

izvorni znanstveni članak / original scientific article
primljen / received: 23. 07. 2020.

UDK: 141.336

FENOMENOLOGIJA SUFIZMA

Rusmir ŠADIĆ

University of Tuzla, Faculty of Philosophy,
Tihomila Markovića 1, 75000 Tuzla, B&H
E-mail: rusmirsadic@yahoo.com

ABSTRACT

Sufizam u svojoj doktrinarnoj i praktičnoj dimenziji predstavlja integralni dio tradicije islama, koji upotpunjuje njegovu duhovnu, intelektualnu i kulturnu komponentu. U radu nastojim osvijetliti polje sufizma kroz fenomenološku analizu (duhovnog) Puta, doktrine i prakse, karakterističnih za sufijski nauk. Rad u grubim linijama skicira temeljne konture metafizike sufizma koja je duboko sedimentirana unutar svakog polja njegova povijesnog ozbiljenja. Takav pristup slijedi referiranja na pojedine izvore klasičnog tipa, ali i na interpretacijske osvrte ponuđene u recentnim izdanjima pojedinih savremenih autora.

Ključne riječi: fenomenologija, Sufizam, duhovni put, doktrina, praksa, metafizika, Islam

PHENOMENOLOGY OF SUFISM

In its doctrinal and practical dimension, Sufism is an integral part of the tradition of Islam, which complements its spiritual, intellectual and cultural component. In this paper, I try to point out the field of Sufism through a phenomenological analysis of the (spiritual) Path, the doctrine and practice that are characteristic of the Sufi doctrine. In a rough outline, the paper sketches the fundamental contours of the metaphysics of Sufism which is deeply sedimented within each field of its historical realization. Such an approach follows references to some classical sources, but also to interpretative reviews offered in recent publications of some contemporary authors.

Keywords: phenomenology, Sufism, spiritual path, doctrine, practice, metaphysics, Islam

1.0 Uvod

Tradicija sufizma je neodvojivo vezana za konstitutivna vrela islama, dok je praktična dimenzija njegova nauka, kao karakteristična metodologija primjene znanja/principa (*tariqa*), stara koliko i sam vjerov zakon (*šaria*) objavljen u Kur'anu kao posljednjoj Riječi Božijoj. Poslanik islama je viđen kao onaj na kome počiva Božija pažnja i koji mora biti slijedeći na Putu ka Bogu. Sufije će upravo iz njegovih riječi i postupaka crpiti temeljne postulate vlastitog učenja i naputke za duhovni odgoj.

I dok su sufije samu suštinu sufizma i njegov unutarnji smisao vidjele među najbližim drugovima Poslanika islama a njega kao duhovnu paradigmu i prvog istinskog učitelja (*šayh*), na one koji će prvi ponijeti ime sufije/a ili njime biti označeni moralo se pričekati do II stoljeća islama, kada su Abu Yazid al-Bistami, Junayd al-Bagdadi, Ma'ruf al-Karhi i Mensur Hallaj udarili kamen temeljac formativnog perioda sufizma. Prva značajna djela o sufizmu nastaju krajem X i tokom XI stoljeća. Prvo takvo djelo ispisuje Abu Bakr Sarraj pod naslovom *Kitab al-Luma*¹, koga slijedi Hujwiri sa čuvenim djelom *Kašf al-mahjub*² i Qušayri koji u svojoj *Risali*³ kroz tri opsežna poglavlja govori o znamenitim sufijama,

¹ *Kitab al-Luma* predstavlja jedno od najranijih sačuvanih djela o sufizmu koje je posvećeno različitim kategorijama znanja/spoznaje te eksplikaciji karakterističnih sufijskih pojmova i iskaza. Sarraj nastoji afirmirati sufizam kao autentično religijsko učenje. Također, jedna od najvažnijih značajki ovog djela sadržana je u činjenici što je autor nastojao pokazati kompatibilnost sufizma sa sunitskom interpretacijom islama.

² *Kašf al-mahjub* je Hujwirijevo najznačajnije, posljednje napisano i jedino sačuvano djelo. Smatra se kako je Hujwiri u djelu *Kašf al-mahjub* slijedio nacrt koji je njegov prethodnik Abu Bakr Sarraj postavio u djelu *Kitab al-luma*. Djelo je podijeljeno na dvadeset i pet poglavlja od kojih svako sadrži potpoglavlja. Sadržaj sukladira onome iz Sarrajovog djela, budući se i Hujwiri bavi analizom duhovnog profila znamenitih sufija te njihovim učenjem i principima na kojima se zasniva sam sufizam. Prijevod na engleski jezik, a što je inače prvi prijevod na neki od evropskih jezika, ponudio je R. A. Nicholson na temelju izdanja iz Lahorea. Vidi: Hujwiri, *The Kašf al-Mahjub, The Oldest Persian Treatise on Sufism by Hujwiri*, trans. R. A. Nicholson, Gibb Memorial Series, London, 1911, reprint 1959. Ono što je karakteristično za ovo djelo jeste da je izvorno napisano na perzijskom jeziku. Važne interpretacije o povijesnom značaju ovog djela mogu se pronaći u sljedećim izvorima: Carl Erns, *Sufism – An Introduction to the Mystical Tradition of Islam*, Shambhala, 2016; Idries Shah, *The Sufis*, ISF Publishing, London, 2015.

³ Qušayri, *Al-Risala al-qushayriyya fi 'ilm al-tasawwuf*, Dar ihya' al-turath al-'arabi, Beirut, 1998. Qušayrijeva *Risala* ima sasvim jasnu apologetsku intenciju: prikazati sufizam kao legitimu i respektabilnu islamsku znanstvenu disciplinu u potpunom skladu sa slovom i duhom islamskog vjerovakona (*šaria*). Za više pojedinosti u vezi sa karak-

specifičnim sufijskim pojmovima te o duhovnim stupnjima (*maqamat*) i njihovim znakovima. Njima se može pridodati manje poznato djelo Kalabadhija *Kitab al-ta'arruf* te djelo *Asrar al-tawhid* slavnog Abu Saida Abu al-Hayra. Međutim, moralo se pričekati na al-Gazalija koji će sa svojim *Ihyaom* pripremiti put za opće priznanje sufizma i na Ibn Arabija čiji *Fusus* i *Futuhāt* predstavljaju fundamentalne tekstove doktrinarnog sufizma.

Rad se sastoji iz u uvoda i tri poglavlja. Prvo poglavlje je posvećeno općoj analizi onoga što *sufizam jeste*, te razumijevanju određenih religijskih kategorija i realiteta karakterističnih za tu vrstu diskursa. Genealogija derviških redova te bogato intelektualno i duhovno naslijeđe svjedoče kako je sufizam izrazito živa mistična tradicija islama, koja tokom svih četrnaest stoljeća snažno obogaćuje duhovnu dimenziju islama. Predmet drugog poglavlja je *doktrina* sufizma, čije će glavne konture biti iscrtane na primjeru dva fundamentalna sufijska nauka, i to onome o transcendentnom jedinstvu bitka (*wahdah al-wujud*) koje zorno odslikava sufijsko razumijevanje Apsoluta, a koje skončava u teoriji o savršenom čovjeku (*insan al-kamil*). *Praktični* sufizam ili ono što uključuje pitanje odgoja duše (*tarbiyyah al-nafs*), te metafizička prosezanja kroz različita duhovna stanja (*ahwal*) i postaje (*maqamat*) bit će razmatrano u posljednjem poglavlju.

2.0 Put

Fenomenološki pristup sufizmu cilja na odgonetanje onog što *sufizam jeste* i onog *kako* se to što on jeste nadaje unutar sasvim određenog i karakterističnog *religijskog iskustva*. Temeljna intencija fenomenološkog pristupa leži u pokušaju da se odredi opseg i sadržaj onog što pripada određenom području – u našem slučaju području sufizma – a na temelju odgonetanja suštine koja je njemu imanentna.

Jedan od najčešće korištenih pojmova unutar sufijske terminologije

terom sadržaja i stilom kojim je *Risala* pisana vidi predgovor prevodioca engleskog izdanja; Qushayri, *Epistle on Sufism*, Garnet Publishing, 2007, (trans. Alexander Knysh), kao i uvod koji je Hamid Algar napisao za ranije objavljeni prijevod drugog izdanja *Risale*; Qushayri, *Principles of Sufism by al-Qushayri*, trans. Barbara von Schlegell, introd. Hamid Algar, Mizan Press, Berkeley, 1990. *Risala* je također prevedena i na bosanski jezik pod naslovom: Kušejri, *Risala – Kušejrijeva poslanica o tesawwufskoj znanosti*, Bookline, Sarajevo, 2006.

a koji se nerijetko javlja i kao sinonim za sufizam u praktičnom smislu jeste pojam *Put (suluk/tariq)*. *Put* je simbol za nikad dovršenu i okončanu potragu za Bogom. *Put* je simbol za ono kretanje koje omogućava viđenje iz blizine ili samu blizinu spram onog što jeste Krajnji Cilj. Zato se sufijom često naziva onaj ko je stigao (*sahib al-wusul*). Sufijski put – sa jasno razvijenim principima i metodologijom – omogućava *putniku (salik)* da posredstvom potpune predanosti duhovnom sazrijevanju transcendirata vlastito sopstvo i dosegne blizinu Apsoluta na sasvim vlastit i neponovljiv način.

Fenomen *puta (suluk/tariqa)* cilja na jasno naznačenu i pravilima normiranu duhovnu stazu koja vodi ka Izvoru, odakle put zapravo proizlazi ali i gdje se zasvodi. *Biti na Putu* znači preuzeti aktivnu ulogu duhovnog tragaoca (*salik*) koji je spreman stupiti na polje duhovne borbe (*mujahada*) kako bi okusio plod istinskog osvjedochenja (*mušahada*). Sufizam naučava da samo onaj ko odlučno stupi na duhovni put (*tariqa*) osvjetljavajući ga svjetlom vjerzakona (*šaria*) ima priliku dosegnuti zbilju/istinu (*haqiqa*) koja je smještena onkraj samih stvari i pridržana za one “koji su u znanje upućeni”. Sufija koji bi odstupio od određenih principa vjerzakona ili bi kanio ukazati na izlišnost pridržavanja određenih obredoslovnih radnji i odredbi šerijata općenito, a po dostizanju izvjesnih duhovnih stupnjeva koji garantiraju “blizinu” spram Boga i vrlo vjerovatno stupanj prijateljavanja s Bogom (*wilayah*), zapravo bi tim činom samome sebi oduzeo takav status (*sufije*) i svrstao se u red onih koje oficijelni sufizam i sufijski nauk osuđuju.

U nastojanju da ponudi odgovor na pitanje šta sufizam jeste, Anamarie Schimmel zapaža kako raznolikost postojećih i kroz povijest ponuđenih odgovora snažno podsjeća na priču o slonu iz Rumijeve *Mesnevice*. Naime, ljudi koji su bili u mraku, dodirujući različite dijelove slonova tijela, nastojali su odgonetnuti šta je u pitanju i svaki put su ponudili drugačiji odgovor. Jednom je riječ o lepezi, drugi put o stubu, treći put o prijestolju, ali niti pri jednom pokušaju nije bio ponuđen odgovor koji bi pokazao da je stvorena jedno cjelovita predodžba koja otkriva šta je posrijedi. Prema mišljenju ove slavne njemačke orijentalistice iz čijeg pera su proizašla neka od najznačajnijih djela o islamskoj intelektualnoj i duhovnoj tradiciji, isti slučaj je i sa sufizmom koji se uobičajeno razumijeva kao islamski misticizam, a kod koga mnoga određenja ciljaju samo na jednu dimenziju onog što pripada tom fenomenu, istovremeno previđajući ili potiskujući druge elemente koji ipak učestvuju u kreiranju onog što taj pojam zbiljski označava.

Svaki misticizam, pa tako i islamski – ukoliko takvo kvalificiranje u ovoj fazi prihvatimo kao legitimno – upućuje na jednu vrstu duhovnog iskustva u kome tragalac/mistik traga/teži ka samoj zbilji, a pri čemu nešto takvo ne ovisi o senzualnoj niti racionalnoj metodi, nego tragalac “biva vođen unutarnjim svjetlom”. Riječ je o onoj mudrosti koja izmiče diskurzivnom mišljenju i svakom pokušaju umskog raskrivanja, te koja srcu postaje imanentna posredstvom duhovnog pročišćenja (*via purgativa*) i prosvjetljenja (*via illuminativa*).⁴

Jedno od prvih zabilježenih određenja sufizma – a koje bi htjelo ostati vjerno mogućim izvedenicama korijenskog značenja same riječi – jeste ono koje je ponudio Hujwiri u znamenitom djelu *Kašf al-mahjub*: “Neki tvrde da je sufija nazvan tako zato što nosi vunenu odjeću/hrku (*jama-i suf*), drugi zbog toga jer je on u prvom saffu (*saff al-awwal*), dok treći ističu kako sufije pripadaju Drugovima sa sofe (*ashab al-suffa*’). Nadalje, ima i onih koji tvrde da je taj naziv izveden iz riječi *safa*’ (*čistoća*).⁵” Bilo kako bilo, svako od ovih određenja ukazuje na jednu od bitnih dimenzija onog što sufizam jeste ili bi pak trebao biti, pri čemu se ne bi smjelo pasti u zamku svođenja tog fenomena na jednu od ovih definicija a pogotovo ne na one koje ukazuju na određene elemente izvanjskog karaktera.

Među nizom određenja koja Hujwiri bilježi navest ćemo samo dva koja se vezuju za poznate autoritete među sufijama. Naime, dok je Šibli isticao kako naziv sufija pripada “onome ko na oba svijeta ne vidi ništa drugo do li Gospodara”, Junayd el-Bagdadi je naznačio osam principa na kojima se temelji tesawwuf, a koji su bili prisutni u praksi Vjerovjesnika: žrtvovanje, zadovoljstvo, strpljenje, išaret, usamljenost, nošenje odjeće od vune, hodočašće i siromaštvo. Ipak, prihvatajući sve navedeno, Hujwiri će kazati kako je sufizam toliko uzvišen da ne može imati definiciju ili jedno određenje. Konačno, imajući u vidu ukupnu tradiciju sufizma, nema sumnje da je riječ o onome fenomenu kome doktrinarno i praktično pripadaju pitanja duhovnog iskustva, odgoja duše, intuitivne spoznaje, božanske ljubavi te duhovnih stanja i stupnjeva.

Fenomenološki pristup sufizmu koji se temelji na neposrednom duhovnom iskustvu – pokazuje kako Bog kao Najviša Zbilja nije ništa predmetno ili objektivno fiksirano što kao takvo trebamo (pro)naći, nego

⁴ Vidi: Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 1978.

⁵ Hujwiri, *The Kashf al-Mahjub, The Oldest Persian Treatise on Sufism by Hujwiri*, trans. R. A. Nicholson, Gibb Memorial Series, London, 1911. (reprint 1959), str. 30.

ono *susrećuće*, što nas pri tom samom *susretu* suštinski određuje. Drugim riječima, ne samo da Bog nije nešto objektivno u smislu predmetno danog načina bivanja i odnošenja nego je aktivno determinirajuća Zbilja koja snagom vlastitog bivanja/opstojanja privlači onog što jeste *na Putu*, te ono što subjekt iskušava kao razinu vlastite samorealizacije, suštinski nije drugo do li čin božanskog samoočitovanja, pri čemu sam subjekt jeste mjesto javljanja Transcendencije.

Iščezavanje konačnog u Beskonačnom ili samoutrnuće (*fana'*) vremenitog u Vječnom nije nikakva destrukcija nego dekonstrukcija onog sopstva koje sebe sada vidi optrajavajućim s Bogom (*baqa'*) a ne kao autonomnu egzistenciju koja postaje parnjak spram Apsoluta, narušavajući tako princip apsolutnog jedinstva (*tawhid*).

Premda kur'anski iskaz "...pa gdje god se okrenete tamo je Allahovo Lice" ima svoj konkretan povijesni povod, sufije nastoje živjeti u skladu s njim te princip Božije *sveprisutnosti* učiniti fundamentalnim načelom vlastitog duhovnog puta. Svijest o Božijoj *sveprisutnosti* snažno je povezana sa poznavanjem duhovne gramatike i znakova Božijeg samoočitovanja ili duhovnospoznajne osposobljenosti za čitanje "šifri transcendencije". Bog se u islamu primarno javlja pod dva vida, posredstvom objave (*wahy*) i posredstvom kreacije/stvaranja (*halq*). Stoga sufije u svakom egzistentu vide božansku kreaciju i jedan od modusa Njegova bitka (*anha al-wujud*). Stoga na putu ka Bogu sve može biti znak i ništa nužno nije znak. Potencijalno, sve ukazuje na Njegovo Lice, ali ono što On jeste ostaje skriveno iza mnoštva velova fenomenalnog svijeta.

Bliska ovoj ideji jeste ona o Božijem *sveviđenju* koja sufijino srce drži budnim a čiji značaj na putu duhovnog samoozbiljenja naglašavaju mnogi učitelji sufizma. Spoznati smisao ovog duhovnog principa znači vjerovati i ophoditi se u skladu s uvjerenjem da su Božija pažnja i pogled neprekidno usmjereni ka čovjeku, te da bi griješenje predstavljalo izravni neposluh u trenutku dok se s Uzvišenim gledate licem u Lice. Na toj razini, grijeh nije puki neposluh ili duhovni posrtaj, nego prkos i najveći stupanj oholosti kod onog koji se ne susteže prekršiti zakon u samom prisutnosti Zakonodavca. To je izravno pokazano definicijom *ihsana* koju sufije neumorno naglašavaju a koju je izrekao sam Poslanik islama na upit Meleka objave u prisustvu čestitih drugova (*ashab*). Nakon što je odgovorio šta je *iman* i *islam*, Pečat poslanika nudi definiciju *ihsana* rekavši: "Ihsan je da vjeruješ u Boga kao da Ga vidiš, jer ako ti Njega ne vidiš, On tebe zasigurno vidi."

Neki istraživači govore o trostrukoj dimenziji sufizma, koja se

ogleda kroz znanje/doktrinu, metodu/praksu i zbilju. Doktrina odgovara znanju sukusiranom u vjerozakonu (*šaria*'), odnosno u onome što čini konstitutivnu tradiciju islama, dok metoda cilja na praktičnu primjenu takvog znanja, a što nije drugo do li Put (*tariqa*) slijedenja onog koji jeste duhovna paradigma u islamu.⁶ Konačno, treća dimenzija jeste dimenzija duhovnog ozbiljenja koje uključuje unutarnje putovanje kroz ona stanja (*ahwal*) i duhovne stupnjeve (*maqamat*) koji vode sjedinjenju sa samom Zbiljom i neposrednom gledanju u raskrivenu istinu ukupne egzistencije.⁷

Antropologijski gledano, sufizam jeste ona staza duhovnog ozbiljenja u kojoj putnik prolazi sve razine preobrazbe vlastite duše, od prizemne (*nafs al-ammara*) do potpuno očišćene/savršene (*nafs kamila*), uspinjući se od palog i posrnulog do svjetlosnog čovjeka (*adam nurani*) koji se poput časnog Jusufa – kako to poredi Najm al-Din Kubra – uspijeva uspeti iz tamnog bezdana gdje su ga bacila “njegova braća” kojima je vjerovao i predao se u potpunosti.⁸ Uspinjući se iz svijeta prizemnog, mistični putnik se povezuje sa svojim duhovnim parnjakom ili svjedokom na nebu (*shahid fi al-sama*'), nakon čega srce biva osposobljeno za kontemplaciju Najviše Zbilje (*maqam al-mušahada*) i primanje onih spoznaja koje dolaze isključivo snagom mističnog otkrovenja (*mukašafa*).

Razvijajući učenje o Božijim Imenima i Svojstvima, sufije su nerijetko ukazivale na to kako je upravo čin dosezanja suštine božanskih imena i zaodijevanja vlastite duše božanskim svojstvima sama punina sufizma i onog čemu on poziva. Skidajući ovozemaljsku odoru i napuštajući “drugu prirodu” u koju je čovjek ukročio, te vraćajući se primordijalnom stanju duše u kome čovjek jeste nalik Bogu, sufije nastoje ozbiljiti cijelu lepezu božanskih imena te snagom iluminacije zadobiti izgublenu čistotu onostranosti i posvjedočiti predanost onom *Da* izrečenom pri preegzistentnom savezu (*misqa*).

Drugi će tvrditi kako je cjelina sufizma sažeta u onom kur'anskom iskazu “Zaista smo mi Allahovi i Njemu se vraćamo” (II, 156). Premda nesumnjivo svi jesu Božiji, sufije naglašavaju kako svi toga podjednako nisu svjesni, te čak i ako jesu, onda Mu se svi u jednakoj mjeri ne “vraćaju”. “Vraćati se” Bogu ne samo u trenutku rastanka duše sa tijelom nego pri svakoj misli, na svakom mjestu i pri svakom djelu, za sufije znači biti

⁶ “Ako Allaha volite mene slijedite...”

⁷ Usp. Chittick, *Sufi Path of Love: The Spiritual Teaching of Rumi*, SUNY Press, 1984; F. Schoun: *Razumijevanje islama*, al-Kalem, 2008; F. Schoun: *Dimenzije islama*, el-Kalem, Sarajevo, 1996.

⁸ Najm al-Din Kubra, *Fawa'ih al-jamal*, Dar sa'ad al-sabah, Kairo, 1993.

od onih koji istinski putuju (*salikun*) putem povratka. Insistiranje na tom “traženju povratka” (*istirja*) bit će povod da Martin Lings (Abu Bakr Sirajuddin) u jednom od svojih ključnih određenja zaključi kako sufizam i nije ništa drugo do li “kretanje povratka ili (duhovno) otjecanje”, budući da je, prema mjerilima sufizma, ostatak zajednice “iako okrenut u pravom smjeru, nepokretan”.⁹ Drugim riječima, mogli bismo kazati da, premda svi jesu *na putu*, ipak svi ne *putuju*. Pokrenuti se na tom putu znači uvijek biti u stanju *slušati* eho onog Božijeg *alastu* te u onom izvanjskom/makrokosmičkom (*fi al-afaq*) i iznutarnjem/mikrokosmičkom (*fi anfusihim*) fenomenalnog svijeta odgonetati Božije znakove.

3.0 Doktrina

Sufije smatraju kako je zbilja, odnosno ono što nas u fenomenalnom svijetu okružuje, zbiljsko u onoj mjeri u kojoj se razumijeva kao refleksija istinske Zbilje. Drugim riječima, sve što sudjeluje u konstituiranju onog što razumijevamo kao zbilju samo je jedna od razina očitovanja apsolutnog Bitka (*wujud al-mutlaq*), pri čemu se isto u svojoj samonadavajućoj formi ima pojmiti kao pričin. Buđenje iz “sna” te mogućnost transcendiranja fenomenalnog zarad viđenja stvari kakve uistinu jesu – a što je od Apsoluta tražio i sam Poslanik islama – ovisi o Božijoj milosti i predanosti na putu duhovne borbe.

Princip samoočitovanja (*tajalli*) igra važnu ulogu i u sufijskom razumijevanju teorije stvaranja. Naime, teorija o stvaranju će vrlo rano voditi ka polarizaciji muslimanskog mišljenja, otvarajući dilemu oko karaktera samog svijeta i pitanja njegove vremenitosti (*hudus*) i vječnosti (*qidam*). I dok su muslimanski teolozi zastupali prvu, a filozofi drugu poziciju, sufije su prihvatile teoriju stvorenosti/stvaranja na sasvim originalan način.

Sam čin stvaranja ili tzv. uvođenje u postojanje (*takwin*) za sufije – a naročito za ekberijansku sufijsku tradiciju koja je ostvarila snažan povijesni utjecaj – nije *ništa* drugo do princip samoočitovanja bitka u različitim formama i na različitim razinama. Egzistentom postaje ili u postojanje biva uvedeno ono što posjeduje unutarnji potencijal da bude. Drugim riječima, Bog izriče ono Budi a stvar biva. To će reći da ono ništa iz koga Bog stvari izvodi u postojanje (*creatio ex nihilo*) nije puko ništa,

⁹ Vidi: Martin Lings, *Šta je sufizam*, Sebil, Zagreb, 1994, str. 26.

nego ništa u značenju fenomenalnog, ali onog što ipak ima mogućnost da bude i da usljed božanskog imperativa (*amr*) pređe iz potencijalnog u aktualno.¹⁰

Konačno, u samom središtu sufijskog nauka nalazi se učenje o Bitku (*wujud*), čija se interpretacija temelji na principu transcendencije (*tahzih*) i imanencije (*tašbih*), te skončava u najdozrelijoj metafizičkoj teoriji sufizma koju gnostici označavaju pojmom transcendentno jedinstvo bitka ili teomonizam (*wahdah al-wujud*), a čiju je najpotpuniju eksplikaciju u svojim djelima ponudio Ibn Arabi.

Princip tenziha ukazuje na aspekt Božije neuporedivosti i apsolutne neočitovanosti (*batin*), dok *tešbih* cilja na aspekt imanentnosti/uporedivosti i određenja (*taqayyud*). *Tanzih* teži razlikovanju Boga od svih kontingentnih i materijalnih stvari, ali pri tome se – prema mišljenju Ibn Arabija – zapada u istu vrstu redukcije ili determinacije Boga kakva jeste i ona pri zagovaranju principa *tašbiha*. ‘Čistiti’ Boga od nečega, u ovom slučaju isticati Njegovu transcendentnost, znači učiniti ga sličnim nematerijalnim bićima i ponovo ga ograničiti. Istovremeno, Bog se očituje *pri* svakoj stvari, jer On je ono unutarnje svega što *jeste*. Tačnije, stvari nisu *po sebi*, nego bivaju *po Drugome* i tako predstavljaju različita očitovanja iste Zbilje. Konačno, Bog se i pokazuje i skriva, očituje i ostaje u stanju apsolutnog tajanstva. Kako sam tekst Kur’ana kaže – “On je i Prvi i Posljednji, i Vidljivi i Nevidljivi”. Sufije ističu kako je jedina ispravna ona pozicija koja pravi balans između ova dva principa, odnosno koja kombinira aspekt Božije transcendencije i imanencije. Insistirati samo na *tenzihu* znači lišiti Boga fenomenalnog svijeta, dok insistirati na principu *tašbiha* znači skončati u politeizmu. Kur’anski princip, prema mišljenju Ibn Arabija, je jedini objedinjujući i kao takav prvi put u povijesti objavljen/naznačen u islamu. Konačno, mogli bismo reći da Bog, iako se pokazuje *pri mnoštvu* svih stvari koje jesu izvanjska manifestacija Njegovih Imena i Atributa, ostaje Jedan (*wahid*) i ono sveprožimajuće ukupne Zbilje, koja nije drugo do li On sam.

Sufije svjedoče ne samo da On *jeste* (Bog), nego da On *jeste* na način da snagom Njegovog očitovanja sve drugo *biva*. Drugim riječima, za njih se suština *šehadeta* u najdubljem smislu ne sastoji u tome da On *jeste*, nego da jedino On *jeste*. Šta On *jeste* – gnostici se pitaju – ako nije najviša Zbilja i krajnji realitet iz kojeg izvire sve što posjeduje *wujud*. Shodno tome, *wujud* u konačnici pripada *samo* Bogu koji jeste Čisti Bitak

¹⁰ Usp. Toshihiko Izutsu, *Sufizam i taoizam*, Sarajevo-Publishing, Sarajevo, 1995.

(*sarîh al-wujûd*), Jedan i Nedjeljiv.

Učenje o transcendentnom jedinstvu bitka (*wahdah al-wujud*) svjedoči da, iako Bog transcendirira stvoreni svijet, on nije apsolutno odvojen od Njega. Zapravo, prihvatiti ideju da pored Apsolutne Zbilje postoji neka druga zbilja koja bi bila samostalna i neovisna značilo bi stupanje u klasičnu zamku politeizma. Učenje o *wahdat al-wujudu* gradi takav svjetonazor koji na fenomenalni svijet i stvari u njemu gleda kao na ono različito od Boga, ali istovremeno tvrdeći da njihova zbiljnost nije ništa drugo do Božija Zbiljnost. U protivnom, svijet i stvari u njemu bi onda imale status samostalnih i neovisnih realiteta, koji u konačnici ne bi ovisili o egzistencijalnoj potpori ili održavanju u postojanju od Apsolutne Zbilje koja jeste Bog. U svom traktatu, naslovljenom *Risalah al-wujudiyah*, andalužanski teozof piše:

“Kada bi imao neovisnu egzistenciju, tada ne bi bilo potrebe za tvojim utrućem (*fana* ') i samospoznajom (*ma'rifah al-nafs*). Ti bi zapravo u tom slučaju bio poput nekog izdvojenog gospodara, a Allah je iznad toga da postoji neki gospodar osim Njega. Korist koju sebi možeš priskrbiti od samospoznaje sastoji se u tome da znaš i da shvatiš da tvoj *wujud* nije ni nešto postojeće niti nešto nepostojeće, te da niti si bio, niti jesi a niti ćeš biti na način egzistencijalne neovisnosti i samoopstojnosti.”¹¹

Govoreći o odnosu između Apsoluta (*haqq*) i stvorenog (*khalq*), zagovornici doktrine *wahdah al-wujuda* su došli do zaključka da, što god je zamjetljivo u ovom svijetu, ima bez izuzetka dva različita aspekta; božanski aspekt ili aspekt u kome to (nešto) jeste sama apsolutna Zbilja i stvoriteljni ili aspekt u kome je to nešto relativno, nešto drugo u odnosu na apsolutnu Zbilju.

Kako bi objasnili ovu vezu i odnos, muslimanski filozofi i sufije su koristili mnoge metafore. Navest ćemo primjer koji koristi jedan čuveni iranski filozof iz 14. stoljeća – Haydar Amuli – u svom djelu *Jāmi al-asrār*. Ta je metafora utemeljena na jedinstvenom odnosu i vezi između tinte i slova koja su njome napisana. Tinta strukturalno korespondira sa sveprožimajućom jedinstvenom zbiljom egzistencije, dok slova napisana njome odgovaraju kviditetima (*mahiyat*) koji su aktualizirani u oblicima

¹¹ Ibn Arabi, *Risala ahadiyya* ili *Risala fi ma'na man arafa nafsahu faqad 'arafa rabhu*, objavio Asin Palacios u: *Acts of the 14th Oriental Congress*, Alžir, 1905.

različitih stvari u empirijskom svijetu. Smisao onog što Haydar Amuli ovdje želi kazati ogleda se u sljedećem.

Pretpostavimo da čitamo knjigu. Naša pažnja je prirodno usmjerena na napisana slova. Ono što privlači naše oči su slova. I mi na to jedino i usmjeravamo pažnju. Mi ne vidimo tintu kojom su slova napisana. Mi čak nismo ni svjesni tinte, dok u zbilji ne vidimo ništa drugo osim različitih formi koje je tinta uzela na sebe. Blagi pomak bi bio da shvatimo kako slova jesu ali samo “zamišljene ili umstvene” (*i'tibari*) prirode. Ono što zbiljski postoji prije našeg pogleda jeste tinta i ništa drugo. Prividna zbilja slova je na kraju krajeva zbog društvene konvencije. Oni nisu nikakvi realiteti u najfundamentalnijem smislu. Riječ je samo o različitim oblicima koje tinta na sebe preuzima. Sve u svijetu se može porediti sa slovima u njihovoj dvostrukoj prirodi na način kako je objašnjeno. Onaj ko vidi samo slova bez obraćanja pažnje na temeljnu zbilju tinte (koja je u temelju slova) jeste onaj čije su oči zakrivene slovima. Međutim, jednako kao što oni koji gledaju samo slova a zaboravljaju na ono što je njihova zbilja (tinta) ostaju uskraćeni za stvarnu spoznaju, tako ni oni koji svoj pogled usmjeravaju samo ka zbilji (tinti) a zaboravljaju konkretne forme koje ona preuzima na sebe ne postižu savršenstvo u spoznavanju. Objе verzije predstavljaju nesavršeni monoteizam, te Haydar Amuli kaže da “čovjek sjedinjenja” (*muwahhid*) mora biti “čovjek sa dva oka” (*dhu al- 'aynain*) – čije viđenje nije zakriveno ničim – ni tintom ni slovima – drugim riječima, to mora biti čovjek koji vidi jedinstvo u mnoštvu i mnoštvo u jedinstvu. Slijedeći ovo objašnjenje, možemo kazati da je za sufije – ali i one među filozofima koji zastupaju princip *wahdah al-wujud* – egzistencija (*wujud*) jedna jedinstvena Zbilja (*haqiqah*), ali da ima mnoga različita očitovanja (*mazāhir*).

Učenje o *wahdah al-wujudu* kao najviši plod gnoze i duhovnog iskustva po svojoj prirodi je ezoterijske naravi te je kao takvo naišlo na otpor egzoterijskih učenjaka koji su usljed nerazumijevanja tog fenomena optuživali sufije za različite vrste iznevjere. To će biti razlog, kako primjećuje Seyyed Hossein Nasr, da će mnoge sufije formativnog perioda o ovoj temi govoriti kroz aluziju i posredstvom karakterističnih teozofskih iskaza (*šatahat*).¹² Tek će tokom dvanaestog i trinaestog stoljeća, odnosno u djelima al-Gazalija, Ibn Sab'ina, a osobito u teozofskim učenjima Ibn

¹² Vidi: Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*, SUNY Press, New York, 2006, kod nas prevedeno pod naslovom: S. H. Nasr, *Islamska filozofija: od postanka do danas*, Logos, Tuzla, 2018.

Arabija i njegovih sljedbenika ovo učenje dobiti precizniju eksplikaciju i zauzeto mjesto fundamentalne metafizičke doktrine sufizma.¹³

Sami vrhunac ili najviši plod metafizičke teorije *wahdah al-wjuda* jeste učenje o savršenom čovjeku (*insan al-kamil*), što je jedan od najomiljenijih tema sufijske literature. Naime, na kosmičkoj razini čovjek je najsavršenije stvorenje. Ono u kome su sukusirane sve karakteristike univerzuma, te je on mikrokosmos (*alam al-sagir*) ili sveobuhvatno biće (*al-kawn al-jami*). S druge strane, na pojedinačnoj razini, savršenstvo je nešto što tek treba dosegnuti.

Međutim, budući da Bog stvara svijet kako bi očitovao unutarnju zbilju vlastitih Imena, te da čovjek u sebi sadrži sve attribute univerzuma, slijedi da je čovjek lokus najpotpunijeg očitovanja Apsoluta. Da bi se zbilja Božijih Imena uistinu pokazala na pojedinačnom čovjeku, odnosno da bi srce postalo uglačano ogledalo na kome se reflektira svjetlost Apsoluta, dotični mora ozbiljiti one duhovne potencijale koje je Bog u njega umetnuo i snagom potpune egzistencijalne predanosti srce učiniti primateljem naviruće zbilje/realiteta.

Savršeni čovjek – živi odraz i najpotpunija slika u besprijeckorno uglačanom ogledalu – jeste onaj koji se uzdigao iz najnižih nizina (*asfala safilin*) u stanje duhovnog sklada (*fi ahsan al-taqwim*) sa božanskim, te koji je udaljenost zamijenio blizinom. On je ponovo živi svjedok hadisa u kome stoji da je “Bog stvorio čovjeka na Svoju sliku”. Oba puta su otvorena, put na dolje i puta ka gore. Sufizam, kao nauk o unutarljivoj supstanci islama, pomaže čovjeku da postigne stupanj najviše duhovne odličnosti (*ihsan*) i očuva “teomorfnu jezgru” posredstvom koje ima priliku biti Božiji zastupnik (*halifa*), Božiji šticećenik (*waliyy*) ili snagom Božijeg odabira duhovni stožer svijeta (*qutb*).

¹³ Sufijsko učenje o *wahdah al-wujudu* imalo je snažan utjecaj na razvoj kasne islamske filozofije ili onog što označavamo pojmom *transcendentna filozofija* (*hikma muta'aliyya*) kao njen najviši intelektualni izdanak. Naime, Mulla Sadr Širazi kao najznačajniji predstavnik isfahanske škole ili postavicećenijanske islamske filozofije na Istoku općenito, razvit će takav koncept filozofije u kome će sintetizirati peripatetičku filozofiju (*falsafah*), teologiju (*kalam*) i gnozu (*irfan*). Utjecaj sufijske metafizike, dominantno ekberijanske provenijencije, bit će primjetan u mnogim njegovim djelima, a prije svih u magnum opusu *Asfar, Kitab al-maša'ir i Šawahid al-rububiyyah*. Njegova filozofija predstavlja najsistematičnije izlaganje filozofije bitka u islamu a temelji se na tri principa: počelnost bitka (*asalah*), gradacija bitka (*teškik*) i transcendentno jedinstvo bitka (*wahdah al-wujud*). O tome više vidi: Sajjad Rizvi, *Mulla Sadr and Metaphysics: Modulation of Being*, Routledge, London, 2009.

Prema riječima Abd al-Karima Jilija, autora dvotomnog djela pod naslovom *Insani kamil*, savršeni čovjek prolazi tri stadija duhovnog napredovanja koji odgovaraju trima stupnjevima očitovanja božanskog Bitka.¹⁴ Na prvoj razini čovjek kontemplira o Imenima, na drugoj o Atributima, a na posljednjoj razini kroči u sferu same Biti. Na tom mjestu, on zbiljski postaje savršenim ili jednim od Božijih ljudi (*rijalullah*), sukladno tekstu poznatog hadisi kudsija u kome Bog kaže: “Moj rob mi se približava obaveznim (*fard*) a potom dobrovoljnim (*nawafil*) obredoslovnim radnjama sve dok ga Ja ne zavolim. A kada ga Ja zavolim, Ja postajem oko kojim on gleda, uho kojim on sluša, noga kojom on hodi...” Prema riječima Al-Jilija, riječ je o takvom iskustvu koje predstavlja vrhunac duhovnog razvoja, a čiji instrument je srce (*qalb*) ili duhovno oko koje ima snagu gledati samu bit Imena i zbilje stvari fenomenalnog svijeta (Kur’an, XXII, 46). Srce za sufije ne predstavlja samo središnji organ tijela, on je i samo središte duše a nerijetko i sinonim za intelekt, ali ne u značenju koje mu pripisuje moderna zapadnoevropska misao, nego u značenju latinskog *intellectus* – “sposobnost koja opaža transcendentno” (Martin Lings). Sufijski učitelji su razvili cijelu metodologiju duhovnog usavršavanja ili onog što se često označava terminima odgoj duše (*tarbiyyah al-nafs*) i čišćenje srca (*taswiyyah al-qalb*), što pripada području praktičnog sufizma (*tariqah*), a predmet je narednog poglavlja.

4.0 Praksa

Da bi neko bio u mogućnosti uvidjeti i čitati znakove Transcendencije u sebi i u stvarima oko sebe, on konstantno mora biti *svjestan* same Transcendencije. Ta *svijest* se jača različitim metodama i duhovnim vježbama koje je sufizam razvio kroz bogatu metodologiju praktičnog puta i temeljne principe (*usul*) sufijskih redova. Ta svijest je neodvojivo povezana sa samosviješću koja – kao *differentia specifica* čovjeka u odnosu na druga ne-ljudska bića – otvara mogućnost napredovanja ka primordijalnom stupnju duše, kada čovjek ima priliku postati/spoznati ono što uistinu *jeste*. Samosvijest, mogućnost izbora, odnosno očitovanje vla-

¹⁴ Vidi: Abd al-Karim Jili, *al-Insan al-Kamil*, Kairo, 1981. Također vidi: Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia: A Contribution to the History of Muslim Philosophy*, (dvojezično izdanje) Connectum, Sarajevo, 2004. Poglavlje V je posvećeno pitanju sufizma, gdje Iqbal – baveći se pitanjem Zbilje (*haqiqa*) – u značajnoj mjeri uključuje i interpretira Jilijevo sufijsko učenje.

stite volje pri djelovanju te refleksija djela na čovjekovo sopstvo (*nafs*) njega odvaja od drugih bića i uvodi u dramu duhovnih uspona i padova, pokušaja i posrtaja, drugim riječima otjecanja jednih i naviranja drugih stanja (*ahwal*) i duhovnih raspoloženja.

U sufijskoj praksi primjetna je jasna distinkcija između onog što se označava pojmom *hal* i *maqam*. Naime, prema većini sufijskih učitelja pojam *hal* ukazuje na *stanje* duše koje nema karakter stalnosti, te shodno tome može trajati vrlo kratko. Također, riječ je o *stanju* koje u osnovi ne ovisi o duhovnom zalaganju mističnog putnika nego isključivo o Božijoj naklonosti, Koji kao znak vlastite milosti odabire srce vjernika i podaruje mu kušanje onog duhovnog stanja koje mu je bilo nepoznanica. Nastupanje, trajanje i prestanak tog stanja u potpunosti ovisе o Darivatelju. S druge strane, pojam *maqam* u sufijskoj terminologiji ukazuje na *stupanj* duhovne postojanosti, koji ne može biti pomućen nikakvim trenutnim ushićenjima ili posrtajima a dosegnut je snagom osobnog zalaganja i predanosti *salika* na Putu ka Bogu. Njegova neprekidna posvećenost duhovnim pregnućima i težnja da svoju volju potčini volji Apsoluta doveli su ga na onu razinu duhovnosti i samosvjesnosti koja svjedoči kako je niže stupnje u potpunosti realizirao i “usvojio”.

Abu Sa'id Sarraj u spomenutom djelu *Kitab al-Luma'* navodi sedam *maqama*, koje je značajan broj kasnijih sufijskih učitelja preuzimao i to prema sljedećem redosljedu: pokajanje (*tawba*), suzdržavanje (*wara'*), asketizam (*zuhd*), siromaštvo (*faqr*), strpljivost (*sabr*), oslanjanje (*tawakkul*) i zadovoljstvo (*rida'*).¹⁵ I dok je Ala al-Dawlah al-Simnani govorio o *maqamima* u značenju “sedam poslanika” tvoga bića, pri čemu svaki poslanik odgovara jednom unutarnjem stanju,¹⁶ drugi su, zadržavši broj sedam, usmjerili se na kur'ansku terminologiju, tražeći ona mjesta na kojima Bog ili izravno ili aluzivno ukazuje na određeni stupanj duše. Takvo nastojanje će kasnije voditi općepoznatoj hijerarhiji *maqama* koja ide sljedećim nizom: prizemna duša (*nafs al-ammara*), duša koja sebe kori (*nafs al-lawwamah*), nadahnutu duša (*nafs al-mulhimmah*), smirena duša (*nafs al-mutma'innah*), zadovoljna duša (*nafs al-radiyyah*), duša kojom je Bog zadovoljan (**nafs al-mardiyyah**) i savršena/čista duša (*nafs al-kamilah/safiyyah*). S druge strane, za razliku od Hujwirija koji se zadovoljava time da ukratko obrazloži *razliku* između *hala* i *maqama*, bez ulaženja u

¹⁵ Vidi: Abu Sa'id al-Sarraj, *Kitab al-Luma'*, prijevod R. A. Nicholson, Leiden, 1914, str. 42.

¹⁶ Više vidi u: Henry Corbin, *Islam u Iranu*, Bemust, Sarajevo, 2000. Simnani pripada duhovnoj genealogiji kubravijskog sufijskog reda, te je pri njegovu čitanju i razumijevanju važno imati na umu Najma al-Dina Razija.

detaljniju analizu pojedinačnih *maqama*, Qushayri posvećuje opširno poglavlje eksplikaciji teorije o duhovnim stupnjevima, navodeći pedeset i jedan stupanj na putu duhovnog ozbiljenja i sjedinjenja s Uzvišenim.¹⁷

Bogat izvor sufijske prakse su djela utemeljitelja sufijskih redova koja su uglavnom nastajala kao zapisi njihovih obraćanja duhovnim sljedbenicima (*muridin*) i praktični napuci (*išarat*) na stazi unutarnjeg odgoja. Među njima se ističu djela Abdul Qadir Ghaylanija, prije svih *Fath al-rabbani*¹⁸ i *Futuh al-gayb*¹⁹ (sadržaj objavljivan i pod naslovom *Adab al-suluk*),²⁰ potom spis pod naslovom *Burhan al-mu'ayyad*²¹ Seyyida Ahmada al-Rifai'yya, poznata *Qudsiyya* Shaha Naqshibanda, te *Awarif al-ma'arif* 'Umara Suhrewardija.

Ono što dominantno pripada sufijskoj praksi i ono što sufije u fun-

¹⁷ U navođenju pojedinačnih stupnjeva Qushayri slijedi sljedeći redoslijed: pokajanje (*tawba*), duhovna borba (*mujahaba*), osama (*halwa*), bogobojaznost (*taqwa*), suzdržavanje (*wara'*), asketizam (*zuhd*), šutnja (*samt*), strah (*hawf*), nada (*raja'*), tuga (*huzn*), poniznost (*hušu'*) i skromnost (*tawadu'*), suprotstavljanje prizemnoj duši (*muhalafat al-nafs*) i sjećanje na njene pogreške (*dhikr 'uyubiha*), zavist, ogovaranje (*giba*), zadovoljstvo (*qana'a*), oslanjanje na Boga, zahvalnost (*shukr*), sigurnost/izvjesnost (*yaqin*) itd. Detaljnije vidi: Qushayri, *Risala*, nav. izd., str. 111-417.

¹⁸ Zbirka od šezdeset i dva predavanja u kojima Gaylani na veoma karakterističan i neposredan način govori o iskrenosti (*sidq*), oslanjanju na Boga (*tawakkul*), blizini (*qurb*), ljubavi (*mahabba*), spoznaji (*ma'rifa*), svijesti (*muraqaba*). Više vidi u: Gaylani, *Fath al-rabbani*, Damask, Dar al-Albab, 2002; Gaylani, *The Sublime Revelation*, Houston, Al-Baz Publishing, 1992.

¹⁹ U ovom djelu je zabilježeno sedamdeset i osam predavanja Abd al-Qadira Ghaylanija, čiji je sadržaj kompatibilan s onim u naprijed spomenutom djelu *Fath al-rabbani*. Vidi: Ghaylani, *Futuh al-gayb*, Dar al-Albab, 1986; na engleskom jeziku je moguće pronaći dva prijevoda; *Futuh al-Ghaib, Revelations of Unseen*, (prev. Muhammad Ashraf), Lahore, 1986; Ghaylani, *Revelations of Unseen, Futuh al-Ghaib*, (prev. Muhtar Holand), Houston, Al-Baz Publishing, 1992.

²⁰ Za detaljniji uvid u povijesni i duhovni profil Abd al-Qadira Gaylanija pogledaj iscrpan rad Samira Beglerovića (Fakultet islamskih nauka), koji donosi i kraću analizu Gaylanijevog sufijskog nauka, kao i specifičnosti kadirijskog sufijskog reda. Rad je izrađen na temelju prethodno odbranjene doktorske teze o životu, djelu i mišljenju Abd al-Qadira Geylanija. Vidi: Samir Beglerović, "Abd al-Qadir Gaylani – čovjek koji je rasplakao meleka smrti", *Znakovi vremena*, proljeće – ljeto, Sarajevo, 2009, br. 43/44.

²¹ Sayyid Ahmad al-Rifai', *Advocated Proof*, Xlibris, UK, 2012. Riječ je o najznačajnijem djelu Sayyida Ahmada Rifaija, u kome su sadržana predavanja upućena njegovim učenicima. Ono što karakterizira ovaj tekst jeste neumorno referiranje na Kur'an i izreke Poslanika islama pri eksplikaciji sufijskih stajališta spram različitih tema i pitanja, što ukazuje na nastojanje sufijskih učitelja da ukažu na kompatibilnost i neodvojivost sufizma od temeljnih izvora islama. Također vidi: *J. Spencer Trimingham, The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, 1998.

damentalnom smislu karakterizira jeste fenomen sjećanja na Boga (*zikr*) posredstvom izgovaranja Njegovih Lijepih Imena (*asma 'al-husna*). Riječ je o takvom vidu duhovnog angažmana koji *saliku* pomaže da kod sebe posvijesti stalnu prisutnost (*hudur*) Apsoluta i snagom te spozna se trgne iz sna duhovne zapuštenosti (*gaflah*). Posredstvom *zikra* salik osvaja nova stanja duhovne smirenosti i žudnje, pri čemu se – shodno razini dosegnute svijesti i samosvijesti – kod njega smjenjuju stanja *qabda* i *basta*. Također, sufizam neumorno podsjeća na kur'anski stavak prema kojem Bog spominje onog ko Njega spominje, te shodno tome On čini da Njegovo spominjanje “nas” proizlazi iz “našeg” spominjanja Njega.

Dozivajući Ga različitim Imenima, *salik* čezne za Imenovanim, ne ograničavajući Ga samo na jedno Ime. Bog se u Svetom Tekstu muslimana opisuje sa devedeset i devet Imena, te naređuje da Ga se doziva bez naročitog preferiranja nekog od Imena. Kroz višestoljetnu sufijsku praksu je primjetno kako je akcenat stavljen na ono Ime kojim se Bog najčešće oslovljava u Kur'anu, a to je Njegovo Ime *Allah*, kao i na temeljnu sintagmu islama *La ilahe illallah*, uz ono što jeste zaštitni znak praktičnog tesawwufa, a to je lična zamjenica *Hu/On*, koja ukazuje na svepristuno Lice Apsoluta na stranicama mikrokosmičkog i makrokosmičkog svijeta, kako to sufije često vole istaknuti. Premda postoje i drugi oblici/sintagme koji se koriste pri individualnim ili grupnim obredima sjećanja (*zikra*), ovo su dominantne forme. U nastojanju da potcrta prvorazredni značaj takvog vida pobožnosti/predanosti, sufijska literatura podsjeća na dvojako značenje često navođenih riječi Svetog Teksta u kojima se kaže kako je *spominjanje Allaha najveće* (Kur'an, Ankebut, 45). Pozivajući se na autoritet Ibn Abbasa, sufije ističu kako gornji tekst hoće reći da je Allahovo sjećanje na one koji se Njega sjećaju *veće* od njihovog sjećanja na Njega, i drugo, da je spominjanje Allaha najveće/najvrednije pobožno djelo u odnosu na sva druga.²²

Također, pored stalnog dozivanja Božijih Imena (*zikr*) sufizam insistira i na drugim oblicima duhovne prakse, kao što je učenje Kur'ana (*qira'ah*), različite vrste dobrovoljnih molitvi (*nawafil*), svakodnevno učenje vlastitih duhovnih zaduženja (*virid*) i osamljivanje, a što je naročita karakteristika nakšibendijskog derviškog reda.²³

²² Vidi: Abu Hamid al-Gazali, *Ihyâ 'ulum al-din*, (pogl. *Kitab al-azkâr wa al-da'wât*), Kairo, 1987; kod nas prevedeno pod naslovom Ebu Hamid al-Gazali, *Oživljavanje vjerskih znanosti*, Sarajevo, Bookline, 2004.

²³ O različitim oblicima duhovne prakse sufija, kao i povijesnom razvoju pojedinih sufijskih redova, detaljnije vidi: Rešid Hafizović, *Temeljni tokovi sufizma*, Bemust Sarajevo, 1999, str. 238-435. Također vidi značajnu studiju o sufijskim redovima: J. Spencer Tirimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, 1998.

Sufije insistiraju na tome kako su kategorije sjećanja (*zikr*) i razmišljanja (*fikr*), odnosno molitva srca i molitva uma, neodvojivo vezane, te da je prvo uvjet za ispravnost drugog. Takvo stajalište temelji se na kur'anskom stavku koji na početku govori o onima koji prakticiraju *zikr* i koji razmišljaju o stvaranju nebesa i zemlje, te ih u ranijem iskazu označava kategorijom ulu *al-albab* (razumom obdareni).²⁴

Govoreći o sufijskoj duhovnoj praksi, mnogi autori se pozivaju na djelo *Qut al-qulub* Abu Taliba al-Makkija, koji je istakao važnost četiri kategorije duhovnih vježbi što ih prakticiraju oni među sufijama koji su dosegнули *maqam* prisnosti (*uns*) i blizine (*qurb*).²⁵ To će učiniti i Ibn Arabi u svom nevelikom djelu *Hilyat al-abdal* kada, referirajući na Al-Makkija, govori o šutnji (*al-sukut*), osami ('*uzlah*'), sustezanju od jela (*al-ju'*) i bdijenju (*al-sahar*).²⁶ Princip šutnje cilja na izbjegavanje govora sa svima osim s Gospodarom, jer tek kada smiri svoja izvanjska osjetila i sposobnosti (*quwwah*) te pažnju usmjeri u onom pravcu (*qibla*) odakle se čuje eho Njegovoga govora i mig Njegovog znaka, progovaraju unutarnja osjetila (*lata 'if*) *murida* koji tajnom svoga srca stupa u prisni razgovor sa Voljenim. Da bi se princip šutnje barem na neko vrijeme mogao primijeniti, sufije insistiraju na osami (*uzlah*), pozivajući se na praksu samog Poslanika islama, koji je nerijetko prakticirao taj vid duhovne vježbe. Umanjenje jela i prakticiranje posta, koji mogu biti znak asketske prakse koja teži odricanju ili pak vid čiste privrženosti postu koji je preporučan praksom znamenitih sufija, trebaju pratiti prethodne vidove predanosti. Rezultat umanjenja jela bi trebao biti bdijenje (*al-sahar*) kao

²⁴ Kur'an, III: 190-191.

²⁵ Abu Talib Makki je jedan od najznačajnijih ranih sufijskih autora koji je svojim djelom ostvario značajan utjecaj na kasnije interpreatore doktrinarnog i praktičnog sufizma. Ipak, do sada nije objavljena niti jedna monografija koja bi se na sustavan način bavila analizom ukupnog intelektualnog ostvarenja Abu Taliba al-Makkija. Za kraći uvid u pojedine aspekte njegove misli vidi: W. Mohammad Azam, "Abu Talib al-Makki: A Traditional Sufi", *Hamdard Islamicus* 22, no. 3 (1999): 71-79; Kojiro Nakamura, "Makki and Ghazali on Mystical Practices", *Oriens* 20 (1984): 83-91; M. A. Shukri, "Abu Talib al-Makki and his Qut al-qulub", *Islamic Studies* 28, no. 2 (1989): 161-170. Jedna od najrecentnijih studija na ovu temu je autora Saeko Yazaki, *Islamic Mysticism and Abu Talib al-Makki: The Role of the Heart*, Routledge, 2012. Za izdanje na arapskom jeziku vidi: Abu Talib al-Makki, *Qut al-qulub, Dar al-Kutub al-'Ilmiyya*, 2016. Jedini potpuni prijevod djela *Qut al-Qulub* na neki od evropskih jezika je onaj Richarda Gramlichia, *Die Nahrung der Herzen*, 4 vols. (Stuttgart: F. Steiner, 1992).

²⁶ Vidi: Ibn Arabi, *The Four Pillars of Spiritual Transformation (Hilyat al-abdal)*, dvojezično izdanje, Anqa Publishing – Oxford, 2009.

četvrti naznačeni princip. Sufije razlikuju dvije vrste bdijenja/budnosti, i to budnost očiju i budnost srca. I dok prva teži odagnati san i u tišini noći stupiti u razgovor s Onim Koga ne obuzima ni drijemež ni san, budnost srca je takav stupanj na kome *salik* čak i kada spava njegovo srce Boga ne zaboravlja i ostaje mu predano (*taslim*). Konačno, sufijska praksa uključuje još mnoge vidove duhovnih vježbi i specifičnih zaduženja usmjerenih na duhovni stupanj pojedinca, uz uvažavanje svih karakteristika njegove postojanosti i spremnosti da ih aktivno preuzme i realizira, ali uvažavajući formu rada u kojoj se želi ponuditi jedna eksplikacija opće slike fenomena kakav jeste sufizam, odustat ćemo od uvođenja daljnjih kategorija i s njima povezanog pojmovlja.

5.0 Umjesto zaključka

Ako bismo tragali za središnjim tekstom sufizma u kojem bi bila sukusirana sama suština teorijske gnoze kao intelektualna eksplikacija sufijske teorije i prakse, onda bi to bio *Fusus al-hikam* Ibn Arabija, zajedno sa njegovim *Futuhatom* u kojem se detaljnije analizira ono što je sintetički naznačeno u tekstu *Fususa*. Interpretacije fundamentalnih pojmova i sufijskih učenja iznesenih u ta dva djela andaluzanskog sufije bit će izvor mnogim kasnijim teoretičarima sufizma i ostvarit će neuporedivo najznačajniji utjecaj na daljnji razvoj sufizma i njegov nauk, što bi se moglo pratiti od Maroka do Perzije, te od Bosne do Malezije i Kine.

Usmjeravajući svoju pažnju na neposredno iskustvo i kušanje duhovnih napatka samog Poslanika islama, te izrodivši imena – poput Hal-laja, Hamadanija, Suhrawardija, Ibn Arabija, Rumija, Gaylanija i Shaha Nakshibanda – koja su sinonim za čistu duhovnost u najdoslovnijem smislu, sufizam je nerijetko viđen kao fenomen koji obezbjeđuje vitalnost i optrajavanje duhovne dimenzije islama, te bez čije bi hermeneutičke perspektive i karakteristične epistemologije zauvijek bila izgubljena ljepota i slojevitost niza religijskih pojmova i učenja te s njima povezanih značenja. U korist argumentacije rečenih stajališta možemo se pozvati i na nemali broj zapadnih istraživača koji su bili privučeni fenomenom sufizma te, razviđajući različite vidove sufijske teorije i prakse, u određenim slučajevima i osobno prolazili stazom koju su sufijski učitelji normirali i do krajnjih pojedinosti pojasnili.

Insistirajući na duhovnosti, intelektualnoj intuiciji i osobnom iskustvu, te afirmirajući ideju ljubavi i vječne mudrosti, sufizam se pokazao

kao nesvakidašnja forma mističnog Puta koji otvara prostor za Drugog, te postulirajući teoriju o transcendentnom jedinstvu religija uvodi ideju religijskog pluralizma u samo središte vlastitog nauka.

Konačno, sufizam ne samo da predstavlja neodvojivi dio tradicije islama, nego upotpunjuje njegovu duhovnu, intelektualnu i kulturnu dimenziju, ostavljajući neizbrisiv trag tokom svih četrnaest stoljeća u kojima je religija islama kročila kroz povijest.

BIBLIOGRAFIJA

1. Al-Gazali, Abu Hamid (1987): *Ihyâ 'ulum al-din* (Revival of the Religious Sciences) Kairo; kod nas prevedeno pod naslovom Abu Hamid al-Gazali, *Oživljavanje vjerskih znanosti*, Sarajevo, Bookline, 2004.
2. Beglerović S. (2014): *Tesavvuf Bosne u vidicima Fejzulaha Hadžibajrica: vjerski i kulturni razvoj bosanskih muslimana u prvoj polovini XX stoljeca* (Tasawwuf of Bosnia in the Perspective of Fejzulah Hadžibajrić: Religious and Cultural Development of Bosnian Muslims in the First Half of the 20th Century), Sarajevo, Bookline.
3. Beglerović, S. (2009): „Abd al-Qadir Gaylani – čovjek koji je rasplakao meleka smrti,“ *Znakovi vremena* (Sings of the Time), proljeće-ljeto, Sarajevo, Institut „Ibn Sina“, br. 43/44.
4. Chittick W. (1984.): *Sufi Path of Love: The Spiritual Teaching of Rumi*, SUNY Press, 1984.
5. Corbin H. (2000): *Islam u Iranu* (Islam in Iran), Sarajevo, Bemust.
6. Ernst, C. (2016): *Sufism – An Introduction to the Mystical Tradition of Islam*, Shambhala.
7. Ghaylani, Abd al-Qadir (1986): *Futuh al-gayb* (Revelations of Unseen), Dar al-Albab, Lahore.
8. Ghaylani, Abd al-Qadir (2002): *Fath al-rabbani* (The Sublime Revelation) Damask, Dar al-Albab; Gaylani, *The Sublime Revelation*, Houston, Al-Baz Publishing, 1992.
9. Hafizović, R. (1999): *Temeljni tokovi sufizma* (Fundamental directions of Sufism) Sarajevo, Bemust.
10. Hujwiri (1959): *The Kashf al-Mahjub* (The Oldest Persian Treatise on Sufism by Hujwiri), trans. R. A. Nicholson, Gibb Memorial Series, London.

11. Ibn 'Arabi (1982): *Fusus al-hikam (The Bezels of Wisdom) al-Qahira*, (prev. Rešid Hafizovic); Ibn 'Arabi, *Dragulji poslaničke mudrosti*, Zenica, 1995.
12. Ibn 'Arabi, *The Four Pillars of Spiritual Transformation (Hilyat al-abdal)*, dvojezično izdanje, Anqa Publishing – Oxford, 2009.
13. Ibn 'Arabi (1905): *Risala ahadiyya (The Treatise on Unity)*, publ. Asin Palacios in *Acts of the 14th Oriental Congress*, Alžir.
14. Shah, I. (2015): *The Sufis*, London, ISF Publishing.
15. Iqbal, M. (2004): *The Development of Metaphysics in Persia: A Contribution to the History of Muslim Philosophy*, (dvojezično izdanje) Sarajevo, Connectum.
16. Jili, Abd al-Karim (1981): *al-Insan al-Kamil (The Perfect Man)*, Kairo.
17. Kubra, Najm al-Din (1993): *Fawa'ih al-jamal (The Fragrances of Beauty)*, Dar sa'ad al-sabah, Kairo.
18. Qushayri (1998): *Al-Risala al-qushayriyya fi 'ilm al-tasawwuf, (Al-Qushayri's Epistle on Sufism)*, Dar ihya' al-turath al-'arabi, Beirut.
19. Lings, M. (1994): *Šta je sufizam (What is Sufism)*, Zagreb, Sebil.
20. Nasr, S. H. (2006): *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*, SUNY Press, New York, 2006.
21. Sarraj, Abu Sa'id (1914): *Kitab al-Luma' (The Book of Light)*, prijevod R. A. Nicholson, Leiden.
22. Schimmel, A. (1978): *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.
23. Schoun F. (2008): *Razumijevanje islama (Understanding Islam)*, Sarajevo, al-Kalem.
24. Schoun F. (1996): *Dimenzije islama (Dimensions of Islam)* Sarajevo, al-Kalem.
25. Tirimingham, J. S. (1998): *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press.
26. Yazaki, S. (2012): *Islamic Mysticism and Abu Talib al-Makki: The Role of the Heart*, Routledge.