



William C. Chittick
S engleskog preveo: Haris Dubravac

Ibn 'Arebi: Kapija intelektualne tradicije¹

UDK 1 – Ibn Arebi

Sažetak

Pripadnici intelektualne tradicije smatrali su da je konačni cilj cjelokupnog islamskog naučavanja osvijestiti u ljudima njihovu vlastitu intelektualnu i duhovnu narav, a to je božanska slika koja se nalazi u srcu. Kada autor kaže da je Ibn 'Arebi kapija *intelektualne* tradicije, on koristi riječ *intelektualno* nasuprot prenesenom, odnosno misli na prepoznatu i spoznatu istinu, a ne na pūkē informacije. Da bismo shvatili značaj Ibn 'Arebijevog živog naslijeđa, važno je jasno razumijevati razliku između ove dvije vrste (s)poznavanja. Islamski svjetonazor najobuhvatnije i najrazrađenije tretirao je upravo Ibn 'Arabī. Za njega nije bilo načina opravdati oštro razdvajanje između etike i ontologije, odnosno subjektivnosti i objektivnosti. Zapravo, njegova namjera bila je pokazati da će se istinsko prepoznavanje sebe i Boga, stvarni život, potpuno ostvarenje čovjekova položaja, otkriti jedino slijedeći stope predvodnikā koje je poslao Stvarni.

Ključne riječi: Ibn 'Arebi, intelektualna tradicija, živo naslijeđe, stvarni život, intelekt ('*akl*), srce, *ma'rifa* (prepoznavanje), *tahkīk* (ostvarenje)

¹ Članak je prvobitno dostavio prof. Chittick kao glavni govornik na Godišnjoj konferenciji Udruženja Ibn 'Arebi SAD-a pod naslovom "Živo naslijeđe: Ibn 'Arebi u današnjem svijetu", održanoj 23–24. oktobra 2015. godine u predsjedničkim odajama fakultetske rezidencije na kampusu Univerziteta Columbia, New York. Tekst je preveden prema: William C. Chittick, "Ibn al-'Arabī: The Doorway to an Intellectual Tradition", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, Vol. 59, 2016, pp. 1–16.

Pod izrazom “intelektualna tradicija” podrazumijevam ogranak islamskog učenja koji smješta svoj primarni pothvat u aktualiziranje intelekta (*‘aql*), shvaćenog kao živa svjesnost o načinu kako stvari zaista stoje. Na one koji bi se mogli uvrstiti među pripadnike ove tradicije obično se osvrće kao na filozofe ili sufije. Oni su smatrali da je konačni cilj cjelokupnog islamskog naučavanja – i, zapravo, cjelokupne religije – osvijestiti u ljudima njihovu vlastitu intelektualnu i duhovnu narav, a to je božanska slika koja se nalazi u srcu. Jedan od najpoznatijih pripadnika ove tradicije – Gazali (Al-Ghazālī) – sažima njenu ulogu u naslovu svoga remek-djela *Ihyā’ulūm al-dīn (Oživljavanje religijskog znanja)*. Sigurno nije beznačajno da je Ibn ‘Arebi (Ibn al-‘Arabī) nazvan Muhyi’l-Dīn (Onaj koji oživljava religiju).²

Kada razgovaramo o Ibn ‘Arebijevom “živom naslijeđu”, sugeriramo da je dotični život bio prenesen na one koji su došli kasnije te da traje i danas. Ako je neko naslijeđe “živo”, onda ono zasigurno nije naslijeđe knjiga, jer su knjige same po sebi mrtve. Jedino ima smisla govoriti o životu nekog naslijeđa ako se ono nalazi u živim dušama. Stoga, kojom vrstom naslijeđa se može nazvati ono od Najvećeg učitelja, Muhyi’l-Dīn ibn al-‘Arabija? Možda možemo naći jezgrovit odgovor u izreci jednog od ranih sufijskih učitelja Abū Bakr al-Wāsitija (u. 932), koji je umro dvjesto godina prije Ibn ‘Arebijevog rođenja: “Svako ko živi posredstvom sebe je mrtav, a svako ko živi posredstvom Stvarnog nikada neće umrijeti.”³

Ova misao neposredni je iskaz *tevhida*, potvrđivanja Božijeg jedinstva, koje je prvo načelo islamskog mišljenja. Al-Wāsitī kaže da ono što mi nazivamo životom nije ustvari život, jer je neodvojiv od smrti. Međutim, Bog je “Živi, Koji ne umire” (Kur’an 25: 58). Slijedi da nema istinskog života osim Božijeg života, nema istinskog bitka doli Božijeg bitka i nema istinske stvarnosti izuzev stvarnosti Stvarnoga. Otuda samo oni, “koji žive posredstvom Stvarnog, nikada neće umrijeti”.

Ukratko, ako je Ibn ‘Arebi ostavio živo naslijeđe, ono će biti prisutno samo u svjesnosti i svijesti ljudi koji “žive posredstvom Stvarnog”. Sudjelovanje u ovom naslijeđu zahtijeva nadižavanje prividnog života, a pridruživanje stvarnome životu. Više hiljada stranica, koje je Ibn ‘Arebi napisao, pružaju načine pristupanja ovoj životu. Želim se posebno fokusirati na jedan način – način koji čini srž intelektualne tradicije. On je lijepo izražen u maksimi koju je naveo Ahmad Sam‘ānī, veliki učitelj iz Perzije u generaciji prije Ibn ‘Arebija: “Prepoznavanje je život srca s Bogom.”⁴

Srce je središte čovjekova života i svijesti. Kur’an i hadis u više navrata govore o potrebi da se ima zdravo i dobro srce, što je svjesnost koja vidi stvari onakvim kakve one uistinu jesu te djeluje prikladno.⁵ Smještajući svjesnost i razumijevanje u srce, a ne u mozak, islam se povezuje s velikim dijelom drevnog svijeta. To je možda najočiglednije na primjeru Kine, gdje nam i konfucijanci i taoisti govore da je osnovni čovjekov zadatak očistiti srce – premda većina prevodilaca prevodi kinesku riječ za srce (*xin* 心) kao “um”, s namjerom da bude smisleno modernim čitaocima.

Sam‘ānījevim riječima kazano, postizanje “života srca s Bogom” – postignuće koje smatram ciljem intelektualne tradicije – zahtijeva *mārifu*, “prepoznavanje”. Naučnici poput mene obično oklijevaju kada prevode ovu riječ. U glagolskom obliku koristimo “znati” odnosno “prepoznati”, a u svojstvu imenice prevodimo je kao znanje, nauka i, posebno u sufijskom kontekstu, gnoza. Aktivni particip ove riječi, *‘arīf*, obično se prevodi kao “gnostik”. Još jedna imenica istog korijena, *‘irfān*, koja u klasičnim tekstovima znači potpuno isto što i *mārifā*, koristi se posljednjih stoljeća za označavanje sufizma u njegovim više teorijskim formama.

Međutim, postoje veliki problemi s korištenjem riječi *gnoza* i *gnostik*, od kojih je najmanji taj što ljudi povezuju ove riječi s jednom drevnom

² O značaju ovog naziva i vjerovatnoći da ga je Ibn al-‘Arabī koristio da ukaže na sebe, vidjeti: Stephen Hirtenstein, “Reviving the Dead: Ibn ‘Arabī as Heir of Jesus”, *JMIAS* 57 (2015), 37–56.

³ ‘Attār, *Tadhkirat al-awliyā’*, ur. Muhammad Isti‘lāmī,

Tehran: Zuwwār, 1346/1967, str. 736.

⁴ Navedeno u: Chittick, *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God*, Yale University Press, 2013, str. 125.

⁵ O središnjoj ulozi srca u islamskom mišljenju vidjeti: Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, SUNY Press, 1992, pogl. 10.



kršćanskom herezom. Dublji problem jeste prosto to što je arapska riječ *ma'rifa* svakodnevni glagol i imenica, dočim se engleska riječ *gnozna* nikada ne koristi u svakodnevnom razgovoru – izuzev možda među čitaocima ovoga časopisa. Drugi problem može se zapaziti u praktično svim prijevodima sufijskih tekstova koji su dostupni na engleskom. U raspravama o prepoznavacima – “gnosticima” – glagolski oblik od riječi *ma'rifa* često se koristi za objašnjenje takve vrste poznavanja, što će reći da smisao ovog usvajanja ovisi o korištenju riječi *ma'rifa* kao glagola. No, engleski nema glagol za riječ *gnozna*, tako da se određene karakteristike riječi *ma'rifa* gube u prijevodu.

U arapskom je glavna riječ za poznavanje *'ilm*. Naučnici prevode ovu riječ različito, u ovisnosti o kontekstu – znanje, učenje, nauka. Razlika između *'ilma* i *ma'rife* podudara se manje ili više s razlikom između “poznavanja” i “prepoznavanja” u engleskom.⁶ “Poznavanje” je tako temeljno ljudsko iskustvo da se ne može definirati, posebno zbog toga što se pretpostavlja u svakoj definiciji. Stoga je “prepoznavanje” specifična vrsta poznavanja, naime, vraćanje u sebi znanja koje ste već savladali. Govoriti o prepoznavanju Boga znači sugerirati kur'ansku predstavu da znanje o Bogu pripada ljudskoj prirodi – rođeni smo s njim, ali imamo tendenciju zaboravljati ga. Stoga je cilj čovjekova učenja prisjetiti (se) i prepoznati ono(ga) što zaboravismo. Ovdje kur'ansko učenje podsjeća na Platona i njegov pojam anamneza – eliminacija naše amnezije. Izobilne su paralele u drevnim tekstovima, kao što je učenje Mencija (6A11), da je cilj ljudskoga života povratiti naše izgubljeno srce.

Kada pogledamo na upotrebu riječi *'ilm* i *ma'rifa* u arapskom, vidimo da se često povlačila jasna razlika između ove dvije riječi. Znanje koje dolazi izvana naziva se *'ilm* – to su informacije koje dobijamo iz predavanja ili knjige, odnosno Google pretraživanja. Znanje koje dolazi iznutra oslovljava se kao *ma'rifa* – to je neposredno poznavanje, koje se ne usvaja ni iz jedne knjige, niti od jednog učitelja. Njegova istinitost je samoočigledna spoznavajućem srcu. Ono se može spoznati zbog

nekog spoljašnjeg stimulansa, međutim, kada se otkrije, kao da ga je srce oduvijek znalo. U pogledu islamskog predanja o stvaranju, prepoznavanje istinske prirode stvari jeste skriveno u srcu, jer je Bog podučio Adema imenima kada ga je stvorio.

U raspravama o epistemologiji, muslimanski učenjaci često su oslovljavali znanje izvana kao *naqli* (preneseno). Stoga se oni koji dobijaju čvrstu osnovu u ovoj vrsti znanja nazivaju *'ulamā'*, znalci, odnosno učenjaci. Nasuprot tome, znanje koje se otkriva unutar srca oslovljavalo se kao *'aqli* (intelektualno). Oni koji su pronašli intelektualno znanje obično su bili nazivani *'urafā'* (prepoznavaoči) – ili, kako prevodioci uobičajeno prevode ovaj pojam, “gnostici”. Riječ *prepoznavalac* koristila se za velike sufijske učitelje češće od same riječi *sufija*, što sugerira da se sufizam smatrao vodećim putem za dostizanje neposrednog znanja o stvarima kakve one uistinu jesu.

Locus classicus upotrebe riječi *ma'rifa* u intelektualnoj tradiciji jeste poznata maksima: “Ko god prepoznaje sebe, prepoznaje svoga Gospodara.” Većina ljudi, uključujući i mene, prevode ovo kao: “Ko god poznaje sebe, poznaje svoga Gospodara.”⁷ Ali kada koristimo riječ *poznaje* u ovoj izreci, pa iznesemo temu o *gnosticima*, gubimo vezu – posebno kada se glagol “prepoznati” koristi više puta u toj raspravi, kao što je često slučaj.

U smislu ove izreke, “prepoznavaoči” su oni koji prepoznaju sebe kakvi uistinu jesu i, posljedično, prepoznaju Stvarnog kakav On zaista jeste. Kada postignu ovo prepoznavanje, dostižu ono što Sam'ānī naziva “život srca s Bogom”, položaj koji se može izvesti iz izreke Abū Yazīd Bastāmija (u. ca. 874) koju često navodi Ibn Arebi: “Vi uzimate svoje znanje mrtvo od mrtvog, ali ja uzimam svoje znanje od Živog Koji ne umire.”

* * *

Trebalo bi biti jasno da kada kažem kako je Ibn 'Arebi kapija *intelektualne* tradicije, koristim riječ *intelektualno* u posebnom značenju na koje sam aludirao, to jest intelektualno nasuprot prenesenom,

korijena, osim u slučaju riječi *'arif* (gnostik), u odnosu na riječ *'alim* (znalac, učenjak).

⁷ Ibn al-'Arabi (i mnogi drugi) pripisuje ovu izreku Poslaniku te je često citira. Al-Ghazālī kaže da je ova izreka 'Alijeva, a učenjaci prenesenom naučavanja to smatraju vjerovatnijim.

⁶ Raspravljao sam o načinu na koji Ibn al-'Arabi razumijeva odnos između riječi *'ilm* i *ma'rifa* u: *The Sufi Path of Knowledge*, Albany: SUNY Press, 1989, str. 47. i dalje, ali sam u svojim različitim prijevodima tokom godina načinio mali pokušaj da napravim razliku između ova dva

odnosno prepoznata istina u suprotnosti s informacijama. Da bismo shvatili značaj Ibn 'Arebijevog živog naslijeđa, važno je imati jasno razumijevanje razlike između ove dvije vrste poznavanja.

Preneseno znanje uključuje jezik, historiju, Tekst i sve što učimo u školama te na univerzitetima, odnosno ono što učimo iz naše sredine i medija. Nasuprot tome, intelektualno znanje mora se otkriti i prepoznati unutar sebe. Uobičajeni primjer je osnovna matematika. Na početku je možda dobijemo od drugih, ali je u principu možemo otkriti unutar sebe; čim je shvatimo, ona je samoočigledna. Nasuprot tome, kao generalno pravilo, preneseno znanje ostaje *rekla-kazala*, zato nikada ne pripada nama, pa nikada ne možemo biti sigurni da je istinito.

Ukratko, ne možete steći intelektualno znanje prenošenjem i ne možete otkriti preneseno znanje unutar sebe. Muslimanski filozofi često su raspravljali o razlici između ove dvije vrste poznavanja, jer su željeli napraviti razliku između znanja prenesenog iz poslaničke Objave i znanja otkrivenog samopoznavanjem. Ono što većina ljudi naziva religijom, ipak se potpuno zasniva na prenesenom znanju. Religija nudi svjetonazor te način življenja povezan s božanskom intervencijom u historiji. Znamo o njemu jer nam je prenesen.

Vrijedi imati na umu da u smislu bivanja zasnovanim na prenesenom znanju, ne postoji razlika između religijskog svjetonazora i našeg naučnog svjetonazora. Razlika leži radije u prirodi poslanika, koji su uspostavili ove svjetonazore. Naši veliki naučnici i mislioci možda nisu nikako eksplicitno prisvajali nadljudski autoritet, ali ih njihovi sljedbenici vide istinskim poslanicima.

Daleko najvažnija intelektualna nauka jeste metafizika. Njena važnost izvodi se iz statusa njenog predmeta, to jest Stvarnog, jedine stvarnosti Koja istinski jeste. Filozofi su priznali da su predmet proučavan u metafizici i predmet proučavan u kelamu (dogmatskoj teologiji) bili identični. Ali su filozofi smatrali da su eksperti u kelamu bili opsjednuti svojim insistiranjem na potkrepljivanju svoga znanja prenesenim znanjem Teksta, dočim su oni sami nastojali spoznati

Stvarnog bez ovisnosti o prenošenju. Oni su to činili disciplinirajući svoje duše da bi pristupili nadindividualnoj inteligenciji. Klasična islamska filozofija bila je duhovna disciplina, često poput klasične grčke filozofije.⁸

Ako razmotrimo sveobuhvatni svjetonazor muslimanskih filozofa, on se nije znatno razlikovao od svjetonazora eksperata u kelamu ili sufija. Ono što bijaše drukčije jeste jezik na kojem je bio predstavljen i relativni stepen do kojeg su preneseno i intelektualno znanje igrali uloge u njegovoj formulaciji. Ovaj opći svjetonazor najobuhvatnije i najrazrađenije tretirao je Ibn 'Arebi. Jedan od njegovih velikih doprinosa jeste bio pokazati da su svi, duhovna praksa, moralni razvoj, etički temelji te ritualno ponašanje, bili ukorijenjeni u istovjetnom Stvarnom Biću, Kojeg je filozofska tradicija shvaćala kao izvor objektivnog univerzuma. Drugim riječima, za njega nije bilo načina opravdati oštro razdvajanje između etike i ontologije, odnosno subjektivnosti i objektivnosti.⁹

Kada su muslimanski učenjaci utvrđivali islamski svjetonazor, oni su to činili s tradicionalnom nakanom da objasne način na koji je Jedan povezan s mnoštvom. Oni su obično opisivali silaženje svih stvari – njihovu, takoreći, "devoluciju" – od Stvarnog. Ovo spuštanje počinje s prvom manifestacijom koja je bila nazivana mnogim imenima, kao što je Prvi intelekt, odnosno muhamedanski duh. Kako se stvari udaljavaju od Stvarnog, njih održava Stvarni u svakoj fazi njihova odvijanja. Na kraju, sve što proizlazi iz Jednog, dostiže najdalju granicu, a zatim mijenja smjer te se postepeno reintegrira u svoje porijeklo. Najkraće rečeno, ovaj svjetonazor držao je da Jedan stvara mnoštvo, da Jedan održava mnoštvo te da Jedan vraća mnoštvo k Sebi.

Ibn 'Arebi nudi nekoliko verzija ove sheme. U jednoj od bolje poznatih shema on opisuje cjelokupan kozmos kao Dah Svemilosnog. Svaka stvar u univerzumu je slovo, riječ, rečenica, odnosno knjiga koju je izrekao Bog te smjestio na odgovarajući nivo razvoja unutar Daha, baš kao što su naše izgovorene riječi postavljene unutar našeg daha na poseban način. Stoga svaka stvorena stvar

⁸ Vidjeti, naprimjer, Pierre Hadotovo djelo: *Philosophy as a Way of Life*, Oxford: Blackwell, 1995.

⁹ Dotičem se detaljno ovog pitanja u: "Time, Space, and

the Objectivity of Ethical Norms" u: *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets*, Oxford: Oneworld, 2005, pogl. 6.



precizno izražava Stvarno Biće i svaka ima vlastitu ulogu u knjizi stvaranja. Kada se izgovorene stvari razmjestite u Božijem dahu, one se vraćaju svojem porijeklu u nekoliko faza. Ovaj proces može se nazvati "evolucija", s obzirom na to preokreće prethodnu devoluciju te dovodi do upotpunjenja velikog kruga bitka (*dā'irat al-wujūd*).¹⁰

Uzlazne merdevine za povratak Jednome dostižu svoju potpunu izvanjsku manifestaciju u ljudskim bićima, od kojih svako ima potencijal poduzeti unutarnji uspon koji vodi nazad do prvog intelekta i dalje. Ovaj uspon predodređen je u islamskoj svetoj povijesti Poslanikovim *mī'rādžom*, doslovno njegovim "merdevinama" – noćno putovanje tokom kojeg se uzdigao kroz kozmos i ušao u Božiju prisutnost.

* * *

Jasno je da svaki svjetonazor ovisi o prenesenom znanju. Mi tako mislimo i vjerujemo u to što vjerujemo zbog onoga što primismo, većim dijelom nesvjesno, iz našeg društvenog i kulturnog okruženja. Prihvaćamo određene istine kao samoočigledne ne zato što su zaista samoočigledne već zato što je naša kultura nametnula način promišljanja koji stvara dojam da su samoočigledne. Čim iskoristimo iz naših specifičnih kulturnih ograničenja, vidimo da se takozvane činjenice i istine pokazuju situacionim. Ova tvrdnja zvuči kao relativizam, koji se ponekad smatra samoočiglednom istinom u akademskoj zajednici. No, prema Ibn 'Arabijevom mišljenju, govoriti na ovaj način znači jednostavno postaviti relativnu istinu, ovisnu o perspektivi, u kontekst Apsolutne Stvarnosti, Koja Sama po Sebi ne dopušta bilo kakav relativizam. Relativizirati naše navodne izvjesnosti znači potvrditi temeljnu istinu, odnosno jedinu istinu koja je potpuno samoočigledna zdravoj čovjekovoj duši. Ta istina glasi da nema ništa istinski stvarno osim Stvarnoga, da ništa ne postoji istinski izuzev Jednog Bića, odnosno, kako to preneseno učenje izražava: "Nema boga osim Boga."

Ako nastavimo vjerovati u ono što primismo na osnovu *rekla-kazala* nakon što smo promislili o činjenici da je to, naposljetku, *rekla-kazala*, tako

je bez sumnje jer vjerujemo u izvor iz kojeg smo to čuli. Ulema uzima takvo povjerenje kao važno svojstvo vjernika. Oni koji prihvaćaju religiju, kaže ulema, moraju se držati *taqlīda* (oponašanja). To je stoga što ljudi moraju oponašati svoje učitelje kako bi pristupili bilo kakvom znanju, ne samo znanju o religijskim učenjima i spisima. U nauci jurisprudencije riječ *taqlīd* ima posebno značenje slijeđenja *mudžtehidovog* autoriteta, odnosno autoriteta pravnika za kojeg se pretpostavlja da je potpuno ovladao islamskim pravom.

Međutim, zapazite da oponašanje koje se razmatra u jurisprudenciji pripada samo Šerijatu – to jest pravilima koja su sami pravnici uspostavili na osnovu tekstualnih izvora. Bez takvog oponašanja ljudi ne bi bili kadri obavljati islamske obrede, niti poštivati zakon. Ali, ne mogu se oponašati pravnici ili bilo ko drugi u temeljnom korijenu vjere – to jest *tevhīdu*, potvrđivanju da je Bog jedan. Drugim riječima, ako neko vjeruje u Božije jedinstvo oponašajući druge, to nije bolje nego ne vjerovati. Kao što teolozi tvrde, vjera zahtijeva priznavanje istine u srcu (*al-tasdiq bi'l-qalb*), a ne slijepo prihvaćanje. Intelektualna tradicija uzima ovo punosvjesno priznanje *tevhīda* kao prvu fazu u prepoznavanju Stvarnog.

Muslimanski filozofi nisu osporavali stanovište da su religijske smjernice prenesene te da se kao takve moraju naučiti. Međutim, oni su tvrdili da se intelektualno znanje ne može postići posredstvom oponašanja – ono zahtijeva živu svjesnost o njegovoj istinitosti. Bez obzira na to što su vam možda rekli o prirodi stvari poslanici ili teolozi odnosno naučnici, ne možete poznavati istinitost ili lažnost onoga što govore ne otkrivajući realnost stvari unutar sebe. Sve dok to ne učinite, vaše znanje je jednostavno *rekla-kazala*.

Otkrivanje u srcu istine o stvarima uobičajeno se nazivalo *taḥqīq* (ostvarenje). Ova riječ izvedena je iz istog korijena kao i *haqq*, što prevodim kao Stvarni, ali koji znači i istinito, tačno, prikladno, ispravno te zakonito právo. Ostvarenje znači spoznati Stvarnog zajedno s realnošću (*haqīqa*) stvari. Ibn 'Arebi često ističe da je realnost date stvari način na koji sudjeluje u Stvarnom Biću te postavlja pravične zahtjeve prema subjektu koji je poznaje. Naposljetku, realnost stvari jeste stvar kakva je vječno poznata Bogu. Stoga,

¹⁰ O egzistenciji kao krugu u Ibn 'Arabijevim učenjima vidjeti: Chittick, *The Self-Disclosure of God*, Albany: SUNY Press, 1998, str. 220–34.

poznavanje stvari onakvim kakve zaista jesu zahtijeva njihovo prepoznavanje u Stvarnom, a ne izvan Stvarnog. Takvo prepoznavanje nikada se neće naći izvan “života srca s Bogom”.

Ibn ‘Arebi obično se naziva sufijom, ali on ne upotrebljava ovu riječ za sebe, niti je često koristio da bi govorio o drugima. Ustvari, možemo ga osloviti i kao filozofa, odnosno stručnjaka u kalamu, ili pravnika, s tim da je on sve to i ništa od toga. Imajući u vidu učestalost s kojom naglašava važnost ostvarenja, mislim da je jedno od rijetkih imena koje bi on prihvatio *mubaqqiq* (ostvaritelj) – neko ko je ostvario istinu i realnost stvari prepoznajući ih u Stvarnom te postupajući na odgovarajući način u svijetu. Ibn Arebijev najvažniji i najutjecajniji učenik – njegov pastorak Sadr al-Dīn Qūnawī – ukazuje na njihovo gledište upravo kao *mashrab al-tabqiq* – škola ostvarenja.¹¹

* * *

Zapadni historičari skloni su uvrstiti muslimanske filozofe u racionaliste. Da bi to tvrdili, moraju prevesti riječ ‘*aql* – inteligencija, odnosno intelekt – kao razum. Ako smo oprezni u vezi s određivanjem ovog prijevoda, zaključit ćemo s pretpostavkom da je ‘*aql* za Avicennu značio isto što i *raison* za Decartesa. To znači zanemarivati ontološku dimenziju inteligencije koju su filozofi mnogo razmatrali, a koja je u središtu islamskog svjetopogleda.

Uzmimo, naprimjer, riječ *wudžūd*, koju koriste filozofi i teolozi kako bi označili *egzistenciju*, odnosno *bitak*. Doslovno, ona znači *pronalaženje*, *percipiranje* i *poznavanje*, a dobila je značenje *egzistencija* u upotrebi filozofa. Na kraju krajeva, egzistirati znači biti nađen i percipiran (ako ne od nas, svakako od Stvarnog). Iz toga proizlazi da prepoznavanje, a to je inteligencija koja pronalazi istinu i realnost stvari unutar sebe, nije samo spoznajuća svjesnost uma i srca; ono je isto tako sama egzistencija uma i srca. Ako je inteligencija identična svojem izvoru, ona je Božiji sjaj. Dajući sistematičnu formu *philo-sophiji* (ljubavi prema mudrosti) filozofi su nastojali disciplinirati svoje duše i *pronaći* svjetlo univerzalnog

intelektu unutar sebe, tako se pridružujući beskrajnog svjetlu Jednoga Bića. Blago rečeno, to ne bijaše cilj modernih racionalista.

Ibn Arebi nije se povezivao s filozofima. Iako je prepoznao opravdanost njihovih težnji, on je vidio čovjekovu stvarnost mnogo prostranijom od onoga što su oni razmatrali. Oni su bili usmjereni na sjedinjenje s prvim intelektom, a on je to smatrao smanjenim gledištem o čovjekovoj prirodi. Njegov cilj bio je otvoriti ljude za bezgranični potencijal njihovih jastava, načinjenih na sliku Beskonačnog Bića. Naslov njegova remek-djela *al-Futūhāt al-Makkiyya* aludira na ovaj cilj. Riječ *Futūhāt* znači “otvaranja”. Često se prevodi kao “revelacije”, ali to pretpostavlja da je Ibn Arebi prisvajao poslanički položaj, što uopće nije slučaj. Ustvari, izraz “otvaranja” bio je dobro ustanovljen tehnički pojam, koji označava iznenadni prijem neposrednog prepoznavanja Stvarnog u srcu.

U mnogim odlomcima Ibn ‘Arebi objašnjava da se vrata srca neće otvoriti sve dok tragalac ne bude strpljivo kucao. Kucanje na vrata je proces koji obično traje godinama, a ne garantira da će se vrata otvoriti, zasigurno ne prije smrti. Način kucanja jeste slijeđenje Poslanikovih stopa. To ne znači samo čvrsto držanje za njegov spoljašnji sunnet, već i penjanje uz merdevine (*mīrāj*) njegova unutarnjeg ostvarenja. Krajnji cilj jeste postizanje položaja savršenog ljudskog bića (*al-insān al-kāmil*), koji stoji na onome što Ibn ‘Arebi često naziva “muhamedansko stanište”. Ovo stanište obgrljuje svako moguće čovjekovo savršenstvo, a ne samo staništa koja su postigli najveći primjeri ljudske mogućnosti, to jeste 124.000 poslanika, posebno Adem, Ibrahim, Musa i Isa, o kojima, izgleda, Ibn ‘Arebi raspravlja više od svih ostalih. Što se tiče Muhammeda, a.s., s obzirom na to da je dostigao svako moguće ljudsko savršenstvo, njegovo stanište obuhvaća sva savršenstva svih poslanika. Stoga je muhamedansko stanište najveća moguća manifestacija božanskog i ljudskog savršenstva u univerzumu.

Ibn ‘Arebijevu djelo *Mekanska otvaranja* nije ništa drugo doli oslikavanje raznovrsnih dimenzija muhamedanskog staništa. On je želio opisati ova poslanička savršenstva tako da im ljudi mogu stremiti. Njegova sjajna knjiga jeste Božije

¹¹ On koristi ovaj izraz u djelu *al-Nusūs* (“The Texts”, str. 28; <https://sbsuny.academia.edu/WilliamCChittick>). U perzijskom dijelu svoje prepiske s Nasir al-Din Tūsijem koristi

ekvivalentan izraz *madhhab-i abl-i tabqiq*: *Annäherungen (al-Murāsālāt)*, ur. Gudrun Schubert, Beirut: Franz Steiner Verlag, 1995, str. 133.



gledište o svim kapijama ostvarenja, svim mogućim načinima da postanemo ono što jesmo u našim najdubljim jastvima. Ona je popis raznih stanovišta onih koji su postigli život srca, sažetih pod naslovima 560 poglavlja ove knjige – iako, kako često ističe, razmatrajući svako navedeno stajalište, on samo ukazuje na krhotine vizije koje daruje ostvariteljima.

Ibn 'Arebijev naglasak na važnosti poslanikā kao izvora smjernica na putu ostvarenja ne može se precijeniti. Jedno od mnogih mjesta na kojima se to može vidjeti jeste način na koji se distancira od muslimanskih filozofa. Na početku sam kazao da filozofi i sufije imaju zajednički cilj postizanja intelektualnog znanja. Obje skupine teže znanju o Stvarnom uz uvid u to kako ovo znanje provoditi u djelo. Drugim riječima, i filozofi i sufije stavljaju sebi u zadatak razumijevanje apsolutnog *Hagqa*, Stvarnog, te učenje o tome kako dati svakoj stvari njen relativni *haqq*, njeno "zakonito pravo".

Filozofi su smatrali da mogu postići ostvarenje disciplinirajući dušu i aktualizirajući intelekt, ali ih je Ibn 'Arebi kritizirao jer su mislili da mogu vidjeti potpuno samootkrivanje Stvarnog samo na jedno oko srca, to jeste intelekt, koji brzo opaža Božiju nužnost i transcendenciju. No, srce ima i drugo oko, prosvijetljenu imaginaciju. Samo ovo oko umije opažati stvarnost Božije imanencije i prisutnosti u svim stvarima. Uloga poslanikā jeste omogućiti sredstva za otvaranje *oba* oka i viđenje Stvarnog uz pomoć uravnotežene vizije transcendencije i imanencije. Oslanjanje samo na intelekt, koji razumije transcendenciju ali ne uspijeva shvatiti imanenciju, sprečava potpuno ostvarenje ljudskog potencijala. Stoga je Ibn 'Arebi kritizirao muslimanske filozofe, premda je priznavao da su bili upravu kada je posrijedi njihova vizija Nužnog Egzistenta.

U 167. poglavlju *Mekanskih otvaranja* Ibn 'Arebi pruža širok opis kontrasta između onih koji vide na oko intelektualnog razlučivanja i onih koji vide na oba oka. Ovo poglavlje on naziva "O prepoznavanju alhemije sreće". "Sreća" je pojam koji koriste filozofi za prijevod grčke riječi *eudaimonia* – sreća koju treba postići tragalac za mudrošću. To je, također, standardni pojam za spas u islamskog teologiji zbog jednog kur'anskog stavka koji kaže da će prilikom proživljenja ljudi biti podijeljeni u dvije skupine, sretne i nesretne (11: 105). Naravno,

Alhemija sreće također je naziv Ghazalijevog perzijskog sažetka njegovog *Ihyā'*-a, neovisno o tome je li Ibn 'Arebi znao da postoji ova knjiga.

Poglavlje 167 daje dugačak prikaz o jednom filozofu i jednom Poslanikovom sljedbeniku, koji su se zajedno krenuli penjati uz merdevine kozmosa prema Bogu. Baš kao što nebeske sfere predstavljaju silazne stepene manifestacije i devolucije, tako predstavljaju i uzlazne korake reapsorpcije i evolucije, korake koje treba poduzeti ako se želi postići savršenstvo. Trasa koju prate ova dvojica saputnika uzdiže se kroz sedam sfera prema božanskoj prisutnosti. Kada ova dvojica stignu do Mjesečeve sfere, filozofu se dodjeljuje razumijevanje Mjesečeve stvarne prirode samom Mjesečevom "duhovnošću" (*rūhāniyya*), to jeste inteligibilnom, živom, duhovnom stvarnošću koju predstavlja vidljivi Mjesec. Nasuprot tome, onaj sljedbenik upoznaje se s Ademom, poslanikom kojeg je Muhammed, a.s., sreo u Mjesečevoj sferi tokom svojega uzleta. Tako filozof počinje shvaćati funkciju Mjeseca u odnosu na sav kozmos, a sljedbenik postiže ostvarenje raznovrsnih oblika znanja koje je aktualizirao Adem kada je bio podučen imenima svih stvari. Drugim riječima, filozof vidi prvo nebo u odnosu na oko intelekta, a sljedbenik vidi prvo nebo u odnosu na oba oka – intelekt i prosvijetljenu imaginaciju.

Na svakom nivou podizanja kroz sfere ova dva saputnika nailaze na slične prizore – filozof je predstavljen beživotnošću apstraktnog, racionalnog razumijevanja, a sljedbenik je otvoren za živahnost imaginalnog domena. Filozof ostaje vezan za svoj intelekt (riječ *'aql* dolazi iz istog korijena kao i *'iqāl* – okov), dok je sljedbenik otvoren za višestruke dimenzije božanskog samoraskrivanja, susrećući se s duhovnim realitetima poslanikā. Kada su obojica završavali prolaženje kroz sedam sfera, filozof se ustručavao dalje uspinjati, jer intelekt, uprkos njegovoj sposobnosti da istraži duhovne domene i dokuči *tevhid*, ima mnoga ograničenja. Međutim, oko imaginacije prijemčivo je za realitete daleko izvan djelokruga intelekta, jer se, kao što Ibn 'Arebi objašnjava, otvara za sami vanjski Svijet imaginacije, jedinog domena stvarnosti koji obgrljuje sve izuzev Boga.¹²

¹² O imaginaciji i dva oka vidjeti: Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, posebno pogl. 7 i 20.

Ibn 'Arabijevo poglavlje jasno je upućeno auditoriju upoznatom s filozofskom potragom za prevladavanjem ljudskih ograničenja i ostvarenjem jedinstva s Aktivnim intelektom. Njegova namjera bila je pokazati da će se istinsko prepoznavanje sebe i Boga, potpuno ostvarenje čovjekova položaja, otkriti jedino slijedeći stope predvodnika, koje je poslao Stvarni. Drugim riječima, nije dovoljno znati i sagledati stvarnost znanja određenog formulom *tevhida* "Nema boga osim Boga", kao što filozofi rade u svojoj potrazi, iako to znanje garantira spas. Da bi se postigla punina ljudske slike božanskog – položaj savršenog ljudskog bića, koje stoji na muhamedanskom staništu – mora se, također, ostvariti znanje obuhvaćeno drugom formulom vjere "Muhammed je Božiji poslanik". Samo ovo znanje otvara istinski uvid u Svijet neograničene imaginacije, to jest svega drugog izuzev Boga, "svega" što je obuhvaćeno ljudskom stvarnošću otkad Bog poduču Adema imenima svim.

U drugom prikazu uspona ka Bogu, Ibn 'Arabi kazuje priču u prvom licu. Ovdje on sugerira još jasnije da postizanje savršenstva zahtijeva realiziranje Stvarnog u potpunoj širini Njegova samootkrivanja unutar nečijeg samog *wudžūda*, pojedine egzistencije / nalaženja. Nakon što je ispisao nekoliko stranica

opisujući stepene sopstvenog veranja koracima Muhammeda, a.s., on zaključuje ovim riječima:

"Na ovom putovanju, zadobio sam značenja svih božanskih imena. Vidio sam da se sva vraćaju na Jedan imenovani objekt, Jedan entitet. Taj Imenovani objekt bio je ono što sam svjedočio, a taj Entitet bio je moj vlastiti *wudžūd*. Dakle, moje putovanje bilo je samo u mome sebstvu. Nisam pružio nikakve naznake bilo čega izuzev svojega sebstva."¹³

Ova posljednja rečenica može predstavljati cjelokupan sadržaj *Mekanskih otvaranja*, Ibn 'Arabijev veličanstveni popis kapija Stvarnog: "Nisam pružio nikakve naznake bilo čega izuzev svojega sebstva." To sebstvo je ljudska bit, stvorena na Božiju sliku te prijemčiva za svako ime kojem podučava Božanski Učitelj. Prepoznavanje ovoga sebstva, bez obzira na to u kojoj mjeri je osoba kadra to učiniti, donosi nagovještaje života srca. Takvo prepoznavanje nikada se neće otkriti slijepim oponašanjem pravnika i teologa, da i ne govorimo o misliocima i sanjarima našega vremena. Ono će doći jedino strpljivim kucanjem na vrata.

¹³ *Futūbāt* III: 350.30; navedeno u: Chittick, *Ibn 'Arabi: Heir*, str. 25.

Abstract

Ibn Arabi: The Gate of the intellectual tradition

William C. Chittick

Members of the intellectual tradition believed that the final aim of the whole Islamic teaching was to awake within people their own intellectual and spiritual nature, which is the divine image located in the heart. When the author says that Ibn Arabi is the gate of the *intellectual* tradition, he uses the word *intellectual* as opposed to transmitted, i.e. what he has in mind is a recognized and perceived truth, and not mere information. In order to understand the significance of Ibn Arabi's living heritage, it is important to clearly distinguish between these two kinds of knowing (comprehending). The Islamic worldview was most comprehensively and most elaborately examined by Ibn Arabi himself. According to him, a sharp distinction between ethics and ontology, i.e. between subjectivity and objectivity, could not be justified in any way. In fact, his intention was to show that the true recognition of self and God, the real life, the complete realization of human's position would be discovered only by following the steps of the leaders sent by the Real one.

Keywords: Ibn Arabi, intellectual tradition, living heritage, real life, intellect ('*akl*), heart, *ma'rifa* (recognition), *tahkik* (realization).