kom svetopovijesnom razdoblju postojala i djelovala, ozbiljuje svoj cilj u posve inicijarijskom, unutarhijeropovijesnom, ezoterijskom kontekstu svete povijesti. Za nju ne postoje nikakva neprelazna vremenita razgraničenja na bilo kojoj čvorišnoj tački svetopovijesnoga toka. To je duhovna zajednica koja motri svetopovijesno dešavanje u nepretrgnutom nizu, na razini krajnje duhovnog,

unutarnjeg smisla povijesnog dešavanja, jer ona prenosi vječni duhovni poklad vječne božanske Riječi (Kalima) koju na svjetlosnoj razini inicijacijskog, hidrovskog obzira svete povijesti uosobljuje i pronosi Verus Propheta, vječni znak božanske Sakine ili Sakine (Christos Angelos). To je ona duhovna zajednica koja stalno bdije nad vječnom Riječju Božijom, nedokinutom i nedokidajućom, pa je stoga Suhrawardi još oslovljava istočnim i zapadnim, orijentalnim i okcidentalnim čuvarom Riječi (Hafiz al-Kalima) na njenim metageo-grafskim prostranstvima i najsvetijim toposima slavne Svjetlosti (Xvarna).

a.) susret sa Purpurnim Anđelom

Suhrawardijev traktat pod naslovom 'Aql-e Sorh ili al-Aql al-Ahmar (Crveni um ili Purpurni Anđeo) jedan je od tri traktata koji se svrstavaju u posebnu cjelinu njegova opusa oslovljenu zajedničkim imenom "Susret s Anđelom." Pored ovog traktata ondje, naime, još pripada traktat pod naslovom Pjev Džibrilova krila i Kazivanje o zapadnom izgnanstvu. U potonjoj literaturi o Suhrawardiju rečena cjelina se često pojavljuje i pod naslovom Trilogija. Suhrawardi u ova tri traktata iznosi mistično kazivanje o samom epistemološkom putovanju, u svojstvu samospoznanja, koje poduzima Purpurni Anđeo kao idealna, savršena priroda Salikova ili savršena priroda božanskog Mikrokozmosa, ukoliko se u razudenoj simbolici najizravnije vezanoj uz gornje dvije sintagme podrazumijeva govor o samom egu koji raskriva samoga sebe. O tome osobito raspravljaju dva prva traktata iz Trilogije, dočim u trećem traktatu Suhrawardi opisuje pogibelji i konačni trijumf unutarnjeg putnika, koji svoje epistemološke? putovanje prepuno zapreka i opasnosti ozbiljuje u vlastitu korist, prevladava sve poteškoće i definitivno se izbavlja iz svake vrste egzistencijalnog izgnanstva, obezdomljenja i samoootudenja. Ovo epistemološko putovanje, u smislu s amo otriježnjenja ili samoraskrivanja ega, Suhrawardi opisuje prema svetopovijesnoj i hagiografskoj paradigmi poslanika Ibrahima, koji je primjer obezdomljena duhovnog putnika koji, u konačnici, unatoč svim teškoćama prispijeva u svoju domovinu, to jest prispijeva samome sebi.

Pojam Uma Suhrawardi u ovom slučaju postavlja u sinoniman odnos sa kerubimskim inteligencijama, sa onih Deset hijerarhijski poredanih Inteligencija koje se u latinskoj avicenijanskoj tradiciji oslovljavaju Arhandelima ili Angeli intellectuales. Sama sintagma Crveni Um ili Purpurni Anđeo odnosi se na Desetu kerubimsku inteligenciju, to jest na Duha Svetoga, na meleka Džibrila kao Anđela Objave i Spoznaje ili, još preciznije, Anđela ljudskoga roda, čija uloga je posve identična ulozi anđela Sraoše iz Aveste ili anđela zvanog Madonna intelligenza iz duhovne zajednice "vjernih Ljubavi", okupljene oko Dantea. Njegova crvenkasta ili purpurna boja aludira na obojenu jutarnju svjetlost i svjetlost sutona, na Purpurnog Anđela u rasponu njegove metafizičke i eshatološke perspektive, to jest ona predstavlja mješavinu svjetlosti i mraka, bijele i crne boje. Istovjetna simbolika će se pojavljivati i u traktatu Pjev Džibrilova krila, i to upravo kod simbolike lijevog i desnog Džibrilova krila.

Budući da je riječ o Anđelu ljudskoga roda, tad se nadaje sasvim prirodnim što Suhrawardi u svom mističnom kazivanju Purpurnog Anđela predstavlja u liku prvostvorena čovjeka crvenog lica, koji se, jednodobno, pojavljuje kao mladić i kao starac. On je star stoga što se još prije stvaranja nalazi u stanju "savršenog čovjeka" kao ljudskog prototipa, a mlad je s tog razloga jer je božanska svjetlost osvijetlila njegov bitak, tako da je on, na neki način, "iznova rođen" činom posta-janja prosvjetljenim. Potom Suhrawardi reda sljedeće simbole: kozmičku planinu Qaf sa jedanaest gorja, drvo Tuba, Biser koji šija u noći, dvanaest radionica, Davudove pancire, Balarakovu sablju i vrelo života. Kao i u mnogim drugim sufijskim traktatima, Suhrawardi i u ovom traktatu upotrebljava mitsku simboliku iz drevnoperzijske duhovnosti kako bi preko nje izrekao svu slojevitost vlastite išraqi-epistemologije. Samo onaj, smatra Suhrawardi, ko se napije sa vrelo života, može razumjeti bremeniti sadržaj gore rečenih simbola. To, dakako, nije u stanju učiniti sam, već uz neophodnu

duhovnu pomoć i podršku tajanstvenog, "vječnog mladića" Hidra, glasonoše tajni vječnog božanskog znanja. Tumačeći gornju simboliku, Suhrawardi svjedoči da kozmička planina Qaf označava vječnu Utopiju ili "stanje kairosa" koje jest domište čovjeka iz rajskog ademovskog stanja. Biser koji šija u noći simbolizira razum, a na vrhu drveta Tuba je gnijezdo, Simurgovo počivalište, koje simbolizira božansku Bit. Dvanaest radionica predstavljaju hijerarhiju ili ljestvicu bitka (scala perfectionis). Da bi čovjek prispio spoznaji gornjih kozmičkih načela, veli Suhraw-ardi, potrebno je osloboditi se stega osjetilnog svijeta (Davudovi panciri), i to snagom upotrebe moći duhovnoga htijenja (Balarakova sablja), čije razmahivanje je tegobno i bolno. Da bi se čovjek oslobodio bola i patnje, nužno je pronaći vrelo života (božanska mudrost), koje se nalazi u kraljevstvu Tame (osjetila), i okupati se u aqua vita.

Duhovni hodočasnik na putu išragi-spoznaje prevaljuje dugu stazu, ali se, u konačnici, uvijek vraća na mjesto svoga polaska, no sada kao duhovno obnovljen čovjek, duhovni čovjek, čije mjesto povratka (ma'ađ) je, jednodobno, i mjesto njegova istoka, izvora ili početka (mabda). No, njegovo duhovno putovanje nije puko polaže-nje od sebe sama i vraćanje sebi samome. S tim putovanjem duhovni putnik opseže cijelu ljestvicu bitka, tako da sa svojim duhovnim ob-

navijanjem on izaziva kvalitativnu promjenu na svim razinama ljestvice bitka. On na tom epistemološkom putovanju, naime, mora susresti svog Purpurnog Anđela na svakoj razini bitka, u svakom njegovom egzistencijalnom profilu: mineralnom, biljnom, životinjskom, ljudskom i anđeoskom

Pjev Džibrilova krila (Awaz-e Parr-e Jabra-yel) je drugi traktat iz Suhrawardijeve Trilogije, koji govori o susretu sa vlastitim Purpurnim Anđelom ili o opistemološkom ozbiljenju savršene samoizvjes-nosti u perspektivi išracij-mudrosti. U odonosu na predašnje kazivanje iz rečene Trilogije i ono predstojeće o zapadnom izgnanstvu, ovaj Suhrawardijev traktat predstavlja drugi čin ili drugi korak njegove epistemološke drame. I u ovom Suhrawardijevu sufijskom spisu ključna terminologija ima sasvim prepoznatljivu epistemološku narav. Tako, primjerice, hanaqa iz koje Suhrawardi krede na onaj izlaz koji vodi prema pustinji, toj iskonskoj domovini Riječi Božije i domištu glasonoša Riječi Božije, to jest prema duhovnom svijetu, umjesto izlaza koji vodi prema gradu, to jest prema svijetu prizemnih želja i fizičkih osjetila, hanaqa, dakle, simbolizira unutaršnjeg čovjeka, unutarnji hram u kome se ozbiljuje susret sa osobnim purpurnim anđelom koji je ondje ušatoreni kao znak božanske Sakine. Sam Suhrawardijev odaziv da izađe iz osvjetljene hanaqe u neprozirnu noć, simbolizira nesmiljeni metafizički zov aktivne Imaginacije da se krene u susret samome sebi. No, središte aktivne Imaginacije ovdje nedvosmisleno simbolizira Zemlju nepristupnu (Na-koja-abad), domovinu Purpurnog Anđela nad kojom stalno optrajava susret jutarnje, auro-ralne i sutonske svjetlosti Duha Božijeg. A Purpurni Anđeo dolazi odande da svjetlosnim slikopisom posvijesti i ozvuči vječnu Tišinu uzvišenih duhovnih svjetova, metafizičku šutnju Riječi Božije. Na taj način Suhrawardi uvodi osebujan epistemološki obzir kojim raskriva dimenziju mudrosti metajezičkog alfabeta ili teozofske algebre nebeskog prototipa Svete Knjige u njenoj duhovnoj ili metajezičkoj, meta-kozmičkoj i metapovijesnoj trodjelnosti: velike riječi, srednje riječi i male riječi Duha Božijeg (traktat V).

Krunska simbolika počiva u metafori Džibrilova desnog i lijevog krila. Desno krilo je sačinjeno od čistoga svjetla, a lijevo od os-jenčenog svjetla, to jest prošarano je tamnim mrljama. Desno krilo simbolizira svijet Načela, a lijevo svijet Univerzalnog Očitovanja. U mikrokozmičkoj perspektivi desno krilo simbolizira unutaršnjeg, duhovnog čovjeka, a lijevo krilo spoljašnjeg, duhovno još neozbiljenog čovjeka. Iz desnog krila istječe ljudska duša, a iz lijevog istječe svijet pričina. Purpurni Anđeo je negdje u sredini, u samoj uravnoteženoj tački, gdje se sreću desno i lijevo krilo, a ondje je i mikrokozmos kao krunska dimenzija svekolikih kozmičkih razvijanja Duha Božijeg, čiju egzistencijalnu odoru i raskoš imeničkih i atribucijskih enuncijacija raspiruju razvijena krila Purpurnog Anđela i njegov uravnoteženi zamah i razmah, metafizičko hipostaziranje Načela i eshatološko apoka-tastaziranje Očitovanja.

Kazivanje o zapadnom izgnanstvu je treće sufijsko kazivanje koje ulazi u čuvenu Suhrawardijevu

Trilogiju zvanu "susret s Purpurnim Anđelom". To je, jednodobno drugi epistemološki korak ili čin drame zvane putovanje u središte vlastitog ega. Sama epistemološka drama se ozbiljuje u obzorju medu-svijeta - mundus imaginalis ('alam al-mital) kao svojevrsna tajna hijer-ohistorija čiji događaji su vidljivi samo snagom duhovnog vida. Ovo sufijsko kazivanje, kao i mnoga druga, Suhrawardi nudi u izrazitoj išraqi formi. Sa ovim trećim korakom ili činom vlastite epistemološke drame završava se duhovno putovanje ili hodočašćenje mističnom Sinaju. Kazivanje već u svom proslovu pokazuje stanovite duhovne uplive i nadahnuća došla iz sadržaja Ibn Sinina djela Govor ptica i Živi sin Budnog. Sadržaj ovog spisa je podijeljen u tri cjeline. Nakon uvoda, naime, slijedi kazivanje o zapadanju u sužanjstvo, potom kazivanje o brodarenju na Nuhovoj lađi, i, najzad, kazivanje o prispjevanju na mistični Sinaj. U samom početku Suhrawardi nam posvješćuje postojanje egzistencijalne kripe ili kozmičke tamnice, makro ili mik-rokozmičke, svejedno je, u kojoj je zatočen duh gnostikov, s jedne strane, i postojanje utvrde usred pustinjskog bespuća, koja predstavlja vlastitu gnostikovu dušu u kojoj on nalazi utoka i pronalazi primordijalno sjećanje na svoju iskonsku domovinu, s druge strane. Takovr-snu svijest gnostik zadobiva tek činom vlastitog interioriziranja, po-suvraćenja u čvorišni prostor vlastitog mikrokozmosa i nastojanja da

ga, napokon, prevlada. To prevladavanje je, zapravo početak inicija-cijskog putovanja simboliziranog pričom o brodarenju Nuhovom lađom, koje izvodi iz zapadnog izgnanstva, to jest iz prostora međusvijeta, i dovodi do vrha mističnog Sinaja, ondje gdje je stvarni Orijent radajuće i uskrsujuće svjetlosti (malakuf). To je, zapravo, stvarna domovina obezdomljenog izgnanika. Epistemološka interio-rizacija i prevladavanje raspona od fizičkog mikro/kozmosa do onog imaginalnog, zamišljenog, duhovnog, ne predstavlja nikoku vrstu akozmizma, već predstavlja pronalaženje i uskrsavanje iz sveto/ geografskog sužnjevanja u meta/geografsko oslobođenje, iz sveto/ geografske tuđine u meta/geografsku rodnu grudu. Ta rodna gruda je mistički Sinaj na kome se gnostik susreće sa njegovim Anđelom-čuvarom koga Suhrawardi u ovom kontekstu oslovljava imenom Gavidan Harad (Vječna mudrost, Sophia aeterna).

Pošto brodarenje Nuhovom lađom u ovom kazivanju zaziva simbolizam Samnanijeve interiorizacije na talasima ta 'wil-a, tad je jasno da gnostik do susreta u pustinjskom bespuću, u utvrdi vlastite duše, koja je sinonim za mistički Sinaj, susreta s Anđelom-Vječnom mudrosti mora prevaliti svetopovijesnu stazu Objave, prolazeći od jednog glasonoše Riječi Božije do drugog, kako u ravni svetog jezika, jednako tako i u ravni metajezika, stižući u konačnici na Vrelo života, do Džibrila svoga bića, koji mu u svetopovijesnoj perspektivi pokazuje lice Anđela svetopovijesne Objave, a u metapovijesnoj perspektivi lice Anđela inicijacijske Spoznaje, to jest hidrovsko lice Purpurnog Anđela. To putovanje je jednodobno presezanje svetopovijesnom horizontalom i metapovijesnom vertikalom vlastita bića. Jasan znak pris-pijevanja u duševnu utvrdi usred pustinjskog bespuća međusvijeta, gnostik će primiti jasnim gledanjem radajuće zvijezde jemenske, zvijezde istočne, zvijezde koja se rada na desnoj strani (yamani) mističnog Sinaja, na onoj istoj strani na kojoj je Musa vidio svjetleći grm, čija svjetlost mu je u noćnoj mrklini osvjetljavala put k Orijentu vlastita bića, vlastite duše. A to i jest svijet Anđela mističnog Sinaja, Bayt al-maqdis, nebeski Jerusolim, nebeska slika Ka'be (Bayt al-ma 'mur).

Susret na vrhu mističnog Sinaja Suhrawardi locira na sasvim precizan topos kojeg oslovljava Velikom Stijenom ili Smaragdnom stijenom, u šiijskoj tradiciji, na razmehi dva mistična grada: Jabarse i Jabalqe. Velika ili smaragdna Stijena na ovome mjestu neodoljivo zaziva simbolizam iz šiijske tradicije o Vječnom Imamu, to jest simbolizam Zelenog Otoka usred Bijelog Oceana, što nije drugo doli domovina vječne, hidrovske gnoze ili unutarne mudrosti otkrivenoga teksta, obzorje u kome jedino Salik može motriti lice Anđela-Vječne mudros-

ti u njegovu metajezičkom obličju i njegovim svetojezičkim profilima, konturama i obzirima.

b.) traganje za utvrdom u pustinji

Sada prelazimo na drugu cjelinu unutar Suhrawardijevih išraqi traktata koju povijesničari njegova mišljenja oslovljavaju Potragom za duševnom utvrdom. U tu cjelinu se uključuju dva njegova traktata: Traktat o zbilji Ljubavi (Risala fi haqiqa al-'išq) ili Vade-mecum vjernih Ljubavi (Mu'nis al'uššaq) i Traktat o visokim utvrdama (Risala al-abrag).

Prvospomenuti traktat predstavlja, prema ocjeni analitičara Suhrawardijeva sufijskog opusa, najprodubljenije filozofsko djelo o Ljubavi unutar perzijske sufijske literature. Sadržaj traktata je nadahnut qur'anskim kazivanjem o Ya'qubovoj čežnji za sinom Yusufom, s jedne strane, i Zulavhinoj neodoljivoj ljubavi prema Yusufu, s druge strane. Qur'ansko kazivanje je Suhrawardiju poslužilo tek da raskrije duboku simboliku skrivenu u "qur'anskoj priči", simboliku o tri egzistencijalna obzira ljudske i božanske Osobnosti/osobnosti. Riječ je o načelu Ljepote, Ljubavi i Sjete/Nostalgije. Razmatranje ova tri načela se ozbiljuje u kontekstu suodnosa znanja ili mudrosti i Uma. Svoje teozofsko razmatranje ova tri načela Suhrawardi započinje sa poslaničkim predanjem o raz/umu kao prvostvorenoj svjetlosnoj supstanci svekolikih kozmičkih razvijanja: " Bog najprije bijaše stvorio raz/um." Potom mu prireče tri temeljne odlike: mudrost o Bogu, mudrost o egu i mudrost o onom što ne bijaše, pa postade. Iz mudrosti o Bogu isteče načelo Ljepote; iz mudrosti o egu rodi se Ljubav; iz mudrosti o onom što ne bijaše, pa postade, rodi se Sjeta ili Nostalgija.

"Jednom Nostalgija bijaše odvojena od Ljepote, pa reče Ljubavi: " Ti i Ja bijasmo u službi Ljepote i primismo našu hirqu od nje, a ona nam bijaše učiteljem (pir). Sada, kada smo poslani u izgnanstvo, najbolje je da svak krene različitim putem i poduzme pustolovno putovanje stazom isposničkog samosuspregnuća. U međuvremenu ostanimo stameni i istrajni, srčano podnoseći udarce Sudbine, povijajući glave pred jarmom podložnosti i padajući ničice po raznobojnoj molitvenoj prostirci Providnosti i Sudbine. Možda ćemo kroz ovu vrstu pregnuća sedmerice skrivenih učitelja, koji su čuvari ovosvjetskog napredovanja i nazadovanja, iznova se sjediniti sa našim Savhom .. ."

A Šayh u ovom kazivanju je načelo Ljepote kao oličenje Džibrila tvoga bića, koji iščekuje duhovnog putnika u Zemlji Čabarut-a, u domovini nepristupnoj (Na-koja-abađ), u Sferi nad sferama. Susret s njim se ozbiljuje snagom dvostruke duhovne energije: snagom Ljubavi (Zulayha) i snagom Nostalgije (Ya'qub), a ove dvije energije su samo dva obzira jednog istog lica, lica koje jednom stranom čezne (Ljubav) za susretom s Ljepotom {Yusuf), a drugom stranom tuguje (Nostalgija) zbog odvojenosti od Ljepote.

Cijela osobna drama se odvija u središtu mikrokozmosa, unutar svakog sufije koji očituje neutaživu nostalgiju za sjedinjenjem vlastite ljubavi sa božanskom Ljubavi. Budući da su ova tri načela zadobila i svoje hagiografsko uosobljenje kroz identifikaciju sa likovima Yusufu, Zulavhe i Ya'quba, tad valja posvjedočiti kako se ondje Ljubav i Nostalgija jednodobno trse da zadobiju Yusufu svoga bića, to jest čisto oličenje nebeske Ljepote. Čežnja, ljubav i nostalgija postoji i sa strane Ljepote u odnosu na zemaljsko načelo Ljubavi i Nostalgije. To će reći da Yusuf jednodobno čezne za Ya'qubom i za Zulavhom. Ta čežnja je obostrano tim snažnija sve dok se ovo troje nalaze odvojenim u tri različita sveto/geografska toposa. Yusuf, kao oličenje Ljepote, obitava u Zemlji nepristupnoj, u Zemlji Gabarut-a (Na-koja-abad), Ya'qub je u zemlji tuge i bola (Kana'an), dočim je Zulavha u zemlji sužanjskoj (Egipat). Mikrokozmički gledano, Yusuf prebiva u kraljevstvu Uma, Ya'qub tuguje u carstvu Srca, dočim Zulavha vehne od žalosti i čežnje u kraljevstvu Duše, ucvijeljena neumitnom i sužanjskom vezom sa fizičkim tijelom. No, svima im je zajednička bol usljed egzistencijalne razdvojenosti, koje stanje se mora prevladati najodlučnijim epistemološkim činom kojeg svako od njih mora ozbiljiti na vlastiti način, sebi primjerenim duhovnim putem. Taj čin se ne bi mogao do kraja ozbiljiti bez sile transfigurativnog Erosa, koji iz središta ljepote priziva ona tri načela u nerazdruživu duhovnu zajednicu (Ahl al-mahabba - Vjerni Ljubavi) u kojoj vladaju bratski i sestrinski odnosi. Ljepota i Ljubav ili Yusuf i Zulavha, naime, su u bratsko-sestrinskom odnosu, kao što je slučaj sa Logosom i Sofijom, čiji simbolizmi miruju u gore rečenim osobnostima ili pojmovnim oznakama Ljepote i Ljubavi. Ma kolika čežnja za susretom postojala između Ljepote i Ljubavi, Logosa i Sofije, do njega ne smije doći, makar to snaga transfigurativnog Erosa, u

konačnici, činila mogućim, jer takovrsan susret u smislu svadbenog veza je besprizorno oskvrnuće, smrtno griješno, onoliko griješno koliko je griješan čin metafizičkog ili bilo kojeg drugog subožništva. Takovrsan vez nije moguć u svetopovijesnom i hijeropovijesnom kontekstu, budući da ondje egzistencijalna razdvojenost među članovima Vjernih Ljubavi predstavlja naumitnu egzistencijalnu zakonitost, dočim taj vez postaje izglednim u metapovijesnoj perspektivi, gdje ne da iščezava svijest o krvnim vezama koje život u vječnosti ne poznaje, jer sve različitosti, raznobojnosti paunova repa, to jest svakovrsna egzistencijalna očitovanja i uosobljenja u svijetu Načela, jednostavno, snagom zakonitosti coincidentia oppositorum, prerastaju i preo-bražuju se u neku vrstu metafizičke neosobnosti ili nadosobnosti. Ondje sva lica zadobijaju posve druge konture, profile i perspektive, a s njima i neka nova značenja, dostojanstva i svrhovitosti. Do takovr-snog duhovnog uvida gnostik prispijeva tek onda kada se duhovno, epistemološki izviče do razine vrhovnog Ega (Ljepota kao takva), koji jedino jest, jer u tom duhovnom uvidu iščezavaju niže razine svijesti i niža mikrokozmička vrela: ljudski protežni i misleći ego, koji u odnosu na vrhovni Ego je, jednodobno, džibrilijansko-hidroviski, s jedne, i sasvim božanski, s druge strane. To je onaj Ego koji, u kontekstu ovog Suhrawardijeva traktata, s jedne strane simbolizira duševnu Utvrdu usred pustinjskog bespuća, i Džibrila-vječnu mudrost uša-torenog ondje, s druge strane, koji u svojstvu nebeskog obzira jusu-fovske Ljepote u sebe posve upija zulajhijski obzir zemaljske Ljubavi i jakubovski obzir zemaljske nostalgije

Traktat o visokim utvrdama ili Risala al-abrag je jedan od onih Suhrawardijevih išraqi spisa koji egzistiraju u dvije jezičke varijante, najprije arapskoj, pa onda i perzijskoj, i pod dva različita naslova. Prvi naslov je Kalima dawqiyya wa nikat šawqiyya ili Rijeci mističkog kusanja i udari žestoke čežnje. Ovaj spis baš pod ovim naslovom je komentirao jedan autor iz Bastama u Horasanu 'Ali Ibn Magduddin Ibn Muhammad Ibn Mahmud Šahrudi Bastami (803/1400-873/1468).

Komentar je napisao pod kraj svoga života i naslovio ga Hali al-rumuz wa kašf al-kunuz (Razrješenje zagonetki i raskrivenje riznica). Razloge za ovakav naslov komentator je nalazio u činjenici što Suh-

rawardi u sadržaju rečenog traktata često nastoji mudrost primjerenu mistiku oslovljavati svjetlom srca (nur al-qalb) koje dolazi kao prirodan rezultat intimnog, unutarnjeg kusanja Zbilje, a takovrsno svjetlo Suhrawardi, opet, voli oslovljavati sintagmom liikma dawqiyya (intuitivna, izravno kušana mudrost) i suprotstavljati tu sintagmu pojmu filozofijske, teorijske i dijalektičke mudrosti (hikma bahtiyya).

Što se tiče drugog naslova rečenog traktata, H. Corbin smatra da je pojam barg, izdvojen iz naslova Risala al-abrag (ar. sing. barg), samo puka transkripcija grčkog pojma pyrgos, što znači utvrda. Ovaj pojam u sebi skriva dvostruku simboliku: simboliku utvrde Univerzalne Duše (Šahrestan-e Jan) koja označava svijet Purpurnog Anđela, i simboliku duševne utvrde u smislu svijeta mikrokozmičkog.

Sadržaj ovog traktata elaborira ideju o epistemološkom propu-tovanju kroz sve sfere mikrokozmosa u silaznom i uzlaznom epistemološkom ritmu. Ovo epistemološko putovanje kroz vertikalna čvorišta mikrokozmosa Suhrawardi izvodi iz središta ideje o preeg-zistenciji duše koja se poziva na dvostruki povratak: u silaznom epistemološkom ritmu na povratak u zamišljeni tjelesni hram ili zamišljeno ljudsko tijelo koje je sudjelovalo s dušom u prisezi vjernosti Gospodaru o Ugovornom Danu (al-Mitaq) ili o preegzistentnom savezu duša svijeta sa jedinim Gospodarom; u uzlaznom epistemološkom ritmu duša se poziva da se sada iz aktualnog tijela, prolazeći cjelovitu ljestvicu mikrokozmičkog bitka (scala perfectionis), vrati u svoju preegzistentnu, nebesku domovinu, u kraljevstvo Purpurnog Anđela, u carstvo Anđela ljudskoga roda. Epistemološko izvijanje se ozbiljuje na sliku spiralnog hoda, tako kako se čovjek uspinje na vrh visoke kule, koja baš u ovom. Suhrawardijevom traktatu ima ključnu simboličku vrijednost, ukazujući na sapijencijalni i egzistencijalni rast zaljubljenika u vrh mističnog Sinaja, rast koji se ozbiljuje na desetos-trukoj stazi, u deset utvrda ili kula, koje Suhrawardi u nekim drugim svojim traktatima oslovljava sa pojmovima Deset velikih, srednjih i malih Riječi Božijih. Kroz vertikalna Čvorišta sve tri metajezičke/ svetojezičke deseterke mora proći duh istinskog Salika i izviti se do samoga vrha

njihova mudroslovnog zdanja.

"Baš kao i u prethodnom kazivanju (pogl. VI), jahač se ne zaustavlja ni u jednoj ćeliji niti na bilo kojoj galeriji na koju nailazi u svom prolasku kroz mikrokozmos, tako se mora nastaviti, bez prekida, i odmišljanje svake utvrde koja simbolizira po jedno od izvanjskih ili unutarnjih osjetila. Postoji savršena podudarnost između mandala mentalno utisnute u inicijacijski govor prethodnog kazivanja i mandala koja se nalaze ovdje u smislu utvrde sa deset visokih tornjeva. Da bismo uputili čitatelja, ovdje potanko naznačavamo tu podudarnost. Što se tiče pet "izvanjskih tornjeva", prvi među njima (čulo okusa) sukladira četvrtoj od pet ćelija opisanih u spisu *Risala al-ʿišq (Vademecum des fideles d'Amour)*. Drugi toranj (čulo mirisa) sukladira trećoj ćeliji. Treći toranj (život) sukladira prvoj ćeliji. Četvrti toranj (sluh) odgovara drugoj ćeliji. Peti toranj (dodir) odgovara petoj ćeliji. Što se tiče sustava pet unutarnjih tornjeva, on se označava jednim stranim pojmom (*abraj jawwaniya*) koji je postao tradicionalnim, kako smo to objasnili naprijed. Šesti toranj (*sensorium*) odgovara prvoj galeriji mikrokozmičke utvrde u prethodnom kazivanju. Sedmi toranj (*predočujuća imaginacija*) sukladira drugoj galeriji onog prvog kata. Osmi toranj (*pronicanje*) odgovara prvoj galeriji drugog kata. Deveti toranj (*aktivna imaginacija*) sukladira drugoj galeriji drugoga kata. Najzad, deseti toranj (*pamćenje*) odgovara trećem katu. Kako to naznačava tumač, raspolaganje sa pet unutarnjih tornjeva sukladira posjedovanju moždanih komora za koje se drži da su sjedište odlika koje rečeni tornjevi simboliziraju."

c.) Unutarnji dijalog

Jedanaesti i dvanaesti Suhrawardijev traktat se također izdvajaju u zasebnu cjelinu koja nosi zajednički naslov u smislu "unutarnjeg dijaloga". To su njegovi spisi pod naslovom: *Ruži bi-jama'at-e Sufiyan* ili *Jedan dan u društvu sufija* i *Risala fi fralat at-tufuliyya* ili *Rasprava o stanjima djetinjstva*.

Što se tiče sadržaja prvog traktata, on se ozbiljuje u prostoru *hanaq-e* u smislu dijaloškog raspravljanja između učenika i *Sayha* o duhovnom statusu Učitelja (*Sayh*) i o tajni stvaranja. Sadržajem ovoga spisa, naime, Suhrawardi nastoji objasniti narav Univerzuma i strukturu nebeskih sfera.

Budući da Suhrawardi na izričit način ne kazuje koji identitet podrazumijeva pod naslovom *Šayha/tad* se nužno nameće potreba da se taj identitet prepozna i oslovi. Odgovor na pitanje ko je *Šayh* u ovom Suhrawardijevu spisu nudi jedan od već spominjanih komentatora njegovih *išraqi* traktata *Ibn Mahmud Šahrudi Bastami* zvani *Mo-sanifak*, koji svjedoči da pod gornjim naslovom Suhrawardi podrazumijeva *Džibrila* kao *Anđela Objave* i *Spoznaje*, kao *Purpurnog Anđela* u smislu savršene prirode makro, mikro i metakozmosa i kao *Anđela ljudskoga roda* ili *ljudske civilizacije*, tim prije što ni Suhrawardi niti bilo koji od pripadnika duhovnog bratstva *Išraqiyyun-a* ne priznaju nijednog čovjeka za *šayha* koji bi ih uvodio u najdublje tajne sufijske gnoze. Samo *Džibril* u svim svojim svojstvima koja mu pririče *išraqi* literatura, *Anđeo* koji jednodobno nadiše *glasonoše Riječi Božije* i *mudrace*, može biti istinski uvoditelj u najdublje duhovne tajne, tako da se hijeropovijesno rodoslovlje duhovnog bratstva *Išraqiyyun-a* (*Ahl al-Mašriqiyyun*) i *Ahl as-Sakina* najizravnije povezuje na *pleromatsku genealogiju anđeoskih i arhandeoskih*, to jest *kerubimskih i serafimskih* svjetlosnih *Inteligencija*. U teozofskoj tradiciji *Nagmuddina Kubra* se taj tajanstveni Učitelj, stoga, redovito oslovljava *sintagmom šayh al-gayb*, to jest *unutarnji vodič, nevidljivi osobni učitelj* ili *svjedok na nebu*.

Nije slučajno ni to da Suhrawardi cijelo kazivanje smješta u prostor *hanaq-e*, čija simbolika u ovom duhovnom kontekstu neodoljivo posvješćuje činjenicu da *hanaq-a* simbolizira, izvanjski gledano, *domište sufija*, ali u svom skrivenom značenju, koje raskriva sam *Džibril*, ona označava *unutarnjeg čovjeka*, *božanski mikrokozmos* u smislu *osobnog grada* u kome je *ušatoren osobni Anđeo-vodič*, a *kapije tog grada* su otvorene samo za *duhovne uplive višnjih, nebeskih svjetova*. *Hanaq-a*, dakle, u

ovom kontekstu predstavlja taj svjetlosni mikrokozmički hram unutar kojega se odvija raz/govor učenika sa svojim unutarnjim šayhom. Razgovor se tiče mikrokozmičkih nebeskih sfera ili svjetova, unutarnjih duhovnih, i izvanjskih ili osjetilnih. Upoznajući učenike sa mikrokozmičkim svjetovima unutar njihove duhovne i fizičke osobnosti, Šayh ne otkriva samo skrivene tajne glede nepretrgnutosti stvoriteljnog procesa u smislu fizičkog i duhovnog rasta, nego jednodobno s tim on razvija posebnu vrstu duhovne pedagogije, čiji pozitivni uplivi rade na cjelovitijoj profilaciji razborite (anima imaginativa) i osjetilne duše (anima sensitiva) svakog pojedinačnog mikrokozmosa, koji svoju dvostruku egzistencijalnu formu, izvanjsku i iznutarnju, dohvaća svakom od dvije rečene i pojedinačnom egzistencijalnom obziru primjerene duše.

"Kada se iznutarnje oko otvara, spoljašnje oko treba biti zatvoreno. Usne trebaju biti zapečaćene, a pet spoljašnjih osjetila moraju utih-nuti. Unutarnja čula moraju proraditi tako da osoba, ukoliko bilo šta dosegne, to doseže unutarnjim bitkom (batin), i ukoliko štošta opazi, to opaža unutarnjim vidom; ako šta čuje, to osluškuje unutarnjim sluhom. . . Prema tome, kada se postavi pitanje šta je to što duhovno motri, (odgovor glasi: sami unutarnji ego): ego vidi to što vidi i što treba da vidi." Traktat o stanjima djetinjstva (Risala fi halat at-tufuliyya) je također svrstan u grupu Suhrawardijevih spisa koji razvijaju svijest o osebnom unutarnjem dijalogu, koji se odvija u hidrovskim čvorištima božanskog mikrokozmosa. Ovaj traktat, međutim, razvija posebnu vrstu unutarnjeg dijaloga koji se vodi između šišmiša i sala-mandera (daždvenjak). Riječ je o dijalogu posve iskustvene naravi. Ova dva Božija stvorenja, naime, svako na svoj način proživljava jednu istu životnu zbilju. Dok šišmiš uživa piti hladnu vodu u zimskom periodu, dotle salamander umire od hladnoće i ne podnosi je niti u samoj primisli. Suhrawardi, s druge strane, temeljnom simbolikom ovoga spisa nastoji opisati duhovnu stazu sufizma koju mora prevaliti Salik i ondje se susretati sa različitim iskušenjima i raznovrsnim egzistencijalnim stanjima. Sam početak tog puta on uspoređuje sa djetinjstvom kao početnom životnom dobi, ali ne u fizičkom, već u duhovnom smislu riječi.

No, ono što čini temeljnu poruku ovoga spisa jest razmišljanje o tajnama inicijacijske mudrosti i ustrajno upozorenje kako se te tajne moraju ljubomorno čuvati od ljudi koji raspolažu samo sa egzoterijskim spoznajama, koje im ne dopuštaju mogućnost izravnog pronicanja u unutarnja značenja zbilje o kojoj imaju tek ospoljene pojmove i značenja. Pravi duhovni učitelj, smatra Suhrawardi, strogo pazi da "ne baca biserje pred svinje" i da ne otkriva ljudima ono čega oni nisu dostojni. To je, naprosto, jedna od temeljnih vrijednosti univerzalnog ethosa duhovnog puta sufizma. Umjesto da raskriva unutarnje tajne Puta nedostojnima, smatra Šayh al-Išraq, sufiji je bolje da se prepusti duhovnoj instituciji sama'-e i da u njenom duhovnom ritmu i u vječnom samotničkom miru osluškuje pulsiranje duhovnih gena božanske Mudrosti i Volje kroz sve sfere razuđenog Bitka.

d) simboli i parabole

U Suhrawardijevim spisima prepoznajemo i četvrtu zasebnu cjelinu u koju ulaze oni njegovi išraqi spisi koji promiču osebnju i Suhrawardijevu duhu, uglavnom, primjerenu simboliku. U tu cjelinu spadaju traktati podnaslovom: Lugat-imuran (Govormrava) i Safir-e Simorgh (Čarobnipjev Simurga).

U prvooslovljenom spisu Suhrawardi opisuje narav znanja koje je nužno svakom Saliku kod spoznaje Boga i nepretrgnutog stvoritelj-nog čina. Suhrawardi ondje bitno misli na mudrost srca ili na srčanu gnozu (Ci/m al-išraq) unutar koje se odražavaju svjetlosni prijelomi, dimenzije i perspektive mudrosti razljevene diljem razuđenih kozmičkih svjetova, kako onih na stranicama prirode (Liber mundi), jednako tako i onih sukusiranih na stranicama svetoga teksta (Liber revelatus).

Govoreći o neposrednoj, srčanoj gnozi, Suhrawardi, zacijelo, nastoji osloviti vrste mudrosti i precizno naznačiti sveto/geografski topos njihova porijekla. Za srčanu gnozu on svjedoči da je sinonim za prosvjetljenu ljudsku dušu, a domovina te gnoze je u svijetu čistoga svjetla. Taj simbolizam, zapravo, u ovom kontekstu neodoljivo zaziva svijest o Zemlji nepristupnoj, o Domovini potpunog duhovnog uskrsnuća (Na-koja-abad). Što se tiče baštinika egzoterijske spoznaje i mudrosti, za njih Suhrawardi veli da su baštinici znanja i mudrosti uzetih iz svijeta tmine. On ih

često upoređuje sa šišmišima koji nasrću na kameleona ili ih uspoređuje sa sovom koja se ostrvljuje na pupavca, tako da ovaj svoj spas mora isključivo tražiti u svijetu ezoterijskog.

U simbol kameleona Suhrawardi učitava svoju vlastitu mučeničku sudbinu (poglavlje VI), a u paraboli o zatočenoj sovi on, najprije, prepoznaje sudbinu duše zatočene u tijelu (poglavlje VII) i posviješćuje važnost "arkana vještine" ili značaj vrline čuvanja tajne, što je preduvjet spasenja pred najezdom baštinika neznanja i površnih spoznaja.

U drugooslovljenom sufijском spisu Suhrawardi već u samom naslovu poseže za bremenitim i krunskim simbolom svoje vlastite išraqi literature. Simurg je, naime, pojam i metafora koja se vrlo često javlja u velikom broju njegovih traktata. Značenje ove metafore je krajnje razudeno i ono u sebi susukira cijeli semantički spektar metafizičke, epistemološke, antropološke, psihološke i eshatološke vrijednosti. Simurg, pored ostalog, označava isti onaj svetogeografski topos kao i pojam Na-koja-abad, to jest domovinu istinske gnoze, vječni zavičaj ljudske duše, samo kraljevstvo Duha Božijeg ili samu božansku Bit itd. Ovaj simbol nije prisutan samo u Suhrawardijevim djelima, već predstavlja neistrošivu duhovnu baštinu prisutnu i u drugim djelima perzijskih teozofa i sufija, kod Ibn Sine i 'Attara posebno. U duhovnom kontekstu ovog Suhrawardijeva traktata Simurg je sinonim za dušu koja u proljeće kreće prema planini Qaf da ondje skine sa sebe staru odoru, staro perje i, na taj način, postane istinski, metafizički obnaženi i do same svjetlosne fizionomije razobličeni simurg kao takav.

Nadalje, Suhrawardi ondje posebno stavlja naglasak na Simur-govu čaroliju pjeva ili zova koji u sebi susukira sve odjeke i sva saz-vučja, glasovna i muzička, kozmičkih svjetova kojima ječi Riječ Božija prolazeći, prije toga, kroz Simurgovo grlo i poprimajući tako melodiju života i smrti, prizvuk nostalgичne čežnje i ljubavi za vječnom domovinom u koju se vraćaju svi odjeci i sve riječi i ondje utkivaju, snagom posvemašnjeg duhovnog uskrsnuća u svom metafizičkom praobliku, u vječni mir Deusa absconditusa. Svojim konačnim vraćanjem ondje, i sam Simurg poprima svoje predvječno obličje i uskrsava u slici fenixa.

Simurg se hrani ognjem i po svojoj zemaljskoj zavičajnosti nije ptica ni Istoka ni Zapada, nego je njegovo gnijezdo svijeno na samom vrhu planine Qaf ili na sjajnom vrhuncu mističnog Sinaja, gdje mu istinske lekcije iz discipline arcanum pruža sami Purpurni Anđeo. Ta disciplina mu je tim prije nužna, jer njegov zazivalački pjev odzvanja akustičnim perpsektivama obzorja i svjetova do tada nepoznatih svjetovima s ovu stranu zvijezda. To je šifrirani pjev čije tumačenje znaju samo rijetki koji su u Bijeli Ocean vječne božanske mudrosti pronik-nuli, a koji samo poneki biser od te mudrosti daruju onima koji su takvog biserja dostojni, koji ga umiju primiti, nositi i čuvati. Takvo biserje, zacijelo, primaju samo oni do čijih duša dopire Simurgov pjev, razbudi ih i otvara spram sasvim duhovnih svjetova. Njihov odaziv Simurgovu zazivu ozbiljuje se na identičan način u smislu transcendentnog, metajezikskog jedinstva uzvratne riječi (wahda an-natiq). Snagom tako uzvraćene riječi, opet, svaka razbudena duša svoju primateljku, to jest fizičko tijelo sufije uvodi u središte mističke gnoze i u posebnu duhovnu zajednicu koju Suhrawardi oslovljava božanskom svojtom (Ahl as-Sakina) stavljenom pod okrilje njegove stalno uprisutnjene hijeropovijesne Sakine.

e) duhovni nasljednici išraqi teozofije

Suhrawardijev filozofsko-teozofski i, osobito, sufijски opus je tako bremenit i plodotvoran da je nakon njegove smrti izazvao vrlo raskošna duhovna gibanja koja su, poput snažna duhovnog vrela, provalila iz nepreglednih svjetlosnih dubina njegova duhovnog štiva. Njegov opus je, naime, bio dostatna duhovna zakladnica i ugaoni kamen za utemeljenje prave škole u kojoj se u teorijskom i u praktičnom smislu riječi izučavala, tumačila i prenosila nesvakidašnje prenabujala misao mladog sufijskog mučenika Suhraward-inagtui-a. To će red da njegova misao, naime, nije izučavana samo kao osebujna duhovna filozofija, već joj je poklanjana dostatna pažnja i u smislu njegove išraqi teozofije kao stanovite religio perennispar excellence, koja je na najljepši i najdosljedniji način izrazila qur'ansku ideju univerzalnog nebeskog monoteizma, čija vječna nebeska, eminentno božanska mudrost je preko duhovnih zajednica vječne sufijske gnoze, kakve prepoznajemo u naslovima: Ahl as-Sakina, Ahl al-Haqiqah/ Ahl al-Išraqiyyun, Ahl al-Hikma al-mašriqiyya itd, uvijek uspjevala, unatoč svetopovijesnim interpolacijama, nedosljednim redakturama i patvo-renjima autentično otkrivenog svetog teksta Riječi Božije, premeđiti sve okamenjene međaše improviziranih

svetopovijesnih periodizacija, ljudskim genijem odmišljenih, definiranih i snagom ljudskoga hira božanskom Naumu prireknutih dogmata i duhovnih institucija vjere, koje su, vrlo često, autentične ritmove božanske oikonomie otkrivenja i eshatološkog spasenja zasvodnjavale, reducirale i zatvarale unutar jednog svetog jezika, jedne religijske kulture, jednog mentaliteta i jednoobraznog svetopovijesnog i svetogeografskog aiona.

Prvi duhovni poklonik autentičnog Suhrawardijeva teozofskog, išraql nauka, a ujedno i ponajbolji tumač njegovih imena bio je naprijed već spominjani Šamsuddin Šahrazuri, koji je ustopice slijedio svoga učitelja i zajedno s njim dijelio njegovo zatočeništvo u Alepu sve do učiteljeva smaknuća. U svom tumačenju učiteljevih ideja Šahrazuri se do te mjere identificirao s njim da mu nije bilo važno koliko će njegovo tumačenje biti prepoznatljivo i pečatom njegova duhovnog genija obilježeno. Stoga je još i danas teško razlučiti i identificirati stvarni interpretativni opseg njegova vlastitog opusa. S pouzdanjem se danas zna da je on načinio komentare na dva Suhrawardijeva djela: *Talwiliat* (Knjiga o nadahnutim tumačenjima Ploče i Prijestolja) i *Kitab hikma al-išraq* (Istočna teozofija). Njemu se pripisuje i jedno posve opsežno djelo *Rasa'il al-šagarat al-ilahiyya wa al-asrar al-rabbaniyya* (Traktati o božanskom Drvetu i o teozofskim tajnama).

Riječ je o pravom enciklopedijskom radu u čijem sadržaju se smiruje cjelovito teorijsko iskustvo filozofa i teozofa koji su prethodili Suh-rawardiju.

Pored Šahrazurija, Qutbuddin Širazi (634/1237) je drugi veliki tumač Suhrawardijevih djela. On je tumačio Suhrawardijevo djelo *Kitab hikma al-išraq*. Da bi što preciznije tumačio Suhrawardijevu išraqi teozofiju, prisiljavao se što više putovati u glavna duhovna središta takovrsne duhovne gnoze. Biografi spominju njegovo putovanje u Horasan, Anadoliju, Siriju i Irak. Uz to je sebi bio u prilici priskrbiti ponajbolje učitelje onoga vremena. Među značajnim imenima onoga vremena spominju se Nasiruddin Tusi, kod koga je ovaj učio astronomiju i filozofiju, Sadrudin Qunawi, veliki mistički filozof i slavni učenik Andalužanina Ibn 'Arabija.

Qutbuddin Širazi je, uz komentare na djela Suhrawardija, potaknut i nadahnjivan učiteljevim išraqi idejama, napisao i vlastito enciklopedijsko djelo *Durra al-tag* (Biser Krune) u čiji sadržaj su uključeni svi znanstveni sustavi onoga vremena.

Ibn Kammuna (umro 683/1284) je također bio jedan od značajnijih komentatora Suhrawardijeva djela. On se naročito posvetio tumačenju Suhrawardijeva djela *Talwlhat*, razmatrajući ga kroz tri njegove cjeline: logiku, fiziku i metafiziku. Osobno je smatrao da je nužno najprije tumačiti ovo učiteljevo djelo, jer bez uvoda u ovo djelo teško se čovjek može upustiti u izučavanje i tumačenje Suhrawardije-va temeljnog djela *Kitab hikma al-išraq*.

Ovdje valja spomenuti i ime Galaluddina Dawwanija (umro 907/1501) kao istaknutog tumača Suhrawardijevih djela. Kako smo već ranije spominjali, on se istakao kao tumač njegova traktata *Kitab hayakil an-nur* (Knjiga o svjetlosnim hramovima). Potom je Wadud Tabrizi komentirao Suhrawardijev traktat *Kitab al-alwah al-'lmediyya* (Knjiga o Imaduddinovim pločicama), dočim je njegov suvremenik Nagmuddin Mahmud Tabrizi napisao vlastite Glose na Suhrawardije-vu knjigu *Kitab hikma al-išraq*.

Suhrawardijeva knjiga *Talwlhat* je prevedena na hebrejski jezik, a u šesnaestom stoljeću se počinju prenositi njegova djela i njihov duhovni utjecaj u Indiju, dočim je njegov cjeloviti opus prouzročio pravi duhovni preporod filozofijske tradicije Irana u safavidskom razdoblju. Štaviše, njegov opus je ostavio neizbrisiva utjecaja na cijelu jednu skupinu istaknutih mislilaca okupljenih oko mongolskog imperatora u Indiji Akbara (1556-1605), profilirajući ondje neku vrstu religio per-ennis (din ilahi, religio divina) ekumenske naravi i ekumenskih razmjera. Blagodareći duhovnim uplivima Suhrawardijevih teozofskih ideja, uzajamno duhovno strujanje između Irana i Indije ni danas nije izgubilo na svom intenzitetu. Takovrsnoj uspostavi duhovnoga strujanja je u dobroj mjeri doprinijela i činjenica da je perzijski jezik, kao najснаžniji i najekspresivniji jezik ondašnjeg kulturnog svijeta, bio jezik kulturnog svakodnevlja i Sjevero-zapadne Indije.

Suhrawardijeve teozofske ideje će izvršiti bitan utjecaj i na utemeljitelje i kasnije glavne predstavnike čuvene filozofske škole u Isfa-hanu, koju je utemeljio Mir Damad, a koju su kasnije proslavili i priskrbili joj kolosalnu filozofijsku tradiciju sa izrazitom teozofskom i išraqi duhovnom

Ahmad al-Gazali i ideja čiste ljubavi

Ahmad al-Gazali (umro 520/1126), brat čuvenog muslimanskog filozofa, teologa, pravnika i sufije Abu Hamida Muhammada al-Gazalija, za razliku od svoga brata koji je morao proći višestruke duhovne postelje, kako bi se u konačnici smirio u sufizmu, gotovo je urođeno bio sklon tajanstvenim obzorjima sufijske gnoze i od rane mladosti sklon zaljubljuvanju u Lejlu Tvoga bića koja obitava na vrhuncima Sinaja čiste Ljubavi. Makar je bolna uspomena na skoro tragično stradanje, zbog ljubavi, slavnog sufijskog mučenika Abu Mansura al-Hallaga, još uvijek bila snažno prisutna u srcu njegovu, poput žive i neprebolne rane, Ahmad al-Gazali se nije mogao oteti egzistencijalnom iskušenju koje ga je neodoljivo navodilo na žarko tle božanske Ljubavi. Njegovo egzistencijalno stanje je, jednostavno, bilo bitno određeno takovrsnim duhovnim kontekstom kojega je utemeljila prenapunjena sufijska ljubav Rabije al-'Adawije i stradalnika Abu Mansura al-Hallaga, a strahotna smrt ovog potonjeg je taj kontekst samo još više ustalila i priskrbila mu onu izazovnu draž i snagu kojoj se neće moći oduprijeti, ne samo Ahmad al-Gazali, nego ni čitava plejada onih okupljenih u duhovnu zajednicu Ashab al-'uššaq ili fedeli d'Amore na čelu sa teozofom ezoterijski krajnje razudene božansko-ljudske ljubavi/Ljubavi Ruzbehan Baqli Širazijem.

Koliko god je iranski pravnik Ibn Dawud Isfahani, uz to još slaviji sufijski teoretičar i učitelj Abu Mansur al-Hallaga, doprinio osudi svog najprilježnijeg učenika u sufizmu al-Hallaga, odrekavši ga se i svih ideja o ljubavi koje je duboko ucijepio u njegovo srce, još više je, s druge strane, svojim djelom o ljubavi Kitab az-Zuhra (Knjiga o Veneri) ili Kitab az-zahra (Knjiga o cvijetu) pobudio interes za pustolovno lutanje beskrajnim obzorjima čiste Ljubavi kod Ahmada al-Gazalija i, kasnije, kod Ruzbehan Baqli Širazija. Mada povijesničari sufijske literature misle kako je štivo o ljubavi Ibn Dawud al-Isfahanija snažno nadahnuto idejom platonске ljubavi, prije bi se moglo reći da je na ovoga pisca odlučni utjecaj izvršila ideja o neporočnoj, djevičanskoj, virginalnoj ('udriyy) ljubavi kakvu su njegovali članovi poznatog plemena Banu 'Udra iz Jemena, iz te domovine ili Orijenta čiste Svjetlosti i čiste Ljubavi. Ovaj naslov za gornju vrstu ljubavi, najvjerojatnije, ima stanovite veze i sa naslovom kojeg majka 'Isaova Marvama nosi u kontekstu islamske duhovne tradicije, to jest Marvama al-'Adra' (Marjama, neporočna Djeva, Djeva jerusalimska itd.). Za članove gornjega plemena je, naime, poznato, da redovito mru od čiste ljubavi, to jest " mru već onda dok žarom čiste ljubavi gore". Stoga se za čistu, djevičansku, neporočnu ljubav u muslimanskoj sufijskoj literaturi, obično, svjedoči da je takovrsna duhovna zbilja koju ne treba ni previše hvaliti, pogotovo ne kuditi. Toga pravila se, na neki način, držao Ahmad al-Gazali, a sve razloge takovrsnog duhovnog stava rasyjetljuje činjenica što je on živio i pisao o ljubavi u vremenu između dva tragična događaja sufijske povijesti, to jest u rasponu Hallagove smrti i smrti al-Gazalijeva učenika 'Ayn al-Qudat Hamadanija koga je također ubila ljubav za Ljubljenim.

Za Ahmada al-Gazalija i njegovog učenika Ruzbehan Baqli Širazija se može reći da su izvlačili temeljno nadahnuće za vlastitu simfoniju o čistoj ljubavi iz onog segmenta Ibn Dawud Isfahanijevog kazivanja o ljubavi koji nije dopuštao bilo koji način uprimjeravanja i uosobljavanja božanske Ljubavi u kontekstu ljudske ljubavi. Ruzbehan Baqli Širazi je, naime, dugo bdio i sa osobitom radošću i predanošću čitao one al-Hallagove sufijske stihove zbog kojih ga se odrekao i njegov učitelj Ibn Dawud, a to su stihovi u kojima se raskriva skriveni smisao ljudskog Oblika ili nebeskog Anthroposa koji je slika i prilika otajstva slave, bezličnosti i bezobličnosti Božanskog kao onog najviše Ljubljenog:

"Slava Onome koji je očitovao svoju ljudskost kao misterij slave Svog božanskog sjaja." (al-Hallag) No, ono što je Ruzbehan Baqli Širazi, kod njegova razvijanja vlastitog teofanizma ili tzv. hermeneutike poslaničkog smisla za božansku Ljepotu, teofanizma koji je snagom ta'wila imao povezati očiti (zahir) i skriveni (batin)

smisao božanske Ljepote i Ljubavi, ono što ga je, dakle, spasilo osude i stradanja na al-Hallagovu sliku i priliku jest činjenica da on nije ni pokušao na način uzajamnog miješanja i sjedinjenja ozbiljavati ljudsku i božansku ljubav, nego je čistu božansku Ljubav vazda zadržavao na nekoj vrsti egzistencijalne distance i učinio je izvorištem transfigurativne sile koja uvijek mijenja i preobražava ljudski subjekt ljubavi.¹⁹⁵

Isto to, samo na drugi način i iz druge perspektive, učinio je i Ahmad al-Gazali. U svom djelu Sawanih al-'uššaq (Slutnje ili duhovna nadahnuća zaljubljenih u božansku Ljubav) on razvija ideju o čistoj ljubavi koju potiče iskreni sufija u srcu svome prema vječno Ljubljenome, znajući da Njegovu ljubav nikada neće moći do kraja dosegnuti, poglavito ne postati baštinikom te ljubavi u svom trošnom zemaljskom tjelesnom hramu. Da bi objasnio odnos zaljubljenog (salik) i Ljubljenoga (Bog), Ahmad al-Gazali poseže za qur'anskom idejom o Iblisu koga je božanska Ljubav osudila. Iblisov neposluh prema božanskom nalogu da se pokloni Ademu, predvječnom, nebeskom adamovskom Obliku u kome prebiva punina božanske Slave i otajstvo božanske Ljubavi, taj neposluh se u tafsirskoj književnosti islama i u muslimanskoj teologiji, općenito, tumači na jedan sasvim drukčiji način od onoga kojeg susrećemo u sufijskoj literaturi. Prema tafsirskim kazivanjima, naime, Iblisa nije osudila božanska Ljubav prema kojoj je on težio i za kojom je posegao više negoli je smio, nego ga je osudila njegova gordost koju je ispoljio u svom odnosu prema nebeskom Anthroposu, i osudilo ga je njegovo metafizičko subožništvo i metafizičko licemjerje koje je očitovao prema Bogu pred kojim je skrivao stvarni razlog svoga neposluha. Umjesto vlastite gordosti koju je trebao priznati u smislu temeljnog razloga za svoj neposluh, Iblis je Bogu posvjedočio to da je razlog njegove neposlušnosti njegov metafizički monoteizam, njegovo neprikosnoveno vjerovanje u Jednoga Boga, koje mu ne dopušta da se pokloni bilo kome drugom doli Njemu Samome.

Ahmad al-Gazali, međutim, tu nastoji raskriti neke nove obzire tog neposluha, isključivo nastojeći cijeli taj metapovijesni događaj motriti iz perspektive čiste ljubavi. On, naime, implicitno, pristaje uz ideju da je Iblisa osudila čista ljubav prema Ljubljenome, ali ta ljubav umjesto da je izazvala uzdarni odgovor od strane Ljubljenoga u smislu darivanja Njegove ljubavi zaljubljenome, ta ljubav mu donosi vječno prokletstvo. Razlog prokletstva ne leži u činjenici što je Iblis uznastojao ljubiti Boga ljubavlju koja je izvirala iz središta njegove čiste ognjene biti, nego je razlog u tome što je on svog Ljubljenoga pokušao učiniti predmetom svoje ljubavi, što se pokušao sa Ljubljenim totalno pomiješati i sjediniti kao što se plamen svijeće pomiješa sa tijelom leptira, dok ovaj, kao simbol za istinskog sufiju, igra svoj posljednji ples, ples smrti ili ples saganja u plamenu čiste ljubavi svog Ljubljenoga. U tom svom plesu smrti Iblis je zaboravio jednu stvar koja nije izmicala sufijama, pa čak ni samom al-Hallagu, a to je činjenica da u leptirovom obigravanju oko plamena svijeće i njihovu konačnom sjedinjenju leptir više ne ide u susret plamenu, već plamen ide u susret njemu i čini ga svojom duhovnom hranom. Egzistencijalni ponor koji postoji između zaljubljenika i Ljubljenoga premoštava se snagom sufijine, ljudske ljubavi, ali ne tako da predmet te ljubavi (Bog kao Ljubljeni) postane predmetom zaljubljenikovim (salik), već na način da snaga božanske Ljubavi preobražava subjekta ljudske ljubavi i čini ga teofanijom božanske Slave i Ljubavi. Nevidljivu pregradu, koja stoji u rasponu rečenog egzistencijalnog ponora koji dijeli zaljubljenika i Ljubljenoga, nikada ne smije presegnuti onaj koji ide u susret Bogu, zbog čega je i osuđen Anđeo ljudskoga roda, Purpurni Anđeo, Adam kao deseta inteligencija u Suhrawardijevoj angelologiji, kada je pokušao sa mjesta Treće inteligencije prometnuti se na mjesto Druge inteligencije, pa je stoga morao biti vraćen na mjesto Desete inteligencije i proživjeti vrijeme tzv. zaostale vječnosti, vrijeme svojev-snog metafizičkog pada. Osuđen zbog nastojanja da dosegne veličinu božanske Ljubavi, veli Ahmad al-Gazali, Iblis je zadobio vječno prokletstvo, ali je njegov odgovor bio: "Time ja potvrđuje Tvoju Slavu!" To će reći da ni nakon prokletstva on ne prestaje, snagom vlastitog ljubavnog žara, žedati za onom božanskom uzvišenosti do koje se niko ne može dovinuti niti je snagom bilo koje zasluge može dostojan biti.

"Previsok je krajnji doseg Ljubavi stoga što ona Ljubljenome pridijeva nedosezljiv naslov. Stoga nema načina na koji bi Ljubljeni bio zatočen u tvrđavi sjedinjenja."

Ruzbehan Baqli i sufijska škola vjernih Ljubavi

Ruzbehan Baqli Širazi rođen je 522/1128 u Fasu, malom mjestu udaljenom oko 140 kilometara od grada Širaza u Perziji. U ovom gradu on je i okončao svoj relativno dug život (606/1209). Njegova životna dob obuhvaća vrijeme koje obiluje nevjerovatno krupnim duhovnim činjenicama ondašnjeg muslimanskog i, općenito, kulturnog svijeta, činjenice koje zacrtavaju i ozbiljuju fenomenologiju cjelovite svijesti jedne kulturne antropologije. To je vrijeme u kojem Suhrawar-di uskrsava i do potpunog teorijskog i duhovnog ozbiljenja dovodi filozofiju drevnoga Irana svojim učenjem o Svjetlu (Xvarna), u teozofs-koj teoriji poznatoj pod naslovom orijentalna teozofija ili filozofija svjetlosti (hikma al-išraq). Potom, u istom tom razdoblju zbiva se krupan duhovni događaj na sjevero-zapadu Irana, u tvrđavi Alamut, gdje se proglašava Veliko Uskrsnuće reformirane ismailijske gnoze, koja se najavljuje kao jedinstvena forma posve duhovnog islama shvaćenog u smislu religije osobnog spasenja. Da bi predstavljala stvarnu duhovnu formu budućeg pojedinačnog soteriološkog uklona, reformirana i u novom svjetlu uskrsnula ismailijska gnoza je, prije toga, morala ozbiljiti svoj vlastiti soteriološki čin, sklanjajući se pod okrilje sufizma pred neviđenom rušiteljskom silom mongolskih osvajača. U isto to vrijeme u oblasti Transoksanije Nagmuddin Kubra, izuzetan teozofski duh, u dotadašnju sufijsku tradiciju ucjepljuje i utkiva jedno novo duhovno usmjerenje u smislu fenomena obojenih svjetlosti (photismus), razvijajući svojevrsnu duhovnu kozmologiju boja, koju je, kasnije, njegov učenik 'Alauddawla Simnani, sistemom interioriziranja svete povijesti, posuvratio u čvorišni prostor mikro-kozmosa ili u vertikalna hidrovaska čvorišta duhovnog čovjeka, prev-rednovao u stanovitu antropologiju spiritualis, u kojoj je sukusirana mikrokozmička kozmologija svjetlosti i njenog duginog spektra primjerenog unutarnjem hijerarhijskom slijedu čovjekove osobnosti. Najzad, to vrijeme prebogat bremenitim duhovnim događajima zas-voduje i kruniše perzijski sufijski pjesnik Fariduddin 'Attar svojim neprevazidljivim mističnim epopejama zaodjenutim odorom neis-trošiva i semantički neizbistriva simboličkog jezika i veličanstvenog literarnog ostvarenja. U ovom, dakle, duhovnom kontekstu smješta se duhovni integritet života i rada Ruzbehan Baqli Širazija, čiji teozofski ekspozeci o transfigurativnoj sili božanske Ljubavi i njenih zemaljskih odjeka otvaraju novu perspektivu u globalnoj tradiciji šiizma, a njegov zalazak i odlazak s ovoga svijeta na najznakovitiji način najavljuje dolazak najsajjnije zvijezde muslimanskog mističnog neba Anda-lužanina Ibn Arabija, koji napušta svoju rodnu Andaluziju i zauvijek kreće na istok islamskog imperija. Ondje će Ibn 'Arabi širiti svoje nesvakidašnje razudeno teozofsko učenje u čijem središtu, kao krunska duhovna silnica, pulsira učenje o ljubavi u dobroj mjeri slično onom što ga je u svojim sufijskim traktatima o ljubavi izlagao Ruzbehan Baqli Širazi. Njegovi traktati o ljubavi raskrivaju tajnu smirene duše, duše prispjele u savršenu ravnotežu nakon svog tegobnog sučeljenja sa britkim dvobridnim mačem tawhida, kojim rasijeca svoj pravohod-ni i uravnoteženi put tanzihā (apofatizam) kroz pogibeljnu prašumu ta'tila (agnosticizam) i tašbiha (antropomorfizam). No, Ruzbehan Baq-li smatra da se tim putem može sa sigurnošću proći samo pod plastom ezoterijskog tawhida, to jest u smislu stanovite inicijacijske religijske forme koja je jedina u stanju poraziti i razobličiti dvosturku zamku s kojom se stalno sučeljava egzoterijski tawhid, to jest zamku ta'tila i tašbiha. Razvijanje ideje o ezoterijskom tawhidu u smislu najt-ješnje synergije božanske i ljudske ljubavi (hubb), u čijem središnjem čvorištu se susreću zaljubljeni (habib) i Ljubljeni (mahbub), Ruzbehan Baqli, zacijelo, razvija ideju o mističkom posvjedočenju poslaničke religije u smislu iznutarnjeg sufijskog zrijenja poslaničkog smisla ljepote, onog smisla kojeg raskriva družina vjernih ljubavi (ashab al-'ašiqin) u onom poslaničkom predanju: Bog je lijep i ljubi ljepotu. U tom duhovnom kontekstu Ruzbehan Baqli, razumljivo, ne ispituje ljepotu tek kao jedno među brojnim božanskim svojstvima, nego je ispituje u smislu suštinskog Atributa (sifat datiyya), pokazujući tako da je samo Bog izvorište univerzalnog Erosa. On također ne motri taj suštinski Atribut u smislu metafizičkog apstraktuma i neprirece božanske nadosobnosti, već ga razmatra kao temeljnu teofaniju pod kojom se u najljepšoj formi nabacuje metafizička nadosobnost Lica Božijeg, kako to često voli kazati Ruzbehan Baqli, slijedeći

duhovni ritam onog čuvenog poslaničkog poučka: Motrio sam svoga Gospodara u najdivnijem obličju. Ljubav prema Ljepoti u Ruzbehanovu mističnom iskustvu nije moguća kao puki apstraktum i obeščućena čežnja, tako da ona uvijek mora biti ljubav prema nekoj teofaniji, zaljubljeničko osjećanje i težnja prema nekoj vrsti uosobljene Ljubavi i uobličene Ljepote. To će reći da Bog, skladno Ruzbehanovom sufijskom iskušavanju ezoterijskog tawhida Ljubavi i Ljepote, snagom metafizičkog motiva i gibanja uzima Svjedoka na Nebu, tog vječnog pratioca i vidljivog navjestitelja Njegove Ljubavi i Ljepote. Povijesničari njegova mišljenja ovaj Ruzbehanov sufizam oslovljavaju svojevrsnom imamologijom koja ne otkriva svoje ime. Baš ta bezimena Ruzbehanova imamologija zakriva njegovo inicijacijsko sufijsko iskustvo u božansku tajnu ljubavi, tajnu koja oglašava potpuni identitet ljubavi, zaljubljenika i ljubljenoga, što čini samu sadržinsku središnjicu njegova Duhovnog dnevnika sastavljenog u pedeset i petoj godini života. Ova vrsta sadržaja kod Ruzbehana ima snažne korijene posađene u najranijim godinama njegova djetinjstva, kada je već kao sedmogodišnjak intenzivno upražnjavao zikir {dikr}, inicijacijsku potragu za tajnom i za unutarnjim razgovorom s Tajnom u samoj hi-drovsnoj niši vlastitog srca (munagat). Ova vrsta najranijeg duhovnog iskustva je stvorila solidne pretpostavke za najprofinjenije duhovne spoznaje o nebeskim prototipovima ljudske osobnosti profilirane po nebeskom prototipu i metafizičkoj osobnosti Poslanika islama; ili one duhovne spoznaje o duhovnoj egzegizi Qur'ana kao nepretrgnutog obnavljanja istinske poslaničke hermeneutike, koju ideju je već do dostatne punine razvio i sustavno obrazložio šiizam i sufizam. Stoga bez ovih duhovnih koordinata i ovog duhovnog konteksta danas nije moguće motriti ni Ruzbehanov ezoterijski tawhid božanske Ljubavi i Ljepote. Jednako tako nije moguće razumjeti njegove ekstatičke vizije koje su mu se dešavale i koje on opisuje u svome Duhovnom dnevniku, ukoliko te vizije ne shvaćamo kao teofanije Ljubavi i Ljepote, teofanije ponuđene pod prepoznatljivim prilikama, neutjelovljenim, ali nimalo manje zbiljskim, ali teofanijama viđenim okom srca, snagom posve duhovnog vida koji nema nikakve veze sa našim tjelesnim gledanjem. Tu vrstu duhovnog vida Ruzbehan Baqli oslovljava motrenjem koje istječe iz smirene duše, duše koja je ozbiljila svoj povratak svome Gospodaru, baš onoga časa dok motri teofaniju, jer bez tog čina motrenje ne bi bilo moguće, a bez jednodobne podudarnosti vizije i ozbiljenja povratka Gospodaru, teofanija ne bi bila moguća i ne bi bila uočljiva. Uz posebno duhovno motrenje, naime, ide i poseban prostor, posebno vrijeme i posebna forma predočivanja i pokazivanja, bez čega nestvorena Ljepota ne bi mogla ući u oblik i ući u svjetlosni vidokrug srčanog vida u kome se jedino pojavljuju nebeski arhetipovi neuvjetovanog bitka. Ruzbehanove duhovne vizije su tim stvarnije i simbolički profinjenije s tog razloga što njegov ulazak na duhovni put sufijske inicijacijske gnoze nije bio praćen uobičajenom ritualnom praksom primanja i zaogrtaanja hirqe od strane nekog istaknutog sufijskog učitelja, kakav je slučaj bio kod većine njegovih sufijskih prethodnika. On je, naime, s pravom oslovljen učenicom Hidrovim, jer mu je ovaj božanski glasonoša ezoterijske gnoze i vječne božanske mudorsti podario autentično, svoje vlastito uvođenje na duhovnu stazu i najne-posrednije ga učinio svojim bliskim učenicom, o čemu Ruzbehan Baqli izriječno svjedoči: "U to vrijeme bijah nezalica u uzvišenim teozofskim mudrostima, dok ne vidjeh Hidra. On mi dade jabuku od koje pojedoh jedan komad. "Pojedi je svu," reče mi on, " jer to je količina koju sam i ja pojeo." Činilo mi se da od Prijestolja do Plejade (Vlašić) bijaše prostrano more, i ništa drugo. Sličilo je Sunčevu odblesku. Tad se moja usta otvoriše, protiv moje volje, i sav sadržaj tog mora svjetlosti ondje prodrije; ne ostade nijedna kapljica a da je ja ne ispih."

U svom opsegu nevelikom, ali sadržinski krajnje bremenitom djelu Kitab al-igana (Knjiga o naoblačenju), Ruzbehan Baqli Širazi obrazlaže čin mističnog pretakanja čovječije ljubavi u onu božansku. Riječ je o svojevrsnoj preobrazbi duhovne vizije, vizije ljubavi i ljepote, koja se, kako sam Ruzbehan veli, ne preobražava u tolikoj mjeri unutar objekta motrenja, koliko ili u kojoj mjeri se preobražava u samom subjektu motrenja. Ovaj čin on smatra nužnim preduvjetnim pristupom ezoterijskom tavvfridu. On nije tek njegova zamišljena fikcija niti odmišljena teorijska zamisao, nego je to stvaran događaj koji se, rekli bismo, paradigmatično odigrao unutar Ruzbehanove duhovne osobnosti u smislu najzbiljskijeg i najiskušanijeg sufijskog iskustva. On ga opisuje kao događaj srca koji mu se jedne noći desio u smislu poziva na prijateljevanje s Bogom, prijateljevanje

koje je on, prema izravnom nalogu, bio dužan opisati u knjizi o smislu i značenju tajne zastora koji se postavlja između Prijatelja i njemu vjerne družine (fedeli d'Amore). Snagom iskrene vjere i odanosti Ljubavi, fedeli d'Amore moraju istrajno hoditi u vlastitoj vjeri i pronicati kroz zastore koji ih dijele od Prijatelja kao sukusa same Ljubavi, ići mu u susret, prelazeći iz jedne srčane niše u drugu, iz jedne duševne odaje u drugu, osvajajući jednu po jednu duhovnu postaju jasno naznačenu pojavkom svjetlosti božanskih Atributa. To unutarnje putovanje i osvajanje zastora nije mehanički čin i pasivan hod, nego je posrijedi tegobno putovanje prepuno zamki i pogibelji kojima valja na dostatan i primjeren način odoljeti. Temeljni poticaj za ovakvu jednu ideju Ruzbehan je pronašao u jednom poslaničkom poučku koji glasi: On je navukao oblak na srce moje, i ja sam sedamdeset puta na dan iskao oprosta od Boga. To će reći da u svetopovijesnom iskustvu postoje pokazatelji iz kojih je bjelodano da se glasonošama Riječi Božije i prijateljima Božijim (awliya) dešavalo iskušenje u smislu naoblake koja se navlačila na njihovu unutarnju svijest i njihovo unutarnje zrijevanje, i u smislu zastiranja unutarnje svjetlosti. Tu vrstu iskušenja Ruzbehan Baqli oslovljava iskušenjem kojim Bog kuša svoje izabranike, i to iskušenjem Zastora. Ova prelijepa duhovna igra skrivanja i raskrivanja za Ruzbehana nije drugo doli neka vrsta fenomenologije Duha ili teozofije duha, pod uvjetom da se smisao tog čina ni na koji način ne prepliće sa našim ovdašnjim povijesnim smislom. Riječ je, jednostavno, o pneumatologiji koja je posve osvojena na svetopovijesnu i hijer-opovijesnu profetologiju. Taj čin se sasvim odigrava u onom duhovnom kontekstu koji je naznačen u predanju o Skrivenoj Riznici, koja je stvarni zaglavni kamen metapovijesti i hijeropovijesti, i koja jedino diktira stvarni smisao po čijem ritmu se odigrava dramatski zamišljen čin skrivanja i raskrivanja u središtu uglačanog ogledala božanskog mikrokozmosa. Prvi pojavak ili prvu teofaniju koja se javlja iz dubine bezoblične Riznice u prepoznatljivoj, na neki način uo-sobljenoj konturi ili obliku, prema mišljenju i gledanju Ruzbehana Ba-qlija, nije avicenijska Prva Inteligencija ili arebijeovski milotvorni Dah (Nafas ar-Rahman), već sarni Duh (Ruh). Sa metakozmičkim i metapovijesnim pojavkom samoga Duha, uspostavlja se primordijalno bratstvo ili saziv blagoslovljenih duhova ili predvječnih duhovnih osobnosti onih bića koja Ruzbihan oslovljava potomstvom presvete Svjetlosti. Tim duhovnim osobnostima se dramatski nabacuje i pokazuje primordijalna božanska Svjetlost u predvječnosti, i to na sasvim tajanstven način, u smislu preegzistentnog saveza (al-mitaq). Već tada je, smatra Ruzbehan, postavljen zastor kušnje između prve Svjetlosti, bijele svjetlosti i onih primordijalnih duhovnih osobnosti, zastor čiju egzistencijalnu apofaziju treba da stapa i prozirnom učini živa vjera Ljubavi odanih (Ashab al-'ašiqin - fedeli d'Amore), i to usred pogibeljnih i tragičnih zemaljskih iskušenja i uvjetovanosti. Žudeći za samo /otkrivenjem i samo/spoznanjem, Bog kontem-plira samoga Sebe i snagom samousredotočenja na vlastitu Bit stvara Duha, prvu načelnu konturu svoje bezlične nad/osobnosti. Taj Duh biva ontološkim temeljem svih svetih duhova ili duša, svih duša svijeta s kojima Gospodar-Skrivena Riznica sklapa preegzistentni savez. Prvoemanirani ili prvostvoreni Duh, u smislu metafizičke osobnosti Poslanika islama kao causa exemplaris, predstavlja prvi zastor koji zaklanja Darovatelja oblika (Dator formarum) i prvooblikovane ili prvouosobljene svete duhove; ali rečeni Duh je, jednodobno, i Prvi Svjedok (Šahiid) nepoznate, Skrivena Riznice, koji je drugo doli Bog, Svjedok u kome Bog spoznaje vlastitu Slavu. Svi sveti, predvječni, blagoslovljeni duhovi, čiji bitak se utemeljuje prvim zastorom ili izvanjskim Svjedokom Božijim (čistim Duhom), sada su obuzeti usredotočenjem na svjetlost Bitka koju primaju od Riznice, tako da je svjedočenje o Skrivenoj Riznici, sada, pomjereno izvan nje same, na njen očitujući Bitak, a njeno vlastito samousredotočenje, koje je izviralalo iz njene samo izvi ješnosti koja jedino jest, ovoga puta se pomjera na Duha kao prvi zastor i uzrokuje o/svjedočenje o Skrivenoj Riznici izvan nje same, što izaziva nezajazljivu ljubomoru njenoga Bitka, veli Ruzbehan Baqli, tako snažnu i tako neodoljivu da zahtijeva ponovno posuvraćanje vlastitoga Bitka na vlastitu Bit, na svoje nadosobno Lice. Tako Bitak Skrivena Riznice nagovara Duha da se usredotoči na njega i da svoja stvorenja nagovara na samousredotočenje, jer snagom samousredotočenja čin svjedočenja o nepoznatoj Riznici ili o njenom Bitku iznova se vraća na Riznicu ili na njen Bitak, razvlašćujući se od sopstvenog samoopredmećenja u Duhu kao prvoj Kopreni koja dijeli Darovatelja Bitka (Skrivena Riznica) i baštinike svjetlosti Bitka, to jest vanvremene duše svijeta koje, kao pojedinačno oko, zaokupljeno

motrenjem svjetlosti Bitka, to jest motrenjem Duha koji podaruje bivstvo, a ne motrenjem bitka Skrivene Riznice koji proizvodi Duha kao ontološku osnovicu vanvremenih, svetih, preegzistentno uosobljenih svetih duhova ili duša svijeta. Tako bitak Skrivene Riznice više nije svoj vlastiti Svjedok, nego on ima drugog Svjedoka, Duha koji o njemu svjedoči iz izvanjske, a ne više iznutar božanske perspektive, s ovu, ne više s onu stranu prvog Zastora (Duha).

Nagovarajući Duha, potaknut nezajažljivom ljubomorom usljed vlastitog samoopredmećenja/otudenja zrijenja, da svoje vlastito samousredotočenje posuvrati na Bitak i da svako stvorenje potakne na samousredotočenje, Bitak Skrivene Riznice je dao uzrokovati drugi Zastor, čiji smisao se ispunjava u činu stvaranja i silaska preegzistentnih duša svijeta u donji svijet. Prevladavanje iskušenja drugog Zastora, od strane sufije, ozbiljuje se činom samospoznaje u smislu zrijenja kojim se promišlja Bog, baš kao što preegzistentne duše ili sveti duhovi, kako ih oslovljava Ruzbehan Baqli, prevladavaju iskušenje prvog Zastora samospoznajom u smislu zrijenja bitka Skrivene Riznice.

Snagom vlastitog Bitka kao unutarnjeg Svjedoka, Svjedoka na nebu, Skrivena Riznica (Bog kao takav) motri samu Sebe, dočim očima Duha, kao prvog Zastora, izvanjskog ili zemaljskog Svjedoka i ontološke osnovice duša svijeta, ona motri svijet i preko svijeta samu Sebe. Stoga je nužno, veli Ruzbehan Baqli, da Zastor postane ogledalo u kojemu se ogleda Skrivena Riznica na izravan ili neizravan način, na način vlastitog nesamoopredmećenog Bitka ili na način prve teofanije Bitka koji se očituje pod vidom božanskog atributa Ljepote, koji jest božanski Atribut par excellence. Očitujući se kroz teofaniju Ljepote, božanski Bitak proizvodi nevidljivi svijet, svijet tajne, i u tom svijetu se, potom, očituje pod ademovskom prilikom, pod prilikom nebeskog Čovjeka, proizvođači, na taj način, svjetove u postajanju i kao krunu tih svjetova mikrokozmos zemaljskog čovjeka, čija psihologija je profinjena, sa središtem u smislu srca i sa psihofizičkim organima i izvanjskim i iznutarnjim čulima. Od izvanjskih čula do srčanog središta svoje epistemološko, općenito duhovno putovanje u središte mikrokozmosa, čovjek poduzima kao duhovni hodočasnik koji mora proći sedamdeset zastora, a svaki zastor ili epistemološko-egzisten-cijalnu naoblaku on diže snagom jedne od sedamdeset molitvi koje mora, skladno gore rečenom poslaničkom predanju, u toku jednog dana izgovoriti.

Ljubomora božanskoga Bitka spram prvog Zastora kao izvanjskog Svjedoka Skrivene Riznice, koji služi kao oko kojim skriveni Bog motri iz svoje skrovitosti na svijet i kao ogledalo u kome Bog gleda samoga Sebe kroz bitak Duha kao prvog Zastora i ontološke osnovice duša svijeta, ta ljubomora, dakle, prema mišljenju Ruzbehana Baqlija, uzrokuje epistemološku i egzistencijalnu barijeru preko koje nije moguće izravno dosežati Boga doli kroz otkrovenje i kroz beskonačan broj teofanija, teofanija koje doseže oko Drugoga, oko drugog Svjedoka, a ne oko samog božanskog Bitka kao vlastitog i neotuđenog božanskog Svjedoka. Upravo ta nemogućnost ili ta barijera čini sadržinsku paradoksalnost egzoterijskog tawhida, paradoksalnost monoteizma službene, literalističke i legalitarne religije. Stoga poklonici legalitarne religije pokušavaju dosežati Boga snagom posredne i posredujuće spoznaje, spoznaje koja se vezuje uz prvi Zastor, veli Ruzbehan Baqli, umjesto da se izravno vezuje za Boga kao u slučaju sufijske spoznaje ili sufijskog ezoterijskog tawhida, koji činom samospoznaje ili sufijskog samoousredotočenja na vlastitu bit, na srčano središte božanskog mikrokozmosa, doseže Boga na način iznutarnjeg, nebeskog, neopredmećenog i neotuđenog Svjedoka. Za Ruzbehana Baqlija i za druge sufijske ezoterike, stoga, ispovijedanje vjere jednog sljedbenika legalitarne religije ili egzoterijskog tawhida u dobroj mjeri slični nekoj vrsti metafizičkog subožništva. Motreći svoju vlastitu bit ili samospoznavajući se, samoousredotočujući se na vlastito središte, sufi-ja izravno motri u svoju nutrinu kao u ogledalo u kome se pokazuje Ljubljani bez zastora, u kome njegov odraz nije nestvaran niti je posredovan bilo kojom drugom teofanijom, čija nebeska izvornost bi bila pomućena nekom vrstom zemaljske osobnosti i identiteta. Stoga ni sufijin pogled se ne pomjera sa ogledala, lijevo ili desno, već ostaje prikovan uz ogledalo u kome je odražena sama nestvorena Ljepota. S tog razloga, veli Ruzbehan Baqli, ni Poslanik islama, o događaju Mi'raga, svoj pogled skrenuo nije, nit' zastranio je. (Qur'an, LIII, 17). No, sufija pred ogledalom vlastita srca, nadvijen nad odrazom čiste božanske Ljepote, ne gleda tjelesnim, već potpuno duhovnim vidom, budući da je i sam postao sasvim transparentan, tako

da se njegov lik ne može odraziti u ogledalu i ondje zastrijeti lice odražavajući Ljepote. To će reći, veli Ruzbehan Baqli, da Ljepota nije opažena okom stvorenja, već okom Božanskog, čiji Bitak je iz središta sufijinskog srčanog mikrokozmosa prekrpio i sasvim zasjenio prividni bitak sufi-jine zemaljske osobnosti. Taj čin Ruzbehan Baqli Sirazi će označiti činom religije ljubavi koja odgovara ili uzvraća na teofanični čin Ljepote. To je bit iskušavanja Zastora i prosezanje u samu domovinu Ljepote.

Drugim riječima, to je, smatra Ruzbehan Baqli, ona metafizička tačka gdje se svetopovijesna pneumatologija Duha, kao izvanjskog Svjedoka Božijeg, osovljuje na metapovijesnu profetologiju Bitka kao unutarnjeg, nebeskog Svjedoka Skrivene Riznice. Motrenje unutarnjeg i izvanjskog Svjedoka ne pretpostavlja pretrgnuće bilo koje vrste, već implicira nepretrgnuće kojim se premašta uobraženi ambis između Skrivene Riznice, stvaralačkih teofanija u obzorju zamišljenog ili neuvjetovanog Bitka i stvaralačke teofanije u svijetu uvjetovanoga Bitka. Kao što se umišljeno pretrgnuće premošćuje u svijetu Teokoz-mičkog, ono se jednako tako premošćuje i u svijetu Mikrokozmičkog, u svijetu adamovske teofanije, potpuno sukusirane i sintetizirane teofanije koja se proteže od vjerovjesnika do vjerovjesnika, od poslanika do poslanika, od jednog prijatelja Božijeg do drugog prijatelja Božijeg; od metapovijesti, kroz svetu povijest, do završnice hijeropovijesti; od metapovijesne genealogije ili duhovne hijerarhije unutar zajednice fedeli d'Amore, preko sveto povijesnog rodoslovlja i svetopovijesne hijerarhije vjernih Ljubavi, do posljednje rodoslovne karike u hijero-povijesnom lancu onih što se zovu Ashab al-Uššaq (Fedeli d'Amore). Nijedan dan u kozmičkoj godini ili u godini zemaljskog čovječanstva, veli Ruzbehan Baqli, ne ostaje bez Svjedoka Ljepote i božanske Ljuba

vi, niti božanska Ljepota i Ljubav ostaju bez mikrokozmičkog ogledala u kome se božanska Ljepota ogleda i, ogledajući se ondje, motri samu Sebe, tako da se duhovna hijerarhija vjernih Ljubavi i božanskoj Ljepoti penje do cifre od 360 ili 365 božanskih mikrokoz-mosa koji ozbiljuju ulogu božanskog Svjedoka na Zemlji. Ovo svjedočanstvo Ruzbehan Baqli oslanja na jedno predanje koje se vezuje uz Poslanika islama, a ono glasi: "Nakon smrti našeg Poslanika, Zemlja se požali Bogu." Bože moj, vjerovjesnici i poslanici su prošli. Zar mojim tlom, dakle, neće više hoditi nijedan nabiiy nakon njih? Ja ne mogu ostati lišena njihova prisustva." Bog joj uzvratil: "Moje mi moći i slave, za svakog vjerovjesnika i svakog poslanika stvaraću ti Prijatel-ja-zaštitnika (wali) do Dana uskrsnuća." Gornje predanje neodoljivo podsjeća na šiijisku ideju o ciklusu walayata i na hijeropovijesnu misiju šiijjskih Imama koji nastavljaju zadaću Božijih vjerovjesnika i poslanika. Njihova srca sukladiraju te-ofanijskom središtu božanskih Imena, Atributa i božanske Biti. Idejna podudarnost je tim očitija ako ovdje u sjećanje prizovemo drugo predanje koje spominje Ruzbehan Baqli u ovom kontekstu." Bog na Zemlji ima tri stotine očiju ili osoba, čije srce sukladira srcu Ademo-vu; On ondje ima četrdesetero čije srce sukladira srcu Musaovu; ima sedmorku čije srce odgovara srcu Ibrahimovu; ima petorku čije srce sukladira srcu Džibrilovu; ima trojku čije srce je podudarno sa srcem Mikailovim; ima jednu osobu čije srce sukladira srcu Israfilovu." Sufi-ja koji svoje srce podudari sa ovom potonjom osobom, veli Ruzbehan Baqli, taj je kadar iz perspektive Israfila kao Duha ili prvog Zastora osvjedočiti se u istinitost riječi onoga predanja: Vidjeli svoga Gospodara pod najljepšom prilikom

U svojoj pedeset i petoj godini života Ruzbehan Baqli Širazi je, na nagovor svoga prijatelja, napisao svoj vlastiti Duhovni dnevnik (diarijum spirituale) pod naslovom Kašf al-asrar (Raskrivanje tajni), čiji sadržaj nudi najprofinjenu i, jednodobno, najsloženiju metafiziku stvaralačke imaginacije u čijim svjetlosnim i beskrajnim prostranstvima se razigrava ritam nebeske drame o božanskoj Ljepoti i njenim ne-besko-zemaljskim teofanijama uosobljujućim u cijeloj jednoj galeriji anđeoskih, poslaničkih, imamskih, hagiografskih i drugih otajstvenih likova što ih nudi i objavljuje islamska metapovijest, sveta povijest i hijeropovijest, od Adema do Skrivene Imama, i to u teokozmičkoj, metakozmičkoj, hijerokozmičkoj, makrokozmičkoj i mikrokozmičkoj dimenziji. U dubini ili u središtu duhovne matice, koja nosi bivstvo-davne talase teofanijske rijeke, od metafizičkog Izvora do eshato-loškog Uvora, sve teofanijske slike i likovi, od kojih se bitno i sastoji Ruzbehzanova metafizika i metafizička dijalketika božanske Ljepote, u osnovi se svode na nadosobno lice transcendentnog Boga, koji u ovom duhovnom Dnevniku na sebe uzima lik vječnog Pratioca zaljubljene duše, Pratioca u smislu božanskog Alter Ega.

"U svijetu Tajne ja opazih obzorje osvjetljeno isijavajućim Svjetlom. Vidjeh Istinitoga (al-Haqq) u odori od Uzvišenosti (Galal), Savršenstva (Kama!) i Ljepote (Gamal), On me napoji vodom iz oceana Ljubavi (wada) uzdiže me na razinu prisnosti i pokaza mi svijet Presvetoga ('alam al-Quds). Kad se vratih u prostor predvječnosti, zaustavih se na Kapiji Svemoći. Ondje vidjeh sve vjerovjesnike koji su se okupili. Vidjeh Musaa koji u ruci drži Tevrat, Isaa koji drži Indžil, Davuda koji u ruci imada Zebur, Muhammeda koji u ruci drži Qur'an. Potom mi Musa dade da kušam Tevrat, Isa mi dopusti da kušam Indžil, Davud mi dade da isprobam Zebur i Muhammed mi omogući da kušam Qur'an. Ali mi Adem dade napitak od "najljepših Imena Božijih," čak i onaj najuzvišenijeg Imena Božijeg. Tad ja shvatih da mi je dano da razumijem najuzvišenije teozofske mudrosti, one kojima je Bog počastio i opečatio svoje poslanike i Prijatelje (aw-U narednim paragrafima Ruzbehan Baqli također ustrajno slijedi rodoslovlje religije ljubavi preko slika o Ibrahimu smještenom među planinama izlazeće svjetlosti koja mu pripomaže da dođe do svijesti o svom istinskom Gospodaru; potom on slijedi viziju poslanika Musaa dok silazi sa Sinaja ovjenčan svjetlosnom slavom, završavajući sa vertikalnim vizijama anđeoskog svijeta, susrećući se sa svjetlosnim zborom anđela Duha {Ruhaniyyun), anđela gospo-dareće svjetlosti {Rabbaniyyun), anđela svetosti (Qudsiyyun) anđela vrhovništva (Galaliyyun) i anđela udivljenja (Čamaliyyun). Svoje vizije u svijetu anđeoskog Ruzbehan završava sa likom Džibrila, a za sve svjetlosne, anđeoske likove veli da sličje prelijepo odjevenim zaručnicama čije ruho niti ljepotu zemaljske oči nisu vidjele. Cijelo Ruzbehanovo vizionarsko iskustvo smireno na stranicama njegova duhovnog Dnevnika, zapravo, predstavlja njegovu ideju o dvosmislenosti ili amfiboličnosti (iltibas) ljudskoga lika, kao takvog, koji, jednodobno, jeste i nije, ili je čas ljudski, čas anđeoski, čas vidljivi, čas nevidljivi usljed teofanijskih simbola i razigranosti teofanijskog ritma koji nevidljive događaje uvodi u vidljive slike, i vidljive slike, likove i zbilje posuvračuje u nevidljivi kontekst hijerohistorije. U tome je cijeli smisao metapovijesno-hijeropovijesne drame božanske Ljepote koja prima višestruka sapijencijalno-egzistencijalna uosobljenja i teofanijske profile, a da ni u jednom trenu ne stoji u protuslovlju sa metafizičkom čistotom ili obnaženosti (tanzlh) Lica Božijeg. Ta čistota ili ta-kovrsna metafizička obnaženost tajne jedincato Jednog ostaje biti neproseziva i nedohvatljiva. Jedini način da se o njoj zadobije neka vrsta izvijesnosti, veli Ruzbehan Baqli, jest ono što on oslovljava srčanom naoblakom, naoblakom koja dijeli Svjedoka i Vjerenicu, zaljubljenju dušu i Ljubljenoga tisućama svjetlosnih, metakozmičkih godina, što je tek metafora za nedosezljivost Lica Božijeg u njegovu metafizičkom ta'tllu.

"On mi se očitova pod nestvorenim obzirom, u rasponu Orijeanta predvječnosti, i kaza mi:" Putovah u susret tebi od Tajne tajni; između Mene i tebe raspon je od sedam stotina tisuća godina. . . ." Povjeri mi pretešku tajnu, kazavši:" U tvome vremenu sam te izabrao za stupanj ponad svjetova. Otkrio mi je presvete divote i posebnosti vječnih Atributa. Ja kontemplirah jedno udivljenje unutar veličanstva, veličanstvenost unutar divote koju nikada ne bih mogao opisati.....

U vrijeme svoje mladosti imao sam običaj bdjeti sve do u kasnu srčanu noć. U jednoj takvoj noći bijah u molitvi; božansko Biće pro-maće tik poreci mene, pokazujući mi se u najljepšem obličju. Nasmiješi mi se i dobaci mi jednu masku. Kazah mu:" Daj mi ih više!" Ono mi reče:" Svaka od njih je jedan anđeo, a ti si anđeo Perzije."203

"Evo kako kontemplirah začudnosti amfibolije (dvosmislenosti)! Rekoh:" Bože moj, Gospodaru moj! Dokle ćeš mi pokazivati viziju koja mi je vlastita, viziju pod dvosmislenom prilikom? Daj mi da vidim čistu nestvorenost, ono nadbivstveno u njegovu čistom stanju!" On mi reče:" Musa i Isa su čeznuli za tim duhovnim stanjem (ali ga nisu stekli). Potom mi je očitovao jednu iskru svjetlosti svoje vječne Biti, i zamalo se moj duh ne morade pretvoriti u paru. Pobjoao sam se da ću umrijeti. Vidjeh našeg Poslanika, vjerovjesnike, sve Ashabe i sve šejhove koji moljahu Boga da me primjeri krajnjem stanju Uzviše-nosti."204

Ruzbehan Baqli hoće kazati da još uvijek nije dosegno stanje utruća (fana\ ono stanje u kome više neće motriti vječnog Pratioca, božanski Alter Ego očitujući pod beskonačnim brojem najljepših oblika u smislu Svjedoka (Sahiid) koji kao ono drugo, izvanjsko motri Boga, već kao Svjedoka koji Boga motri u smislu nebeskog Svjedoka, Svjedoka koji nije drugo doli sami božanski Alter Ego, koji svjedoči metafizičko ponazočenje fundamentalne slave Božije, slave metafizički obnaženog, ali

ipak obezličnog i neuosobljenog Lica Božijeg.

No, na kraju svog Diarium spirituale Ruzbehan Baqli, ipak, posvjedočuje svoje konačno duhovno ozbiljenje, ozbiljenje čina sa-moutrnuća i pretaknuća u neku vrstu vlastite metafizičke okultacije iz koje snagom transvjesti, lišen putenog tijela i ogrnut tijelom od svjetlosti, bijaše motrio nevidljive oblike civilizacije svijeta Tajne.

"Najzad Ga vidim! Najposlije Ga vidim! Konačno Ga vidim! I preveć puta ga vidim da bih mogao to brojem izraziti. . . . Učini da kružim najvišim obzorjem Malakuta, raskrivajući mi najdublje predvječne tajne, u njihovu metafizički obnaženom stanju (tanzih); On mi otkri Ljepotu i Uzvišenost. Potom se očitova u meni pod nekom vrstom amfiboličnih (iltibas), dvosmislenih odlika. Svi Kerubimi bijahu postavljeni ispred odaje Veličanstva, a njihovo obličje bijaše kao obličje milosti i udivljenja. Pramenje njihove kose bijaše poput ženskih uvojaka. Hurije u haljinama poput onih stanovnika Raja raz-dijeliše se i iznova se sakupiše. Vidjeh Džibrila tako umilna i divna da nisam kadar to opisati. Vidjeh vjerovjesnike i Prijatelje Božije (awliya') zagnjurene u svjetlosti koje šikljaju iz Njegove uzvišenosti. Sam se bijah nalazio između iščeznuća (istitar) i teofanije (tagalli), izvan sebe, cepteći i uzdišući, iscrpljivan nostalgijom i ludošću plamteće čežnje poput ljudi omamljenih pijanstvom. Tad On odnese sve moje brige i moju gorčinu. Moje srce ispuni radošću snagom Svoje blizine i Svoje ljepote. Poslije toga ja moljah Boga da me uvede u društvo s Muhammedom, a to bijaše u ono vrijeme kada se na Siraz bijaše sručila strašna epidemija; mrtvih i bolesnih bijaše nemilice. Najzad zamolih Boga da me izbavi iz iskušenja: da više ne ulazim u palače emira. Osvanu jutro, iznenada dojezdi božanski nalog i tog časa ja bijah oslobođen od njihova motrenja i njihova druženja."

Sada treba izložiti kraću analizu sadržaja Ruzbehanova djela Kitab bihar al-'uššaq ili Jasmin vjernih Ljubavi. U sadržaju rečenog djela Ruzbehan Baqli Širazi razvija svoje sržne ideje o ezoterijskom tatvhidu kroz dijalektički, epistemološko-egzistencijalni suodnos i dinamiku božanske i ljudske ili sufijске ljubavi /Ljubavi u smislu Ljubavi Cašq), Zaljubljenog i'ašiq) i Ljubljenog (ma'suq). Ezoterijski tawhid, smatra Ruzbehan, nije moguće razumjeti, doživjeti i ozbiljiti drukčije doli snagom sufijskog iskušavanja ljubavi: " Tragaj za mnom u sufijskom stanju ljubavi!" To traganje se ne ozbiljuje snagom ispos-ničkog iskustva, kako je to slučaj u sufijskom iskustvu kojega su razvijale sufijске škole i sufijски likovi izvan Irana, u drugim dijelovima muslimanskoga svijeta. Ta vrsta sufijskog iskustva, ozbiljivana snagom isposničkog ethosa, smatra Ruzbehan, nije uvijek oslobođena napasti dijaboličkog negativnog i subožničkog nagovora. Naprotiv, stvarno iskušavanje ljubavi, koje jest izravan put u ezoterijski tawhid i u središte transfigurativne sile božanske Ljubavi, iskušavanje ozbilji-vano po ritmu viteškog ethosa (javanmardi), koji je uvijek pojedinačan, otajstven i herojski, to iskušavanje dovodi sufiju do najviših duhovnih stupnjeva ezoterijskog tawhlda, tawhida čiste božanske Ljubavi. Ljubav čijom snagom sufija, kao duhovni vitez, osvaja najviše stupnjeve božanske Ljubavi, u biti je identična čistoj božanskoj Ljubavi, kako to smatraju Ruzbehan, Ahmad al-Gazali, Fahr Iraqi i Hafiz:" Riječ je o jednoj istoj ljubavi, to jest u ljudskoj ljubavi ('išq insani) treba razumijevati pravilo božanske ljubavi ('išq rabbani)."

Proživljavanje ljudske ljubavi, kojoj je osnovica vječna božanska Ljubav, prije toga pretpostavlja temeljito razumijevanje, inicijacijsko uvođenje u duhovnu hermeneutiku, u sami ta 'wil ljubavi koji u njoj pronalazi i raskriva najdublju svrhu poslaničkog ethosa, poslaničkog erosa, poslaničkog pistisa i poslaničkog gnosisa. Kako poslanički ethos ide za tim da raskrije Vrlinu kao samo Izvorište posvemašnjeg Bitka, to on nužno mora svoju tragalačku pustolovinu ozbiljivati u samom bogoduhom tekstu kome je, opet, vrelo sama božanska Ljepota, a temeljna poruka Ljepote je uvijek i poslanička poruka koja se sastoji u pozivu na hod ili na kretanje od metaforičke ljubavi (magazi), koja je utjelovljena u literarnom tekstu Objave u smislu osjetilne ljubavi, do ljubavi u istinskom smislu i značenju (haqiq), koje jest značenje ezoterijske ljubavi.

U svom proslavu knjizi Jasmin vjernih Ljubavi Ruzbehan jasno stavlja do znanja da okom srca nastoji motriti nestvorenu ljepotu, a okom uma nastoji dosegnuti i proniknuti u tajnu ljudskog obličja.

Ovo duhovno pregnuće epistemološki i egzistencijalno Ruzbehan je poduzeo ozbiljiti za svog boravka u svetom gradu Meki. On ga je zapodjenuo u smislu jednog posve duhovnog putovanja

stazom posvemašnjeg duhovnog ozbiljenja, stazom koja vodi kroz središte njegove mikrokozmičke vertikale. Na tom putu mu se ukazuje, kao svojevrsni vodič, neodoljiva vila, mlada djevojka nebeske ljepote, koja jednodob-no služi i kao predmet kontempliranja atributa Ljepote od njenih naj-prizemnijih, zemaljskih, do onih najuzvišenijih, nebeskih profila i perspektiva. To duhovno putovanje u susret čistoj nebeskoj Ljepoti je, zapravo, putovanje koje se ozbiljuje uz potpunu duhovnu groznicu, strahopoštovanje i zebnju koju osjećaj svetoga izaziva kod sufije, kod njegova neposredna sretanja sa samom tajnom onog teomorfog usred ljudske osobnosti. Riječ je, zacijelo, o potrazi za izgubljenim zemaljskim Rajem, za susretom sa onim bezlično bogolikim, ušatorenim u najljepše oblikovanoj i duhovno i fizički skladanoj ljudskoj osobnosti i ljudskoj iznutarnjoj i izvanjskoj fizionomiji. Čovjekovo savršeno obličje je, veli Ruzbehan, izravan odraz i odslik ljepote, sklada i savršenstva božanskoga Lica, čija najdublja tajna počiva u ljudskoj naravi, ali bez mogućnosti bilo koje vrste utjelovljenja ili sjedinjenja. U toj činjenici počiva i tajna fenomena amfibolije ili dvosmislenosti (il-tiba's), dvoobraznosti i polifaničnosti o kojoj temeljito progovara Ruzbehan Baqli u svom Diarium spirituale.

"Tajna božanske naravi (lahut) je u ljudskoj naravi (nasut), ali za božansku narav ne postoji rizik utjelovljenja. Ljepota ljudskog stvorenja je izravni odraz božanske ljepote. Sa mnom (mladom djevom nebeske ljepote) je otpočelo Stvaranje; u Bogu se ono dočinje." Stoga Ruzbehan, slijedeći onaj čuveni poučak Du-n-Nuna al-Misrija, često svjedoči krajnju bliskost božanskoj Ljepoti svakog onog ko je blizak sa lijepim stvarima ovoga svijeta. Na temelju tog poučka on i izvodi zaključak da svijet uvjetovanog bitka, svijet svekolikog božanskog stvorenja, kao rezultat nepretrgnutog procesa hijerofanije i teofanije božanske ljepote, u konačnici neumitno svršava u Načelu i, po principu skupljenog paunova repa, Univerzalno Očitovanje vraća Načelu, osjenčene oblike ljepote vraća njihovim svjetlosnim, nebeskim praoblicima. Svaki egzistent u stvorenome svijetu je, smatra Ruzbehan, posjednik nekog svojstva božanske Ljepote ili zemaljsko lice beskrajne nebeske ljepote božanskoga Lica, pa ga stoga on oslovljava svjedokom (šaahid) božanske Ljepote. No, niko nije svjedok par excellence božanske Ljepote kao što je to istinski sufija, smatra on, jer sufija na sebe preuzima stvarno lice nebeske ljepote božanskoga Lica po načelu odraženog lika u ogledalu i u svojstvu svjedoka usredotočenja, jer je istinski sufija, kao svjedok božanske Ljubavi i Ljepote na nebesima i na zemlji, autentični božanski Mikrokozmos u kome se odražava punina Ljubavi božanske nadosobnosti i punina Ljepote božanske neosobnosti ili neosobnosti božanskoga Lica, bilo na način duhovnog zri-jenje (šuhud), bilo kroz uznositost duhovnog slušanja i igranja (sama1), bilo u smislu unutarnjeg osobnog razgovora ili sevdisanja sa božanskom Ljepotom (munagai). No, duhovni proces je ondje uzajaman: nije samo sufija aktivni sudionik drame samoraskrivajuće božanske Ljepote i njen očevidac, nego je on, jednodobno, i predmet pažnje božanske Ljepote, koja ljepotu vlastita lica prenosi na lice svoga ljubavnika /ljubljenog ('ašiq/ma'šūq). Sam taj duhovni proces se potpuno odigrava i ozbiljuje na onoj razini sufijine svijesti koju Ruz-behan oslovljava razinom ezoterijskog tawhida božanskog Mikrokoz-mosa. Čvorišni prostor u kome se odigrava drama božanskog Erosa na način ezoterijskog tawhida, jest sama božanska Ljubav, koja nije tek puka primateljka rečene drame i njenog egzistencijalno-epis-temološkog sadržaja, nego je ta ljubav, snagom svoje krajnje razudene transfigurativne i amfibolične naravi i glavni sudionik te drame, sudionik koji jednodobno igra dvostruku ulogu: ulogu zaljubljenika i'ašiq) i ulogu ljubljenoga (ma'šūq), bivajući jednodobno objekt kontemplacije (mašhud) i kontemplirajući subjekt (šaahid). No, sama drama bi bila dostatno nerazgovijetna i nerazaznatlji-va kada se temeljni božanski Eros ne bi, na neki način, antropomorfi-zirao i ušatorio u krunsku primateljku hijerofanija i teofanija njegova božanskog Lica. Ta primateljka je metakozmički, savršeni ljudski Oblik, smatra Ruzbehan, nebeski Anthropos (Insan samawi), duhovni Adem (Adam ruhi). Kontemplirajući nad tim najljepšim Obličjem, istinski sufija ne kontemplira ondje samo ljepotu božanskoga Lica, već jednodobno motri i ljepotu svoga Lika, koji je u božanskom pogledu izraz stvarne božanske Ljepote, a u sufijinom gledanju stvarni odraz istinske božanske Ljepote, jer to savršeno Obličje ili ona savršena mik-rokozmička Primateljka stoji u ravnoteži, na podjednako udaljenosti od mogućnosti egzistencijalne prispodobe (tašbih) i mogućnosti egzistencijalnog obezličjenja ili metafizičkog samorazgoličenja (ta'til). Snagom te činjenice istinski sufija uzvikuje, nadahnut

riječima posla-

ničkoga gledanja: Promatrah Gospodara svoga pod najljepšim obličjem. Staviše, ova vrsta antropomorfiziranja božanske Ljepote ne dešava se na planu historijskog, postvarenog i postvarujućeg, na planu protežnog i pojavnog, nego se ozbiljuje na izrazito nebeskoj razini, u obzoru anđeoskog ili pleromatskog bitka. Inače za motrenje i kon-templiranje te drame ne bi bile potrebne umske i srčane oči, nego bi to sufija, tad, mogao dosezati svojim tjelesnim vidom.²¹⁰ Elaborirajući dimenziju ezoterijskog tavnihida kroz raskošnu transfigurativnu igru božanskog Erosa i božanske Ljepote, Ruzbehan Baqli, paralelno s tim, razvida i neke druge značajne ideje kao što su: ideja teofanije kao božanskog antropomorfiziranja unutar ljepote ljudskog obličja; ideju mističke adamologije koja zaziva kazivanje i nepretrgnutu povezanost sa nekom vrstom profetologije božanske Ljepote, budući da je baš ta Ljepota izraz svete, religijske i mistične objave kao takve. Ruzbehan Baqli Širazi Poslanika islama smatra glasonošom takovrsne objave i promicateljem religije ljubavi. Potom on ondje razviđa ideja proročkog smisla ljepote koji se raskriva po načelu ogledala i odraza u ogledalu, koji fenomen na najljepši i najprikladniji način se primjerava fenomenu amfibolije i polifaničnosti ljudske pre-egzistentne Forme, koja je istinski sukus svih dimenzija božanskog metakozmosa i božanskog makro i mikrokozmosa.

Prva antropomorfna hijerofanija, koju je božanska Bit zapodje-nula u metakozmosu, smatra Ruzbehan Baqli Širazi, jest hijerofanija božanske Ljepote koja se samoraskrila u svom trostrukom hijerofa-nijskom obličju i ritmu: kao ljubav, kao ljubavnik i kao ljubljeni. Taj čin za Ruzbehana nije drugo doli čin vječne božanske Ljubavi koja je za predmet svoje hijerofanije imala svoju sopstvenu Ljepotu koja se raskrivala postupnim hodom od jednog zastora do drugog, prolazeći kroz zastor kakav je Um, Duh, Srce i, najposlije, fizička priroda u makro i mikrokozmičkom smislu, to jest na razinama prirode i na razinama mikrokozmičke svijesti. Ovaj duhovni proces tzv.

antropomorfiziranja Duha Božijeg zazbiljno otpočinje i završava se u nebeskom planu, smirujući svoje jeke i svoje egzistencijalne ritmove u prostoru nebeskog Adama, koji je još uvijek Čovjek sa izrazito anđeoskim licem. Potonje etape ovoga procesa, njegovo zemaljsko događanje se dešava po drugim pravilima i zakonitostima, zakonitostima koje ne impliciraju bilo koju vrstu utjelovljenja, nego podrazumijevaju dešavanje po principu odražavanja lika na uglačanoj površini ulaštenog ogledala.

"Znaj da tajna teofanijskog Očitovanja ne predstavlja bilo kakvo utjelovljenje, jer bi takovrsno očitovanje predstavljalo poništenje uzvišenosti Esencije kada se ona pokaže u svojim teofanijama; tad bi bila otuđena svrhovitost onih višestrukih qibli (lijepih lica), svrhovitost koja dopušta da gledanje fizičkim okom bude ozbiljeno u samom motrenju onih teofanija."

Antropomorfna hijerofanija suštinskog svojstva Lica Božijeg, svojstva božanske Ljepote, kao kontinualan duhovni proces u svijetu zamišljenoga bitka ili u ciklusu nebeskog Adama, ozbiljuje se u duhovnom prostoru jedne posve osebujne fenomenologije koju Ruzbehan Baqli oslovljava mističkom adamologijom ili metapovijesnom profetologijom božanske Ljepote, profetologijom kao stanovitom idejom otkrivenja božanske Ljepote u naravi ljudske ljepote. Glasonoša takovrsne profetologije i vječni znak takovrsnog objavljivanja, u smislu mističke religije ljubavi, za Ruzbehana Baqlija, jest Poslanik islama koga Ruzbehan Baqli motri u slici mladog Arapa svim srcem zaljubljenog u svoga Boga. On je za njega i za duhovno bratstvo "vjernih Ljubavi" slika ili nebeski pralik poslanika božanske antropomorfoze ili antropomorfne hijerofanije božanske Ljepote, to jest glasonoša otkrivenja božanske Ljepote unutar ljepote ljudskoga oblika. Sva ljepota i svo savršenstvo ljudskoga obličja smireno je u duhovnoj osobnosti Poslanika islama koji je jedina predvječna primateljka u čijoj duhovnoj supstanci je sukusirana punina one nebeske hijerofanije božanske Ljepote. Stoga je Poslanik islama, kako često podsjeća Ruzbehan Baqli Širazi u svojim djelima, imao običaj svjedočiti da je Bog stvorio Ade-ma kao priliku primjerenu njegovu (Muhammedovu) vlastitom (duhovnom) obličju. To svaki istinski čovjek, autentični sufija svojim životom mora posvjedočiti u sebi. Bez toga on ne može otkriti kažipute koji ga vode u središte izgubljena zemaljskog raja, raja kao mjesta (mašhuđ) u kome se očituje teofanija Ljepote, božanski zalag ljudske neumrlosti, znak neizbrisive svjetlosne ozračnosti Mu-hammedom vlastita bića, tom slikom i prilikom božanske Ljepote, Ljubavi i Milosti. Posvjedočiti sve to vlastitim životom, znači

pretak-nuti svoju svakidašnju dušu u njen viši egzistencijalni i epistemološki kvalitet i stupanj. To, na neki način, znači, smatra Ruzbehan Baqli, da onaj ko ljubi sliku Ljepote u sebi, vječnu narav Poslanika islama kao glasonoše savršene fenomenologije božanske Ljepote u svom hijerofanijskom samoraskrivenju i kao primateljke njenog savršenog nebeskog prototipa, taj mora ostati biti djevičanski ('udriyy, neporočni) i mrtav, čuvajući svoju tajnu, mrtav ili usmrćen za istinskog Svjedoka-Mučenika (šaahid-šahiid), usmrćen snagom Ljubavi, usmrćen u svom putenom osjećanju ljubavi snagom osjećanja jedne posve duhovne Ljubavi koja progovara silom potpune osobnosti, i svjedoka-mučenika, palog u areni putene ljubavi, uskrsava u svjedoka-mučenika pa-log na bojištu vječne Zaručnice u areni duhovnog srca, gdje se živa slika Ljepote otima kobnoj amfiboliji antropomorfne pričina (tašbih, gamalmagazi) i priklanja zazbiljnoj hijerofaniji teomorfne zbilje (ta'til, gamal haqiqi) u njenoj potpunoj metafizičkoj obnaženosti. To je časna duhovna borba kroz koju se prolazi na kraljevskom putu ljubavi, gdje padaju zemaljski mučenici, da bi bili anđeoski, nebeski učenici glasonoša Božijih u svijetu malakut-a i svijetu gabarut-a, gdje tajna vlastite duše, neiznevjerene i sačuvane u njenom potpunom djevičanstvu, dočekuje svoga viteza prispjelog sa kraljevskog puta ljubavi kao vjerna zaručnica koja čeka svog neljubljenog zaručnika. No, tajna ezote-rijskog tavvhida ljubavi nije samo u ljubomornom bdijenju nad dje-vičanstvom vlastite duše, nego se ona još više očituje u činjenici posvemašnjeg jedinstva, jedinstva koje pretpostavlja da amfibolija usavršene duše postane nepromjenjivo pravilo života u svijetu gabarut-a, to jest da ljubav jednodobno bude ljubavnik i ljubljeni, da duhovni vitez (javanmarđ) jednodobno bude Lejla i Medžnun, svjedok i mučenik (šaahid i šahiid), zaručnik i zaručnica, teomorfna Ljepota i antropomorfna Ljepota.

"Glede razlike između ljudske Ljepote i Ljepote drukčije od one ljudske, Ljepote koja i stvari ovoga svijeta, ona se sastoji u tome što ljudska Ljepota posjeduje povlasticu svjetlosti suštinske Teofanije, dočim druge stvari zadobivaju svoju ljepotu od svježine jednog nanovo procvjetanog teofanizma. Kontempliranje kozmosa predstavlja qi-blu pobožnjaka; kontempliranje ljudske Ljepote čini qiblu vjernih Ljubavi. Znakovi stvaranja na nebeskim obzorjima su profinjeniji, kažu oni. Zašto ne promišljate o njima? Zacijelo, postoje Znakovi na nebesima i Znakovi koji pokazuju put srcima neutješnim. No, na ljudskom licu se rada Sunce teofanije božanske Biti i Atributa, jer snagom ljudske Ljepote ljubav uspijeva prodrijeti u ovdašnji svijet, dočim snagom kozmičkog tijela ondje prodire vjera. Onaj ko iskušava stanje ljubavi, taj više ne gleda izvanjski svijet; on više ne primjećuje drugo događanje u svijetu doli divno lice Jusufovo. Ljubav i Ljepota nastaju u istom liku: u liku božanskih Atributa. . . Ljubav prema ljepoti, to je motrenje vječnog postojanja samim pogledom Božijim."

U Ruzbehanovoj metafizici božanske Ljubavi susurirano je temeljno poslaničko značenje božanske Ljepote, i to u njenoj amfibolijnoj egzistencijalnosti. To značenje ili taj smisao božanske Ljepote doseže se samoiskušavanjem sebe u smislu teofanijske svijesti o božanskoj Ljepoti. Ta vrsta svijesti čini osnovicu njegova duhovnog iskustva kao stanovite fenomenologije Ljepote božanskog nadosob-nog Lica. No ta vrsta iskustva se isključivo ozbiljuje u stanju Ljubavi, jer fenomenologija božanske Ljepote jest, u osnovi, fenomenologija božanske Ljubavi. On istječe iz preegzistentnog dramatičnog proslova tzv. simboličke pra/povijesti duša svijeta (al-mitaq), unutar koje je anticipirana povijesna, zemaljska povijest svake pojedinačne duše, a u hi jer opo vi jesti fenomenologija božanske Ljubavi i Ljepote ozbiljuje posljednji čin ili posljednje razdoblje one dramske preegzistentne simboličke povijesti duša svijeta. U duhovnom kontekstu rečene simboličke pra /povijesti gotovo identičnu ulogu igraju glasonoša božanske Ljepote i glasonoša božanske Ljubavi, to jest onaj što ga Ruzbehan Baqli oslovljava članom zajednice vjernih Ljubavi (fedeli d'Amore, Ashab al-'uššao). U načelu je riječ o jednoj istoj duhovnoj supstanci ili osobnosti koja se snagom beskrajne amfibolije (iltibas) božanske Ljepote i Ljubavi čas pojavljuje pod hijerofanijsko-teofanijskom prilikom Ljubavi, čas pod takovrsnom prilikom Ljepote, ovisno o tome koji epistemološki i egzistencijalni ritam prevladava u dramskom ozbiljenju: metapovijesni ili hijeropovijesni, džibrilijanski ili hidrovski itd. S druge strane, duhovna supstanca ili osobnost nebeskog Adama, kao ključnog nosioca preegzistentne drame, u različitim svetopovijesnim kontekstima: metapovijesnom, svetopovijesnom ili hijeropovijesnom, pojavljuje se pod različitim

egzistencijalnim identitetima: jednom kao Duh Božiji očitovan u preegzistenciji kao Pralik zaodjenut u najljepša metafizička obličja; drugi put kao duhovni Adam posve anđeoskog lica, i, najposlije, kao primordijalni čovjek, savršeni čovjek, primatelj-ka božanske Ljubavi i Ljepote u svom džibrilijanskom i hidrovskom samoozbiljenju i okrenutosti prema totalnom eshatološkom uklonu. No, njihova uzajamna povezanost, to jest povezanost glasonoše Ljubavi sa glasonošom Ljepote, koji jest jedna ista metafizička osobnost, povezanost snažna i vjerna kao ona što se ozbilji na način svadbenog veza, predstavlja paradigmu prema kojoj se ozbiljuje svadbeni vez duša svijeta, u njihovoj urođenoj naravnoj androgini, za koji čin povezivanja duše svijeta imaju preegzistentni predujam i snagu uzajamne privlačnosti kakva je postojala kod prvog čina simboličke pra/ povijesti duša svijeta {al-mitaq}, čiji glavni sudionik je bio i ostao vječni Svjedok usredotočenja (šaahid al-mušahada al-qidam).

"Religija ljubavi utemeljuje ljudsku ljubav na onom svetom simbolu. Ona zna da sveti duhovi, u domovini svoga postanka, u najuz-višenijem božanskom gradu, uzajamno su se kontemplirali dok bora-više u čadorima (saraadiq) Prisutnosti. U tom uzajamnom kontempliranju oni bijahu posjedovali viziju o božanskim tragovima koji su natopljeni njihovim bitkom. Pod utjecajem takve ljepote, oni su se uzajamno povezali u svadbeni vez, povezujući se skladno stupnju njihove uzajamne naklonosti. Kada su prispjeli u ovdašnji svijet, opet su se uzajamno zagledali istim očima u srazmjeri svoje preovlađujuće moći, čistote svog načina bitisanja, uzajamne obaviještenosti svake inteligencije, bliskosti jedne duše drugoj duši. U svjetlu fiziognomije oni su se uzajamno prepoznavali i uzajamno iskušavali ljubav. Tako u vezi s tim reče naš Poslanik:" Duše čine zbijene kolone; one koje se uzajamno prepoznaju, među njima se pojavi uzajamno suosjećanje; one koje se ne prepoznaju, one ostaju u uzajamnoj nepodudarnosti."

Kao što poslanički smisao Ljepote utemeljuje i razvija fenomenologiju Ljubavi, tako ljubav utemeljuje Ljepotu i daje joj svekoliku bivstvovodavnu snagu; takovrsan odnos u podjednakoj mjeri vlada u čvorišnom prostoru istinskog sufije kao poklonika božanske Ljubavi i Ljepote. Kontemplirajući ljubav, sufija u sebi ozbiljuje stanje ljubavi koje služi kao zrcalo u kome se ogleda i kontemplira Ljepota. Kontemplirajući Ljepotu u ogledalu ljubavi, sufija sam svojom duhovnom osobnosti postaje ono ljubavno zrcalo u kome se ušatoruju najljepši epistemološki i egzistencijalni ritmovi Ljepote. Tako ljubavno zrcalo, taj ulašteni hram kojim je postala sufijina osobnost, postaje trajni dom ljubavi i Ljepote, Lejle i Medžnuna, vječnog Svjedoka usredotočenja (Duh Božiji) i njegove poslaničke teofanije smirene u sufi-jinu srcu. Na taj način, veli Ruzbehan, sufija kao ogledalo božanske ljubavi i kao mjesto odraženosti božanske Ljepote postaje najduhovnijim okom kojim Bog motri svjetove i svjetovi, zauzvrat, bivaju u mogućnosti da motre najuzvišenije teofanije Lica Božijeg; no, nikada samo to Lice. To uzajamno gledanje uvijek dolazi po snazi ljubavi, a ne Ljepote. Snagom gledanja, koju daje ljubav, Ljepota biva opažena. Stoga tamo gdje nema ljubavi/Ljubavi, veli Ruzbehan, ondje nikada Ljepota/Ljepota neće biti očitovana. Tamo gdje nema Lejle, ondje nema ni Medžnuna; ali ondje gdje nema Medžnuna, Lejla nikada nije moguća. Tamo gdje nema zemaljskog šahida božanske Ljepote, tamo nema zaljubljeničkog pogleda kojim Bog miluje svijet, jer Njegovo gledanje tada biva usredsređeno samo na Njegovu Bit i ne prelijeva se na svjetove podno Teokozmosa, jer nema sufije, ogledala božanske Ljepote u kome će zaljubljenički božanski pogled motriti kozmičke teofa-nije vlastite Ljepote i ljubavi ušatorene u srcu sufijinu, koje sukusira sve svjetove, jer je ono istinsko mjesto očitovanja ljubavi i Ljepote (mašhad al-'ašq wa al-gamal), ukoliko ih motrimo kao Atributa Njegova Lica, a ne kao samo Lice Njegovo; jer sama teofanija i vrelo teof-anije ili subjekt koji se teofanizira nikako nije jedno isto. Stoga, veli Ruzbehan skupa sa Ibn 'Arabijem, božanska Bit šalje onaj preegzis-tentni upit: a-lastu, da se razliježe kroz sve sfere kozmičkoga bitka, kroz onu svekoliku raskošnu odoru svijeta u smislu božanskih Imena i Atributa, kako bi vraćale sjećanje tom svijetu, osobito razumnoj duši u njemu, da se prisjeti ko je stvarni Gospodar svih svjetova, kako umjesto istinskog Gospodara ne bi svoju ljubav i vjeru poklanjali tek pukim tragovima koji svjedoče o Gospodaru zakrivenom od očiju svijeta u duševnoj Utvrdi, u srčanosti Palači usred egzistencijalne pustopoljine stvorenog ili uvjetovanog bitka.

"Katkada je duša tvoj simbol,

a kojiput si ti simbol duše.

Duša je zemlja po kojoj hodiš,
a zemlja kojom ti hodiš duša je moje duše."

Prije negoli je otpočeo proces hijerofanija i teofanija Lica Božijeg, veli Ruzbehan Baqli, Bog sam kao takav je svojom temeljnom naravi izražavao najviši stupanj ezoterijskog tawhida, bivajući u isti mah Ljubav, Zaljubljenik i Ljubljeni. Potom, njegova metafizička čežnja ili nostalgija da bude spoznan, snagom teofanije ili u čvorišnom prostoru teofanije, a to je prostor mikrokozmosa, uspostavlja egzistencijalni vez sa ljubavlju prve ili načelne božanske hijerofanije koja nije drugo doli preegzistentni prototip Adama naših vremena, nebeski Adam ili nebeski Anthropos. Ovaj potonji, služeći kao ogledalo u kome se zrcali teofanija esencijalnog božanskog atributa Ljepote, u svojoj beskrajnoj i neodoljivoj ljubavi, ljubavi Magnuna vlastitog bića, ne primjećuje da je u ogledalu odražen njegov nebeski prototip, već u tom prototipu pokušava otkriti voljenu Laylu, vječnu Zaručnicu ('arus qidam), Laylu božanskog, a ne svoga bića. Stoga, kadgod se kod njega raspituje o Layli i o njegovoj ljubavi spram nje, on odgovara: "Ja sam Layla," jer je njegova svijest, kao i svijest svakog njegovog budućeg

duhovnog potomka, to jest istinskog sufije, posve upijena i preplavljena pomisli i likom Layle.

Stoga on u svakoj dimenziji bitka, kozmičkoj ili metakozmičkoj, vidi samo Laylu, svejedno da li njegov pogled pada na rijeku, na cvijet, na zvijezdu ili na metafizičku, načelnu hije-rofaniju Božanskog. Layla je jedino ime koje ječi njegovom horizonta-lom i vertikalom, jedina metafizička zbilja i jedini metajeziki simbol ka kojem naginje njegov um, jedini svetogeografski topos kojem teži njegovo srce i jedina hijeropovijesna pagina sacra čijoj svjetlosnoj niši leti njegova duša.

Magnunov odnos prema Layli na najočitiji način simbolizira odnos autentičnog sufije prema Bogu. Što više čezne za Božijom Ljubavlju i Ljepotom, to više Lice Božije isijava svoju Ljubav i Ljepotu i smiruje njihova zračenja u sufijinu srcu kao ulaštenom ogledalu i mjestu ponazočenja teofanija Ljubavi i Ljepote preko kojih sufi-ja, s jedne strane, kao svjedok usredotočenja na božansku Bit motri kao na prvu hijerofaniju božanske Biti, dočim on sam, kao takav, služi kao univerzalno oko kojim Bog motri svjetove podno svijeta teokoz-mičkog, ukoliko ti svjetovi nisu drugo doli teofanije Njegovih Imena i Atributa, poglavito Njegovih suštinskih atributa kakvi su Ljubav i Ljepota, s druge strane. Kao što je Bog u svom nostalgичnom suodnosu sa svijetom, napose sa svijetom mikrokozmosa ili sa svijetom sufiji-na srca jednodobno Ljubav, Zaljubljenik i Ljubljeni, jednako tako i su-fija u svom suodnosu sa prvom hijerofanijom božanske Ljepote, sa tom vječnom nebeskom Zaručnicom ili Lavlom božanskog bića u sebi jednodobno sususira sva tri gore rečena stanja Ljubavi. No, u tom odnosu takozvanog ezoterijskog tawhida, veli Ruzbehan, ne postoje dva identiteta, jedan ljudski i jedan božanski, nego postoji uvijek samo jedan/Jedan identitet, a dvije perspektive iz kojih polazi i razvija se ta-kovrsna fenomenologija božanske Ljubavi. Ali, makar je gore rečeni odnos analogan, Magnunova ljubav prema Layli ne predstavlja izravni put do središta preveć ljubljenog Lica Božijeg, već, naprotiv, predstavlja istinski zastor koji za svagda zaklanja lice vječne nebeske Zaručnice, i to je ono što čini najprofinjeniju nit ili momenat ezoterijskog tawhida. Cijela tajna je u promjeni perspektive ili u promjeni stanja koje izaziva duhovni proces transfiguracije, a transfiguracija je ozbiljena onoga časa kada je Magnunovo stanje od njega načinilo ogledalo Božije u kome se odsijava, ali se ne utjelovljuje, atribut Ljubavi i atribut božanske Ljepote. Baš stoga on i jest u mogućnosti da iskuša i, k tome još, kaže: "Ja sam Layla!" Na taj način, veli Ruzbehan pozivajući se na Sana'ijeve stihove, sufija ili Magnun prelazi iz stanja svjedoka kontemplacije (šaahid) u istinskog svjedoka-mučenika Ljubavi ili svjedoka kontempliranog (šaahid al-mašhuud).

"Ostaj usmrćen sabljom Ljubavi,
da bi otkrio Život vječni,
jer fijuk sablje Azrailove
nikom uskršnjom nadom ne ječi."

OSNOVNI TRAKTATI SUFIZMA

Već smo naprijed isticali da sufizam, kao islamski ezoterizam par excellence, nije osebujan i prepoznatljiv duhovni fenomen u kontekstu globalne duhovne tradicije islama samo po svojoj formi i sadržini, po svojoj doktrinarnoj profilaciji i po svom načinu izražavanja, nego je jednako tako prepoznatljiv i po svom jezičkom literarnom obliku i svojim jasno razaznatljivim teozofskim disciplinama. U mjeri u kojoj je razudivan temeljni teozofski sadržaj sufizma, u toj istoj mjeri je rastao i to raskošnijim i raznovrsnijim, rekli bismo višeznačniji je postajao sam jezik sufijske gnoze. Jezik sufizma je, zacijelo, jedan poseban i sasvim osebujan obzir muslimanskog jezičkog svakodnevlja, jer ustopice slijedi ritam krajnje duhovne i profinjene spoznaje svakog ezoterijskog hodočasnika (mutasawwif) vrhuncima mističnog Sinaja ili vječnoj domovini i nebeskim gradovima žive sufijske gnoze. S tog razloga se za jezik sufizma (al-i?tilahat as-sufiyya) redovito svjedoči da su njegov stvarni korijen i njegova raskošna žilišta u metajeziku, to jest u samom kraljevstvu Crne Ruže ili Deus-a absconditus-a. S druge strane, sam jezik sufizma, kao nosilac svetoje-zičkog bitka ili jezičkog bitka kao takvog, za temeljnu sufijsku doktrinu od prvorazrednog je značaja, jer se bez njega nikada ne bi mogla precizno iskazati unutarnja duhovna stanja (a/iprai) svakog sufije i njegove pojedinačne, svakom sufiji na poseban način primjerene duhovne postaje (maqamat). Na njemu je, naime, da verbalno izriče ono što sufija doživljava i proživljava u središtu svoga srca, u čvorišnim umskim žarištima svoje duhovne ili umske okomice i u svjetlosno-osjenčenim udolinama i klancima, džibrilijanskim vrhuncima i hi-drovnim oazama svoje duše. Ali ni jezik to ne bi bio kadar izreći niti proživljeno duhovno iskustvo očitovati do potpune i razgovijetne os-viješćenosti bez neposredne i sveobuhvatne spoznaje, bez umskog

prosezanja u svih sedam palača Ljubavi i Mudrosti u kojima se skriva Duh Božiji i, poput stidljive nevjeste, ustrajno se povlači pred neodoljivom znatiželjom danonoćnog sufijskog tragača. To će reći da bez eminentno sufijske epistemologije hodočašće ka vrhuncima mističnog Sinaja bi ostalo biti neortiježnjeno, neshvaćeno i lišeno svetog mirisa i nebeskog okusa istinske sufijske gnoze. Sufijska epistemologija je ona duhovna staza (sayr wa suluk) sufijske gnoze kroz koju prolazi svaki istinski sufija, a ona se stere od prolaznog, pojedinačnog ega sufije do središta vječnog, apsolutnog božanskog Ega, vodeći kroz sve vidove spoznaje, od one najniže do one najuzvišenije; ona vodi kroz sve sfere kozmičkog, to jest od mikrokozmosa do metakozmosa; ona vodi i kroz sve sfere jezičkog: od svetog jezika do metajezika; ona vodi i kroz sve sfere vremenitog: od kozmičkog do metakozmičkog vremena; najzad, ona vodi kroz sve sfere geografskog: od svakidašnje svete geografije, do nebeske geografije ili do onoga što sufizam naziva metafizičkom geografijom ili metageografijom. U ravni samih temeljnih sufijskih traktata, sufijska epistemologija zapodijeva sa metafizičkim planom, a završava sa eshatološkom situacijom, onakvom kako o njoj govore i kakvom je doživljavaju same sufije. Iznova vraćajući, na ovom mjestu, sjećanje na onaj poučak da je spoznavanje bivanje i bivanje spoznavanje, što osobito vrijedi za svijet sufijske gnoze, tad je neminovno posvijestiti činjenicu kako bez sufijske epistemologije ne samo da nije moguće razumjeti sve temeljne obzire složenog fenomena sufizma, već bez nje nije moguć opstanak i održanje, kontinuitet i univerzalno ozbiljenje svakog pojedinačnog traktata sufijske gnoze, jer je sufijska epistemologija, zacijelo, jednodobno raison d'etre duhovnom putniku (salik, muršid) i sufijskoj metafizici, kozmologiji, an-gelologiji, antropologiji i eshatologiji. Stoga će biti najbolje, zacrtava-jući najširi prostor unutar kojega želimo razbremeniti temeljni sadržaj svakog sufijskog traktata ponaosob, da, prije svega drugog, izložimo osnovne odlike sufijske epistemologije.

/ . sufijska epistemologija

Sufijska epistemologija predstavlja vrlo složen duhovni proces, proces bez kraja i konca, proces kojim se začinje, rada i ozbiljuje do potpunog, savršenog duhovnog rasta, sapijencijalnog i egzistencijalnog, Čovjek Božiji, duhovni čovjek, potpuni čovjek, čovjek od svjetlosti, 'Arif kao takav. Ovaj duhovni proces je, zacijelo, ona duhovna staza sufizma kojom hodi Salik, duhovni putnik, zaljubljenik u sjajne vrhunce mističnog Sinaja i vječiti hodočasnik domovini duhovnog uskrsnuća, rodnoj grudi vječne sufijske gnoze i svih njenih skrivenih smislova. Dužina tog duhovnog puta iznosi toliko koliko traje proces kozmičkog stvaranja (al-balq) i proces

svetopovijesnog otkrovenja (al-wahy), jer se po egzistencijalnom i sapijencijalnom ritmu ta dva procesa ozbiljuje onaj duhovni proces što ga oslovljavamo duhovnom stazom sufizma. Svakovrsna podudarnost i analognost između procesa stvaranja i objavljenja, s jedne, i procesa sufijskog duhovnog ozbiljenja ili sufijske epistemologije kao stanovite epistemologie spiritualis, s druge strane, sasvim je razumljiva, jer kao što su prethodna dva procesa u svojoj konačnici i egzistencijalno-sapijencijalnoj punini usredotočeni na krunsko kozmičko stvaranje, to jest na mikrokozmos, jednako tako je i ovaj treći duhovni proces, u smislu sufijske epistemologije, bitno usredotočen na ozbiljenje čovjekove idealne osobnosti, na duhovno izrastanje ili izvijanje čovjekova lica do njegovog rajskog primordijaliteta, do one njegove metafizičke osobnosti koju prepoznajemo kao individuizirani metakozmos (Adam rufriyy ili Adam nuranl), za razliku od kozmologije stvaranja koja čovjeka oblikuje kao makrokozmosa, i kozmologije božanske objave koja ga oblikuje kao hijerokozmos ili božanski mikrokozmos par excellence. U sva tri gore rečena procesa njihov gore oslovljeni konačni rezultat ili svrha je takva samo iz perspektive božanskoga Nauma. Što se, pak, tiče nauma kojim je voden i nošen Salik na sufijskom putu posvemašnjeg duhovnog ozbiljenja, krajnja svrha se ne ogleda u Salikovu svjesnom pregnuću da dosegne najviši stupanj spoznaje sebe radi, već da bi sa rečenim stupnjem spoznaje stekao neiscrpnu duhovnu moć da služi i bezrezervno se podlaže božanskoj Volji; krajnja svrha Salikova duhovnog putovanja, ukoliko ono jest istinski epistemološki i, jednodobno, egzistencijalni čin, također se ne ogleda u nastojanju da on ozbilji savršenstvo vlastite osobnosti, nego se sastoji u tome da on učini sve kako bi njegovo nesavršeno sopstvo izbljedio pred savršenim, svjetlosnim Licem Božijim. To će reći da je 'ubudiyya (savršeno služenje Bogu) krajnje egzistencijalno stanje u koje Salik ulazi kroz zazivni put Dikr-a, dočim je baqa (vječno usidrenje u Božanskom) krajnje sapijen-cijalno stanje u koje Salikov um ulazi kroz kontemplativni put Bkr-a.

Epistemološka staza sufijskog duhovnog samoozbiljenja oslovljava se tang-om, i ona vodi u longitudinalnom i latitudinalnom pravcu Salikove osobnosti. To je ona središnja dionica sufijske epistemološke staze koja povezuje krajnje dosegnute vrhunce šeri'ata i predvorje posljednje, treće dionice duhovnog puta, koja se oslovljava stazom haqiqata. Sve tri epistemološke dionice Salik prelazi snagom dvostrukog unutarnjeg ritma: snagom dikr-&, to jest snagom stalnog vraćanja uspomeni na apsolutnu božansku Zbilju; snagom fikr-a, to jest snagom umskog usredotočenja na ono apsolutno Zbiljsko i posv-jedočenja tog Zbiljskog kao jedino istinski opstojećeg. Zajednički pre-dokus, izvorište i krajnji cilj oba gore rečena metodološka ritma predstavlja ma 'riža, najviši oblik sufijske gnoze koja se dohvaća postupnim osvajanjem duhovnih stanja (ahwal) i duhovnih postaja (maqamat), koji predstavljaju neku vrstu ljestvice duhovnog usavršenja (scala perfectionis), a svaki basamak na toj ljestvici predstavlja, jednodobno, hijerarhijski poredane nijanse ili razine ma rife. Budući da postoje dva metodološka obzira epistemološkog puta sufizma, tad, razumljivo, postoji i udvojeni poredak duhovnih stanja: onaj poredak egzistencijalnih stanja koja istječu iz središta dikr-a kao srčane tehnike kojom se osvajaju višestruke duševne razine gnoze, i onaj poredak sapijencijal-nih stanja koja istječu iz čvorišnjog prostora fikr-a. kao umske tehnike kojom se osvajaju višestruke duhovne razine sufijske gnoze, vječne božanske mudrosti. 1

Stupanje na epistemološki put sufizma je uvijek pojedinačan čin, ali čin koji mora biti zasnovan na izričitom rukopolaganju šayhovu nad muridom ili Salikom. Murid je onaj koji tek pokazuje dobru volju da krene na put sufizma. To je ono što se od njega traži uz dobrano posjedovanje znanja o pravovjernosti svoje vjere. Njegova dobrohotna odluka da stupi na rečenu stazu i da na taj način uspostavi jasan i nepretrgnut suodnos s Bogom, takovrsna odluka predstavlja svojevrsni ugovorni čin (i'aqd) koji predstavlja osnovicu i sami predujam za kretanje na beskonačno duhovno putovanje stazom vječne sufijske gnoze. No, to nikada nije dostatna poputbina koja bi mogla osigurati murid u posve samostalno tumaranje vrletnom stazom sufija, jer svaki murid na toj stazi mora biti predvođen vlastitim šayhom, kako u epistemološkom obziru dikr-a., jednako tako i u epistemološkom obziru fikr-a.

Samo kretanje stazom sufizma, u smislu izrazito epistemološkog i, na taj način, soteriološkog, to jest krajnje egzistencijalnog čina, oslovljava se sintagmom sayr wa suluk, a rečena sintagma

1. Više o tome vidi: Muhammad 'Isa Waley, *Contemplative disciplines in Early Persian Sufism*, u *Classica! Persian Sufism*, pp. 500-502; J.S. Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, London, 1973, p. 199; L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1968, p. 106; Victor Danner, *The Islamic Tradition: An Introduction*, New York, 1988; *The Necessity for the Rise of the Term Sufi*, *Studies in Comparative Religion*, New York, 1972; Martin Lings, *The Origins of Sufism*, u *Islamic Quarterly* 1956.

označava nepretrgnuto umsko napredovanje u spoznaji/mudrosti. Premda se to kretanje ozbiljuje unutar mikrokozmosa, valja reći da ono pretpostavlja kretanje u četiri etape: *sayr ila Allah* ili putovanje k Bogu koje pretpostavlja napredovanje u mudrosti, polazeći od nižih i idući ka višim razinama mudrosti, uključujući i dosezanje znanja o Nužnom Biću. Napredovanje u mudrosti unutar ove etape, u konačnici, završava sa stanjem *fana'* ili sa utrnućem jastva; *sayr fi Allah* ili putovanje u Bogu koje rada dosezanjem mudrosti u razini Nužnoga Bića. Ko od sufija dosegne tu vrstu mudrosti, taj ostaje biti vječito nijem, jer ne postoje riječi, simboli, metafizički znaci ili geste kojima je moguće opisati ili, barem putem aluzija, izraziti narav te mudrosti i njeno bivstvovanje uspostavljanje odnosa među božanskim Imenima, Atributima i njihovim svekolikim suodnosima sa razudanim dimenzijama uvjetovanog, podno teokozmičkog bitka. Ukoliko sufija dosegne ovu razinu mudrosti, tad on zadobiva duhovno stanje *baqa'*, koje nije moguće drukčije osloviti doli stanjem preživljavanja i trajnog usidrenja u Božanskom; *sayr 'an Allah bi Allah* ili putovanje od Boga s Bogom, putovanje koje predstavlja treću etapu kod slijeđenja puta sufija. Napredovanje u mudrosti u ovoj duhovnoj etapi predstavlja kretanje u silazno-očitujućem ritmu, to jest kretanje iz viših razina mudrosti ka onim nižim, pa sve do onih najnižih razina, do stanja animalne duše. U ovoj etapi duhovnoga putovanja Salik postaje pravim Arifom koji zaboravlja Boga kroz Boga, koji se okreće od Boga, stalno drugujući s Njim, koji, dok Ga gubi, pronalazi Ga, dok se odvaja od Njega, ipak se sjedinjuje s Njim, većma Mu se približujući što se više udaljuje od Njega. Napokon, četvrta etapa duhovnog putovanja ili sufijskog epistemološkog čina jest ona koja se u sufijskoj literaturi oslovljava kao *sayr dar ašya'* ili putovanje unutar stvari, putovanje kojim se raskriva temeljna narav stvari, jedna po jedna. Prve dvije etape epistemološkog čina na putu sufija predstavljaju završna stanja *walayata*, to jest stanje *fana'-a* i stanje *baqa'-a*, dočim treća i četvrta etapa predstavljaju konačna duhovna stanja u kojima se dočinje put glasonoša Riječi Božije (*risalata*) i navjestitelja božanskog Vjerozakona (*nubuwwat*).

Pošto je *walayata* unutarnji obzir *risalata*, skriveni Hidr Muham-mada tvoga bića, jednako tako kao što je *haqiqat* unutarnja zbilja *šari'ata*, tad nema druge već da zbilju *walayata* motrimo kao zajedničku baštinu glasonoša Riječi Božije koji slijede svetopovijesnu stazu božanskog otkrovenja, s jedne strane, i zajedničku baštinu glasonoša vječne sufijske gnoze koji slijede stazu sufijskog *dikra* i *fikr-a*, ukoliko ovoga časa slijeđenje staze od strane jednih i drugih razumijevamo prvenstveno u smislu epistemološkog pregnuća, s druge strane. Razlika postoji jedino u tome što glasonoše vječne sufijske gnoze na svom epistemološkom putu uz svjetlo iskušavaju i njegovu sjenu i obojene svjetlosne zastore (*ziUyyat*), dočim glasonoše Riječi Božije na svome putu iskušavaju samo zastore obojenog svjetlosnog spektra. Zastori onih prvih se očituju u smislu višestrukih razina uvjetovanog, unutar-kozmičkog bitka, dočim zastori onih potonjih se očituju u smislu božanskih Imena i Atributa, čije hijerarhijsko razlijevanje kroz sfere podno Teokozmičkog tvori potpunu ljestvicu očitujućeg bitka (*scala perfectionis*). Najzad, tu postoji i treći obzir *walayata*, a to je *walayata* uzvišenih anđela (*al-mala'ika al-ula*), koji također iskušavaju neku vrstu zastora, ali s onu stranu očitujućih božanskih Imena i Atributa, to jest u prostoru Metakozmičkog. Budući da iskušavanje sufijskog puta *walayata* uključuje trpljenje sjene, prevladavanje kontrasta ljubavi i patnje, svjetlosti i sjene, što nije slučaj sa iskušavanjem staze otkrovenja glasonoša Riječi Božije, tad je razumljivo što sufije, kako bi što neposrednije iskušavali Zbilju, nastoje prevladati ili ukinuti egzistencijalni dualitet čovjek - Bog (*husul*), dočim glasonoše Riječi Božije zadržavaju taj dualitet (*wusul*) i on im nimalo ne smeta da zadobiju blizinu Božanskog neposredno, bez sjene, suštinski i zbiljski (*datiyy wa asliyy*). Stoga glasonoše Riječi Božije, u svom epistemološkom pregnuću koje se uvijek ozbiljuje po obrascu duhovnog uzlaženja mikrokozmičko-metakozmičkom vertikalom *uma/Uma* (*mi'rag*) - koji obrazac leži u osnovi i svakog sufijskog epistemološkog obrasca kakav je

onaj Bistamijev, onaj Zu-n-Nuna al-Misrija, Ibn 'Arabija ili Gal-aluddina Rumija -, rečene glasonoše, dakle, egzistencijalno-sapijen-cijalni dualitet Bitka uvijek motre i prevladavaju u potpunoj trijeznosti (sahw), dočim sufije rečeni dualitet, uglavnom, prevladavaju u smislu dokinuća i redovito u stanju mističke opijenosti (sukr). Tu opijenost izazivaju višebojni svjetlosni odbljesci (talwihaf) i svjetlosni proplamsaji u sferama osjenčenog bitka (lamahat), tvoreći na taj način raznovrsne teofanije (tagalliyyat) Zbilje u prostoru slika, likova i oblika, što nije drugo doli ono što sufizam oslovljava zastorima obojene svjetlosti primjereni putu walayata ili stazi vječne sufijske gnoze. S druge strane, ti zastori se u sufijskoj literaturi ili, radije, u sufijskoj epistemologiji oslovljavaju sjenama Zbilje ili egzistencijalnim nabača-jima Zbilje (tagalliyyat wa zuhurat). Stoga je sufijin susret sa Zbiljom (al-}3aqa) uvijek prepun tegobe i bola, žestine i čežnje, tjeskobe i tuge, radosti i žalosti, jer on Zbilju susreće tek onda kada uspije pro-segnuti kroz mnoštvo zastora od strasti i ljubavnog izgaranja, otcijepljenja i gorljive čežnje za sjedinjenjem, od ekstaza i pretrgnuća, od za-

nosne igre i vrtnje ukруг. No, prosezanje kroz egzistencijalne zastore Sjene (ZilD) ozbiljuje se u mikrokozmičkim obzorjima sufijina sopstva, zbog koje činjenice taj čin i jest tegoban i bolan, jer sufijina staza wa-layata, s razloga prevladavanja i ukinuća egzistencijalnog dualiteta: ja-ti ili čovjek-Bog, iziskuje od njega da ozbilji razodjenuće (mahw) vlastite egzistencijalne odore, osjenčene omotnice vlastitoga ega, da u sebi otkrije vlastitu svjetlosnu strukturu, svoj preegzistentni primor-dijalitet i u svojoj mikrokozmičkoj svjetlosti se posve izjednači sa met-akozmičkim svjetlom ili se sasvim izgubi u njemu. Tim epistemološkim pregnućem on, u konačnici, treba da posvjedoči egzistencijalni pričin vlastitog ega i apsolutnu i jedinu zbiljnost i istinitost božanskoga Ja. To pregnuće sufijiska epistemologija oslovljava oslobađanjem sufije od svojih stvorenih, ljudskih svojstava (tahalluq) i zaodijevanje u svjetlosnu odoru svojstava neuvjetovanog, metakozmičkog bitka (tah&quq). U toj činjenici i leži temeljni razlog zbog kojeg je sufijiski epistemološki čin jednodobno duboko egzistencijalan i soteriološki čin, jer činom mističnog umiranja u vlastitom tijelu, sufija postiže uskrsnuće u vlastitom duhu i s njim priskrbljuje dar neumrla i neprolazna života svome duhu, duši i srcu.

Ukoliko bismo pokušali metaforički označiti krajnji cilj kojeg murid želi dosegnuti na stazi sufizma, bilo molitvom srca (dikr) ili molitvom uma {fkr), tad bismo, jednostavno, trebali reći da je cjelovita duhovna avantura pojedinačnog sufije ili murida u njegovu beskompromisnom nastojanju da dosegne Svjetlost i da, u konačnici, postane Svjetlost. No, da bi se dosegnula Svjetlost kao takva, tad je nužno ozbil-jiti svaki epistemološki korak, raskriti svaki egzistencijalni i sapijencijal-ni veo na putu vječne sufijske gnoze i u sebi pripremiti onu vrstu duhovnog vida koji može izdržati susret licem u lice sa Svjetlošću. Na tom putu svakog sufiju čeka susret sa tri osnovna zastora od Svjetlosti:

1. Svjetlost Veličanstva (al-Galal) i Divote (al-Gamal)
2. Svjetlosti srca
3. Crna svjetlost ili svjetlost Biti

Za prvu vrstu svjetlosti sufijiska epistemologija svjedoči da predstavlja obojene obzire sunčeve, crvenkaste ili ognjene svjetlosti. Za drugu vrstu svjetlosti kaže da predstavlja obojene obzire mjesečaste, biserne ili vodene svjetlosti. Za treću vrstu svjetlosti ili za treći svjetlosni zastor na stazi vječne sufijske gnoze sufijiska epistemologija veli da predstavlja svjetlost Biti, svjetlost koju jedino mogu opaziti Prijatelji Božiji (awliya' Allah). Premda ne želi odreci rečenim svjetlostima njihovu doslovnu narav, sufijiska epistemologija, ipak, u prvome redu želi ondje motriti njihova simbolička značenja i njihov nepretrgnuti suodnos sa unutarnjim stanjima ljudske duše, koja, zacijelo, jest stvarni duhovni putnik na stazi sufizma, putnik koji teži Svjetlu kao takvom, jer je to njegova istinska, jedina i autentična domovina. Potpuno simboličko razbremenjenje gore oslovljenih svjetlosti i sapijencijalnu i egzistencijalnu spregnutost tog simbolizma sa unutarnjim stanjima Salikove duše dao je istaknuti iranski teozof Nagmoddin Raži u svome djelu Mirsad al-'ibad. Osobito XVIII poglavlje ove knjige, u kojemu rečeni autor razmatra epistemološke vrijednosti sufijske episte-mologije u kontekstu svjetlosnog simbolizma, nudi cjelovito sadržin-sko obrazloženje ovog segmenta sufijske literature.³ Sapijencijalni i egzistencijalni suodnos svjetlosnih

simbolizama sa unutarnjim stanjima stalno napredujuće Salikove duše utemeljuje se nepretrgnutim duhovnim pregnućem same duše, a ne pregnućem svjetla koje je, u ovom slučaju, samo rezultat onog pregnuća i nastojanja što ga poduzima pojedinačna sufijska duša na sufijskoj stazi vlastitog metafizičkog otriježnjenja, egzistencijalnog uravnoteženja i soteriološkog ili eshatološkog ukotvljenja u domovini vječne sufijske gnoze koja jest istinska Terra lucida - Nur al-anwar. Tako u svojim prvim koračajima stazom sufizma, kod svog početnog epistemološkog otriježnjenja duša započinje sa nadilaženjem onog svog egzistencijalnog stanja u kome dominira njen osjetilni, prizemni obzir (nafs ammarah), i to snagom molitve srca (dikr) koja je treba uznijeti, kako kaže Nagmoddin Raži, u obzorje doline nadahnuća, u prostor nadsvjesnog, a to je, zapravo, prostor smirene duše (nafs mutma'inna), najviši duhovni stupanj do kojega se može vinuti pojedinačna ljudska duša. Sve dok duša ne stigne donde, ona nije u stanju sebi priskrbiti onaj osebujni duhovni opažaj (mušahidat) kojim je moguće dosezati raznovrsne i raznobojne svjetlosne nabačaje. Ti svjetlosni nabačaji dolaze po strogo udešenom hijerarhijskom poretku, što njena prva iskustva na tom putu bjelodano posvjedočuju. U tom poredbenom nadolasku najprije dolazi bijela svjetlost kao znak islama ili islamskog ethosa; na drugom stupnju dolazi žuta svjetlost kao znak vjernosti (imah) i simbol imanske istine; na trećem stupnju se javlja ljubičasta svjetlost kao znak dobrohotnosti (ihsan) i simbol islamskog eshatološkog virtusa.

3. Nagmuddin Raži, Mirsad al-'ibad, Teheran, 1959, pogl. XVIII, pp. 165-170; usp. H. Corbin, Psychologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien, Pariš, 1960.

Nadalje, na četvrtom stupnju se, veli Nagmoddin Raži, pojavljuje zelena svjetlost kao znak stamenosti (itmi'nan); na petom stupnju se ukazuje plava svjetlost kao simbol sigurnosti (iqan); na šestom stupnju ljestvice duševnog samoozbiljenja pokazuje se crvena svjetlost kao znak svetog udivljenja (hayaman), a koja je također, prema Nagmodi-nu Raziju, i svjetlost same Biti. Svjetlost božanskog Veličanstva (al-Galal), simbolički govoreći, a prema mišljenju Nagmudina Razija i njegova učitelja Nagmudina Kubra, izvire iz središta božanske srdžbe, to jest iz središta metafizički obnaženog lica Božijeg, pa stoga pred snagom te svjetlosti sve nestaje, blijedi i iščiljuje. S tom svjetlošću osviće posljednja zora na Salikovu dugotrajanom duhovnom konačarenju mikrokozmičkom svetom geografijom vlastite vertikale, i sa svjetlošću te zore sve preplavljuje sjaj Svjetlosti nad svjetlima u čijem blještavilu se skriva svaki oblik na podjednak način kao što se u neprozirnoj tmuni gubi svaki vidljivi oblik. Otuda i nije slučajno da je u sufijskoj literaturi pojam crne svjetlosti sinonim za Svjetlost nad svjetlima, za svjetlost božanskog Veličanstva ili, jednostavno, za svjetlost same božanske Biti ili tamnog i nedodirljivog dna onog Božanskog. Snaga ove svjetlosti, krajnje i najviše ka kojoj Salik teži, najavljuje konačno utrnuće (fana) i utrnuće utrnuća (fana' al-fana"), kao i cijeli svijet uvjetovanoga bitka koji se stere u rasponu toga dvoga. ^ Što se tiče svjetlosti božanskog Udivljenja ili božanske Ljepote (al-Gamal), ona se pojavljuje u osebujnom duhovnom stanju sufijinu koje Nagmuddin Raži oslovljava stanjem sufijskog zrijenja (maqam aš-šuhud) i vizionarskog opažanja (maqam al-mušahadat). Iz tog stanja se može motriti kako se teofanizira svjetlost i sjaj božanske Ljepote, kako u svjetovima nadosjetilnog, to jest u svjetovima koji se hijerarhijski redaju u rasponu svijeta najstrože Teokozmičkog: svijet zamišljenog bitka (al-wugud ad-dihniyy), svijet bitka pritajenih realiteta (wugud at-ta'ayyunat at-tabita), svijet vrhovništva (al-gabarut), svijet gospodstva (al-malakut) i do svijeta uvjetovanog bitka ili svijeta kozmičkog kao takvog (an-nasut). Ova vrsta božanske svjetlosti omogućuje tako razudenu vizualizaciju vlastitog teofaniziranja blago-dareći tome što izvire iz središta same božanske Milosti (Rahma ar-Rahman) koja jest praosnov svekoliko razudjenog, samoraskrivajućeg i samoozbiljujućeg božanskog Bitka, praosnov na čijim bivrsvodav-nim talasima se biva cjelokupno Postojanje u svakoj svojoj prostornoj, vremenskoj, povijesnoj, jezičkoj i inoj perspektivi. Naprijed smo spomenuli šest obojenih svjetlosnih obzira Svjetla nad svjetlima ili Svjetla koje izvire iz središta božanskog Veličanstva, iz središta meta/kozmičkog uma, mikro/kozmički govoreći, i kazali smo da tih šest obojenih svjetlosnih obzira sukladira sa šest duhovnih stupnjeva profinjene mikrokozmičke psihologije, kod Nagmudina Razija i rAlauddawla Simnaniya, ili sukladira sa šest svjetlosnih udubina u učenju Nagmudina Kubra. Svi ti obojeni svjetlosni obziri istječu iz božanske Ljepote ili Divote. Sto se tiče sedmog svjetlosnog obzira, njega simbolizira crna svjetlost, koja

istječe iz božanske Uzvišenosti. Ovaj obzir, također, simbolizira luminoznu noć i predstavlja simbol božanske Biti, čija crna svjetlost, s razloga svoje vlastite fotičke nepod-voživosti i neodredivosti mora biti poređena sa simbolom noći, jer kao što se sve u crnini noći izjednačuje u apsolutnoj svjetlosnoj neprozirnosti, jednako tako se i na razini božanske Biti svi svjetlosni obziri ili sva različitost božanskih Imena i Atributa, snagom načela coincidentia oppositorum, izjednačuju u apsolutnoj bezličnosti i bezobličnosti božanske Biti. S druge strane, ovaj sedmi obzir svjetlosti sukladira sedmom duhovnom stupnju profinjene mikro/kozmičke psihologije, kod trojice gore rečenih autora takozvane svjetlosne epistemologije, antropologije i kozmologije boja, i taj obzir simbolizira srčano središte božanskog mikrokozmosa, središte u kome se egzistencijalno i epistemološki izgladuju snagom onog istog, naprijed spominjanog načela, obojene svjetlosne nijanse razudene ljudske duše, s jedne, i crna svjetlost čovjekova meta/kozmičkog uma, s druge strane. Ukoliko, naime, ovu Razijevu stanovitu kozmologiju boja svedemo u središte mikrokozmosa, tad se može reći da ovaj svjetlosni orbis, kozmološki gledano, predstavlja sedam nebeskih sfera smirenih u duhovnoj fizionomiji svjetlosnog čovjeka; epistemološki gledano, gornje svjetlosne nijanse predstavljaju umska, srčana i duševna čvorišta kroz koja prolazi Salik u svom epistemološkom samosavladavanju i samonadilaženju vlastitoga ega, smirujući se u onom vječnom, apsolutnom i nadosobnom Ja koje mikrokozmičkim utrućem (fana1) razosobljuje čovjekov ljudski ego, a snagom dvostrukog utruća (fana' al-fana') razosobljuje čovjekovo anđeosko sopstvo i, na taj način, svjetlosnog čovjeka (Adam nurani) pretače u transcendentnog čovjeka (Adam mutlaq). Riječ je o reduktivnoj sili crne svjetlosti, svjetlosti same božanske biti, svjetlosti koja izvire iz apsolutnog metakozmičkog Središta, koja epistemološki i egzistencijalno sve obojene svjetlosne nijanse povlači iz carstva božanskih Atributa, potom iz carstva božanskih Imena i, najposlije, to raskošno očitujuće šarenilo paunova repa, to jest sva kraljevstva i sve civilizacije božanskih Imena i Atributa smiruje i za vijeke usidruje u bezobličju i impersonalnosti vječne, neporecive, nepriopćive, nesaz-natljive i nedosezljive božanske Biti.⁵

Tri oblika duše, koje Nagmuddin Raži dovodi u suodnos sa tri gore naznačena oblika božanskoga svjetla u prostoru mikrokozmičkog, sukladiraju ili, čak, simboliziraju čovjekov um, srce i dušu, dočim kod Nagmuddina Kubra u njegovom epistemološkom učenju o fotizmima radije bivaju primjerena trostrukoj razini duše kao takve, a to je: prizemna ili usvsjesna, svjesna i nadsvjesna duša. Ovim razinama duše odgovaraju tri svjetlosti, prema Nagmuddinu Kubra, to jest crna, crvena i bijela svjetlost. No, Simnani uspostavlja još izravniji suodnos između Nagmuddin Kubraove kozmologije boja i unutarnjih stanja ljudske duše, karakterizirajući taj suodnos u smislu uzajamne povezanosti makrokozmičkih obzorja sa mikrokozmičkim obzorjima i, na taj način, dovodeći u egzistencijalni i epistemološki vez ideju makrokozmičkog i ideju mikrokozmičkog, duševnog vremena, omogućujući tako potpuno preklapanje i uzajamno zrcaljenje sedam razina izvanjskih, makrokozmičkih nebesa sa sedam razina ili obzorja unutarnjih, mikrokozmičkih, duševnih nebesa. Simnani po istom obrascu uspijeva uspostaviti višestruka epistemološka povezivanja: sedam unutarnjih, suptilnih organa svjetlosnog mikrokozmosa sa sedam ciklusa svete povijesti i sa sedam svetopovijesnih likova među glasonošama Riječi Božije; sedam sapijencijalnih čvorišta mikrokozmičke vertikale sa sedam sapijencijalnih čvorišta makrokozmičke i metakozmičke vertikale; sedam svetojezičkih kontura božanskoga mikrokozmosa sa sedam metajezičkih kontura božanskoga metakozmosa; sedam epistemoloških obzira čovjekova ega sa sedam epistemoloških obzira božanskoga Ega itd. Unutar svih ovih uzajamnih odnosa vlada besprijeborna hijerarhija duhovnih stupnjeva kojima se penje Salikova duša u svom epistemološkom razodijevanju od svojih obojenih svjetlosnih nijansi i svom konačnom epistemološkom/ egzistencijalnom usidrenju u čisto svjetlosti ili u tamnom dnu crne svjetlosti svjetlosti nad svjetlostima ili svjetlosti same božanske Biti. Razosobljujući se na svakom egzistencijalnom i sapijencijalnom nivou, Salikova duša se, jednodobno, nadosobljuje u neprozirnoj svjetlosti lica Božijeg.

No, to je tek posljednji čin Salikove epistemološke drame kojim on doseže središte crne svjetlosti. Da bi prispio ondje, on prije toga mora proći kroz cijeli orbis razljevena dugina spektra. Proći kroz rečeni spektar, to jest kroz razudenu svjetlosnu kozmologiju duše, to znači stići u ono

mikrokozmičko središte u kome se slijeva cjelovit dugin spektar čovjekove duše i sjajni svjetlosni odsjaji čovjekova uma. To središte nije drugo doli ljudsko srce kao ogledalo u kome se odsij-evaju sva duhovna raskrižja, svih sedam obzorja makro i mikrokoz-mosa, svih sedam dimenzija svetog i metajezika, svih sedam sveto-povijesnih ciklusa i sedam kontura svetopovijesnih glasonoša tvoga bića. Srce je duhovni prostor i svjetlosni hram u kome odzvanjaju zazivi cjelovite makrokozmičke i mikrokozmičke liturgije Salikove dvoobzirne epistemološke drame: one koja ječi kroz molitvu uma (fikir), i one koja ječi kroz molitvu srca (dikr). Egzistencijalni i epistemološki akordi rečene drame, u konačnici, smiruju se u božanskoj Biti ili u božanskom onstvu koje jednodobno jest Svjetlost nad svjetlima i Skrivena Riznica kao takva. Prema tome, kao što se neprestance u Salikovoj epistemološkoj drami, po čijem obrascu se održava svijet uvjetovanoga bitka i oglašava svijet bezuvjetnog Bitka, u kontrastu smjenjuju duhovni akordi molitve srca (dikr) i molitve uma (fikir), jednako tako se u svekolikim teofanijama božanske Biti kroz svjetlosna odsijevanja božanske Uzvišenosti i božanske Ljepote ili Udivljenja kontrastno smjenjuju dvije temeljne svjetlosti koje odande izvire: crna svjetlost koja izvire iz Uzvišenosti (al-Galal) i uvijek najavljuje Skrivenu Riznicu ili Deus-a absconditus-a, to jest kozmičku Noć božanskog Načela, i bijela svjetlost koja izvire iz božanske Ljepote (al-Čamal) i stalno naviješta dolazak i raskrivenje Deus-a revelatus-a, ili kozmički Dan božanskog univerzalnog Očitovanja.

Da bi opisali svetogeografska obzorja božanske i ljudske vertikale kroz koja prolazi Salik i unutar kojih se ozbiljuje svaki pojedinačni čin Salikove epistemološke drame, Lahigi, Nagmuddin Raži, Nagmuddin Kubra i Dara Sikun posežu za razbremenjenjem epistemološkog i, jednodobno, egzistencijalnog simbolizma onog qur'an-skog stavka koji govori o Bogu kao Svjetlosti nad svjetlostima i kao Svjetlosti svih svjetova, unutar svake dimenzije Bitka kao takvog. (Qur'an, XXIV, 35) Prvi ključni pojam gore naznačenog qur'anskog stavka je udubina ili niša (miškat). U njenom epistemološkom simbolizmu se prepoznaje značenje protežnog, tjelesnog svijeta; svjetiljka u udubini predstavlja svjetlost božanske Biti, a staklenka u kojoj je smještena svjetiljka simbolizira Duha nalik svjetlosti zvijezda. Užežena svjetiljka simbolizira paljenje, rađanje ili odsijev, bljesak Bit-

ka, a blagoslovljeno drvo simbolizira bit Istine, koja uvijek dolazi iz središnjeg čvorišta svih obzira Bitka i nikada ne pripada tek pojedinačnim prostornim svetogeografskim ili svetopovijesnim dimenzijama i perspektivama. Ulje, koje po sebi šija i kad ga vatra ne dotiče, simbol je Duha veličanstvenoga, koji je čist, proziran i blistav po sebi. Svjetlost ulja, jednodobno, simbolizira svjetlost nad svjetlima, i tu svjetlost ne razumije niti doseže bilo ko doli onaj kome se ona sama ne ponudi kao njegov duhovni vodič: " Svjetlu svome Bog usmjerava koga on želi usmjeriti." Prema tome: svjetiljka, o kojoj je riječ, simbol je Biti; staklenka je svjetlost Duha; udubina je simbol materijalnog svijeta; blagoslovljeno drvo je simbol božanske Biti; najzad, ulje je simbol Duha Najuzvišenijeg.⁷

Svaki od gore rečenih svetogeografskih toposa meta/mikro/ kozmičke vertikale, kojom se uspinje Salik u svom epistemološkom svladavanju uspona mističnim Sinajem, predstavlja zasebnu nišu svjetlosti u koju će Salik kročiti samo onda ukoliko uspije svoju vlastitu dušu podudariti sa duhovnim stupnjem ili razinom na kojoj se nalazi dotična udubina svjetlosti i, skladno tome, ukoliko svoj cjelodnevni bitak saobrazi duhovnoj razini koju je osvojila njegova duša u svom uzlazno-spoznajnom hodu vlastitom ljestvicom bitka (scala per-fectionis). Pošto Salikova epistemološka drama podrazumijeva jednodobno usklađivanje Salikove horizontale (duša) sa njegovom vertikalom (um) u duhovnom, Čvorišnom prostoru srca, i pošto ta drama, jednodobno, pretpostavlja usklađivanje Salikova sapijencijalnog bitka sa njegovim egzistencijalnim bitkom, tad nema druge već da se rečeno usklađivanje ozbiljuje snagom dvoobzirne ili dvodimenzio-nalne molitvene liturgije: molitvom srca (dikr) kojom Sšlik uspravlja svoju dušu i usidruje je u Univerzalnu Dušu božanskog metakozmo-sa, i molitvom uma (fikir), kojom Salik uspravlja svoj um i uglavljuje ga u svjetlost božanskog teokozmičkog Uma.

POGLAVLJE IV

1. recitiranje Qur'ana (qira'ah)

U al-Gazalijevu djelu *Ihya' 'ulum ad-din* u odjeljku o recitiranju Qur'ana, spominjanom naprijed, autor spominje deset izvanjskih i deset unutarnjih dužnosti kojima se ima primjeriti svaki *Salik* u svom tragalačkom putovanju stazom vječne sufijske gnoze. Među izvanjske dužnosti on ubraja ritualno čišćenje i prikladno držanje u molitvi; redovito recitiranje qur'anskog teksta u toku dana, u toku sedmice i u toku mjeseca; odabiranje i dijeljenje qur'anskoga teksta skladno duhovnoj potrebi i duhovnom pripravljanju; pisanje svetoga teksta ispravno i krasnopolisno; polagano i razgovijetno recitiranje svetoga teksta (*tartil*); poplakivati i poticati druge na plakanje dok se recitira qur'anski tekst; padati ničice kod svakog obilježeneog mjesta u svetome tekstu na koje se naiđe u toku recitiranja; dizati ruke na molitveni zaziv prije početka i nakon završetka recitiranja svetoga teksta; tiho ili lagano čitati sveti tekst kako bi čitalac prizvao okolnosti u kojima je dotični tekst objavljan i kako bi sebi priskrbio to duhovno stanje; recitirati quranski tekst što je moguće jasnije i što umilnijim glasom.¹⁶

Što se tiče unutarnjih dužnosti koje se nalažu kod recitiranja Qur'ana kao jednog od obzira molitve srca ili molitvene epistemološke drame, one su slijedeće: razumijevati božansko porijeklo Qur'ana; veličati Autora qur'anskog sadržaja; posuvraćivati punu pozornost qur'anskoj poruci i stišavati egzistencijalnu vrevu prizemne duše; uranjati u tekstualni smisao; razumijevati svaki pojedinačni stavak; rasterećivati svakoga od psiholoških i doktrinarnih zapreka kod razumijevanja teksta; uočavati osobitu važnost svakog pojedinačnog stavka i posvjješćivati je drugome; ćutanje vlastitog osjećanja i emotiv-nosti u toku recitiranja; nastojati što više uzdizati se do onog stanja u kome se čitalac osjeća tako kao da sluša recitirani tekst izravno iz Božijih usta; najzad, osloboditi se od bilo kakvog osjećanja posjedovanja nadmenosti i samozadovoljnosti.

2. egzorcizmi, litanije ili zazivi (awrad)

Praksu izricanja egzorcizama, litanija ili zaziva upražnja-vao je i sam Poslanik islama, preporučujući da se neke formule iz qur'anskog sadržaja, iz *obrasca* islamske vjere ili iz *Svjedočanstva vjere* izgovaraju i više puta na dan, osobito u nekim izuzetnim prilikama, bile one prigode radosti, zahvalnosti i zadovoljstva, bilo da je riječ o prigodama tjeskobe, nespokoja i nevolje. Često izgovaranje formula: *Basmal-la, Inša' Allah, al-Hamdu li-'llah, Ma ša' Allah* i *Astagfiru'llah*, veli Poslanik islama, podaruje svakoj pojedinačnoj vjerničkoj duši pojačanu duhovnu i fizičku živahnost, mir i unutarnju radost. Neki od Drugova Poslanika islama su, čak, imali običaj preporučiti izgovaranje pojedinih formula ili zaziva u određenom broju i u određenim prigodama, naročito nakon obavljanja pet dnevnih molitvi.¹⁷

Upečatljiv primjer ozbiljivanja zazivanja, kao jednog od važnih obzira epistemološke drame *Salikove* odigravane kroz molitvu srca (*dikr*), nudi 'Attar u svojoj kompiliranoj biografiji o sufijama *Tadkira al-awliya'*, gdje nudi primjer jednog ranog perzijskog sufije Sahl Ibn 'Abdullah Tustarija (umro 282/896). Iz ovog primjera se još razabire Tustarijevo redovito upražnjavanje duhovne osame (*halwa* ili *arca-num*) i potpunog duhovnog usredotočenja (*muraqaba*), koje čini jedan od važnih obzira molitve uma (*fikr*).

"Pripovijeda se da je Sahl govorio:" Budim uspomenu na Boga Uzvišenoga, izgovarajući upit:" Nisam li Ja Gospodar vaš?", i sam sebi odgovaram:" Da, zaista jesi," a i On sam mi odgovara na to pitanje. Takvo sjećanje na Boga sam poticao dok sam još bio u mjačinoj utrobi." Sahl je također govorio:" Bilo mi je tri godine kada sam počeo ustajati noću i moliti se. Amidža moje majke Muhammad Ibn Suwar bi plakao dok bi se molio, gledajući kako i ja ustajem i molim se, i govoreći mi:" Sahl, idi spavati. Srce mi činiš smetenim." Ali ja sam ustrajavao da ga gledam, javno ili tajno, sve dok jednom nisam kazao svome amidži:" Ja se nalazim u teškom duhovnom stanju: vidim svoju glavu položenu pred Prijestoljem (Božijim)." "Maleni," govorio bi on, " to stanje čuvaj u tajnosti. Ne govori o tome nikome!" Potom reče:" Zazivaj u svome srcu. Kada si u svom noćnom rublju i dok se prevrćeš s jedne na drugu stranu, a jezik ti se pokreće, reci:" Bog je sa mnom; Bog me motri;

Bog mi svjedoči." "Počeo sam to recitirati," pripovijeda Sahl," i počeo sam o tome izvješćivati svoga amidžu." "Izgovaraj to sedam puta u toku noći," reče mi on. Ja tako postupih i opet ga izvijestih. "Recitiraj to petnaest puta," kaza mi on, i ja to izvrših. Nakon toga, neka slast se očitova u srcu mome. Pošto minu jedna godina dana, moj amidža mi reče:" Zadrži ono čemu sam te poučio, kako bi mogao kušati plodove toga na ovom i na budućem svijetu." Godine su prolazile, a ja sam recitirao isto zazivanje sve dok se njegova slast ne pokaza u tajanstvenom kutku moga srca (*sirr*). Potom moj amidža kaza:¹¹ Sahl, kako može neko s kim je Bog, motreći ga, biti neposlušan Bogu? Neka Božija volja bude da Mu ti nikada ne budeš neposlušan." Poslije toga ja se povukoh u duhovnu osamu (*halv/a*).

3. obredna molitva (salah)

Arapski korijen riječi *salah* (propisana molitva) skriva značenje samo /povezivanja sa Vječnim i sa nadnaravnim, meta vremenskim ritmom po kojemu se odvija i teče unutarbožanski život. Mikrokoz-mički motreno, obredna ili propisana molitva (*salah*), kao jedan od krunskih obzira molitve srca (*dikr*), priziva izravan susret *Salika* ili *Dakir-a* sa Božanskim usred moliteljeva srca, koje nije samo Prijestolje Milostivoga, kako svjedoči Poslanik islama, nego je i živi svjetlosni hram, satkan od stamenih duhovnih postaja (*maqamat*), koje je Bog darovao ustrajnom tragaču za Njim kao za Skrivenom Riznicom (*Kanz mahfiyy*).

"Ni nebesa ni Zemlja me ne opsežu; samo srce Mog predanog, istinskog sluge obuhvaća Me." (*hadis qudsi*)

Obredna molitva, prema Hugwirijevu svjedočenju, "Etimološki označava molitvu sjećanja (na Boga) i molitvu podlaganja (*dikr al-inqiyad*); no, šerijatsko-pravno gledano, ovaj pojam se odnosi na pet molitvi koje je Bog naložio da ih se obavlja u pet različitih vremenskih perioda. . . Molitva predstavlja pojam u kojemu se duhovnim putnicima raskrivaju njihove duhovne postaje (*maqamat*). Tako, za duhovne putnike, duhovno pročišćenje počinje se događati snagom iskrenog kajanja, a duhovno vodstvo snagom pouzdanog otkrivanja *qible*, dočim stajanje u molitvi ozbiljuje čin samo/umiranja, a recitiranje Qur'ana označava početak unutarnjeg usredotočenja (*dikr*); pogin-janje glave ozbiljuje podložnost, a padanje ničice ozbiljuje samo/ spoznaju; ispovijedanje vjere ozbiljuje unutarnju bliskost (*uns*), donošenje selama ozbiljuje otejepljenje od ovoga svijeta i izvijanje ponad stega ovdašnje uvjetovanosti."

Kada smo rekli da obredna molitva čini krunski obzir molitve srca kao eminentno epistemološkog sufijskog pregnuća, tad smo željeli posvijestiti činjenicu da rečenom molitvom mora biti obuzeta i svladana cjelovita osobnost *Salikova*. Kao što ritam propisane molitve simbolizira nadnaravnu ritmiku po kojoj se odvija unutarbožanski život, ozbiljuje se božanska Volja i najskrovitije zamisli božanske Mudrosti, jednako tako unutarnji i izvanjski ritam propisane molitve bitno određuje svako obzorje mikrokozmičkog bitka, svaki podeok na onom što se zove *scala perfectionis* ljudske duše, tako da ništa ne ostaje nedotaknuto ritmom i simbolizmom molitve, ukoliko joj se predano, iskreno i potpuno podloži. U protivnom, od molitve će ostati

samo *rastrgana strvina*, koja zaziva nebesko prokletstvo na onoga čiji nemar ju je nedužnu rascerečio i umorio, kako svjedoči i ona predaja Poslanika islama:

"Čovjek od molitve prima samo one dijelove kojima je poklonio potpunu prisebnost svoje svijesti." (Abu Dawud i Nasa'i). U tom smislu al-Gazali daje vlastito tumačenje:

"Za razliku od onih drugih religijskih dužnosti (post, hodočašće, obavezni novčani iznos - *zakat*), obredna molitva se sastoji samo u prisjećanju, recitiranju, povijanju, padanju ničice, stajanju u uspravnom stavu i u sjedenju. Glede prisjećanja, ono predstavlja približavanje Bogu Uzvišenom i Slavnom i povezivanje s Njim. Ukoliko svrhovitost molitve nije razgovor i uzajamno povjerenje, tad ona mora biti samo verbalno i glasovno vježbanje, podvrgnuto iskušavanju jezika na isti način na koji su i spolni organi izvrgnuti kušnji u vrijeme posta, ili kao što je tijelo izvrgnuto kušnji snagom hodočasničkih zabrana, ili kao kad neko bude izvrgnut iskušenju da plati dio od njemu drage sume za naredeni *zakat*. Ova potonja pretpostavka, nesumnjivo, mora biti kriva, jer ništa

lakše ne dovodi u nesmotrenost doli besposlena priča. Prema tome, molitva ne može biti puko fizičko vježbanje. Proizvedeni glasovi su smisleni samo onda kada tvore razgovijetan govor. Razgovijetni govor mora izražavati ono što je u srcu i umu, a to nije moguće bez potpune prisebnosti. Sta znači onaj čas u molitvi: "Uputi nas na Put ispravnosti!", ako je moli-telj u stanju potpune odsutnosti? Ako molitva nije naumljena da bude podložno i usrdno moljenje i zazivanje, čemu dosađivanje besposlenom pričom, tim prije ukoliko je ona postala navikom?"²⁰

Pet duhovnih odlika za iskrenu molitvu su od temeljne važnosti za ispunjenje krajnje svrhe obredne molitve, a ta je dosezanje Tajne nad tajnama ili posvemašnje epistemološko ozbiljenje *Salikova* duhovnog putovanja na stazi vječne sufijske gnoze. Te odlike su: srčana pozornost, pronicanje u unutarnje značenje recitiranih riječi, veličanje Boga Veličanstvenoga, potpuna budnost kod obraćanja Bogu, podgrij-avanje žive nade u Božiju milost i dobrohotnost, te, najzad, osjećanje posramljenosti usljed vlastite nesavršenosti. No, živa uspomena na Boga Živoga duhovna je odlika molitve najveća od svih.

"Pripovijeda se da je Bog kazao Musau: " O, Musa, kadgod se ti sjetiš Mene, neka svaki dio tvoga tijela zastrepi dok Me se prisjećaš.

Budi podložan i smiren dok Me se sjećaš. Svoj jezik drži us svoje srce u času dok budiš uspomenu na Mene. Dok stojiš predamnom, stoji poput ponizna roba. Zbori sa Mnom ustreptalim srcem i iskrenim jezikom."²¹

4. zazivanje s rukama okrenutim nebu (du'a)

Zazivanje s rukama okrenutim gore (*du'a*) je osobit obzir molitve srca kojom *Salik* izravno i usrdno ište konkretne darove Božije ili barem duhovnu pripravu koja će osigurati priskrbljenje takovrsnih darova. Ta vrsta zazivanja može biti različito motivirana, katkada, čak, može dolaziti u časovima tjeskobe kao način da se nagovori božansku Volju da promijeni trenutačni poredak stvari i da naprečac promijeni postojeću situaciju. Al-Gazali misli da ovaj obzir molitve srca ni na koji način ne osporava zakonomjerno djelovanje i uplive Preodredenja, jer i izravni Božiji odgovori na moliteljeve zazive su od-vijeka uključeni u božansku Providnost i providiteljsku preodredlji-vost božanske djelatne Volje.

"Zazivanje s rukama okrenutim k nebu ima istovjetan učinak, kako smo spominjali, kao i samo srčano zazivanje (*dikr*). Jer ono prvotno zazivanje iziskuje srčanu suprisutnost s Bogom, a to je vrhunac takovrsnog bogoštovnog čina. Saglasno tome, Poslanik Božiji (Bog ga blagoslovio i mir mu podario) je kazao: " Dova (zaziv s rukama okrenutim k nebu) je ogledalo bogoštovlja." Jer ljudska sklonost nije u tome da srca ljudska budu okrenuta ka sjećanju na Boga (Uzvišen i Slavan neka je On), osim u slučajevima nevolje (*haya*) i podnošenja velike nesreće. *Istinski čovjek, kada ga boleština spopad-ne, prepun je beskrajnih molitvenih zaziva.*¹² Nevolja iziskuje zazivanje, a molitveno zazivanje vraća srce natrag Bogu podložno i krotko, tako da se ondje, kao krajnji rezultat, rada živo sjećanje (na Boga), što i jest ono najplemenitije u bogoštovnim djelima. . . ""

5. poezija kao molitva srca (dikr)

Ovaj obzir molitve srca rezultat je interpretativne tradicije u su-fizmu. Najčešće se javlja u kontekstu ozbiljenja muziciranja i duhovnog oslušivanja (*sama'*), što, sve skupa, čini neku vrstu duhovnog

koncerta kojemu je cilj da *Salika* provede do samog vrha njegove mik-rokozmičke vertikale, do devete sfere božanskog mikrokozmosa. Najbolji primjer za ovu dimenziju molitve srca pruža *Diwan* Gala-luddina Rumija posvećen Šamsu iz Tabriza, čije poeme su gotovo pre-dumišljajno konstruirane tako da tvore najbolji sadržaj za ozbiljenje *sama'-e*. To u dobroj mjeri važi i za neke stihove mistične poezije Abu Sa'id Ibn Abi'l-Hayra (umro 440/1049), osobito za njegove *ruba'tyyat* stihove.

"Želiš li govoriti s Bogom?," upita Abu al-Qasim Bišr Yasin AbuSa'ida.

"Svakako," reče Abu Sa'id. Bišr mu savjetova da, kadgod je usamljen, mora recitirati slijedeći četvorostih, ni manje ni više od toga:

Bez Tebe, Voljeni, ja ne opstajem; Tvoju dobrotu prema meni ja brojati ne umijem. Svaka malja na tijelu mome da jezikom postane, Hiljaditi dio dugovane Ti zahvalnosti iskazati ne umije."

6, duhovno osamljivanje (halwa)

Duhovno osamljivanje je takav obzir molitve srca koji iziskuje nepretrgnuto i što snažnije ozbiljivanje srčanog molitvenog zazivanja, zazivanja koje traje danima i sedmicama. Začudno je da ovaj obzir molitve srca uopće ne spominju prvi sufijski kroničari: Abu Nasr Sar-rag u svom djelu *Kitab al-Luma'*, Kalabadi u djelu *Kitab at-taarruf* ili Hugwiri u svom priručniku *Kašfal-mahgub*. Prvo ozbiljnije, temeljitije i potpunije progovaranje o ovom obziru molitve srca susrećemo kod Nagmuddina Kubraa, naovamo. Ovaj metod molitve srca je, najprije, uvelike bio prisutan u naqšibandijskom sufijskom bratstvu, a kasnije je bio prihvaćen i od strane drugih sufija.

U naprijed već spominjanom djelu *Mirsad al-'ibad* Nagmuddin Raži sustavno je opisao instituciju duhovnog osamljivanja, definirajući, u tom smislu, osam pravila nužnih za potpuno ozbiljenje duhovne osame, pozivajući se prije toga na neka uporišna mjesta iz Qur'ana i Poslanikova Predanja.

"Prvo pravilo je da sjediš sam u praznom prostoru licem okrenut prema *qibli*, prekrštenih nogu i s rukama položenim na bedra. Učenik, prije toga, mora izvršiti potpuno čišćenje tijela (*gusl*), naumljujući da tako pere mrtvo truplo, uzimajući svoj sobičak za vlastiti grob kojeg napušta samo kada se treba okupati, obaviti fiziološku potrebu i obredno pranje. Čelija mora biti tijesna i mračna, ušuškana tako da spriječi prodor svjetlosti i zvuka izvana, s ciljem da svojstva vida, sluha, govora i hoda uzmgnu prestati funkcionirati, a da duh, nezaokupljen osjetilnim opažanjem i osjetilnim pojavkom, uspostavi vezu sa nadosjetilnim svijetom. Izvanjska osjetila se više ne koriste, zastori i prepreke, koje priječe duh da prodre kroz kapije pet osjetila, bivaju odstranjene snagom smisla zazivanja i potiranja pogubnih misli (*hawatir*). Kada (osjetima) vrsta zastora sklizne, tad duh iskušava blizinu nadosjetilnog svijeta, a njegov tijesni suodnos sa ljudskim rodом biva poništen.

Drugo je pravilo ustrajno održavanje stanja obredne Čistoće, tako da je učenik naoružan i Sotona ne može zavladati nad njim. "Čistoća je oružje vjernikovo." (*Hadis*) Treće pravilo jest nepretrgnuto recitiranje formule *La ilaha illa 'llah* (Samo je Allah istinski Bog). Bog veli: "Oni koji se Boga sjećaju stojeći, sjedeći i na stranama svojim ležeći." (*Qur'an*, III, 191), što predstavlja aluziju na praksu stalnog zazivanja. Četvrto je pravilo ustrajavanje u odbijanju zavodljivih misli (*hawatir*). Ma kakva misao mogla pasti na pamet, dobra ili loša, ona treba biti poništena riječima *La ilaha*, tako da inicirani samome sebi kaže: "Ja želim samo Boga." Qur'anski stavak: "Kazivali vi javno šta je u dušama vašim ili to tajili, Bog će vas pozvati da za to račun položite," (*Qur'an*, II, 248), aludira na potiranje misli. . . Sve dok se ogledalo srca ne ugladi i ne očisti od svih biljega, ono neće moći primjeriti se formama nadosjetilnog svijeta ili znanju izravno zasađenom od Boga, niti će moći primiti svjetlost izravnog usredotočen ja i duhovnih otkrivenja.

Peto (pravilo) predstavlja ustrajni post (tokom dana). . . To je beskrajno djelotvorno u strogom ljudskom čvršćanju i susprezanju onih animalnih, životinjskih odlika. . . šesto pravilo je nepretrgnuta šutnja. Učenik ne smije govoriti nikom drugom doli Šayhu, a i tada samo malo dok se savjetuje s njim u vezi sa vizijom (*waqi'a*). Štaviše, neka govori: "Spašen je onaj ko šuti," i mrda svojim jezikom samo u zazivanju.

Sedmo pravilo predstavlja usredotočenje na Učiteljevo srce. Učenik mora neprestance svoje srce usredsrediti na Šavhovo srce, tražeći od njega potporu. Otkrovenja iz svijeta onostranoga i izlijevajući mlaz Božije milosti učenik najprije doseže kroz Šayhovo srce. Učenik u početku biva zastrt brojnim zastorima i biva zaodjenut u odoru osjetilnoga svijeta (*'alam aš-šahada*), tako da se ne može okrenuti prema Uzvišenoj Prisutnosti kako se to nalaže. No^ako je spona učenitva čvrsta, on se može spremno usredotočiti na Šayhovo srce. Šavhovo srce se okreće prema božanskoj Prisutnosti i nasićuje se svijetom nadosjetilnoga, dočim ga izljev božanske milosti dotiče svakoga trena. U mjeri u kojoj je učenikovo srce okrenuto prema Šayhovu srcu, u tolikoj mjeri nadosjetilna

potpora se prenosi sa Šavhova srca na srce posvećenikovo. Tako njegovo srce buja, pripravljaajući se da prima potporu kroz Šavhovo posredništvo, potom postepeno napreduje do razine na kojoj uspijeva primiti milost izravno: "Gospodar njihov će im dati da piju čisto vino." (*Qur'an*, LXXVI, 21). Oni, najprije, piju isto vino, ali im se ono daje u peharu Šavhove svetosti: "U njemu će napajani biti iz čaša pićem kojemu je dodato zendžebila, s Njegovog rajskog izvora zvanog Selsebila." (*Qur'an*, LXXVI, 17-18). Kasnije, Božiji Peharnik će im dati čisto vino izravne vizije, u peharu blagoslovljenog poslanika Muhammeda, jer "Gospodar će im dati da piju čisto vino". . . Učenik stalno mora razmatrati izravno duhovno htijenje (*himma*) Učiteljevo, koji je njegov vodič i pratilac na Putu.

. . . Osmo pravilo jest napuštanje svakog parbenja s Bogom ili s Učiteljem, svejedno je. Izbjegavanje parbenja s Bogom označava zadovoljstvo sa bilo čim što On pošalje iz svijeta Nevidljivoga, bila to duhovna tjeskoba ili opuštanje, bol ili ugođaj, bolest ili zdravlje, trpnja ili rahatluk; podlagati se Bogu i nikada se ne okretati od Njega, i biti is-trajan. . . Posvećenik ne smije odbaciti ništa od Učiteljevih riječi, djela, duhovnih stanja ili odlika koje mora čuvati. On se mora podlagati Učiteljevu izvanjskom i unutarnjem djelovanju nad njim. Učiteljevo držanje i duhovna stanja mora motriti okom učenika, i ne smije primjenjivati kratkovido oko razuma, jer podlaganje Učiteljevoj svetosti je krunski uvjet Puta. . . Postoje također brojni lijepi običaji (*adab*) koji se odnose na duhovnu osamu; ali osam pravila za duhovno osamljivanje jesu ona pravila koja su naprijed izložena."²⁵

7. Mističko osluškivanje uz muziku i poeziju (sama")

Ovo je jedan od onih obzira molitve srca i duhovnih metoda *Salikova* epistemološkog izvijanja na vrh mističnog Sinaja prema koje-mu je pokazana najviša prijepornost i protivljenje, osobito iz krila muslimanskog legalitarnog pravovjerja. No, to je, s druge strane, jedan od najfilozofičnijih obzira molitve srca koji *Salikovu* epistemološku dramu potpuno ozbiljuje na oba njena plana: sapijencijalnom i egzistencijalnom; mikrokozmičkom i makrokozmičkom; kozmopovi-jesnom i metakozmičkom; svetopovijesnom i metapovijesnom; sveto-jezičkom i metajezičkom; svetogeografskom i metageografskom . . . Duhovni koncert (*sama*), kao način osluškivanja ritmova nebeske muzike po čijem taktu se samoimenuje bezimena božanska Bit, sa-mooglašuje vječita osama i nijemost božanskog Načela, samoozbiljuje apsolutna nadzbiljnost božanskih Imena i Atributa, taj koncert, prema svjedočenju autora prvog sufijskog priručnika Hugwirija u njegovu *Kašf al-mahgub-u*, nije prečesto bio upražnjavan u njegovo vrijeme niti u ranim razdobljima svakidašnjeg sufijskog življenja. Kod ovog epistemološkog čina, veli Hugwiri, suštinski momenat čini prisutnost duhovno osobito njegovanog Šayha, potom odsutnost svega izvanjskog, oslobođenost od svakog ovosvjetskog mišljenja, krajnja ozbiljnost i iskrenost nakane lišene svega površnog i formalnog. Sami muzičari, koji sudjeluju u izvedbi ovog duhovnog koncerta, moraju biti krajnjeg poštovanja i hvale dostojni.

"Sve dok *sama'* ne očituje svoju moć, najvažnije je ne izvrgavati je nasilnom ritmu. Mora se slijediti *tren* skladno onom što taj tren naznačuje. Ako te ta muzika uzdiže, nastoj biti uzdignut; ukoliko te smiruje, budi miran. Onaj ko uzme učešća u *sama-i*, taj mora posjedovati dostatnu pronicavost, kako bi bio u stanju primiti božanski utjecaj i prepoznati njegovu istinsku vrijednost. Kada se taj utjecaj pokaže u srcu, učesnik ga ne smije nastojati potisnuti, a kada njegova moć počne splašnjavati, učesnik je ne smije pokušati zadržati. Dok se nalazi u tom stanju, sudjelovatelj ne može ni očekivati pomoć od bilo koga niti odbiti bilo čiju pomoć, ukoliko se pomoć ponudi. On ne smije ometati bilo kojeg drugog sudjelovatelja u *sama'-i*, niti se truditi spoznati značenje stiha (kojeg sluša)."²⁶

Šihabuddin 'Umar Suhrawardi i Al-Gazali su smatrali *sama'-lx* jednim od najvrjednijih segmenata sufijskog nabožnog života. Smatrali su da samo duhovno najprofinjeniji sufiji mogu sudjelovati u ovoj vrsti duhovnog koncerta, oni čija srca i pameti su dobro osvjetljeni svjetlošću vječne sufijske gnoze. Sam duhovni učinak *sama'-e*, vele oni, ovisi o tome da li slušateljeva duša nastoji težiti prema prizemnom egu ili prema čistome duhu. Najopsežnije i najtemeljitiije napisano djelo o

filozofiji *sama'-e Bawariq al-ilma'* smatra se da je napisao Abu Hamid al-Gazalijev brat Ahmad al-Gazali. Pored toga što rečeno djelo raspravlja o duhovnom slušanju, ono također nudi raspravu i o duhovnim učincima, uvjetima izvedbe ovog duhovnog koncerta, uz nuđenje jasnih uporišnih tačaka iz Qur'ana i Hadisa, koje osiguravaju neupitnu potporu ovoj vrsti prakse u sufijском životu.

"Znaj ... da se slušanje tog koncerta odnosi na razmatranje začudnih tajni u preteškim poemama koje *qawwāl* (pjevač) recitira dok se spajaju sa ekstazom koja uskrsava u srcu gnostika *Carić*, koji djeluje i u srcu novaka (*murīct*), koji je savršen. Duhovno slušanje ih potiče da odbace otpor kako bi se otvorili Prisutnosti Jednoga, Moćnoga i kako bi proniknuli u profinjene stvari i tajne... Tako, kada jedna osoba osluhne sličnosti koje se odnose na tonove koji uključuju duhovne zbilje (*ma'ani*) koje se, opet, odnose na kušanje (izravnog mističnog iskustva), i koji uključuju istine koje se odnose na Jedinstvo, na bitak koji naginje svima njima, i svaki tjelesni ud prima svoj dio posebno. Duhovno slušanje (prima) stvari bezgraničnih sličnosti; vid prima sličnosti gibanja; srce prima bremenite stvari duhovnih zbilja; um prima unutarnju svijest beskrajnih analogija. Kada se tjelesni udovi ujedine u njima odgovarajućim djelovanjima, zakon selekcije se pokreće i zakon uzajamne podudarnosti uskrsava. Borba prirodnog odabiranja ukazuje na tamu, a zakon uzajamne podudarnosti ukazuje na svjetlost, a kada se tama pokrene, tad svjetlost nahrupi s one strane, stvari i istinske zbilje se raskrivaju, zbilje koje se ne bi mogle dosegnuti hiljadostrukim pregnućima."

Ondje autor, nadalje, objašnjava kako je kod upražnjavanja *sama'-e* suštinski uvjet neka vrsta egzistencijalne podudarnosti koja se uspostavlja izmeću pravog vremenskog časa, mjesta odigravanja duhovnog koncerta i samog duhovnog bratstva koje čini živi prostor za odigravanje ovog osebnog duhovnog čina sufijske epistemološke drame. Nadalje, duhovno pjevanje, sviranje na defu i samo slušanje te igre, muzike i pjesme, tvrdi autor, posve sukladira Poslanikovom *Sunnat-n*, jer je to ovaj dopuštao u svome životu, osobito u vrijeme muslimanskih blagdana i izuzetnih svečarskih prilika. Ondje naročito pozornost čitatelja plijeni temeljni simbolizam duhovnog koncerta (*sama*) i osnovnih muzičkih instrumenata koji se ondje koriste: udaranje u def, pjevanje, sviranje na flauti, disanje, igranje (okretanje), poskakivanje, odvajanje. Osobito je zanimljiv simbolizam svega rečenog u odnosu na tijelo i duh sudjelovatelja u duhovnom koncertu. Duh se izvija prema gore, a tijelo slijedi njegov ritam. Duhovna hrana prispijeva, makar i samo duhovno osluškivanje krijepi srce i unutarnje odlike samog sudjelovatelja u duhovnom koncertu, dok život i svjetlost ulaze u duh iz svijeta nadosjetilnoga snagom božanske Milosti. Sam čin odvajanja od osjetilne pojavnosti i težnja ka kraljevstvu profinjenih zbilja Duha vodi u ekstazu, u duhovnu ekskurziju ponad svijeta osjetilnoga, provodi igrača kroz sva kraljevstva metakozmičkog Duha i smiruje ga u duhovnom stanju sjedinjenosti (*wusul*). Potom, kada se izgovori Božije ime *Huwa* (On), taj izgovor proseže i prodiše samo igračevo biće, oslobađajući Duh i skidajući zastor sa unutarnjih zbilja i istina. Pošto *sama'-a* uključuje i izvanjsko osjećanje i unutarnju tišinu, kao i izvanjske i iznutarnje obzire bogoštovnosti, koji se uzajamno prepliću, tad unutarnja narav *sama'-e* u svojim različitim uzlaznim stupnjevima uključuje i unutarnje zbilje pet izvanjskih stupova islamske vjere. Samo duhovno osluškivanje ritmova *sama'-e* u sebi sukusira savršenstvo duhovnih postaja sufijs-koga Puta: " Tako, onaj ko se uključi u duhovno osluškivanje, taj se uzdiže do najviših duhovnih stanja i božanskih naklonosti koje ne bi mogao dosegnuti ni hiljaditim dijelom vlastitog nastojanja i naj-savršenijim obredoslovnim vježbanjima."

Već smo naprijed spominjali da se cjelovita epistemološka drama istinskog *Salika* ozbiljuje u čvorišnom prostoru ljudske osobnosti, to jest u samome srcu. *Salikovo* srce (*qalb*), u ovom slučaju, ima da bude više simbolički razumijevano, to jest u smislu čvorišnog prostora ili svjetlosnog hrama u kome se zapodijeva epistemološka drama sufije, najprije u smislu molitve srca (*dikr*), da bi svoje potpuno raz-bremenjenje i egzistencijalno-sapijencijalno rastaljenje imala u udubini srca, u unutarnjem srcu (*sirr*), u samom mihrabu (niša svjetlosti) sufijina srca, koji nije drugo doli sama kapija sufijine srčane vertikale unutar koje se razliježu posljednji tonovi svekozmičke liturgije pod znakom molitve uma (*fikr*). Ova potonja, ujedno, predstavlja posljednji čin sufijske epistemološke drame, a njena duhovna stanja (*ahwal*) krajnje podeoke na duhovnoj ljestvici (*scala perfectionis*), kojom se *Salikova* duša penje ka središtu univerzalne, teokozmičke duše (*an-nafs al-mutma 'inna*).

Srce, kao svjetlosni hram *Salikova* epistemološkog ozbiljenja, na najprecizniji način je opisao već spominjani Nagmuddin Raži u svom djelu *Mirsad al-'ibad*. Između ostalog, on ondje veli:

"Srce ima pet osjetila nalik onim tjelesnim osjetilima. Kao što se zdravlje čovjekova tjelesnog hrama sastoji u zdravlju njegovih pet osjetila kojima dohvaća svekolika očitovanja svijeta, to se u jednakoj mjeri odnosi i na srce. Kada je zdravo, srce sa svojih pet duhovnih osjetila opaža cijeli nevidljivi svijet - suštine i duhovne zbilje. Srce ima oko kojim uživa u vizijama Nevidljivoga; ima uho kojim osluškuje govor stanovnika Nevidljivoga i sam Govor Božiji; ono ima njuh kojim osjeća mirise Nevidljivoga; ono ima čulo okusa kojim isprobava okus ljubavi, slast vjere i miris mudrosti. Baš kao što se čulo dodira razlijeva cijelim tijelom, kako bi ovo moglo uživati u predmetima koje dodiruje, tako isto i um biva prisutan kroz srce, kako bi srce moglo kroz um izvući duhovnu korist iz svake inteligibilije."²⁹

"Poslije toga, blagodareći svjetlu molitve srca (*dikr*) i potiranju zavodljivih misli, srce pronalazi utoka od utjecaja prizemne duše i Sotone. Ono se mora povezati sa svojim vlastitim duhovnim stanjima i sebi priskrbiti okus molitve srca (*dikr*). (Srce) preuzima molitvu srca (*dikr*) od jezika i samo biva obuzeto zazivanjem. Svojstvo *dikr-a* će iz srca početi gibati cijelu tamu i zastore koji su doprli donde i ukorijenili se ondje revnujući Đavolu i preniskoj duši. Kada tmina i zastori budu strgnuti, svjetlost *dikr-a* će zasjati na draguljima srca, a strepnja i drhtanje će se javiti u srcu: *Samo su oni vjernici čija srca zatrepere kada se Bog spomene. (Qur'an, VIII, 2)* Kasnije, kada se srce ispuni *ḍikr-om*, iz njega iščezava tvrdokornost, a pojavljuje se blagost i plemenitost." Tad njihova srca i kože nastrehnu kada se Bog spomene."³¹

U rasponu čvorišnog prostora srca, kao *Salikova* epistemološkog hrama, i *mihraba* ili svjetlosne udubine, ili svetinje nad svetinjama u kojoj započinje molitva uma kao posljednji čin sufijske epistemološke drame, nalazi se unutarne, duhovno srce (*sirr*), obitavalište *Tajne nad tajnama (fu'ad)*. Kada se molitva srca (*dikr*) ondje prenese, tad je *Salik* posve odvojen od stvari stvorenog ili uvjetovanog bitka, okrenut prema svijetu neuvjetovanoga bitka, čekajući da u odaju nad odajama uljegne, kako veli Nagmuddin Raži, "Princ božanske Ljubavi", kako bi očistio srčani grad i učinio ga primateljkom čiste vrline.

Opisujući pet temeljnih duhovnih osjetila *Salikova* srca, Nagmuddin Raži razvija pravu duhovnu fenomenologiju *Salikova* srca kao takvog, tvrdeći da je ono sastavljeno od pet odaja (*manazil*): prva odaja je *sadr* (prsna) i ona predstavlja stjecište podložnosti ili nepod-ložnosti; druga odaja je *qalb* (srce) kao sjedište istinske vjere, uma i duhovne vizije; treća odaja je osrčje (*perikardia, šagaf*) kao vrelo ljubavi i milosrđa spram ljudskoga roda; četvrta odaja je *fu'ad* (duhovno srce) kao mjesto mudrosti i mističkog osvjedočenja; petu odaju čini srčano zrnce (*habba al-qalb*) kao izvorište ljubavi prema Božijoj Prisutnosti. Na kraju Nagmuddin Raži spominje i crnu jezgru (*suwayda*) koja predstavlja primateljku otkrivenja onog Nevidljivog i one Bogom darovane ezoterijske mudrosti (*'Um laduni*).

Krajnja svrha molitve srca ne ogleda se samo u tome da se u čovjekovu tjelesnom hramu podigne hram od svjetlosti usred ljudskoga srca, nego je krajnja zadanost *molitve srca*, skupa sa *molitvom uma*, da se usred čovjekova tjelesnog hrama podigne unutarnji, sasvim duhovni hram sa fizionomijom koja potpuno odgovara čovjekovu izvanjskom tjelesnom obliku. Ona unutarnja, svjetlosna fizionomija ili svjetlosni hram sufijine cjelovite duhovne osobnosti sastoji se od višestrukih duhovnih postaja (*maqamat*) koje se ne mijenjaju i koje se zadobivaju kroz molitvu srca (*dikr*), a na poticaj same božanske milosti; potom, rečena svjetlosna fizionomija *Salikova* se sastoji i od prolaznih i uzlazno-spoznajno stalno osvajajućih duhovnih stanja (*ahwal*), koja dolaze kao rezultat molitve uma (*fikr*), molitve koja je trajna, beskonačna i univerzalna. Ovaj krajnji cilj *Salikove* epistemološke drame ozbiljuje se snagom trostruke molitve srca (*dikr*), a svaki od tri njena oblika ima biti sukladan sa ona tri ključna duhovna prostora čovjekova srca: sa *qalb-om*, *fu'ad-om* i *sirr-om*. Ta tri oblika molitve srca, prema podacima iz najranije i najrelevantnije sufijske literature su sljedeća: molitva jezikom (*dikr al-lisan*), molitva duhovnog srca (*dikr al-fu'ad*) i molitva unutarne srčane tajne (*dikr as-sirr*). Sufije radije govore, ne o tri oblika molitve srca, nego o tri

duhovna stupnja ili segmenta jedne jedinstvene molitve srca (*dikr*).

POGLAVLJE IV

1. recitiranje Qur'ana (*qira'ah*)

U al-Gazalijevu djelu *Ihya' 'ulum ad-din* u odjeljku o recitiranju Qur'ana, spominjanom naprijed, autor spominje deset izvanjskih i deset unutarnjih dužnosti kojima se ima primjeriti svaki *Salik* u svom tragalačkom putovanju stazom vječne sufijske gnoze. Među izvanjske dužnosti on ubraja ritualno čišćenje i prikladno držanje u molitvi; redovito recitiranje qur'anskog teksta u toku dana, u toku sedmice i u toku mjeseca; odabiranje i dijeljenje qur'anskoga teksta skladno duhovnoj potrebi i duhovnom pripravljanju; pisanje svetoga teksta ispravno i krasnopolisno; polagano i razgovijetno recitiranje svetoga teksta (*tartil*); poplakivati i poticati druge na plakanje dok se recitira qur'anski tekst; padati ničice kod svakog obilježeneog mjesta u svetome tekstu na koje se naiđe u toku recitiranja; dizati ruke na molitveni zaziv prije početka i nakon završetka recitiranja svetoga teksta; tiho ili lagano čitati sveti tekst kako bi čitalac prizvao okolnosti u kojima je dotični tekst objavljan i kako bi sebi priskrbio to duhovno stanje; recitirati qurranski tekst što je moguće jasnije i što umilnijim glasom.¹⁶

Što se tiče unutarnjih dužnosti koje se nalažu kod recitiranja Qur'ana kao jednog od obzira molitve srca ili molitvene epistemološke drame, one su slijedeće: razumijevati božansko porijeklo Qur'ana; veličati Autora qur'anskog sadržaja; posuvraćivati punu pozornost qur'anskoj poruci i stišavati egzistencijalnu vrevu prizemne duše; uranjati u tekstualni smisao; razumijevati svaki pojedinačni stavak; rasterećivati svakoga od psiholoških i doktrinarnih zapreka kod razumijevanja teksta; uočavati osobitu važnost svakog pojedinačnog stavka i posvješćivati je drugome; ćutanje vlastitog osjećanja i emotivnosti u toku recitiranja; nastojati što više uzdizati se do onog stanja u kome se čitalac osjeća tako kao da sluša recitirani tekst izravno iz Božijih usta; najzad, osloboditi se od bilo kakvog osjećanja posjedovanja nadmenosti i samozadovoljnosti.

2. egzorcizmi, litanije ili zazivi (*awrad*)

Praksu izricanja egzorcizama, litanija ili zaziva upražnja-vao je i sam Poslanik islama, preporučujući da se neke formule iz qur'anskog sadržaja, iz *obrasca* islamske vjere ili iz *Svjedočanstva vjere* izgovaraju i više puta na dan, osobito u nekim izuzetnim prilikama, bile one prigode radosti, zahvalnosti i zadovoljstva, bilo da je riječ o prigodama tjeskobe, nespokoja i nevolje. Često izgovaranje formula: *Basmal-la, Inša' Allah, al-Hamdu li-'llah, Ma ša' Allah i Astagfiru'llah*, veli Poslanik islama, podaruje svakoj pojedinačnoj vjerničkoj duši pojačanu duhovnu i fizičku živahnost, mir i unutarnju radost. Neki od Drugova Poslanika islama su, čak, imali običaj preporučiti izgovaranje pojedinih formula ili zaziva u određenom broju i u određenim prigodama, naročito nakon obavljanja pet dnevnih molitvi.¹⁷

Upečatljiv primjer ozbiljivanja zazivanja, kao jednog od važnih obzira epistemološke drame *Salikove* odigravane kroz molitvu srca (*dikr*), nudi 'Attar u svojoj kompiliranoj biografiji o sufijama *Tadkira al-awliya'*, gdje nudi primjer jednog ranog perzijskog sufije Sahl Ibn 'Abdullah Tustarija (umro 282/896). Iz ovog primjera se još razabire Tustarijevo redovito upražnjavanje duhovne osame (*halwa* ili *arca-num*) i potpunog duhovnog usredotočenja (*muraqaba*), koje čini jedan od važnih obzira molitve uma (*fikr*).

"Pripovijeda se da je Sahl govorio:" Budim uspomenu na Boga Uzvišenoga, izgovarajući upit:" Nisam li Ja Gospodar vaš?" i sam sebi odgovaram:" Da, zaista jesi," a i On sam mi odgovara na to pitanje. Takvo sjećanje na Boga sam poticao dok sam još bio u mjačinoj utrobi." Sahl je također govorio:" Bilo mi je tri godine kada sam počeo ustajati noću i moliti se. Amidža moje majke Muhammad Ibn Suwar bi plakao dok bi se molio, gledajući kako i ja ustajem i molim se, i govoreći mi:" Sahl, idi spavati. Srce mi činiš smetenim." Ali ja sam ustrajavao da ga gledam, javno ili tajno,

sve dok jednom nisam kazao svome amidži: "Ja se nalazim u teškom duhovnom stanju: vidim svoju glavu položenu pred Prijestoljem (Božijim)." "Maleni," govorio bi on, "to stanje čuvaj u tajnosti. Ne govori o tome nikome!" Potom reče: "Zazivaj u svome srcu. Kada si u svom noćnom rublju i dok se prevrćeš s jedne na drugu stranu, a jezik ti se pokreće, reci: "Bog je sa mnom; Bog me motri; Bog mi svjedoči." "Počeo sam to recitirati," pripovijeda Sahl," i počeo sam o tome izvješćivati svoga amidžu." "Izgovaraj to sedam puta u toku noći," reče mi on. Ja tako postupih i opet ga izvijestih. "Recitiraj to petnaest puta," kaza mi on, i ja to izvrših. Nakon toga, neka slast se očitova u srcu mome. Pošto minu jedna godina dana, moj amidža mi reče: "Zadrži ono čemu sam te poučio, kako bi mogao kušati plodove toga na ovom i na budućem svijetu." Godine su prolazile, a ja sam recitirao isto zazivanje sve dok se njegova slast ne pokaza u tajanstvenom kutku moga srca (*sirr*). Potom moj amidža kaza:¹¹ Sahl, kako može neko s kim je Bog, motreći ga, biti neposlušan Bogu? Neka Božija volja bude da Mu ti nikada ne budeš neposlušan." Poslije toga ja se povukoh u duhovnu osamu (*halv/a*).

3. obredna molitva (*salah*)

Arapski korijen riječi *salah* (propisana molitva) skriva značenje samo /povezivanja sa Vječnim i sa nadnaravnim, meta vremenskim ritmom po kojemu se odvija i teče unutarbožanski život. Mikrokoz-mički motreno, obredna ili propisana molitva (*salah*), kao jedan od krunskih obzira molitve srca (*dikr*), priziva izravan susret *Salika* ili *Dakir-a* sa Božanskim usred moliteljeva srca, koje nije samo Prijestolje Milostivoga, kako svjedoči Poslanik islama, nego je i živi svjetlosni hram, satkan od stamenih duhovnih postaja (*maqamat*), koje je Bog darovao ustrajnom tragaču za Njim kao za Skrivenom Riznicom (*Kanz mahfiyy*).

"Ni nebesa ni Zemlja me ne opsežu; samo srce Mog predanog, istinskog sluge obuhvaća Me."
(*hadis qudsi*)

Obredna molitva, prema Hugwirijevu svjedočenju, "Etimološki označava molitvu sjećanja (na Boga) i molitvu podlaganja (*dikr al-inqiyad*); no, šerijatsko-pravno gledano, ovaj pojam se odnosi na pet molitvi koje je Bog naložio da ih se obavlja u pet različitih vremenskih perioda. . . Molitva predstavlja pojam u kojemu se duhovnim putnicima raskrivaju njihove duhovne postaje (*maqamat*). Tako, za duhovne putnike, duhovno pročišćenje počinje se događati snagom iskrenog kajanja, a duhovno vodstvo snagom pouzdanog otkrivanja *qible*, dočim stajanje u molitvi ozbiljuje čin samo/umiranja, a recitiranje Qur'ana označava početak unutarnjeg usredotočenja (*dikr*); pogin-janje glave ozbiljuje podložnost, a padanje ničice ozbiljuje samo/ spoznaju; ispovijedanje vjere ozbiljuje unutarnju bliskost (*uns*), donošenje selama ozbiljuje otcjepljenje od ovoga svijeta i izvijanje ponad stega ovdašnje uvjetovanosti."

Kada smo rekli da obredna molitva čini krunski obzir molitve srca kao eminentno epistemološkog sufijskog pregnuća, tad smo željeli posvijestiti činjenicu da rečenom molitvom mora biti obuzeta i svladana cjelovita osobnost *Salikova*. Kao što ritam propisane molitve simbolizira nadnaravnu ritmiku po kojoj se odvija unutarbožanski život, ozbiljuje se božanska Volja i najskrovitije zamisli božanske Mudrosti, jednako tako unutarnji i izvanjski ritam propisane molitve bitno određuje svako obzorje mikrokozmičkog bitka, svaki podeok na onom što se zove *scala perfectionis* ljudske duše, tako da ništa ne ostaje nedotaknuto ritmom i simbolizmom molitve, ukoliko joj se predano, iskreno i potpuno podloži. U protivnom, od molitve će ostati

samo *rastrgana strvina*, koja zaziva nebesko prokletstvo na onoga čiji nemar ju je nedužnu rascerečio i umorio, kako svjedoči i ona predaja Poslanika islama:

"Čovjek od molitve prima samo one dijelove kojima je poklonio potpunu prisebnost svoje svijesti." (Abu Dawud i Nasa'i). U tom smislu al-Gazali daje vlastito tumačenje:

"Za razliku od onih drugih religijskih dužnosti (post, hodočašće, obavezni novčani iznos - *zakat*), obredna molitva se sastoji samo u prisjećanju, recitiranju, povijanju, padanju ničice, stajanju u uspravnom stavu i u sjedenju. Glede prisjećanja, ono predstavlja približavanje Bogu Uzvišenom i Slavnom i povezivanje s Njim. Ukoliko svrhovitost molitve nije razgovor i uzajamno povjerenje,

tad ona mora biti samo verbalno i glasovno vježbanje, podvrgnuto iskušavanju jezika na isti način na koji su i spolni organi izvrgnuti kušnji u vrijeme posta, ili kao što je tijelo izvrgnuto kušnji snagom hodočasničkih zabrana, ili kao kad neko bude izvrgnut iskušenju da plati dio od njemu drage sume za naređeni *zakat*. Ova potonja pretpostavka, nesumnjivo, mora biti kriva, jer ništa lakše ne dovodi u nesmotrenost doli besposlena priča. Prema tome, molitva ne može biti puko fizičko vježbanje. Proizvedeni glasovi su smisleni samo onda kada tvore razgovijetan govor. Razgovijetni govor mora izražavati ono što je u srcu i umu, a to nije moguće bez potpune prisebnosti. Sta znači onaj čas u molitvi: "Uputi nas na Put ispravnosti!", ako je moli-telj u stanju potpune odsutnosti? Ako molitva nije naumljena da bude podložno i usrdno moljenje i zazivanje, čemu dosađivanje besposlenom pričom, tim prije ukoliko je ona postala navikom?"²⁰

Pet duhovnih odlika za iskrenu molitvu su od temeljne važnosti za ispunjenje krajnje svrhe obredne molitve, a ta je dosezanje Tajne nad tajnama ili posvemašnje epistemološko ozbiljenje *Salikova* duhovnog putovanja na stazi vječne sufijske gnoze. Te odlike su: srčana pozornost, pronicanje u unutarnje značenje recitiranih riječi, veličanje Boga Veličanstvenoga, potpuna budnost kod obraćanja Bogu, podgrij-avanje žive nade u Božiju milost i dobrohotnost, te, najzad, osjećanje posramljenosti usljed vlastite nesavršenosti. No, živa uspomena na Boga Živoga duhovna je odlika molitve najveća od svih.

"Pripovijeda se da je Bog kazao Musau: "O, Musa, kadgod se ti sjetiš Mene, neka svaki dio tvoga tijela zastrepi dok Me se prisjećaš.

Budi podložan i smiren dok Me se sjećaš. Svoj jezik drži us svoje srce u času dok budiš uspomenu na Mene. Dok stojiš predamnom, stoji poput ponizna roba. Zbori sa Mnom ustreptalim srcem i iskrenim jezikom."²¹

4. zazivanje s rukama okrenutim nebu (du'a)

Zazivanje s rukama okrenutim gore (*du'a*) je osobit obzir molitve srca kojom *Salik* izravno i usrdno ište konkretne darove Božije ili barem duhovnu pripravu koja će osigurati priskrbljenje takovrsnih darova. Ta vrsta zazivanja može biti različito motivirana, katkada, čak, može dolaziti u časovima tjeskobe kao način da se nagovori božansku Volju da promijeni trenutačni poredak stvari i da naprećac promijeni postojeću situaciju. Al-Gazali misli da ovaj obzir molitve srca ni na koji način ne osporava zakonomjerno djelovanje i uplive Preodredenja, jer i izravni Božiji odgovori na moliteljeve zazive su od-vijeka uključeni u božansku Providnost i providiteljsku preodredlji-vost božanske djelatne Volje.

"Zazivanje s rukama okrenutim k nebu ima istovjetan učinak, kako smo spominjali, kao i samo srčano zazivanje (*dikr*). Jer ono prvotno zazivanje iziskuje srčanu suprisutnost s Bogom, a to je vrhunac takovrsnog bogoštovnog čina. Saglasno tome, Poslanik Božiji (Bog ga blagoslovio i mir mu podario) je kazao: "Dova (zaziv s rukama okrenutim k nebu) je ogledalo bogoštovlja." Jer ljudska sklonost nije u tome da srca ljudska budu okrenuta ka sjećanju na Boga (Uzvišen i Slavan neka je On), osim u slučajevima nevolje (*haya*) i podnošenja velike nesreće. *Istinski čovjek, kada ga boleština spopad-ne, prepun je beskrajnih molitvenih zaziva.*¹² Nevolja iziskuje zazivanje, a molitveno zazivanje vraća srce natrag Bogu podložno i krotko, tako da se ondje, kao krajnji rezultat, rada živo sjećanje (na Boga), što i jest ono najplemenitije u bogoštovnim djelima. . . ""

5. poezija kao molitva srca (dikr)

Ovaj obzir molitve srca rezultat je interpretativne tradicije u su-fizmu. Najčešće se javlja u kontekstu ozbiljenja muziciranja i duhovnog osluškivanja (*sama'*), što, sve skupa, čini neku vrstu duhovnog

koncerta kojemu je cilj da *Salika* provede do samog vrha njegove mik-rokozmičke vertikale, do devete sfere božanskog mikrokozmosa. Najbolji primjer za ovu dimenziju molitve srca pruža *Divan* Gala-luddina Rumija posvećen Šamsu iz Tabriza, čije poeme su gotovo pre-dumišljajno konstruirane tako da tvore najbolji sadržaj za ozbiljenje *sama'-e*. To u dobroj mjeri važi i za neke

stihove mistične poezije Abu Sa'id Ibn Abi'l-Hayra (umro 440/1049), osobito za njegove *ruba'yyat* stihove.

"Želiš li govoriti s Bogom?," upita Abu al-Qasim Bišr Yasin AbuSa'ida.

"Svakako," reče Abu Sa'id. Bišr mu savjetova da, kadgod je usamljen, mora recitirati slijedeći četvorostih, ni manje ni više od toga:

Bez Tebe, Voljeni, ja ne opstajem; Tvoju dobrotu prema meni ja brojati ne umijem. Svaka malja na tijelu mome da jezikom postane, Hiljaditi dio dugovane Ti zahvalnosti iskazati ne umije."

6, duhovno osamljivanje (halwa)

Duhovno osamljivanje je takav obzir molitve srca koji iziskuje nepretrgnuto i što snažnije ozbiljivanje srčanog molitvenog zazivanja, zazivanja koje traje danima i sedmicama. Začudno je da ovaj obzir molitve srca uopće ne spominju prvi sufijski kroničari: Abu Nasr Sar-rag u svom djelu *Kitab al-Luma'*, Kalabadi u djelu *Kitab at-tarruf* ili Hugwiri u svom priručniku *Kašfal-mahgub*. Prvo ozbiljnije, temeljitije i potpunije progovaranje o ovom obziru molitve srca susrećemo kod Nagmuddina Kubraa, naovamo. Ovaj metod molitve srca je, najprije, uvelike bio prisutan u naqšibandijskom sufijskom bratstvu, a kasnije je bio prihvaćen i od strane drugih sufija.

U naprijed već spominjanom djelu *Mirsad al-'ibad* Nagmuddin Raži sustavno je opisao instituciju duhovnog osamljivanja, definirajući, u tom smislu, osam pravila nužnih za potpuno ozbiljenje duhovne osame, pozivajući se prije toga na neka uporišna mjesta iz Qur'ana i Poslanikova Predanja.

"Prvo pravilo je da sjediš sam u praznom prostoru licem okrenut prema *qibli*, prekrštenih nogu i s rukama položenim na bedra. Učenik, prije toga, mora izvršiti potpuno čišćenje tijela (*gusl*), naumljujući da tako pere mrtvo truplo, uzimajući svoj sobičak za vlastiti grob kojeg napušta samo kada se treba okupati, obaviti fiziološku potrebu i obredno pranje. Čelija mora biti tijesna i mračna, ušuškana tako da spriječi prodor svjetlosti i zvuka izvana, s ciljem da svojstva vida, sluha, govora i hoda uzmognu prestati funkcionirati, a da duh, nezaokupljen osjetilnim opažanjem i osjetilnim pojavkom, uspostavi vezu sa nadosjetilnim svijetom. Izvanjska osjetila se više ne koriste, zastori i prepreke, koje priječe duh da prodre kroz kapije pet osjetila, bivaju odstranjene snagom smisla zazivanja i potiranja pogubnih misli (*hawatir*). Kada (osjetima) vrsta zastora sklizne, tad duh iskušava blizinu nadosjetilnog svijeta, a njegov tijesni suodnos sa ljudskim rodom biva poništen.

Drugo je pravilo ustrajno održavanje stanja obredne Čistoće, tako da je učenik naoružan i Sotona ne može zavladati nad njim. "Čistoća je oružje vjernikovo." (*Hadis*) Treće pravilo jest nepretrgnuto recitiranje formule *La ilaha illa 'llah* (Samo je Allah istinski Bog). Bog veli: "Oni koji se Boga sjećaju stojeći, sjedeći i na stranama svojim ležeći." (*Qur'an*, III, 191), što predstavlja aluziju na praksu stalnog zazivanja. Četvrto je pravilo ustrajavanje u odbijanju zavodljivih misli (*hawatir*). Ma kakva misao mogla pasti na pamet, dobra ili loša, ona treba biti poništena riječima *La ilaha*, tako da inicirani samome sebi kaže: "Ja želim samo Boga." Qur'anski stavak: "Kazivali vi javno šta je u dušama vašim ili to tajili, Bog će vas pozvati da za to račun položite," (*Qur'an*, II, 248), aludira na potiranje misli. . . Sve dok se ogledalo srca ne uglati i ne očisti od svih biljega, ono neće moći primjeriti se formama nadosjetilnog svijeta ili znanju izravno zasađenom od Boga, niti će moći primiti svjetlost izravnog usredotočen ja i duhovnih otkrivenja.

Peto (pravilo) predstavlja ustrajni post (tokom dana). . . To je beskrajno djelotvorno u strogom ljudskom čvršćanju i susprezanju onih animalnih, životinjskih odlika. . . šesto pravilo je nepretrgnuta šutnja. Učenik ne smije govoriti nikom drugom doli Šayhu, a i tada samo malo dok se savjetuje s njim u vezi sa vizijom (*waqi'a*). Štaviše, neka govori: "Spašen je onaj ko šuti," i mrda svojim jezikom samo u zazivanju.

Sedmo pravilo predstavlja usredotočenje na Učiteljevo srce. Učenik mora neprestance svoje srce usredsrediti na Šavhovo srce, tražeći od njega potporu. Otkrovenja iz svijeta onostranoga i izlijevajući mlaz Božije milosti učenik najprije doseže kroz Šayhovo srce. Učenik u početku biva zastrt brojnim zastorima i biva zaodjenut u odoru osjetilnoga svijeta (*'alam aš-šahada*), tako da se

ne može okrenuti prema Uzvišenoj Prisutnosti kako se to nalaže. No[^]ako je spona učenitva čvrsta, on se može spremno usredotočiti na Šayhovo srce. Šavhovo srce se okreće prema božanskoj Prisutnosti i nasićuje se svijetom nadosjetilnoga, dočim ga izljev božanske milosti dotiče svakoga trena. U mjeri u kojoj je učenikovo srce okrenuto prema Šayhovu srcu, u tolikoj mjeri nadosjetilna potpora se prenosi sa Šavhova srca na srce posvećenikovo. Tako njegovo srce buja, pripravljavajući se da prima potporu kroz Šavhovo posredništvo, potom postepeno napreduje do razine na kojoj uspijeva primiti milost izravno: "Gospodar njihov će im dati da piju čisto vino." {*Qur'an*, LXXVI, 21). Oni, najprije, piju isto vino, ali im se ono daje u peharu Šavhove svetosti." U njemu će napajani biti iz čaša pićem kojemu je dodato zendžebila, s Njegovog rajskog izvora zvanog Selsebila." (*Qur'an*, LXXVI, 17-18). Kasnije, Božiji Peharnik će im dati čisto vino izravne vizije, u peharu blagoslovljenog poslanika Muhammeda, jer "Gospodar će im dati da piju čisto vino". . . . Učenik stalno mora razmatrati izravno duhovno htijenje (*himma*) Učiteljevo, koji je njegov vodič i pratilac na Putu.

. . . Osmo pravilo jest napuštanje svakog parbenja s Bogom ili s Učiteljem, svejedno je. Izbjegavanje parbenja s Bogom označava zadovoljstvo sa bilo čim što On pošalje iz svijeta Nevidljivoga, bila to duhovna tjeskoba ili opuštanje, bol ili ugođaj, bolest ili zdravlje, trpnja ili rahatluk; podlagati se Bogu i nikada se ne okretati od Njega, i biti is-trajan. . . . Posvećenik ne smije odbaciti ništa od Učiteljevih riječi, djela, duhovnih stanja ili odlika koje mora čuvati. On se mora podlagati Učiteljevu izvanjskom i unutarnjem djelovanju nad njim. Učiteljevo držanje i duhovna stanja mora motriti okom učenika, i ne smije primjenjivati kratkovidno oko razuma, jer podlaganje Učiteljevoj svetosti je krunski uvjet Puta. . . . Postoje također brojni lijepi običaji (*adab*) koji se odnose na duhovnu osamu; ali osam pravila za duhovno osamlji-vanje jesu ona pravila koja su naprijed izložena."²⁵

7. Mističko osluškivanje uz muziku i poeziju (sama")

Ovo je jedan od onih obzira molitve srca i duhovnih metoda *Salikova* epistemološkog izvijanja na vrh mističnog Sinaja prema koje-mu je pokazana najviša prijepornost i protivljenje, osobito iz krila muslimanskog legalitarnog pravovjerja. No, to je, s druge strane, jedan od najfilozofičnijih obzira molitve srca koji *Salikovu* epistemološku dramu potpuno ozbiljuje na oba njena plana: sapijencijalnom i egzistencijalnom; mikrokozmičkom i makrokozmičkom; kozmopovi-jesnom i metakozmičkom; svetopovijesnom i metapovijesnom; sveto-jezičkom i metajezičkom; svetogeografskom i metageografskom . . . Duhovni koncert (*sama*), kao način osluškivanja ritmova nebeske muzike po čijem taktu se samoimenuje bezimena božanska Bit, sa-mooglašuje vječita osama i nijemost božanskog Načela, samoozbiljuje apsolutna nadzbiljnost božanskih Imena i Atributa, taj koncert, prema svjedočenju autora prvog sufijskog priručnika Hugwirija u njegovu *Kašf al-mahgub-u*, nije prečesto bio upražnjavan u njegovo vrijeme niti u ranim razdobljima svakidašnjeg sufijskog življenja. Kod ovog epistemološkog čina, veli Hugwiri, suštinski momenat čini prisutnost duhovno osobito njegovanog Šayha, potom odsutnost svega izvanjskog, oslobođenost od svakog ovosvjetskog mišljenja, krajnja ozbiljnost i iskrenost nakane lišene svega površnog i formalnog. Sami muzičari, koji sudjeluju u izvedbi ovog duhovnog koncerta, moraju biti krajnjeg poštovanja i hvale dostojni.

"Sve dok *sama'* ne očituje svoju moć, najvažnije je ne izvrgavati je nasilnom ritmu. Mora se slijediti *tren* skladno onom što taj tren naznačuje. Ako te ta muzika uzdiže, nastoj biti uzdignut; ukoliko te smiruje, budi miran. Onaj ko uzme učešća u *sama-i*, taj mora posjedovati dostatnu pronicavost, kako bi bio u stanju primiti božanski utjecaj i prepoznati njegovu istinsku vrijednost. Kada se taj utjecaj pokaže u srcu, učesnik ga ne smije nastojati potisnuti, a kada njegova moć počne splasnjavati, učesnik je ne smije pokušati zadržati. Dok se nalazi u tom stanju, sudjelovatelj ne može ni očekivati pomoć od bilo koga niti odbiti bilo čiju pomoć, ukoliko se pomoć ponudi. On ne smije ometati bilo kojeg drugog sudjelovatelja u *sama'-i*, niti se truditi spoznati značenje stiha (kojeg sluša)."²⁶

Šihabuddin 'Umar Suhrawardi i Al-Gazali su smatrali *sama'-lx* jednim od najvrjednijih segmenata

sufijskog nabožnog života. Smatrali su da samo duhovno najprofinjeniji sufiji mogu sudjelovati u ovoj vrsti duhovnog koncerta, oni čija srca i pameti su dobrano osvjetljeni svjetlošću vječne sufijske gnoze. Sam duhovni učinak *sama* -e, vele oni, ovisi o tome da li slušateljeva duša nastoji težiti prema prizemnom egu ili prema čistome duhu. Najopsežnije i najtemeljitiše napisano djelo o filozofiji *sama'-e Bawariq al-ilma'* smatra se da je napisao Abu Hamid al-Gazalijev brat Ahmad al-Gazali. Pored toga što rečeno djelo raspravlja o duhovnom slušanju, ono također nudi raspravu i o duhovnim učincima, uvjetima izvedbe ovog duhovnog koncerta, uz nudenje jasnih uporišnih tačaka iz Qur'ana i Hadisa, koje osiguravaju neupitnu potporu ovoj vrsti prakse u sufijskom životu.

"Znaj ... da se slušanje tog koncerta odnosi na razmatranje začudnih tajni u preteškim poemama koje *qawwāl* (pjevač) recitira dok se spajaju sa ekstazom koja uskrsava u srcu gnostika *Carić*, koji djeluje i u srcu novaka (*murīq*), koji je savršen. Duhovno slušanje ih potiče da odbace otpor kako bi se otvorili Prisutnosti Jednoga, Moćnoga i kako bi proniknuli u profinjene stvari i tajne... Tako, kada jedna osoba osluhne sličnosti koje se odnose na tonove koji uključuju duhovne zbilje (*ma'ani*) koje se, opet, odnose na kušanje (izravnog mističnog iskustva), i koji uključuju istine koje se odnose na Jedinstvo, na bitak koji naginje svima njima, i svaki tjelesni ud prima svoj dio posebno. Duhovno slušanje (prima) stvari bezgraničnih sličnosti; vid prima sličnosti gibanja; srce prima bremenite stvari duhovnih zbilja; um prima unutarnju svijest beskrajnih analogija. Kada se tjelesni udovi ujedine u njima odgovarajućim djelovanjima, zakon selekcije se pokreće i zakon uzajamne podudarnosti uskrsava. Borba prirodnog odabiranja ukazuje na tamu, a zakon uzajamne podudarnosti ukazuje na svjetlost, a kada se tama pokrene, tad svjetlost nahrupi s one strane, stvari istinske zbilje se raskrivaju, zbilje koje se ne bi mogle dosegnuti hiljadostrukim pregnućima."

Ondje autor, nadalje, objašnjava kako je kod upražnjavanja *sama'-e* suštinski uvjet neka vrsta egzistencijalne podudarnosti koja se uspostavlja izmeci pravog vremenskog časa, mjesta odigravanja duhovnog koncerta i samog duhovnog bratstva koje čini živi prostor za odigravanje ovog osebnog duhovnog čina sufijske epistemološke drame. Nadalje, duhovno pjevanje, sviranje na defu i samo slušanje te igre, muzike i pjesme, tvrdi autor, posve sukladira Poslanikovom *Sunnat-n*, jer je to ovaj dopuštao u svome životu, osobito u vrijeme muslimanskih blagdana i izuzetnih svečarskih prilika. Ondje naročito pozornost čitatelja plijeni temeljni simbolizam duhovnog koncerta (*sama*) i osnovnih muzičkih instrumenata koji se ondje koriste: udaranje u def, pjevanje, sviranje na flauti, disanje, igranje (okretanje), poskakivanje, odvajanje. Osobito je zanimljiv simbolizam svega rečenog u odnosu na tijelo i duh sudjelovatelja u duhovnom koncertu. Duh se izvija prema gore, a tijelo slijedi njegov ritam. Duhovna hrana prispijeva, makar i samo duhovno osluškivanje krijepe srce i unutarnje odlike samog sudjelovatelja u duhovnom koncertu, dok život i svjetlost ulaze u duh iz svijeta nadosjetilnoga snagom božanske Milosti. Sam čin odvajanja od osjetilne pojavnosti i težnja ka kraljevstvu profinjenih zbilja Duha vodi u ekstazu, u duhovnu ekskurziju ponad svijeta osjetilnoga, provodi igrača kroz sva kraljevstva metakozmičkog Duha i smiruje ga u duhovnom stanju sjedinjenosti (*wusul*). Potom, kada se izgovori Božije ime *Huwa* (On), taj izgovor proseže i prodiše samo igračevo biće, oslobađajući Duh i skidajući zastor sa unutarnjih zbilja i istina. Pošto *sama'-a* uključuje i izvanjsko osjećanje i unutarnju tišinu, kao i izvanjske i iznutarnje obzire bogoštovnosti, koji se uzajamno prepliću, tad unutarnja narav *sama'-e* u svojim različitim uzlaznim stupnjevima uključuje i unutarnje zbilje pet izvanjskih stupova islamske vjere. Samo duhovno osluškivanje ritmova *sama'-e* u sebi sukusira savršenstvo duhovnih postaja sufijs-koga Puta: " Tako, onaj ko se uključi u duhovno osluškivanje, taj se uzdiže do najviših duhovnih stanja i božanskih naklonosti koje ne bi mogao dosegnuti ni hiljaditim dijelom vlastitog nastojanja i naj-savršenijim obredoslovnim vježbanjima."

Već smo naprijed spominjali da se cjelovita epistemološka drama istinskog *Salika* ozbiljuje u čvorišnom prostoru ljudske osobnosti, to jest u samome srcu. *Salikovo srce* (*qalb*), u ovom slučaju, ima da bude više simbolički razumijevano, to jest u smislu čvorišnog prostora ili svjetlosnog hrama u kome se zapodijeva epistemološka drama sufije, najprije u smislu molitve srca (*dikr*), da bi svoje potpuno raz-bremenjenje i egzistencijalno-sapijencijalno rastaljenje imala u udubini srca, u unutarnjem srcu (*sirr*), u samom mihrabu (niša svjetlosti) sufijina srca, koji nije drugo doli sama

kapija sufijine srčane vertikale unutar koje se razliježu posljednji tonovi svekozmičke liturgije pod znakom molitve uma (*fikr*). Ova potonja, ujedno, predstavlja posljednji čin sufijske epistemološke drame, a njena duhovna stanja (*ahwal*) krajnje podeoke na duhovnoj ljestvici (*scala perfectionis*), kojom se *Salikova* duša penje ka središtu univerzalne, teokozmičke duše (*an-nafs al-mutma 'inna*).

Srce, kao svjetlosni hram *Salikova* epistemološkog ozbiljenja, na najprecizniji način je opisao već spominjani Nagmuddin Raži u svom djelu *Mirsad al-'ibad*. Između ostalog, on ondje veli:

"Srce ima pet osjetila nalik onim tjelesnim osjetilima. Kao što se zdravlje čovjekova tjelesnog hrama sastoji u zdravlju njegovih pet osjetila kojima dohvaća svekolika očitovanja svijeta, to se u jednakoj mjeri odnosi i na srce. Kada je zdravo, srce sa svojih pet duhovnih osjetila opaža cijeli nevidljivi svijet - suštine i duhovne zbilje. Srce ima oko kojim uživa u vizijama Nevidljivoga; ima uho kojim osluškuje govor stanovnika Nevidljivoga i sam Govor Božiji; ono ima njuh kojim osjeća mirise Nevidljivoga; ono ima čulo okusa kojim isprobava okus ljubavi, slast vjere i miris mudrosti. Baš kao što se čulo dodira razlijeva cijelim tijelom, kako bi ovo moglo uživati u predmetima koje dodiruje, tako isto i um biva prisutan kroz srce, kako bi srce moglo kroz um izvući duhovnu korist iz svake inteligibilije."²⁹

"Poslije toga, blagodareći svjetlu molitve srca (*dikr*) i potiranju zavodljivih misli, srce pronalazi utoka od utjecaja prizemne duše i Sotone. Ono se mora povezati sa svojim vlastitim duhovnim stanjima i sebi priskrbiti okus molitve srca (*dikr*). (Srce) preuzima molitvu srca (*dikr*) od jezika i samo biva obuzeto zazivanjem. Svojestvo *dikr-a* će iz srca početi gibati cijelu tamu i zastore koji su doprli donde i ukorijenili se ondje revnujući Đavolu i preniskoj duši. Kada tmina i zastori budu strgnuti, svjetlost *dikr-a* će zasjati na draguljima srca, a strepnja i drhtanje će se javiti u srcu: *Samo su oni vjernici čija srca zatrepere kada se Bog spomene. (Qur'an, VIII, 2)* Kasnije, kada se srce ispuni *dikr-om*, iz njega iščezava tvrdokornost, a pojavljuje se blagost i plemenitost." Tad njihova srca i kože nastrehnu kada se Bog spomene."³¹

U rasponu čvorišnog prostora srca, kao *Salikova* epistemološkog hrama, i *mihraba* ili svjetlosne udubine, ili svetinje nad svetinjama u kojoj započinje molitva uma kao posljednji čin sufijske epistemološke drame, nalazi se unutarnje, duhovno srce (*sirr*), obitavalište *Tajne nad tajnama (fu'ad)*. Kada se molitva srca (*dikr*) ondje prenese, tad je *Salik* posve odvojen od stvari stvorenog ili uvjetovanog bitka, okrenut prema svijetu neuvjetovanoga bitka, čekajući da u odaju nad odajama uljegne, kako veli Nagmuddin Raži, "Princ božanske Ljubavi", kako bi očistio srčani grad i učinio ga primateljkom čiste vrline.

Opisujući pet temeljnih duhovnih osjetila *Salikova* srca, Nagmuddin Raži razvija pravu duhovnu fenomenologiju *Salikova* srca kao takvog, tvrdeći da je ono sastavljeno od pet odaja (*manazil*): prva odaja je *sadr* (prsna) i ona predstavlja stjecište podložnosti ili nepod-ložnosti; druga odaja je *qalb* (srce) kao sjedište istinske vjere, uma i duhovne vizije; treća odaja je osrčje (*perikardia, šagaf*) kao vrelo ljubavi i milosrđa spram ljudskoga roda; četvrta odaja je *fu'ad* (duhovno srce) kao mjesto mudrosti i mističkog osvjeđenja; petu odaju čini srčano zrnice (*habba al-qalb*) kao izvorište ljubavi prema Božijoj Prisutnosti. Na kraju Nagmuddin Raži spominje i crnu jezgru (*suwayda*) koja predstavlja primateljku otkrivenja onog Nevidljivog i one Bogom darovane ezoterijske mudrosti (*'Um laduni*).

Krajnja svrha molitve srca ne ogleda se samo u tome da se u čovjekovu tjelesnom hramu podigne hram od svjetlosti usred ljudskoga srca, nego je krajnja zadanost *molitve srca*, skupa sa *molitvom uma*, da se usred čovjekova tjelesnog hrama podigne unutarnji, sasvim duhovni hram sa fizionomijom koja potpuno odgovara čovjekovu izvanjskom tjelesnom obliku. Ona unutarnja, svjetlosna fizionomija ili svjetlosni hram sufijine cjelovite duhovne osobnosti sastoji se od višestrukih duhovnih postaja (*maqamat*) koje se ne mijenjaju i koje se zadobivaju kroz molitvu srca (*dikr*), a na poticaj same božanske milosti; potom, rečena svjetlosna fizionomija *Salikova* se sastoji od prolaznih i uzlazno-spoznajno stalno osvajajućih duhovnih stanja (*ahwal*), koja dolaze kao rezultat molitve uma (*fikr*), molitve koja je trajna, beskonačna i univerzalna. Ovaj krajnji cilj

Salikove epistemološke drame ozbiljuje se snagom trostruke molitve srca (*dikr*), a svaki od tri njena oblika ima biti sukladan sa ona tri ključna duhovna prostora čovjekova srca: sa *qalb-om*, *fu'ad-om* i *sirr-om*. Ta tri oblika molitve srca, prema podacima iz najranije i najrelevantnije sufijske literature su sljedeća: molitva jezikom (*dikr al-lisan*), molitva duhovnog srca (*dikr al-fu'ad*) i molitva unutarnje srčane tajne (*dikr as-sirr*). Sufije radije govore, ne o tri oblika molitve srca, nego o tri duhovna stupnja ili segmenta jedne jedinstvene molitve srca (*dikr*).