

Waḥdat al-wujūd u Indiji¹

William C. Chittick

Stony Brook University, SAD

Sažetak

Prije nekoliko godina, objavio sam članak objašnjavajući zašto je pogrešno vezivati izraz *waḥdat al-wujūd* uz Ibn ‘Arabījevo ime. Navika takvog postupanja je duboko usađena u sekundarnoj literaturi od, otprilike, X / XVI st. Sada stručnjaci priznaju da Ibn ‘Arabī nije nikada koristio taj izraz, ali se još uvijek u velikoj mjeri uzima zdravo za gotovo da je “vjerovao u to”, baška u muslimanskim zemljama. Koristim ovu priliku da prikažem neke od razloga zbog kojih nekritičko vezivanje tog pojma sa njegovim imenom može samo izopačiti njegovo naslijeđe.

Ključne riječi: Ibn ‘Arabi, *waḥdat al-wujūd*, Ibn Taymiyya.

Prije nekoliko godina, objavio sam članak objašnjavajući zašto je pogrešno vezivati izraz *waḥdat al-wujūd* uz Ibn ‘Arabījevo ime.² Navika

¹ Izvor: William C. Chittick, “*Waḥdat al-Wujūd* in India,” *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, 3 (2012), Moscow, str. 29–40.

² “Rūmī and *Waḥdat al-wujūd*”, u *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rūmī*, uredili A. Banani, R. Hovannisian i G. Sabagh (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), str. 70–111; preštampano u Chittick, *Quest for the Lost Heart* (Albany: State University of New York Press, 2012), str. 71–99. Vidjeti također Chittick, “*Waḥdat al-Shuhūd*,” *Encyclopaedia of Islam*, vol. 10 (2000), str. 37–39.

takvog postupanja je duboko usađena u sekundarnoj literaturi od, otprilike, X / XVI st. Sada stručnjaci priznaju da Ibn ‘Arabī nije nikada koristio taj izraz, ali se još uvijek u velikoj mjeri uzima zdravo za gotovo da je “vjerovao u to”, baška u muslimanskim zemljama. Koristim ovu priliku da prikazem neke od razloga zbog kojih nekritičko vezivanje tog pojma sa njegovim imenom može samo izopačiti njegovo naslijeđe.

Sam po sebi, *waḥdat al-wujūd* ne označava neku posebnu doktrinu. Kroz historiju, dobio je različita značenja zavisno od toga ko ga je koristio.³ Svakako, kada je postao kontroverzan, najčešće je Ibn ‘Arabījevo ime bilo spomenuto. Ipak, ne postoji doktrina koju je on ili bilo koji od njegovih ranih pristalica nazvao *waḥdat al-wujūd*. Ono što nam taj pojam zaista govori jeste da Ibn ‘Arabījevi spisi obilježavaju krupni sufijski ulazak unutar teorijskih rasprava o značenju i realnosti *wujūda*. Prije njega, takve diskusije su uglavnom bile domen filozofā i, do određenog stepena, *mutakallimūna*.

Svakako da je tačno kako Ibn ‘Arabī, zajedno sa svima ostalima, drži da je Istinski *Wujūd*, Bog, jedan. Međutim, zašto bi u njegovom slučaju trebalo ovaj iskaz izdvojiti i nazvati *waḥdat al-wujūd*? Osim toga, ako pogledamo njegove autentične spise i ako se usredsredimo na njegove brojne rasprave o odnosu između *waḥda*-a i *wujūda*, sigurno ćemo zaključiti da je ovo jedno od mnogih pitanja, a ne nužno najvažnije. Zašto smo onda zaključili da je *waḥdat al-wujūd* jedinstveno značajan?

Svako ko želi tvrditi da je Ibn ‘Arabī vjerovao u *waḥdat al-wujūd* treba prvo opravdati korištenje ovog specifičnog izraza, a zatim ponuditi definiciju tog izraza koja odgovara njegovoj poziciji. Ali, šta je tačno njegova pozicija? Da bi to ustanovili, ne možemo jednostavno citirati pasus ili dva iz *Fuṣūṣ al-ḥikama*. Umjesto toga, trebali bi analizirati širok

³ Spomenuo sam sedam značenja koja su obično bila pripisivana tom pojmu u “Rūmī and *Waḥdat al-wujūd*.” U modernom perzijskom, problem usložnjava činjenica da se *waḥdat-i wujūd* često koristi za prevođenje veoma problematičnog pojma “panteizam”, a onda se slobodno pripíše filozofima i misticima iz svakog razdoblja i iz različitih tradicija. Obično, međutim, nema načinjenih pokušaja da se opravda ovaj prevod; u ovoj upotrebi, Ibn ‘Arabī se pojavljuje kao jedan od mnogih predstavnika te ideje. Dobar primjer pruža odlična knjiga Qāsim Kākā’ija, upoređujući Ibn ‘Arabīja sa Meister Eckhartom: *Waḥdat al-wujūd bi riwāyat-i Ibn-i ‘Arabī wa Māystir Ikhārt* (Tehran: Hirmis, 1381/2002). Kao dio historijske pozadine, Kākā’i pripisuje vjerovanje u *waḥdat al-wujūd* čitavom nizu sufija, od Rābi’e do ‘Aṭṭāra, da i ne spominjem razne kršćanske i hinduističke ličnosti.

spektar odlomaka apostrofirajući pitanje *waḥda*-a, *wujūda* i njihovog odnosa izvučenog iz svih njegovih spisa, posebno *Al-Futūḥāt al-makkiyya*. To bi samo po sebi bio veliki poduhvat i, nema sumnje da se naučnici koji doista razmatraju tekstove ne bi složili o rezultatu. Pokušavati tačno interpretirati Ibn ‘Arabīja po bilo kojem pitanju može biti poprilično beznačajno, s obzirom da on obično nudi više načina bavljenja sa ma kojim pitanjem. Veza između *waḥda*-a i *wujūda* je najbolji primjer.

Ako bismo bili u stanju ustanoviti jasan iskaz Ibn ‘Arabījeve “doktrine o *waḥdat al-wujūd*,” mogli bi vidjeti da naš iskaz ima malo veze sa onim što je bilo raspravljano od strane kasnijih muslimana, posebno u slučaju šejh Aḥmad Sirhindīja i njegove predstave o *waḥdat al-shuhūdu*.⁴ Svakako, izraz *waḥdat al-wujūd* je bio široko korišten kao amblem doktrine koja je pripisana Ibn ‘Arabīju, ali razlozi za to ne leže u samim njegovim spisima, već u dugom historijskom procesu: prvo, pojavljivanje izraza kao prepoznatljivog tehničkog pojma, drugo, njegovo pripisivanje Ibn ‘Arabīju te drugima i treće, rasprave o njegovoj legitimnosti.

* * *

Da bi razumjeli šta *waḥdat al-wujūd* znači u tekstovima prije nego postade kontroverzan u Indiji, moramo pronaći primjere njegove upotrebe, a to nije lahko. Sada je dobro poznato da taj izraz ne igra nikakvu ulogu u Ibn ‘Arabījevim spisima, niti je pronađen, osim u jednom ili dva slučaja, u spisima njegovih neposrednih učenika (posebno Šadr al-Dīn Qūnawīja).⁵

Tek sa Sa‘īd al-Dīn Farghānījem, značajnim Qūnawījevim učenikom, *waḥdat al-wujūd* postaje korišten u nečemu nalik tehničkom značenju, iako je ovo specifično značenje razaznato tek u kasnijoj literaturi. Niko

⁴ Naime, ako bi željeli da opišemo Ibn ‘Arabījevo gledište jednim imenom, bilo bi to teško učiniti, pogotovo ako bi htjeli opravdati ime njegovim vlastitim spisima. Moj omiljeni izraz jeste *taḥqīq*, “realizacija,” naročito zato što Qūnawī, na nekoliko mjesta (kao što je njegova prepiska sa Našīr al-Dīn Ṭūsījem i *al-Nuṣūṣ*) referira na njegovu vlastitu školu mišljenja i na njegovog učitelja kao *mashrab al-taḥqīq*. O važnosti *taḥqīq*a, vidjeti uvod u Chittick, *Self-Disclosure of God* (Albany: State University of New York Press, 1998).

⁵ Dolazi u pasažu, u diskusiji o jedinstvu Zbiljskog, na način da pokazuje kako za njega nema poseban značaj. Vidjeti Chittick, “Rūmī and *Waḥdat al-wujūd*.”

ne pripisuje *waḥdat al-wujūd* samom Ibn ‘Arabīju prije Ibn Taymiyye, koji nam govori da je to krivovjerni ekvivalent *ittiḥādu* (unifikacionizmu) i *ḥulūlu* (inkarnacionizmu).⁶

Važno je napomenuti da mu je Ibn Taymiyyino antagonističko tumačenje *waḥdat al-wujūda* dalo posebno značenje koje nije sugerirano njegovim doslovnim smislom, niti načinom na koji je Farghānī koristio taj pojam. Da li je *wujūd* “jedan” ovisi o tome kako ga definiramo. Božiji *wujūd* ili činjenica da je Bog jedan jesu neupitni. Iz toga slijedi da je Božiji *wujūd* jedan. Tako, *waḥdat al-wujūd* može jednostavno značiti *waḥda wājib al-wujūd*, “jedinstvo Nužnog Bitka” i to je ono što bih pretpostavio da znači kada ga Ibn ‘Arabī koristi. U tom smislu, on jednostavno ističe Božije jedinstvo; drugim riječima, izražava *tawḥīd*, prvi aksiom islamskog mišljenja, što će reći, izraz je potpuno neprigovorljiv.

Ibn Taymiyya je kritikovao *waḥdat al-wujūd* jer ga je shvatio u potpuno drukčijem značenju. U arapskom, *wujūd* se ne pripisuje samo Bogu, već i univerzumu te svemu što on sadrži. Ako pripisujemo *wujūd* Bogu i istovremeno svijetu, moramo napraviti razliku između dvije različite vrste *wujūda*. Ibn Sīnā i drugi filozofi, Ibn ‘Arabī i većina njegovih pristalica, zaista prave ovu razliku. *Wujūd* u svom izvornom i stvarnom smislu pripada striktno Bogu. U svom izvedenom, metaforičkom i nestvarnom smislu on pripada svemu mimo Boga.

Mada Ibn ‘Arabī i njegovi sljedbenici prave razliku između dvije vrste *wujūda*, oni su isto tako ushićeni u poetskom i aluzivnom jeziku. Oni ne misle da su stroge racionalne analize filozofā i teologā adekvatne da izraze prirodu stvari. Prema njihovom gledištu, jezik, koji se pojavljuje u domenu nerealne egzistencije, ne može pravilno izraziti Realnu Egzistenciju. Slično kao zen majstori, držali su da, kako bi se shvatio način na koji stvari jesu, tragalac mora doći licem u lice sa paradoksima koji ispunjavaju univerzum. Ovi paradoksi mogu pomoći u procesu nadilaženja domena konceptualnog mišljenja i dokučivanja vizije kontingentne prirode svega mimo Boga. To su tî aluzivni i poetski odlomci u Ibn ‘Arabījevim spisima koji su skloni raspiriti gnjev teologā poput Ibn Taymiyye.

Bez obzira na povode za Ibn Taymiyyinu negativnu reakciju na Ibn ‘Arabīja i druge koji su zauzeli slične pozicije, to je bila zapravo njego

⁶ Ibn Taymiyya je možda uzeo pojam od Ibn Sabīna, koji ga koristi nekoliko puta u svojim spisima, iako ne u jasnom tehničkom smislu. Vidjeti *ibid*.

osuda koja je pokrenula proces vezivanja Ibn ‘Arabījeva imena sa *waḥdat al-wujūd*. Jedino na osnovu Ibn ‘Arabījevih spisa ili spisā njegovih učenika i pristalica – kao što su Ibn Sawdakīn, Qunawī, ‘Afif al-Dīn Tilimsānī, Farghānī, Mu‘ayyid al-Dīn Jandī, ‘Abd al-Razzāq Kāshānī i Dāwūd Qayṣarī – nema razloga pretpostaviti da bi se izraz *waḥdat al-wujūd* trebao izdvojiti kao karakteristična doktrina Ibn ‘Arabījeve škole mišljenja. Kada je Ibn Taymiyya taj pojam iznio u prvi plan, bio je tumačen na načine koji su bili podudarni sa Ibn ‘Arabījevim učenjima, iako se, isto tako, nastavio interpretirati na načine koji su apsolutno u suprotnosti onome što je on govorio.

Zašto je, međutim, izraz *waḥdat al-wujūd* postao poznat u Indiji? Pretpostavljam da ovdje u velikoj mjeri dugujemo zahvalnost najutjecajnijem zagovorniku Ibn ‘Arabījevih učenja u istočnim zemljama islama ‘Abd al-Raḥmān Jāmīju (u. 898. / 1492. g.), koji je često koristio taj izraz da odredi Ibn ‘Arabījevu poziciju.⁷ Jāmī nije bio samo prvorazredni učenjak i autor jednog od najvažnijih arapskih komentara na *Fuṣūṣ*, nego je također raširio Ibn ‘Arabījeva učenja u svojoj naširoko čitanoj perzijskoj prozi i poeziji. U Indiji, gdje je većina napisanih radova o sufijskim učenjima sačinjena na perzijskom, Jāmī je bio jedan od omiljenih izvora naputka za one koji su htjeli da razumiju Ibn ‘Arabījeve ideje.⁸

* * *

⁷ Jāmī često spominje *al-qā’ilūn bi-waḥdat al-wujūd*, “one koji zagovaraju Jedinstvo Bitka,” što znači Ibn ‘Arabī i njegove pristalice. Osim toga, Jāmī je taj koji nam govori u djelu *Nafaḥāt al-uns* (završenom 883. / 1484. g.) da razmjena pisama između ‘Alā ‘al-Dawla Simnānīja i ‘Abd al-Razzāq Kāshānīja u ranom VIII / XIV st., ima veze sa *waḥdat al-wujūd*. Ustvari, pisma ne pružaju unutarnje dokaze da mislimo kako je to tako – zasigurno, ova dva autora ne spominju taj izraz, ni u pismima, niti, koliko sam bio kadar ustanoviti, u bilo kojim drugim njihovim spisima. Jāmījev iskaz je odveo moderne naučnike do toga da tretiraju ovu raspravu kao da se tiče *waḥdat al-wujūda*. Vidjeti, naprimjer, H. Landolt, “Der Briefwechsel zwischen Kāsānī und Simnānī über Waḥdat al-Wugūd,” *Der Islam*, 50 (1973), str. 29–81.

⁸ U samoj Perziji, Jāmī je bio dobro poznat, ali daleko manje utjecajan, barem djelimično jer je bio sunija, činjenica koja ga je učinila manje popularnim u vremenima Safevija nego što je mogao biti. Ipak, Fayḍ Kāshānī – učenik Mullā Ṣadrāa i veliki *muḥaddith* i *faqīh* – bazirao je dobar dio svojega djela *Kalimāt-i makhnūna* na Jāmījevim teorijskim spisima, uključujući *Naqd al-nuṣuṣ*, *Lawā’ih*, *Ashi’* ‘at *al-lama’āt* i *Sharḥ-i rubā’iyyāt*.

Mnogi teorijski i praktični razlozi nagnali su Sirhindija da reagira protiv izraza *waḥdat al-wujūd*, koji je, u njegovo vrijeme, slijedeći Jāmījev pravac, bio držan kao oličenje Ibn ‘Arabījevog stajališta i kao suština sufijskog gledišta. Jedan teorijski razlog, posebno, nije dobio pažnju koju zaslužuje, stoga bih ovdje htio dati njegov kratki prikaz. To ima veze sa dva osnovna značenja riječi *wujūd* i činjenicom da je jedno od njih prevladalo u Sirhindijevom razumijevanju. Da nije bilo njegova jednostranog čitanja ove riječi, on bi uvidio da su mnogi njegovi izneseni prigovori na nju problematični.

Glavno pitanje u raspravama o *waḥdat al-wujūdu* jeste kako prvi islamski princip – *tawḥīd* ili tvrdnja da nema boga osim Boga – treba biti shvaćen. Sirhindī to čini eksplicitnim u samom jeziku kojeg koristi. On koristi *waḥdat-i wujūd* kao sinonim za *tawḥīd-i wujūdī*, a *waḥdat-i shuhūd* kao ekvivalent za *tawḥīd-i shuhūdī*.

U islamskoj filozofiji, specifična forma koju je usvojila diskusija o *wujūdu* ide unazad do ranog prihvaćanja ove riječi za izražavanje grčke ideje o “bitku” ili “egzistenciji.” Međutim, doslovni smisao riječi *wujūd* jeste “naći,” kako je pojašnjeno čestom upotrebom ovog glagola u Kur’anu (npr., “A doista smo našli većinu njih grješnicima,” 7: 102; “On nalazi Boga,” 24: 39). To je primarno značenje koje prevladava u ranoj sufijskoj upotrebi. Autori ranih sufijskih priručnika – kao što su Qushayrī, Sarrāj i Hujwīrī – imali su kur’ansko značenje na umu kada su razmatrali *wujūd* zajedno sa *wajdom* i *tawājjudom*. Oni su *wujūd* smatrali etapom na putu ka Bogu gdje “nalaznik” (*wājid*) opaža samo Boga. Napomenimo, također, da je “nalaznik” bio često uvršten među najljepšim Božijim imenima, kao u Ghazālījevu djelu *Al-Maqṣad al-asnā*.

Postepeno, *wujūd* je u filozofskom smislu ušao u sufijski vokabular. Vidimo mnogo primjera ovoga u spisima Muḥammada i Aḥmada Ghazālīja te njihovih savremenika Aḥmad Sam’ānija, Rashīd al-Dīn Maybudīja i ‘Ayn al-Quḍāt Hamadānija. Nije uvijek jasno, međutim, koji je smisao pojma – “nalaženje” ili “egzistencija” – dātī autor imao na umu, a mnogi autori su koristili pojam istovremeno u oba značenja.

Dvostruko značenje *wujūda* je implicitno u velikom dijelu onoga što Ibn ‘Arabī kaže o *wujūdu*, a to filozofi nisu potpuno zaboravili iako su odredili taj pojam u njegovom sekundarnom značenju. Upečatljiv primjer je dao Ibn ‘Arabījev savremenik Afḍal al-Dīn Kāshānī (u. 1210. g.), koji je napisao svoja djela uglavnom na perzijskom. On naglašava dva značenja kako bi objasnio da *wujūd* označava realnost koja ima mnoštvo

razina. Niže razine se odnose samo na egzistenciju ili bitak (perzijski *būd, hastī*), dočim više razine ujedno obuhvataju “nalaženje” (perz. *yāft*), riječ koju on uzima kao sinonim za svjesnost (*āgahī*), percepciju (*idrāk, daryāft*) i svijest (*bā-khabarī*).

U Ibn ‘Arabijevim spisima, značenje *wujūda* kao “egzistencije” često preovladava nad njegovim značenjem kao “nalaženja” i “percipiranja,” ali, sigurno ne kada ga razmatra kao tehnički pojam među sufijama. Tada, npr., on ga definira kao “nalaženje Zbiljskog u zanesenosti” (*wijdān al-ḥaqq fī l-wajd*).⁹ *Wujūd* u ovom smislu je teško razlikovati od *fanā*’ ili “poništenja” sebe u Bogu.

U sufijskim diskusijama o riječi *wujūd*, pojam *shuhūd* ili “posvjedočenje” učestalo igra značajnu ulogu. Često nije jasno da li *shuhūd* znači išta drugo doli *wujūd*. Naprimjer, u nabranju različitih definicija *wujūda* koje su ponudili sufijski učitelji, Qushayrī daje rani primjer mnogih poema koje koriste ove dvije riječi kao rime: “Moj *wujūd* je to da sam rasijan od *wujūda* / s’ onim što mi se pojavljuje putem *shuhūda*.”¹⁰ U kontekstu nekoliko Qushayrijevih definicija ove riječi, očigledno je da ovdje *wujūd* znači “nalaženje”: on označava pjesnikovu svijest o sebi i drugima. Što se tiče pojma *shuhūd*, on znači viđenje Boga licem u lice. Pjesnik namjerava kazati da je istinska svjesnost biti nesvjestan sebe, a svjestan samo Boga. Međutim, možemo ga također razumijevati sa filozofskim značenjem *wujūda* na umu. Tada znači da niko ne dostiže istinsku svjesnost dok egzistencija individualnog sopstva ne bude poništena kroz posvjedočenje Boga. U svakom slučaju, istinski *wujūd* je postignut u *shuhūdu*, tako da su ova dva pojma suštinski identična.¹¹

Rani autori često razmatraju riječ *kashf* ili “otkrovenje” kao sinonim za *shuhūd*, a Ibn ‘Arabī često koristi i *kashf* i *shuhūd* kao sinonime za *wujūd*.¹² U njegovim spisima, nekada je nemoguće napraviti ikakvu razliku između *wujūda* i *shuhūda*.

⁹ *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya* u *Rasā’il Ibn ‘Arabī* (Hyderabad, 1948), 5; također *Al-Futūḥāt al-makkiyya* (Cairo, 1911). Vol. II, str. 133, redak 12; str. 538, redak 1.

¹⁰ *Risāla* (Cairo, 1972). Str. 249.

¹¹ Slična značenja *wujūda* i *shuhūda* u ranim tekstovima potvrđena su Junaydovom definicijom *mushāhada*-e, riječi koja se često koristi naizmjenično sa *shuhūdom*: to je “nalaženje Zbiljskog dok gubiš sebe” (*wujūd al-ḥaqq ma’ fuqdānika*). *Risāla*, str. 279.

¹² Vidjeti indekse od Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: State University of New York Press, 1989) i od idem, *Self-Disclosure of God*.

Ukratko, kada pogledamo sufijsku upotrebu pojma *wujūd* do Ibn ‘Arabīja, vidimo da ga njegovo primarno značenje čini bliskim sinonimom za *shuhūd*. Samo ukoliko naglasimo filozofski smisao pojma *wujūd*, možemo ga razumjeti u drugom značenju. Čak i u filozofskom kontekstu, *wujūd* može značiti svjesnost i nalaženje zajedno sa egzistencijom, kao što je prikazano spisima Afḍal al-Dīn Kāshānija.

* * *

Ranije sam spomenuo da ne nalazimo izraz *waḥdat al-wujūd* korišten kao nešto slično tehničkom pojmu među Ibn ‘Arabījevim učenicima i sljedbenicima izuzev u jednom slučaju. Sa’īd al-Dīn Farghānī ga koristi više puta i u perzijskoj i u arapskoj verziji svoga komentara na *Tā’iyya*-u od Ibn al-Fāriḍa. On ga razmatra kao dopunu izrazu *kathrat al-’ilm* ili “mnogost znanja.” Njegova namjera u suprotstavljanju ta dva izraza jeste da objasni božansko porijeklo i jedinstva i mnogosti. Svima je jasno da je jedinstvo Božiji atribut, ali nije tako očito da se sva mnogost, također, vraća na sāmō Božije sopstvo.

Prema Farghāniju, Božija jednoća leži u *wujūdu*. Reći da “nema boga osim Boga” znači da jedino Bog ima istinski, stvarni i nužni *wujūd*. *Wujūd* svega ostaloga je izvedeni, nestvarni i, da upotrijebimo filozofski pojam, “mogući” ili “kontingentni” (*mumkin*). Osim toga, Jedini, Nužni, Vječni Bog znade sve stvari te ih poznaje za svu vječnost. To znači da su objekti Božijeg znanja mnogobrojni za svu vječnost, iako ovi objekti ulaze u egzistenciju samo unutar matrice vremena. Dakle, Bog je jedan u Svojemu *wujūdu* i mnogi u Svojemu znanju. Jednoća Njegovog *wujūda* i mnogost Njegova znanja su dva načela koja stvaraju kozmos.¹³ Ibn al-’Arabī ima istu stvar na umu kada govori o Bogu kao “Jedinom, Mnogom” (*al-wāḥid al-kathīr*).

Nakon što je objasnio porijeklo univerzuma u pogledu *waḥdat al-wujūda* i *kathrat al-’ilma*, Farghānī počinje da objašnjava kako ova dva načela određuju konstituente koji sačinjavaju Božiju formu (*ṣūra*), odnosno ljudsko biće. Kada je Bog stvorio Adema, On je udahnio Svoj vlastiti duh u Ademovu ilovaču te je Adem postao složen od tri osnovne

¹³ *Mashāriq al-darārī* (Tehran, 1979), str. 344; *Muntahā’l-madārik* (Cairo, 1293 / 1876), Vol. I, str. 357; također uredio ‘Āṣim Ibrāhīm al-Kayyālī (Beirut: Dār al-Kutub al-’Ilmiyya), 2007., Vol. I, str. 478.

razine – tijela, duha (*rūḥ*) i duše (*nafs*), koja je posrednik između duha i tijela. Zbog bliske veze duše sa multiplicitetom tjelesne ilovače, ona manifestira mnogost znanja. Nasuprot tome, duh, koji proizilazi iz božanskog daha, manifestira *waḥdat al-wujūd*.¹⁴

U ovoj raspravi, Farghānī je oprezan ističući da riječ *wujūd* ne znači samo “egzistencija.” Ona također znači “dispozicija (*malaka*) *wajda*,” tj., duboka ukorijenjenost i permanento “nalaženje” (*yāft*) nečije unutarne veze sa svijetom jednoće duha.¹⁵

U arapskom tekstu što odgovara perzijskom pasusu kojeg sam upravo sumirao, Farghānī nudi ono što je možda najranija značajna upotreba pojma *waḥdat al-shuhūd*, iako, jasno, ne kao tehnički pojam. On nam govori da kada duhovni putnik nalazi svoj vlastiti duh, on je privučen svijetu “jednoće istinskog posvjedočenja” (*waḥdat al-shuhūd al-ḥaqīqī*).¹⁶

U nastavku svoje diskusije o jednoći duha i mnogosti duše, Farghānī nam govori da kada duhovni putnik dostiže tačku na kojoj njegova duša kuša *fanā*’ ili poništenje, mnogost znanja je uklonjena iz njegove svjesnosti. Tada on doživljava “opstojanje” (*baqā*’) u *shuhūdu waḥdat al-wujūda*. Mada, ovo opstojanje još nije završna faza puta, zato što njegov duh, koji manifestira *waḥdat al-wujūd*, još nije dostigao poništenje. Čim je duh poništen, odgovarajuće opstojanje omogućava duhovnom putniku da ima *shuhūd kathrat al-’ilma*. Nakon što je postigao opstojanje i u *waḥdat al-wujūdu* i u *kathrat al-’ilmu*, duhovni putnik dostiže fazu *jam’a*, “skupa” ili “zajedništva,” pojam koji je dugo bio raspravlján u sufijskim priručnicima kao korelativan *farqu*, “odvajanju” ili “disperziji.”¹⁷

Još dva staništa duhovnog napretka ostaju nakon staništa skupa. Prvo dolazi *jam’ al-jam’*, “skup skupa” u kojem dva ranija staništa – koja su povezana sa *waḥdat al-wujūd* i *kathrat al-’ilm* – bivaju usklađena. To je najviše stanište koje su dostigli najveći poslanici i evlije. Na kraju dolazi stanište *aḥadiyyat al-jam’*, “jedinstvo skupa” i to pripada isključivo

¹⁴ *Mashāriq*, str. 359; *Muntahā* (1293). Vol. II, str. 17; (2007), Vol. II, str. 21.

¹⁵ *Mashāriq*, str. 364–365.

¹⁶ *Muntahā* (1293), Vol. II, str. 21; (2007), Vol. II, str. 27.

¹⁷ Nije bez značaja da i Ibn ‘Arabī i Šadr al-Dīn Qūnawī ponekad koriste izraz “skup” u bliskoj vezi sa *wujūdum*, kao u izrazu *ahl al-jam’ wa’l-wujūd* (“ljudi skupa i nalaženja”), oni koji su postigli najviša staništa na putu ka Bogu.

poslaniku Muhammedu, a. s. Ovdje se *waḥdat al-wujūd* i *kathrat al-'ilm* smatraju identičnim.¹⁸

Ono što je posebno značajno u Farghānījevoj upotrebi izraza *waḥdat al-wujūd* jeste da još nije dostigao status tehničkog pojma. Dokaz za ovo je taj da ga Farghānī često koristi u perzijskoj verziji spomenute knjige i tada ga propušta prenijeti u arapsku verziju istog odlomka. Da je bio tehnički pojam od značaja, on bi ga sigurno sačuvao u potonjem, pažljivo revidiranom arapskom tekstu.

* * *

Sirhindījeva reakcija na *waḥdat al-wujūd* se pojavila u kontekstu njegovog novoustanovljenog imena i njegovog generalnog pripisivanja Ibn 'Arabiju. On mu je prigovorio, kako kaže, zato što ga je veliki broj njegovih savremenika koristio kao izgovor za izbjegavanje poštivanja šerijatskih pravila.¹⁹ Jasno je da mnogi od onih koji su govorili o tome u njegovo vrijeme – kao i mnogi od onih koji govore o tome danas – nisu bili upoznati sa Ibn 'Arabijevim spisima. Umjesto toga, oni su imali maglovitu i sentimentalnu predstavu o mističkom jedinstvu te su je koristili da prizovu Ibn 'Arabijevu podršku za svoja vlastita odstupanja od normativnih islamskih učenja i praksi.

Kada Sirhindī objašnjava značenje *waḥdat al-wujūda*, on pokazuje neznatno poznavanje spisā Ibn 'Arabija ili njegovih glavnih sljedbenika. Insistirajući da je to neadekvatan izraz o prirodi stvari i da treba biti zamijenjen *waḥdat al-shuhūdom*, on je vjerovao da je to bilo učenje Ibn 'Arabija te da je *wujūd* korišten u filozofskom smislu. Čini se da ne poznaje kako ga je Ibn 'Arabī koristio da označi “nalaženje” i “posvjedočenje”, kao i “bitak” i “egzistenciju.” Stoga, barem djelimično, jer je Sirhindī bio nesvjestan značenja *wujūda* kao nalaženja i percipiranja, smatrao je neophodnim da insistira kako se promatranje Boga u svim stvarima vraća na promatrača. Jedinstvo postignuto na putu ka Bogu, tvrdio je, jeste od *shuhūda*, nije od *wujūda*. Ali za Ibn 'Arabija i većinu njegovih pristalica ove dvije riječi su označavale istu stvar. Tako Sirhindī ne samo da pripisuje doktrinu Ibn 'Arabiju koju on nije zastupao – *waḥdat*

¹⁸ *Mashāriq*, str. 186; 395–396; *Muntahā* (1293), Vol. I, str. 226; Vol. II, str. 45; (2007), Vol. I, str. 301–302; Vol. II, str. 58–59.

¹⁹ Npr. *Maktūbāt* (Delhi, 1964), str. 43.

al-wujūd – već on i *wujūd* razumije na način koji nije kompatibilan sa Ibn ‘Arabījevom upotrebom te riječi.

* * *

Ovo me dovodi do završne tačke – kako je značaj Sirhindījevih prigovora *waḥdat al-wujūdu* bio percipiran u kasnijoj sufijskoj tradiciji i u modernim vremenima. Pošto sam proveo osam mjeseci u indijskim bibliotekama, 1988. godine, istražujući utjecaj Ibn ‘Arabījeve škole mišljenja sa posebnim osvrtom na Sirhindījeve prigovore spram *waḥdat al-wujūda*,²⁰ bio sam iznenađen kada sam uvidio da je, osim među malim brojem autora povezanih sa Sirhindījevim vlastitim nakšibendijskim redom, samo nekolicina sufijskih pisaca primijetila njegove prigovore, a to su oni koji su ih često odbacivali kao zabludjele i uobražene. Čak su neki od kasnijih učitelja Sirhindījevog ogranka nakšibendijā, smatrali nužnim da se distanciraju od njegovih kritika. Ovdje je najpoznatiji primjer Shāh Walī Allāh, koji je objasnio u svojoj poznatoj raspravi *Fayṣala waḥdat al-wujūd wa’l-shuhūd* da ne postoji bitna razlika između pozicije Ibn ‘Arabīja i one Sirhindījeve.

Ne želim sugerirati da je Sirhindī jednostavno bio ignoriran, već da je njegov utjecaj na indijski sufizam bio zasigurno mnogo manje rasprostranjen nego što bi se moglo očekivati gledajući sekundarnu literaturu. Većina sufijskih učenjaka je nastavila smatrati Ibn ‘Arabīja “Shaykh-i Akbarom,” najvećim učiteljem i, u mjeri u kojoj su navodili *waḥdat al-wujūd* kao doktrinu njemu specifičnu, oni su je tumačili na načine da su poštovali njegova gledišta i gledišta njegovih glavnih sljedbenika. Ponavljamo, Jāmī je bio posebno utjecajan.

Jedan od najzanimljivijih primjera učenjaka koji su odbacili Sirhindījev kriticizam o *waḥdat al-wujūdu* jeste Khwāja Khurd, jedan od dvojice sinova Bāqī Billāha, samog Sirhindījevog nakšibendijskog šejha. U svojem djelu *Historija sufizma u Indiji*, Rizvi nam govori da iako je Bāqī Billāh povjerio odgoj Khwāja Khwurda i njegova brata Khwāja Kalāna Sirhindīju, njih dvojica su se ogradili od njega i osnovali svoj vlastiti nakšibendijski centar u Delhiju, gdje su nastavili podučavati

²⁰ Za pregled ovog istraživanja, vidjeti Chittick, “Notes on Ibn al-‘Arabī’s Influence in India,” *Muslim World* 82 (1992), str. 218–241.

waḥdat al-wujūdu.²¹ U jednoj od svojih rasprava, arapski *Fawā'ih* (naslov vjerovatno inspiriran Jāmījevim poznatim *Lawā'ihom*), Khwāja Khurd ističe da je *wujūd* suštinski sinoniman sa *shuhūd*, stoga je pogrešno tvrditi da je *waḥdat al-shuhūd* korektiv *waḥdat al-wujūdu*. On piše: "Jedna skupina tvrdi da *tawḥīd* leži u *shuhūdu*, a ne u *wujūdu*, ali oni nisu postigli realnost tog staništa. Druga grupa je potvrdila da je *wujūd* isto kao i *shuhūd* te da je tvrdnja kako se *shuhūd* suprotstavlja *wujūdu* ništavna."²²

Drugi interesantan primjer odbacivanja Sirhindijeve pozicije dolazi od šejha 'Abd al-Jalīla od Ilāhābāda, koji je izgleda, također, bio njegov savremenik. U raspravi koja bilježi vizionarski razgovor sa Ibn 'Arabījem, on zapitkuje o sufijskom savremeniku koji kaže da je "jednoća u *shuhūdu*, a ne u *wujūdu*." Ibn 'Arabī odgovara da je sve što su takvi kritičari napisali već spomenuo u *Futūḥātu*, zato što u njemu prikazuje sve legitimne tačke gledišta. Problem leži u tome što kritičari ne mogu da vide iza svojih vlastitih ograničenja. Bilo da je ovaj zabilježeni razgovor stvarna vizija ili je jednostavno književna dosjetka, on s pravom ukazuje na širok spektar legitimnih pozicija koje Ibn 'Arabī razmatra u *Futūḥātu* i na zajedničku percepciju kojoj Sirhindī nije imao šta dodati.

'Abd al-Jalīl ima još jednu raspravu koja predstavlja sličan vizionarski razgovor, ali ovaj put, dvojica učesnika su duh i duša. Sažeo sam sadržaj ove rasprave na drugom mjestu,²³ mada nisam spomenuo njen puni značaj za pitanja koja je izazvala Sirhindijeva sklonost *waḥdat al-shuhūdu*. Rasprava nudi suptilnu analizu različitih perspektiva predstavljenih od strane duše i duha u maniru koji podsjeća na Farghānījev opis mnogosti duše i jednosti duha. Duša govori kao neko ko je iskusio poništenje razlika koje zahtijeva mnogost znanja i kao neko ko je izgubio sposobnost da razazna ispravno od pogrešnog. Nasuprot tome, duh govori kao neko ko je prešao na etapu u kojoj su sve razlike, zahtijevane od strane mnogosti znanja, očuvane.

²¹ S. A. A. Rizvi. *A History of Sufism in India* (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1978–1983), Vol. II, str. 249–250.

²² Ručno sam prepisao tekst sa dva rukopisa: The Maulana Azad Library of Aligarh Muslim University, Subhanullah 297.7/34; Khudabakhsh Library (Patna) 3997.

²³ "On Sufi Psychology: A Debate between the Soul and the Spirit," *Consciousness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu*, uredili S. J. Ashtiyani, H. Matsubara, T. Iwami i A. Matsumoto (Tokyo: Iwanami Shoten, 1998), str. 341–366; preštampano u Chittick, *Quest for the Lost Heart*.

U ‘Abd al-Jalilovom izlaganju rasprave, duša nudi različite pogrešne interpretacije Ibn ‘Arabijeve pozicije, slično onima koje je kritikovao Sirhindī kada je identificirao *waḥdat al-wujūd* sa perzijskim izrazom *hama ūst*, “sve je On.” Nasuprot tome, duh je opisan kao viđenje svih stvari na njihovim odgovarajućim mjestima, što je držano kao pozicija poslanikā. Ipak, ‘Abd al-Jalil se ne zaustavlja na razlikovanju između vizije jednoće *wujūda* i mnogosti znanja. Konačno, rasprava dovodi do integracije ovih dviju perspektiva u razne uzvišenije etape komplemenarnog razumijevanja – ponovno, baš kao Farghānī.

Ostali indijski sufijski učitelji su savršeno bili svjesni da su Ibn ‘Arabījeva učenja sklona pogrešnim interpretacijama. Pored toga, neki od njih su to smatrali nužnim da bi se kritikovala njegova učenja ili propitivala njegova duhovna reputacija. Jedan od najznačajnijih Sirhindījevih savremenika je bio šejh Muḥibb Allāh, koji je, poput ‘Abd al-Jalīla, bio iz Ilāhābāda. Nazvan je drugim Ibn ‘Arabījem zbog njegovog poznavanja Ibn ‘Arabījevih djela, zbog njegovih vlastitih obimnih spisa i njegove vatrene odbrane Ibn ‘Arabījevog položaja kao Najvećeg Učitelja. Kada ga spominje u svojim perzijskim spisima, on to često čini sa rimovanim izrazima: “Ibn ‘Arabī, *az wajd u ḥāl barī*,” to znači, “Ibn ‘Arabī, slobodan od ekstaze i stanjā.” Spominjanjem ekstaze i stanjā, on upućuje na oduševljenje, koje može biti izazvano sufijskim praksama, i, otuda, na emocionalnu i iskustvenu stranu sufizma koju su obično kritikovali i religijski učenjaci i sufijski učitelji. Nazivanjem Ibn ‘Arabīja slobodnim od takvih stvari, šejh Muḥibb Allāh želi naglasiti njegovo duboko poznavanje “staništa” (*maqāmāt*) na putu ka Bogu. Uistinu, Ibn ‘Arabī nam često govori da su velike sufije izbjegavali stanja po svaku cijenu, zato što su to prolazni darovi koji nemaju konačni značaj. Samo staništa, a to su trajne stečevine duše i duboko ukorijenjene transformacije same suštine njene realnosti, imaju sasvim pravu vrijednost.

U kazivanju da je Ibn ‘Arabī bio slobodan od ekstaze i stanjā, šejh Muḥibb Allāh je očigledno želio da ga distancira od onih koji su razumjeli *waḥdat al-wujūd* kao emocionalno iskustvo “mističkog” tipa. Svako ko je upoznat sa historijom sufizma zna da su sufijske prakse povremeno bile degenerirane u potragu za mističkim iskustvom zbog svoje vlastite svrhe. Možda je Indija, sa svojom ogromnom mješavinom religijskih mogućnosti, imala više od uobičajenog udjela u sufijskim putevima što je smatrano devijantnim od strane onih koji su držali do normativnih standarda tradicije.

* * *

Na kraju, dozvolite mi da kažem nešto o Sirhindījevoj popularnosti i značaju koji je dat *waḥdat al-shuhūdu* u modernoj literaturi. Čini se da je osnovni razlog za svu pažnju rastući osjećaj muslimanskog nacionalizma na Indijskom potkontinentu. Ovo je, naravno, podstaknuto od strane britanske vlasti, pooštreno podjelom te podržano i pojačano rastućim sekularnim pogledom na ljudsku prirodu i društvo koji je praćen modernitetom. Islamski nacionalizam, prvo u Indiji, a zatim u Pakistanu, trebao je utemeljitelja, a Sirhindī je izgleda poslužio tome. Njegov protoislamizam je viđen kao suprotan univerzalističkim težnjama ekberijanskog naslijeđa i shvaćen kao uvod u antihinduističku politiku Awrangzība te korektiv opasnostima koje su inherentne Dārā Shukūhovoju otvorenosti za hinduističku tradiciju. Sirhindī je predviđen za pogodnog vođu kojeg je moguće razumijevati kao ideologa u muslimanskoj borbi za autonomiju. U isto vrijeme, *waḥdat al-wujūd* je mogao biti prikazan kao oličenje svih snaga koje ugrožavaju “islamski identitet” i izvana i iznutra. Oni koji su “vjerovali u *waḥdat al-wujūd*” su mogli biti optuženi za klevetanje šerijata i slijeđenje neislamskih učenja, koja dovode do propadanja islamske civilizacije.²⁴

Ukratko, *waḥdat al-shuhūd* je držan kao ispravno islamsko gledište, a *waḥdat al-wujūd* kao iskvarena vizija stvari. To je bilo savršeno za nacionalističke ciljeve, iako to narušava historijsko svjedočanstvo, da i ne spominjemo razumijevanje Ibn ‘Arabījevih stvarnih stanovišta o pitanjima vjere i prakse. Ovo shvaćanje Ibn ‘Arabījevog naslijeđa se nakon toga tamam poklopilo sa animozitetom određenih orijentalista. Naprimjer, kada je Louis Massignon – koji je bio jedan od najdobronamjernijih zapadnih naučnika o sufizmu – čuo za *waḥdat al-shuhūd*, bio je kadar da ga uzme kao potvrdu svoje lične averzije spram Ibn ‘Arabīja. On ga je razumijevao kao podršku svom vlastitom vjerovanju da Ibn

²⁴ Jedino je ova vrsta razumijevanja mogla dovesti Fazlur Rahmana, jednog od pakistanskih naučnika koji su izgradili Sirhindījev imidž, do toga da nam kaže kako je *waḥdat al-wujūd* “teško ugrozio” poziciju šerijata. On piše: “Potpuno monistički sistem” – čime označava *waḥdat al-wujūd* Ibn ‘Arabīja – “ne može, po svojoj prirodi, ozbiljno uzeti objektivnu punovažnost moralnih normi.” Ovo može dobro prikazati Sirhindījevo shvaćanje *waḥdat al-wujūda*, mada ono ni na koji način nije u korelaciji sa shvaćanjem uviđavnijih i manje politički naklonjenih muslimanskih mislilaca, kao što su ‘Abd al-Jalīl i Muḥibb Allāh. Vidjeti Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, str. 289 i dalje.

‘Arabī nije imao uvid u iskustvenu stranu sufizma, stranu koja bi tamam mogla biti označena riječju *shuhūd*. U Massignonovim očima, Ibn ‘Arabī je pomogao da sufijska duhovnost iščezne u grčkom naslijeđu i da se pravi misticizam transformira u sterilnu filozofiju.

Mogu sumirati svoje tačke kao što slijedi: izraz *waḥdat al-wujūd* se pojavio prilično kasno u historiji sufizma, stoljeće nakon Ibn ‘Arabīja. Postao je kontroverzan iz razlogā koji imaju malo veze sa Ibn ‘Arabījevim vlastitim učenjima. Sirhindī ga je kritikovao naročito jer je ostao na jednom značenju riječi *wujūd*, a ignorirao druga. Mnogi od sufijskih učitelja Indije su imali mnogo bolje razumijevanje Ibn ‘Arabījevih učenja, stoga nisu uzeli Sirhindījev kriticizam zaozbiljno. Sirhindī ne duguje svoju modernu popularnost navodnoj važnosti *waḥdat al-shuhūda* kao korektiva *waḥdat al-wujūdu*, već radije potrebi islamskog nacionalizma u Indiji za osnivačem koji bi mogao biti pozvan da opravda raskid sa dugom tradicijom suživota.

S engleskog preveo: Haris Dubravac

William C. Chittick WAHADAT AL-WUJŪD IN INDIA

Abstract

Several years ago, I published an article explaining why it was wrong to associate the term *waḥdat al-wujūd* with Ibn ‘Arabī’s name. The habit of such treatment is deeply rooted in secondary literature from about the tenth / sixteenth century. Now experts acknowledge that Ibn ‘Arabī never used that term, but it is still largely taken for granted that he has “believed it,” especially in the Muslim countries. I use this opportunity to present some of the reasons why uncritically linking this term to his name can only erode his legacy.

Keywords: Ibn ‘Arabi, *waḥdat al-wujūd*, Ibn Taymiyya.