

*I reci: 'Gospodaru moj, daj da narastam u spoznaji!'
(Tā Hā, 114)*

Naslov izvornika:

William C. Chittick,

The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-Arabi's Metaphysics of Imagination

1989 © State University of New York Press, Albany

S engleskog preveo:

Prof. dr. Rešid Hafizović

Izdavač:

Naučnoistraživački institut "IBN SINA", Sarajevo

Potok 24, 71000 Sarajevo, BiH;

e-mail: info@ibn-sina.net

www.ibn-sina.net

Za izdavača:

Dr. Kazem Zoghi Barani

Korektori:

Hajra Polovina i Selvedina Hodžić

Dizajn & DTP:

"IBN SINA", Sarajevo

Štampa:

"Sabah print" Sarajevo

Za štampariju:

Anel Elezović

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

141.336

CHITTICK, William C.

Sufijski put spoznaje : Ibn al-Arabijeva metafizika imaginacije / William C. Chittick ; s engleskog preveo Rešid Hafizović. - Sarajevo : Naučnoistraživački institut "Ibn Sina", 2021. - 643 str. ; 25 cm

Prijevod djela: The Sufi path of knowledge. - Bibliografija: str. 633-639 ; bibliografske i druge bilješke uz tekst. - Registar.

ISBN 978-9958-845-24-6

COBISS.BH-ID 43089414

WILLIAM C. CHITTICK

SUFIJSKI PUT SPOZNAJE

IBN AL-‘ARABIJEVA
METAFIZIKA IMAGINACIJE

S engleskog preveo
Prof. dr. Rešid Hafizović



Sarajevo, 2021.

Sadržaj

Uvod 9

PREDGOVOR BOSANSKOM IZDANJU 11

Predgovor prevodioca: ZNANJE KAO SVJETLO 'TINTE BOŽIJIH RIJEČI' 14 / *Svjetlo tinte' Božijih Imena* 14 / *Svjetlo tinte Božijih Riječi* 17 / *Srca stvorenja kao trpeze Božijih Riječi* 22

UVOD 24 / *Ibn 'Arabijev život i djela* 26 / *Mekanska otkrovenja* 29 / *Kur'anska hermeneutika* 35 / *Izučavanje Ibn al-'Arabija na Zapadu* 38 / *Ovo djelo* 43

1. Pregled 49

1. BOŽIJA PRISUTNOST 51 / *Pronalaženje Boga* 51 / *Svjetovi i Prisutnosti* 53 / *Bitak i nepostojanje* 55 / *Božiji Atributi* 59 / *Božija djela* 62 / *Makrokozmos* 65 / *Mikrokozmos* 71 / *Dinamika kozmosa* 73 / *Povratak Bogu* 76 / *Prisvajanje ćudorednih odlika Božijih* 78 / *Teomorfna etika* 79 / *Terezija Zakona* 86 / *Motriti stvari kakve jesu* 89 / *Čovjekovo savršenstvo* 91

2. Teologija 93

2. IMENA BOŽIJA 95 / *Imena, Atributi i Odnosi* 96 / *Imena stvorenog postojanja* 108 / *Sekundarni uzroci* 112
3. BOŽANSKI KORIJENI HIJERARHIJE I PROTUSLOVLJA 118 / *Hijerarhija unutar imena* 119 / *Redanje po stepenima* 125 / *Ovaploćena imena* 126 / *Božije protuslovlje* 131 / *Jedinstvo Biti* 133 / *Imena neusporedivosti i imena djelā* 135
4. BIT I BOŽANSKO 138 / *Božansko* 139 / *Nespoznatljivost Biti* 143 / *Neovisnost Biti* 146 / *Ime 'Allah'* 150 / *Rasprave o anđelima* 151 / *Neusporedivost i sličnost* 154 / *Bespremačnost* 157 / *Sličnost* 159 / *Preplitanje bespremačnosti i sličnosti* 163

3. Ontologija 169

5. POSTOJANJE I NEPOSTOJANJE 171 / *Bitak / Egzistencija i Egzistent: Wujūd i Mawjūd* 172 / *Potencijalne stvari* 175 / *Entiteti* 177 / *Stvari* 184 / *Mjesta pojavljivanja* 189 / *Samoraskrivanje i moć prihvaćanja* 185 / *Jednost Bitka i učinci Imena* 194
6. NOVO STVARANJE 197 / *Beskonačna mogućnost* 197 / *Trajno obnavljanje* 199 / *Božije zadaće* 200 / *Prekidanje navika* 202 / *Pretvorba i Preobrazba* 203 / *Nikada opetovano samo/raskrivanje* 209 / *Dosada* 212 / *Srce* 214 / *Bezgraničnost* 218
7. KOZMIČKA IMAGINACIJA 224 / *On / ne-On* 225 / *Imaginacija* 228 / *Snoviđenja* 233 / *Očitovanje nemogućeg* 237
8. VRHOVNI BARZAKH 243 / *Oblak* 243 / *Dah Milostivoga* 247 / *Oslobođanje kroz Milost* 251 / *Istiniti Bog po kome se događa stvaranje* 254 / *Univerzalna Zbilja* 258 / *Priroda* 265

4. Epistemologija 273

9. SPOZNAJA I SPOZNAVATELJ 275 / *Spoznaja i Spoznavalac* 275 / *Korisnost znanja* 273 / *Granice znanja* 284 / *Bezgraničnost znanja* 289
10. STJECANJE ZNANJA 294 / *Racionalno čulo* 294 / *Razmišljanje* 299 / *Razmatranje* 304 / *Slijedenje autoriteta* 305 / *Otkrovenje* 309
11. VAGA ZAKONA 312 / *Otkriveni Zakon* 312 / *Vaga* 315 / *Mudrost i čudorednost* 317 / *Vaga razuma* 325 / *Posvjedočenje sličnosti* 329 / *Otpori objavljenju sličnosti* 336

5. Hermeneutika 341

12. VJERA I RACIONALNO TUMAČENJE 343 / *Vjera* 343 / *Tumačenje* 352 / *Racionalni mislioci* 357 / *Božija djela i čovječija djela* 361
13. SPOZNAVANJE BOŽIJEG SAMORASKRIVANJA 372 / *Nalaženje Svjetla* 372 / *Svjetla samoraskrivanja* 378 / *Imenovanje opažanja Svjetla* 384 / *Duhovno posvjedočenje i viđenje* 394 / *Motrenje Zastora* 399
14. RAZUMIJEVANJE KUR'ANA 404 / *Svrha racionalnog istraživanja* 405 / *Razum nasuprot otkrovenju* 409 / *Muhammedova čud* 414 / *Kur'anski kontekst* 419 / *Tumačenje 'Allāhovich Ljudi'* 423 / *Tumačenje aluzijom* 426 / *Znanje iz Hadisa* 432

6. Soteriologija 437

15. VREDNOVANJE SAMOOKRIVENJA 439 / *Znanje i praksa* 441 / *Nepovredivost Zakona* 444 / *Duhovne postaje* 451 / *Duhovna vlast* 462
16. IMENA I DUHOVNE POSTAJE 469 / *Božanska paslika* 471 / *Duhovne postaje Puta* 475 / *Prisvajanje odlika Božije čudi* 483 / *Uzvišene i unižene čudoredne odlike* 488

17. ZAMKE NA PUTU 493 / *Dobro i zlo* 495 / *Dvije zapovijedi* 497 / *Savršenstvo nesavršenstva* 501 / *Božiji nepobitni dokaz* 505 / *Pravi put* 511 / *Plemenitost čudi* 515
18. SIGURNOST U SLUŽENJU 525 / *Slugino klanjanje njegovu Gospodaru* 525 / *Pogibelji Gospodstva* 529 / *Uzdizanje poniznosti* 537 / *Savršeni sluga* 542 / *Štovanje kroz dobrovoljnu požrtvovnost* 548 / *Obavezna i dobrovoljna djela* 554

7. Ispunjenje 559

19. TRANSCENDIRANJE IDOLA UVJERENJA 561 / *Korijeni uvjerenja* 562 / *Klanjanje Bogu i Sopstvu* 570 / *Spoznavanje Sopstva* 575 / *Putevi vjerovanja* 578 / *Vjerovanje i Zakon* 583 / *Vjerovanje gnostika* 587 / *Blažena vizija* 590
20. MOTRENJE SA DVA OKA 593 / *Dvojnost i znakovi Jedinstva* 597 / *Posjednik Dva Oka* 601 / *Bivati s Bogom gdje god da ste* 604 / *Dva savršenstva* 607 / *Služiti Božijim Imenima* 612 / *Ljudi pokude* 617 / *Duhovna postaja bez postaje* 621

Bibliografija 633

- I. Ibn Al-'Arabijeva djela 633
- II. Ostali radovi 634

Indeks imena i pojmova 641

Uvod

Predgovor bosanskom izdanju

Zadivljen sam viješću da se profesor Hafizović poduzeo zadaće prevode-nja ove knjige na bosanski jezik. Moja supruga i ja smo proveli izvjesno vrijeme u Bosni jula mjeseca 2004. i zadržali sjećanja na naše izbivanje on-dje. Bili smo zaprepašteni kada smo vidjeli koliko je golemo muslimansko naslijeđe, posebno njegova intelektualna dimenzija, trpjelo kroz protekla desetljeća. Ali smo bili i ohrabreni poletom koji smo primijetili među mno-gim mladim ljudima da se iznova oživi ono što je bilo izgubljeno. Nema nikakve dvojbe da, usljed duhovnih korijena bosanskog naroda, Ibn ‘Arabī zaslužuje posebnu pozornost s obzirom na način na koji je njegova škola mišljenja vladala kulturnom scenom najvećeg dijela islamskog svijeta, po-čevši od četrnaestog pa sve do devetnaestog stoljeća, a nimalo manje ni u onim prostorima koji su bili pod utjecajem Osmanskog carstva.

Sa Ibn ‘Arabijem sam se upoznao kao postdiplomac kada sam pohađao dva semestra nastave na Američkom univerzitetu u Bejrutu i imao golemu sreću da slušam predavanja Seyyeda Hosseina Nasra koji je ondje bio go-stujući profesor tokom 1964-65. akademske godine. Godine 1966. otišao sam u Iran da učim perzijski i arapski jezik s nakanom da uzmognem čitati Ibn ‘Arabija i Rumija na izvornim jezicima. Slijedio sam program doktor-skog studija na Teheranskom univerzitetu i prihvatio se, u svojstvu rada na vlastitoj doktorskoj disertaciji, priređivanja djela *Naqsh al-nusūs fī sharh naqsh al-fusūs* autora Abd al-Rahmāna Jāmija u kojem on analizira jed-nu Ibn ‘Arabijevu raspravu uz pomoć njegovih glavnih pristalica, kao što je Sadr al-Dīn Qunawī, Mu’ayyid Jandī, ‘Abd al-Razzāq Kashanī i Dāwūd Qaysarī.

Godine 1979. vratio sam se u Ameriku i 1983., nakon nekoliko teških godina, bio uposlen kao docent na Univerzitetu Stony Brook. Iste godine sam objavio opsežnu studiju o Rumijevoj duhovnoj viziji (*The Sufi Path of Love*). Objelodanivši Rumijeva duhovna učenja kako sam najbolje umio,

slutio sam da je kucnuo čas da pokušam razumjeti Ibn ‘Arabija u njegovom vlastitom diskursu, ne nikako na temelju interpretativne tradicije (koju je posebno predstavljao Jāmi). Tako sam se usredsredio na pažljivo izučavanje Ibn ‘Arabijeva opsežnog djela *Al-Futūhāt al-makkiyya*, u nakani da pojmom njegov svjetopogled bez oslanjanja na njegove tumače i pozivanja na nekoliko istraživanja koja su se pojavila na engleskom jeziku, a koja su se gotovo u cijelosti zasnivala na njegovom kratkom klasičnom djelu *Fusūs al-hikam*. Potrošivši mnogo godina na izučavanje Jāmīa i nekih drugih pripadnika njegove škole mišljenja, uvidio sam da je njegov svjetopogled daleko opsežniji od onoga ponuđenog u sekundarnoj literaturi, čak i na arapskom i perzijskom jeziku. Moja usredotočenost na djelo *Futūhāt* me je dovela do objavljivanja ove knjige 1989. godine, a potom i drugog sveska (*The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabi’s Cosmology – Božije samoraskrivanje: načela Ibn al-‘Arabijeve kozmologije*) 1998. godine. Nadam se dovršetku i trećeg sveska za koji sam već sakupio obilnu građu, ali ne sumnjam da ću, završim li ikada taj treći svezak, osjećati potrebu da napišem i četvrti. Ibn ‘Arabijeva djela nam nude jedan bezobalni ocean. Ako je samo nekolicina istraživača u novijim vremenima duboko pretraživala njegova djela, to je uglavnom stoga što su potrebne godine i godine posvećenog istraživanja prije nego se započnu dosezati različite dimenzije njegova mišljenja. On će inače biti univerzalno prepoznat kao najbriljantiji filozof / teolog islamske tradicije, da i ne spominjemo njegov doprinos sufizmu.

Zašto je Ibn ‘Arabī tako značajan? Jednostavno zato što nudi najdetaljnija i najprodubljenija izlaganja islamskog razumijevanja Boga, univerzuma i ljudske duše, koja se uopće mogu pronaći u bilo kojem vremenu ili na bilo kojem mjestu. Nije bez razloga što su ga njegove pristalice nazvali *Al-Shaykh al-Akbar* (Najveći Učitelj). On je, naravno, bio i kontroverzan, kao što je bilo za očekivati od bilo kojeg mislioca koji je kazivao ljudima da je njihova primarna zadaća prema Bogu da Ga razumiju poradi sebe i po sebi. Drugim riječima, ljudi se trebaju približavati Bogu ne jednostavnim *taqlīd*-om, ‘oponašanjem’, već i *taḥqīq*-om, ‘duhovnim ozbiljenjem’. Oni moraju sezati ponad formalnog naučavanja, primljenog od učitelja, i pronaći, spoznati i pojmiti Boga poradi sebe i po sebi. Bog je, poslije svega, ‘Istiniti’ (*haqq*), i ako se ljudi bave Njime na primjeren i prikladan način (*bi’l-haqq*), i sami će morati spoznati tog Istinitog i postupati onako kako Istiniti zahtijeva. To mogu učiniti samo davanjem stvarima njima ‘pripadajućih prava’ (*haqq*). Ibn ‘Arabijeva djela su odaslala snažan poziv svima onima koji su u potrazi za Bogom, a taj poziv je iznio ozbiljne probleme pred tradicionalne

učenjake, koji su željeli da njihovi sljedbenici slijepo prihvaćaju sve što oni kažu.

Utjecaj Ibn ‘Arabija u predmodernom islamskom svijetu, od Bosne do Kine, bio je opsežan, jer njegov poziv da se poluči osobno duhovno ozbiljnije upućen je svakoj mislećoj osobi. Kao primjer toga možemo se prisjetiti da je većina tumača, koji su pisali o Rumijevoj *Mathnawiji* – knjizi na koju ni na koji način nije utjecao Ibn ‘Arabi ili njegova škola mišljenja – uzela kao osnovu tumačenja onaj svjetopogled kojeg je uspostavio Ibn ‘Arabi, jer je taj svjetopogled postao vodećom vizijom muslimanskih intelektualaca.

Bude li ikad ikakve obnove islamskog intelektualnog naslijeđa, to će se dogoditi onda kada se pojedinci upregnu u proces tog pregnuća. Islam je u užasnoj potrebi za vizionarima, kako bi iznova formulirali poruku milosti i ljubavi koju natapa Kur’ān, hadis (*hadith*) i Ibn ‘Arabijevo djelo. Svojom intelektualnošću i profinjenošću on može pomoći ljudima da razviju neophodne vještine za spoznaju sebe i da se pozabave Istinitim onako kako to Istiniti traži. Ibn ‘Arabi je danas najbolji raspoloživi vrutak koji može pomoći ljudima da shvate kako da sačuvaju svoju ljudskost i, istodobno, da se saosjećajno pozabave svijetom u najširem smislu. Ali to nije tako jednostavna zadaća, a ispunit će je samo oni pojedinci koji žele, pojedinačno i samostalno, posvetiti svoje živote potrazi za duhovnim ozbiljenjem.

‘Traži znanje,’ veli Vjerovjesnik, ‘od bešike do motike.’ Prvo znanje o kojem ovise sva druga znanja jeste spoznaja samoga sebe. To je ono znanje koje se nikada ne može naučiti u školama i na univerzitetima. Vjerovjesnik je kazao: ‘Tvoja duša ima pravo (*haqq*) prema tebi, tvoj supružnik ima pravo prema tebi, tvoj susjed ima pravo prema tebi... Stoga svakome podaj njegovo pravo.’ Prvo pravo pripada tvojoj duši, a bez pomoći vjerovjesnika i prijatelja Božijih u samospoznaji nikada nećeš pronaći svoje vlastito punovažno pravo / dug.

William C. Chittick, profesor

Stony Brook University, New York, 04. 07. 2018.

Predgovor prevodioca

Znanje kao svjetlo 'tinte Božijih riječi'

'Kako mogu pronaći / otkriti Boga?' To pitanje odjekuje kroz cijeli sadržaj Ibn al-'Arabijeve potrage za spoznajom na 'sufijskom putu spoznaje', spoznaje kojom Bog raspolaže kao vlastitim najobuhvatnijim Atributom i koju je učinio krajnjom svrhom vlastitog tvoračkog pregnuća. Izravan odgovor na gornje izravno postavljeno pitanje bi glasilo: Boga mogu pronaći samo i isključivo u Njegovu vlastitom bivstvovodavnom samo/zatjecanju (*wujūd Allāh*) unutar Njegove posvudašnje gradirane Prisutnosti (*hadarāt*). Arapski pojam *wujūd* sa određenim članom (*al-*) ukazuje istodobno na *Izvor* postojanja i na *Mjesto* njegova posvudašnjeg ušatorenja (*sakīna*). Uzimajući ovaj arapski pojam kao pojmovnu oznaku za božanski Bitak, Ibn al-'Arabi nipošto nije zaokupljen umskim pojmom Bitka, makar je raspolagao najbriljantnijim filozofskim umom kakav je svijet ikad vidio, nego je njegova glavna briga bilo nastojanje da se iskuša (*dhawq*) Bitak Božiji kroz 'otkrivanje' koje istodobno označava 'opažanje' i 'bivanje / nalaženje'. 'Opažanje' i 'bivanje' u podjednakoj mjeri prisustvuju unutar semantičkog polja arapskog pojma '*al-wujūd*', ukoliko se on prvenstveno odnosi na Bitak Božiji.

Svjetlo' tinte' Božijih Imena

Ali, iskušavati 'prisutnost' Božijeg Bitka nije moguće sve dok Ga ne pro-nađemo, a 'tragove' Njegove 'prisutnosti' nismo u stanju primjećivati sve dok ne 'progledamo svjetlom Njegovih Imena i Atributa'.¹ Njegova Imena i Atributi nisu samo riznice nebesa i Zemlje, niti su samo ontološke zdjele (*mahal al-wujūd*) Njegove sveprisutnosti, nego su i epistemološke zdjele

1 Tirmidhi, *Tafsīr* 15:6.

(*mahall al-'ulūm*) i svjetiljke svjetova razasute u beskonačnom nizu gradirajućih zastora od svjetlosti i sjene. Tako je pečatni Poslanik islama (a. s.) opisao 'prisutnost' Božijeg Bitka u univerzumima Univerzalnog Očitovanja.² Ti zastori su tek neizbrojne razine samoraskrivajućeg Bitka Božijeg (*tajalliyyāt*) koji u svom neprestance nadolazećem bivstvodačnom 'ušatorenju' na svakoj razini Postojanja svijetli vlastitim Svjetlom, Svjetlom koje osvjetljuje svjetove nebesa i Zemlje, kao i sve one što su između i unutar njih (*Al-Nūr*, 35). Svjetlo Njegova božanskog Znanja je i svjetlo Njegova Bitka kao Svjetla svijeta, čije Lice ne možemo vidjeti,³ ali Njegovu 'prisutnost' možemo opaziti u 'Knjizi svijeta' i u 'Knjizi vlastite duše'. 'Tragove' svoje 'prisutnosti' Bog istodobno ostavlja u 'sadržaju' makrokozmičke i mikrokozmičke 'knjige postojanja' pod vidom različitih bivstvodačnih jezičkih inačica, ali sve te znakove nije moguće vidjeti bez Svjetla božanskoga Bitka kojim je obdareno krunsko Božije stvorenje pod znakom svjetla uma. Svjetlo uma, kao 'interpretativnog vjerovjesnika' u nama, užije se na jednom istom i jedinom Izvoru Svjetla, na svjetlu božanskog Znanja na koje je osovljeno svekoliko Postojanje kao takvo, Znanja koje je sveobuhvatni *bivstvodačni zagrljaj* Postojanja. *Gospodar moj znanjem svojim obuhvaća sve* (*Al-An'ām*, 80; *Al-A'rāf*, 89). Dar tog svjetla se prima što po prvostvorenom svjetlu poslaničkog uma, koji je još u metapovijesti bio osvjetljen svjetlom sveobuhvatna *kur'anskog logosa*, koji je živi i potpuni otisak Božijeg Znanja, što li po Božijem darivanju koje ištemo onako kako je to činio pečatni Poslanik islama.⁴ Kada se opskrbi Svjetlom kroz osobnu vjeru i vlastito samo/spoznajno pregnuće, krunsko Božije stvorenje može da se prepusti *potrazi* za Bogom i *iskušanju* 'tragova' Njegova posvudašnjeg ušatorenja iza beskonačnog niza zastora od svjetlosti i sjene.

Kao što Božija imena kroz vlastite teofanije 'interpretiraju' semantičku neizrecivost Biti Božije ili načelnost '*Lica*' božanskog Bitka, jednako tako svjetlosni i osjenčeni zastori božanskog Bitka u otkrivanju interpretiraju apsolutnu načelnost *Svjetla* božanskog Bitka, kao Svjetla nad svjetlima (*Nūr al-anwār*), čije obojene / osjenčene svjetlosne nijanse u makro i mikrokozmosu otkrivaju tek pojedinačne aspekte ili svekozmička lica Bitka (*wujūh Allāh*) u njegovu samoraskrivanju. *Gdje god da se okrenete – ondje*

2 Muslim, *Īmān* 293.

3 Pečatni Poslanik islama (a. s.) je govorio: „On je Svjetlo. Kako bih Ga mogao vidjeti?“, Muslim, *Īmān* 291.

4 „Bože, spusti svjetlo u moje srce, svjetlo u moj sluh, svjetlo u moj vid, svjetlo u moju desnicu, svjetlo u moju ljevicu, svjetlo ispred mene, svjetlo iza mene, svjetlo iznad mene, svjetlo ispod mene – pretvori me u svjetlo!“, Muslim, *Musāfirin* 187.

je neko lice božanskog Bitka (*Al-Baqara*, 115). Lijepa Božija imena su poluge svekolikog postojanja, ali i svjetlosni snopovi, svjetlosni radijusi koji isijavaju iz transcendentnog Središta Svjetla nad svjetlima i protežu se do svake tačke na neprestance širećoj obodnici kozmičkih svjetova (*ihāta al-Muhit*). Ona su pojedinačna lica bezlične Biti Božije, ali lica koja poprimaju vlastitu egzistencijalnu boju, boju Bitka (*sibghat Allāh*) tek u povezivanju sa stvorenjima kao primateljicama stalno isijavajućih svjetlosnih snopova ili radijusa aktualizirajućih / teofanizirajućih Božijih imena. Stvorenja su mjesta egzistencijalnog udomljenja (*mazāhir*) svjetlosnih izljeva Božijih imena, kozmička ‘platna’ na koja se projicira bivstvovodavni učinak, ontološka šara svakog pojedinog Imena Božijeg, analogno onom Bistamijevom sufijskom poučku: ‘Boja vode je boja čaše u koju je voda uljevena’. Voda života ili sadržina Bitka (*res cogitans – al-mujarradāt*) prima na sebe ‘masku’ ili formu stvorene stvari (*res extenza – al-mushabbihāt*) u kojoj se ušatoruje ‘ontološko dostojanstvo’ (*fitra*) samootkrivajućeg Bitka. Na ‘maskama’ ili formama stvari i stvorenja očituje se bivstvovodavni sadržinski dizajn Božijih imena kojeg pečatni Poslanik islama radosno hvali i s posebnim ushićenjem se obraća Bogu: ‘Bože moj, moje si stvaranje učinio lijepim...’⁵ No taj tvorački dizajn Božijih imena mora pokazati sve živopisne boje Bitka (*talwīn al-wujūd*) na osjetilnom licu svake stvari i stvorenja. Za živopisne boje Bitka na ‘maskama’ stvari skrbi se ‘rijeka obrednog pranja’ koja bi trebala protjecati ispred vrata svake pojedinačne muslimanske duše žive, u čijoj vodi života, milosti i znanja bi se morala pet puta na dan prati vidljiva forma svakog čovjeka vjere, glede razumne prirode stvorenja,⁶ jer za čistoću lica stvari nerazumne prirode stvorenja dostatna je milost ‘kiše-rosulje’ (*Al-Baqara*, 265) koju Bog šalje u svakoj vedroj noći na obzorjima nebeskim ili u prostranstvima naše duše.

Posve isto pravilo važi i za unutrašnju ljepotu stvari i stvorenja. Da bi raskošni tvorački dizajn i živopisne boje božanskoga Bitka bile vidljive na licu iskonske čudi svakog stvorenja, osobito krunskog Božijeg stvorenja koje se čovjekom zove, i to lice mora biti cjelodnevno porinuto u svjetlosni vodotok rijeke mudrosti i vjere, duhovne vrline i moralne krijeposti. Na to jasno upozorava drugi dio naprijed citiranog pravorijeka pečatnog

5 Ahmad, I:403.

6 Na to upozorava pravorijek pečatnog Poslanika islama (a. s.), koji glasi: ‘Kažite mi, ako bi ispred nećijih vrata tekla rijeka u kojoj bi se on prao pet puta na dan, da li bi na njemu ostalo ikakve prljavštine?’ Narod reče: ‘Ništa od njegove prljavštine ne bi ostalo na njemu.’ A on reče: ‘Ista je stvar i sa pet dnevnih molitvi. Snagom njih Bog briše grijeh.’“, Bukhārī, *Mawāqit* 6; Muslim, *Masājid* 283.

Poslanika islama: *'...učini, molim Te, lijepom i moju čud!'* Makrokozmička ljepota unutarnjeg i spoljašnjeg lica stvari i egzistenata netaknuta je i nepromjenjiva, jer neprestance prebiva u stanju svojevrstnog egzistencijalnog *'rukū'a / poslušnosti Bogu'*, u svojoj primordijalnoj ontološkoj postelji, dok mikrokozmička ljepota svakog razumnog stvorenja, koje se čovjekom zove, zahtijeva golem i nepretrgnut, cjeloživotni trud i potragu na stazi vjerujuće spoznaje i spoznavajuće vjere. Bez brižljivo odnjegovane čudi svakog pojedinog ljudskog bića nije moguće opažati svjetlost, ljepotu i živopisne boje božanskoga Bitka u makrokozmičkim svjetovima. Bez pronicavog svjetla duhovno uspravljenog ljudskog mikrokozmosa, kao halife Božijeg na Zemlji, ne mogu se vidjeti stvarna lica stvari i stvorenja (*fitra, natura aeterna*), kao zastora božanskoga Bitka u njegovu nepretrgnutom samoraskrivanju svekolikim svjetovima makrokozmičke Imaginacije, i kao 'zdjele Bitka' i kao realiziranog 'makrokozmičkog sna' Božijih imena i Atributa. Bez toga, onda, nije moguće 'otkriti' niti 'pronaći' Boga koji se tako bjelodano i neprestano otkriva na svekolikim licima Makrokozmosa pod eminentno ontološkim vidom, ali i u svakom pojedinačnom ljudskom srcu pod vidom izravnog otkrovenja u svjetlu spoznavajuće vjere, koju Bog kao živu mudrost smješta u ljudsko srce,⁷ i u svjetlu vjerujuće spoznaje, popraćene ethosom duhovne vrline i krijeposti moralnog čudoređa, čije svjetlo života ne dopušta da ljudsko srce duhovno zamre i usahne. Srce je razdjelnica između svjetova ljudskog koji pripadaju gornjim razinama ljudskog personaliteta, i svjetova životinjskog koji pripadaju svjetovima podno ljudskoga srca. Stoga, kad ono umre, s njim iščezavaju svjetovi stvaralačke imaginacije (*malakūt*), kontemplativnog uma (*jabarūt*) kao interpretativnog vjerovjesnika u nama, svijet ljudske duše i kraljevstvo udahnute iskre Duha Božijeg u nama (*lāhūt*), pa se tako duhovno devastirani ljudski mikrokozmos survava na brutalnu biološku razinu životinjskog, biljnog i mineralnog u nama.

Svjetlo tinte Božijih Riječi

Ako krunsko Božije stvorenje, u čiju narav je Bog smjestio duhovne razmjere i zakonomjernosti terezije Objave i Uma, nije u stanju maknuti 'maske' sa lica stvari i stvorenja, i vidjeti iskonsku prirodu istih kakva ona jeste, tada on nije u stanju ne samo 'otkriti' i 'pronaći' Boga, nego nije u stanju ni vidjeti 'boju Bitka' (*sibghat al-wujūd*) niti 'kušati' (*dhawq*) 'miris

7 Ibn Māja, *Muqaddima* 9.

Bitka' (*shamm al-wujūd*), bez čega se čovjekovo zemaljsko trajanje pretvara u bezukusno, nepodnošljivo i besciljno vegetiranje u kaljuži neumitne prolaznosti. *Boja, okus i miris* Bitka mogu nedostajati samo čovjeku, ne i ostalim stvorenjima, koja neprestance prebivaju u punini božanskog Bitka, mada to ne osjećaju. Ostala stvorenja, uostalom, nisu ni zadužena da se izvrgavaju pregnuću spoznaje i vjere, jer ona su tek ukrasi nebesa i Zemlje, ali je krunsko Božije stvorenje, čovjek – taj *radosni smijeh* Postojanja, kojeg je Bog stvorio za Sebe, svjetlo svijeta i so Zemlje. Svjetlima vlastitih spoznajnih kapaciteta u sebi uzdiže se u samu Prisutnost Božiju, a svojom čudorednom praksom, duhovnom vrlinom i krijeposti dodiruje samo srce i svrhu zemaljskog trajanja. Kao sami 'sukus Bitka' (*mukhtasar al-wujūd*), poput 'rudnika zlata', kako bi se izrazio pečatni Poslanik islama, čovjek je zbir metakozmičkih i makrokozmičkih svjetala. Stjecište je Objave i Uma, Spoznaje i Vjere u kome se odražavaju svjetla supstanci i esencija Božijih Imena i Atributa, jer je on, kao ulašteno ogledalo, okrenut svim svojim spoznajnim kapacitetima prema svjetlima svekozmičkih svjetova, čija svjetla ne bi bila vidljiva bez svjetlosti čovjekova duha kojeg je Bog, poput laštila, nanio na neuglačane stjenke makrokozmičkih svjetova. Supstancijalna i esencijalna svjetla makrokozmičkih svjetova predstavljaju ontološke boje Božijeg Bitka, boje koje izražavaju suštinsku prirodu stvari i stvorenja na čijem licu je otisak (*tab' = tabī'a*) Božijeg tvoračkog rukopisa koji kazuje da samo Bog jeste, i da iskonska priroda svakog stvorenja to po sebi svjedoči i kazuje.

Ali svu raskoš boja Božijeg Bitka može spoznavati, vidjeti i na slobodan način posvjedočiti samo čovjek kao krunsko Božije stvorenje, jer svaki ljudski primjerak je potencijalno 'rudnik zlata' za sebe, kako se uobičavao izraziti pečatni Poslanik islama (a. s.): „Ljudi su rudnici nalik rudnicima zlata.“⁸ Čovjek je 'sukus Bitka', kako su se nerijetko izražavali Al-Ghazālī i Ibn al-'Arabi, jamačno nadahnuti porukom baš ovog pravorijeka. Njegova priroda je 'sveobuhvatno postojanje' (*al-kawn al-jāmi'*), 'zlatna tinta' iscijedena iz samih suština Božijih imena i Atributa kojom Bog ispisuje vlastitu 'tvoračku tugu' na srcu svake stvari, a Božija imena i Atributi su 'Božije riječi' kojima On ispisuje stranice 'makrokozmičkog Kur'āna' (*Qur'ān al-āfāq*) i 'svetopovijesnog *Mushafa*' (*Qur'ān al-anfās*). Potom je *srca* svojih riječi Bog podložio vlasti svoga halife na Zemlji, jer samo halifa Njegov na Zemlji, koji u sebi baštini jedinstveni epistemični dizajn načinjen od deset organa osjetilne i nadosjetilne spoznaje, može iščitavati tajanstva

8 Bukhārī, *Anbiyā* 19; Ahmad II:539).

'tinte Riječi Božijih'. Iščitavajući tajanstva 'tinte Riječi Božijih', halifa Božiji na Zemlji otkriva slavu zadivljujuće i zaprepašujuće sveobuhvatnosti i neponovljivosti Božijeg Bitka u otkrivanju po svim razinama postojanja (*rawātīb al-wujād*), i uvijek u novom i nikada dva puta ponovljenom tvoračkom ritmu. Beskonačni tok 'tinte Njegovih Riječi' donosi neizbrojne darove Njegova Bitka, a njihova neizbrojnost je tek znak bespremačne slave moći rijeke Njegova Bitka zbog koje pečatni Poslanik islama govori Bogu: „Slavljen budi bože bezbrojnošću Tvojih stvorenja; ja slavljenja Tvoja ne brojim pred Tobom, jer Ti si onakav kakvim si proslavio Samoga sebe“⁹ kroz 'tintu' vlastite bivstvovodne Riječi (*kun!*) koja ne prestaje curiti iz predkozmičkog Pera božanskoga Povrhbitka. Nije na halifi Božijem na Zemlji da broji blagodati Božijeg Bitka u otkrivanju, kao što to nije bila ni zadaća pečatnog Poslanika islama, ali je na njemu, i jedino na njemu, kao biću uspravna hoda, da iščitava dubinu slave Njegova Bitka, koji se neprestance zaodijeva 'odorom' beskrajnih egzistencijalnih razina, jer gradirani Bitak Božiji u otkrivanju je 'vidljiva haljina' Nevidljivog Boga s kojom On izlazi u svijet napolje. To on može činiti samo i jedino kroz svjetlo spoznaja koje dohvaćaju jezgre i srca stvari, jer takve spoznaje su zahvaćene iz bezobalnog okeana 'tinte Riječi Božijih', kao sami 'svjetlosni krvotok' Božijeg Bitka čije drugo ime je Svjetlo, Znanje i Dobro. Samo svjetlo spoznaja koje dosežu *srca* stvari i stvorenja privikava nas na Svjetlo ponad svakog svjetla, a samo snagom takvih spoznajnih svjetala halifa Božiji na Zemlji može pronicati s onu stranu onih sedamdeset hiljada zastora od svjetlosti i tmine iza kojih se skriva Lice Božije.

Dopustivši da čovjek vlada *srcima* stvari tako što će spoznajno pronicati u tajanstva iskonske prirode svakog stvorenja, Bog je svome halifi na Zemlji prepustio *srca* stvari i stvorenja, dok je srce svoga halife na Zemlji zadržao za Sebe, 'među dva prsta Milostivoga',¹⁰ grnčareći nad njim sve dok mu ga sluga Njegov dragovoljno ne prepusti. Srce halife Božijeg na zemlji je 'kalež milosti, ljubavi i znanja' u koji Bog želi iscijediti 'nektar vlastite Ljubavi, Milosti i Znanja' (*al-'asr, al-mu'tasar*) iz suštine sve i jednog Svog Imena i Atributa.¹¹ Grnčareći nad srcem svoga halife na Zemlji, Bog neprestance izlaže svaku razinu ljudskog mikrokozmosa tvoračkom pritisku vlastitih uzajamno suprotstavljenih Imena (*tanāqud al-asmā'*). Snagom takvog

9 Muslim, *Dhikr* 73; Abū Dāwūd, *Witr* 32. Usp. Ibn 'Arabī, *Futūhāt*, III 495.13)

10 Muslim *Qadar* 17; Tirmidhī, *Qadar* 7, *Da'awāt* 89; Ibn Māja, *Muqaddima* 13; Ahmad II 168, 173; VI 182, 251, 302, 315.

11 Ibn 'Arabī, *Futūhāt* II, 615. 22, 34.

ustrajnog stiskanja (*al-'asr*) Bog običnu ilovaču svoga halife na Zemlji preobražava u sami dragulj, kakav je bio i sami pečatni Poslanik islama među običnim ljudskim kamenjem. I običan ugljen u makrokozmosu, uostalom, usljed golemog makrokozmičkog pritiska kojem biva izložen, preobražava se u neprocjenjivi dijamant. Ali srce halife Božijeg na Zemlji je izloženo pritisku potraživanja čudi svekolikog stvorenja koja polažu svoja prava na čovjekovu 'sveobuhvatnu čud', koja u ime čudi svekolikog stvorenja govori pred Bogom i na ovom i na budućem svijetu. Stoga halifa Božiji na Zemlji, sukladno riječima pečatnog Poslanika islama, mora poštovati ontološko dostojanstvo svakog stvorenja koje mu je potčinjeno i svakom stvorenju mora dati njegovo pravo, kako bi kroz pravo prema svim stvorenjima halifa Božiji na Zemlji mogao raskriti tajanstvo vlastitih prava i vlastitih dugovanja prema svijetu, sebi i Bogu.¹² Taj zastrašujući pritisak na čovjekovu mikrokozmičku prirodu je takav i toliki da ga može izdržati samo onaj čovjek čija zemaljska ilovača je preobražena u dragi kamen i čije srce je pretvoreno u savršeno brušeni dijamant. Čvrstinu tom srcu-dijamantu halife Božijeg na Zemlji priskrbuju samo uvijek nova, dublja i obuhvatnija svjetla spoznaje koju on mora dohvaćati po svim razinama gradiranog Božijeg Bitka (*rawātib al-wujūd*). Njegovi spoznajni kapaciteti u njemu, kao 'zlatni rudnik' njegova bića, moraju se neprestance kupati u svjetlosnoj rijeci 'tinte Božijih Riječi', jer kao što abdestna voda života, milosti i znanja stalno nanosi novo svjetlo na svaki dio tijela koji je izložen obrednom pranju,¹³ jednako tako svako novo zaranjanje čovjekovih spoznajnih kapaciteta u spomenutu bivstvovodavnu rijeku od 'tinte Riječi Božijih' donosi uvijek novi sloj novog spoznajnog svjetla i sjaja. Stoga mu je Bog podario deset organa osjetilne, imaginalne i nadosjetilne spoznaje, kako bi halifa Njegov na Zemlji mogao dosegnuti srce predmeta svoje spoznaje na svakoj od tih razina, pretvarajući svoje srce, većma nadolazećom snagom svjetla spoznaje, u dragulj koji je u stanju sresti se sa svakim novim svjetlom 'Lica Božijeg' dosegnutog iza svakog novog podignutog zastora. Uz svih deset spoznajnih kapaciteta, Bog mu je darovao još 'oka dva i jezik i usne dvije' (*Al-Balad*, 8-9), kako mu se pogled ne bi zaustavljao na 'spoljašnjoj strani postojanja' (*Al-Rūm*, 7), kako mu usne ne bi izricale samo doslovna značenja 'tinte Njegovih Riječi', umjesto da pletu onu vrstu narativa o poetici Objave i Vjere koji nudi beskrajnu egzegetsku šetnju vertikalom

12 *Concordance*, I 486.

13 Abū Hāmid al-Ghazālī, *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, I:203; usp. *Me and Rumi – the Autobiography of Shams-i Tabrizi*, preveo i uredio William C. Chittick, Louisville, 2004, str. 130.

gradiranog Božijeg Bitka i bezobalnim oceanom 'tinte Riječi Božijih'. A tek jezik halife Božijeg na Zemlji, on je tu da izmiri makrokozmička i mikrokozmička protuslovlja čudi svekolikog stvorenja, da izdigne halifu Božijeg na Zemlji iznad nepomirivih krajnosti doslovnog i metaforičkog, osjetilnog i nadosjetilnog, prividnog i stvarnog...,¹⁴ postavljajući svaku stvar na njoj pripadajuće mjesto. Pronalaženje svoga mjesta u makrokozmosu i mjesta svih drugih stvorenja u njihovim vlastitim ontološkim posteljama za halifu Božijeg na Zemlji nije samo pitanje epistemološke već i duboko ontološke naravi. Tim prije jer ustanovljenje vlastitih prava i dugovanja, koja halifa Božiji na Zemlji otkriva tek kroz propitivanje prava Stvoritelja i svih stvorenja prema njegovoj vlastitoj 'sveobuhvatnoj prirodi', nije samo pitanje kako *otkrivati* Boga kroz sklanjanje ontološke svekozmičke odore sa lica Božijeg Bitka, već i kako *bivati* s Bitkom ovdje i sada, posvjedočenim u srcu svekolikog Postojanja, koje je rezultat ontološkog interpretiranja Božijih Imena i Atributa, čiji vidljivi ontološki dizajn su svekolika stvorenja kao ukrasi i egzistencijalne šare na ontološkoj pređi i odori Bitka.

Prava i dugovanja prema stvorenjima i prema Bogu halifa Božiji na Zemlji ispunjava kroz poštovanje ontološkog dostojanstva svih stvorenja koja su egzistencijalni ukrasi i šare na svekozmičkoj odori Božijeg Bitka u samootkrivanju, i kroz zadržavanje svakog stvorenja u njegovoj ontološkoj postelji u koju ga je Bog postavio. A tu zadaću nije moguće ispuniti bez suštinskih spoznaja, čija svjetla prosežu s onu stranu egzistencijalnih zastora stvorenih formi univerzuma, i bez ukrašavanja ljudske čudi istim onim čudorednim odlikama Božijih Atributa kojima Bog svakog trenu ukrašava makrokozmičke svjetove. Drugim riječima, sve dok halifa Božiji na Zemlji njeguje u sebi *ademovsko* ili makrokozmičko i *muhammedansko* ili mikrokozmičko lice svoga bića, dotle se njegova vlast hilafeta, u smislu suštinskog klanjanja jedinome Bogu, podjednako razlijeva nad svjetovima osjetilnog (*'ālam al-mulk*), imaginalnog (*'ālam al-malakūt*) i nadosjetilnog (*'ālam al-jabarūt*) u Makrokozmosu i u Mikrokozmosu. On to posvjedočuje barem tri puta na dan svojim verbalnim posvjedočenjem riječi Pečatnog poslanika islama: „*Slavljen neka je Bog brojem Svojih stvorenja; slavljen neka je Bog slavom Svog vlastitog zadovoljstva; slavljen neka je Bog po težini Prijestolja / Makrokozmosa; slavljen neka je Bog po tinti Svojih Riječi!*“¹⁵

14 Ibn 'Arabī, *Futūhāt* III, 494.24.

15 Nasā'ī, *Sahw* 94; Abū Dāwūd, *Witr*, 24; Ibn Māja, *Adab*, 56. Usp. William C. Chittick, *Self-disclosure of God – Principles of Ibn 'Arabī's Cosmology*, SUNY, New York, 1998, 146-147.

Srca stvorenja kao trpeze Božijih Riječi

Takvim svojim posvjedočenjem halifa Božiji na Zemlji iskazuje vlastito sjećanje na jedinoga Gospodara u čadorima kraljevstava osjetilnog, imaginarnog i nadosjetilnog, pa se onda i Gospodar njegov prisjeća njega u društvu iskonske, netaknute i podložničke prirode Svog svekolikog stvorenja.¹⁶ Jer u *srcima* stvari Njegova svekolikog stvorenja je ‘mjesto’ Njegova ušatorenja u kojem On susreće svoje prijatelje i prepoznaje ih po njihovim srcima tronutim usljed siline ‘molitve srca’ kojom Ga njegov predani sluga doziva sa svake tačke na stalno širećoj obodnici Postojanja.¹⁷ Ondje gdje je ‘mjesto’ Njegova ušatorenja, ondje je i ‘trpeza kur’anske riječi’ čijom svjetlosnom tintom, kao krvotokom vlastita Sveznanja, Bog dizajnira različitim bivstvovodavnim slikopisom odoru vlastitoga Bitka u samoraskrivanju po makrokozmičkoj širini i mikrokozmičkoj dubini stalno aktualizirajućih Najljepših Imena. Što više halifa Božiji na Zemlji prisvaja čudoredne odlike iskonske prirode Makrokozmosa, kao kozmičkog sna božanske Imaginacije, to više njegova egzistencijalna odora po svim razinama njegova bića postaje *slična* odori Bitka u njegovu makrokozmičkom teofaniziranju. Što se rečena *sličnost* većma povećava, to se halifa Božiji na Zemlji sve snažnije *prisjeća* ‘Lica Božijeg’ koje mu zakriva ontološki zastor njegove *zaboravnosti* i zastor *neodlučnosti* organa osjetilne, imaginarne i nadosjetilne spoznaje u njemu. Prisvajanjem odore od čudorednih odlika Božijih imena i sjećanjem na ‘Lice Božije’, halifa Božiji na Zemlji kroz rečenu ‘sličnost’ većma ozbiljuje blizinu s Bogom, ali ta *sličnost*, ma u kojem stupnju bila ozbiljena, nikada ne može preći u *istost*, u preklopljenost, u potpunu naravnu podudarnost. Stoga, kada Bog veli da *je s nama gdje god da smo* (*Al-Hadīd*, 4), to je tako u Njegovu odnosu prema nama, ali nije tako u našem odnosu prema Njemu, jer naša ovdašnja povezanost s Bogom nije povezanost s Njegovom Biti, već samo i isključivo s Njegovim Imenima koja nas zastiru od Njega. Isto važi i kada je u pitanju naše postizanje sličnosti kroz prisvajanje temeljnih čudorednih odlika Njegovih Imena, jer ta sličnost, u smislu egzistencijalne blizine s Njim, nije sličnost s Bogom kao takvim, ‘*jer ništa nije kao On*’ (*Al-Shūrā*, 11) već samo i isključivo sličnost sa temeljnim odlikama Njegovih Imena na čijim bivstvovodavnim uzicama stoje sva stvorenja

16 Bukhārī, *Tawhīd* 15; Muslim, *Tawba* 1.

17 Vidjeti, Rashīd al-Dīn Maybūdī, *Kashf al-asrār*, priredio William C. Chittick, Louisville, 2014, 152-154.; usp. William C. Chittick, *In Search of the Lost Heart*, SUNY, New York, 2012, 36.

i zahvaljujući njima zadržavaju vlastito tlo pod nogama. On se raskriva svojim teofanizirajućim Imenima koja se pokazuju u 'mjestima' (*mazāhir*) svojih pojavljivanja, a ta mjesta teofaniziranja Njegovih Imena jesu forme svekolikih stvorenja, koje ujedno predstavljaju uvijek nove i neponovljive tragove vidljive Prisutnosti Nevidljivog Boga. Bog po sebi i po neusporedivosti vlastite Biti pripada samo Sebi, tako da niko i ništa nije s Njim ni u Njegovoj Biti niti u Njegovom Bitku.¹⁸ Stoga Ga ne pronalazimo niti Ga poznajemo onako kako On zatječe Sebe i zna samoga Sebe. Mi Ga pronalazimo i spoznajemo samo po Njegovim svježim, uvijek novim i nikada dva puta ponovljenim tragovima / stvorenjima s kojima *On uvijek jeste*, s kojima je blizak i kojima je bliži negoli oni ikada mogu biti tako blizu sebi. Bog je stalno u stanju 'povezanosti' sa stvorenom egzistencijom, bez obzira na način njenog egzistiranja, to jeste bez obzira da li je ona u nepostojanju, u svijetu zamišljenog Bitka ili u svijetu mentalne egzistencije, ili je, pak, u svijetu prividnog (*tashbīhi*), posuđenog (*idāfī*) ili analognog (*qiyāsī*) Bitka.

Pa ipak, unatoč svemu tome, Bog prvenstveno zahtijeva od halife svoga na Zemlji da Ga spozna, pronalazi i otkriva kroz deset spoznajnih kapaciteta u sebi, koje je Bog poredao u njemu saobrazno ljestvici vlastitog gradiranog Bitka u samoraskrivanju. Bog to čini stoga jer je znanje izuzetnije od ljubavi i jer je ono najobuhvatniji atribut Božiji. Njegovo svjetlo dohvaća sama *srca* stvari, u kojima Bog svakog trena ostavlja svjež bivstvodačni rukopis svoje Prisutnosti, zbog čega Bog traži i od Svoga Poslanika da išće ustrajno narastanje u spoznaji. Spoznavanje je istovjetno božanskom prijateljevanju po kojem Bog otkupljuje dug Svojih sluga i uzdiže ih Sebi.

Prof. dr. Rešid Hafizović

18 Ibn 'Arabi, *Futūhāt* II, 692.25.

Uvod

Negdje usput zapadnjačka intelektualna tradicija je krenula pogrešnim tokom. Sve više se pomaljavu razlozi o tome kada i zašto se to dogodilo. Mnogi važni mislioci su zaključili da Zapad nije nikada smio napustiti neka učenja o zbilji koja je dijelio sa Istokom. Oni su se okrenuli prema orijentalnim tradicijama koje mogu pomoći da se oživi ono što je izgubljeno i da se ispravi duboka psihička i duhovna neravnoteža naše civilizacije.

Jedan od rezultata ove nastavljajuće potrage za izgubljenim intelektualnim i duhovnim naslijeđem bilo je ponovno otkrivanje važnosti imaginacije. Prepuštajući cjelovitu vjeru razumu, Zapad je zaboravio da imaginacija otvara dušu prema stanovitim mogućnostima primanja i razumijevanja koje nije dostupno racionalnome duhu. Jedan od važnih duhovnih mislilaca, koji je pokazivao u tom smjeru, je pozni Henry Corbin koji nam je ostavio u naslijeđe riječ ‘imaginalno’. Kako je Corbin objasnio u svojim djelima, ‘imaginalni svijet’ ili *mundus imaginalis* posjeduje jedan neovisan ontološki status i mora biti jasno razlikovan od ‘imaginarnog’ svijeta koji nije ništa više doli naša pojedinačna uobrazilja. Kada jednom izgubimo iz vida imaginalnu narav određenih zbilja, istinsko značenje golemog organona mitskih i religijskih učenja isklizne izvan našeg dosega.

Sve religijske tradicije potvrđuju središnju ulogu imaginacije, iako ne nužno snagom ovog pojma. *Mundus imaginalis* je kraljevstvo u kojem nevidljivi realiteti postaju vidljivi, a protežne stvari bivaju oduhovljene. Mada realniji i ‘profinjeniji’ od fizičkoga svijeta, Svijet Imaginacije je manje realan i ‘kondenziran’ od duhovnog svijeta, koji ostaje za svagda nevidljiv kao takav. Intelektualna tradicija u islamu nikada ne posustaje raspravljati o imaginalnom kraljevstvu kao *locusu* u kojem su duhovni realiteti vidljivi unutar vizionarskog iskustva, a svi eshatološki događaji opisani u Kur’ānu i hadisu ozbiljuju se baš onako kako su opisani. Ako na Dan proživljenja, kako ga je opisao Poslanik, ‘smrt dolazi u liku bijelog preklana ovna’, to je

stoga što imaginalno postojanje dopušta apstraktnim značenjima da poprimе konkretan oblik. A ukoliko su sva djela, koja smo vršili tokom svojih života, postavljena na Terezije, dobra djela na desni tas, a loša na lijevi, to je stoga što imaginacija proizvodi profinjene forme korporealnih djelovanja.

Darivajući imaginaciji neovisan ontološki status i motreći vizionarsko kraljevstvo kao samootkrivanje Boga, islamska filozofija je krenula nasuprot glavnom toku zapadnog mišljenja. Ona nudi preciznu pomoć onima na Zapadu koji 'odbijaju davati imaginaciji podređenu ulogu unutar epistemološkog okvira'.¹⁹ Ali unatoč Corbinovim čudesnim pregnućima, bogatstva islamske tradicije jedva da su dotaknuta. Čak i učenja Ibn al-'Arabija, kome je Corbin posvetio svoje maestralno istraživanje *Creative Imagination in the Sūfism of Ibn 'Arabī*,²⁰ ostaju u pretežnoj mjeri neistražena i neobjašnjena.

Corbin je načinio golemu uslugu upoznavanja zapadnog svijeta sa brojnim jedinstvenim islamskim načinima izražavanja filozofskih stajališta, ali izlaganje svega vrijednog razmatranja nadilazi moć jednog pojedinca. Štaviše, u svom žaru da oživi slavu koja se duguje kraljevstvu imaginalnog, Corbin je nastojao manje naglašavati ugaoni kamen islamskih učenja, *tawhīd*, "svjedočenje Božije Jednosti". Kao da je Corbin bio tako ushićen otkrivanjem onog imaginalnog, pa mu je bilo teško presegnuti ponad tog imaginalnog.

Sa stajališta islamske intelektualne tradicije gledano, nastojati biti ponesen višestrukim pojavljivanjem Jednog predstavlja pogibelj svojstvenu trenutnom oživljavanju zanimanja za imaginaciju. Jasno je, naprimjer, da stanovite raznolikosti jungijanizma diviniziraju imaginalni svijet, darivajući duši jedan samostojni status kakav joj nikada nisu davale velike tradicije. Čovjekov vlastiti obzor mikrokozmičke imaginacije postavljen je kao ono Zbiljsko, jer „Bog“ je puka projekcija duše. Ali – u islamskom svjetonazoru – to je padanje u zamku pridruživanja Bogu nekih drugih božanstava (*shirk*), suprotnost *tawhīdu*. Bivamo zadržani uz politeističko mnoštvo, a „božanstva“ bivaju iznova uspostavljena kao stvarni realiteti koji raspolažu neprevladivim razlikama.

Corbin nije nikada zapao u takvo stanje kojim bi iznevjerio središnje učenje tekstova kojima se bavio. Međutim, ako bi se njegov pristup islamskom mišljenju shvatio kao odraz brige za njegove izvore, trebao bi se

19 M. Joy, „Images and Imagination“, *Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan, 1987), VII, str. 104; usp. G. Durand, „The Imaginal“, *ibid.*, str. 109-14.

20 Preveo R. Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1969).

ublažiti većom pozornošću na krajnje Jedinstvo koje počiva iza teofanijske maske stvorenog postojanja. Neka istraživanja o Ibn ‘Arabiju, istovremeno gotovo sasvim posvećena metafizičkim i filozofskim učenjima, otišla su u jednu drugu krajnost, propuštajući naglasiti suštinsku ulogu koju Ibn ‘Arabī primjerava imaginaciji. Njegova metafizika, zapravo, ne može se shvatiti bez dosezanja važnosti imaginacije, a njegovo gledanje na imaginaciju ne može se razumjeti izvan kraljevstva metafizike. Ovo istraživanje je pokušaj da se ove dvije strane Ibn ‘Arabijevih učenja vrate natrag u ravnotežu. Nadati se da, kao što je Ibn ‘Arabī odigrao važnu ulogu u oživljavanju imaginacije kao teme religijskog i filozofskog zanimanja na Zapadu, on jednako tako može priskrbiti putokaz prema Jednom u središtu imaginalnog mnoštva.

Ibn ‘Arabijev život i djela

Malo je muslimanskih duhovnih autoriteta tako poznato na Zapadu kao što je Muhyī al-Dīn Muhammad ibn ‘Alī al-‘Arabī (563–638/1165–1240). U samom islamskom svijetu, vjerovatno, niko nije izvršio dublji i sveprožimajući utjecaj na intelektualni život te zajednice tokom proteklih sedam stotina godina. Njegovi učenici i sljedbenici su ga ubrzo prozvali *Al-Shaykh al-Akbar*, „najveći učitelj“, a nekolicina onih koji su imali poteškoće da izučavaju njegova djela sporit će se oko ovog naslova, mada će se raspravljati o tome u kojoj perspektivi počiva njegova izuzetnost.²¹

Šejh je rođen u Mursiji u Al-Andalusu (Murcia u današnjoj Španiji). Čini se da mu je otac bio vladin uposlenik u službi Muhammad ibn Sa‘īd Mardanīshija, vladara Mursije. Ova porodica je morala raspolagati visokim društvenim statusom, jer je stric njegove majke bio vladar Tlemcena u Alžiru, a on sam je u svom kasnijem životu bio u bliskim odnosima sa nekoliko lokalnih kraljeva. Kada je dinastija Al-Mohada osvojila Mursiju 567/1172, porodica se preselila u Sevilju, gdje je njegov otac, čini se, opet

21 Kritike na račun Ibn al-‘Arabija bile su brojne, kako je to posvjedočio Osman Yahia u djelu *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn ‘Arabī* (Damask: Institut Français de Damas, 1964), str. 114–32; usp. njegov arapski uvodnik u djelo Sayyida Haydara Āmulija *Kitāb Nass al-nusūs fī sharh fusūs al-hikam*, uredili H. Corbin i O. Yahia (Tehran: Bibliothèque Iranienne, 1975), str. 36–42. Ovo djelo uzima za gotovo pozitivnu narav Ibn ‘Arabijeva doprinosa islamskoj intelektualnosti i, stoga, neće se osvrutati na polemička pitanja koja će se javljati tokom stoljeća. U vezi sa općenitim klasificiranjem različitih vrednovanja koja su data o Ibn al-‘Arabijevom poznatom učenju o „Jedinstvu Bitka“, usp. Chittick, „Rumi and *Wahdat al-Wujūd*“, u A. Banani i G. Sabagh (izdanju), *The Heritage of Rumi* (Cambridge: Cambridge University Press, uskoro izlazi iz štampe).

bio uključen u vladinu službu. Sam Ibn al-‘Arabi je u ranom razdoblju svoje karijere bio uposlen kao upravitelj tajnik.

Godine 590/1193, u dobi od trideset godina Ibn al-‘Arabi je prvi put napustio Španiju, putujući u Tunis. Sedam godina kasnije vizija ga je potaknula da krene na Istok. Obavio je hodočašće u Meku 599/1202, a odande je putovao središnjim islamskim zemljama, zadržavajući se u različitom vremenskom trajanju u Egiptu, Iraku, Siriji i Rūmu (današnja Turska), mada nikada nije otišao u Iran. Godine 620/1223 nastanio se u Damasku, gdje su on i kružok učenika ostali sve do 638/1240. Život je proveo u učenju, pisanju i podučavanju. Istodobno je bio uključen u društveni i politički život zajednice. Bio je u dobrim odnosima barem sa tri lokalna kralja, od kojih je jedan bio dobrano uveden u njegova pisanja. U dokumentu datiranom iz 632/1234. daje dopuštenje Ejubiji Muzaffar al-Dīn Musi, koji je vladao Damaskom između 627/1229–30. i 635/1238, da podučava svim njegovim djelima koja on navodi brojem 290. U istom tom dokumentu on poimence spominje devedeset djela iz religijskih znanosti koja je on savladao i kojima je druge podučavao.

Ibn al-‘Arabi nudi u svojim djelima brojne pojedinosti o svom privatnom životu i možemo biti zahvalni tome što glavna znanstvena zadaća objedinjavanja i analiziranja ovih djela je, najzad, dovršena u nadolazećoj knjizi Claude Chodkiewicz-Addas.²² Najbolji prikaz na engleskom jeziku je pribavljen autobiografskim opisima Ibn al-‘Arabijevih susreta sa nekim od njegovih savremenika, *Sufis of Andalusia*, skupa sa prevoditeljevim uvodnikom.²³ Čitatelj tog djela će odmah zapaziti da je Ibn al-‘Arabi živio u univerzumu stranom našem vlastitom, gdje su ono nesvakidašnje i čudesno svakidašnji događaji.

Jedna od najočitijih čudesnih strana u životu Velikog Učitelja bila je njegova književna produkcija. Osman Yahia u svojoj dvotomnoj povijesti i klasifikaciji Ibn al-‘Arabijevih djela procjenjuje kako je Ibn al-‘Arabi napisao 700 knjiga, rasprava i zbirki poezije, od kojih je 400 opsežnih. Sam *Futūhāt al-makkiyya* će okvirno zapreмати 17.000 stranica u Yahiaovom kritičkom izdanju. Jedan od najobeshrabrujućih izazova s kojima se susreće jedan znanstvenik jeste čitati cijeli *Futūhāt*, a da ne spominjemo druga

22 Njena disertacija je predstavljena na pariškom univerzitetu (Sorboni): *Essai de Biographie du Shaykh al-Akbar Muhyi l-Din Ibn ‘Arabi*, oktobar, 1987.

23 Preveo R. W. J. Austin (London: George Allen & Unwin, 1971). Vidjeti također S. H. Nasr, *Three Muslim Sages* (Cambridge: Harvard University Press, 1964). Corbinov uvodnik djelu *Creative Imagination* (str. 38–77) nudi brojne pojedinosti o Ibn al-‘Arabijevu životu, mada su one utkane u interpretacije sa kojima se neće svako složiti.

djela dostupna u printanim izdanjima ili rukopise. Problem ne čini samo puki obujam njegova uratka. Cijeli njegov opus počiva na krajnje visokoj razini sofisticiranosti i iziskuje bliski dosluh sa svim islamskim znanostima. To pomaže objasniti zašto je Shaykh al-Akbar, unatoč istinskom zanimanju za njegovo djelo i njegovom široko rasprostranjenom utjecaju, bio relativno zanemaren od strane modernih istraživača.

Al-Futūhāt al-makkiyya je opsežna enciklopedija islamskih znanosti unutar konteksta *tawhīda*, ispovijedanja Božijeg Jedinstva, koje tvori srce islama. Ova knjiga uključuje 560 poglavlja, od kojih bi neka od njih činila goleme knjige kada bi se zasebno objavila. Ibn al-‘Arabi raspravlja do sitnih pojedinosti o Kur’ānu, hadisu, događajima iz Poslanikova života, o detaljnim pravilima šerijata (Shari‘ata), o načelima jurisprudencije, o Božijim Imenima i Atributima, o odnosu između Boga i svijeta, o strukturi kozmosa, o strukturi ljudskoga bića, o raznovrsnim ljudskim tipovima, o putu kojim se može postići ljudsko savršenstvo, o postajama uzlaženja ka Bogu, o hijerarhijama i vrstama anđela, o prirodi džina, o odlikama prostora i vremena, o ulozi političkih institucija, o simbolizmu slova, o prirodi međusvijeta smještenog između smrti i Proživljenja, o ontološkom statusu Dženneta i Džehennema i tako dalje. Ovaj popis bi se mogao protezati na brojne stranice.

Iako je *Futūhāt* tek jedno od Ibn al-‘Arabijevih djela, najveći broj tema o kojima je on pisao do pojedinosti su razmatrane unutar njega. Međutim, on često ističe da ono što on zna i što bi mogao zapisati, ako bi bilo prikladno ili neophodno da to učini, nema nikakve poveznice sa onim što je napisao. Kao što činjenično zamjećuje – i, možda, bez pretjerivanja – „Ono što pohranjujemo u svako poglavlje, s obzirom na ono čime raspoložemo, samo je kap u moru“ (II 578.19).²⁴ U jednom dijelu *Futūhāta* od devedeset poglavlja on u svakom poglavlju nudi popis srodnih tema o kojima bi mogao raspravljati, a sami ti popisi će zauzimati više od 400 stranica *Futūhāta* u njegovom novom izdanju.²⁵

24 Ukazivanja na *Al-Futūhāt al-makkiyya* (Būlāq, 1329/1911) u toj formi će biti primjenjivana u ovom tekstu. Rimski brojevi ukazuju na broj sveska, arapski na stranice i broj redaka. U bilješkama ukazivanja će biti upražnjavana prema kritičkom izdanju Osmana Yahiyaa (Kairo: Al-Hay‘at al-Misriyyat al-‘Āmma li’l-Kitāb, 1972-) u smislu Y 1,100.1 (Yahia, svezak 1, str. 100, redak 1).

25 On to sustavno započinje u poglavlju 293, kao odgovor na traženje jednog učenika (II 669.11).

Mekanska otkrovenja

Zašto su za islamsku intelektualnu povijest znakoviti Ibn al-‘Arabijev život i pisanje? Ili još preciznije, budući da se na ovo pitanje može odgovarati sa brojnih stajališta, kako su on i njegovi sljedbenici shvaćali značaj njegova rada? Jedan od načina da se stekne pouzdan uvid u ovo pitanje je taj da se meditira nad naslovom ovog golemog opusa, *Al-Futūhāt al-makkiyya* (*Mekanska otkrovenja*).

U Ibn al-‘Arabijevu tehničkom vokabularu *futūh* („otvaranje“) je gotovo sinonim za nekoliko drugih pojmova, kao što je otkrovenje, kušanje, posvjedočenje, božansko svjetlosno izlivanje, božansko samootkrivanje i unutarnji uvid. Svaka od ovih riječi označava način zadobivanja izravnog znanja o Bogu i o nevidljivim svjetovima bez istraživačkog posredovanja, bez učitelja ili nekog racionalnog svojstva. Bog „otvara“ srce za ulijevanje znanja. Riječ „otvaranje“ navodi na pomisao da ova vrsta znanja dolazi onome ko je u potrazi, iznenada, nakon što je on strpljivo iščekivao pred kapijom. Ona ne uključuje ni „samopregnuće“, ni podizanje pogleda, niti traganje“ (II 505.17), tj., traganje za tim posebnim znanjem, jer čovjek mora stalno tragati za samim Bogom. Otvaranje je ona vrsta znanja darivana poslanicima (iako to nije isto što i objava): oni je primaju izravno od Boga, bez racionalnog istraživanja ili umskog motrenja.

„Poslanici i prijatelji među ‘Ljudima Allāhovim’ ne posjeduju znanje o Bogu izvedeno iz promišljanja. Bog ih je učinio čistim od toga. Oni radije raspolazu ‘otvaranjem otkrovenja’ kroz Zbiljsko.“ (III 116.23)

Ako neko želi steći otvaranje, on se mora samodisciplinirati shodno mjerilima šerijata i tarikata (duhovnog puta), pod vođstvom duhovnog učitelja ili ‘shaykha’ koji je sam prošao taj put. U nekoliko stavaka Kur’āna nam se kazuje da Bog može, ako hoće, spustiti znanje na svoga slugu. Ibn al-‘Arabi, najčešće, citira sljedeći stavak: *I bojte se Allāha, – Allāh vas uči* (*Al-Baqara*, 282). Ta ‘bogobožnost’, koja pripravlja učenika za Božije podučavanje, zahtijeva potpunu zaokupljenost oko upražnjavanja otkrivenog Zakona i zazivanja (*dhikr*) imena Božijeg pod šejhovem nadzorom. Sve dok učenik ne dosegne otvaranje, morat će se udaljiti od ljudi kroz duhovna osamljivanja (*khalwa*), mada nakon potpunog otvaranja, osamljenost i prisutnost u društvu (*jilwa*) su jedno isto. Kao što Ibn al-‘Arabi primjećuje, ako neko želi steći znanje o stvarima kakve one jesu po sebi, „on mora slijediti put velikih učitelja i posvetiti se osamljivanju i zazivanju. Tad će mu

Bog podariti izravnu svijest o tome u njegovu srcu“ (I 120,12). „Otkrovenje im dolazi u njihovim osamama, kada im svjetlosti Božije osviću u njima, donoseći im znanja očišćena od rastakajuće prljavštine“ (II 600.3).

Znanje koje se otkrilo onom ko je u potrazi jeste znanje o Kur’ānu, o Božijem Govoru. „Ništa se ne otkriva bilo kojem prijatelju Božijem (*walī*) doli razumijevanjem Knjige Moćne“ (III 56.2).

„Savršeni duhovni nasljedovatelj (*wāriṭh*) Poslanika, među prijateljima Božijim je onaj ko se posvećuje samo Bogu kroz Njegov šerijat. Bog će, u konačnici, otkriti u njegovom srcu razumijevanje onoga što je spustio Svom poslaniku i vjerovjesniku Muhammadu, samootkrivajući mu se u njegovu unutarnjem biću (*bātin*).“ (I 251.3)

Otkrivanje nije cilj kojeg će svaki učenik dosegnuti. Najneznatnija nužna odlika za to je ‘bogobojaznost’ na koju je ranije ukazano, odlika na koju su muslimani uvijek motrili kao na ovaploćenje ljudskog savršenstva. Kao što Kur’ān veli: *Najugledniji među vama u očima Božijim je onaj najbogobojazniji (Al-Hujurāt, 13)*. Brojni se činioči prepliću kako bi načinili pripravljenost pojedinca za otkrivanje. Jedan učenik može istinski i prilježno cijeli svoj život se pripravljati, a da njegovo srce nikada ne bude otvoreno za nevidljivi svijet. Neko drugi se može pripravljati relativno kratko vrijeme i dosegnuti taj cilj. Priroda samoga otvaranja uveliko ovisi o pojedinačnoj ljudskoj prirodi. Ibn al-‘Arabi nikada ne posustaje podsjećati nas na Junaydovu izreku: „Voda poprima boju čaše.“

Mora se uočiti da ‘otvaranje’ u tehničkom smislu ne može biti primjenjeno na bilo koju ili svaku vrstu ‘provale’ (*wārid*) iz svijeta prirodno bliskog duši. Ibn al-‘Arabi, poput ostalih sufija, pribavlja brojna mjerila za lučenje različitih vrsta paranormalnih opažaja. Kao i ostali, i on dijeli ‘nadolazeće misli’ (*khawātir*), koje dotiču srce, u četiri kategorije: božanske (*ilāhī*), duhovne (*rūhānī*), egocentrične (*nafsānī*) i dijabolične (*shayṭānī*) misli.²⁶ Jedna od zadaća duhovnog učitelja je da razlikuje izvor nadolazeće misli i ponudi učeniku naputke kako bi on mogao zadržati svoju fizičku i duhovnu ravnotežu. Pometnija među različitim vrstama nadahnuća nameće trenutačne pogibelji za dušu na ovom i na budućem svijetu. Iz sufijske perspektive motreno, jedan od najočitijih znakova zastranjenja

26 ‘Božanska’ misao koja ulazi također se naziva ‘milostivom’ (*rahmānī*) i ‘gospodarskom’ (*rabbānī*). O pojmu *khawātir* usp. I 281–84 (Y 4, 262–78); II 77.30, 132.29, 467.17, 563–66. Ova rasprava je bila važna u *Kalāmu* koliko i u sufizmu. Usp. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge; Harvard University Press, 1976), str. 624ff.

najsuvremenije ‘duhovnosti’ – posebice raznovrsnosti ‘New Age-a’ – jeste njena nesposobnost da razluči izvor unutrašnjih provala.²⁷

Ibn al-‘Arabijev nesvakidašnji duhovni poziv je bio obilježen brojnim znakovima od kojih nije ništa manje važna činjenica da je on u mladosti dosegnuo otkrovenje u trajanju od sahat ili dva. Njegov učenik Shams al-Din Ismā’il ibn Sawdakīn al-Nūrī (umro 646/1248) ga citira na sljedeći način:

„Započeo sam svoje osamljenje pri prvoj svjetlosti (fajr) i dosegnuo sam otkrovenje prije zalaska sunca. Ušao sam u ‘sjaj punog mjeseca’²⁸ i neka druga duhovna stanja, jedno za drugim. Ostao sam u svome mjestu četrnaest mjeseci. Kroz to sam stekao sva tajanstva koja sam zapisao nakon otkrovenja. Moje otkrovenje je u tom času bilo jedina težnja.“²⁹

Ibn al-‘Arabi je iskušao ovo otkrovenje još u mladosti. Njegov čuveni susret sa glavnim sucem Sevilje, sjajnim pravnikom i filozofom Ibn Rushdom (poznat na latinskom Zapadu kao Averoes, umro 595/1198), dogodio

-
- 27 Čak i u slučaju božanskih unutarnjih provala ne postoji nikakvo jamstvo da će učenik sačuvati svoju mentalnu ravnotežu ili zdravoumnost. Usp. poglavlje 15, odjeljak o ‘duhovnim stanjima’.
- 28 Čitati *al-ibdār* umjesto *al-abqār*. Ovaj drugi pojam, koliko ja znam, nema nikakvo tehničko značenje u Ibn al-‘Arabijevom vokabularu, dok on često upotrebljava onaj prvi i posvećuje mu poglavlje 256 *Futūhāt*-a. On ga definira u jednom od njegovih značenja na sljedeći način: „Bog postavi ‘sjaj puna mjeseca’ kao sliku u kozmosu poradi Svoga raskrivanja unutar kozmosa kroz svoje upraviteljsko svojstvo. Sjaj punoga mjeseca je božanski zastupnik (*al-khalifat al-ilāhi*) koji postaje očitovanjem unutar kozmosa, očitujući imena Božija i Njegova svojstva kao što je milost, strogost, srditost i oprost. Sunce na isti način postaje očitovanjem po samome mjesecu, osvjetljujući ga cijelog, pa se on tada naziva ‘punim mjesecom’. Tako se sunce odražava u ogledalu punog mjeseca“ (II 556.5). Usp. II 449.21, 554.29, 657.11; III 56.19, 115.35.
- 29 Ibn Sawdakīn, *Wasā’il al-sā’il*, str. 21 (objavljeno u djelu M. Profitlicha, *Die Terminologie Ibn ‘Arabīs im „Kitāb wasā’il as-sā’il“ des Ibn Saudakīn* [Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz Verlag, 1973]). Tumač *Fusūsa* Mu’ayyid al-Dīn al-Jandī također nam govori o Ibn al-‘Arabijevom prvom otkrovenju, iako se on razlikuje glede broja mjeseci tokom kojih je Shaykh ostao u osami: „Prema onom što nam je preneseno glede Shaykha, njegovo prvo otkrovenje mu se otvorilo u mjesecu Muharremu. On se povukao u osamu prvi put u gradu Sevilji u Andaluziji i devet mjeseci nije prekidao svoj dnevni post. Povukao se u osamu na početku Muharrema, a bilo mu je zapovijedeno da je napusti na dan ramazanskog bajrama [prvi dan Ševvala]. Došle su mu radosne vijesti da je postao pečat muhamedanskog *walāyata* i Poslanikovim najsavršenijim duhovnim nasljedovateljem u znanju, duhovnim stanjima i duhovnim postajama.“ (*Sharh fusūs al-hikam*, uredio S. J. Ashtiyani [Mashad: Danishgah, 1361/1982], str. 109, uz ispravke iz rukopisa.) Nešto duža inačica ovog kazivanja ponuđena je u nekim rukopisima, ali ne u štampanoj formi, o Jandijevom djelu na perzijskom *Nafhat al-rūh* [primjerice Istanbul, Hacı Mahmud 2447, fol. 23b]). O Ibn al-‘Arabijevoj ulozi kao ‘Pečata muhamedanskog *walāyata*’, tj., posljednjeg od onih ‘prijatelja Božijih’ koji u potpunosti primaju duhovno nasljedstvo od poslanika Muhammada, usp. M. Chodkiewicz, *Le sceau des saints* (Paris: Gallimard, 1986).

se nakon dovršetka ove osame. On nam kazuje da je njegov otac, veliki prijatelj Ibn Rushda, rekao ovom sucu nešto o iskustvima svoga sina.

*„Ibn Rushd je žarko želio da me sretne zbog onoga što je čuo i što ga je dotaknu-
lo glede sadržaja koji mi je Bog otkrio u mojoj osami... Bio sam još mlad (sabi).
Moje lice još nije bilo obraslo bradom i brkovi mi još nisu bili izrasli.“³⁰ Kada*

- 30 Austin (*Sufis of Andalusia*, str. 23) i Chodkiewicz (*Le Sceau*, p. 16), sugeriraju da je Ibn al-‘Arabi ušao u sufizam u dobi od dvadeset godina, jer on spominje „moje stupanje na ovaj put (*tariqa*) godine 580 [1184]“ (II 425.13). Međutim, kontekst ovog izriječka ostavlja stanovitu sumnju u vezi s tim šta Ibn al-‘Arabi misli pod ‘ovim putem’. On može misliti na sufijski put kao takav, ali također može podrazumijevati ‘put Božije osamljenosti’, koji omogućuje brz i lahak prolazak kroz duhovne postaje (spomenute nekoliko redaka ranije, II 425.4). On također može podrazumijevati poseban put uzlaska u ‘Prisutnost svadbenog veza i dvojbi’ o čemu on raspravlja, ili može podrazumijevati nešto drugo. Ibn al-‘Arabi nije mogao imati dvadeset godina u trenutku svog susreta sa Ibn Rushdom, jer on veli da on još nije imao izraslu bradu i brkove. Ovo kazivanje navodi na pomisao kako je on mogao biti mladi od dvanaest ili trinaest godina. To, takode, ne bi bilo neobično sa njegove tačke gledišta. On govori o čuvenom sufiji Sahlu al-Tustariju koji doseže visok stupanj duhovnog ozbiljenja u dobi od šest godina (II 20.19, prevedeno u poglavlju 15, bilješka 18). U djelu *Sufis of Andalusia* on govori o učitelju starom deset ili jedanaest godina, koga je on susreo kao mladić, i zaključuje opis riječima: „Neki od učitelja su mladi, neki stari“ (str. 126). Na osnovu dobrog pokazatelja Chodkiewicz-Addas sugerira da Ibn al-‘Arabijevo ‘stupanje na put’ ukazuje na njegov učenički život pred njegovim prvim učiteljem Abū’l-‘Abbās al-‘Uryabijem. Drugim riječima, u dvadesetoj godini on je započeo svoje ‘duhovno putovanje’ (*sulūk*) u tehničkom sufijskom značenju, dok je u svojim ranim tinejdžerskim godinama doživio svoje prvo otkrovenje kao rezultat božanskog ‘privlačenja’ (*jadhba*), kroz zagovorništvo poslanika ‘Īsā’-a, Mūsa-a i Muhammada (*Essai*, str. 75-82). Međutim, čini se nevjerovatnim da bi jedna osoba ušla u ‘osamljenost’ (*khalwa*) – kako Ibn al-‘Arabi spominje u svom kazivanju o svom susretu sa Ibn Rushdom – bez učiteljeva vodstva. Dugotrajnu osamu koju je spomenuo Ibn Sawdakīn i Al-Jandī morao je, jamačno, usmjeravati učitelj, mada nije sigurno da je osama ista kao ona koju je spomenuo Ibn al-‘Arabi prije njegovog susreta s Ibn Rushdom. Vrijedno je zapaziti da je odlomak u kojem Ibn al-‘Arabi veli da je stupio na ovaj put 580. godine izuzetno tajnovit, jer on raspravlja o njegovim vizionarskim iskustvima i koristi tehničku terminologiju čije značenje nije jasno. On piše: „Krajnja granica kozmosa koju smo posvjedočili... kroz otkrovenje je 1000 svjetova, ne više. One riječi koje smo posvjedočili kroz duhovno kušanje, kroz koje smo prošli korak po korak, sa kojima smo se natjecali i koje smo pretekli unutar dvije prisutnosti – Prisutnosti svadbenog veza i Prisutnosti dvojbi [?] (*shukūk*) – jesu šesnaest svjetova iz osamdeset prisutnosti. Ostatak svjetova smo posvjedočili kroz otkrovenje i darivanje znanja, a ne kroz duhovno kušanje. Ušli smo u svaku od ovih božanskih nadopuna, koje smo spomenuli, kroz duhovno kušanje, sa običnim ljudima među ‘Ljudima Allāhovim’. Ali smo im dodani kroz Božije ime ‘Posljednji’. Kroz njega smo stekli vodstvo (*riyāsa*) i spokojstvo Božije koje su dosegli oni koji su dovedeni blizu Njega, kako je spomenuto u Njegovim riječima: *I ako bude jedan od onih koji su Allāhu bliski, tad spokoj, miomirisno bilje i džennetske blagodati njemu (Al-Wāqī’a, 89-90)*! Dosegnuo sam ove duhovne postaje i moje stupanje na ovaj put u godini 580., za kratko vrijeme unutar Prisutnosti svadbenog veza, sa Ljudima čistote, i unutar Prisutnosti dvojbi sa Ljudima strogoće i nadmoći. ...Ovo su neobična znanja i rijetka duhovna iskušavanja. Susreli smo neke ljude koji su ih posjedovali na Magrebu, neke u Aleksandriji, dvojicu ili trojicu u Damasku i jednog u Siwāsu. Ovom posljednjem je nedostajalo malo od ovog duhovnog stanja, tako da nam je to pokazao, i mi smo mu to nadopunjavali sve dok to nije ubrzo uvidio. On je bio tuđinac, nije bio iz te zemlje, već iz Akhlāta.“ (II 425.8)

sam mu pristupio, on je ustao sa svog mjestu iz ljubavi i poštovanja. Zagrli me i reče: 'Da'. Ja rekoh: 'Da'. Njegova radost se poveća jer sam ga razumio. Potom ja shvatih zbog čega se on bio razveselio, pa rekoh: 'Ne'. Njegova radost iščeznu, boja mu se promijeni i on posumnja u ono što je posjedovao u sebi.

On reče: 'Kakvim si otkrio stanje stvari u otkrovenju i božanskom svjetlosnom izlijevanju? Je li to ono racionalno motrenje koje nam to dariva?' Ja rekoh: 'Da i ne. Između ovog da i onog ne duhovi napuštaju svoju supstancu i glave se odvajaju od svojih tijela.' On prebljedi i poče drhtati. Potom stade recitirati: 'Samo je kod Boga sila i moć,' jer je razumio moju aluziju...“

Nakon toga on je tražio od mog oca da me sretne u nastojanju da mi predoči ono što je on sam razumio: želio je znati da li se to slaže ili se razlikuje od onoga čime sam ja raspolagao. On je bio jedan od velikih učitelja mišljenja i racionalnog motrenja. Zahvaljivao je Bogu na tome što je u vlastitom vremenu vidio nekoga ko je ušao u osamljenost kao neznalica i izašao iz nje ovakav – bez istraživanja, raspre, propitivanja ili čitanja. On reče: „Ovo je duhovno stanje koje smo mi racionalno posvjedočili, ali nismo vidjeli nikoga ko je njime raspolagao. Zahvala pripada Bogu što živim u vremenu jednog od tih baštinika, onih koji su otključali katance na kapijama. Pohvala pripada Bogu koji me je izabrao da takvoga vidim!“ (I 153.34)³¹

Ibn al-'Arabi potvrđuje, mada više aluzivno, Ibn Sawdakinovo izvješće o tome kako je stekao sva znanja kroz svoje početno otkrovenje i kako se njegova pisanja sastoje od postupnog očitovanja tog znanja u verbalnoj formi. *Al-Shaykh al-Akbar* ne spominje sam pojam 'otkrovenje' u ovom izvješću, ali aludira na to kroz spominjanje 'kucanja na vrata'. On komentira ove stihove koji se nalaze na početku *Futūhāta*:

31 Ibn al-'Arabi je imao malo poštovanja prema većini učenih učitelja iz takvih racionalnih nauka kao što je Kalām i filozofija, ali je imao golemo poštovanje prema Ibn Rushdu. U prvome redu ga je gledao kao učitelja Šerijata, a ne kao nasljednika Aristotela, kakvim je on bio shvaćen na Zapadu. To će se jasno vidjeti u jednom drugom odlomku, gdje Ibn al-'Arabi opisuje Ibn Rushda, iznova ukazujući na ovaj susret, ovako: „Susreli smo, zacijelo, veoma malo istinski umnih ljudi. Oni su ti koji raspoložu izuzetnim znanjem iz riznice Božijih poslanika, koji odveć trijezno slijede Sunnet Poslanikov i koji su, uglavnom, snažno zaokupljeni njegovim očuvanjem. Oni poznaju duboko poštovanje prema Božijoj uzvišenosti, i oni su svjesni znanja o Njemu koje Bog dariva samo svojim slugama – poslanicima i onima koji ih slijede – kroz posebno božansko svjetlosno izlijevanje koje je izvan svakidašnjeg naučavanja i koje se ne može steći kroz istraživanje i tragalачko pregnuće, ili dosegnuti razumom snagom njegovih sopstvenih racionalnih moći. Ja sam susreo jednog od izuzetnih među njima. Vidio sam ono što mi je Bog otkrio bez racionalnog motrenja ili čitanja, ali kroz osamu u kojoj sam bio sam s Bogom, premda ja nisam iskao takvo znanje. On reče: 'Zahvala pripada Bogu što sam imao čast živjeti u vremenu u kojem sam vidio 'jednog kojem je Bog darovao milost od Sebe i poučio ga znanju od Sebe' (*Al-Kahf*, 65)“ (I 325.16)

*„Kada sam kucao na kapiju Božiju,
 prisebno sam iščekivao, a ne u pometnji,
 sve dok mi se oku ne ukaza slava
 Lica Njegova
 i samo me pozva.
 Obujmih Bitak u znanju -
 Samo Bog je u mom srcu. (I 10.26)*

*Sve što smo spomenuli poslije toga
 [viziju slave Lica Božijeg]
 u svem našem govoru (kalām) je samo lučenje
 sveuključive zbilje koja
 bijaše sadržana u tom pogledu na
 Jednu Zbilju. (II 548.14)*

Iako je svo Ibn al-‘Arabijevo znanje moglo biti uključeno u jednoj nerazlučenoj formi unutar onog početnog otkrovenja, to ne podrazumijeva da je ona kapija za njega ostala zatvorena poslije toga. Baš obrnuto, njegova duša je ostala neprestance otkrivena pred provalama božanske mudrosti. On se često susretao sa poslanikom Muhammadom i ostalim poslanicima u svijetu nevidljivoga, a i mnogi istaknuti savremenici ili negdašnje sufije će mu se ukazivati u kraljevstvu imaginarnog. Najposlije, u Ibn al-‘Arabije-
 vom slučaju, kada su se jednom vrata nevidljivoga svijeta otvorila, i dalje su ostala otvorena.

Ovo nas dovodi do drugog počela u naslovu *Futūhāta*, do pridjeva ‘mekanski’. Ibn al-‘Arabi objašnjava kako su posebna otkrovenja, koja tvore sadržaj ovoga djela, započela tokom njegova hodočašća Mekki 598/1202 godine. Poznato nam je da je on započeo pisanje *Futūhāta* u narednoj godini i da nije završio sa prvom redakturom sve do iza nastanjenja u Damasku dvadeset i jednu godinu kasnije. Posvećujući *Futūhāt* jednom od svojih učenika, on aludira na ulogu Mekke spominjanjem Božije ‘kuće’ i ‘svetišta’.

„Bog je utisnuo u moje misli da obznanim mom dragom prijatelju – Bog ga čuvao – neka gnostička znanja koja sam stekao u svojoj odsutnosti i, isto tako, da ga obdarim – Bog ga plemenitim učinio – nekim draguljima znanja koje sam stekao u svome egzilu. Tako ja napisah za njega ovu jedinstvenu raspravu koju Bog uvede u postojanje, kao hamajliju protiv zapreka prema znanju, za svakog čistog prijatelja, svakog istinoljubivog sufiju i za mog dragog pratioca, brata bez mahane i dokazanog sina, ‘Abdallāha Badr al-Habashi al-Yamanija,

oslobođenog roba Abū Ganā'im ibn Abi'l-Futūh al-Harrānija.³² Naslovio sam ga 'Raspravom o mekanskim otkrovenjima koja se tiču istinskog znanja o tajanstvima Gospodara i Kraljevstva'. Pretežan dio onoga što sam pohranio u ovoj raspravi otkrio mi je Bog dok sam obilazio Njegovu plemenitu Kuću ili dok sam sjedio u stanju prisebnog iščekivanja Njega u njegovom plemenitom i veličanstvenom svetištu.' (I 10.16)

Futūhāt je, ipak, u suštini kompendijum nekih znanja koja su data Ibn al-'Arabiju tokom njegovih iskušavanja otkrovenja. On to često naglašava dok objašnjava način na koji je pisao ovo djelo. Njegove riječi nisu rezultat bilo kakvog spekulativnog ili racionalnog procesa, nego su mu podarene snagom Božije Prisutnosti.

„Mi nismo neko ko citira riječi filozofa niti riječi bilo koga drugog, jer u ovoj knjizi i u svim našim knjigama mi samo ispisujemo ono što je dato po otkrovenju i diktatu Božijem.“ (II 432.8)

„Ova knjiga nije mjesto za ono što se nudi snagom dokaza spekulativne moći, već samo za ono što je dato po božanskom otkrovenju.“ (II 389.6)

„Svrha naše knjige nije da govori o racionalnim i spekulativnim odnosima. Njen sadržaj su samo znanja otkrovenja darovana od Boga.“ (II 655.5)

„Knjige koje smo napisali – ova i druge – ne slijede put svakidašnjih pisanja, niti mi slijedimo put svakidašnjih autora... Moje srce prijanja uz kapiju Božije Prisutnosti, pomno iščekujući ono što dolazi kada se kapija otvori. Moje srce je ubogo i potrebno, ispražnjeno od svakog znanja... Kada se nešto pojavi u srcu iza tog zastora, pohiti da se pokori, povezujući se nitima zapovijedenog.“ (I 59.12)³³

Kur'anska hermeneutika

Islamska civilizacija je bjelodano logocentrična. Ibn al-'Arabi sebe izravno smješta u središnji tok islama zasnivajući sva svoja učenja na Kur'ānu

32 Abū Muhammad 'Abdallāh Badr ibn 'Abdallāh, Etiopljanin, bijaše Ibn al-'Arabijev sluga (*khādim*), učenik i stalni pratilac kroz dvadeset i tri godine, sve do njegove smrti, koji se, kazuje nam Ibn al-'Arabi, pojavio u Malatji (*Sufis of Andalusia*, str. 158), oko 618/1221.

33 U uvodniku u bibliografiju nekih od njegovih djela on piše nešto slično: „Ni u čemu što sam napisao ja nisam težio za ciljevima autora. Umjesto toga, svjetlosni prolomi od Boga su ulazili u mene i gotovo me živa sažgavali. U nastojanju da se odvojim od njih, zapisivao sam ono što se moglo zapisati. Stoga sam ja napustio put autorskog pisanja, a ne zato što sam tome težio. Također sam pisao knjige kao rezultat božanske zapovijedi koja mi je došla od Boga u snoviđenju ili otkrovenjem.“. *Fihrist al-mu'allafāt*, uredio A. E. Affifi, „The Works of Ibn 'Arabi“, *Revue de la faculté de lettres de l'Université d'Alexandrie* 8 (1954): 194.

i hadisu. U tom pogledu on dijeli društvo sa filozofima i promicateljima Kalāma koji su, uglavnom, bili daleko od toga da izvode svoja znanja iz nekih drugih vrela. Ibn al-‘Arabi potvrđuje svoj vlastiti logocentizam uporno tvrdeći da znanje koje je stekao kroz otkrovenje prianja uz značnije Kur’āna. Ovo je naglasak od temeljne važnosti, prečesto zaboravljan u izučavanjima o Šejhu. *Mekanska otkrovenja*, poput ostalih djela Al-Shaykh al-Akbara, nisu drugo doli komentar Svete Knjige.

U nastojanju da se prosegne u univerzum Ibn al-‘Arabijeve kur’anske hermeneutike, moraju se najprije odbaciti svi unaprijed odmišljeni pojmovi o tome kako se jedan tekst treba čitati. U Šejhovom gledanju Kur’ān je konkretno lingvističko očitovanje istinskog Bitka, samoga Boga. Otkrivenim Govorom, istodobno, prevlađuju atributi milosti i upute – savršeno povezani sa samim Bitkom, jer, sukladno čuvenom hadisu: „Božija milost pretječe Njegovu srdžbu“. Božiji Govor vodi kroz njegove ‘znakove’ (*āyāt*) ili stavke, baš kao što kozmos – koji je također Govor Božiji, artikuliran unutar ‘Daha Svemilosnoga’ – nudi vijesti o Bogu kroz svoje znakove koji jesu pojavnost prirode. Otkriveni, pisani Govor može biti lakše shvaćen negoli onaj otkriveni, kozmički Govor. On nudi ključ kroz koji se ‘otkrovenje’ može dogoditi – otvaranje kapije poradi razumijevanja znakova unutar makrokozmosa i mikrokozmosa, univerzuma oko nas i u nama. Ibn al-‘Arabi često citira onaj kur’anski stavak: *Mi ćemo im pokazivati znakove Naše na obzorjima nebeskim, a i u njima samima, dok im ne bude sasvim jasno da je On sama Istina (Fussilat, 53).*

Otkrivena Knjiga je zbiljsko, istinito, izvorno očitovanje Božijeg Govora. Svako njegovo slovo punina je značenja, jer ova Knjiga očituje božanske stvarnosti i u formi i u značenju. Istina je da se isto može kazati za kozmos, ali ispisana Knjiga ima prednost usljed ponuđenosti u jezičkoj formi koja nužno sukladuje sa Apsolutnom Istinom koja jeste Bog. Ovaj lingvistički način postojanja izravno poziva ljudskom svojstvu lučenja razlike, *nutq*-u ili ‘razboritom govoru’ koji ljudska bića čini ‘razboritim živim bićima’ (*hayawān nātiq*). Knjiga je *barzakh* ili pregrada između čovjekova uma i Božijeg znanja o stvarima kakve one jesu po sebi. Ona priskrbljuje bogomdana i providonosna značenja po kojima čovjek može prispjeti spoznaji stvari po sebi, lišenoj izopačenosti egocentrizma.

Ukoliko su sva Ibn al-‘Arabijeva djela u suštini kur’anska hermeneutika, to je stoga što krajnja istina može biti jedino pojmljena uz pomoć božanske upute, a božanska uputa je poprimila neke osebnije forme. *U kuće na vrata njihova ulazite*, zapovijeda Kur’ān (*Al-Baqara*, 189)! Kuća Božija se može osvojiti na juriš. Može se ući na vrata, kada ste pozvani. Ma koji pokušaj

da se uđe kroz prozor bio bi očitovanje priprostog čudoređa (*sū' al-adab*), odlika koja izravno isključuje mogućnost da se bude hermeneut.

Zato što je Knjiga u svojoj zbiljnosti, otkrivenoj formi očitovanje božanske milosti i upute, razlog je što Ibn al-'Arabi pokazuje silno poštovanje prema doslovnom tekstu. Jezička forma teksta ima pravo prvenstva nad svakom drugom. Neki zapadni znanstvenici su portretirali Ibn al-'Arabija kao sjajnog praktikanta ezoterijskog tumačenja (*ta'wil*) pomoću kojeg doslovno značenje teksta postaje prozor kroz koji se gleda u nevidljivo kraljevstvo. S ovim stajalištem se može složiti u mjeri u kojoj se shvaća da nijedan muslimanski tumač nije bio toliko zaokupljen, kao Šejh, da sačuva doslovno značenje Knjige. Ibn al-'Arabi nikada ne poriče doslovno i očigledno značenje. Ali on često dodaje doslovnom značenju tumačenje zasnovano na otkrovenju, koje nadilazi spoznajna ograničenja većine smrtnika. On nam često govori da Bog gnostiku može otkriti značenja teksta koja drugi nikada nisu pojmlili, i ta otkrovenja mogu biti istinita sve dotle dok ona ne poriču ili ne protuslove doslovnom značenju. Ona su pridodana tumačenja koja mogu doprinijeti našem razumijevanju načina na koji se božanska Zbilja otkriva. Istodobno, ma kako ona istinita mogla biti, ona nikada ne mogu imati omalovažavajući učinak na zapovijedi i zabrane otkrivenog Zakona.

Ibn al-'Arabijevo temeljno načelo tumačenja Kur'āna je jednostavno, savršeno logično kada se prihvati da „samo Bog jeste, i da Muhammad jeste Njegov poslanik”: Bog ima na umu svako značenje koje onaj koji govori može razumjeti iz doslovnog značenja teksta. Bog je onaj koji je stvorio one koji govore, uveo je jezik u postojanje i otkrio je Knjigu. Božija nakana u objavi bilo je razjašnjenje, a ne pomučivanje značenja. *Mi nismo poslali nijednog poslanika koji nije govorio jezikom naroda svoga, da bi mu [taj poslanik] razjasnio (Ibrāhīm, 4)*. Ali je Bog imao priskrbiti objavu na jeziku primatelja, koja je mogla voditi cijelo predanje kroz povijest, ne samo nekolicinu saplemenika jednoga pokoljenja. Bog je govorio jezikom koji će udovoljiti duhovnim potrebama svih onih koji se susreću sa Knjigom. Stoga Ibn al-'Arabi stalno analizira značenje riječi kako su ih razumjeli oni koji su govorili arapskim jezikom na kojem se Kur'ān obraćao, mada ne nužno onako kako su ih definirali stručnjaci u različitim znanostima.

Šejh tumači svaku riječ Kur'āna i hadisa s krajnjim poštovanjem. Nijedna riječ nije slučajna. Bog i Njegov Poslanik nikada ne govore a da ne kažu baš ono što su mislili. Ne možemo zamijeniti jednu riječ drugom i kazati da je to ono što je ona stvarno označavala. Niti možemo tumačiti jedno značenje vraćajući tu riječ natrag (*ta'wil*) njenom prototipu u svijetu božanskih

zbilja, ukoliko ono poriče ili obezvređuje doslovno značenje. Od životne je važnosti razumijevati značenje svake pojedinačne riječi i shvatiti da svaka riječ izražava, na jedan konkretan način, neku dimenziju božanske Zbilje, ne označivši je nekom drugom riječju.

Izučavanje Ibn al-‘Arabija na Zapadu

Mnogo toga se može naučiti o Ibn al-‘Arabiju pokazivanjem izvora njegovih naučavanja u ranijim pisanjima. Odlična studija Michela Chodkiewicza o ‘prijateljevanju s Bogom’ (*walāya*) i srodnim pojmovima, *Le sceau des saints*, nudi sjajan primjer one vrste rada kojeg valja načiniti poradi desetina, ako ne stotina tehničkih pojmova.³⁴ Ali nakana ovog djela nije da doprinese bilo šta zadaći ukazivanja na izvorišta Ibn al-‘Arabijevih učenja. Unatoč nemogućnosti ovog zadatka, drugi zadatak se pokazuje čak suštinski ovom autoru, a to je da odgovori na pitanje kao što je ovo: o čemu je Ibn al-‘Arabi stvarno govorio? Kakva su njegova temeljna naučavanja? Kako on navlastito poima nakanu svojih napisa? U ovim pitanjima se podrazumijeva jedno drugo: šta je Ibn al-‘Arabi doprinio intelektualnim i duhovnim potrebama današnjeg vremena?

Pitanja poput ovih potcrtavaju dva najobuhvatnija djela koja posjedujemo o Ibn al-‘Arabijevim duhovnim učenjima, gore spomenuto Corbinovo djelo i Toshihiko Izutsuova knjiga *Sufism and Taoism – A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*.³⁵ U oba djela se prepliće izuzetna erudicija i tankočutno razumijevanje njihovih sadržaja. Izutsuova studija je jedinstvena po jasnosti izlaganja i opreznoj pozornosti poklonjenoj jezičkim nijansama Ibn al-‘Arabijeva djela. Ograničena je određenim brojem činilaca, a ja ih spominjem ne da bih kritizirao Izutsuovo dragocjeno djelo, već da ga smjestim unutar jednog šireg konteksta. Prvo, Izutsu se gotovo isključivo bavi jednim Ibn al-‘Arabijevim djelom – *Fusūs al-hikam*. Da bismo shvatili značaj ove poante, potrebno je da bacimo kratak pogled na *Fusūs*.

34 Skorašnja studija Masataka Takeshita baca svjetlo na povijesne preseedane nekih od Ibn al-‘Arabijevih ideja: *Ibn ‘Arabi’s Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought* (Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1987).

35 Los Angeles: University of California Press, 1983. Djelo je prvobitno objelodanjeno pod naslovom *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Taoism and Sufism* (Tokyo: Keio University, 1966). Iako je novo izdanje doživjelo neke promjene, uglavnom stilističke naravi, staro izdanje ima tu prednost što raspolaze indeksom arapske terminologije.

Fusūs je od početka igrao posebnu ulogu među Ibn al-‘Arabijevim spisima. Sam Šejh u njegovom predgovoru nam veli da mu ga je dao Poslanik u ‘glasničkoj viziji’ (*mubashira*). Tumač *Fusūsa* iz druge generacije tumača Mu‘ayyid al-Dīn al-Jandī (umro 690/1291) izvještava nas da je Ibn al-‘Arabi zabranio svojim učenicima da povezuju *Fusūs* sa bilo kojom drugom knjigom.³⁶ Ali *Fusūs* je kratko djelo (180 stranica u printanom izdanju) i bavi se relativno osebnom zadaćom. Općenito uzevši, ono teži k tome da objasni kur’ansku predodžbu o glavnim poslanicima, pokazujući na taj način kako zemaljski poziv svakog pojedinog poslanika očituje posebnu božansku zbilju ili arhetip. Kao rezultat toga, *Fusūs* se u velikoj mjeri bavi imenima Božijim, profetologijom, ontologijom i nekolicinom drugih važnih tema o Ibn al-‘Arabijevom neposrednom bavljenju. Ali on naglašava neka učenja, ispuštajući sve osim aluzija na nekoliko glavnih dimenzija Ibn al-‘Arabijeva sveukupnog učenja. Štaviše, Ibn al-‘Arabi ne čini ni najmanji pokušaj da objasni ono o čemu raspravlja uz bilo kakvu pojedinost ili pojašnjenje. Međutim, ovaj tekst je uvijek čitan u islamskom svijetu uz komentar, uz učitelja, ili uz oboje.

Važno je shvatiti središnju ulogu koju je *Fusūs* odigrao u islamskoj intelektualnoj tradiciji. Nijedna druga Ibn al-‘Arabijeva knjiga nije bila tako mnogo čitana ili tumačena. No tradicija je, providonosno bez ikakve sumnje, usmjerila tumačenje *Fusūsa* u posebnom smjeru i dogodi se da taj smjer bude jedan od onih koji se obraća modernim intelektualcima isključenim iz duhovne prakse. Započinjući sa prvim važnim tumačem *Fusūsa*, Ibn al-‘Arabijevim posinkom Sadr al-Dīn al-Qūnawijem (umro 673/1274), svi tumači *Fusūsa* su praktički naširoko raspravljali o ovom tekstu u kontekstu islamske filozofije.³⁷ Ovo jeste, naravno, *islamska* filozofija, pa stoga i ne protuslovi naložima i zabranama islamskog Zakona. Svi oni tumači, o kojima se išta zna, bijahu gorljivi praktičari islama i sufizma. Oni su pažljivo razmatrali Šerijat i nisu trebali biti podsjećani na njegovu važnost, jer je on bio sastavni dio njihovih svakidašnjih života. Međutim, njihova posebna pažnja prema filozofskim dimenzijama teksta nije ih dovela u protuslovlje sa drugim, duhovnijim i praktičnijim dimenzijama tog teksta, nego ih je poticala da ih rasvijetle do kraja.

Qūnawī, Perzijanac, imao je temeljito drukčiju intelektualnu strukturu od one njegova učitelja. Jedno je jasno, Qūnawijeva djela su kristalno jasna

36 *Sharh fusūs al-hikam*, str. 5.

37 Qūnawijev komentar, *Al-Fukūk*, bavi se samo naslovima poglavlja *Fusūs-a*, ali je predstavljao glavno vrelo nadahnuća za kasnije tumače. Usp. Chittick, „The Chapter Headings of the *Fusūs*“, *Journal of the Muhyiddīn Ibn ‘Arabi Society* 2 (1984): 41-94.

i izrazito sustavna, dok se isto to ne bi moglo reći za djela Al-Shaykh al-Akbar-a. Qūnawī je bio duhovni nasljednik Ibn al-‘Arabija i vodič golemom broju učenika.³⁸ On je, istodobno, bio poznat kao veliki učitelj religijskih znanosti, posebno *hadisa*, i ljudi su dolazili u Konju iz cijelog islamskog svijeta da uče s njim. Nisu svi oni, a možda ni mnogi od njih, bili njegovi učenici na putu sufizma.

Qūnawī je bio upućeniji u peripatetičku filozofiju nego Ibn al-‘Arabi i činio je istinske pokušaje da je uskladi sa intelektualnim izrazom sufizma. Ovaj pokušaj usklađivanja pokazuje se u načinu na koji on uvodi raspravu o *wujūdu* (Bitku, egzistenciji) u sami proslav. Filozofija je općenito bila definirana kao učenje o *wujūdu* kao *wujūdu*. Ibn al-‘Arabi često raspravlja o *wujūdu*, ali ne postoji nikakav poseban unutarnji razlog zašto su njegovi sljedbenici izdvojili ovaj poseban pojam iz njegovih napisa i smjestili ga u središte svoga zanimanja. Učinjeno je to kao rezultat različitih vanjskih činilaca personificiranih samim Qūnawijem. On i njegovi učenici su postavili scenu za kasnije razumijevanje Ibn al-‘Arabijevih djela diljem islamskog svijeta, jer tradicija tumačenja *Fusūsa* seže unatrag ravno do Qūnawija. Prvi potpuni komentar *Fusūsa* napisao je Jandī, koji je bio Qūnawijev duhovni učenik i koji je načinio ovo djelo po uputstvu svoga učitelja. Potom, Jandijev učenik ‘Abd al-Razzāq Kāshānī (umro 730/1330) i Kāshānijev učenik Dāwūd Qaysarī (umro 751/1350) napisali su, možda, dva najutjecajnija komentara iz ove tradicije. Qūnawijev utjecaj je očit u svim ovim djelima. U Qaysarijevom slučaju čak i arapski stil odražava Qūnawijeva djela. U svim ovim komentarima rasprava o *wujūdu* stoji na početku. Qaysarijev dugi uvodnik u njegov komentar predstavlja maestralni sukus filozofskog sufizma u izrazito sustavnom stilu.³⁹

Iako je Qūnawijev utjecaj pomogao odrediti pravac u kojem će *Fusūs* biti tumačen, on je, zapravo, bio instrument pomoću kojeg se taj proces neizbježno dogodio. Izučavanje Ibn al-‘Arabija nije moglo biti pridržano za one koji su raspolagali potrebnim duhovnim nastojanjem i ‘bogobojažnošću’. Pošto se Ibn al-‘Arabi bavio pitanjima zanimljivim svim vrstama znanstvenika, njegova djela su ubrzo čitali mnogi učeni ljudi, ne samo sufije. Sam Šejh je svjesno upotrebljavao terminologiju Kalāma i filozofije – da ne govorimo o pravu – i on često kritizira pristup savremenih autoriteta

38 Usp. Chittick, „The Last Will and Testament of Ibn ‘Arabī’s Foremost Disciple and Some Notes on its Author“, *Sophia Perennis* 4/1 (1978): 43-58.

39 Usp. S. J. Āshtiyānī, *Sharh-i Muqaddimayi Qaysari bar Fusūs al-hikam* (Mashhad: Bāstān, 1385/1965-66).

u ovim znanostima. Njegovani učitelji nisu mogli biti optuživani što ga čitaju ili pokušavaju odgovoriti na njegove kritike.

Ukratko, Ibn al-‘Arabi je pomogao da učenja sufizma prispiju u glavni tok islamske intelektualnosti koja je, u svakom slučaju, više teglila prema filozofiji nego prema Kalāmu. K tome još, od 7/13 stoljeća naovamo islamska intelektualnost teži ka sintezi. Mnogi autori su doprinijeli usklađivanju različitih intelektualnih perspektiva, kao što je Suhrawardī al-Maqtūl (umro 587/1191), utemeljitelj ‘iluminacijske’ škole filozofije i Nasīr al-Dīn Tūsī (umro 672/1274), prvi sustavni šiitski teolog i veliki oživotvoritelj Ibn Sininih učenja. Jedino je bilo logično da bi sufizam trebao igrati glavnu ulogu u tom usklađivanju različitih intelektualnih tokova. Al-Ghazālī (umro 505/1111) je započeo tu zadaću davno prije Ibn al-‘Arabija, a sam Ibn al-‘Arabi je doprinio tome korištenjem terminologije svih intelektualnih perspektiva. Ali Sadr al-Dīn Qūnawī je odigrao posebno važnu ulogu sistematiziranjem Ibn al-‘Arabijevih učenja i stavljanjem naglaska na one dimenzije njegova mišljenja koje su mogle biti lahko izmirene sa filozofskim pristupom. Posebno je značajna, u tom pogledu, prepiska koju je Qūnawī započeo sa Tūsijem, velikim peripatetikom. U svom popratnom pismu na perzijskom jeziku, koje je poslao Tusiju uz svoju prvu od dvije rasprave na arapskom jeziku, Qūnawī mu govori da je njegova nakana kod postavljanja raznih pitanja vezanih za peripatetičko stajalište bila da poveže zaključke izvedene iz logičkih dokaza sa onima dobivenim po otkrovenju, otvaranju i izravnom sučeljenju sa nevidljivim svijetom.⁴⁰

Da se vratimo Izutsuovom razumijevanju Ibn al-‘Arabijevih učenja: Izutsu ograničava sebe na analizu pretežito filozofskih i metafizičkih rasprava o *Fusūsu*. Štaviše, on obilno navodi citate iz Kāshānijevih napisa kako bi objasnio Ibn al-‘Arabijevo značenje, a, kao što je bilo isticano, Kāshānī je treća generacija tumača *Fusūsa*, čvrsto utkana u Qūnawijev tok i gibanje, kako bi dovela u sklad Ibn al-‘Arabijeva učenja sa filozofijom. Otuda je Izutsuovo istraživanje posebno dragocjeno za pokazivanje kako su *Fusūs* čitali kasniji tumači i kako su Šejhova učenja bila uključivana u filozofsku tradiciju, ali ono nužno ne odražava ona središnja zanimanja za sami *Fusūs* niti, s još većim razlogom, ona Ibn al-‘Arabijeva.

Prema tome, Izutsuova osobna zanimanja uglavnom počivaju na apstraktnim raspravama o filozofiji, a ne na *mundusu imaginalisu* niti na praktičnim stranama islamske duhovnosti. On je jedan od malobrojnih

40 Usp. Chittick, „Mysticism versus Philosophy in Earlier Islamic History: The al-Tūsī, al-Qūnawī Correspondence“, *Religious Studies* 17 (1981): 87-104.

nemuslimanskih znanstvenika koji je shvatio silna filozofska i lingvistička bogatstva koja čekaju da budu dozvana u sjećanje u kasnijem islamskom mišljenju, i on je polučio jedinstvene doprinose izučavanju ove tradicije.⁴¹ Ali njegove osobne sklonosti duboko bojadišu njegovo poimanje Ibn al-‘Arabija. Ovaj potonji nije predstavljen onakvim kakav on jeste, već kao izvor podataka koji će se upotrijebiti u Izutsuovoj filozofskoj nakani na koju on, čini se, aludira u izrazu: „Ka metafizici orijentalnih filozofija“.⁴²

Drugi vitalni značaj izučavanja Ibn al-‘Arabija je Corbinova knjiga *Creative Imagination in the Sūfism of Ibn ‘Arabī*. Corbin je bio u stanju predstaviti Ibn al-‘Arabija kao mislioca vrijednog našeg najozbiljnijeg motrenja zbog doprinosa koje on može ponuditi filozofskim i hermeneutičkim pojmovima kontinentalne tradicije. Corbinovo retoričko bogatstvo i ljubav prema njegovu sadržaju smještaju njegovo djelo u jedinstvenu kategoriju. Malo bi istraživača dvojilo oko punovažnosti Ibn al-‘Arabija za moderno mišljenje nakon čitanja Corbina. Ali Corbin, poput Izutsua, raspolaže nekim ograničenjima. Više nego Izutsu Corbin je zaokupljen svojom vlastitom filozofskom nakanom, kako je elaborirano u desecima knjiga, od kojih je nekoliko sada prevedeno na engleski jezik. Bilo koji čitatelj djela *Creative Imagination* ubrzo se počne pitati gdje Ibn al-‘Arabi završava, a Corbin započinje. Reciproci nisu jasno razdvojeni, poglavito ako se ne raspolaže pristupom arapskim tekstovima. Mi, zacijelo, uspijevamo uvidjeti da je Ibn al-‘Arabi dragocjena riznica iz koje se mogu izvaditi sve vrste slodokusne duhovne hrane. No većina ljudi bliskih izvornim tekstovima složiti će se da Corbin raspolaže izuzetnim osobnim ukusima. Štaviše, iako ne u istom omjeru, Corbin se kao i Izutsu pretežno bavi *Fusūsom*, nudeći malo ukazivanja na punovažne odjeljke iz nekih drugih Ibn al-‘Arabijevih djela.

Dok Izutsu stavlja naglasak na Ibn al-‘Arabijeva apstraktna metafizička značenja, dotle Corbin naglašava Šejhovo portretiranje vizionarske plemene, gdje se Bog na jedinstven način otkriva svakom pojedinačnom duhovnom putniku, uvodeći ga u *mundus imaginalis* i ponad njega. Izutsu stavlja naglasak na Boga koji može biti shvaćen razumom, dok Corbin predložuje Boga teofanije, koji se može pojmiti snagom imaginacije. Ono gdje se oba autora susreću jeste to da propuštaju izložiti praktične strane Ibn

41 Usp. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971); M. Mohaghegh and Izutsu (prijevod), *The Metaphysics of Sabzavāri* (Delmar, N. Y.: Caravan Books, 1977).

42 Usp. poglavlje „An Analysis of *Wahdat al-Wujūd*: Toward a Metaphilosophy of Oriental Philosophies“, u Izutsu, *Concept and Reality*.

al-‘Arabijevih učenja i njegovo stalno istrajavanje na mjeranju sveg znanja ‘vagam Zakona’, mjerilima otkrivenim kroz Kur’ān i Poslanikov *sunnet*.

Samo jedno drugo istraživanje o Ibn al-‘Arabiju, koje je čvrsto naslonjeno na tekstove, a koje je plodonosno koliko i ova dva, jeste Chodkiewiczewa knjiga *Le sceau des saints*, mada skućenija u formi, uopće ne nastojeći ponuditi širi pregled. Postavljajući pojam ‘prijateljevanja s Bogom’ unutar njegove povijesne perspektive i pokazujući kako ga Ibn al-‘Arabi razumijeva, Chodkiewicz je doprinio značajne uvide u teorijsku i praktičnu stranu Ibn al-‘Arabijevih učenja. Njegov naglasak na važnosti prakse i razmatranja Šerijata priskrbljuje krajnje koristan protuotrov nekim od filtriranih i pročišćenih napitaka kojima su nas napojili Izutsu i Corbin. Ali samonametnuta ograničenja ovog istraživanja ostavljaju nas u još većoj tragalačkoj čežnji. Chodkiewiczewa nadolazeća antologija *Futūhāta*, sa odabirima na francuskom i engleskom jeziku, obećava da će biti glavni korak naprijed u našem razumijevanju punog opsega Ibn al-‘Arabijevih učenja.⁴³

Ovo djelo

Ovo istraživanje je pokušaj da se čitatelj uvede u Ibn al-‘Arabijev vlastiti univerzum jezikom pristupačnim nestručnjacima. Pišući ovu knjigu, pokušao sam izbjegavati bilo kakve predrasude o tome šta bi to Ibn al-‘Arabi trebao reći ili šta on to ima da ponudi. Umjesto toga, moja nakana je bila da prevedem ili ‘prenesem’ njegova učenja, kakvim se ona praktički zatječu, pretežito u *Futūhāt*-u, u jezik koji je pravičan prema njegovim, a ne našim namislima. Pokušao sam otvoriti kapiju prema Ibn al-‘Arabijevoj riznici i omogućiti čitatelju da poviri u nju, ako već ne istinski kroči unutra. Neke duhovne poslastice su, prirodno, privukle moju pozornost više od nekih drugih, i one su to što nastojim izložiti.

Forma knjige odražava nekoliko posebnih ciljeva, a najdominantniji među njima je želja da se sačuva sveukupni kontekst Ibn al-‘Arabijevih učenja onako kako ih on sam predočuje. Štaviše, ja sam mu dopustio da se izrazi svojim vlastitim riječima i unutar konteksta pojedinačnih kur’an-skih stavaka i *hadisa* koje on izričito iznosi u tom trenutku. Nije moguće izdvajati ‘zanimljiva učenja’, a da se ne nanese šteta cjelini. Također sam izbjegavao uspostavljati vezu između Ibn al-‘Arabijevih ideja i onih nekih

43 Ibn ‘Arabī, *Al-Futūhāt Al-Makkiyya: Textes choisis / Selected Textes*, by Michel Chodkiewicz, u suradnji sa W. C. Chittickom, Cyrilleom Chodkiewiczem, Denisom Grilom i Jamesom W. Morrisom (Paris: Sindbad, 1989). Posebno je dobrodošao Chodkiewiczev ‘introduction à la lecture de *Futūhāt al-Makkiyya*’.

drugih sufija, nekih drugih muslimanskih intelektualnih autoriteta, nekih drugih religijskih tradicija i savremenoga svijeta, jer one su polja istraživanja koja ne poznaju granice. Možda će neki drugi biti nadahnuti da slijede očigledne tragove.

Neki ljudi bi mogli prigovoriti kako sam trebao prevesti jedno djelo, umjesto što pabirčim i izabirem. Ali postoje brojne zapreke takvom pristupu, posebno u sadašnjem stanju naše mogućnosti da shvatimo Šejhova pisanja, s jedne strane, a potom ih izrazimo unutar granica jednog stranog svijeta mišljenja, s druge strane. Ibn al-‘Arabijev *Fusūs al-hikam* preveden je na engleski nekoliko puta, svaki put sa pomiješanim ishodima. Najbolji od tih prijevoda, onaj R. W. J. Austina, još uvijek u golemoj mjeri ostaje biti poželjan, čak na razini prikladnog prenošenja značenja teksta.⁴⁴ U izvornom arapskom pretežan dio teksta je nemisliv bez detaljnog tumačenja koje nijedan prevoditelj nije priskrbio. Tumačenje koje je dostatno da smjesti ovaj rad unutar Ibn al-‘Arabijeva svjetonazora i da objasni njegovo značenje u svakom slučaju bi bilo mnogo dulje od samoga *Fusūsa*. Kao što je slučaj sa većim dijelom Ibn al-‘Arabijevih glavnih napisa, *Fusūs* sadrži sve, ali u tako aluzivnoj i nerazlučenoj formi da je nemoguće shvatiti značenje bez detaljnog objašnjenja.

Jedna od prednosti rada sa *Futūhātom* je ta što se Ibn al-‘Arabi nije plašio ulaziti u detalje. Ukoliko on nije u potpunosti objasnio temu u jednom odjeljku, on ju je vjerovatno značajnije osvijetlio negdje drugdje. Prevodilac može birati najjasnije i najpotpunije izlaganje raznih pitanja i izostavljati aluzije na neka druga učenja koja nisu posve punovažna za pitanje koje on pokušava razjasniti. Možda je čak i važnije što nam je tekst *Futūhāta* dostupan u jednom odličnom izdanju. Mada je prvobitno objelodanjen u Kairu 1911., on nadilazi standarde najmodernijih kritičkih izdanja objelodanjenih na Istoku. Međutim, Osman Yahyaovo novo izdanje, sa nevjerovatno detaljnim znanstvenim aparatom, golem je dar ovog znanstvenika, iako je, nažalost, samo deset svezaka objavljeno (od planiranih trideset i sedam).

Potrajat će dugo prije nego iko bude kadar prevesti glavno Ibn al-‘Arabijevo djelo na razumljiv engleski jezik, bez obimnih bilješki i tumačenja, ili čak sa obimnim bilješkama i tumačenjem. Njegovi spisi postavljaju brojne poteškoće. Puni su aluzija na sve vrste ezoterijske mudrosti, a često se, čak, i proza zaodijeva u simboličku i vizionarsku auru koju je, praktički, nemoguće dosegnuti. Jedna od glavnih poteškoća, predstavljenih čak

44 *Ibn Al'Arabi: The Bezels of Wisdom*, New York: Paulist Press, 1980.

onim odlomcima u njegovim napisima koji su relativno jasni, jeste uzajamna povezanost svih rasprava sa svim ostalim. U nastojanju da se shvati jedno pitanje, mora se shvatiti svako drugo. To je razlog zbog kojeg, u tradicionalnim krugovima, nije bilo neuobičajeno za učitelja da troši sate tumačeći svaki redak *Fusūsa*, a samo čitanje ovog teksta moglo bi trajati godinama.

Uzajamna povezanost Ibn al-‘Arabijevih učenja pomaže objasniti ponavljanja koja su odlika njegova stila i koja su sačuvana u prijevodima i u mom vlastitom komentaru. Ali pretežan broj ponavljanja daje nove nijanse i nove uzajamne povezanosti koje nisu raspravljane u nekim drugim kontekstima. Bilo koji pokušaj da se izbjegne ponavljanje značilo bi trganje ideja iz konteksta i nametanje tim idejama jednog sustavnog tumačenja koje je strano izvornim tekstovima.

Ibn al-‘Arabi se nikada ne umara naglašavati jedinstvene odlike znanja koje on i ostali među ‘Ljudima Allāhovim’ – na šta on ukazuje kao na sebi ravnima – nastoje ponuditi. Zato što se njihovo znanje izvodi iz božanskog otkrovenja, a ne iz diskurzivnog mišljenja, ono je iznutarnje uzajamno povezano na svim razinama, iako razum, često, ne uspijeva da vidi tu povezanost.

„Postojanje kozmosa je u svome korijenu navezano na Bitak koji je Nužan kroz Sebe sama. Stoga svaki djelić kozmosa je povezan sa svakim drugim djelićem, i svaki predstavlja uzajamno povezujuću kariku u lancu. Kada čovjek počne razmatrati znanje o kozmosu, on biva vođen od jedne do druge stvari, usljed uzajamnih povezanosti. Ali, to se, zapravo, događa samo u znanju ‘Ljudi Allāhovih’. Njegovo znanje ne slijedi kanon onih učenjaka koji poznaju samo spoljašnji privid pojave. Kanon ‘Ljudi Allāhovih’ povezuje sve dijelove kozmosa, tako da on biva vođen od jedne stvari do druge, makar znalac spoljašnjih pojava ne vidi nikakvu uzajamnu povezanost. To je znanje Božije...

Onaj ko poznaje Kur’ān i duhovno ga ozbiljuje, taj će znati nauk ‘Ljudi Allāhovih’. On će znati da njegov nauk ne ulazi u ograničena poglavlja, niti slijedi logički kanon, niti može biti mjerjen ikakvim mjerilom. Jer taj nauk je mjerilo svakog mjerila.“ (III 200.26)

„Većina ljudi postupa suprotno ovom izravnom kušanju [božanskih stvari]. To je razlog zbog kojeg njihov govor nije povezan. Onaj ko promišlja njihov govor, taj traga za korijenom kome se sve njihove riječi vraćaju, ali ga ne pronalazi. No, svaki djelić našega govora je uzajamno povezan sa ostalim djelićima, jer je to jedan entitet, dok su one stvari koje ja izgovaram samo njihovo razlučenje. Neko će spoznati o čemu ja govorim ukoliko spozna uzajamnu povezanost stavaka Kur’āna. (II 548.15)“

Ovu knjigu započinjem sa idejom pribavljanja manje ili više obuhvatnog pregleda Ibn al-‘Arabijevih učenja u vidu moje studije o Rumiju, *The Sufi Path of Love*. Nekoliko mjeseci pisanja jasno mi je pokazalo da ja, možda, neću moći ponuditi shvatljiv presjek Ibn al-‘Arabijevih učenja pod jednim naslovom, pa sam stoga podijelio teme u sedam glavnih naslova, uz nakanu objavljivanja drugog sveska nekad kasnije. Dok se knjiga prvobitno razvijala, ja sam napisao deset poglavlja o kozmologiji, antropologiji i o kozmičkoj ulozi savršenog čovjeka (*al-insān al-kāmil*), nakon poglavlja 8, ali je ubrzo postalo jasno da nisam postupao pravedno prema ovim temama, skupa sa ostalim tematima o kojima je trebalo raspravljati. Ona poglavlja sam gurnuo u stranu, nadajući se da ću im se opet vratiti nekom drugom prilikom. U bilješkama na njih ukazujem kao na *Kozmologiju*.⁴⁵

Potpuno sam svjestan neprikladnosti mojih vlastitih objašnjenja Šejhovihih učenja. Ne mogu tvrditi da razumijem sve o čemu on govori i, u svakom slučaju, obično sam bio primoran preveć uprošćavati svoje vlastite komentare, jer nije moguće biti osposobljen za svaki paragraf. Čitatelj bi morao imati na umu da je svako moje vlastito objašnjenje provizorno, a mnogo toga što sām Ibn al-‘Arabi kaže modificirano je prema onome što on kaže u nekim drugim kontekstima. U svakom slučaju, sukusiranja i pojednostavljanja njegovih učenja su neizbježna kad god želimo steći pregled njegovih ideja. Definicije se moraju pribaviti poradi terminologije, ma kako one provizorne morale biti.

U svakom poglavlju sam morao biti rastrzan između želje da pravično postupam prema temi, predstavljajući je u njenom potpunom sklopu, i spoznaje da će knjiga morati imati neka ograničenja da bi se objelodanila i čitala. Više od bilo koga znam da su se morali praviti kompromisi i da knjiga ne predstavlja ništa zatvoreno za konačni stav o Ibn al-‘Arabijevim stajalištima. Također sam bio primoran ponuditi samo neke mrvice sa trpeze iz Šejhove neiscrpane kuhinje.



Iako je samo pripremni i nepotpuni pregled Ibn al-‘Arabijevih učenja, ova knjiga nastaje kao rezultat nekih dvadeset godina traganja. Počeo sam čitati Ibn al-‘Arabijeva djela u izvornom jeziku na Teheranskom

45 Temeljni prikaz Ibn al-‘Arabijeve kozmologije, sa dijagramima, ponuđen je i Chittickovu članku „Ibn al-‘Arabi and his School“, u *Islamic Spirituality: Manifestations*, uredio S. H. Nasr (svezak 20 edicije *World Spirituality: An Aencyclopedic History of the Religious Quest*; New York: Crossroad, uskoro).

univerzitetu, gdje sam priredio komentar na jednu od njegovih rasprava, kao doktorsku disertaciju, pod vođstvom Seyyeda Hosseina Nasra – zami-sao koja je bila dovršena 1973. i objelodanjena 1977. godine. Tokom tih go-dina, Toshihiko Izutsu je provodio tri mjeseca te godine u Teheranu, i 1972. ljubazno je prihvatio da mene i još dvoje ljudi poučava *Fusūsu*. Konačno smo dovršili tekst 1978., kada je Izutsu podučavao puno radno vrijeme na Imperial Iranian Academy za filozofiju, koja je netom bila utemeljena pod Nasrovom palicom. Kasnije je i Henry Corbin podučavao na Akademiji, a njegova intelektualna prisutnost uvijek je bila očigledna. Također sam imao priliku izučavati neka od djela Ibn al-‘Arabijevih sljedbenika sa mu-dracem iz Mešheda, Sayyid Jalāl al-Dīn Ashtiyānijem. Svim ovim učiteljima dugujem izuzetno golemu zahvalnost, i svima njima podastirem moje isprike zbog neprikladnosti koje ostaju u ovom radu.

Ova knjiga je začeta 1983. god., domalo nakon objelodanjenja knjige *The Sufi Path of Love*. U to vrijeme sam započeo sustavno čitati *Futūhāt*. Kako sam odmicao u tekstu, sve sporije sam čitao. Kako se moje razumi-jevanje uvećavalo, pravio sam detaljne zabilješke na odlomke koje sam u prvi mah samo letimice pročitao. Ubrzo sam se zatekao pred neočeki-vanim grananjima na svakoj stranici. Počelo mi se činiti kako će mi tre-bati mnoge godine da dovršim tekst. U međuvremenu sam se prijavio na Nacionalnu Nadarbinu (natječaj) za stipendiju iz filozofije za samostalno učenje i istraživanje, kako bih napisao knjigu o Ibn al-‘Arabiju, i bila mi je dodijeljena za godinu 1986-87. Sa zahvalnošću sam prihvatio ovaj izdašni dar i započeo pisati knjigu, a da nisam bio dovršio čitanje *Futūhāta*, da i ne spominjem mnoga druga Šejhova djela koja sam morao konzultirati. Pošto sam potpuno uvjeren u istinitost Ibn al-‘Arabijeve tvrdnje da je sve što on piše iznutarnje povezano, imam razloga nadati se da tekstovi koje sam ov-dje predočio neće prikazati njegova učenja na jedan neuravnotežen način.

1

Pregled

1. Božija prisutnost

Pronalaženje Boga

Kako mogu pronaći Boga?

Ibn al-'Arabi tvrdi da svi ljudi moraju tragati za odgovorom na ovo pitanje. Odgovarajući na njega, oni potom moraju nastaviti dokazivati istinitost svoga odgovora pronalaženjem Boga u stvarnosti, a ne u teoriji. On ukazuje na one koji su uspješno dokazali istinu svojih odgovora, kao što su 'Ljudi otkrovenja i zatjecanja u postojanju' (*ahl al-kashf wa'l-wujūd*). Oni su prosegнули s onu stranu zastorā koji stoje između njih i njihova Gospodara, i zaustavili se u Njegovoj Prisutnosti. Put koji su prešli, otvoren je za svakoga. To je put kojeg su obznanili vjerovjesnici i koji su slijedili prijatelji Božiji (*al-awliyā'*), i to je put koji je do nevjerovatne pojedinosti zapisan u Ibn al-'Arabijevim djelima. Shvatiti kako on shvaća ovaj problem, put i krajnji cilj, glavna je zadaća ovog istraživanja. Započnimo sa propitivanjem pitanja: 'Kako mogu otkriti Boga?'

'Otkrivanje' se izvodi iz arapskog pojma *wujūd* koji, u jednom drugom kontekstu, može biti preveden kao 'postojanje' ili 'bitak'. Poznati izraz 'Jednost Bitka' ili 'Jedinstvo egzistencije' (*wahda al-wujūd*), koji se često izgovara kako bi predstavio Ibn al-'Arabijevo doktrinarno stajalište, također bi se mogao prevesti kao 'Jednost' ili 'Jedinstvo otkrivanja'. Unatoč stotinama svezaka o ontologiji, koji su nadahnuti Ibn al-'Arabijevim djelima, njegova glavna briga nije umski pojam bitka, već iskušavanje Božijeg Bitka, kušanje (*dhawq*) Bitka, ono 'otkrivanje' koje u isti mah jeste opažanje i bivanje onim što istinski jeste. Nema nikakve sumnje da je Ibn al-'Arabi posjedovao jedan od najbriljantnijih filozofskih umova za koji je svijet ikada znao, ali filozofija nije bila njegova zaokupljenost. On je samo želio uživati u stalnom i uvijek novom pronalaženju Božijeg Bitka i Znanja. On je, naimе, prosezao s onu stranu zastora, iako je uvijek bio spreman priznati da

su zastori beskonačni i da svaki tren u životu, u ovom i u vječnom svijetu, predstavlja stalno podizanje zastora.

Otkrivati Boga, znači zapadati u pometnju (*hayra*), ne u smislu pometnje usljed izgubljenosti i nemogućnosti da se pronađe put, već pometnje usljed pronalaženja i spoznavanja Boga, i nepronalaženja i nespoznavanja Njega u isti mah. Svaka opstojeća stvar, koja je drugo doli Bog, prebiva u nedodijii potvrđivanja i poricanja, pronalaženja i gubljenja, spoznavanja i nespoznavanja. Razlika između Pronalazača i ostalih nas je u tome što su oni potpuno svjesni svoje vlastite dvosmislene situacije. Oni znaju značajnije izrijeka prvog halife Abū Bakra: ‘Nemogućnost da se dosegne razumijevanje, jeste samo razumijevanje’. Oni znaju da odgovor na svako značajno pitanje, koje se tiče Boga i svijeta, jeste: ‘Da i ne’, ili, kao što to Šejh izriče: ‘On / ne-On’ (*huwa la huwa*).

Chodkiewicz ističe kako ne bi bilo daleko od istine kazati da Ibn al-‘Arabi nikada ne piše o bilo čemu drugom doli o svetosti, njenim putevima i njenim svrhama.⁴⁶ Sveci, pojam koji bi ovdje trebalo prevesti kao ‘prijatelji (Božiji)’, pronašli su Boga u svome životu i prebivaju u Njegovoj Prisutnosti. Ibn al-‘Arabi često ukazuje na njih kao na ‘gnostike’ (*‘arifūn*). Oni vide i prepoznaju Boga gdje god pogledaju. Kur’anski stavak: *Kuda god se okrenete, pa – tamo je lice Božije (Al-Baqara, 115)* je postao opis njihova duhovnog stanja. Ostali su zastorima spriječeni da Ga gledaju, ali Božiji prijatelji znaju da On istodobno jeste i ti zastori i nešto drugo. To ne znači da su oni smušeni. Oni ne kažu: ‘Sve je On’,⁴⁷ i ostanu kod toga. Oni kažu: ‘Sve je On, sve nije On’, a onda nastavljaju razjašnjavati raznovrsna stajališta u smislu u kojem data situacija može biti pojmljena. Dogodi li se da su oni među onim prijateljima koje Ibn al-‘Arabi smatra da pripadaju najvišim stupnjevima – ‘duhovno ozbiljenim’ (*al-muhaqqiqūn*) – oni su ozbiljili istinitost svoga motrenja Boga na svakoj razini postojanja i pronalaženja, ne samo na razini uma i govora, tih osebujnih obilježja ljudskoga bića. Stoga će oni i Ibn al-‘Arabi posebno pribavljati sofisticirana izlaganja stvarne prirode ontološke i epistemološke dvosmislenosti koja ispunjava Prazninu na koju se obično ukazuje kao na ‘svijet’. Pometnja duhovno ozbiljenih u odnosu na Boga, kakav On jeste po Sebi, nikada ih ne sprječava da Ga pronalaze kao Svjetlo i Mudrost, niti ih sprječava da primijene učinke božanskih atributa

46 *Les sceau des saints*, str. 26.

47 Kako se katkada zloupotrebljavala fraza koja se često čuje u perzijskoj sufijskoj poeziji, *hama ūst*. Usp. A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), str. 147, 274, 283, 362, 376.

i osvijetle prirodu stvari, postavljajući svaku pojedinu stvar na njoj pripadajuće mjesto.

‘Kako mogu otkriti Boga?’ Ovo pitanje znači sljedeće: kako mogu skloniti zastore koji mi brane da gledam Boga? Mi sada prebivamo u stanju gledanja onog ne-On u svim stvarima. Kako, također, možemo motriti univerzum kao Njega?

Mi sami smo uključeni među ‘stvari’ univerzuma. Stoga, pitanje ‘kako mogu pronaći Boga?’ također znači: kako mogu skloniti one zastore koji mi brane *bivati* s Bogom u onom vidu u kojem ‘On’ mora biti posvjedočen. ‘Pronalaženje’, koje se treba opetovati, nije nikada samo epistemološko. Ono je temeljito ontološko. Bivanje prethodi znanju o Bogu kao i o svijetu; ništa se ne spoznaje, a da prije toga već ne postoji. Kao što često citirani sufijfski pravorijek kaže: ‘Niko ne poznaje Boga doli Bog sam Sebe.’ I znanje i bivanje su otkrivanje.

Svjetovi i Prisutnosti

Tajanstvo On/ne-On započinje u Božijem Sebstvu i proteže se kroz svaku razinu postojanja. U pojašnjavanju načina na koji se Bog otkriva – kod posvjedočenja ‘Njega’ u svim stvarima – Ibn al-‘Arabi također posvjedočuje i ne-Njega i objašnjava prirodu svega što spada u tu kategoriju, to jeste ‘svega što je drugo doli Bog’ (*mā siwā Allāh*), kako već muslimanski mislioci definiraju ‘svijet’ (*al-‘ālam*). On također govori do pojedinosti o ‘svjetovima’ u množini. Ovo bi se najbolje moglo pojmiti u smislu podsistema onoga ne-On, motrenih kao pojedinačne cjeline. Dva takva svijeta su ‘veći’ i ‘manji’ svjetovi, to jeste makrokozmos (‘okolni’ univerzum) i mikrokozmos (ljudska jedinka). Tri dodatna su duhovni, imaginalni i korporealni / protežni svijet, koji se u konkretnom slikovnom govoru odnosi na svjetove kao što su svijet svjetla, ognja i ilovače, od kojih su pojedinačno stvoreni anđeli, džini i Ādemovo tijelo. U nastojanju da povučemo razliku između ova dva razumijevanja pojma svijet, ono što slijedi pojam *‘ālam*, u smislu svijeta kao cjeline, prevodit ćemo kao ‘kozmos’ ili ‘univerzum’, dok ono što se razumijeva u smislu jednoga svijeta u odnosu prema drugim svjetovima, prevodit ćemo kao ‘svijet’. Kada se ukazuje na ‘kozmozologiju’, ono što se pod tim podrazumijeva jeste istraživanje kozmosa u smislu onog ovdje definiranog, tj., u smislu istraživanja svega onoga ‘što je drugo doli Bog’. Nasuprot tome, moderna kozmozologija ima u vidu ne kozmos kao cjelinu, već samo jedan među brojnim svjetovima.

Motren kao ‘drugo doli Bog’, zbir svega što postoji jeste kozmos ili svi svjetovi. Ali motrene kao ‘ne drugo doli Bog’ i, na neki način, kao ono što je poistovjetljivo s Njim (*al-huwa*), opstojeće stvari bi se vjerovatnije mogle motriti u smislu ‘prisutnosti’ (*hadra*). Pojam ‘prisutnost’ se koristi da ukaže na pretežan broj ‘svjetova’, mada ne i na ‘kozmos’ kao takav. Otuda se i na duhovne, imaginalne i korporealne / protežne ‘svjetove’ također ukazuje kao na ‘prisutnosti’. Značenje ovoga pojma je takvo, npr., da ‘Prisutnost imaginacije’ (*hadra al-khayāl*) predstavlja obzorje u kojem sve što postoji je izatkano od paslika. Kao rezultat toga, sve stvari u ovom obzorju su ‘prisutne’ uz imaginaciju. Na isti način, sve stvari koje opstoje u prisutnosti osjetilnoga (*hadra al-hiss*) mogu se opažati snagom osjetila. Sljedbenici Ibn al-‘Arabija, počevši sa Qūnawijem, do pojedinosti su pisali o ‘Pet Božijih Prisutnosti’, pod kojima oni podrazumijevaju pet obzorja u kojima se ‘pronalaži’ Bog ili u kojima se opaža Njegova Prisutnost, tj., (1) sami Bog, (2) duhovni, (3) imaginalni i (4) korporealni / protežni svijet i (5) savršeni čovjek (*al-insān al-kāmil*).⁴⁸

U krajnjoj analizi, postoji samo jedna prisutnost poznata kao Božija Prisutnost (*al-hadra al-ilāhiyya*), koja obuhvaća sve što postoji. Ibn al-‘Arabi je definira kao Suštinu, Atribute i Djela Allāhova (II 114.14). Allāh je poznat kao ‘sveobuhvatno’ (*jāmi‘*) ime Božije, jer samo ono označava Boga kakav On jeste u najširem mogućem značenju, ne izostavljajući bilo šta od Njegove Zbilje. Ostala imena, kao što je Stvoritelj, Opraštač, Osvetnik označavaju Ga pod nekim posebnim aspektima Njegove Zbilje.

Božija Prisutnost je ono ‘mjesto’ na kojem se pronalazi Allāh, ili gdje mi možemo posvjedočiti da ono što pronalazimo jeste On. Ona uključuje Suštinu (*dhāt*) Allāhovu, koja jeste Bog po Sebi, bez obzira na Njegova stvorenja; atributi (*sifāt*) Allāhovi, također oslovljeni i kao imena Njegova (*asmā‘*), predstavljaju odnose koji se mogu razaznavati između Suštine i svega što je drugo doli On; i djela (*af‘āl*) koja predstavljaju sva stvorenja u kozmosu skupa sa svim onim što se pojavljuje iz njih. Stoga pojam ‘Božija Prisutnost’ označava Boga, s jedne strane, i kozmos, u mjeri u kojoj se za njega može kazati da je mjesto Njegova djelovanja, s druge strane.

Ibn al-‘Arabi često koristi pojam prisutnost da ukaže na obzorje utjecaja jednog od božanskih imena. Bog je Moćni, npr., tako da je ‘Prisutnost Moći’ u postojanju sve ono što potpada pod utjecaj Njegove moći, uključujući cijelo stvaranje. Ali ‘Prisutnost Moći’ je skućenija, npr., od Prisutnosti

48 Za detaljno objašnjenje nekoliko inačica ove sheme, usp. Chittick, „The Five Divine Presences: From al-Qūnawī to al-Qaysarī“, *Muslim World* 72 (1982): 107-128.

Znanja. Nevažno je koliko moćan Bog može biti, On sebe ne može učiniti neukim o onome šta On zna. Ovaj način mišljenja, koji prožima Ibn al-‘Arabijeve spise, ima dalekosežne posljedice za teološko spekuliranje.

„Gdje mogu otkriti Boga?“ Jedan običan odgovor: Gdje god je On prisutan. Ali kako je Bog prisutan u stvarima? Bog je, zacijelo, prisutan kroz odlike Svoje Suštine, koja jeste On navlastito, sami Njegov Bitak. Allāh, Bog kako je opisan sveobuhvatnim imenom, raspolaže utjecajem na sve što je u kozmosu. Sve što postoji, snagom čina postojanja, očituje nešto od Božije Prisutnosti, koja po definiciji obuhvaća sve što postoji. Ali svako ime Božije raspolaže svojom vlastitom prisutnosti, što znači da Bog čini Sebe prisutnim u Svojim stvorenjima pod raznovrsnim vidovima. U svakom slučaju, Bog je taj koji Sebe otkriva, koji je prisutan u stvorenoj stvari, ali Bog-Unizitelj (*Al-Mudhill*) nije isto što i Bog-Uzdizatelj (*Al-Mu’izz*). *Ti onoga koga hoćeš uzvisuješ, a onoga koga hoćeš unizuješ (Āl’Imrān, 26)*. Bog-Oživotvoritelj (*Al-Muhyī*) nije isto što i Bog-Usmrtilelj (*Al-Mumīt*). Bog obuhvaća sve stvari, ali su neke uzvišene, a neke su unižene, neke su žive, a neke su mrtve.

„Gdje mogu otkriti Boga?“ Gdje god je On prisutan, jer sve stvari Njegova su djela. Ali nijedno djelo nije istovjetno s Bogom, koji obuhvaća sve stvari i sva djela, sve svjetove i sve prisutnosti. Iako se može posvuda pronaći, On se ipak nigdje ne zatiče. On / ne-On.

Bitak i nepostojanje

Prvobitno učenje islama je, od početka, bilo da je Bog jedan. Nije potrajalo dugo prije nego su se teolozi i filozofi počeli gložiti oko vječne intelektualne zadaće da objasne kolika mnogostrukost bi mogla iskrsnuti iz zbilje koja je jedna u svakom pogledu. Ibn al-‘Arabi vidi jedno objašnjenje u učenju o Božijim imenima, koje priskrbljuje osnovu za većinu njegovih naučavanja. Međutim, temeljnije je ono pitanje o prirodi samog postojanja. Prije kazivanja o Bogu i Njegovim atributima, možemo tragati za Jednosti i otkrivati korijen mnoštva u prirodi postojećih stvari.

Vraćamo se natrag riječi *wujūd*, ‘nalaženje’, ‘bivanje’ ili ‘postojanje’. Ibn al-‘Arabi ovaj pojam koristi u širokoj raznovrsnosti načina. Bez uplitanja, na ovome mjestu, u filozofska nijansiranja, možemo prepoznati dva temeljna značenja koja će zahtijevati dva različita prijevoda za samo jedan pojam. S jedne strane, ‘pronalazimo’ stvari gdje god pogledamo, u izvanjskom svijetu i unutar uma. Sve te stvari ‘postoje’ na ovaj ili onaj način; za postojanje se može kazati da je njihov atribut. Kuća postoji i galaksija postoji u

spoljnemu svijetu, zelenooko čudovište postoji u halucinacijama ludaka, na filmskom platnu ili na ispisanom stranici. Načini su različiti, ali u svakom pojedinom slučaju možemo kazati da nešto posjeduje atribut bivanja ondje. Kada Ibn al-‘Arabi govori o ma kojoj posebnoj stvari ili ideji, o kojoj se može raspravljati, on koristi pojam postojanja u općenitom smislu te riječi, kako bi ukazao na činjenicu da nešto jeste, da se nešto nalazi. U tom smislu mi, također, možemo kazati da Bog postoji, misleći da ‘Bog jeste’.

U drugom smislu Ibn al-‘Arabi koristi riječ *wujūd* kada govori o supstanci, stvari ili prirodi samoga Boga. Riječju, šta je Bog? On je *wujūd*. U tom smislu ‘otkrivanje’ bi moglo prenositi bolje značenje ovoga pojma sve dok ne umislimo kako je Bog izgubio nešto samo da bi ga ponovo otkrio. Ono što On sada nalazi, uvijek je nalazio i uvijek će nalaziti. Prošlost, sadašnjost i budućnost, u svakom slučaju, nemaju nikakvog značenja u odnosu na Boga kao takvog, jer oni su atributi koje na sebe primaju raznovrsne opstojeće stvari u odnosu prema nama, a ne u odnosu prema Njemu. Ali ‘otkrivanje’ možda nije najbolji pojam kod prispjivanja ove rasprave u teološku i filozofsku arenu, gdje Ibn al-‘Arabi želi da se ona vodi. Bolje nam je odabrati pojam ‘Bitak’ koji su zapadni znanstvenici prirodno birali (uz pojam ‘egzistencije’), kada su željeli raspravljati o pojmu *wujūd*-a na engleskom jeziku. Međutim, potrebno je imati na umu činjenicu da se ‘bitak’ ni na koji način ne odvaja od svijesti, od potpune svijesti o otkrivanju, opažanju i poznavanju ontološke situacije. Pošto ova činjenica teži da bude zaboravljena, kada se raspravlja o ovom pojmu, ja ću iskoristiti priliku da joj se iznova vratim, nadajući se čitateljevu razumijevanju.

U onom što slijedi, ‘Bitak’ u gornjem slučaju će se odnositi na Boga kakav On jeste po Sebi. Za Ibn al-‘Arabija Bitak niti u jednom smislu nije dvosmislen ili upitan, mada jeste naše razumijevanje Bitka i još nešto drugo. Bitak je ono što istinski jeste, dok sve drugo prebiva u magli i izmaglici. Prema tome, kada kažemo da nešto – bilo šta drugo doli Bog – ‘postoji’, moramo se malo krzmati dok se tako izražavamo. Tvrdnja je dvosmislena, jer kao što jedna stvar prijanja uz postojanje, ona jednako tako počiva u zagrljaju onoga što je suprotno postojanju, to jeste u nepostojanju (*‘adam*). Svaka postojeća stvar je u isti mah On (Bitak) i ne-On (nebitak, apsolutno ništa). Bog je jedini Bitak, bez krzmanja, bez dvojbe.

Bog je čisti Bitak, savršena Punina, čista Svijest. Bilo koji dati entitet u kozmosu je, u najboljem slučaju, zatamnjeni odraz neke od tih odlika. Ibn al-‘Arabi obično koristi pojam ‘egzistent’ (*mawjūd*) kako bi ukazao na opstojeće stvari, pojam koji, kroz svoju izvedivu gramatičku formu, sugerira izvedivu prirodu egzistencije koja je pripisana stvarima. Kao što će

biti jasno kada raspravimo ‘nepromjenjive entitete’ (*al-a’yān al-thābita*), to pripisivanje egzistencije stvarima je, u svakom slučaju, vid izražavanja više negoli strogi opis stvarnog stanja stvari. Egzistencija je, zapravo, samo odraženi bljesak Bitka, a postoji samo jedan Bitak, sami Bog.

Bog je Svjetlost, kako to Kur’ān posvjedočuje (*Al-Nūr*, 35). Poput tolikih drugih muslimanskih mislilaca, u najmanju ruku od vremena Al-Ghazālīja, Ibn al-‘Arabi poistovjećuje Svjetlost s Bitkom i upotrebljava simbolizam vidljive svjetlosti kako bi objasnio odnos između Bitka i nepostojanja. Bog je Svjetlost, ništa drugo doli Svjetlost, dok su stvari tako brojne zrake odražene iz supstance Svjetlosti. Pod jednim vidom one su Svjetlost, jer ništa drugo ne može biti otkriveno; pod drugim vidom, one su tama, jer nisu istovjetne samoj Svjetlosti. Ali tama nema nikakvu vlastitu pozitivnu zbilju, jer njena definirajuća odlika je odsustvo Svjetlosti. Na isti način, definirajuća odlika svake opstojeće stvari je njeno odsustvo Bitka. Iako ona pod jednim vidom odražava Bitak, ona je pod drugim vidom nepostojanje. On / ne-On.

Bitak ili Svjetlost jeste ono što se po samoj svojoj prirodi otkriva, mada ne može biti opažen – tj., obuhvaćen, opsegnut i pojmljen po ‘nečemu drugom’. Prvo, zato što ne postoji ništa drugo doli Svjetlost koja omogućuje opažanje. Postoji samo Svjetlost koja opaža samu sebe. Drugo, ukoliko prihvatimo da neke stvari ‘postoje’, ili da postoje zrake svjetlosti koje sijaju u prostoru koji možemo nazvati Prazninom, te stvari ili zrake mogu opažati samo sebe ili sebi slično, a ne nešto beskrajno veće od njih samih, čega su one samo zamućeni odbljesci. Sjena ne može opaziti sunčanu svjetlost, a sunčana svjetlost ne može obuhvatiti Sunce. Samo Sunce poznaje Sunce. „Ništa ne poznaje Boga doli Bog sam Sebe.“

Kako mnoštvo iskrsava iz Jednosti? Bitak je Jednost, dok ništavilo kao takvo ne postoji ni pod kakvim vidom. Ali mi također znamo o Bitku da je Svjetlost, stoga On isijava svjetlost i dariva Sebe. Otuda imamo tri ‘stvari’: Svjetlost, svjetlosno isijavanje i tamu; ili Bitak, postojanje i nepostojanje. Ova druga kategorija – svjetlosno isijavanje ili postojanje – naš je poseban predmet zanimanja, jer definira naše ‘mjesto’ poradi svih praktičnih svrha. Njena najočitija odlika je njeno dvosmisleno stanje, stajanje na pola puta između Bitka i nepostojanja, Svjetlosti i tame, Njega i ne-Njega. Ibn al-‘Arabi ga, katkada, naziva postojanjem, a kojiput nepostojanjem, jer svaki pojedini atribut se primjenjuje na njega. ‘Nepostojanje’ se tako može opažati pod dva vida: kao apsolutno nepostojanje (*al-’adam al-mutlaq*), koje je čisto i jednostavno ništavilo, i relativno nepostojanje (*al-’adam al-idāfī*), koje jeste stanje stvari motrenih kao ne-On.

Naše klasificiranje vrsta zbilje postupno je postalo složenim. Započeli smo sa Bitkom i postojanjem, potom smo motrili Bitak i nepostojanje, zatim Bitak, postojanje i nepostojanje, a sada se vraćamo na četvrtu sliku temeljne strukture zbilje: Bitak, relativno nepostojanje, apsolutno nepostojanje, koje možemo nazvati ‘ništavilom’. Samo Bitak istinski jeste, dok ništavilo ne posjeduje bilo kakvu egzistenciju doli one čisto spekulativne i mentalne vrste. Tako, ‘sve što je drugo doli Bog’ – kozmos – je relativno nepostojanje. No bilo šta što jeste relativno nepostojanje također je i relativni egzistent. Višestrukost i mnoštvo proistječu iz same prirode postojanja (također bismo mogli kazati iz same prirode nepostojanja, ali bi rasprava tada poprimila drukčije usmjerenje; takva perspektiva će pravovremeno uslijediti). Svakome je jasno da ‘sjaj’ nije samo jednog intenziteta. Neki sjaj je snažniji, neki je slabiji; neki je bliži svjetlosti, neki dalji. Možemo također kazati da su neki egzistenti snažniji od drugih, ali ovdje ta činjenica nije tako očigledna. Da bi bila očitija, najbolje je ne govoriti o Bitku samome, već radije o atributima Bitka, to jeste o onim odlikama koje su označene božanskim imenima i ispitati kako se one odražavaju u postojanju.

‘Otkrivanje’, npr., je istovjetno svijesti ili samosvijesti, ili ‘znanju’ kao božanskom atributu (i također kao ljudskom atributu u kontekstu sufijskih tekstova). Trebalo bi biti očito da su neki ljudi svjesniji od drugih, neki su učeniji od drugih. To je Ibn al-‘Arabijevo učenje o *tafādulu*, ‘ređanju po stupnjevima izuzetnosti’, ili ‘preferiranju jednih nad drugima’, ili ‘nadilaženju jednih od strane drugih’. Ovaj pojam je izveden iz kur’anskog stavka kao što je ovaj: *Allah daje jednima više nego drugima (Al-Nahl, 71)*. Znanje je među najveličanstvenijim darovima koje je On priskrbio za Svoja stvorenja, ali On to nije darovao svima u podjednakoj mjeri. Kur’ān veli: *Mi (Bog) uzvisujemo onoga koga Mi hoćemo, a nad svakim znalцем ima još znaniji (Yūsuf, 76)*.⁴⁹ I pita: *Zar su isti oni koji znaju i oni koji ne znaju (Al-Zumar, 9)?*.

Egzistencija ili kozmos je prostrana panorama ređanja po stupnjevima shodno svakoj pojmljivoj odlici i atributu. Nijedna od dvije stvari nije posve ista. Dvije stvari se moraju razlikovati makar u jednom atributu, ili bi, inače, bile iste. Atributi ovise o Bitku, mada poprimaju posebno bojadisanje iz ništavila. Bez onog prvog postojanja, jedna stvar ne može biti velika ili mala, razborita ili nerazborita, živa ili mrtva. Bez svjetlosti ne bi moglo biti crvenog, zelenog ili plavog. Gdje god da pogledamo, primjećujemo

49 Upotreba prvog lica množine, da ukaže na Boga, uobičajena je u Kur’ānu, kao i upotreba prvog lica jednine. Ibn al-‘Arabi veli da se zamjenica jednine odnosi na samu Božiju Bit, tj., na ime Allāh, dok zamjenica ‘Mi’ ukazuje na više od jednog imena Božijeg (IV 319.3).

hijerarhije atributa. Ako neko zna, neko drugi zna još više, a neko manje. Nijedan od dva egzistenta ne zna baš istu stvar ili isti sadržaj. Kada bismo sudjelovali u Božijem beskrajnom znanju, bili bismo kadri lučiti, za svagda, hijerarhiju spoznavajućih stvari, unutar stvaranja, od onih manje poznatih do onih poznatijih. Svaka pojedinačna stvar na bilo kojem mjestu na kružnici njenog postojanja podudarati će se sa posebnom nišom unutar dotične hijerarhije. Isto se može kazati o svakom atributu koji prijanja uz Bitak, kao i o onom globalnom jedinstvu očitovanja atributa Bitka poznatih u smislu ‘egzistencije’. Postoji gradacija u snazi egzistencije – ili svjetlosti – koja je primjetljiva u svim stvarima. Nijedna od dvije stvari nisu potpuno iste u stupnju ili načinu svoje egzistencije.

Božiji Atributi

‘Allah’, sveobuhvatno ime, odjednom ukazuje na sve attribute Bitka. Ono također aludira na odnos Bitka sa cijelom hijerarhijom egzistencije, koja odražava Njegove attribute u raznovrsnosti intenziteta, sa hijerarhijom koja se zove, u jeziku teologa, ‘djelima Božijim’. Ostala imena Božija ukazuju na relativno specifične attribute Bitka kao što je Život, Znanje, Htijenje, Moć, Govor, Darežljivost i Pravednost. Prema Poslanikovu pravorijeku, postoji devedeset i devet ovih ‘najljepših’ Božijih imena, iako su ostala imena izražena ili uključena u Kur’ānu i raznim poslaničkim pravorijecima. Svako ime očituje jedan atribut Božiji, atribut Čistoga Bitka. Učinak (*athar*) ili odlika ili svojstvo (*hukm*) svakog pojedinog imena može se pratiti unutar egzistencije, ukoliko nam je darovan unutarnji vid i mudrost da to činimo. To je, zapravo, zadaća koju Ibn al-‘Arabi poduzima u *Futūhātu*, mada je on u potpunosti svjestan da bi svaka knjiga u univerzumu bila nedostatna da zabilježi sve odlike Božijih imena, sve ‘riječi’ Božije. Kao što to Kur’ān svjedoči: *Da su sva stabla na Zemlji pisaljke, a da se u more, kad presahne, ulije još sedam mora, ne bi se ispisale Allāhove riječi (Luqmān, 27).*

Kao što je ranije istaknuto, ime Allāh ukazuje na Božiju Suštinu, attribute i djela. Suština je Bog po Sebi, bez ukazivanja na bilo šta drugo. Kao takav, Bog je nepoznat svakome osim samome Sebi. On je, kako Ibn al-‘Arabi stalno navodi, *Neovisan o svjetovima (Āl’Imrān, 97)*, a to uključuje znanje kojim raspoložu svjetovi. Bog kao Suština je suprotstavljen Bogu u mjeri u kojoj On stoji u suodnosima sa kozmosom, suodnosima koji su određeni raznovrsnim imenima Božijim, kao što je Stvoritelj iz ništa, Tvorac, Oblikovatelj, Darežljivi, Pravedni, Uzdizatelj, Unizitelj, Darovatelj života, Osvetnik, Milostivi i Strpljivi.

U mjeri u kojoj je Božija Suština neovisna o svjetovima, kozmos nije On, ali u mjeri u kojoj Bog slobodno zadržava odnose sa svjetovima, kroz atribute kao što je stvoriteljna moć i darežljivost, utoliko kozmos očituje Njega. Propitujemo li bilo šta u univerzumu, shvatit ćemo da je Bog neovisan o tome i beskrajno uzdignut ponad toga. On je, da upotrijebimo teološki pojam koji igra glavnu ulogu u Ibn al-‘Arabijevu vokabularu, ‘neusporedivi’ (*tanzih*) sa bilo kojom pojedinom stvari i sa svim stvarima. Ali svaka stvar, istodobno, očituje jedan ili više Božijih atributa i u tom pogledu za tu stvar se mora kazati da je na neki način ‘slična’ (*tashbih*) Bogu. Najmanje što možemo kazati je da i ta stvar i Bog postoje, makar načini egzistencije mogu biti dobrano neusporedivi. Mnogi znanstvenici su koristili pojam ‘transcendencije’ i ‘imanencije’ (ili antropomorfizma) kod ukazivanja na ova dva vida konceptualiziranja Božijeg odnosa sa kozmosom, ali ja ću se suzdržati od upotrebe ovih riječi u nastojanju da izbjegnem predrasude i zatamnjenje nijansi arapske terminologije.

Kada Ibn al-‘Arabi govori o Suštini kao takvoj, on ima u vidu Božiju neusporedivost. U tom pogledu postoji malo toga što se može kazati o Bogu, izuzev poricati (*salb*) kod Njega atribute stvorenih stvari. Pa ipak, Suština je Bog kakav On jeste po Sebi, a Bog mora postojati po Sebi prije negoli Se otkrije drugima. Logički i ontološki gledano, neusporedivost prethodi sličnosti. Ona je krajnja tačka ukazivanja na sve ono što govorimo o Bogu. Mnogo toga se, zacijelo, može kazati o Njemu – to je, nakon svega, sve ono čime se religija i objava bave – ali jednom kazano mora biti i poreknuto. Naša naučavanja, dogme, teologije i filozofije postoje poput drugih stvari koje su, tako da kažem, On / ne-On. Razlikujući modalitete i odnose, i lučeci istinito od lažnog, istinitije od manje istinitog, to je suština mudrosti.

Kada Ibn al-‘Arabi govori o Božijim atributima i djelima, on ima u vidu božansku sličnost. U tom pogledu mnoge stvari se mogu prireći Bogu, mada je najbolje sačuvati lijepo ponašanje (*adab*), pripisujući Mu samo ono što je on pripisao sam Sebi u objavi. Ono što je On pripisao Sebi, ovaploćeno je Njegovim imenima i atributima o kojima rasprava razgraničuje Ibn al-‘Arabijev temeljni pristup izlaganju prirode stvari. Atributi su odraženi u djelima, tj. u svim stvarima koje se zatječu u kozmosu. Božija ‘moć’ je odražena pasivno u svemu što je On načinio i aktivno u suncima, vulkanima, oceanima, pčelama, ljudima i drugim stvorenjima. Njegov atribut slušanja se nalazi u svim živim bićima i, možda, u svim biljkama. Njegov govor je, zacijelo, odražen u kricima, glasanju i cvrkutanju životinja, ali samo na isti onaj način na koji bi se za užareni ugarak moglo kazati da očituje sunčevu svjetlost. Samo u ljudskoj osobi, kruni tog stvaranja s kojom smo upoznati,

govor može dosegnuti stanje u kojem on izražava inteligenciju i istinu, a u molitvi postaje diskursom između čovjeka i Boga. *Dozivajte Me*, veli Bog u Kur’ānu – čovjeku, ne majmunima ili papagajima – *i Ja ću vam se odazvati (Al-Mu’min, 60)!*

Za Ibn al-‘Arabija su Božija imena prva mjesta pokazivanja s obzirom na ono iz čega možemo steći spoznaju o kozmosu. U *Futūhātu* on neprestance razmatra riječi i tehničke pojmove koje su koristili teolozi i filozofi, a i sufije prije njega. On, npr., ima poglavlja posvećena brojnim duhovnim stanjima (*ahwāl*) i duhovnim postajama (*maqāmāt*) koji su detaljno razmatrani u sufijskim djelima. Oni predstavljaju psihološke, moralne i duhovne attribute i perspektive koje označuju stupnjeve duhovnog narastanja, koje duhovni putnici na stazi prema Bogu moraju iskušati, usvojiti i u mnogim slučajevima prevazići. Primjeri uključuju attribute koji su udvojeni i obično se moraju ozbiljiti skupa, kao što su nada i strah, širenje i skupljanje, opijenost i trijeznost, utrnuće i opstajanje; i neki drugi atributi, koji se smatraju kao nešto što označava jednu vrstu uzlazne hijerarhije, kao što je otriježnjenje, pokajanje, samopreispitivanje, usredotočenje, isposničko discipliniranje, suzdržavanje, samoodricanje, čežnja, pročišćenje, iskrenost, povjerenje, zadovoljstvo, zahvalnost, podložnost, duhovna radost, stamenost, lijepo ponašanje, prisjećanje, dobročinstvo, mudrost, nadahnuće, ljubav, ljubomora, zanos, duhovno kušanje, udubljanje, duhovno ozbiljenje i sjedinjenje.⁵⁰ Ibn al-‘Arabi posvećuje oko 200 poglavlja *Futūhāta* takvoj terminologiji. Naglasak koji se ovdje ističe jeste da je njegov karakteristični način pristupa taj što on ukratko raspravlja o onome što su raniji učitelji kazali o ovim odlikama, a potom izlaže ono što on naziva ‘božanskim korijenom’ (*al-asl al-ilāhī*) ili ‘božanskom potporom’ (*al-mustanad al-ilāhī*) odlici o kojoj je riječ. Šta je to kod Boga – Allāha, te sveobuhvatne Zbilje – što omogućuje takvoj jednoj odlici da se očituje u egzistenciji na prvome mjestu, a da je potom poprimi ljudsko biće? U malom broju slučajeva je odgovor neposredno jasan. ‘Ljubav’ je pripisana Bogu na mnogim mjestima u Kur’ānu, tako da ljubav, koju duhovni putnik mora zadobiti, mora biti odraz one božanske ljubavi. Ali u brojnim slučajevima božanski korijen može biti istaknut samo profinjenom analizom kur’anskih stavaka i *hadisa*. Te analize stalno kruže oko imena i atributa koji se u otkrivenim tekstovima pripisuju Bogu.

50 Najpoznatiji primjer rasprave o duhovnim stanjima i postajama, u smislu uzlaznih razina, je Ansārijevo djelo *Manāzil al-sā’irīn*, uredio i preveo S. De Laugier de Beaurecueil, *Les Étapes des itinérants vers Dieu* (Cairo: Imprimerie de l’Institut Français d’Archéologie Orientale, 1962).

Iz naprijed kazanog, i iz još mnogo pokazatelja koji će se prirodno predočiti kroz ovu knjigu, mora se zaključiti da su Božija imena jedinstven i najznačajniji pojam koji se pronalazi u Ibn al-‘Arabijevim djelima. Sve, božansko ili kozmičko, vraća se natrag njima. Ni Božija Suština niti najneznatnije stvaranje u kozmosu ne može se pojmiti bez ukazivanja na njih. Istina je da je Suština nepoznata po Sebi, ali je to strogo ona Suština koja se imenuje snagom tih imena.⁵¹ Ne postoje dva realiteta, Suština i ime, već samo jedan realitet – Suština – koji se oslovljava posebnim imenom u datom kontekstu i sa posebnog gledišta motreno. Jedna osoba može biti otac, sin, brat, muž itd., a da nije riječ o više ljudi. Poznavajući tu osobu kao ‘oca’, mi je poznajemo, ali to ne znači da je poznajemo i kao brata. Isto tako, poznavajući bilo koje ime Božije, mi poznajemo Boga, ali ne nužno i u odnosu prema nekom drugom imenu, niti u odnosu na samo Njegovo Sopstvo ili Suštinu.

Na isti način, Božija stvorenja se moraju poznavati u smislu Božijih imena, pa ma iz kojeg imena pritjecalo istinito znanje. Svaki atribut kojim raspolaže jedno stvorenje može se vratiti natrag svom ontološkom korijenu, samome Bogu. Postojanje jednog stvorenja izvodi se iz Božijeg Bitka, njegova moć iz Božije moći, njegova svijest iz Božijeg znanja i tako redom.

Očigledno postoji još mnogo više atributa u stvaranju od onih koji su razvrstani snagom devedeset i devet Lijepih Božijih Imena. Prema tome, svrha objašnjavanja božanskog korijena jedne stvari kroz jezik nije uopće lagana.⁵² Kao što je rečeno, *Futūhāt* će ispunjavati 100 stranica umjesto 17.000 stranica. Međutim, možda je dostatno za postojeće svrhe uočiti da se Suština očituje u božanskim imenima, a imena su, zauzvrat, otkrivena kroz božanska djela.

Božija djela

Pojam ‘djela’ ima brojne sinonime koje će Ibn al‘Arabī podjednako upotrebljavati, iako svaki pojedini sinonim raspolaže vlastitim konotacijama i nijansama, koje mogu biti jasne kada se do pojedinosti objasne i primijene

51 Pojam *al-musammā* kod Ibn al-‘Arabija se, obično, koristi kao sinonim za Suštinu. Osnovno načelo za to je bjelodano jasno čim se prisjetimo da je izvorno značenje pojma *dhāt* (‘Suština’) na arapskom ‘posjednik nečega’, tj., posjednik atributa. Pošto su atributi i imena u ovom kontekstu sinonimi, Suština praktički ima isto literarno značenje kao i ono ‘Imenovano’: ona je ono što se označava imenima ili atributima.

52 Kažem ‘objašnjavanje kroz jezik’, jer Ibn al-‘Arabi luči božanski korijen kroz duhovno kušanje i otkrovenje. Ako Bog dariva duhovno kušanje, ono se spoznaje neposredno i bez odlaganja; ali objašnjenje ‘duhovnog kušanja’ je nešto posve drukčije.

u kontekstu. Djela se nalaze na sredini između obzorja spoznatog i egzistencije, tako da njihovo stanje ostaje uvijek dvosmisleno. Ostaje uvijek pitanje do koje mjere ona odražavaju svjetlost Bitka. Riječ djela i sama podrazumijeva njihovo postojanje, jer djela prijanjaju uz Božiju Prisutnost, a Bog je po definiciji Čisti Bitak. Sinonimni pojam ‘stvorenja’ (*khalq, makhlūqāt*) također zahtijeva da djela budu rezultat djelovanja božanskog imena ‘Stvoritelj’ (*khāliq*), čija zadaća je da izvede stvari iz nepostojanja u postojanje. Ovaj pojam, također, stavlja naglasak na svjetlost Bitka odraženu unutar stvari u kozmosu. Jedan drugi uobičajeni pojam, primijenjen na bilo šta u kozmosu, je ‘oblik’ (*sūra*). Kao što Ibn al-‘Arabi veli, „U kozmosu postoje samo oblici“ (II 682.20). Ali pojam ‘oblik’ prirodno doziva u pamet drugu zbilju koju taj oblik očituje. X je oblik Y. Ova druga zbilja se često naziva ‘značenjem’ (*ma’nā*) oblika.

Pojam ‘egzistenti’ (*mawjūdāt*) u prvi mah jasno posvjedočuje zbilju stvorenih stvari, ali opreznija analiza to čini dvojbenim, jer sama egzistencija stoji unutar jednog međustanja. Pa ipak, ‘egzistentima’ možemo suprotstaviti ‘neegzistente’ (*ma’dūmāt*), u kojem slučaju se mora povući jasno razlikovanje. Ovdje je riječ o tome da postoje stupnjevi sudjelovanja u svjetlosti Bitka.

One stvari koje su ‘opstojeće’ mogu se ‘otkriti’ u spoljašnjem svijetu kroz naša osjetila. Ali one stvari koje su ‘nepostojeće’, ne mogu se otkriti. Međutim, one nisu čisto nepostojanje, jer ‘nepostojanje’ je dvosmislena kategorija, ne preveć drukčija od postojanja. Nepostojanje stvari je bjelodano relativna (*idāfi*) stvar. Naprimjer, neko može tvrditi da su galaksije nepostojeće, i u suodnosu sa njegovim razumijevanjem to bi moglo biti tačno. Na jednoj drugoj razini, vaši umišljaji su za mene nepostojeći, a opstojeći za vas. Na kozmičkoj razini, bilo koje stvorenje koje se može nalaziti u spoljašnjem svijetu opstojeće je sve dok nastavlja biti ondje. Ali, kada se ono poništi, ili umre, ili propadne, ono prestaje postojati u svom izvornom obliku, tako da je ono nepostojeće.

Ma koje stvorenje, koje Bog još nije uveo u egzistenciju, također je nepostojeće, mada ono, zacijelo, postoji pod određenim vidom, jer je ono predmet Božijega znanja. Ono se ‘zatječe’ s Bogom. On zna da će ga uvesti u kozmos u određenom vremenu i prostoru, tako da ono postoji s Njim, ali je nepostojeće u kozmosu.

Ibn al-‘Arabi koristi pojam ‘predmeti [Božijeg] znanja’ (*ma’lūmāt*) koji je sinoniman sa pojmom ‘nepostojećih stvari’. Oba pojma označavaju stvari ili stvorenja kakvim se zatječu s Bogom ‘prije’ ili ‘nakon’ što su postojali u kozmosu. Prema tome, potrebno je imati na umu da ove stvari nikada

‘ne napuštaju’ Božije znanje, tako da svaki egzistent u kozmosu u ovom trenutku je i ‘nepostojeći predmet znanja’. Eto, njegovo stanje je opet dvosmisleno.

Jedan od uobičajenijih i, vjerovatno, najpoznatijih pojmova kojeg Ibn al-‘Arabi upotrebljava za nepostojeće predmete Božijeg znanja jeste ‘nepromjenjivi entitet’ (*‘ayn thābita*). Entitet je ovdje sinoniman sa pojmom ‘stvar’ (*shay*), a ‘stvar’, kako bi trebalo biti razvidno iz načina na koji sam ja sve vrijeme koristio ovaj pojam, je ‘jedna od najneodređenijih neodređenosti’ (*min ankar al-nakirāt*), jer se može primijeniti na bilo šta, postojeće ili nepostojeće (iako nije prirodno da se primijeni na Boga kao Bitak). ‘Postojeće stvari’ su stvorenja u kozmosu (iako nikada ne prestaju biti nepostojeći predmeti Božijega znanja). ‘Nepostojeće stvari’ su predmeti znanja, ali se također nazivaju i ‘nepromjenjivim entitetima’. Ove stvari ili entiteti su nepromjenjivi, jer se nikada ne mijenjaju, baš kao što se ni Božije znanje nikada ne mijenja. On ih zna odvijeka. Ovdje mi također ulazimo na veoma sklizak teren slobodne volje i predodređenja, jedne od Ibn al-‘Arabijevih najomiljenijih tema.

Kada razmatra *wujūd*, središnji predmet zanimanja muslimanskih peripatetika kakav je Ibn Sinā, Ibn al-‘Arabi često posuđuje peripatetički pojam *wājib al-wujūd*, Nužni Bitak, koji po samoj svojoj prirodi *jeste* i ne može ne biti; to je ono na šta smo mi ukazivali kao na ‘Bitak’. U ovom kontekstu entiteti se nazivaju ‘mogućim stvarima’ (*mumkināt*), jer oni mogu ili ne moraju postojati u kozmosu. S obzirom na njihovu vlastitu kontingentnost, koja je njihova određujuća odlika, njihov odnos prema postojanju i nepostojanju je isti. ‘Nepromjenjivi entitet’ je nepostojeća moguća stvar. Ako Bog ‘dadne prevagu’ (*tarjīh*) strani postojanja nad nepostojanjem, tada on postaje postojećim entitetom, postojećom mogućom stvari. Nalik ‘entitetu’ i ‘stvari’, a drukčiji od ‘egzistentu’, ontološki status moguće stvari mora biti poblizhe opisan.

Ovih nekoliko riječi, koje se upotrebljavaju u raznim kontekstima kao sinonimi za pojam ‘djela’, sve odreda dijele stanovitu dvosmislenost u smislu njihove sličnosti. Da ponovimo: to je tako zato što se one koriste da opišu obzorje postojećih stvari koje je po svojoj prirodi dvosmisleno. Samo Bitak – Nužni Bitak – je apsolutno neupitan i nedvosmislen. No, pošto je On sasvim slobodan od svakog ograničenja koje se može primijeniti na bilo šta drugo, mi Ga možemo spoznavati samo tako što Mu odričemo sve dvosmislenosti ‘onoga što je drugo doli Bitak’. Stvari, nepromjenjivi entiteti, postojeći entiteti, djela, stvorenja, postojeće stvari, nepostojeće stvari, kontigentne stvari i bilo šta drugo što možemo imenovati po sebi su

‘ne-On’. To je ono što bi se moglo nazvati Božijom radikalnom transcencijom, njegovom potpunom i apsolutnom neusporedivosti. Sa ovog stajališta motrena, spoznaja Boga može doći samo kroz odricanje. Ovo je, uglavnom, klasično stajalište islamske teologije, ali, ma kako suštinsko i istinito, ono se mora nadopuniti – prema Ibn al-‘Arabijevu mišljenju – priznanjem da djela posjeduju stanoviti izvodivi aktualitet i egzistenciju, pogotovo što smo smješteni u njihovom središtu i ne možemo ih zanemariti. Sve drugo doli Bog je ne-On, što znači da sve drugo doli Bog nije Zbilja, nije Bitak, nije Bivanje, nije Znanje, nije Moć itd. Pa ipak, mi ‘otkrivamo’ učinke ovih atributa u postojećim stvarima, i to nam stavlja do znanja da je On prisutan. „*Mi smo [čovjeku] bliži od vratne žile kucavice (Qāf, 16). Kuda god se okrenete – tamo je Allāhovo Lice (Al-Baqara, 115).*

Makrokozmos

Postojeće stvari nisu nesvrhovito raštrkane, unatoč njihovu dvosmislenom statusu. Bog je Mudri, a mudrost (*hikma*) prepoznaje prikladno mjesto stvari i smješta ih ondje gdje one pripadaju. Bog je također ‘Uzdizatelj na stepene’ (*rafi’ al-darajāt*), tako da On reda sve stvari u skladu sa zahtjevima njihovih vlastitih atributa i odlika. To je izvorište ‘uzdizanja na razne stepene’ (*tafādul*), koje je već spominjano. Ova imena priskrbuju važne teološke osnove za raznovrsna kozmološka naučavanja koja se pronalaze u djelima muslimanskih autora. Poput mnogih drugih muslimanskih kozmologa, Ibn al-‘Arabi svoju shemu uveliko zasniva na činjenicama iz Kur’āna i hadisa. U ovom radu ja samo mogu ponuditi kratki prikaz kozmosa kako ga on crta.

Kur’ān i hadis su krcati pojmovima, od kojih su mnogi predstavljeni kao nadopunjavajući parovi, i koji sugeriraju dimenzije kozmosa: svjetlost i tama, nebesa i Zemlja, ovaj i budući svijet, početak i povratak, duh i tijelo, život i smrt, Sunce i Mjesec, dan i noć. Svi ovi kur’anski parovi pronalaze odgovarajuće mjesto u Ibn al-‘Arabijevoj kozmologiji. Njima bi se morao pridodati zbir pojmova kao što su zvijezde, planete i mjesečeve postaje; zemlja, zrak, voda i vatra; životinje, biljke i neorganski predmeti; i tako redom diljem prirodnog univerzuma. Dobrano je znano da malo, ako uopće, ijedan sveti tekst poklanja toliko pozornosti prirodnim pojavama kao što to čini Kur’ān, pojavama koje Kur’ān naziva ‘znakovima’ (*āyāt*) Božijim. Dodavši tim tekstovima domorodno znanje arapskog, grčkog i perzijskog naslijeđa, koje su muslimani veoma rano preuzeli, počne se zadobivati ideja o raskošnim izvorištima islamske kozmologije.

Da bi se stekao pregled Ibn al-'Arabijeva sustava, bilo bi najbolje navesti implikacije jednog od najtemeljnijih i najsugestivnijih parova, par 'svjetlost' (*nūr*) i 'tama' (*zulma*). Već smo vidjeli da je Bog Svjetlost nebesa i Zemlje, i da je Svjetlost sinonim za Bitak. 'Tama' koja stoji nasuprot toj nestvorenoj Svjetlosti Božijoj je 'ništavilo', apsolutno nepostojanje. Ali postoji također i stvoreno svjetlo koje prijanja uz kozmos. *Nūr*, poput *wujūda*, primjenjuje se i na Boga i na stvorenja. Primjerice: anđeli (*malā'ika*), prema Poslanikovom a. s. mišljenju, stvoreni su od svjetla, što će reći da je sama njihova supstanca izatkana od svjetla. Nije to Svjetlost koja jeste Bog, jer Bog je po sebi beskrajno neusporediv, čak i sa najuzvišenijim anđelima, od kojih su svi oni Njegova stvorenja. Prema tome, svjetlo od kojeg su stvoreni i oblikovani anđeli je neposredni odsjaj Svjetlosti ili Bitka. Potom, postoje neka druga stvorenja koja su tamna u suodnosu s anđelima, jer su stvorena od ilovače. Takve pojave ne mogu biti čista i potpuna tama, jer postoje. Njihovo svjetlo ili postojanje je zatamnjeno njihovom udaljenosti od Apsolutne Svjetlosti, koja je izvorište kozmičkog svjetla, ali je ono stvarno svjetlo. Ova stvorenja, stvorena od relativne tame – tj., krajnje zamućenog svjetla – nastanjuju Zemlju koja je po sebi 'ilovača' (zemlja i voda), mada i ona svjetlosnija počela, zrak i vatra također igraju važne uloge (četiri elementa poznata kao 'stubovi' [*arkān*] zemaljskog postojanja).

Najovlašnije usredotočenje na odnos između svjetla i tame pokazuje da su oni relativne stvari. U tamnom prostoru svijeća je blistavo svjetlo, ali u pustinji u podne ona je praktički nepostojanje. Svici ispunjavaju junske noći sjajem, ali nijedan od njih se ne vidi obdan. Mjesec je zadivljujuća svjetiljka, ali on ubrzo iščezne iz vida kada se pojavi Sunce. Pretežan dio terminologije, koju Ibn al-'Arabi koristi kod ukazivanja na postojeće stvari, raspoložu istom ovom relativnosti, i zacijelo se može kazati da svaki atribut koji se primjenjuje na svaku postojeću stvar u univerzumu mora se razumijevati u relativnim pojmovima. Ova vrsta relativnosti prikladuje kategoriji 'stupnjevito poretka' ili *tafādula*. Ako je jedan anđeo stvoren od svjetla, on je ipak tama u suodnosu s Bogom. Ako je jedan kamen taman, on je ipak svjetlo u suodnosu sa ništavilom. Ako je neko inteligentan, može se uvijek naći neko ko je inteligentniji. Jedino apsolutne su božanske suštine, s jedne, i 'ništavilo', s druge strane. Ovo su dva pola između kojih nastaje kozmos.

Svi temeljni pojmovi koje Ibn al-'Arabi koristi da opiše strukturu kozmosa moraju se motriti u relativnom svjetlu. Kada kažemo da postoje 'dvije' temeljne vrste egzistenata, oni načinjeni od svjetla i oni načinjeni od ilovače, to znači da su čisto stvoreno svjetlo i čisto stvorena ilovača,

relativno govoreći, dva kozmička pola. Između njih su sve opstojeće stvari u kozmosu poredane prema bilo kojem atributu koji se želi uzeti u razmatranje. Kada Ibn al-‘Arabi govori o ‘hijerarhiji kozmosa’ (*tartīb al-‘ālam*), kako on umnogome postupa u brojnim odlomcima *Futūhāta*, on ima u vidu raznovrsne stupnjeve egzistencije ili postojanja, ‘ontološke razine’ (*marātib al-wujūd*) univerzuma, ili, drugim riječima, različite stupnjeve na kojima stvorenja sudjeluju u Božijoj Prisutnosti. Ali, kada on ima u vidu raznovrsne pozitivne božanske attribute, kao što je znanje, moć ili darežljivost, tada on koristi pojam *tafādul* ili redanje po stepenima, kako bi opisao da svako stvorenje odražava ili sudjeluje u tim atributima u različitoj mjeri.

Neki od najvažnijih pojmovnih parova koji se koriste da odrede odnos postojećih stvari prema polovima kozmosa su svjetlosno (*nūrānī*) i tamno (*zulmānī*), profinjeno (*latīf*) i tmasto (*kathīf*), duhovno (*rūhānī*) i tjelesno (*jismānī*), nevidljivo (*ghayb*) i vidljivo (*shahāda*), visoko (*‘ulwī*) i nisko (*sufī*). Svaki pojam označava jednu relativnu situaciju. Ono što je profinjeno u suodnosu sa jednom stvari, tmasto je u suodnosu sa nekom drugom stvari. Kada se kaže da su anđeli svjetlosni, profinjeni, duhovni, nevidljivi i uzvišeni, taj suodnos je motren u usporedbi sa onim stvarima koje su tamne, tmaste, protežne, vidljive i prizemne. Ne zaboravlja se da su anđeli, zapravo, tamni i tmasti u suodnosu sa beskonačnom Svjetlosti Božijom.

Motren u kontekstu relativne suprotnosti i sučeljenosti, svaki atribut se smatra nepodudarnim sa svojom suprotnosti. To znači da anđeli nemaju nikakav izravni suodnos sa stvarima protežnog svijeta. Svjetlo ne poima tamu, niti tama razumije svjetlo. Anđeli su puka povezujuća svjesnost, dok su protežne stvari, kao takve, zbudana masa nesvjesnih dijelova i sukobljavajućih čestica. Svaki dio, koji se može motriti kao relativno neovisna protežna stvar, ušao je u postojanje kroz vremenitu povezanost četiri elementa u posebnom omjeru koji joj daje njene počelne odlike (primjerice, uzlazno ili ognjeno počelo može dominirati nad silaznim ili zemljanim počelom). Ali motrene kao jedna nepretrgnuta hijerarhija, postojeće stvari su stavljene u poredak između najснаžnije stvorene svjetlosti i najснаžnije tame (= najslabije svjetlosti), i to nam govori⁵³ kako ondje mora biti bezbroj stupnjeva međustvorenja raspoređenih između ‘čistoga’ svjetla i

53 Ponavljajući ono što je ranije kazano, ništavilo nema nikakvo postojanje, osim u mjeri u kojoj ga zamišljamo u svome umu kao suprotnost Bitku, ili kao ‘usmjerenje’ u pravcu iz kojeg se izliva egzistencija. Ibn al-‘Arabi ga naziva Prazninom (*al-khala’*) – koja je ‘mjesto’ na kojem se oblikuje kozmos – ‘zamišljenom protežnosti’ (*imtidād mutawahham*), jer ona nema nikakve druge egzistencije doli umišljaja kojeg koristimo kako bismo objasnili stanje postojećih stvari. O Praznini usp. *Cosmology*.

‘čiste’ tame. U ovom kontekstu valja se prisjetiti da ‘čisto’ znači naj snažnije u postojanju; to ne znači apsolutno postojanje, jer Apsolutna Svjetlost je Bog, dok apsolutna tama je čisto ništavilo. Ovi međustupnjevi su poznati kao *barzakh* (doslovce ‘pregrade’).

Barzakh je nešto što se nalazi između i razdvaja dvije druge stvari, ali preplićući u sebi atribute obiju. Svaka postojeća stvar, strogo govoreći, jeste *barzakh*, jer sve raspolaže svojom vlastitom nišom između dviju drugih stvari unutar ontološke hijerarhije poznate kao kozmos. „Ne postoji ništa drugo u postojanju doli *barzakh*, jer *barzakh* je smještanje jedne stvari između dvije druge..., i postojanje nema rubove (*taraf*)“ (III 156.27). Samo postojanje je *barzakh* između Bitka i ništavila. U hijerarhiji svjetova koji tvore kozmos pojam *barzakh* ukazuje na jedan međusvijet koji se nalazi između svjetlosnog ili duhovnog svijeta i tame ili protežnog svijeta. Ovaj pojam je relativan, poput nekih drugih kozmoloških pojmova, ali nam pomaže da smjestimo postojeće stvari u kozmosu sa nešto više preciznosti. Umjesto da kažemo kako su stvari ili duhovne ili su protežne, mi sada kažemo da one također mogu biti *barzakh*, tj., ni duhovne niti protežne, već nešto između toga dvoga.

Pojam *barzakh* se često koristi da ukaže na cijelo jedno međukraljevstvo smješteno između duhovnog i protežnog. U tom smislu ovaj pojam je sinoniman sa Svijetom Imaginacije (*khayāl*) ili Simbola / Paslika (*mithāl*). Iz ove perspektive gledano, u osnovi postoje tri vrste postojećih stvari: duhovne, imaginalne ili *barzakh*ske i protežne. Imaginalni svijet je zbiljskiji od protežnog svijeta, jer je smješten bliže Svijetu Svjetlosti, mada je manje zbiljski od duhovnog ili svjetlosnog kraljevstva anđela. ‘Imaginarne’ stvari posjeduju stanovitu sličnost sa *imaginalnim* stvarima, ali samo kao neku vrstu slabog odraza. Međutim, možemo se pomoći u razumijevanju prirode Svijeta Imaginacije usredotočenjem na naše vlastito duhovno iskušavanje imaginacije.

Najosobitija odlika stvari koje se nalaze u svijetu imaginacije, na ma kojoj razini one bile motrene, jeste njihov intermedijarni ili dvosmisleni status. Kada razumijevamo parne pojmove, koji su naprijed spomenuti, kao krajnje ‘polove’ ili kao relativno apsolutna ontološka stanja stvari, tada možemo vidjeti da ništa što se nalazi na *imaginalnoj* razini ne podudara se sa jednim ili drugim rečenim polom. Imaginalni egzistenti nisu ni svjetlosni niti tamni, ni duhovni niti protežni, ni profinjeni niti tmasti, ni visoki niti prizemni. Oni su, u svakom slučaju, između, što će reći da su ‘oboje/i’. Kada razmatramo one parne pojmove koji označavaju krajnosti kao relativne pojmove, tada se svi oni primjenjuju na imaginaciju, ovisno o

toj perspektivi. Imaginalne stvari su profinjene u suodnosu sa protežnim svijetom, ali su tmaste u suodnosu sa duhovnim svijetom. One su svjetlosne u suodnosu sa vidljivim stvarima, ali su tamne u suodnosu sa nevidljivim stvarima. Ibn al-'Arabi često upotrebljava izraze poput 'ovaploćenja duhova' (*tajassud al-arwāh*) i 'oduhovljenja protežnih tijela' (*tarawhun al-ajsām*), kako bi objasnio koje vrste događaja se zbivaju u *imaginalnom* kraljevstvu. Ondje, veli on, prijatelji Božiji imaju vizije o minulim poslanicima, ili ondje će se, nakon smrti, vratiti sva čovjekova djela u obliku saobraznom nakani ili zbilji koja stoji iza tog djela, a ne u formi samoga djela.

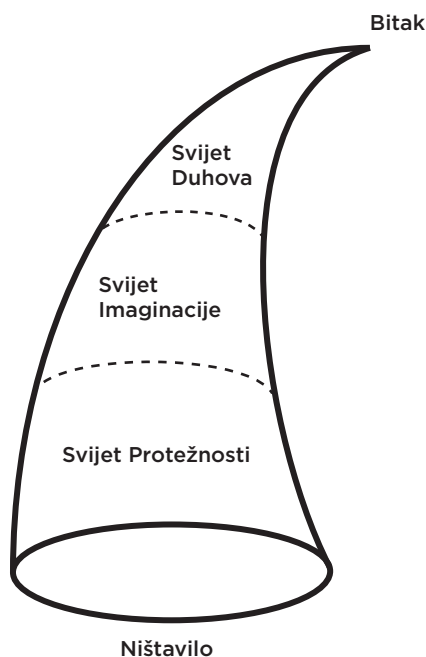
Oni muslimanski mislioci koji se bave *imaginalnim* svijetom – a postoje mnogi, kako su to Corbinova istraživanja pomogla pokazati⁵⁴ – vole ukazivati na snoviđenja kao na naše najizravnije ili najuobičajenije iskustvo njegova vlastitog ontološkog statusa. U tom svijetu snoviđenja stvari, koje opažamo, sudjeluju u svjetlosnosti naše vlastite svijesti, a ipak nam se nabacuju kao protežne i tmaste, a ne kao neovaploćeni duhovi. Budući da Svijet Duhova izravno očituje jedinstvo božanskog, anđeli ne raspolažu bilo kakvim 'dijelovima', dok svijet protežnih stvari nam se pojavljuje kao svijet beskonačne mnoštvenosti. Ali svijet snoviđenja u sebi prepliće jedinstvo i mnoštvo. Jedna osoba u stanju snoviđenja opaža mnoštvo formi i stvari koje, zapravo, nisu ništa drugo doli njihovo vlastito pojedinačno sopstvo. Njihova mnoštvenost samo je način kojeg jedna svijest poprima kod očitovanja različitih lica same sebe.

Netom je rečeno da je najspecifičnija odlika *imaginalnih* stvari njihov intermedijarni i dvosmisleni status. Iz svega što smo kazali o postojećim stvarima uopće, trebalo bi biti jasno da sve postojeće stvari sudjeluju u sličnoj dvosmislenosti, pošto one nisu ni Bitak ni ništavilo, već nešto između toga dvoga. Egzistencija kao cjelina, kako smo naprijed kazali, jeste *barzakh*, međukraljevstvo između Bitka i ništavila. Stoga se egzistencija kao cjelina može nazvati 'imaginacijom'. Kada Ibn al-'Arabi upotrebljava pojam imaginacije, on najčešće ima na umu to međukraljevstvo između duhovnog i protežnog svijeta. Ali katkada on time podrazumijeva egzistenciju po sebi. U neznatnom broju odlomaka on razjašnjava razliku između ove dvije vrste imaginacije, oslovljavajući kozmos 'neograničenom imaginacijom' (*al-khayāl al-mutlaq*), a *imaginalni* svijet 'ograničenom imaginacijom' (*al-khayāl al-muqayyad*). Popratni dijagram pokazuje sveukupnu strukturu Ibn al-'Arabijevog najosnovnijeg kozmološkog obrasca. Uočiti kako

54 Vidjeti posebno njegovu knjigu *Spiritual Body and Celestial Earth* (Princeton: Princeton University Press, 1977).

postoje dva međuobzorja, egzistencija kao takva (= neograničena imaginacija), koja stoji između Bitka i ništavila, i imaginalni svijet (= ograničena imaginacija) koji se nalazi između duhovnog i protežnog svijeta.

Potrebno je imati na umu da je kozmos 'imaginacija' samo u posebnom smislu riječi, kako je naprijed definiran. To ni na koji način ne podrazumijeva da su stvari 'koje su izvana' imaginarne imalo više negoli smo to mi sami. Mi sami smo sastavni dio kozmosa i dijelimo



Neograničena Imaginacija. (Ibn al-'Arabi opisuje neograničenu imaginaciju kao 'rog načinjen od svjetlosti' [I, 306, prevedeno u poglavlju 7]).

Njegov ontološki status, i on nam priskrbljuje jedini put do stvarne spoznaje o nama samima i o Bogu. Štaviše, kozmos je Božija imaginacija, a ne naša. On imaginalizira sve što je drugo doli On, ali postupajući tako, On svim stvarima dariva način zbiljske i prividno neovisne egzistencije. Ova neograničena Božija imaginacija je također i Božije samoočitovanje (*zuhūr*) ili samoraskrivanje (*tajallī*), pojmovi o kojima će se detaljno raspravljati u nastavku. Za sada je dovoljno razmotriti jednu implikaciju pojma 'samoočitovanja'.

Prema Kur'ānu (*Al-Hadīd*, 3) Bog je Vanjski ili Vidljivi (*Zāhir*) i Unutarnji ili Nevidljivi (*Bātin*). Može se reći da je Bog Nevidljivi u smislu da Njegova Suština po sebi ostaje zauvijek nepoznata stvorenjima, dok je On Vidljivi u mjeri u kojoj kozmos otkriva štošta od Njegovih imena i atributa. Ovdje se postavlja pitanje, u vezi s tim, koji se božanski atributi otkrivaju snagom božanskih djela. Odgovor glasi da, općenito govoreći, svako ime Božije ima mjesto očitovanja (*mazāhir*; jednina: *mazhar*) u kozmosu, od kojih su neka mjesta vidljiva, a neka su nevidljiva. Univerzum kao cjelina očituje sva imena Božija. U postojećim stvarima se zatječe svaki atribut Bitka na ovaj ili onaj način. Čak i takvi atributi kao što je neusporedivost i nepoznatljivost, koji se strogo primjenjuju samo na Suštinu, mogu se zateći u relativnom smislu među kontingentnim stvarima. Ili pak, moglo bi se kazati da svaki božanski atribut se zatječe u apsolutnom smislu samo kod Boga, ali u relativnom smislu i kod stvorenja. Motren kao jedna cjelina, kozmos je mjesto očitovanja svih božanskih imena, ili, što izlazi na isto, mjesto očitovanja imena Allāh, koje jeste ime koje objedinjuje sva druga imena. Prema tome, veli Ibn al-'Arabi, Bog je stvorio kozmos na Svoju vlastitu priliku, ili, da upotrijebimo bolji prijevod arapskog pojma *sūra*, u Svojoj vlastitoj 'formi'. Baš kao što je, prema Poslanikovom kazivanju, „Bog stvorio Ādema prema svojoj vlastitoj prilici.“ Stoga, univerzum jeste veliki čovjek (*insān kabīr*),⁵⁵ dok je čovjek 'mali univerzum' (*'ālam saghīr*).

Mikrokozmos

Do sada smo ispuštali iz vida ljude. Razlog bi trebao biti očigledan: oni, jednostavno, ne spadaju niti u jednu kategoriju o kojoj je do sada raspravljano. Jesu li oni protežne stvari? Da, ali oni također raspolažu i duhovnom dimenzijom. Jesu li oni tmasti, tamni, prizemni? Da, ali su također – u svojim unutarnjim dimenzijama, makar potencijalno – profinjeni, svjetlosni i uzvišeni. Drugim riječima, ljudska bića se mogu opisati najvećim brojem atributa, ako ne svim, atributa koji se pripisuju i kozmosu. Govoreći o općenitoj ljudskoj situaciji, bez ukazivanja na posebne jedinice, može se kazati da ljudska bića obuhvaćaju hijerarhiju svih stvari u postojanju, od onih svjetlosnih, do onih najtamnijih. Ona su stvorena od Duha Božijeg udahnutog u ilovaču ovdašnjeg svijeta (*Al-Hijr*, 28, *Al-Sajda*, 7-9, *Sād*, 71-72),

55 Arapski pojam *insān*, ključni pojam u Ibn al-'Arabijevu vokabularu, prevodit će se ili kao 'ljudsko biće' ili, prigodice, iz poštovanja prema predajama i muzikalnosti engleskog jezika, kao 'čovjek' u rodno neodređenom značenju pojma. U arapskom jeziku *insān* je, gramatički gledano, muškoga roda. Muškarci i žene su u podjednakoj mjeri *insān*.

tako da u sebi prepliću najsnažniju svjetlost postojanja i svijest o najnejasnijoj i najbeživotnijoj praški univerzuma.

Mikrokozmos odražava makrokozmos na dva načina, koji su od posebnog značaja za Ibn al-'Arabijeva naučavanja: kao hijerarhiju egzistencije i kao božanski lik, teomorfni entitet. Tri osnovna makrokozmička svijeta – duhovni, imaginarni i protežni – predstavljena su u čovjeku duhom (*rūh*), dušom (*nafs*) i tijelom (*jism*). To da bi duh trebao predstavljati ono duhovno, a tijelo ono protežno, nije uopće teško razumjeti. Ali šta znači kada se kaže da duša prijanja uz imaginarni svijet?

Ljudski duh je i duh Božiji. Duh udahnut u Ādema Kur'ān pripisuje Bogu zamjenicom 'Njegova' (*Al-Sajda*, 9) i 'Moga' (*Al-Hijr*, 29, *Sād*, 72). Prema tome, ovaj duh se naziva 'posuđenim duhom' (*al-rūh al-idāfī*), tj., pripisanim Bogu, pojam koji sugerira njegov dvostruki status, božanski i ljudski u isti mah. Ovaj duh raspolaže svim duhovnim i anđeoskim atributima, kao što je svjetlosnost, profinjenost, svjesnost i jednosušnost. Ilovača stoji na suprotnom polu postojećeg kozmosa: tamnina, tmastost, mnoštvenost, raspršenost. Ne može se uspostaviti bilo kakva veza između jednog i mnoštva, svjetlosnosti i tame bez jedne intermedijarnosti koju u čovjekovu slučaju predstavlja duša, mjesto naše pojedinačne svijesti. Duh je svjestan Boga, mada ne i bilo čega drugog doli Boga. Ali mi – barem prije negoli smo pročistili svoje vlastite duše – nemamo nikakvu svijest o duhu. Ilovača nije uopće svjesna bilo čega. Duša, koja se postupno razvija kako ljudsko biće raste i sazrijeva, postaje svjesna svijeta s kojim je povezana kroz jedan beskonačni proces samootkrivanja i samopronalaženja. U konačnici, ona može uspostaviti savršeni sklad sa duhom.

Duša je i svjetlosna i tamna, profinjena i tmasta, jedno i mnoštvo. Kod nekih ljudi prevladava njena svjetlosnost i težnja ka uzdizanju, a kod nekih drugih njena tamnina ili sklonost ka padanju. Kur'anska objava ovdje koristi jezik pravoputnosti i stranputice, poslanika i šejtana. Ne raspravljajući ovo pitanje, lahko je uočiti kako ondje mora postojati jedna golema hijerarhija duša, u poretku od onih najsvjetlosnijih, nalik duhu, do onih najzemljanijih, nalik tami. Duša – da kažem naša vlastita samosvjesnost – predstavlja jednu beskrajnu mogućnost razvijanja, uzlazno, silazno ili postrance.

Kao što se o duši može govoriti u smislu jednog božanskog i kozmičkog atributa svjetlosti, jednako tako se o njoj može raspravljati u smislu svakog imena Božijeg. „Bog je stvorio Ādema prema vlastitoj prilici“, što će reći da je On smjestio u čovjeka sve i jedan Svoj atribut, baš kao što je smjestio sve svoje attribute unutar kozmosa. Ali oni su u kozmosu raštrkani i raspršeni,

dok su u čovjeku sabrani i zgusnuti. U kozmosu su Božija imena relativno razlučena (*mufassal*), dok su u čovjeku relativno nerazlučena (*mujmal*). Narastanje ljudske duše, proces kroz koji se ona giba od tame ka svjetlu, također predstavlja narastanje od smrti ka životu (*hayāt*), od neznanja ka spoznaji (*‘ilm*), od ravnodušnosti do htijenja (*irāda*), od slabosti do moći (*qudra*), od nijemosti do govora (*kalām*), od škrtosti do darežljivosti (*jūd*), od prijestupa do pravičnosti (*qist*). U svakom slučaju, svrha je u ozbiljenju jednog božanskog atributa u formi prema kojoj je čovjek stvoren, ali koja ostaje biti relativno potencijalna sve dok je čovjek u potpunosti ne postigne. Sva ‘duhovna stanja’ i ‘duhovne postaje’, spomenuti ranije, mogu se vidjeti kao etape u procesu ozbiljivanja jednog ili više imena Božijih.

Dinamika kozmosa

U pretežnom dijelu prethodnog raspravljanja makrokozmos i mikrokozmos su razviđani kao relativno statični entiteti. Ali malo usredotočenja na ljudsko stanje bilo je dovoljno da nas podsjeti da se mikrokozmos još uvijek jedva održava. Ljudi su mogli biti sačinjeni iz tri svijeta, ali odnos među tim svjetovima ne ostaje isti kroz cijeli čovjekov život. Ljudi su mogli biti načinjeni prema prilici Božijoj, ali postoji neprevaziđljiva razlika između nekoga ko je očitovao božansko znanje i moć, koji su ranije bili pritajeni u njemu, i nekog drugog ko je ostao neznalica i nejak. I baš kao što mikrokozmos predstavlja postupno očitovanje Božijih imena, jednako tako ih predstavlja i makrokozmos.

Istaknuta odlika kozmosa je njegov dvostruki status, činjenica da on jeste On / ne-On. Drugim riječima, kozmos je imaginacija, a imaginacija je ono što se nalazi u međustanju, između posvjedočenja i poricanja. Za njega se kaže ‘ovo i ono’ ili ‘ni ovo ni ono’. Univerzum nije Bitak niti je ništavilo, ili je i Bitak i ništavilo. On je ‘egzistencija’ na način na koji je taj pojam definiran. Ovaj opis kozmosa je u osnovi statičan i nevremenit. Šta se događa kada uzmemo vrijeme u razmatranje? Dodaje se jedna druga dimenzija dvosmislenosti. Drugim riječima, uzmemo li jednu opstojeću stvar u ma kojem vremenskom trenu, ne ukazujući na prošlost ili budućnost, nastojeći da definiramo njeno stanje, doći ćemo do nejasne definicije i ne sasvim uspješnog pokušaja da smjestimo njeno stanje između Bitka i ništavila, i da ga dovedemo u vezu sa imenima Božijim. Ali ako promotrimo tu stvar u narednom vremenskom trenu, dvosmislenost se povećava, jer se situacija promijenila, promijenio se odnos i mi trebamo novu definiciju u nastojanju da uzmemo one promjene u obzir. Baš kao što dvije stvari

u kozmosu, istovremeno motrene, nisu iste – jer svaka od njih pripada svojoj vlastitoj posebnoj niši unutar svake pojedinačne kozmičke hijerarhije koja se opisuje svojstvom svjetlosnosti, znanja, moći i drugih Božijih atributa – jednako tako nijedna pojedinačna stvar, vremenski motrena, nije posve ista unutar dva postupna gibanja. Ovo je Ibn al-‘Arabijevo dobro poznato učenje o ‘novom stvaranju u svakom vremenskom trenu’ (*tajdīd al-khalq fī’l-anāt*), pojam izveden iz kur’anskih stavaka poput ovog: *Ne, ali oni u ponovno stvaranje (khalq jadīd) sumnjaju (Qāf, 15)*.

Sve stvari se neprestance mijenjaju, jer nijedna od njih nije Suština Božija, koja je jedina apsolutno nepromjenjiva i vječna. Neka anđeoska ili druga stvorenja mogu preživljavati kroz nebrojene vremenske cikluse i, sa našeg stajališta gledano, nadavati se ‘vječnim’, ali u konačnici, *Sve će, osim Lica Njegova, propasti (Al-Qasas, 88)*! U usporedbi sa vječnošću, i najduže zamislivo trajanje je samo treptaj oka. Štaviše, nijedan anđeo ne ostaje nepomičan na svome mjestu. Anđeli imaju krila – dva, tri i četiri, prema Kur’ānu (*Al-Fātir, 1*) – tako da njima razmahuju. Svaki zamah ih dovodi u novu situaciju. Galaksije mogu trajati od jednog ‘velikog praska’ do narednog, ili univerzum može ‘stameno’ ili ‘vječno’ postojati. Ali jedan pogled nam omogućuje da shvatimo kako je fizička stvarnost u stalnoj promjeni, polaganom ili brzom. Trebamo li pribor moderne fizike, možemo ga upotrijebiti da se uvjerimo kako su ‘stamenost’ i trajnost samo prividi. Kada se zastor podigne, veli Kur’ān, *Ti vidiš planine i misliš da su nepomične, a one promiču kao što promiču oblaci (Al-Naml, 88)*.

Sve se stvari neprestance mijenjaju, jer *Svakog trena On se zanima nečim novim (Al-Rahmān, 29)*. Božija zanimanja (*shu’ūn*), veli Ibn al-‘Arabi, jesu stvorenja, a Njegov ‘tren’ (*yawm*) je jedan nedjeljivi trenutak (*ān*). Svaki tren Božijeg odnosa prema svakoj opstojećoj stvari u kozmosu se mijenja, jer svakog trena On poduzima novo pregnuće. Da upotrijebimo jedan drugi Ibn al-‘Arabijev omiljeni izraz: „Samootkrivanje se nikada ne ponavlja (*lā takrār fī’l-tajallī*). U tradicionalnom islamskom svijetu, mladenke se drže zakrivenim od njihovih muževa sve do noći vjenčanja. Tada slijedi *jilwa*, ‘skidanje mladenkinog vela’. Iz istog korijena imamo riječ *tajallī*, ‘samootkrivanje’ ili ‘Božije samootkrivanje stvorenjima’. Kozmos, načinjen prema prilici Božijoj, jeste Njegovo otkrivanje, i On nikada ne ponavlja način na koji pokazuje Svoje Lice, jer On je beskonačan i nezasvodiv. Božija sveobuhvatnost (*al-tawassu’ al-ilāhī*) ne dopušta ponavljanje.

Prolazna i promjenjiva priroda egzistencije ili kozmosa, kao stalno obnavljajućeg stvaranja i nikada ponavljajućeg božanskog samootkrivanja, doziva se u sjećanje jednim od Ibn al-‘Arabijevih najpoznatijih pojmova za

supstancu univerzuma – ‘Dah Svemilosnog’ (*nafas al-rahmān*). Bog raspiruje dah, i dok to čini, On govori. Ali samo je Njegov Govor vječan, a ne Njegove izgovorene riječi kao riječi. Svaka riječ se pojavljuje u trenu samo da bi zauvijek iščezla iz stvorenog kozmosa (iako ona ostaje nepromjenjivo prisutna u Njegovom znanju). Svaki djelić svake postojeće stvari je ‘slovo’ (*harf*) Božije. Stvorenja su riječi (*kalima*) izrečene slovima, a putanja egzistencije jednog stvorenja je rečenica (*jumla*), a svaki pojedini svijet je knjiga (*kitāb*). Sve riječi i sve knjige očitovane su po Svemilosnom, jer Bog *obuhvaća sve stvari milošću i znanjem* (*Al-Mu’min*, 7). Kroz znanje On zna sve stvari u njihovom stanju nepostojanja kao nepromjenjive entitete, kao i u njihovom stanju postojanja kao stvari u kozmosu. Kroz milost on ukazuje samilost prema nepostojećim stvarima, odgovarajući na njihova iskanja da zadobiju postojanje. Jer ono potencijalno (*imkān*) je molitva, poziv Nužnome Bitku, koji u svakom trenutku nanovo stvara kozmos u novoj formi poput Sunca koje isijava novu svjetlost. Njegova beskrajna milost – jasno poistovjećena od strane Ibn al-‘Arabijevih pristalica sa Bitkom samim – odgovara na svaku molbu za postojanjem.

Kada se razmišlja o preobrazbama i pretvorbama kroz koje prolazi kozmos svakog trena, dobro je prisjetiti se kako sa određenog gledišta smjer gibanja kreće iz Središta, baš kao što svjetlost isijava samo da bi se prosula do beskrajne udaljenosti, a riječi se izgovaraju samo da bi se rastvorile u prostoru. Istina je da se sve vraća natrag Bogu. To je kur’anski lajtmotiv i načelo islamskog vjerovanja. Ali način povratka je drukčiji od načina pojavljivanja. Kao što Ibn al-‘Arabi ističe, protežni univerzum se nastavlja spuštati i udaljavati od svog duhovnog korijena.⁵⁶ Pa ipak, stvari iščezavaju samo da bi se vratile natrag Bogu. Taj povratak se događa u ‘dimenziji’ stvarnosti različitoj od one kod Pojavljivanja. Ibn al-‘Arabi tvrdi da svaka stvar, koja iščezava iz očitovanja, vraća se natrag u neočitovanje odakle je i došla. Svaka smrt je rađanje u jednom drugom svijetu, svako iščeznuće je uskrsavanje negdje drugdje. Ali sveukupno gibanje nikada se ne dokida, jer kozmički putevi poznaju samo jednosmjerni tok. Da bi se vratili ‘tamo’

56 Usp. II 677.13: „Prva stvar koju je Bog uveo u postojanje [nakon obzorja Mjesečevih postaja] bila je Zemlja, koja predstavlja granicu Praznine, najudaljeniju granicu tmastih stvari i tame. Zemlja se, sve do sada, neprestance zadržava u spuštanju (*nāzil*), dok Praznina nema kraja, jer u njoj je pretpostavljena protežnost, a ne u tijelu. Stoga je cijeli kozmos, u svojoj ukupnosti, u stalnom spuštanju u potrazi za središtem. To traganje je traganje za znanjem, dok je ‘središte’ ono u čemu se pronalazi odušak, poslije kojeg više neće biti nikakve potrage. Ali to se nikada neće dogoditi. Stoga je njegovo spuštanje u njegovoj potrazi trajno i beskrajno. To se naziva ‘potragom za Zbiljom’, jer Zbilja je krajnja svrha te potrage.“

iz ‘ovdašnjeg svijeta’, moramo zauzeti drukčiji pravac od onoga kojim smo došli ovdje.

Povratak Bogu

Sve stvari se vraćaju natrag Bogu, ali većina njih se, uglavnom, vraća u istoj formi u kojoj su došle ovdje. Govoreći o anđelima, navode se Džibrilove riječi: *Svakome od nas mjesto je određeno (Al-Sāffāt, 164)*. Ibn al-‘Arabi primjećuje kako se njegove riječi, zapravo, odnose na svaku vrstu stvaranja, osim dviju: ljudi i džina.⁵⁷ Stablo kruške ulazi u ovaj svijet kao stablo kruške i nikada ne iščezava kao tikva-bujača. Nosorog ne postaje majmun ili miš. Samo ljudska bića (ispuštajući džine iz vida) dolaze u univerzum kao silna mogućnost za narastanje i sazrijevanje, ali i za zastranjenje, nazadovanje i izobličenje. Izvanjski gledano, ljudi ostaju biti ljudski sve dok prebivaju u ovdašnjem svijetu, ali, izvanjski gledano, oni se mogu pretvoriti gotovo u bilo šta. Oni dolaze kao ljudi, ali mogu otičikao tikve-bujače, majmuni ili svinje.

S druge strane, ljudska bića se vraćaju Bogu istim onim nevidljivim putem koji slijede i ostala stvorenja. Rađaju se, žive, mru i odlaze, niko ne zna gdje. Isto to se događa pčeli ili hrastu. To je ono što Ibn al-‘Arabi i drugi nazivaju ‘prisilnim povratkom’ (*rujū’ idtirāri*) Bogu. Svidalo nam se to ili ne, mi ćemo slijediti taj put. *Ti ćeš, o čovječe, jezđiti Gospodaru svome, i najzad Ga sresti (Al-Inshiqāq, 6)*! S druge strane, ljudska bića posjeduju neke darove koji im omogućuju da izaberu vlastiti put povratka (to je ‘dobrovoljni povratak’, *rujū’ ikhtiyāri*). Čovjek može slijediti put ovog ili onog poslanika, a može slijediti i svoj vlastiti ‘prohtjev’ (*hawā*) i namisli. Svaki put ga vraća natrag Bogu, ali Bog ima mnoštvo lica i nisu sva ona ugodna za susret. *Kuda god se okrenete, pa – tamo je Allāhovo Lice (Al-Baqara, 115)*, na ovom ili na budućem svijetu, svejedno je. Želimo li znati kako izgledaju ta lica, možemo zadobiti općenitu predodžbu usredotočenjem na ‘božanske korijene’ svih stvari, na Božija imena. On je pun Milosti (*rahma*), ali nije da ne pokazuje i Svoju Srdžbu (*ghadab*). On je Praštalac (*Al-Ghafūr*) i Darovatelj blagodarni (*Al-Mun’im*), ali je i Osvetnik (*Al-Muntaqim*) i Žestoki kažnjavalac (*Shadīd al-’iqāb*). Svako od ovih imena predstavlja ‘lice’ Božije, i ne može se smatrati da su temeljne odlike (*ahkām*) svakog od njih iste. Džennet, veli Ibn al-‘Arabi, je mjesto očitovanja Božije milosti, dok je džehennem mjesto očitovanja Njegove srdžbe.

57 Vidjeti poglavlje o džinima u *Cosmology*.

Šta će to odlučiti kojem licu da se čovjek okrene? Ovo je jedno od naj-složenijih pitanja, ne samo zato što nas neposredno gura u kraljevstvo slobodne volje i predodređenja, ka jednom od najnejasnijih pitanja koje iskršava kada se raspravlja o božanskim stvarima (*al-ilāhiyyāt*). Kratki odgovor na pitanje: „Jesmo li slobodni?“ (ili, „Jesmo li predodređeni?“) je ‘da i ne’, i preostaje samo da se razvrstaju različite perspektive iz kojih se može razumijevati naša dvosmislena situacija. Za sada mi ćemo gledati samo u slobodnu volju koja razlikuje ljude od drugih stvorenja i dopušta im da ‘biraju’ svoj put povratka Božijoj Zbilji. Kasnije će Ibn al-‘Arabi biti citiran u vezi sa prefinjenostima raznovrsnih božanskih odnosa koji su protuteža pojavi slobode. Ali je potrebno da započnemo sa činjenicom da ljudi iskkušavaju sebe kao slobodni činioци i da je njihova sloboda dostatno realna unutar božanske sheme stvari, poradi koje je Bog slao hiljade poslanika da upozoravaju ljude da je na prikladan način koriste.

Božanski korijen ljudske slobode i činjenica da mi biramo put kojim se vraćamo Bogu su razlog da je Bog stvorio čovjeka na priliku Svoju. U svojoj iskonskoj prirodi (*fitra*) svaki ljudski mikrokozmos je vidljiva slika (*sūra*) unutarnjeg značenja (*ma'nā*) koje se naziva ‘Allāh’. Allāh, sveobuhvatno ime, ne označava samo Suštinu Božiju, već i sveukupnost svakog atributa koji Suština na sebe preuzima u suodnosu sa stvorenjima. Međutim, ljudi ne ulaze u ovaj svijet kao razvijene božanske forme. Oni započinju kao neka vrsta beskrajne mogućnosti otvorene za ozbiljenje onog sveobuhvatnog imena. Oni su, u početku, samo prazne ljuštore, najmračnije prikaze koje plešu na najudaljenijim zidovima. Između takve prikaze i Apsolutne Svjetlosti stoji otvoreni bezdan, beskrajna praznina. Istina, ta prikaza u suodnosu sa apsolutnom tamom je svjetlost, ali je, zapravo, sjena. Povezati tu prikazu sa onom Svjetlosti koju ona očituje – to je čovjekova zadaća. To uključuje proces kroz koji se svjetlost pojačava i prevladava tamu. Nejasna prikaza ostaje na zidu za svagda da se vidi – tijelo ostaje kao fiksirana zbilja sve do smrti – ali čovjekova svijest se kreće u smjeru one Svjetlosti.

Različiti ljudi prave različite izbore. Neki biraju da plešu sa prikazama, neki tragaju za raznovrsnim stepenima svjetlosti, neki okreću svoj pogled prema Apsolutnom Svjetlu i mogu se zadovoljiti sa najneznatnijim. Stepene snage svjetla su praktički bezgranični. Svaki stepen može postati nečija duhovna postaja (*manzil*), ali ‘duhovna postaja’ postoji samo za duhovnog putnika, da bi se kretao ka onoj narednoj. To putovanje se nastavlja do beskonačnosti. Kako, inače, ono konačno može obujmiti Beskonačnog?

Svi putevi ne vode u smjeru Apsolutnog Svjetla. Čovjek se može nastaviti raspitivati o pojavama ovoga i budućega svijeta, ili biti zapanjen jednim

od brojnih *barzakha* ili međusvjetova koji ispunjavaju onaj bezdan. Ovdje se susrećemo sa nemogućnostima predviđanja ljudske sudbine. Malobrojni su ljudi koji su vidjeli one međusvjetove Ibn al-‘Arabijevom jasnoćom i pronicavosti, i koji su se vratili natrag da ih prikažu.

Kada se ljudi vrate Bogu, prinudno ili vlastitim slobodnim izborom, vraćaju se putem onih međusvjetova. Općenite odlike tih svjetova morale su se tražiti u Božijim imenima koja ih očituju. Kur’ān nam kaže da molimo: *Uputi nas pravim putem (Al-Fātiha, 5)*! Kao što se pravi put povratka može zamisliti kao uspinjanje stalno narastajućom snagom svjetla, koje se otvara prema beskonačnom Svjetlu Božijem, jednako tako on može biti razviđan u pojmovima mnogih drugih Božijih atributa. Narastati u svjetlu, znači narastati u životu, znanju, čežnji, snazi, govoru, darežljivosti, pravdi itd. To je proces ozbiljenja svih Božijih imena koja su pritajena unutar iskonske ljudske prirode snagom one božanske prilike.

Prisvajanje čudorednih odlika Božijih

Jedan od najuobičajenijih pojmova koji Ibn al-‘Arabi koristi, kako bi opisao proces pomoću kojeg čovjek uspijeva očitovati attribute Božije, jeste *takhalluq*, ‘prisvajanje čudorednih odlika’. Ovaj pojam se mora razumijevati u suodnosu sa jednim od svojih korijenskih značenja u riječi *khulq*, koja se može prevoditi u smislu ‘čudi’ u općenitom značenju ili ‘čudorednih odlika’ u posebnom smislu. Njena ključiva pojmovna značenja ne mogu se shvatiti bez ukazivanja na neka njena ranija značenja u predaji.

U najznačajnijoj svetopisamskoj upotrebi ovog pojma, Kur’ān se obraća Poslaniku, kazujući mu kako on raspolaže nečim što je ‘*khuluq ‘azīm*’ (*Al-Qalam, 4*). Engleski prevoditelji su ovaj izraz prevodili u smislu ‘moćnog čudoređa’ (Arberry), ‘prefinjene čudi’ (Dawood), ‘silne čudi’ (Pickthall), ‘profinjenog moralnog ponašanja’ (Muhammad Ali), ‘lijepe moralnosti’ (Habīb), ‘zapanjujuće čudi’ (Irwing) i slično. Ovi prijevodi očituju jedno nastojanje da se iznesu na vidjelo popratna moralna i etička značenja ovoga pojma, s jedne strane, i njegovi ontološki korijeni, s druge strane, jer on se može razlučiti samo izgovaranjem (ne i na način na koji je napisan) od pojma *khalq* – ‘stvaranje’. Glede Ibn al-‘Arabija, ‘izuzetna čud’ Poslanikova nema samo veze s načinom na koji se on odnosio prema ljudima, već i sa stupnjem do kojeg je on ozbiljio potencijalite svoje vlastite iskonske prirode, stvoren prema prilici Božijoj. Odlike poput darežljivosti, pravičnosti, naklonosti, dobrohotnosti, pobožnosti, strpljivosti, zahvalnosti i svake druge moralne vrline nisu ništa izvanjsko ili nadodato

ljudskoj uvjetovanosti. Naprotiv, one definiraju ljudsku uvjetovanost u ontološkom smislu. Samo ozbiljivanjem takvih odlika može se sudjelovati u punini egzistencije i očitovati odlike Bitka.

Kao što se pojmom *khuluq* ukazuje na ljudsku ćud, jednako tako svaka moralna odlika, bila dobra ili loša, biva oslovljena istim ovim pojmom. Množina ove riječi *akhlāq* može se prevoditi u smislu ‘moralnih odlika’, iako se u filozofskom kontekstu obično prevodi kao ‘etika’. Nekolicina *hadisa* u kojima je upotrijebljen ovaj pojam, može sugerirati neka popratna značenja koja ovaj pojam nosi u predaji. Poslanik je bio upitan: „Koji dio vjere je najljepši?“ Odgovorio je: „Lijepa ćud“. „Najpotpuniji u vjeri je onaj koji je najljepše ćudi.“ „Najbolja stvar na Tereziji Sudnjega dana bit će lijepa ćud.“ „Svaka religija ima svoju moralnu odliku, a moralna odlika islama je stid (*al-hayā*).“ Poslanik je uobičavao zapovijedati ljudima da čuvaju plemenite moralne odlike (*makārim al-akhlāq*).“ „Poslan sam [kao poslanik] da upotpunim lijepu moralnu odliku (*husn al-akhlāq*).“ „Najbolji među vama je onaj najljepših moralnih odlika.“⁵⁸

Nije teško uočiti vezu između dobrih moralnih odlika i Božijih imena. Najprije valja uočiti da pridjev ‘lijep’, upotrijebljen u mnogim od ovih *hadisa*, isti je onaj koji je primijenjen na ‘Najljepša Božija Imena’. Mnoge moralne odlike također su Božiji atributi, kao što je kajanje (koje se podudara sa imenom *al-tawwāb*), vjera (*al-mu’min*), darežljivost (*al-karīm*), pravednost (*al-’adl*, *al-muqsit*), praštanje (*al-ghaffār*, *al-ghaffūr*), opraštanje (*al-afū*), strpljivost (*al-sabūr*), zahvalnost (*al-shakūr*), blagost (*al-halīm*), mudrost (*al-hakīm*), ljubav (*al-wadūd*), pokornost (*al-barr*) i nježnost (*al-ra’ūf*). Prema tome, ako se postavi pitanje: ‘Šta su to Božije ćudoredne odlike?’, može se odgovoriti samo nabranjanjem Njegovih imena. Za Ibn al-‘Arabija izrazi ‘prisvajanje Božijih moralnih odlika’ (*al-takhalluq bi akhlāq Allāh*) i ‘prisvajanje ćudorednih odlika Božijih Imena’ (*al-takhalluq bi asmā Allāh*) su sinonimni i poistovjećuju se sa duhovnom stazom sufizma.

Teomorfna etika

U Ibn al-‘Arabijevu gledanju na stvari ljudi, do određene mjere, poprimaju brojne ćudoredne odlike Božije, i u većoj mjeri od bilo kojeg drugog zemaljskog stvorenja vrlinom, razumije se, življenja života prema božanskoj / ljudskoj prilici. Normalno dijete ne može rasti bez očitovanja života, znanja, htijenja, moći, govora, sluha, vida i drugih Božijih atributa. Ovdje

58 Svi ovi *hadisi*, i još mnogo sličnih, pronalaze se u standardnim izvorima kao što je Bukhārī, Muslim i Tirmidhī. Vidjeti: Wensinck, *Concordance II*, 74-75.

je posebno značajan stupanj do kojeg ljudi očituju atribute znanja (ili umnosti⁵⁹) i govora, jer oni su temeljni kod njihova razlikovanja od ostalih stvorenja. Prisutnost netom spomenutih odlika (ostavljajući za trenutak po strani pitanje snage njihova očitovanja) znak je teomorfizma i ljudskoga bića. Ali osoba koja nastoji postati više od ljudske životinje, aktualizirat će i neke druge božanske odlike, koje će podjednako ostati pritajene u ‘prirodnom’ ljudskom stanju, tj., one karakterne crte koje imaju posebnu moralnu konotaciju, kao što je darežljivost, pravičnost, strpljivost i zahvalnost.

Mora se uvijek imati na pameti da je sufijska etika, Ibn al-‘Arabijeva posebno, zasnovana u ontologiji. Drugim riječima, plemenite ćudoredne odlike nisu izvanjske odlike koje bismo mogli steći ukoliko nastojimo postati dobri ljudi, ali koje nemaju nikakvog stvarnog utjecaja u našem načinu bivanja. Naprotiv, one definiraju naš način postojanja, jer one određuju opseg do kojeg mi sudjelujemo u punini Svjetla Bitka. Jednostavno je poimanje egzistencije kao svjetla i razumijevanje da što je snažnije svjetlo, snažnije je i postojanje, kao što je jednostavno pojmiti da je asolutno Svjetlo Čisti Bitak. Ali se također mora pojmiti i to da su svaki božanski atribut i moralna odlika – ili boja, ako hoćete – jedan vid svjetla. Apsolutni Bitak je čista darežljivost. Steći blizinu Bitka povećanjem snage nečijeg postojanja, znači postati darežljiviji snagom same prirode stvari. Pohlepa, nestrpljivost, nepravda, kukavičluk, gordost i škrtost nisu samo moralni prijestupi, već i ontološki nedostaci. Oni označavaju slabost odraženosti Svjetla Bitka unutar ljudske jedinke.⁶⁰

Svaki onaj koji je istraživao tradicionalnu etiku zna da se ne može postati krepostan i etičan kroz mlako dobročinstvo. Djelo poput Nasir al-Din Tūsijeva *Nasirean Ethics* (*Nasirijska etika*) uvelike pojašnjava kako je ključni sastojak u krijeposnoj ljudskoj duši uravnoteženost među moralnim odlikama, a ona ovisi o pametnom i mudrom razlučivanju odnosa i

59 Božiji atribut je ‘ilm, ‘znanje’, dok riječ ‘aql, ‘um’ ili ‘razum’ ili ‘intelekt’ ne pripisuje se Bogu navlastito. Um je oruđe spoznaje, a On koji već poznaje sve stvari nema potrebe za oruđem spoznaje, jer ne postoji ništa drugo što bi On mogao dodatno naučiti. Na ljudskoj razini, riječ ‘um’ možda jasnije sugerira implikacije ovog Božijeg atributa, jer to nije primarno pitanje o ‘onome šta je poznato’, tj., o ‘znanju’ kao ‘obavijesti’, svijesti, lučenju i mudrosti spoznavajućeg subjekta.

60 Ovo je jedan način pristupanja sadržaju impliciranom u mnogim Ibn al-‘Arabijevim formulacijama. Ali nešto usredišnjenija njegovim vlastitim učenjima je ideja da svaki atribut – pozitivan ili negativan – odražava božansko savršenstvo neke vrste, iako se može smatrati nedostatkom iz perspektive gledanja nekih drugih atributa. Šerijat, potom, funkcionira kako bi makar preusmjerio naizgled negativne attribute unutar pozitivnih tokova, na temeljima onih atributa ontološkog sadržaja. Usp. poglavlja 16-18.

aspekata.⁶¹ Previše pravde lišene darežljivosti završit će u tiraniji, a previše opraštanja lišenog pravde vodit će u kaos. U etici i moralu uravnoteženost je sve. Isti je slučaj, dodao bi Ibn al-‘Arabi, i kod prisvajanja odlika Božijih imena, i to je sve o čemu etika i moral zore. Posebno je teško poprimiti odlike imena zato što sva imena ne stoje na istoj razini. Neka naime moraju biti pokazana prije nekih drugih, a neka, čak, moraju biti izbjegnuta sve dok ih Bog ne podari čovjeku u skladu sa Svojom mudrošću.

Jasno je da postoji stanovita hijerarhija među imenima. Bog, naprimjer, ne čini nešto (moć) a da to ne želi (htijenje). On ne želi činiti nešto, a da ne razluči njegovu situaciju (znanje). A On ne može imati znanje, a da u prvome redu već ne biva (život). Ljudsko pristajanje uz darežljivost i pravdu pretpostavlja određeni stupanj umnosti i govora. Ali ono u čemu ovo pitanje poprima posebnu važnost jesu imena Božija, kao što je ime Veličanstveni (*Al-Mutakabbir*), Silni (*Al-Jabbār*), Nadmoćni (*Al-Qahhār*), Nedostižni (*Al-‘Azīz*), Uzvišeni (*Al-‘Azīm*), Najuzvišeniji (*Al-‘Alī*). U Ibn al-‘Arabijevu gledanju, osoba koja je ozbiljila ove odlike na najočitiiji način, jeste kur’anski faraon koji reče: *Ja sam gospodar vaš najveći* (*Al-Nāzi‘āt*, 24). No mi nećemo u potrazi ići tako daleko, jer pretežan broj, ma kojih zvaničnika, raspolažu vlastitim tobožnjim faraonom. Ove Božije odlike, očito, ne mogu se očitovati odvojeno od nekih drugih odlika, inače slijede moralne nevolje.

Općenito načelo, koje određuje koja bi se imena trebala stjecati, a koja bi trebala biti izbjegnuta, izvodi se iz relativnog ontološkog statusa imena. To se može jezgrovito izreći u pojmovima dobro poznatog poslaničkog pravorijeka: „Božija Milost pretječe Božiju Srdžbu.“ To znači da Milost uvijek ima prednost nad Srdžbom unutar Božijih djela. Cijeli kozmos nije ništa drugo doli Dah Svemilosnoga. Srdžba je, dakle, ogranak milosti u suodnosu sa nekim stvorenjima. Međutim, mogli bi proteći aioni prije nego ona stvorenja uvide da je srdžba, koju su iskušavala u konkretnoj formi paklene kazne, zapravo bila milost. Iz ljudske perspektive gledano, postoji stvarna i temeljna razlika između milosti i srdžbe, makar se, iz božanske perspektive, srdžba izvodi iz i vodi natrag milosti. Ukratko, milost prijanja uz samu prirodu Bitka kao takvoga, tako da obuhvaća ‘sve stvari’ (na čemu Kur’ān inzistira [*Al-A‘rāf*, 156, *Al-Mu‘min*, 7]), ali srdžba je pomoćni atribut

61 Preveo G. M. Wickens pod naslovom *The Nasirean Ethics* (London: George Allen & Unwin, 1964). Vidjeti posebno razmatranje o ‘pravednosti’ (*‘adl*), koja se izvodi iz istog korijena kao i riječ ‘uravnoteženost’ (*i’tidāl*); o odnosu između pravde i mudrošću, vidjeti str. 81.

Bitka koji se primjenjuje u suodnosu sa posebnim egzistentima usljed preciznih i određenih razloga.

Slična analiza bi se mogla načiniti i sa brojnim podudarnim parovima božanskih atributa, kao što je praštanje i osveta. Nekoliko skupina oprečnih Božijih imena opisuju lica Bitka okrenuta prema stvorenjima. Ovi atributi se mogu podijeliti u dvije goleme kategorije, na imena ljepote (*jamāl*) i imena uzvišenosti (*jalāl*), ili imena nježnosti (*lutf*) i imena strogosti (*qahr*). Stvorene odlike ovih dviju skupina atributa priskrbljuju znakovitu paralelu sa dvije temeljne perspektive o Božijem Bitku, razmatrane ranije: sa neusporedivosti i sličnosti.

S obzirom na to da je Bog neusporediv sa svim stvorenim stvarima, On može biti pojmljen samo u pojmovima atributa koji označavaju njegovu daljinu, transcendentnost i različitost. U tom pogledu ljudi osjećaju uzvišenost i izuzetnost Božiju i poimaju ga kao Veličanstvenog, Nesvladivog, Sveobuhvatnog, Nedostupnog, Preuzvišenog, Velikog, Onog koji ubija, Kralja. Ovi atributi zahtijevaju da sve stvorene stvari budu beskrajno daleko od Njega. Te stvari su u cijelosti ne-On; On je Bitak, a stvari su nepostojanje. Do ma koje mjere se bilo koji suodnos mogao razviđati između Stvoritelja i Njegova stvorenja, do iste te mjere je On strogi i daleki bdjelilac nad svim. Ljudsko stanje, u tom pogledu, je potpuno robovanje ili služenje (*'ubūdiyya*). Bog je samodostatan i neovisan (*al-ghānī*), dok je čovjek posve siromašan (*al-faqīr*) u odnosu na Njega. Čovjek ne može težiti da poprimi božanske čudoredne odlike uzvišenosti ili, čak, da im se približi, jer one čine razliku između Boga i stvorenja, između Bitka i nepostojanja. Tražiti takve attribute za sebe, zapravo, znači prisvajati božansku narav, činiti neoprostiv grijeh.

Kada se posvjedoči Božija sličnost sa stvorenjima, takvo stanje stvari se pokazuje u jednom drukčijem svjetlu. Glede Njegove sličnosti, Bog biva motren kao nešto imanentno i blisko. On se nadaže pod vidom nježnosti, milosti, ljepote, darežljivosti, ljubavi, praštanja, naklonosti, darivanja i dobrostivosti. Zato što posjeduje ovakve attribute, postojanje svakog pojedinog stvorenja je stvar Njegove neposredne brige. Usljed te brige može se kazati da je On kao samilosna mati koja nikada ne propušta brinuti za dobrobit Njenih skrbnika.⁶² Ljudski odgovor na ovaj suodnos je ljubav, pobožnost i čežnja da se približi što više Izvoru svjetlosti. U tom smislu su ljudi stvoreni na Božiju priliku i kadri su ozbiljivati puninu svoje teomorfne

62 Nekoliko znakovitih arapskih riječi, koje se primjenjuju na Boga, gramatički su ženskoga roda, tako da nije neuobičajeno govoriti o Bogu u smislu zamjenice 'Ona' (primjerice, *dhāt Allāh hiya...*).

naravi. Ukoliko je u onom prvom odnosu čovjek rob Božiji, u onom drugom on može postati Njegov ‘opunomoćenik’ (*khalifa*) i ‘prijatelj’ (*wali*) – dva važna tehnička pojma.

Neusporedivost i imena uzvišenosti zahtijevaju se snagom činjenice da je Bog Bitak, a mi ništavilo. Ali naše ništavilo je, na neki način, protkano egzistencijom. Najpomućenije svjetlo je, ipak, svjetlo. A najpomućenije svjetlo je zbiljskije od potpune tame. Milost – koja jeste Bitak i Svjetlo – prožima sve što postoji. Nasuprot tome, Srdžba je poput jeke ništavila. Božiji odgovor nepostojećoj stvari, kojoj se dariva egzistencija kroz darežljivost i samilost, je da ipak ište pravo na postojanje. Neusporedivost potvrđuje zbiljnost Bitka nasuprot svega što je nebitak, ali sličnost posvjedočuje krajnju istovjetnost svekolikog postojanja s Bitkom. Neusporedivost kaže ne-On, a sličnost veli On. A On je zbiljskiji od ne-On. Atributi sličnosti i ljepote nadvladavaju attribute neusporedivosti i uzvišenosti na isti način na koji svjetlo ukida tamu, milost nadvladava srdžbu, a blizina poriče daljinu.

Ali čovjek ne može sebi prisvajati svjetlo i blizinu. Njegova prva zadaća je da bude sluga Božiji, da prizna Njegovu uzvišenost i srdžbu i da izbjegava bilo kakav pokušaj da prisvaja, kao vlastite, one attribute koji prianjaju uz neusporedivost. On mora tragati za milošću, a izbjegavati srdžbu. Istina je da je čovjek teomorfni entitet, načinjen na sliku svih Božijih imena, ali postoji pravi put i stranputica kod prisvajanja božanskih čudorednih odlika. Kada se u ljudsko biće udahne božanska milosti i kada se ono ispuni njenim svjetlom, atributi uzvišenosti se prirodno javljaju u njemu. Ali oni uvijek predstavljaju opasnost. Iblisov (Šejtanov) grijeh se sastojao u umišljaju da je svjetlost u njemu snažnija nego u Ādemu, i u njegovim riječima: *Ja sam bolji od njega; mene si od vatre stvorio, a njega od ilovače (Al-A'rāf, 12, Sād, 76)*. Rezultat toga je bio da je on izrekao uzvišenost koja njemu, zapravo, nije pripadala. Ili, kako bi Ibn al-‘Arabi mogao reći, on je očitovao božansko ime Uzvišeni izvan vlastitih ograničenja unutar stvorenoga svijeta. On je sebi prisvojio neusporedivost i, kao rezultat toga, sučelio se izravno sa Srdžbom Božijom. Jedina stvar koju čovjek, uopće, može sebi prisvajati jeste nepostojanje koje, u religijskim pojmovima kazano, znači biti sluga Božiji. Ibn al-‘Arabi, zacijelo, smješta služenje Bogu na najvišu razinu ljudskog ozbiljenja. Nakon svega, kroz svoje služenje Muhammed je bio vrijedan naslova Poslanik Božiji (*‘abduhu wa rasūluhu*). Potpuno samozatajenje pred božanskom neusporedivosti rezultira potpunim očitovanjem božanske sličnosti. Ne-On je u isti mah On.

Prvenstvo milosti nad srdžbom također se može objasniti pojmovima prvenstva jedinstva nad mnoštvom. Sami Bog je Jedan Bitak, dok se

postojanje javlja kao beskonačno mnoštvo stvari. Božija imena stoje kao jedna vrsta *barzakha* između Jednosti i mnoštva. Postoji samo jedan Bitak, pa ipak imena predstavljaju mnoštvo lica koja Bitak uzima na sebe u suodnosu sa stvorenim stvarima. Sama Suština ili Bitak, motreni bez imena, predstavljaju ono što Ibn al-Arabī naziva Jednosušnost Jednoga (*ahadiyyat al-ahad*) nasuprot Bitku motrenom u smislu posjednika imena, što predstavlja Jednosušnost / Jedinstvo Mnoštva (*ahadiyyat al-kathra*). Uzimajući obje perspektive u obzir, Bog kao takav je, onda, ‘Jedno / Mnoštvo’ (*al-wāhid al-kathīr*). Ovdje Jedno pretječe mnoštvo, jer, mnoštvo stvari bez Bitka ne može postojati. Na isti način, svjetlo pretječe boje, a milost srđžbu.

Iz perspektive Jedinstva i mnoštva motrena, Božija Prisutnost se nada-je kao krug čije središte je Suština, a čije potpuno razvijanje jesu djela u svojim mnogostrukim stupnjevima i vrstama. Koncentrični krugovi koji se vrte oko Središta predstavljaju ontološke razine i svaki naredni krug biva nejasniji i slabiji od onog prethodnog. Ovdje su Božija imena suodnosi koje poprima Središte u odnosu na bilo koje mjesto na kružnici. Svakom ‘mjestu’ se mogu doznačiti koordinate u smislu njegove udaljenosti od Središta (tj., u smislu njegova stupnja u ontološkoj hijerarhiji) i njegova suodnosa sa drugim tačkama smještenim na istoj koncentričnoj kružnici (tj., njegova suodnosa sa stvarima u njegovu vlastitom svijetu). Ali ova situacija se čini nevjerovatno složenom usljed prirode Središta koje može biti motreno u odnosu na bilo koji ontološki atribut – bilo koje ime Božije. Središte nije samo Bitak, ono je i Apsolutni Život, Znanje, Htijenje, Moć itd. Središte je Jedno, pa ipak poprima suodnos sa svakim mjestom na kružnici u smislu svakog pojedinog atributa. Htijenje ima jedan učinak na svaku posebnu tačku, dok Moć ima jedan drugi učinak. Isto tako, svaka tačka je pasivna (u suodnosu sa aktivitetom tog atributa) i, u odnosu na egzistent koji se bojadiše onim atributom i očituje ga kao svoj vlastiti, aktivna prema drugim tačkama na obodnici. Kada svjetlo obasja Mjesec, Mjesec osvjetljava noćno nebo. Kada bilo koji atribut Bitka očituje njegove odlike unutar datog egzidenta, one odlike se odražavaju u pravcu nekih drugih postojećih stvari u jednom beskonačnom lančanom povezivanju odnosa.

Ovaj kozmos uzajamno povezujućih ‘tačaka’, od kojih svaka napose odražava Središte na sebi svojstven, jedinstveni način, nesumnjivo je statičan. Sve vrste gibanja se mogu lučiti na ma kojem datom koncentričnom krugu ili između različitih krugova, čija krajnja važnost se može prosuđivati u smislu promjenjivog odnosa sa Središtem. Ali ovo je u dobroj mjeri relativno jasno: ‘Primarni atributi’ Božiji očituju svoje odlike sve jasnije dok se gibaju prema Središtu, dok sekundarni i privremeni atributi bivaju

sve snažniji dok se gibaju prema periferiji. Gdje je milost? Uz Bitak, Svjetlo, Znanje i Jedinstvo. Gdje je srdžba? Uz nepostojanje, tamu, neznanje, mnoštvo, raspršenost.

Disperzivno gibanje prema periferiji predstavlja pozitivnu kreativnu snagu. Bez njega Svjetlo ne bi sjalo i kozmos ne bi ušao u postojanje. Božiji atributi se očituju na jedan nerazlučen način (*mujmal*) na razini snažnog svjetla anđela i na do potankosti razlučen način (*tafsil*) na razini osjetilnog kozmosa u njegovom punom prostornom i vremenitom širenju. No, kada se ovo potpuno izvanjsko očitovanje dovrši, vrijeme je za djelovanje onog ujedinjujućeg gibanja, a aktivno i svjesno sudjelovanje u tom gibanju je isključiva prinadležnost ljudi.

Čovjek ulazi u protežni svijet u kojem razlučeni atributi Bitka započinju svoje ponovno uključivanje u jedno sveobuhvatno jedinstvo, jer on je stvoren na priliku Božiju čak i kao dojenče. Atribut koji uređuje nad ponovnim povratkom u središte je ‘uputa’ (*hidāya*), dok disperzivno gibanje unutar ljudskog obzorja, koje sprječava i predusreće taj ponovni povratak prema Središtu, naziva se ‘odvođenje na stranputicu’ (*idlāl*). Ujedinjujuće gibanje pronalazi svoj najpotpuniji ljudski izraz u poslanicima i prijateljima Božijim, koji su teatar samoraskrivanja Božijeg imena ‘Upućivač’ (*Al-Hādī*). Disperzivno gibanje pronalazi svoje najveće predstavnike u Šejtanu i njegovim prijateljima (*awliyā’ al-shaytān*), koji očituju božansko ime ‘Onaj koji na stranputicu odvodi’ (*al-mudill*). Odvođenje na stranputicu je usko povezano sa Srdžbom, i stoga se mora motriti kao ogranak milosti i upute, ali pozitivni učinci tog atributa na dugu stazu – trošeći možda neizbrojne aione – ne mogu poništiti negativne učinke u relativno kratkom slijedu, učinke na koje Kur’ān ukazuje kao na kaznu, patnju i bol zbog Vatre.

Poslanici predstavljaju uputu ljudskome rodu u vidu Božijih poruka, koje se često javljaju kao objave. U nastojanju da poluče puninsku ljudskost, ljudi se moraju gibati prema milosti, svjetlu i jedinstvu koje stoji u središtu kruga postojanja. Uputa je jedina kapija koja vodi u tom pravcu. Ako ljudi zanemaruju poruku poslanika, zapast će na jednu od brojnih staza kojima hode šejtani, koji u cijelosti očituju stranputicu. Tako će oni ostati u raspršenosti i doći će pod udar božanske srdžbe. Iako milost prethodi srdžbi i očituje se čak usred srdžbe, postoji jedna osobitija vrsta milosti koja vodi blaženstvu i neposrednoj sreći, nakon smrti i u času Proživljenja, a koja može biti ozbiljena kroz dovođenje sebe u sklad sa uputom. Otuđa Ibn al-‘Arabi luči razliku između ‘milosti slobodnog darivanja’ i ‘milosti obaveze.’ Onu prvu Bog dariva svim stvorenjima, bez izuzetka, dok je sam Sebe obvezao da ukaže ovu potonju samo ‘bogobojaznome’. Na obje ove

milosti se ukazuje u kur'anskom stavku: *A Moja milost* [slobodno darovana] *obuhvaća sve; daću je onima* [u posebnim prilikama] *koji se budu grijeha klonili i zekat davali, i onima koji u dokaze Naše budu vjerovali, onima koji će slijediti Poslanika* (*Al-A'rāf*, 156). Ona prva milost se očituje čak i u patnji i paklenoj nesreći, dok se potonja očituje isključivo kao sreća.

Terezija Zakona

Putem svojevoljnog povratka čovjek nastoji usvojiti čudoredne odlike Božije ili očitovati Božija imena na čiju priliku je on stvoren. Ali, šta su to Božija imena? Šta je 'očitovanje'? Kako se ono može postići? Kako jedna prikaza na beskrajno udaljenom zidu može ustati i krenuti natrag k Suncu? Kako tama, koja nema nikakav zbiljski okus ili nikakvo razumijevanje svjetla, može postati svjetlo? Kako mi, slijepe i neupućene sjenke postojanja, lučimo razliku između Bitka i nepostojanja? Može li neznanje postati znanjem, ravnodušnost htijenjem, slabost snagom, onijemljenost govorom, pohlepa darežljivošću, prijestup pravičnošću? Kako puko priviđenje, izatkano od dvosmislenosti, može biti preobraženo u jasnost, razlučnost, mudrost, pouzdanost? Kako možemo lučiti razliku između odlika milosti i odlika srdžbe unutar stvorenog univerzuma gdje se sve stvari pokazuju pomiješanim? Kada vidimo kako se Božija milost i ljubav očituju, kako da mi sami postanemo milost i ljubav? Ibn al-'Arabi odgovara na ova i slična pitanja na isti način na koji i ostali muslimani odgovaraju na njih: držati se upute i izbjegavati stranputicu, slijediti poslanike i bježati od šejtana.

Poput svih muslimana, Ibn al-'Arabi razmatra poslanstvo i objavljene činjenice o ljudskome postojanju, fenomen koji je razmatran gdje god je bilo ljudi, od Ādemova vremena – vremena prvog poslanika – do Muhammeda, posljednjeg poslanika. Svi ljudi imaju pristup tome i vrlinom same svoje ljudske prirode pozvani su da slijede objavljenu uputu. Šejh raspravlja o prirodi i svrsi poslanstva (koje je sada došlo do kraja) i razmatra proces postajanja 'prijateljem Božijim' (koji će se nastaviti sve do kraja vremena) do pojedinosti. Da bi se shvatila puna znakovitost cijelog opsega njegovih učenja, ta učenja se moraju uvijek dovoditi u vezu sa zbiljom poslanstva i prijateljavanja s Bogom, kako je to lijepo pokazao Chodkiewicz u djelu *Le sceau des saints* (*Pečat prijatelja Božijih*).

Jedan od najuobičajenijih pojmova koji Ibn al-'Arabi upotrebljava, ukazujući na objavu, u općem i u posebnom smislu Kur'āna i Sunneta jeste *shar'*, koji se prevodi kao 'Zakon', a odatle je izveden i onaj dobro poznati pojam *Sharī'a*, objavljeni zakon islama. Prvobitno značenje ovoga pojma

je ‘zagaziti u vodu da se napije’, odnoseći se na stoku. Drugotno značenje je jasan i otvoren put ili staza. Pojam se metaforički primjenjivao na jasnu i očiglednu stazu koja vodi Bogu ili, drugim riječima, Zakon kojeg je Bog objavio kao uputu ljudima. Ibn al-‘Arabi često govori o objavljenom Zakonu u općenitim pojmovima, jasno pokazujući da misli na objavu u univerzalnom značenju riječi, spuštanu narodima kroz povijest, sve do Muhammeda (a. s.). No, kada se okrene posebnim primjenama i tumačenjima načela, on se uvijek zadržava unutar islamskog univerzuma. On do pojedinosti raspravlja o Īsāu, Mūsāu, Ibrāhīmu i drugim poslanicima, katkada čak govoreći o vlastitim susretima s njima u svijetu nevidljivoga. Ali ovo su u cijelosti muslimanski poslanici, njihove odlike i karakteristike su naširoko definirane predodžbom o njima izvučenoj iz Kurāna, hadisa i islamske predaje u cijelosti. Nijedan kršćanin ili Jevrejin, ako bi mu se ponudilo poglavlje o Isusu ili Mojsiju iz *Fusūs al-hikama*, ne govoreći im ko je autor, ne bi pomislio da je ovu knjigu pisao autor iz njihove vlastite tradicije.

Prema mišljenju Ibn al-‘Arabija, Zakon je tezulja (*al-mizān*) kojom se mora mjeriti sve što ima veze s Bogom, znanjem, ljubavi, duhovnim ozbiljenjem i čovjekovim stanjem uopće. Bez Terezije Zakona ostat ćemo zauvijek plivati u bezobalnom moru dvoznačnosti. Jedino ova Terezija može priskrbiti referentno mjesto u smislu da se ondje može prosuđivati o znanju i sveukupnom ljudskom pregnuću. Zakon omogućuje gibanje prema Središtu, i to da se izbjegne tumaranje u beskonačnoj raspršenosti kojom prevladava neznanje, mnoštvo i stranputica.

Moglo bi se kazati da je svrha Zakona da izdefinira odnose i postavi stvari u njima odgovarajuću perspektivu, priskrbljujući tako božansko mjerilo za ljudsko znanje i djelovanje. Sučeljeni sa On / ne-On gdje god pogledaju, ljudi možda nisu u stanju pronaći Ga i ostati u blizini svjetla bez razlučivanja koje se izvodi iz samoga Svjetla. Nesumnjivo je da svako raspolaže jednim unutarnjim svjetlom u smislu uma, ali i on ima potrebu za ispravnom uputom kako bi narastao u snazi i sam po sebi počeo funkcionirati. Samo su prijatelji Božiji dosegнули duhovno stanje u kojem mogu slijediti ono unutarnje svjetlo bez ukazivanja na izvanjski Zakon. Ali je to, kako bi kazao Ibn al-‘Arabi, stanje goleme pogibelji (*khatar*). Iblis i neizbrojni ‘duhovni učitelji’ snagom toga su odlutali na stranputicu. Zakon ostaje biti jedino konkretno utočište.

Ranije je rečeno da u ‘etici’ ili prisvajanju čudorednih odlika Božijih – što je u najstrožem sufijfski put – uravnoteženost sve. Božija imena se moraju ozbiljiti u prikladnim suodnosima, tako što imena ljepote prethode imenima srdžbe, darežljivost prevladava nad pravdom, podložnost ima

pravo prvenstva nad uzdizanjem itd. Savršena uravnoteženost imena ozbiljuje se snagom usvajanja svake čudoredne odlike u formi u kojoj su ljudi stvoreni. Riječju, savršena uravnoteženost ima biti spoljašnja forma imena ‘Allāh’, tj., Božija Prisutnost. Osoba koja postigne takvo ozbiljenje poznata je kao savršeni čovjek (*al-insān al-kāmil*), što je jedan od najpoznatijih Ibn al-‘Arabijevih tehničkih pojmova.

Postoje tri različita tipa savršenih ljudi. Kratko rečeno, svi oni predstavljaju potpuno ozbiljenje imena Allāh, koje jeste ‘smisao’ (*ma’nā*) ili unutar-nja zbilja svakog ljudskog lika. Ali, svaki pojedini čovjek je drukčiji, što će reći da ‘se Božije samootkrivanje nikada ne ponavlja’. Božija Prisutnost se očituje svakom pojedincu pod različitim vidovima. Neki od tih vidova su označeni imenima koja su bliža Jedinstvu, drugi imenima koja su u suodnosu sa raspršenosti, a pretežan broj njih imenima koja su izvan obrasca devedeset i devet Najljepših Imena. Poslanici i veliki prijatelji Božiji, kao ljudska bića, očituju ime Allāh u njegovoj relativnoj punini. Potom, oni u svojim osebnim ulogama očituju jedno ili više tih Najljepših Imena. Oni su primjeri koji otkrivaju mogućnosti čovjekova teomorfno duhovnog stanja. Svaki za sebe je primjer savršenstva.

Veza između Božijih imena i poslanika jasno se može uočiti unutar strukture *Fusūs al-hikama*, gdje je svako pojedinačno poglavlje, od njih dvadeset i sedam, posvećeno po jednom poslaniku i korespondira sa Božijim atributom.⁶³ Prvo poglavlje je posvećeno ‘mudrosti Božije Prisutnosti kako je ona ovaploćena u Ādemu’ koji, Ibn al-‘Arabi to jasno pojašnjava, označava čovjeka kao takvog. Potom, naredna poglavlja su posvećena različitim poslanicima i njihovim atributima, podrazumijevajući da svaki od poslanika, kao ljudsko biće, također očituje ime Allāh. Baveći se poslanicima kao ljudskim jedinkama, Ibn al-‘Arabi je kadar istraživati odlike Božijih atributa kada se oni očituju u kozmosu u posebnim prilikama. Svaki poslanik navlastito postaje jedna vrsta Božijeg imena, očitujući Božiju Prisutnost tokom svoga zemaljskog života. Ovo je jedan razlog zbog kojeg Ibn al-‘Arabi obuhvatno ukazuje u *Futūhātu* na ‘prisutnosti’ poslanika u potpuno istom značenju u kojem on govori o ‘prisutnostima’ imena. Ukoliko Prisutnost Moći obuhvaća sve u postojanju, unutar kojeg ime Moćni ozbiljuje vlastite učinke i pokazuje svoje odlike, isto tako ‘Mūsāova Prisutnost’ (*al-hadrat al-mūsawiyya*) obuhvaća sve na putu postizanja ljudskog

63 Ovo je jedno uopćavanje. Kao i obično, Ibn al-‘Arabijeva učenja se ne podudaraju sa čistim kategorijama. Svi likovi kojima se on bavi neće se nužno motriti kao poslanici (primjerice Luqmān i Khālid), niti će svi atributi koje im on pripisuje spadati u kategoriju Najljepših Imena, iako su oni, zacijelo, Božiji atributi.

teomorfizma koji očituje Mūsāove odlike. Desetine poglavlja u *Futūhātu*, baveći se vizijama svjetlosti Bitka i tumačenjima naravi zbilja koje ispunjavaju kozmos, naslovljena su izrazima: ‘O Muhammedovoj Prisutnosti’, ‘O Mūsāovoj Prisutnosti’ i ‘O ‘Īsāovoj Prisutnosti’, kako bi označila pojedinačnu spoznajnu i objaviteljsku perspektivu koja se uzima u razmatranje.

Motriti stvari kakve jesu

Samo savršeni čovjek je kadar motriti stvari u njima pripadajućim mjestima. On je mudrac Božiji koji je tako temeljito usvojio sadržinski opseg Zakona da kroz vlastitu narav posvjedočuje precizne odnose među stvarima. Ovo lučenje odnosa je najteža od svih ljudskih zadaća usljed iznutarnje dvoznačnosti egzistencije. Ne postoji apsolutno mjesto ukazivanja uz koje čovjek može pristati, jer ‘Samo Bog poznaje Sebe’. Umjesto toga, postoje brojna ‘relativno apsolutna’ gledišta sa kojih se može polučiti spoznaja. Ali neka od njih mogu dovesti do sreće, a neka ne mogu. Ibn al-‘Arabijevo poništavanje svih doktrinarnih apsolutnosti mora se usvojiti od početka, ili će se stalno biti u iskušenju da se priskrbi konačno stajalište o tome ‘šta to Ibn al-‘Arabi vjeruje’, bez mogućnosti definiranja njegova stajališta o pitanju koje je u razmatranju.

Šejh ne prihvaća nikakvu drugu apsolutnost osim apsolutnosti Biti Istinitoga – Bitka po sebi – s jedne strane, i pukog i jednostavnog ništavila, s druge strane. Samo Istiniti poznaje Bit Istinitoga, što će reći da ne postoji nijedno gledište unutar kontingentnog univerzuma koje nam dopušta govoriti u ime same Biti. Drugim riječima, ne postoje nikakve apsolutnosti u kozmosu ili u univerzumu diskursa. Svaka formulacija koja nastoji opisati ono zbiljsko, mora računati sa ograničenim, konačnim i relativnim stajalištem. Ono što se prihvaća sa jednog stajališta, može biti poreknuto sa drugog. Samo Bit je apsolutno Zbiljska, ali je Bit za svagda izvan našeg domašaja i poimanja. Svako stajalište, sa kojeg se motre Bog i kozmos, postaje ‘relativna apsolutnost’ ili ‘prisutnost’ (*hadra*) iz koje se mogu izvući neki zaključci, zaključci koji će biti punovažni za takvo stajalište. Ali Ibn al-‘Arabi neprestance mijenja svoja stajališta, kako je jasno naznačeno strukturom mnogih njegovih djela, posebno strukturom *Fusūsa*. Svaka božanska mudrost, ovaploćena u svakom pojedinom od dvadeset i sedam poslanika, govori jedinstvenim jezikom, bacajući tako novo svjetlo na samootkrivanje Nepoznatog. Svako otkrovenje priskrbljuje novi način motrenja na Boga i kozmos. Isto tako, same duhovne ‘postaje’ (*maqāmāt*), poput ‘postaja na putu’ i sličnih pojmova, vraćaju se natrag, u Ibn al-‘Arabijevu načinu

gledanja na stvari, na jedinstvena poimanja zbilje ograničena i definirana određenim odnosima i prinudama. Ali nijedna od njih nije apsolutna, tako da se svakoj od njih može protusloviti snagom nekog drugog načina gledanja. Ljudski odgovor na ove stalne promjene perspektive može biti dobrobrano ‘zbunjujući’, što je, veli nam Ibn al-‘Arabi, duhovna postaja izuzetnih prijatelja Božijih. Apsolut ne dopušta nikakvo apsolutiziranje bilo čega drugog doli Njega Samoga, što će reći da sve što je drugo doli Bog jeste imaginacija.

Ustvrdivši to, još uvijek je ispravno tvrditi da vizija savršenog čovjeka prepliće dva temeljna stajališta neusporedivosti i sličnosti, dok se on sam krzma između njih u izražavanju vlastitog poimanja zbilje. Ono prvo predstavlja stajalište racionalnog svojstva, koje svjedoči Božije Jedinstvo (*tawhīd*), i savršeno je sposobno proniknuti u činjenicu da kozmosom upravlja Bog koji mora biti Jedan. Ono potonje predstavlja stajalište imaginacije, koje poima Božiju teofaniju ili samootkrivanje u svemu što postoji.

Racionalno svojstvo nije u stanju pojmiti kako se Bog može otkrivati u kozmosu, jer, ako je On sličan svojim djelima, On će morati poprimiti atribute koji se isključivo primjenjuju na stvorene stvari. No, zdravo i ispravno racionalno svojstvo će proniknuti u vlastita ograničenja i prihvatit će istinu objave. Ono će shvatiti da Bog savršeno dobro zna o čemu govori, čak i kada ne može pojmiti šta On time podrazumijeva. Stoga će prihvatiti doslovno značenje otkrivenih tekstova. Konstatirat će: ‘Da, Bog ima ruke, oči, stopala, baš kako su ustvrdili Kur’ān i hadis. On se smije, raduje, opršta i sjedi. Otkriveni tekstovi su to kazali i Bog govori u skladu sa jezikom ljudi i nema nikakve sumnje da Bog misli ono što govori. Kad to ne bi mislio, onda bi izricao nešto drugo. Ja to prihvaćam kao istinu, ali ne pitam se ‘kako’ (*kayf*) je to tačno’. Ovo je ograničenost uz koju racionalno znanje može pristajati – i samo uz pomoć objave.

Imaginacija razumijeva stvari na načine koji su strani razumu. Kao međuzbilja koja se rasprostire između duha i tijela, ona poima apstraktne ideje i duhovna bića u ovaploćenome vidu. Zato što ona po sebi nije ni ovo niti nešto drugo, ona je iznutarnje dvojbeno i višeznačna, i ona može proniknuti u Božije samootkrivanje, koje jeste On / ne-On. Razum zahtijeva da spozna precizne odnose u kontekstu ili / ili. Ali imaginacija, poimajući to samootkrivanje, ne može ga nikada precizno znati, jer ono očituje nespoznatljivu Bit.

U slučaju savršenog čovjeka, duhovno ozbiljenje je otvorilo imaginaciju prema stvarnoj viziji ovaploćenja Boga, kada se on otkriva u teofaniji. On ne zna ‘kako’ se Bog otkriva, ali on Ga vidi kako to čini. On poima istinu

Božije sličnosti sa svim stvarima kroz bogomdanu viziju, uviđajući jasno da su sve stvari ni / ni, i / i, ali nikada ili / ili.

Savršeni čovjek se povinjava doslovnom značenju i legalnim nalogima Knjige Božije. On se doslovce pridržava Božije zapovijedi: *Bojte se Allāha – Allāh će vas poučiti (Al-Baqara, 282)*, i biva poučen značenju teksta, značenju kozmosa i značenju vlastite duše. Hermeneutika nije racionalan proces već susret sa božanskim samootkrivanjem, otvaranje srca prema beskonačnoj mudrosti.

Čovjekovo savršenstvo

Bezgranični Bitak je jedan u vlastitoj Biti i mnoštven u vlastitim samootkrivenjima. On je i neusporediv sa postojećim stvarima i sličan svakom stvorenju. Svoj najpotpuniji izvanjski izraz On pronalazi u savršenom čovjeku koji očituje Božija imena u njihovom potpunom razvijanju. Kao što je Bog savršen u Svojoj Biti i kroz Svoja imena, jednako tako savršeni čovjek očituje ljudsko savršenstvo kroz vlastitu suštinsku zbilju, kao odraz imena Allāh i kroz svoja akcidentalna očitovanja kao spoljašnje očitovanje svih pojedinačnih Božijih imena u odgovarajućim okolnostima. Savršeni ljudi su stameni u svojim suštinama koje nisu drugo doli Bitak Božiji. Ali su oni podvrgnuti stalnim preobrazbama i pretvorbama snagom sudjelovanja u Božijem neprestanom i nikada dva puta ponovljenom samootkrivanju.

Bog je stvorio univerzum da očituje puninu Svoje darežljivosti i milosti. Kroz kozmos Bitak očituje beskonačne mogućnosti pritajene unutar Njega. Ali, samo On očituje Sebe u Svojoj punini kroz savršena čovjeka, jer samo ovaj ozbiljuje svaku temeljnu odliku svakog imena Božijeg ili svaku odliku Bitka. On je ljudska jedinka koja je prispjela potpunom ozbiljenju vlastitog teomorfizma, tako da ime Allāh isijava u njemu beskonačno isijavanje.

Na razini onog spoljašnjeg, protežnog svijeta, savršeni čovjek se ne može nadavati drukčijim od ostalih ljudi, poglavito ne u očima poricatelja i krivovjernika. Kur'ān navodi riječi nekih od Muhammedovih savremenika, kao npr.: *Šta je ovom 'poslaniku', on hranu uzima i po trgovima hoda (Al-Furqān, 7)?* No, protežni svijet je samo daleko Sunce odraženo u prašini. Istinska punina egzistencije savršenog čovjeka mora se tražiti u unutarnjim obzorjima, u bezbrojnim međusvjetovima koji se steru između njegove osjetilne ljuštore i njegove božanske jezgre. On je, zapravo, *Barzakh* svih *barzakh* (*barzakh al-barāzikh*), međusvijet koji obuhvaća sve međusvjetove, međusvijet koji ispunjava jaz između Apsolutnog Bitka i apsolutnog ništavila. Njegova kozmička uloga je sve, jer je on, zapravo,

istovjetan kozmosu. U savršenom čovjeku mikrokozmos i makrokozmos su postali jedno kroz unutarnje jedinstvo. Drugim riječima, makrokozmos je tijelo, a savršeni čovjek srce. U njemu su sabrane sve stvari, bile božanske ili kozmičke. Kao što je Allāh ‘sveobuhvatno ime’ (*al-ism al-jāmi*), tako je savršeni čovjek ‘sveobuhvatno stvoreno biće’ (*al-kawn al-jāmi*), u kojem Božija imena zadobivaju svoje potpuno očitovanje na svakoj kozmičkoj razini.

U savršenom čovjeku se može uočiti jedinstvo dinamične i statične dimenzije Ibn al-‘Arabijeve kozmologije. Kao opstojeća stvar koja odjednom živi na svakoj kozmičkoj razini, savršeni čovjek u sebi obuhvaća svaku hijerarhiju. Ali, kao ljudska jedinka koja ulazi u postojanje i potom se vraća svome Stvoritelju, on u sebi sabire Dolazak i Povratak. On potpuno i svjesno živi na svim silaznim razinama od Svjetla i na svim uzlaznim razinama kroz koje se svjetlo vraća natrag, a ljudski um povezuje božansko znanje. On je dio i Cjelina, mnoštvo i Jedno, mali i Veliki, raspršenost i Sinteza. Kao što se on vrti oko Boga, tako se kozmos vrti oko njega.

2

Teologija

2. Imena Božija

Povezujuću nit Kur'āna ne predstavljaju kazivanja o poslanicima, zakonske odredbe, prijetnje kaznom i obećanja nagrade, ili opisivanje prirode i kozmosa, već Najljepša Imena, koja se pojedinačno spominju, često u paru, a katkada skupno diljem teksta. Islamsko teološko mišljenje se pretežito vrti oko imena otkrivenih u Kur'ānu. Promicatelji *Kalāma* ili dogmatske teologije (mu'tazile i ash'arije) uglavnom su koristili pojam 'atribut' umjesto 'imena', ali je ishod bio isti. Imena – ili atributi – sukusiraju ono što bi se moglo pojmiti u vezi s Bogom. Čak i peripatetički filozofi, koji su nastojali izbjeći kur'anska ukazivanja u svojim strogo filozofskim radovima, često su govorili o Bogu u kur'anskim pojmovima. Kako se može raspravljati o zbilji bez ukazivanja na znanje, htijenje, moć, život, pravo prvenstva i mnoge druge attribute koji su pripisani Bogu u Kur'ānu?

Kada Ibn al-'Arabi postavlja imena Božija u središte pozornosti, on jednostavno iznosi na vidjelo ono što se podrazumijeva unutar islamskog mišljenja. Nekoliko znanstvenika, koji su izučavali njegova djela, isticali su važnost ove teme za sve o čemu on piše.⁶⁴ Ali ova tema je preveć temeljna za nas, čisto da istaknemo njenu važnost i usputice ukažemo na nju dok slijedimo ovo izlaganje. Kao osnova Šejhove dijalektike, ona zahtijeva potpuno izlaganje na početku. U nastojanju, naime, da shvatimo ulogu Božijih imena, moramo se upoznati sa brojnim tehničkim pojmovima koji su sinonimno upotrijebljeni, kao što su atributi, odnosi, zbilje, temelji i potpornji.

64 M. Asin Palacios piše da se 'cijeli *Futūhāt*' zasniva na 'vjerovanju u unutarnju vrlinu Božijih imena' (*The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers* [Leiden: Brill, 1978] str. 174-75). Corbin oslovljava učenje o Božijim imenima 'jednom od najosobitijih tema Ibn al-'Arabijeva mišljenja' (*Creative Imagination*, str. 114). S.H. Nasr nas oprezno podsjeća kako Šejhov naglasak na imenima prirodno slijedi cijelu tradiciju: „Kroz [imena] Ibn 'Arabī, poput ostalih sufija, razmatra proces stvaranja i proces duhovnog ozbiljenja, tako da Imena i Atributi igraju temeljnu ulogu u svakom aspektu njegova svjetopogleda, i priskrbuju 'jezik', zasnovan na terminologiji Qur'āna', kojim on izlaže učenja sufizma“ (*Three Muslim Sages* [Cambridge: Harvard University Press, 1964], str. 109).

Isto tako, pošto imena uspostavljaju most između pojavnog i Nepojavnog, nužno je promotriti neke riječi koje su upotrijebljene da opišu zbilje u smislu imena, kao što su temeljne odlike, učinci, zastori i sekundarni uzroci. I, u konačnici, potrebno je da shvatimo kako su same pojave, zapravo, imena Božija.

Imena, Atributi i Odnosi

Božija Prisutnost obuhvaća Bit, Božije Atribute i Djela, opsežući tako sve što jeste. Bit je Bog po Sebi, bez ukazivanja na odnose koji se mogu razvidati između Njega i postojećih ili nepostojećih stvari. Djela su stvorene stvari. Atributi ili imena su *barzakh* ili pregrada između Biti i kozmosa. Imena se „nazivaju ‘imenima’ vrlinom Zakona (*shar*)”, ‘odnosi’ vrlinom jasnih racionalnih odlika, a ‘atributi’ vrlinom nesavršenih racionalnih odlika [tj., od strane protagonista *Kalāma*]“ (III 289.4).⁶⁵ Imena priskrbuju samo sredstva za postizanje spoznaje o Bogu i kozmosu.

Šta su to Božija imena? Potrebno je razvidjeti nekoliko naglasaka: (1) Imena se razlikuju od riječi koje upotrebljavamo da ukažemo na njih. (2) Imena su odnosi, ne entiteti ili opstojeće stvari. (3) Svako ime označava Bit i posebno značenje koje joj je svojstveno. (4) Posebno značenje imena se može nazvati ‘zbiljom’ ili ‘korijenom’. (5) Zbilja imena određuje ‘učinke’ ili ‘odlike’ imena unutar kozmosa.

(1) Imena imenā

Riječi koje se nazivaju Božijim imenima nisu, strogo govoreći, sama imena, već ‘imena imenā’ (*asmā’ al-asmā’*) koja otkriva Bog svojim slugama kroz Kur’ān i druge objave.

„Trebaš znati da imena Božija, kojim raspoložemo, jesu imena Božijih imena. Bog je njima imenovao Sebe s obzirom na činjenicu da je On Onaj koji govori (al-mutakallim) [koji se otkriva pomoću Svoga Govora].“ (II 56.33).

Objava kroz koju učimo imena imenā omogućuje nam spoznavanje prirode stvari; bez nje istinsko znanje o egzistenciji bilo bi nemoguće. Objava je spoljašnja forma (*sūra*), dok Božije vlastito znanje o Njemu i kozmosu jeste unutarnje značenje (*ma’nā*), duh i život s onu stranu forme. Na paralelan način spoljašnje forme kozmosa odražavaju ime ‘Svemilosni’

⁶⁵ Usp. IV 294.11, prevedeno u poglavlju 3.

(*Al-Rahmān*), čiji Dah (*nafas*) je potporna građa univerzuma. Bog kao Sve-milosni izdiše, dok govori, a riječi koje poprimaju formu u Njegovu Dahu postojeće su stvari kozmosa i ispisi kroz koje se ljudima dariva istinsko znanje o prirodi stvari. Imena imenā tako raspolažu udvojenom ontološkom zbiljom: s jedne strane, ona su stvorenja ili očitovanja Božijih imena unutar Daha Svemilosnoga, i, s druge strane, ona su riječi koje imenuju Boga i koje su otkrivene u objavljenim tekstovima.

„Bog veli: Zovite: ‘Allāh’ ili zovite: ‘Milostivi’, a kako Ga god budete zvali, njegova su imena najljepša (Al-Isrā’, 110). Ovdje Bog čini da Najljepša Imena podjednako pripadaju i Allāhu i Svemilosnome. Ali je potrebno uočiti onu prefinjenu nijansu: svako ime ima značenje (ma’nā) i formu (sūra). ‘Allāh’ je nazvan po značenju tog imena, dok je ‘Svemilosni’ nazvan po formi tog imena. Tako je to stoga što je onaj Dah pripisan Svemilosnom i kroz taj Dah riječi Božije bivaju očitovane unutar različitih razina Praznine, koja se zatječe ovdje kako bi se kozmos mogao očitovati.⁶⁶ Prema tome, mi Boga dozivamo pomoću forme tog imena.

Svako ime posjeduje dvije forme. Jedna je s nama u našim dahovima i u slovima koja kombiniramo. To su imena po kojima Ga mi oslovljavamo. To su ‘imena Božijih imena’ i nalik su odorama navučenim preko imena. Kroz forme tih imena u našim dahovima izražavamo Božija imena. Potom Božija imena imaju jednu drugu vrstu forme unutar Daha Svemilosnoga, s obzirom na činjenicu da je Bog Onaj koji govori (al-qā’il) i opisan je snagom Govora (al-kalām). Iza tih formi su značenja koja su poput duhova naših formi. Forme Božijih imena, kroz koja Bog spominje Sebe u svom Govoru, njihova su egzistencija unutar Svemilosnoga. Prema tome, ‘Njemu [Svemilosnom] pripadaju najljepša imena’. Ali duhovi tih formi, koji pripadaju imenu ‘Allah’, izvan utjecaja su tog Daha i ne opisuju se bilo kakvom odlikom. Stoga su ti ‘duhovi’, u odnosu prema formama imena, unutar Daha Svemilosnoga, poput značenja u suodnosu sa riječima.“ (II 396.30)

Imena imenā, otkrivena u objavljenim tekstovima, vrijedna su ukazivanja i poštovanja (*hurma*) koliko i imena koja ih označuju.

„S obzirom na činjenicu da je Istiniti (Al-Haqq) Onaj koji govori, On sam Sebe spominje po imenima... Sama ta imena s nama imaju imena u jeziku svakog onog ko govori. U arapskom jeziku ime kojim je On imenovao Sebe u odnosu na bitak Onog koji govori jeste ‘Allāh’, u perzijskom ‘Khuday’, u etiopskom ‘Wāq’, u jeziku Franaka ‘Stvoritelj’ (kraytūr) i tako redom u svakom jeziku.⁶⁷ Ovo su

66 O praznini vidjeti poglavlje 1, bilješka 8 i 11.

67 Sličan odlomak (II 360.10) ponavlja ova imena i dodaje imena Božija u grčkom, ‘Iēsos’ [?] (*īshā*), u jermenskom ‘Astuac’ (*asjāj*), turskom ‘Tangri’ (*tankari*). Wāq znači Bog u

imena onih imena. Ona su brojna usljed mnoštva odnosa. Svaka skupina veliča ova imena s obzirom na ono šta ona označavaju. Eto razloga zbog kojeg je nama [muslimanima] zabranjeno putovati u neprijateljske zemlje s Kur'ānom, čak i kada je on samo ispis u našim rukama, stranice ispisane, rukama stvorenja, tintom načinjenom od šišarki i vitriola. Da nema oznake, ova knjiga ne bi bila ni poštovana niti prezirana... Prema tome, u svojim rukama držimo samo imena imenā.“ (II 683.29)

(2) Odnosi

U prethodnom odjeljku Šejh ukazuje na mnoštvo imena. Moglo bi se postaviti pitanje: zašto Jedan Bog ima mnogo imena? Zar mnoštvo imena ne iziskuje neku vrstu mnoštva unutar Božanskog? Ibn al-'Arabi odgovara na ovo pitanje na više načina. On, npr., ističe kako imena nisu opstojeći entiteti (*a'yān*). Ona nisu poput stvorenja iz univerzuma, koja mogu biti postavljena uz Boga kao odvojene stvari. Štaviše, ona su odnosi, atributi, pripisivanja ili korelacije (*nisab, idāfāt*) koje se zamišljaju između Boga i kozmosa.

Čim uz Boga postavimo kozmos, uviđamo odnos između toga dvoga. Taj odnos se može izraziti tvrdnjom da je Bog stvorio kozmos, pa je On stoga njegov Tvorac (*Khāliq*) i Začetnik (*Al-Bāri'*). On je također 'načinio' i 'izveo u postojanje' kozmos, pa je On stoga njegov 'Ureditelj' (*Al-Sāni'*) i 'Utemeljitelj' (*Al-Mubdi'*). Uvođenjem stvorenja u postojanje On pokazuje milost prema svima njima, pa je On zato Svemilosni. Upućivanjem nekih pravoputnom stazom vjere, On je stoga 'Upućivač' (*Al-Hādī*) i Dobročinitelj (*Al-Mun'im*). Snagom činjenice da je On ponad dosega stvorenja, On je Transcendentan (*Al-Muta'ālī*), odveć Slavljani (*Al-Subbūh*) i preveć Svet (*Al-Quddūs*). U svakom slučaju, ondje gdje se Kur'ānom spominje neko ime Božije, ondje se može razvidati suodnos sa stvorenjima.

*„Onda kada je Bog stvorio kozmos, mi smo postali kadri zapažati kako on raspolaže različitim razinama (*marātīb*) i zbiljama (*haqā'iq*).⁶⁸ Svi oni, napose, iziskuju jedan poseban odnos sa Zbiljom. Kada je On slao Svoje poslanike, jedna od stvari koju je slao s njima, usljed onih odnosa, bila su imena kojima je On imenovao Sebe poradi Svojih stvorenja. Ta imena nam omogućuju da shvatimo kako ona ukazuju (*dalāla*) na Njegovu Bit i na jednu inteligibilnu odliku (*amr ma'qūl*) koja nema svoj entitet u egzistenciji. No, svojstvo učinka (*athar*) i zbilje koji se očituju u kozmosu pripada onoj inteligibilnoj odlici. Primjeri tih*

nekoliko kuških jezika, uključujući somalski i oromo. Ibn al-'Arabi je mogao znati za tu riječ preko svog učenika Badra Etiopljanina.

68 I zbilje i razine su važni tehnički pojmovi i bit će razmatrani u nastavku.

inteligibilnih odlika uključuju stvaranje, opskrbljivanje, stjecanje, gubljenje, uvođenje u postojanje, razvrstavanje, snaženje, prevladavanje, strogoću, nježnost, spuštanje, privlačenje, ljubav, mržnju, blizinu, udaljenost, poštovanje i osudu. Svaki atribut (sifa) koji se očituje u kozmosu, raspolaže jednim imenom koje nam je poznato kroz Zakon (al-shar’).“ (III 441.31)

„Imena Božija nam omogućuju da shvatimo mnoge zbilje očigledne različitosti (ikhtilāf). Imena se pripisuju samo Bogu, jer On je predmet njihova imenovanja, ali On kroz njih ne biva množven (takaththur). Kada bi ona predstavljala ontološke odlike (umūr wujūdiyya) koje supostoje u Njemu, one bi Ga učinile množvenim.

Bog poznaje ta imena s obzirom na činjenicu da On zna svaki predmet znanja, dok mi poznajemo ta imena kroz raznovrsnost njihovih učinaka u nama. Mi Ga imenujemo tako i tako kroz učinak koji otkrivamo u sebi. Prema tome, učinci / posljedice su brojni u nama; stoga su i imena brojna, a Bog je imenovan njima. To će reći da su Mu ona pripisana, ali On nije postao kroz njih množven u Sebi.“ (III 397.8)

Imena i atributi, kao odnosi, suprotstavljeni su postojećim ‘entitetima’ (a’yān; sing. ‘ayn), tj., stvarima koje zbiljski opstoje, bilo unutar kozmosa (stvorene stvari, sve drugo doli Bog) ili izvan kozmosa (sami Bog, Bit ili ‘Entitet’ koji je imenovan po imenima).

„Odnosi nisu etiteti niti stvari. S obzirom na zbilje odnosa, oni su nepostojeće odlike (umūr ‘adamiyya).“ (II 516.34)

„Odnosi nisu ontološki entiteti, niti se definiraju kao apsolutno nepostojanje, jer oni su inteligibilni.“ (II 684.13)

„Odnosi su ne-entiteti unutar entiteta (lā ‘ayn fī ‘ayn), jer oni ne posjeduju bilo kakve entitete, ali njihova svojstva upravljaju egzistencijom... Oni raspolažu egzistencijom isključivo kroz svoja svojstva.“ (III 362.5)

„Jedna od karakteristika ‘atributa’ je ta da ga se ne može motriti na način da on sam ne može raspolagati bilo kakvom egzistencijom osim unutar onoga čemu je pripisan (al-mawsūf), jer on ne postoji po sebi ... On nema egzistenciju unutar vlastitog entiteta, jer on određuje ono čemu je prirečen.“ (II 300.35)

(3) Dva značenja imena

Svako Božije ime označava ili doznačava (*dalāla*) dvije zbilje: Božiju Bit i atribut koji je po sebi tako poseban da razdvaja ili ‘povlači razliku’ (*tamayyuz*) između sebe i ostalih Božijih imena. Ko je Svemilosni, Tvorac, Znalac, Živi, Koji zahtijeva, Moćni? U svim slučajevima je odgovor: sami

Bog, tj., Bit, ili On koji je imenovan imenima (*al-musamma*). Ali, kazati da je Bog Živi, očito nije isto što i kazati da je On Moćni, jer ova dva imena označavaju posebne odlike koje se razlikuju u značajnom pogledu. To posebno postaje jasno kada suprotstavimo Božija imena koja su suprotna jedno drugom. Bog je i Praštalac (*Al-Gahfūr*) i Osvetnik (*Al-Muntaqim*), Darovatelj života (*Al-Muhyi*) i Usmtitelj (*Al-Mumit*), Uzdizatelj (*Al-Mu'izz*) i Unizitelj (*Al-Mudhill*). U svim slučajevima ova imena ukazuju na Božiju Bit i luče razliku među svojstvima, ali nikada ne postoje dva uključena entiteta. Usmtitelj je Bit kao što je to i Darovatelj života.

„Imena imenā se razlikuju samo usljed različitosti njihovih značenja (ma'nā). Kada ne bi bilo tako, mi ne bismo mogli lučiti razliku među njima. U Božijem pogledu ona su jedno, ali u našem pogledu ona su mnoštvo.“ (IV 419.7)

„Kada ne bi postojalo takvo lučenje razlike, svako Božije ime bi se u svakom pogledu objašnjavalo na posve isti način kao i svako naredno ime. Ali 'Uzdizatelj' se ne objašnjava na istovjetan način kao 'Unizitelj', i tako redom, iako su ova dva imena identična s obzirom na Jednosušnost (al-ahadiyya). Prema tome, kaže se da svako pojedino ime označava Bit i njenu vlastitu zbilju u odnosu na sebe sama. Imenovano je jedno, tako da Uzdizatelj jeste i Unizitelj s obzirom na ono što se imenuje. Ali, Uzdizatelj nije Unizitelj u odnosu na samog sebe i svoju vlastitu zbilju.“ (Fusūs 93)

Svako ime, u krajnjoj analizi, označava sva imena, jer svako pojedino ime je identično s Biti. U djelu *Fusūs al-hikam* Ibn al-'Arabi nudi jezgrovit siže ovih naglasaka dok objašnjava jedan pravorijek sufije Abū'l-Qāsim ibn Qasija:⁶⁹

„Abu'l-Qāsim je ukazivao na ovo pitanje u svom djelu Khal' al-na'layn, kada je kazao: 'Svako Božije ime je ono imenovano i opisano je snagom svih drugih imena.' To stoga što svako pojedino ime označava Bit i značenje koje ono

69 Ibn Qasī je dobro poznat po svojoj uključenosti u političke potrese koji su doveli do propasti dinastije Almoravida i stupanja na tlo Španije vojske Almohada. Ubijen je 546/1151 od strane pristalica prestravljenih njegovom odlukom da stupi u savez sa Portugalcem Coimbrom protiv Almohada. Usp. *Encyclopedia of Islam* (novo izdanje), III 817-18. Ibn al-'Arabi je napisao komentar na njegovo djelo *Khal' al-na'layn* (usp. Yahia, *Histoire et classification*, no. 681). Šejh ukazuje na Ibn Qasijevo gledanje na ovo pitanje o imenima u II 686.25; *Dhakhā'ir* 207. On ukazuje i na neka druga njegova gledanja u II 52.7, 60.34, 160.22, 257.11, 693.23; III 24.28, 165.7. U jednom posebno zanimljivom odjeljku Šejh unekoliko kritizira Ibn Qasija – mada ga poimence ne spominje – zbog njegovog mišljenja o 'tezulji pravde' (*mizān al-'adl*). Njegove pogreške on pripisuje činjenici što on nije imao učitelja koji je sasvim upućen u Šerijat (III 176.7; usp. I 749.20; III 7.13). U svome komentaru na *Khal' al-na'layn* Ibn al-'Arabi naziva Ibn Qasija 'neznalicom' i 'varalicom' (Chodkiewicz-Addas, *Essai*, str. 88).

prenosi i iziskuje. U odnosu na vlastito označavanje Biti, ono raspolaže svim imenima, ali u odnosu na vlastito određenje značenja, koje pripada samo njemu, ono biva različito od ostalih imena, kao u slučaju imena Gospodar (al-rabb), Stvoritelj (Al-Khāliq), Darovatelj oblika (Al-Musawwir) itd. Stoga, to ime je Imenovano u odnosu na Bit, ali je različito od Imenovanog u odnosu na posebno značenje koje ono prenosi.“ (Fusūs, 79-80)⁷⁰

U *Futūhātu* Šejh naglašava isto, ukazujući na pravorijek čuvenog sufije Abū Yazīd Bistāmija (umro oko 261/874).

„Abū Yazīd bijaše slušao učača Kur’āna koji recitira stavak: Onoga dana kada čestite kao uzvanike pred Milostivim sakupimo (Maryam, 85). Plakao je sve dok mu suze nisu počele kapati po peštahti. Jecao je, govoreći: ‘Kako neobično! Gdje će onaj koji sjedi s Njim biti sakupljen?’⁷¹

Kada se to pročulo u našem vremenu, pitali su me o tome. Odgovorio sam: ‘Nema ničeg začudnog osim riječi Abū Yazīdovih. Morao bi znati da je razlog tome što ‘bogobojazni sluga’ (al-muttaqī) sjedi sa Silnim (Al-Jabbār), pa strepi od njegove kazne (satwa). Ali ime Svemilosni ne raspolaže nikakvom kaznom, s obzirom na to da je Svemilosni, jer Svemilosni dariva blagost, nježnost, oprost i praštanje. Prema tome, bogobojazni sluga je tim imenom izbavljen od imena Silni, koje daje kaznu i strah (hayba), i koje sjedi s bogobojaznim slugom na ovome svijetu s obzirom na činjenicu da se on boji Njega.

Možeš uzimati na ovaj način svako Božije ime, kadgod želiš shvatiti njegovu zbilju i njegovu različitost (tamayyuz) od ostalih imena, jer ovo je način na koji ćeš zateći imena kadgod se ona spomenu po jeziku predskazanja. Svako ime ima dva značenja: značenje Imenovanog i značenje svoje vlastite zbilje preko koje se razlikuje od svakog drugog imena. Shvati to!“ (I 210.7)

(4) Zbilje, Temelji i Potpore

Ibn al-‘Arabi i neki drugi koriste riječ zbilja (*haqīqa*) u brojnim značenjima, od kojih će se neka susresti u narednom poglavlju. U ovome kontekstu Šejh je često koristi kao manje ili više sinonimno ime. Zbilja je Božija Bit motrena s obzirom na pojedinačni odnos koji ona uspostavlja

70 Usp. Izutsu, *Sufism*, str. 100. Usp. sljedeće: „Iako je svako ime obdareno posebnom zbiljom, svako Božije ime posjeduje vlastitu moć da dariva ono čime su obdarena sva Božija imena. Bog veli: Zovite: ‘Allah’ ili zovite: ‘Milostivi’, a kako god Ga budete zvali, njegova su imena najljepša (Al-Isrā’, 110). Isto tako, da je dozivan nekim drugim od svojih imena, On bi kazao isto: ‘Njemu pripadaju najljepša imena’. To je tako usljed Jednosti Imenovanog (*ahadiyyat al-musammā*). (I 214.27; Y 3, 318).

71 Ibn al-‘Arabi vjerovatno citira Abū Yazīda češće nego ijednog drugog sufiju, smatrajući ga jednim od ‘Ljudi pokude’, od prijatelja Božijih najvišeg stupnja (III 34.11; usp. II 40.16). Glede jednog drugog objašnjenja ovog pravorijeka, vidjeti III 212.34.

sa stvorenjima. Taj odnos može biti posebno određen snagom otkrivena imena, u kojem slučaju to ime označava zbilju. Zbilja je tada, strogo govoreći, samo to ime, dok je otkriveno ime 'ime imena'. Odnos također može biti posebno određen snagom kur'anskog stavka ili poslaničkog pravorijeka koji opisuje Boga, ne spominjući neko posebno ime. U ovom potonjem slučaju pojam zbilje je širi od pojma imena, jer se može primijeniti na sva otkrivena ukazivanja na Boga.

„Ne postoji nijedna potencijalno opstojeća stvar u svemu što je drugo doli Bog, a da nije povezana sa božanskim odnosima i zbiljama gospodstva (al-haqā'iq al-rabbāniyya) poznatim kao Najljepša Imena. Prema tome, svaka potencijalna stvar je u zagrljaju (qabda) jedne božanske zbilje.“ (II 115.27)

„Svaka božanska zbilja raspolaže jednim svojstvom unutar kozmosa koje ne pripada nijednoj drugoj zbilji. Onaj koji spoznaje, taj raspolaže odnosom prema zbilji znanja drukčijim od njegova odnosa prema zbilji moći (al-maḡdūr); onaj koji spoznaje, povezan je samo sa predmetom znanja (al-ma'lūm). Štaviše, stanje dotičnog u odnosu na bivanje predmetom moći različito je od njegova stanja s obzirom na bivanje predmetom znanja.“ (II 665.23)

Sve u kozmosu može se pratiti unatrag do božanskih zbilja ili imena. Stoga Ibn al-'Arabi često ukazuje na jednu zbilju kao na 'temelj' (*asl*) ili 'potporanj' (*mustanad*) i govori o pojavi ovoga svijeta kao o nečemu što je 'poduprto' (*istinād*) snagom imena. Zbilja, temelj i potpora katkada se mogu upotrebljavati kao sinonimi za Božija imena, ali oni često imaju i šire značenje, jer postoji, strogo govoreći, ograničen broj otkrivenih imena koja se mogu pripisati Bogu (pitanje koje je niže objašnjeno sa više pojedinosti), dok sve drugo i svaki događaj u kozmosu može se pratiti unazad do 'zbilje' predočene Božijom Biti. Koristeći pojmove kao što su zbilja, temelj i potpora, Šejh se ne brine u vezi sa posebnim određenjem jednog od otkrivenih imena, nego može ukazivati na različite kur'anske stavke ili *hadise*.

„Ne postoji ništa u kozmosu bez Božije potpore i atributa gospodstva.“ (IV 231.21)

„Temelj egzistencije [iz rasprave među melekima] u kozmosu je svojstvo onih Božijih imena koja imaju suprotstavljene odlike, to i ništa drugo. To je njena božanska potpora.“ (III 137.23)

„Svaki od četiri elementa Bog je učinio uzročnikom učinaka i primateljem učinaka. Temelj / korijen toga u Božijem znanju su Njegove riječi: A kada te robovi Moji za Mene upitaju, Ja sam, sigurno, blizu: odazivam se molbi molitelja kad Me zamoli (Al-Baqara, 186).“ (II 453.16)

„Potpora ‘sadašnjem času’ (*waqt*) u Božijim stvarima je činjenica da On opisuje Sebe riječima: Svakog trena On čini nešto novo (*Al-Rahmān*, 29).“ (II 539.2)

„[Jedna od mudrosti koju duhovni putnik stječe u ovoj duhovnoj postaji] jeste mudrost povlačenja razlike među stvarima i mudrost o tome čemu se one vraćaju natrag. Vraćaju li se temelju, tj., Božijim imenima, ili se vraćaju primatelj-kama, tj., entitetima potencijalnih stvari, ili i jednim i drugima?“ (III 126.33)

Zbilje, temelji i potpore, svi oni se svode na stvari i stanja koja su poznata Bogu, tj., na predmete Božijeg znanja (*ma'lūmāt*). U jednom odjeljku Ibn al-'Arabi objašnjava ovo pitanje dok razmatra moć nekih prijatelja Božijih da prosegnu u svijet imaginacije i pokažu se raznim ljudima ili čak mele-kima u raznovrsnim pojavama. 'Korijen' toga, veli on, je moć 'preobrazbe' (*tahawwul*) koja se pripisuje Bogu u jednom *hadisu* koji se nalazi kod Muslima vezano za Dan proživljenja: Bog se pokazuje ljudima u različitim ukazanjima, ali Ga oni poriču sve dok im se ne pokaže pod znakom u kojem Ga oni prepoznaju. Potom, „On se preobrazi u lik u kojem su Ga oni prvi put vidjeli.“⁷²

„Da nije ovog božanskog temelja [tj., preobrazbe] i činjenice da Bog raspolaže njime i posjeduje ga kod Sebe, zbilja [preobrazbe] ne bi se mogla dogoditi u kozmosu, jer je nemoguće da u kozmosu postoji nešto čija sama forma nije poduprta božanskom zbiljom. Kada bi takvo šta ondje postojalo, onda bi u egzistenciji postojalo nešto izvan Božijeg znanja. Ali On zna stvari isključivo kroz svoje znanje o Sebi, a Njegovo Sopstvo (*nafs*) jeste Njegovo znanje. U Njegovu znanju mi smo poput formi u oblaku prašine (*habā'*).“ (III 44.24)

Pošto je Božije znanje istovjetno Njegovoj Biti (ili bi pak znanje bilo neovisan entitet), a Njegova se Bit ne mijenja, zbilje i korijeni se također ne mijenjaju. Oni predstavljaju način na koji stvari prebivaju u istini, tj., onako kako su one znane samome Bogu.

„Kako ljudsko biće može prestati biti ljudskim bićem ili kako anđeo može prestati biti anđelom? Kada bi se to dogodilo, zbilje bi se dokinule (*inqilāb*), Bog bi prestao biti Bog, Istiniti bi postao ravan stvorenjima, a stvorenja bi postala Istinitim, ništa ne bi moglo ovisiti o znanju, ono nužno bi postalo kontingentno, a ono nemoguće bi postalo nužno, a Poredak (*al-nizām*) bi se razorio. Stoga nema nikakvog načina na koji bi zbilje propale.“ (III 53.22)

72 Muslim, *Īmān* 302. Ibn al-'Arabi pretežito citira ovaj *hadis* u III 44.29 i dobrim dijelom u II 309.26. Poglavlje 311 iz *Futūhāta* on uglavnom posvećuje sposobnosti nekih od prijatelja Božijih da se podvrgnu *imaginalizaciji*. Ovo poglavlje je na engleski prevedeno kod Chodkiewicza i drugih, *Al-Futūhāt*.

„Nemoguće je da se zbilje mijenjaju, pa je stoga sluga slugom, a Gospodar je Gospodarem; Stvoritelj je Stvoritelj, a stvorenje je stvorenje.“ (II 371.5)

(5) Temeljna određenja i učinci

Kada bi imena, zbilje, temelji i potpore označavali Bit u smislu odnosa, oni bi također ukazivali na stvari i pojave u kozmosu, dovodeći ih natrag k Bogu. Imena su jedna međupostaja između Boga i univerzuma. Iako ne raspoložu egzistencijom odvojenom od Boga i ne mogu se ispravno pojmiti doli u smislu odnosa, ona nam priskrbuju jedini način pronicanja u vezu između čovjeka i Boga. Ibn al-‘Arabijevim riječima kazano, ona su *barzakh* ili pregrada između Boga i kozmosa.

„Božija imena su *barzakh* između nas i Imenovanog. Ona su usredsređena na Njega, jer Ga imenuju, a usredsređena su na nas, jer nad nama ozbiljuju učinke koji se pripisuju Imenovanom. Tako ona čine Imenovanog spoznatim, a i nas čine spoznatim.“ (II 203.3)

Ibn al-‘Arabi upotrebljava dva zamalo sinonimna pojma, kako bi ukazao na način na koji imena Božija se odražavaju u kozmosu: ‘učinak / trag’ (*athar*, pl. *āthār*) i ‘temeljno određenje’ (*hukm*, pl. *ahkām*). Doslovno značenje pojma *athar* jeste podsjetnik, biljeg, obilježje, znak, trag. Ova riječ se koristi u kur’anskim stavicima kao što je ovaj: *Zato pogledaj tragove Allāhove milosti – kako On oživi zemlju nakon mrtvila njezina (Al-Rūm, 50)!* Riječ *hukm* se često upotrebljava u Kur’ānu u smislu suda ili odluke. Ubrzo se dogodilo da se koristi kao naslov za nekoliko znanstvenih disciplina, kao što je jurisprudencija (*fiqh*), gdje označava odluku, zakonsku odredbu, propis. Šejh upotrebljava ovaj pojam u ovim značenjima, ali u ovome kontekstu on ga koristi kako bi ukazao na ono što bi se moglo nazvati upraviteljskom silom ili gospodarećom snagom Božijih imena u kozmosu. Ovaj pojam bi se ovdje mogao prevesti kao ‘temeljno određenje’, iako bi prigodice bilo nužno dodati modifikator, kako bi se dobilo unakrsno značenje, kao npr., ‘upraviteljsko temeljno određenje’ ili ‘odredbeno svojstvo’. Šejh razumijeva pojam *hukma* u tom smislu iz nekoliko kur’anskih stavaka, posebice iz poglavlja *Al-Qasas*, 88, kako je objašnjeno u petom odjeljku navedenom niže.

‘Učinci’ ili ‘temeljne odlike’ Božijih imena su kozmičke pojave. Drugim riječima, to su stvorenja – stvari, bića, forme – motreni u mjeri u kojoj omogućuju da se imena Božija očituju. U vokabularu *Al-Shaykh al-Akbara* riječ ‘stvorenje’ neposredno doziva u pamet ‘Stvoritelja’, ‘opstojeće biće’ koje podrazumijeva ‘nepromjenjivu suštinu’ i ‘formu’ koja podrazumijeva

‘značenje’. Na isti način, ‘bića’ i ‘učinci’ dozivaju u pamet imena, zbilje i korijene. Ili pak, motriti temeljna određenja i učinke, znači motriti imena i zbilje koje vrše njihov utjecaj i određuju prirodu kozmosa. A motriti imena i zbilje, znači motriti očitovanje same Biti.

„Nijedno biće se ne očituje unutar postojanja bez ukorijenjenja u Božijoj Strani (al-janāb al-ilāhī) kojom je poduprto.“ (II 508.5)

„‘Božija potpora’ jeste činjenica da su Božija imena potpora mjestu (mahāll) u kojem egzistiraju njihovi učinci, tako da se mogu odrediti razine tih imena (ta’yīn).“ (II 654.16).

„Kada ne bi bilo mogućih stvari, ni učinci Božijih imena ne bi mogli biti očitovani. A imena su istovjetna Imenovanom, posebice kada ono što je značenje predstavlja imena Božija.“ (III 317.12)

„Ono što usmjerava svoju pozornost na uvođenje u postojanje ‘svega što je drugo doli Bog’ (mā siwā Allāh) jeste Božansko (al-ulūha) koje to čini kroz svoje temeljne odlike,⁷³ odnose i popratna svojstva; ovo potonje kazano je to što zaziva učinke / posljedice. Nemoguće je da bi ondje moglo postojati nešto što je nadmoćno (qāhīr) bez nečega nad čime se ta nadmoć prostire (maqhūr), ili da ondje postoji sila (qāhīr) bez predmeta utjecaja te sile (maqdūr).“ (I 41.34)

„Bog veli: Sve prolazi osim Lica Njegova. Ovaj stavak On nastavlja dalje riječima: Njemu pripada temeljno određenje, koje jeste ono što se očituje unutar samih stvari. Potom veli: I Njemu ćete se vratiti (Al-Qasas, 88)! Drugim riječima, vi ćete Mi se vratiti nakon što ste bili ‘nešto drugo’. Temeljno određenje ‘onog drugog’ će nestati, jer u postojanju nema ničeg drugog doli Mene.

Možemo to objasniti primjerom imena ‘ljudskog bića’ (al-insān), sa svim njegovim različitostima i različitim temeljnim svojstvima, kao što je život, osjećanje, čula, organi sa raznovrsnim gibanjem i sve što pripada toj pojavi koja se naziva ‘ljudskim bićem’. Bića u kojima te temeljne odlike bivaju očitovane nisu drugo doli ljudsko biće. Prema tome, ‘tom ljudskom biću će se ponovo vratiti ta temeljna određenja.’

U slučaju onog Zbiljskog, ‘temeljne odlike’ nisu drugo doli forme cijelog kozmosa – onaj dio kozmosa koji se ima očitovati i koji će biti očitovan. Te temeljne odlike se izvode iz Njega. Stoga On veli: Njemu pripada temeljno određenje (Al-Qasas, 88). Zatim se sva temeljna određenja iznova vraćaju i bivaju jedno s Njim.“ (III 419.25)

73 Pojam *ahkām* ovdje se koristi kao sinonim za odnose i atribute umjesto za učinke / posljedice. To nije uobičajeno, ali je tipično za način na koji Ibn al-‘Arabi koristi svoju terminologiju – naglašavajući katkada jednu stranu zbilje neke stvari (tj., onu koja pranja uz kozmos i očitovanje), a kojiput uz drugu (onu koja pristaje uz Boga i neočitovanje).

„Kada ne bi bilo imena, mi se ne bismo bojali, nadali, darivali, štovali, slušali, pokoravali, ili ne bi se nama ništa obraćalo niti bismo se mi obraćali Imenovanom. Kada ne bi bilo temeljnih određenja koje oni posjeduju – tj., učinci / posljedice – ti ne bi poznavao imena. ... Temeljna određenja imena uljepšavaju imena i zaogrću ih ljepotom (bahā’), dok sama imena čine lijepim Imenovano i zaodijevaju ga odorom ljepote. Kroz nas imena bivaju određena, pa Ga mi zaogrćemo formom ljepote. U Njemu su imena očitovana, tako da ljepota postoji u Njemu, jer On je ono Imenovano.“ (IV 419.3)

„Ime Božije je duh njegova učinka / posljedice, dok je njegov učinak / posljedica njegova forma. Prema tome, kada neko gleda Zaydov protežni lik, može sasvim ispravno kazati da je vidio Zayda, bez ikakvog interpretiranja (ta’wīl). Njegove riječi su istinite, iako Zayd posjeduje nevidljivi upraviteljski duh (rūh mudabbir), dok taj duh ima formu koja je njegova protežnost. Prema tome, učinci / posljedice Božijih imena su forme tih imena. Onaj koji posvjedočuje forme, istinski potvrđuje da je vidio ta imena.“ (II 499.13)

„Nijedna kontingentna stvar nije uvedena u postojanje, a da se u njoj nisu zahtjevali učinci onih Božijih imena koja su povezana (muta’allaq) sa egzistentima (al-akwān). Međutim, unutar te posebne kontingentne stvari jedno od imena će imati snažniji učinak i veće temeljno određenje nego ostala imena, pa će stoga ta stvar biti pripisana (nisba) tom imenu. Isto tako, [u astrologiji] nedjelja se pripisuje planeti sedme sfere, ponedjeljak planeti četvrte sfere i tako redom za svaki pojedini dan. Pa ipak, svaki planet ima temeljno određenje i učinak u svakom danu. Ali jedan poseban planet kojemu se pripisuje jedan dan ima snažnije i veće temeljno određenje negoli neki drugi planet.“ (II 468.3)

U jednom odjeljku Ibn al-‘Arabi nastoji objasniti da čak i atributi poput ‘siromaštva’ (iftiqār), koje se ne može pripisati Bogu, imaju svoje ukorijenjenje u Božijim imenima. Jer zbilja siromaštva je potrebitost, a može se kazati da Bog – s obzirom na neka imena – ima potrebu za kozmosom. U procesu objašnjavanja ovoga, Šejh objedinjuje značajan dio onoga što je kazano o imenima u vezi s ovim pitanjem.

„Može se prigovoriti: ustvrdio si da ne postoji nikakva zbilja i nikakav odnos u kozmosu koji se ne pomalja iz Božijeg odnosa. Ali među tim odnosima je i siromaštvo. A Abū Yazīd – koji je, naime, jedan od ‘Ljudi otkrovenja i zatjecanja’ – kaza da mu je Bog rekao u jednoj od njegovih vizija: ‘Približi Mi se kroz ono što ja nemam – poniznost (dhilla) i siromaštvo.’⁷⁴

[Moj odgovor je sljedeći:] Treba da znaš, o ti koji tragaš za istinom, da Istiniti posjeduje milost, oprost, darežljivost, praštanje i neke druge stvari te vrste,

74 Glede neznatnosti Ibn al-‘Arabijeva objašnjenja ovog pravorijeka, usp. II 16.31, 214.9, 263.18, 487.8, 561.15; III 405.12; IV 231.3.

koje su spomenute kao Njegova Najljepša Imena. On to istinski posjeduje. On također posjeduje osvetu (*al-intiqām*) i žestoki nasrtaj (*al-batsh al-shadid*). Tako, On je Svemilosni, Opraštalac, Darežljivi, Praštalac i posjednik Osvete. Nemoguće je da se učinci ovih imena zatječu u Njemu ili da On biva locus (*mahall*) za njihove učinke / posljedice. Prema tome, prema kome je On svemilostan? Kome On oprašta? Prema kome je darežljiv? Kome on prelazi preko grijeha? Otuda se kaže da Bog-Stvoritelj zahtijeva stvorene stvari (*makhlūq*), a stvorene stvari zahtijevaju Stvoritelja... Stoga mora postojati kozmos, jer zbilje Božijih imena to zahtijevaju.⁷⁵

Već smo objasnili da Bog, kao Bit, ne može biti pojmljen na isti način na koji se Bog poima kao Bog. Prema tome, postoje dvije različite razine (martaba), mada ne postoji ništa u bivstvovodavnom postojanju (*al-wujūd al-'aynī*) doli Jedan Bitak. U odnosu na Sebe, On je 'Neovisan o svjetovima',⁷⁶ ali u odnosu na Najljepša Imena koja zahtijevaju kozmos usljed njegove mogućnosti (*imkān*)⁷⁷ da u sebi očituje njihove učinke / posljedice, On zahtijeva postojanje kozmosa. Da je kozmos već postojao, On ne bi zahtijevao njegovo postojanje. Prema tome, imena su poput obitelji koja je ovisna o Njemu, pa se Gospodar trsi oko svojih ovisnika. Stvorenja su Njegova družina, dok su imena najneposrednije domište. Kozmos ište od Njega usljed vlastite kontingentnosti, dok imena ištu od Njega u nastojanju da njihovi učinci budu vidljivi, očitovani...

To je ono što darivaju zbilje po sebi i one se ne mijenjaju. Kada bi se zbilje mijenjale, Poredak bi se razorio i ondje ne bi bilo spoznaje o bilo čemu, ni o Istinitome, niti o stvaranju.“ (III 316.27)

Ibn al-'Arabi nudi definiciju o Božijim imenima koristeći dobroano gornju terminologiju u kontekstu koji nas podsjeća da, iako on izriče svoje ideje na filozofski način, on ih nije odmišljao na filozofski način, jer su one plod otkrovenja i duhovnog otvaranja.

75 To ni na koji način ne podrazumijeva da je Bog 'primoran' stvoriti univerzum. Vidjeti pogl. 4.

76 O značaju pojma 'neovisnosti', vidjeti pogl. 4.

77 To jeste kontingentnost u filozofskom smislu, ukoliko je ona suprotstavljena nužnosti Nužnoga Bitka. Odnos kontingentne stvari prema postojanju i nepostojanju isti je. Ona može ili ne mora ući u postojanje unutar kozmosa, ali ne postoji ništa u njenoj zbilji što bi zahtijevalo njeno postojanje. Prema mišljenju peripatetičkih filozofa (u stajalištu koje Ibn al-'Arabi prihvaća kao punovažan način izražavanja tog stajališta), da bi kontingentna stvar ušla u postojanje, Nužni Bitak mora 'dati prevagu' (*tarjih*) strani njene egzistencije nad stranom njenog nepostojanja. Prema tome, u Šejhovim pojmovima govoreći, kontingentna stvar stalno 'moli' Boga – 'jezikom vlastitog stanja' (*lisān al-hāl*) da joj podari egzistenciju. Najljepša Imena zahtijevaju kozmos, jer samo je on kadar očitovati njihova temeljna određenja i učinke. Vidjeti pogl. 5.

„Dok bijah pisao ovaj odjeljak, zadrijemah i u snu ugledah viziju praćenu glasom (*mubashshira*)⁷⁸ u kojoj mi je recitirano sljedeće: On vam propisuje u vjeri isto ono što je propisao Nuhu i ono što objavljujemo tebi, i ono što smo naredili Ibrāhīmu i Mūsāu i ‘Isāu: ‘Pravu vjeru ispovijedajte i u tome se ne podvajajte!’ Teško je onima koji Allāhu druge ravnim smatraju da se tvome pozivu odazovu (*Al-Shūrā*, 13), tj., Jednosti Božijoj kojoj ti njih pozivaš, jer Bog je mnoštven u Svojim temeljnim određenjima. On raspolaže Najljepšim Imenima, a svako pojedino ime je znak (*‘alama*) na inteligibilnoj zbilji koja je drukčija od ostalih zbilja. Kada kozmos iz nepostojanja ulazi u postojanje, njegova lica su mnogostruka, i ona iziskuju imena – mislim imenovane predmete – makar je Bitak Jedan. Isto tako, kozmos, s obzirom na bivanje kozmosom, jeste jedan, ali je mnoštven kroz svoja temeljna određenja i zasebnosti.“ (III 368.27)

Imena stvorenog postojanja

Stvorene stvari (*al-kā’ināt*, *al-akwān*, *al-mukawwanāt*) su egzistenti ili djela, stvorenja koja su uvedena u postojanje Božijim nalogom ‘Budi!’ (*kun*) i koja će izaći iz postojanja kada vrijeme njihova ostajanja u ovome svijetu istekne. Pripisana su im mnoga imena. Svako ime koje označava nešto postojeće u kozmosu u svakom jeziku na svijetu je ime neke stvorene stvari. Kako mnoga od tih imena mogu, također, biti pripisana Bogu?

Prvi odgovor na ovo pitanje je da samo Bogu mogu biti pripisana ona imena koja je On sam Sebi pripisao kroz Svoja objavljenja. To je teološko načelo ‘uvjetovanosti’ (*tawfiq*) koje se, među ostalim stvarima, temelji na čudorednom ponašanju (*adab*) koje se mora pokazivati prema Bogu.

„Njegova imena su, u smislu njihova pripisivanja (*itlāq*) Njemu, uvjetovana činjenicom da dolaze od Njega. Prema tome, On nije imenovan sve dok On sam nije imenovao Sebe, makar se i zna da jedno ime označava Njega, jer uvjetovanost kod pripisivanja imena znači dati prednost jednom imenu nad drugim. Bog je uredio sve to tako samo da bi poučio stvorenja čudorednom odnosu prema Njemu.“ (II 232.28)

Ali Šejh također ističe, u krajnjoj analizi, da sva imena moraju biti pripisana Bogu, jer djela Božija označavaju Njega ukoliko predstavljaju temeljne odlike i učinke Njegovih imena.

78 Prema poslaničkom pravorijeku: ‘Vizije popraćene glasom su snoviđenja jednog muslimana i ona su jedan dio poslanstva’. (Tirmidhi, *Ru’yā* 2). Jedan drugi *hadis*, koji se nalazi u svim standardnim izvorima, kazuje nam sljedeće: ‘Ništa ne preostaje od poslanstva doli vizije popraćene glasom.’ (*Concordance* I 181); pretežit broj inačica dodaje kako je Poslanik (a. s.) definirao vizije popraćene glasom kao ‘istinita snoviđenja’ (*al-ru’yā al-sāliha*). Usp. pogl. 13, bilješke 18 i 24)

„Svako ime kojim je nešto imenovano i koje izražava jedno značenje, Božije je ime. Međutim, ono se ne bi trebalo pripisivati Njemu – ili zbog Zakona ili zbog lijepog odnosa prema Bogu.“ (III 373.1)

„Imena postaju inteligibilna kroz ono što se iziskuje snagom stvorenog postojanja. Ali stvoreno postojanje (*al-kawn*) nikada ne prestaje nastajati, stoga i nema kraja i konca imenima.“ (II 69.32)

„Bog ima devedeset i devet imena“ ... Ona su ‘majke’,⁷⁹ poput onih [360] stepeni nebeske sfere. Potom, svako potencijalno biće raspolaže posebnim Božijim imenom koje zuri u njega. To ime dariva tom biću njegovo osebujno lice, kroz koje ono biva razlikovano od svakog drugog bića. Potencijalne stvari su beskonačne, pa su i imena beskonačna, jer odnosi prispijevaju u vremenito postojanje skupa sa vremenitim stvaranjem potencijalnih stvari.“ (IV 288.1)

„Imena Božija su beskonačna, jer bivaju spoznata iz onoga što je načinjeno od njih, i to je beskonačno, makar su imena svediva na konačne korijene koji predstavljaju ‘Majke Imena’ ili ‘Prisutnosti Imena’. U stvarnosti, samo jedna Zbilja prima sve te odnose i pripisivanja na koja se ukazuje kao na Božija imena. Štaviše, ta Zbilja zahtijeva da svako ime, koje postaje vidljivo, ad infinitum posjeduje zbilju koja ga razlikuje od svakog drugog imena. Ta zbilja, snagom koje ime biva zasebno, jeste samo ime; ono što se zajednički dijeli [sa ostalim imenima] nije ime.“ (*Fusus* 65)

S jedne strane načelo uvjetovanosti zahtijeva da ime mora biti otkriveno Bogom, kako bismo ga mi upotrijebili. S druge strane priroda stvari nam omogućuje da shvatimo kako svako ime ukazuje na Božija djela; a ta djela su obuhvaćena Božijom Prisutnosti. Prema tome, Bog je prisutan u svim stvarima i imenovan po njima. Pa ipak, lijepo ponašanje zahtijeva da se suspregnemo od toga da Ga zazivamo nekim imenima, makar su mnoga imena implicirana tekstem Kur’āna. Kur’ān, npr., veli: *I nevjernici počese smišljati spletke, ali ih je Allāh otklonio (Āl’Imrān, 54); Allāh njihov izvrgava poruzi (Al-Baqara, 15)* i tako redom. Možemo li Boga nazivati Spletkarom i Varalicom? Ne, veli Šejh:

„Među imenima su ona koja se prikladno mogu doznačavati i ona koja ne mogu. Na primjer: Onaj koji čini da puca [zora] (*al-fāliq*), Onaj koji na položaj postavlja (*al-jā’il*) su doznačena imena, ali ‘Spletkar’ i ‘Podrugljivac’ nisu

79 Ibn al-‘Arabi različito nabroja ‘majke’ imena shodno kontekstu: sedam: Živi, Znalac, Htijući, Moćni, Koji govori, Darežljivi i Pravedni (I 100.15 [Y 2.126.11]). Četiri: Znalac, Htijući, Moćni, Koji govori (II 66.23) ili Živi, Znalac, Htijući, Moćni (I 469.24 [Y 7.122.3]). Tri: Allāh, Svemilosni, Gospodar (I 427.4 [Y 6, 304.3] II 437.5, 442.21). O ‘Prisutnostima Imena’, usp. najdulje poglavlje u *Futūhātu*, pogl. 558 (IV 196-326), koje je podijeljeno na devedeset i devet odjeljaka, od kojih se svaki bavi ‘prisutnošću’ jednog od imena.

objavljena imena. Međutim, On je taj koji se izruguje kome god On [hoće] od sluga Svojih. On postavlja zamku i izruguje se bilo kome od njih kome hoće, jer On je to spomenuo [u Kur'ānu]. No, On sebe nije imenovao ničim tome sličnim.“ (IV 319.5)

U tekstu *Futūhāta* Ibn al-‘Arabi katkada poriče da se imena stvorenih stvari (*asmā’ al-kawn* ili *al-asmā’ al-kawniyya*) mogu pripisivati Bogu. Kada to čini, on pokazuje lijepo odnošenje i načelo uvjetovanosti. Mnogo češće on smatra da imena svih stvari moraju, u krajnjoj analizi, biti pripisana Jednoj Zbilji, koja je njihov korijen, potpora i izvorište.

„Postoje imena koja se pripisuju slugi, ali ne i Božijoj Strani, makar njihovo značenje uključuje to. Npr.: ‘tvrđica’ (*al-bakhīl*) se pripisuje slugi, ali ne i Istinitome. Ali, tvrđičluk je jedna vrsta uskraćivanja, a jedno od Njegovih imena je ‘Onaj koji uskraćuje’ (*Al-Māni*). Osoba koja je škrtta jeste osoba koja uskraćuje. To je istina, ali mi tražimo jedan drugi način da pristupimo ovom pitanju, pa kažemo: svaki tvrđičluk je uskraćivanje, ali svako uskraćivanje nije tvrđičluk. Onaj ko uskraćuje punovažno pravo (*haqq*) onome kome ono pripada, taj jeste tvrđica; ali Istiniti je zabilježio riječi Mūsāove da Bog svakoj stvari dariva njeno stvaranje (*Tā-Hā*, 50). Onaj koji ti je darovao tvoje stvaranje i upotpunio tvoje punovažno pravo nije bio škrt prema tebi. Prema tome, uskratiti ono čega stvorenja nisu vrijedna, nije tvrđičluk. Dotle ćemo ovdje povlačiti razliku između ova dva značenja.

Isto tako, imenica ‘lažac’ (*al-kādhīb*) svojstvena je posebno slugi i ne može prikladno biti pripisana Istinitome, jer On govori istinu u svakom pogledu...

Imenica ‘neznalica’ (*al-jāhil*) također je jedna od imenica iz stvorenog postojanja i nikako nije prikladna za Božiju Stranu...“ (II 242.20, 28)

„Jedan od načina [gledanja na prirodu stvari je govoriti] o stvorenjima koja se pokazuju u nim atributima Istinitoga koji obični ljudi, općenito, prepoznaju kao atribute Istinitoga,⁸⁰ kao što su Najljepša Imena i slične stvari. To je doseg znanja običnih ljudi. Ali za nas i za elitu svi atributi u osnovi pripadaju Bogu (*bi’l-asāla*). One atribute koji se pripisuju stvorenjima – i koji, prema mišljenju običnih ljudi, silaze (*nuzūl*) od Boga k nama – nazivamo ‘atributima

80 Ibn al-‘Arabi upotrebljava pojam ‘obični ljudi’ (*al-‘umūm*; također *al-‘amma*) u makar tri različita značenja, koja se moraju razumijevati iz konteksta. Ovaj izraz je u suprotnosti sa izrazom ‘elita’ (*khusūs*, *al-khāssa*) i ‘elita elite’ (*khusūs al-khusūs*, *khāssa al-khāssa*), pojmovima koji također variraju prema kontekstu. U ovom primjeru čini se da on ima na umu prvu od nekoliko narednih mogućnosti: 1. Obični ljudi su juristi (*fuqahā*), teolozi (*ashāb ‘ilm al-kalām*) i muslimanski filozofi (*hukamā’ al-islām*), elita su sufije, a elita elite su prijatelji Božiji najvišeg stupnja, ‘duhovno ozbiljeni’ ili ‘ljudi pokude’. 2. Obični ljudi su obični vjernici, a elita su juridici, teolozi i filozofi (usp. II 591.34). Elita elite bi tada bili sufije. 3. ‘Obični ljudi’ su pretežita većina sufija, a ‘elita’ su upotpunjeni sufijski učitelji, a ‘elita elite’ su duhovno ozbiljeni.

Istinitoga'. Stanje sluga s Bogom napreduje sve dok Bog ne bude štovan (tahallī) od strane istih.⁸¹ Za obične ljude oni su imena nesavršenstva (naqs), ali za nas ona su imena savršenstva (kamāl), jer niko u osnovi nije imenovani doli Bog.

Kada on učini stvorenja vidljivim, on ih obdari onim imenima kojim ih želi obdariti, i kroz njih aktualizira stvorenja. Stvaranje prebiva u stanju nesavršenstva zbog vlastite kontingentnosti (imkān) i ubogosti (iftiqār) prema nečemu čemu se daje prevaga [njegovu postojanju nad njegovim ništavilom] (al-murajjih).⁸² Stoga su ljudi zamišljali da je nesavršenstvo njihov korijen i njihova punovažnost (haqq), pa su prema tome prosuđivali o sebi. Oni su mislili da su ova stvorena imena (al-asmā' al-khalqiyya) nesavršena. Kada su čuli da je Istiniti imenovao Sebe po njima, onda su ih smatrali 'spuštenim' njima, od Istinitoga, kroz njihove attribute. Oni nisu znali da su ona u osnovi imena Istinitoga.

Prema našem stajalištu (madhhab), glede činjenice da se stvorenja pokazuju u atributima Istinitoga, ta imena uključuju sva stvorenja. Svako ime koje stvorenja posjeduju istinski (haqq) pripadaju Istinitome, a metaforički (musta'ār) stvorenjima. Stajalište većine (al-jamā'a) je takvo da je ovo istinito samo za neka posebna imena, tj., za Najljepša Imena.“ (III 147.16).

Ibn al-'Arabi pojašnjava svoje vlastito stajalište o imenima stvorene egzistencije u kontekstu tumačenja kako ljubav Božija putuje k Bogu kroz Njegova imena. U tom procesu on ukazuje na činjenicu da se prijatelji Božiji zaogrću u Njegove karakterne odlike (*takhalluq*) stječući Njegovu blizinu.

„Bog se otkriva (tajallī) zaljubljenom u imena stvorenog postojanja i u Njegova Najljepša Imena. Zaljubljeni zamišlja kako Njegovo samootkrivanje kroz imena stvorenog postojanja spušta Istiniti poradi zaljubljenika samog. Ali iz Njegove perspektive motreno, nije to tako.

Kada se zaljubljenik zaogrne odlikama Njegovih Najljepših Imena, on biva preplavljen istim onim zaogrtnjem u temeljne odlike koje se događa na putu 'Ljudi Allāhovi'.⁸³ Zaljubljeni zamišlja kako su imena stvorenog postojanja stvorena njega radi, a ne Boga radi, i da je stanje Istinitoga u njima nalik stanju slugu u Njegovim Najljepšim Imenima.⁸⁴ Zaljubljeni veli: 'Kročit ću Njemu

81 U svom djelu *Istilāhāt* Ibn al-'Arabi poistovjećuje 'obožavanje' sa 'prisivajanjem čudorednih odlika imena'. Usp. II 128.20, prevedeno u pogl. 18.

82 Glede objašnjenja ovih pojmova, vidjeti pogl. 5.

83 'Ljudi Allāhovi' (*ahl Allāh*), kao sinonim za 'Narod Kur'āna' jedan je od brojnih epiteta snagom kojeg Ibn al-'Arabi ukazuje na najistaknutije prijatelje Božije. Ova dva pojma izvode se iz *hadisa*: 'Bog ima narod [tj., družinu] među ljudima: narod Kur'āna, koji jeste Narod Allāhovi i Njegova elita (*khāssa*)' (Ahmad III 128, 242). Šejh često citira ili parafrazira ovaj *hadis* (primjerice II 299.18, 352.27, 372.14, 510.10; III 103.34, 121.35).

84 Drugim riječima, Najljepša Imena pripadaju samo Bogu, ali sluga biva opisan po njima

(*dukhūl ‘alayh*) samo kroz moja vlastita imena. Potom, kada se opet zateknem među stvorenjima, izaći ću među njih zaogrnut temeljnim odlikama Njegovih Najljepših Imena.’ Potom, kada prispije Bogu kroz ono za šta on misli da su njegova vlastita imena – to jeste kroz one stvari koje on naziva ‘imenima stvorenog postojanja’ – on vidi znamenja (*āyāt*) koja su poslanici vidjeli tokom svojih duhovnih putovanja (*isrā’*) i uznesenja (*mi’rāj*) na obzorjima nebeskim i u njima samima (*Fussilat*, 53). Tako on vidi da su sva ona Njegova imena, a da taj sluga ne posjeduje nijedno vlastito ime. Čak i ime ‘sluga’ ne pripada njemu. Naprotiv, on se time zaogrnuo kao temeljnom odlikom poput svih Najljepših Imena. On postaje svjestan da se duhovni hod Njemu, pristupanje Njegovoj blizini i bivanje u Njegovoj prisutnosti (*hudūr*) događa isključivo kroz Njegova imena i da su imena stvorenog postojanja Njegova imena. Prema tome, on ispravljaja svoju zabludu nakon što izgubi ono što je već izgubio.

Ovo duhovno posvjedočenje (*shuhūd*) nadoknađuje sve ono što zaljubljenome izmakne kada on načini razliku između štovatelja (*al-‘ābid*) i štovanoga (*al-ma’būd*)... Nisam vidio da je ovo stanje iskušavao (*dhawq*) bilo ko od prijatelja Božijih, osim vjerovjesnika i poslanika. S obzirom na ovo mjesto Božijeg otkrivanja, oni su Ga opisali snagom onoga što egzoterijsko znanje (*‘ilm al-rusūm*)⁸⁵ naziva ‘atributima sličnosti’ (*sifāt al-tashbīh*). Ljudi su zamišljali da je Istiniti Sebe opisivao atributima stvorenja, pa su to tako i tumačili (*ta’wil*). Ali ovo mjesto posvjedočenja (*mashhad*) pokazuje da korijen svakog imena, u posjedu stvorenoga postojanja, zacijelo pripada Istinitome. Primjenjeno na stvorenja, ime je riječ bez značenja, iako se stvorenja zaogrću njegovim temeljnim odlikama.“ (II 350.23)

Sekundarni uzroci

U nastojanju da dokaže da je Bog imenovan po svim stvarima, Ibn al-‘Arabi često analizira siromaštvo i potrebu (*faqr, iftiqār*) svih stvorenja. Svaki stvoreni egzistent treba Boga poradi svoje egzistencije i poradi svojih atributa koji nisu drugo doli temeljna određenja i učinci imena. To je, prema Šejhovom mišljenju, značenje kur’anskog stavka: *O ljudi, vi ste siromasi, Allāh je vama potreban, a Allāh je nezavisan [ili Bogat] i hvale dostojan (Al-Fātir, 15)*. U jednom odjeljku Šejh nam kazuje da nijedan popis od devedeset i devet imena, koji je došao do nas, nije vjerodostojan i on

kada stekne blizinu Božiju. Zaljubljeni pomišlja da na isti način Bog, kada se ‘spušta’ na stvorenu razinu kako bi govorio stvorenjima, posuđuje imena stvorenih stvari da bi bio shvaćen.

85 Doslovce ‘znanje o tragovima’ ili o ‘spoljašnjim opisima’, tj., znanje poput jurisprudencije i *Kalāma* (usp. II 330.23, 523.10). Ibn al-‘Arabi često upotrebljava pojam ‘*ulamā’ al-rusūm*, ‘egzoterijski učenjaci’ ili ‘znalci izvanjskih pojava’. On često pežorativno upotrebljava ovaj pojam, ali ne uvijek, (usp. III 167.8), jer ova znanja su punovažna na svojim vlastitim razinama.

s odobravanjem navodi mišljenje da se samo za osamdeset i tri, od devedeset i devet, imena može znati sa sigurnošću. Nakon nabiranja istih, on piše:

„Ali onaj ko istinski želi spoznati imena Božija, trebao bi se usredsrediti na Njegove riječi: O ljudi, vi ste ovisni o Bogu! Zacijelo, u egzistenciji postoje samo Njegova imena.“ (II 303.13)

On objašnjava šta time misli u brojnim odlomcima *Futūhāta*, ponajčešće u kontekstu opisivanja ‘sekundarnih uzroka (*asbāb*) koji ispunjavaju kozmos. Riječ *sabab*, jednina od *asbāb*, doslovce znači ‘uže’ ili ‘konopac’, i u širem kontekstu se primjenjuje na povezivanje stvari ili činilaca. Otuda ona također ukazuje na način i sredstvo pristupanja, ili na bilo koje ‘sredstvo’ za postizanje svrhe. U islamskim znanostima ovaj pojam dolazi da označi ‘uzrok’, obično u nepotpunom ili usputnom značenju, koje bi bilo najbolje prevesti u smislu ‘prigode’ ili ‘posrednog uzroka’. Često se povlačila razlika između očiglednog ili sekundarnog uzroka jedne stvari i stvarnog uzroka poznatog u smislu Uzročnika sekundarnih uzroka (*musabbib al-asbāb*), to jeste Boga. Ovaj pojam u smislu ‘sekundarnih uzroka’, posebno u množini, postaje glavni izraz u sufijskim spisima u nakani da ukaže na uzroke za koje se čini da su na djelu u kozmosu. Pošto je svaka stvar u univerzumu uzrok ili prigoda, za neke druge stvari, *asbāb* je ubrzo postao pojam korišten da ukaže na postojeće stvari uopće, na sve pojave koje bi, u općenito islamskom svjetonazoru, mogle biti tek spoljašnje forme nevidljivih zbilja ili ‘noumena’. Mnogi sufije su smatrali nedopustivim uzimati *asbābe* ili ‘sekundarne uzroke’ za ozbiljno, jer to bi moglo odvratiti nečiji pogled od Uzročnika sekundarnih uzroka ili temeljnih sastavnih elemenata kozmosa. Ali Ibn al-‘Arabi iznova uvodi sekundarne uzroke kao temeljne sastavne elemente kozmosa. Sami Bog je uspostavio (*wad’*) sekundarne uzroke, tako da oni igraju značajnu ulogu u Njegovu planu. „Bog nije uspostavio sekundarne uzroke bez svrhe“. (II 208.16)

Sekundarni uzroci su važni zato što predstavljaju imena Božija kroz koja mi prispijevamo spoznaji o Njemu. Bez njih mi ne bismo imali nikakav pristup Njemu. Ovdje valja shvatiti da je kovanica ‘sekundarni uzroci’ samo drugo ime za opstojeće stvari, stvorenja ili Božija djela. Prema tome, ovaj pojam podrazumijeva da je nešto skriveno od pogleda, jer sekundarni uzroci zakrivaju onog Prvog Uzroka. Stoga se ovaj pojam koristi više ili manje kao sinonim za ‘forme’ (*suwar*) – riječ koja uvijek podrazumijeva da postoje ‘značenja’ iza formi – i za ‘zastore’ (*hujub*), tj., za stvari u mjeri u

kojoj nas one sprječavaju da gledamo Boga, iako nas one upozoravaju na činjenicu da je Bog skriven iza njih.

„Bog je uspostavio sekundarne uzroke i učinio ih nalik zastorima. Prema tome, sekundarni uzroci vode svakoga, ko zna da su oni zastori, natrag Njemu. Ali oni zaustavljaju svakoga ko ih uzima za gospodare (arbāb).“ (III 416.19)

„Kroz sekundarne uzroke, koje je On podigao, On nas je učinio slijepim prema Njegovoj usredotočenosti (tawajjuh) na uvođenje stvari u postojanje. On šalje dolje kišu i ona pada. Ljudi obrađuju zemlju, zasijavaju žito, a Sunce širi svoje zrake. Žito isklija, požanje se, samelje, pretvori u tijesto, prožvače, proguta i provari u truhu. Jetra ga preradi i pretvori u krv. Potom ona biva otposlana kroz vene i razdijeljena među dijelovima tijela. Potom se iz toga izdigne para (bukhār) i pretvori se u život tijela poradi duše. To su ‘majke’ sekundarnih uzroka, skupa sa gibanjem sfera, kretanja planeta i isijavanja sunčevih zraka... Sve su to uspostavljeni zastori (hujub mawdū’a), majke sličnih sekundarnih uzroka podno njih. Čovjekove uši moraju razderati sve te zastore kako bi čule riječ ‘Budi!’⁸⁶ Prema tome, On u vjerniku stvara snagu vjere (al-īmān). Ona prožme njegovo slušanje, tako on poima riječ ‘Budi!’, potom ona prožme njegov vid, tako on posvjedoči Tvorca sekundarnih uzroka (mukawwin al-asbāb).“ (II 414.1).

Kada sekundarni uzroci ne bi imali nikakav učinak na ono što uzrokuju, Bog ih ne bi ni uveo u postojanje. Kada njihovo temeljno određenje ne bi bilo unutarnje (dhātī) u odnosu na prouzročene stvari (al-musabbabāt), oni ne bi bili uzroci i ne bi bilo ispravno nazivati ih uzrocima. Ova situacija je poznata, naprimjer, kada nešto može primiti egzistenciju samo u locusu, dok locusa još nema, mada Darovatelj postojanja (al-mujīd) želi uvesti tu stvar u postojanje. Stoga, On mora uvesti locus u postojanje poradi egzistencije one stvari čiju egzistenciju On želi. Prema tome, postojanje locusa je sekundarni uzrok za egzistenciju naumljene stvari na koju se navezalo Božije htijenje... Tako je poznato da sekundarni uzroci imaju temeljna određenja u stvarima koje su uzrokovali. Oni su poput maestrovih (sāni’) alatki. Umjetnost (san’a) i umjetničko djelo (masnū’) pripisuju se umjetniku, a ne alatkama.“ (III 134.25)

Svi sekundarni uzroci, koje je Bog uveo u postojanje, forme su i zastori, ili učinci i temeljna određenja Njegovih imena. Sekundarni uzroci, u krajnjoj analizi, isključivo naznačavaju Uzročnika. Oni se moraju smatrati Njegovim imenima. To je naglasak kojeg Ibn al-‘Arabi želi objasniti u kontekstu ‘ubogosti i potrebitosti’ (*iftiqār*) svih stvari u odnosu na Boga.

86 To jeste riječ Božiju kroz koju on uvodi stvari u postojanje. Od nekoliko kur’anskih odjeljaka u kojima se ona spominje, Ibn al-‘Arabi citira onaj najuobičajeniji stavak: *Ako nešto hoćemo, Mi samo za to reknemo: „Budi!“ – i ono bude (Al-Nahl, 40).*

Njegovo razumijevanje izgleda, katkada, ovako: Bog je kazao u Kur'ānu da su svi ljudi ubogi u odnosu na Njega, tako da je to zbilja koja se ne može poreći. Usljed Njegova svjedočanstva, znamo da je ubogost, u odnosu na Njega, jedna unutarnja dimenzija ljudske prirode koja se ne može zanemariti niti u jednoj situaciji. Međutim, kada gledamo ljude, vidimo da su oni siromašni i potrebiti svake vrste stvari, kao što je hrana, voda, opskrba i drugi sekundarni uzroci. No, to siromaštvo, u najboljem slučaju, jedna je izvanjska i usputna potreba, jer mi smo unutarnje i suštinski siromašni samo u odnosu na Boga. Prema tome, kada mi, zapravo, imamo potrebu za sekundarnim uzrocima, mi imamo potrebu za Bogom. Forme i pojave su puki zastori, Božija Zbilja, ili radije, raznovrsna imena koja On uzima, otkrivajući Sebe svojim stvorenjima. Siromaštvo u odnosu na sekundarne uzroke je, zacijelo, siromaštvo u odnosu na Prvog Uzroka.

Mada bi ovaj argument mogao nekim ljudima zvučati poput sofizma, on je snažno utemeljen u Šejhovoju ontologiji, što će biti bjelodano u nastavku. On se iznutarnje povezuje s 'prirođenim bogoštovljem' (*al-'ibādat al-dhātīyya*), koje jeste siromaštvo svih stvari ukoliko je suprotstavljeno 'prigodničkom štovanju' (*al-'ibadat al-'aradiyya*) koje ljudi vrše kada slijede religiju.⁸⁷

„Bog veli: O ljudi, vi ste siromasi... (Al-Fātīr, 15). Kroz obraćanje ljudima na ovaj način, Bog imenuje Sebe snagom svakog imena kojim raspolaže nešto u odnosu prema kome postoji stanje siromaštva. Ovo je jedna vrsta Božije ljubomore (al-ghayra al-ilāhiya), tako da niko ne bi smio biti siromašan u odnosu prema bilo kome doli prema Bogu.“⁸⁸ (II 601.11)

„Njemu koji sebe imenuje imenom 'Allāh' – s obzirom na činjenicu da se Njemu sve vraća (Hūd, 123) – pripada ime svake imenovane stvari prema kojoj postoji siromaštvo, bio u pitanju mineral, biljka, životinja, čovjek, nebeska sfera, melek ili bilo koja stvar, ma koje ime bilo primjenjeno na nju... Tako se On imenuje svakim imenom kojim raspolaže bilo koja imenovana stvar u kozmosu i koja ima učinka unutar stvorene egzistencije – a sve raspolaže nekim učinkom u stvorenome postojanju.“ (IV 196.31)

87 Glede detaljnog razmatranja ove dvije vrste bogoštovlja, vidjeti pogl. 18.

88 Božija 'ljubomora' (*ghayra*) uklanja temeljne odlike 'onog drugog' (*ghayr*), jer zahtijeva da 'ono drugo' ne može raspolagati istinskom egzistencijom. „Božija ljubomora zahtijeva da samo Bogu može biti prirečena egzistencija“ (II 226.29). Ljubomora je, u isti mah, jedan od Božijih korijena 'onog drugog'. Ljubomora zahtijeva posvjedočenje onog drugog, ali u zbilji ne postoji ništa drugo doli entiteti mogućih stvari s obzirom na njihovu nepromjenjivost, a ne s obzirom na njihovu egzistenciju. Ljubomora postaje vidljiva kroz nepromjenjivost mogućih stvari... Bog je ljubomorani kako moguće stvari ne bi prihvatile egzistenciju“ (II 10.12). Usp. II 244-46, 500-502.

„Moguće stvari su siromašne u samoj svojoj suštini. Siromaštvo nikada ne prestaje da ih stalno prati, jer njihove suštine su trajne. Stoga je Bog uspostavio sekundarne uzroke kroz koje potencijalne stvari mogu steći ono po čemu su siromašne. Prema tome, moguće stvari su siromašne u odnosu na sekundarne uzroke. Potom, Bog je učinio same sekundarne uzroke imenima za Sebe. Tako su imena sekundarnih uzroka među Njegovim imenima, i kao rezultat toga ne postoji nikakvo drugo siromaštvo doli u odnosu prema Njemu.

...Ljudi otkrovenja ne vide nikakvu razliku, s obzirom na bivanje imenima Božijim, između onih imena za koja se u uobičajenoj upotrebi (al-'urf) i Zakonu kaže da su imena Božija, i imena sekundarnih uzroka. Jer Bog veli: 'Vi ste siromašni u odnosu na Boga'. Ali, mi zapravo razmatramo siromaštvo u odnosu prema sekundarnim uzrocima. Prema tome, imena mogućih stvari moraju biti imena Božija i mi Ga dozivamo pomoću njih. Međutim, to dozivanje se ozbiljuje snagom našeg duhovnog stanja (du'ā al-hāl), a ne snagom naših riječi. Kada nas glad spopadne, mi pohitimo prema hrani koja odnosi patnju gladi. Na taj način smo mi siromašni u odnosu prema hrani, dok je ona neovisna o nama. Ali mi nismo siromašni u odnosu prema bilo kome doli prema Bogu. Otuda, jedno od Njegovih imena je baš ta stvar, to jeste forma one hrane koja poprima mjesto izrečene ili napisane forme Božijeg imena.“ (III 208.7)

Biti siromašan prema svim stvarima je nešto što se teško prezire. Ibn al-'Arabi, zapravo to naziva stanjem savršena čovjeka (*al-insān al-kāmil*).

„Znaj da su sve razine u osnovi božanske, iako njihove temeljne odlike bivaju vidljivim unutar stvorenog postojanja. Najviša božanska razina biva vidljivom unutar savršenog čovjeka, a ta najviša razina jeste razina neovisnosti od svih stvari. Ali ta razina je svojstvena samo Bogu s obzirom na Njegovu Bit. Najviša kozmička razina predstavlja neovisnost kroz sve stvari; ili, ako hoćeš, zovi to 'siromaštvom prema svim stvarima'. To je razina savršenog čovjeka, jer sve je stvoreno poradi njega i njegova stanja, i sve je njemu potčinjeno (taskhīr),⁸⁹ jer Bog je znao njegovu ovisnost prema svim stvarima. Prema tome, on nikako nije neovisan ni o čemu.

Ali se mora imati potreba samo za Njim, u čijoj ruci je udovoljenje potrebi, a to je samo Bog u čijoj je ruci vlast nad svim (Yā Sin, 83). Prema tome, Bog je otkrio Sebe tom savršenom čovjeku pod vidom svake stvari. Na taj način se Bog izručuje njemu pod vidom te stvari prema kojoj dotični pokazuje potrebu, a koja isključivo može opstajati po Bogu.

89 Aluzija na nekoliko kur'anskih stavaka, kao što je ovaj: *Zar ne vidite kako vam je Bog potčinio sve što postoji na nebesima i na Zemlji (Luqmān, 20)?*

Pošto je Bog Sebe opisao ljubomornim pred Svojim slugama, On je učinio vidljivim to svojstvo ljubomornosti.⁹⁰ Tako im je jasno pokazao da je On onaj koji Se otkriva pod vidom svega i da ne bi moglo biti nikakvog osobitog siromaštva doli onog prema Njemu. Stoga On reče: O ljudi, vi ste siromasi prema Bogu. Zato moraš shvatiti i posvjedočiti oslanjanje ljudi na forme sekundarnih uzroka i njihovo siromaštvo u odnosu na njih, dok je Bog posvjedočio da su ljudi siromasi prema Njemu, nikako prema nečemu drugom. Na taj način im on pojašnjava da je On onaj koji Se otkriva u formama sekundarnih uzroka, i da su sekundarni uzroci – koji predstavljaju forme – Njegov zastor.“ (II 469.2)

90 ‘Božije opisivanje Sebe kroz ljubomoru’ najviše ukazuje na *hadis* koji se tiče Poslanikova druga Sa’da: ‘On je ljubomoran, ja sam ljubomorniji od njega, a Bog je ljubomorniji od mene: usljed Svoje ljubomore, On je zabranio razvratnosti (*al-fawāhish*) (Bukhārī, *Tawhīd* 20; Muslim, *Lī’ān* 17). Ovdje ‘svojstvo ljubomore’ znači to da ništa ‘drugo’ ne može raspolagati stvarnom egzistencijom (usp. naprijed bilješku 25).

3. Božanski korijeni hijerarhije i protuslovlja

U prethodnom poglavlju smo u više navrata, bez objašnjenja, upotrijebili pojam ‘razina’ (*martaba*). U potonjem citatu smo naučili da najviša božanska razina biva vidljivom unutar ‘savršenog čovjeka’ i da se sastoji od ‘neovisnosti od svih stvari’. Glede ovdašnje nakane, jedna stvar se mora razvidjeti do pojedinosti: narav ‘božanskih razina’, čija neovisnost je ‘najviša’ (sama ta neovisnost će biti razmatrana u narednom poglavlju).

Božanske razine sežu nazad do činjenice da imena Božija označavaju Bit, s jedne strane, i osebujnu zbilju, s druge strane, zbilju koja nam omogućuje da povlačimo razliku između jednog i drugog imena. Najuzvišenija razina prijanja uz ono ime koje označava najobuhvatniju i najuzvišeniju među onim osebujnim zbiljama. Drugim riječima, najuzvišenija razina pripada imenu Allāh koje označava ono najstrože ‘Božansko’. Razine koje su niže, u odnosu na ovu, vežu se uz neka druga imena od kojih se svako pojedinačno ime odnosi na zbilju koja je ograničenija i posebnija od imena Allāh, kao što je Znalac, Moćni, Opraštalac, Osvetnik i tako redom. Imena mogu biti hijerarhijski ređana po stupnjevima u smislu okvira zbilja koje ona označavaju, a to hijerarhijsko ređanje je ‘korijen’ svake hijerarhije koja se može pojmiti u kozmosu.

Mnoga imena ozbiljuju temeljna određenja koja su uzajamno nepodudarna, kao što je Praštalac i Osvetnik, i ta imena također očituju svoje učinke unutar kozmosa. Ti učinci su korijen različitosti i protuslovlja. Ali, unatoč činjenici da imena žude za mnogostrukošću i suprotstavljenim svojstvima u univerzumu, svako od njih označava Jednu Bit koja ostaje biti neusporedivom sa svim stvorenim stvarima. Mnoga imena, zapravo, označavaju različite aspekte te neusporedivosti, a razvrstavanje imena u različite kategorije korisno je za povlačenje razlike između imena neusporedivosti, koja se isključivo vezuju uz Boga, i imena sličnosti koja Bog dijeli sa stvorenjima.

Hijerarhija unutar imena

Riječ *martaba* ili ‘razina’ izvodi se iz korijena *r-t-b*, čije temeljno značenje je biti ustaljen, čvrst i nepomičan. *Martaba* ili *rutba* (od istog korijena) je *locus* unutar kojeg je nešto određeno, otuda ‘stupanj, stepen, razina, red, položaj, postaja, razred’. Najuobičajenija glagolska imenica od tog korijena je *tartīb*, što znači poredati ili stupnjevati, poredati po stepenima, razinama itd., što se obično prevodi kao ‘hijerarhija’ ili u smislu pojma *tartīb al-‘ālam* - ‘hijerarhija kozmosa’.

Jedna razina biva uspostavljena u suodnosu sa jednom drugom razinom ili razinama, i to se zove relacija. Kao što smo naprijed vidjeli, suodnosi pristaju uz nepostojanje (*‘umūr ‘adamiyya*), jer oni nisu entiteti. Oni mogu biti primijećeni samo u odnosu na različite stvari, a ne u odnosu na Boga. Postoji, npr., odnos između oca i njegova sina, zasnovan na činjenici da je sin ušao u postojanje preko oca. Ova ‘razina’ ovdje je očinstvo, s jedne strane, i sinovstvo, s druge strane. I očinstvo i sinovstvo su odnosi, ne egzistencijalni entiteti. Primjeri bi mogli biti beskonačno umnažani. Samo je nužno pogledati te dvije stvari i poredati ih s obzirom na suodnos: više i niže, veće i manje, sjajnije i tamnije, snažnije i slabije, i tako redom.

„Suodnosi pristaju isključivo uz nepostojanje. To je po sebi očito unutar temeljnih određenja razina, kao što je, npr., razina nadređenosti i razina podređenosti među ljudima. Nadređeni vlada nad podređenim sukladno onome što se zahtijeva snagom razine nadređenosti. Ali nadređenost ne raspolaže bilo kakvom realnom egzistencijalnom zbiljom (wujūd ‘aynī). Prema tome, to dominirajuće temeljno određenje (hukm) pripada razinama.“ (III 452.12)

„Stvari su isključivo posvjedočene s obzirom na njihove razine, a ne s obzirom na njihove entitete. Ne postoji, npr., nikakva razlika između kralja i njegova podanika u ljudskoj naravi. Otuda [dijelovi] kozmosa bivaju razlikovani isključivo kroz razine. Samo s obzirom na razine neki dijelovi su izuzetniji od nekih drugih.“

Onaj koji zna da izuzetnost (sharaf) pristaje uz razine – ne uz njegov osobni entitet – neće nikada umisliti sebi kako je izuzetniji od nekog drugog, iako može kazati da je jedna razina izuzetnija od neke druge razine. To je duhovno stanje razboritoga, gnostika. Poslanik Božiji je kazao mnogo toga, s obzirom na njegovo duhovno stanje koje se tiče njega, samo da bi nas poučio. [Bog mu veli u Kur’ānu: ‘Reci: Ja sam čovjek kao i vi’. Tako on sebe nije vidio uzvišenijim od nas. Potom je spomenuo razinu, jer je kazao: Meni se objavljuje... (Fussilat, 6).“ (III 225.32)

Ibn al-'Arabi pronalazi jasno ukazivanje na božanski korijen kozmičkih razina u imenu 'Uzdizatelj na stepene' (*rafi' al-darajāt, Al-Mu'min*, 15). Kod razmatranja njegovih temeljnih odlika, on veli da je njegova usredotočenost (*tawajjuh*) – tj., način na koji to ime ozbiljuje svoje temeljne odlike i očituje svoje učinke – ograničena

„na označavanje (ta'yīn) razina, a ne na njihovo uvođenje u postojanje. Jer razine su odnosi; one nisu određene egzistencijom, jer one ne posjeduju entitete... Štaviše, trebao bi znati da svako ime Božije raspolaže razinom kojom ne raspolaže nijedno drugo ime. I svaka forma u kozmosu raspolaže razinom kojom ne raspolaže nijedna druga forma. Prema tome, razine su beskonačne i one predstavljaju 'stepene'. Neki stepeni su uzdignuti, a neki su još uzdignutiji, bili oni božanski ili stvoreni, jer stvorene razine su [zapravo] božanske. Stoga, ne postoji nijedna razina koja nije uzdignuta, a ređanje po stepenima (tafādul) zatječe se u uzdizanju (rif'a)...

Ti također trebaš znati da, kada ne bi bilo formi, nijedan entitet se ne bi razlikovao od drugog entiteta. A kada ne bi bilo razina, razmjere (maqādir) stvari ne bi bile poznate i nijedna forma ne bi prebivala u svojoj duhovnoj postaji (manzila). 'Ā'isha [supruga Poslanikova] je ukazivala na tu duhovnu postaju riječima: 'Bog je smjestio ljude u njihove duhovne postaje'. Razine stavljaju do znanja šta je to stavljeno na viši stupanj (al-fādil), a šta je stavljeno na niži (al-mafdūl). Te razine povlače razliku (tamyiz) između Boga i kozmosa i one očituju zbilje Božijih imena u smislu njihove više ili manje uključive povezanosti [sa stvorenjima].“ (II 468.35, 469. 11,17)

Pojam 'povezanosti' (*ta'alluq*) označava odnos između atributa i njegova predmeta, ili između imena i njegova učinka. Tako teolozi govore o 'povezanosti' znanja sa predmetom spoznaje, htijenja sa predmetom njegove težnje, sile sa predmetom nad kojim se ona provodi, i tako redom. To je jedan od nekoliko pojmova kojeg Šejh upotrebljava da ukaže na odnos između Božijeg imena i učinaka koje ono proizvodi u kozmosu. On često ističe da 'povezanosti' imena variraju u djelokrugu (*hīta*) ili obuhvatnosti (*'umūm*). 'Povezanost' imena Znalac sa stvarima je obuhvatnija od povezanosti imena Moćni, jer Znalac poznaje sve stvari, postojeće ili nepostojeće, dok moćni biva povezan samo sa onim stvarima koje ulaze u postojanje. Prema tome, djelokrug nekih imena je veći i obuhvatniji, dok je onaj nekih drugih imena uži i ograničeniji.

„Imena Božija, koja se pripisuju Zbilji, raspolažu različitim razinama u do-dijeljenom djelokrugu. Neka od njih ovise (tawāqquf) o nekim drugim, dok neka upravljaju nad nekim drugim imenima (muḥayminiyya); neka imaju

obuhvatniju povezanost u kozmosu i veću učinkovitost od drugih. Cijeli kozmos je mjesto pokazivanja (mazāhir) ovih Božjih imena.“ (II 34.1).

Kada Ibn al-‘Arabi reda imena po stepenima, on najčešće ima u vidu razliku u djelokrugu među imenima. U narednom odjeljku on razmatra božanski korijen činjenice da je Bog ‘Uzdizatelj na stepene’.

„Poznato nam je da su neka imena – ma koja mogla biti u pitanju – uzdignutija na više stepene od nekih drugih imena, tako da se neka mogu okoristiti (ittikhādh) drugim imenima. Znamo da je stepen imena Živi (al-hayy) najkolosalniji stepen među imenima, jer je on preduvjet (al-shart) za egzistenciju imena.⁹¹ Također nam je poznato da je znanje Znalca (Al-‘Ālim) obuhvatnije u povezivanju i kolosalnije u djelovanju (ihāta) od Moćnoga (Al-Qādir) i Dobrohotnog (Al-Murīd), jer imena poput ovih imaju manju obuhvatnost povezivanja od Znalca. Ona su poput čuvara kapije (sadana) u odnosu na Znalca...

Postoji slična situacija koja se očituje u činjenici da su stepeni Onoga koji čuje (Al-Samī‘), Onoga koji vidi (Al-Basīr), Onoga koji je pun zahvalnosti (Al-Shakūr) i preostalih imena – uključujući Nježnoga (Al-Ra‘ūf), Samilosnoga (Al-Rahīm) i druga imena – manje obuhvatni u povezivanju. Sva ona stoje na nižim stepenima negoli je onaj imena Znalac (Al-‘Ālim).“ (IV 228.12, 18)

Iako Ibn al-‘Arabi tvrdi u citiranom odjeljku, na kraju posljednjeg poglavlja, da je najviša razina ‘neovisna’, drugdje on govori o ‘Božanskom’ (*al-ulūha* ili *al-ulūhiyya*) kao najvišoj razini, jer ove dvije razine su, zapravo, sinonimi. Božansko jeste najviša razina, a Bit se nalazi ‘ponad’ Božanskog, što će reći da Bit nije razina. Ili pak, Božansko je razina Biti. Ovo je ključna tema u Šejhovoju metafizici i zaslužuje golemu pozornost.

‘Božansko’, moramo to uočiti na početku, jeste glagolska imenica povezana sa vlastitim imenom Allāh i sa općim pojmom *ilāh*, ‘bog’. Ibn al-‘Arabi često koristi ovaj potonji pojam kod razmatranja šta znači biti Bog. On će se uobičajeno prevoditi kao ‘bog’ sa malim slovom ‘b’, ili sa velikim slovom kada je popraćen određenim članom, tj., ‘Bog’. Ime Allāh često ima osebujno tehničko značenje, u kojem slučaju je u pitanju krajnje neodređeno i ime u najopćenitijem smislu, koje se može primijeniti na krajnju Zbilju koja je sinonim pojmu *al-haqq* - ‘Istiniti’. Ovo potonje ime se, katkada, upotrebljava da se suprotstavi pojmu *al-khalq* (‘stvaranje’ ili ‘stvorenja’), a kojiput se koristi kao jedno od najopćenitijih imena Božijih, kako bi se

91 Posve je očigledno da ‘egzistencija’ ovdje ne podrazumijeva bilo kakvu vrstu odvojene ili neovisne egzistencije, jer su imena – kako to Ibn al-‘Arabi nikada ne prestaje naglašavati – samo odnosi, a ne entiteti.

izbjeglo spominjanje jednog posebnog odnosa. Prema tome, Ibn al-‘Arabi općenito upotrebljava pojam *al-haqq* u rečenicama poput ove: ‘Istiniti se može motriti s obzirom na Bit ili s obzirom na ime Allāh’.

Kao što je ranije konstatirano, pojmovi Biti i Božanskog se primjenjuju na istu Zbilju, ali iz različitog ugla motrenja. S obzirom na Bit, ništa pozitivno se ne može reći o Bogu; moraju Mu se poreći atributi. Ali, s obzirom na Božansko, mogu Mu se pripisati sva imena. Drugim riječima, Bog se ne može pojmiti na jedan pozitivan, afirmativan način s obzirom na Njegovu Bit, ali On može biti tako pojmljen s obzirom na Svoja imena. Na isti način, razine – koje su, poput imena, odnosi – mogu biti razlikovane samo s obzirom na božansko, a ne i u odnosu na Bit. Prema tome, sama Bit nije razina, a prva razina, koja se može lučiti unutar svega što postoji, jeste Bog kao ono Božansko. Stoga Ibn al-‘Arabi često govori o ‘Biti’ i o ‘Razini’ kao suprotstavljenim uglovima gledanja u odnosu na Istinitoga.

„S obzirom na Njegovu Bit, Allāh je neovisan o svjetovima (Āl’Imrān, 97), stoga mi govorimo o Njemu samo ukoliko on jeste bog. Prema tome, mi govorimo o Razini, a ne o Entitetu. Isto tako, mi govorimo o vrhovnoj vlasti s obzirom na činjenicu da je on vrhovni vladar, a ne s obzirom na činjenicu da je on ljudsko biće. Nema nikakve koristi govoriti o bilo čemu drugom doli o zbiljama razina, jer se kroz njih, koje se redaju po stepenima, razumijevaju entiteti.“ (I 441.15)

„Božija imena – to jeste razina koja se naziva ‘bogom’ – posjeduju vlast slobodnog raspolaganja stvarima (al-tasrif) i predočuju temeljne odlike unutar onih stvari koje su po njima opisane [tj., stvorenja koja pokazuju učinke tih imena u kozmosu].“ (III 317.15)

„Imena ne postaju shvatljiva sve dok odnosi ne postanu shvatljivi, a odnosi ne bivaju shvatljivi sve dok mjesta očitovanja (al-mazāhir), poznata kao ‘kozmos’, ne postanu shvatljiva. Prema tome, odnosi su vremenski stvoreni (hudūth) kroz vremenito stvaranje mjesta očitovanja... Tako su odnosi vremenski nastali, a imena su im potčinjena (tābi’)... Ali imena nemaju nikakvu egzistenciju, iako su njihove temeljne odlike shvatljive... Ono što je označeno imenom Allāh zahtijeva kozmos i sve unutar njega. Prema tome, ovo ime je poput imena ‘kralj’ ili ‘vrhovni vladar’. Stoga je to ime Razina, a ne ime Biti.“⁹² (II 57.1, 10)

92 Kao što smo vidjeli u prethodnom poglavlju, sva imena označavaju Bit pod jednim vidom, ali svako ime napose raspolaže svojim osebujnim značenjem, pod drugim vidom. Ovdje Ibn al-‘Arabi motri na ime Allāh u smislu njegove specifičnosti, tako da ono ne označava Bit. Drugdje on podupire tvrdnju da ono bolje označava Bit nego bilo koje drugo ime. „[Ime Allāh] označava samu Bit“ (Azal 14). Usp. IV 197.1, prevedeno u narednom poglavlju, i II 174.26.

Postoje dvije temeljne razine: Bog i kozmos, neovisnost i siromaštvo ili Gospodstvo (*rubūbiyya*) i služenje (*al-'ubūdiyya*). Sve druge razine imaju nešto zajedničko sa različitim modalitetima koji uzajamno povezuju ove dvije osnovne razine.

„Znaj da mudrost (al-hikma) u svim stvarima i u svakoj pojedinoj stvari pripada razinama, ne entitetima. Najuzvišenija (a'zam) među razinama je razina Božanskog, dok je najniža (anzal) razina služenja. Stoga postoje samo dvije razine, jer postoji samo Gospodar i sluga. Međutim, Božansko raspolaže temeljnim odlikama od kojih svaka napose zahtijeva (iqtidā') jednu razinu.

Temeljna odlika može opstojati po Bogu. Potom, On tu temeljnu odliku primjenjuje na Sebe; to je temeljna odlika razine na koju je preneseno značenje (al-ma'nā). Niko / ništa ne ozbiljuje tu temeljnu odliku doli Baštinik te Razine (sāhib al-martaba [tj., Bit]), jer sama razina nije egzistencija entiteta; ona je samo inteligibilno svojstvo i spoznati odnos kroz koji su primijenjene temeljne odlike, i taj odnos posjeduje temeljne odlike. Ovo je jedna od najzačudnijih stvari: da nepostojanje (al-ma'dūm) očituje učinke!⁹³

Temeljno određenje može, također, opstajati kroz nešto što postoji kao drugo doli Bog, ili kao ontološko svojstvo ili kao odnos. Prema tome, ništa ne proizvodi učinke doli razine.

Isto tako, služenje ('ubūda) posjeduje temeljna određenja, od kojih svako raspolaže vlastitom razinom. To temeljno određenje može opstajati kroz slugino sopstvo, tako da ništa drugo ne ozbiljuje temeljna određenja nad njim doli on sam nad sobom. Potom, on je poput izaslanika te razine, koja je učinila da to temeljno određenje bude preneseno na njega. No, on ozbiljuje to temeljno određenje nad nekim njemu sličnim (mithl) ili nad nekim drukčijim od njega (ghayr). Glede sluge, za njega ne postoji ništa drugo doli ono što je slično ili drukčije.

U slučaju Boga, ne postoji ništa doli ono što je drugo doli on, a ne i ono što je slično, jer Njemu nije ništa slično.⁹⁴ Što se tiče temeljnih određenja koja se vraćaju natrag Njemu, usljed temeljnih određenja ove Razine, ona su sljedeća: nužnost Njegova Bitka kroz Njegovu Bit, svjedočenje da je On neovisan o kozmosu, Njegova obaveza (ijāb) koju je nametnuo Sebi da pomogne pravovjernom kroz

93 Usp. III 397.4: „Nimalo ne iznenađuje kada jedna opstojeća stvar očituje učinke (*ta'thīr*) – ono što iznenađuje jeste to kada nepostojeća stvar očituje učinke. Svi odnosi su nepostojeće stvari, pa ipak, oni posjeduju učinke i temeljna određenja. Sve što je nepostojeće u entitetu, ali je očitujuće u temeljnom određenju i učinku zapravo se naziva 'nevidljivim' (*ghayb*), jer stvar čiji entitet je odsutan je 'nevidljiva'.“

94 Aluzija na kur'anski stavak kojeg Ibn al-'Arabi stalno citira: *Niko nije kao On (Al-Shūrā, 11)!*

milost, i svi atributi uzvišenosti (nu'ūt al-jalāl) koji se iziskuju snagom ispovijedanja neusporedivosti i poricanja sličnosti (nafy al-mumāthala).

Što se tiče temeljnih određenja koja se iziskuju unutar njihovih suština snagom Njegova traženja za ono što je drugo doli on (talab al-ghayr), ona su stvari poput svih atributa stvorenja. Ona iziskuju attribute darežljivosti (karam), izobitnosti (ifdāl), velikodušnost (jūd) i darivanja egzistencije (ijād).

Moraju postojati [konkretni odgovori na pitanja]: „Prema kome?“ i „Nad kim“?, tako da mora postojati ono drugo, a jedino je sluga ono drugo. Ne postoji nijedan učinak koji sluga zahtijeva sve dok taj učinak ima nužni korijen u Bogu, što će reći da je taj učinak nužan po Razini. Nema izlaska izvan ovog okvira. Bog, također, raspolaže posebnim temeljnim određenjima iz te Razine, koja se ne iziskuju za stvorenja, kao što je već objašnjeno.

Zato što sluga jeste sluga, njegova razina zahtijeva neka temeljna određenja koja isključivo opstojе kroz slugu snagom njegovog posebnog bivanja slugom. Ta temeljna određenja prožimaju svakog slugu vrlinom same njegove biti...

Glede činjenice da razina sluge prenosi učinke na njegova gospodara, to je tako stoga što gospodar teži najboljim interesima (masālih) njegova sluge, tako da će temeljno određenje gospodstva ostati uz njega. Neko ko ne teži najboljim interesima svoga sluge, odstupio je od te razine, jer razine raspolažu temeljnim određenjem postavljanja (tawliya) i otpuštanja ('azl) unutar njihovih suština, ne izvan njih, bez obzira ko raspolaže njima...

Zar ne vidiš da razina Njega, koji nema mjesta (makān), od njega traži da stvori nebesa i da u njih smjesti Prijestolje ('arsh)? Potom je On spomenuo da je On zasjeo na njega (Tā Hā, 5), kako bi ljudi mogli zazivati Ga i iskati od Njega. U protivnom, sluga bi ostao zbunjen, ne znajući gdje da se okrene, jer Bog je stvorio slugu kao nekog ko raspolaže smjerovima (jiha). Prema tome, Istiniti je Sebi pripisao uzdignutost (fawqiyya) u smislu nebesa, Prijestolja i činjenice da On obuhvaća sve smjerove. On je to učinio kroz svoje riječi: Kuda god se okrenete, tamo je Allāhova Strana (Al-Baqara, 115) i kroz riječi: „Moj Gospodar se svake noći spušta na nebo ovoga svijeta, i veli: ‘Ima li ikoga ko zaziva?’ ‘Ima li ikoga ko ište oprost?’⁹⁵ A Njegov Poslanik je o Njemu kazao sljedeće: ‘Bog je u kibli onoga ko molitvu obavlja’.⁹⁶

Sve ove riječi su temeljna određenja razinā, ako razbora imaš. Kada bi ove razine iščezle iz kozmosa, entiteti bilo čega ne bi postojali. Shvati to!“ (III 408.11, 28, 32)

95 *Hadis je uz neznatnu varijaciju donesen kod Muslima, Musāfirīn 172. Usp. Ahmad II 433, III 34; glede inačica u većini standardnih izvora, vidjeti Concordance II 152.*

96 *Ovaj hadis nije spomenut u Concordanceu, ali Ibn al-'Arabi ga često citira, primjerice I 225.24 (Y 3.372), 306.8 (Y 4.417), 385.16 (Y 5.502); IV 321.17.*

Redanje po stepenima

Kao što je već uočeno, *al-Shaykh al-Akbar* često ukazuje na hijerarhiju, bilo unutar Božijih imena ili u kozmosu, koristeći pojam *tafādul*. Ova riječ se izvodi iz korijena *f-d-l*, čije temeljno značenje je ‘nadvisiti’ i širinom natkriliti i nadići. Šejhova upotreba ovog pojma zasniva se na nekoliko kur’anskih stavaka u kojima se za Boga kaže da je učinio da neke stvari natkriljuju neke druge stvari, ili da su neke stvari izuzetnije od nekih drugih. Božije redanje stvari po stepenima, činjenjem nekih od njih izuzetnijim od drugih, uspostavlja hijerarhijski poredak diljem kozmosa. To redanje, a na taj način i cijeli poredak u univerzumu, sežu unatrag do imena, kao i cijelo znanje, koje je osnovna mjera razlučivanja poretka i odnosā među stvarima.

„Bog je spustio kozmos, zadržavajući ga povezanim s razinama, kako bi one mogle biti u potpunosti nastanjene (ta’mir). Kada ne bi bilo redanja po stepenima u kozmosu, neke od razina bi ostale biti nefunkcionalne (mu’attal) i nastanjene. Ali u egzistenciji ne postoji ništa što nije operabilno; naprotiv, sve one su potpuno nastanjene. Svaka razina mora imati populaciju čije temeljne odlike će biti povezane s tom razinom.⁹⁷ Prema tome, On je neke dijelove kozmosa načinio izuzetnijim od drugih.

Korijen toga u božanskim stvarima (al-ilāhiyyāt) jesu Božija imena. Kako se može obuhvatnost Spoznavanja (ihāta) porediti sa obuhvatnosti Htijenja i Moći? Jer Spoznavanje se razlikuje od Htijenja, a Htijenje od Moći vrlinom razine s kojom je uspostavljena povezanost. Spoznavanje je najobuhvatnije, pa je stoga veće i izuzetnije od Htijenja i Moći po nečemu što nijedno od onog dvoga ne posjeduje – Htijenje i Moć. Jer On zna Sebe, ali On nije opisan tako kao da je neko ko ima moć nad Sobom ili kao neko ko hoće Svoju egzistenciju. Dio zbilje onog htjeti jeste da se povezuje s onim što je nepostojeće,⁹⁸ ali Bog postoji. A

97 O ovom ‘Načelu punine’ u zapadnjačkom mišljenju, vidjeti A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge: Harvard University Press, 1936).

98 Ovo stajalište seže unazad do upotrebe riječi ‘htijenje’ u takvom kur’anskom kontekstu kao što je ovaj: *Ako nešto hoćemo, Mi samo za to reknemo: ‘Budi!’ – i ono bude (Al-Nahl, 40)*. Kao što Ibn al-‘Arabi ističe, kada se jedan predmet želje (*murād*) postigne, temeljno određenje željenog napušta tu stvar (II 522.8). Šejh često ovo naglašava i u vezi s ljubavlju (*mahabba*), koja je posebna vrsta htijenja. „Ljubav se nikada ne povezuje sa bilo čim, osim sa nepostojećom stvari – onom što ne raspolaže sa bilo kakvom egzistencijom u trenutku kada povezivanje biva uspostavljeno. Ljubav žudi za egzistencijom ili za događanjem svoga predmeta žudnje... Ono što zaljubljenik ljubi jeste čežnja za sjedinjenjem s posebnom osobom, ma ko ona mogla biti. Ako je to neko ko se može zagrliti, on žudi za zagrljajem svog voljenog. Ako je to neko s kim može imati uzajamni odnošaj, on žudi za tim odnošajem. Ako je to neko s kim se može sjediti, on žudi za tim sjedenjem. Prema tome, njegova ljubav se samo vezuje uz ljubav osobe koja u tom

jedna od odlika moći je ta da se moć isključivo povezuje sa mogućom stvari, ili s onim što je 'nužno po Drugome' (al-wājib bi'l-ghayr),⁹⁹ ali On je Nužni Bitak po Sebi. Prema tome, odavde redanje po stepenima postaje vidljivo u kozmosu sukladno redanju po stepenima samih razina. Otuda je nužno redanje po stepenima među onim entitetima koji nastanjuju te razine. Tragom toga nužno je i redanje po stepenima u kozmosu.“ (II 527.11)

„Zbilje odnosā su poredane unutar jedne stvarne hijerarhije (tartib haqīqī), a nisu poredane po ustaljenom pravilu (wad'i). Uzmimo, kao primjer, prvensto Živoga (Al-Hayy) nad Znalcem, uključenost Dobrohotnog unutar djelokruga Znalca, i uključenost Moćnog unutar djelokruga Dobrohotnog. Dobrohotni ne poduzima ono što pristaje uz Moćnog, Znalac ne poduzima ono što prijanja uz Dobrohotnog, Živi ne poduzima ono što se vezuje uz Znalca, Znalac ne poduzima ono što pristaje uz Živog, Dobrohotni ne poduzima ono što prijanja uz Znalca, Moćni ne poduzima ono što se vezuje uz Dobrohotnog. A entitet ('ayn)¹⁰⁰ Znalca je entitet Živog, Dobrohotnog i Moćnog; entitet života je entitet znanja, htijenja i moći; entitet života je entitet Živog, Znalca, Dobrohotnog i Moćnog. I tako redom. Prema tome, odnosi su različiti, ali je Entitet / Bitak Jedan.“ (II 608.26).

Ovaploćena imena

Božija imena su odnosi i atributi, ne stvarni entiteti koji bi se mogli razlikovati od Boga ili od stvorenja. Ibn al-'Arabi stalno naglašava ovu činjenicu, jer poricati to, značilo bi uvoditi mnoštvo unutar Jednoga Boga. Da bismo predupredili stanovite kritike koje bi mogle iskrsnuti usljed krivog razumijevanja onoga što slijedi, iznova ćemo, u vezi s ovim, navesti citat:

„One stvari koje posvjedočujemo jesu sami odnosi. Zakon ukazuje na njih kao na imena. Svako ime posjeduje značenje kojim ne raspolaže nijedno drugo ime, i to značenje se pripisuje Suštini Istinitoga. Promicatelji diskurzivnog mišljenja

času ne postoji, ali on zamišlja da ljubi tu osobu.“ (II 327.2; usp. II 113.9, 232.14, 264.1, 332.9, 334.3, 337.18, 522.4). 'Želja' (irāda) se razlikuje od 'volje' (mashī'a), prvenstveno u prirodi predmeta, i to ima snažne teološke konzekvence. Naprimjer, Šejh piše: „Želja nema nikakav slobodan izbor (ikhtiyār). Ništa u Kur'ānu ili Sunnetu ne govori o nečemu takvom, niti razum ukazuje na nešto takvo. Sloboda izbora pripada isključivo volji, jer ako On hoće nešto, to biva, a ako neće, to ne biva... Želja je povezivanje volje sa predmetom želje, kao što je naznačeno u Njegovim riječima: Ako nešto hoćemo, Mi samo za to reknemo: 'Budi!' – i ono bude (Al-Nahl, 40)“ (III 48.12).

- 99 Kada potencijalna stvar uđe u postojanje, jasno je da je Bog oduvijek znao da će ona ući u postojanje, stoga je njeno postojanje nužno, ne po sebi, već po 'drugome' – po Bitku Božijem.
- 100 Izraz 'ayn al-shay' huwa 'ayn al-shay' prirodno se prevodi kao 'jedna stvar je istovjetna drugoj stvari'. Jasno je da značenje 'entiteta jedne stvari jeste entitet druge stvari'. Ali u ovome kontekstu Ibn al-'Arabi ima u vidu istovjetnost svih imena i atributa sa Božijom Biti, a ubičajeni prijevod ne bi jasno prenio ovaj naglasak.

(*nuzzār*), koji slijede *Kalām*, to značenje nazivaju ‘atributom’ (*sifa*), dok oni duhovno ozbiljeni¹⁰¹ nazivaju ga ‘odnosom’ (*nisba*)...

Odnosi su uzajamno različiti. Ne možeš izjednačiti želju sa snagom, govorom, životom ili znanjem. Ime Znalac dariva ono što ne dariva Moćni, Mudri dariva ono što ne dariva neko drugo ime. Prema tome, svi oni čine ‘odnose’ ili ‘imena’ ili ‘atribute’. Nesumnjivo je najbolje smatrati ih imenima, jer Zakon Božiji nije spominjao atribute ili odnose s obzirom na Istinitoga, već samo imena. Bog je kazao: ‘*Allāhu pripadaju najljepša imena*’ (*Al-A’rāf*, 180), a ona nisu ništa drugo doli ti odnosi.

Da li imena imaju ontološke entitete ili ne? Ovdje postoji rasprava među promicateljima diskurzivnog mišljenja (*ahl-al-nazar*). Što se nas tiče, nema nika-kve rasprave: to su odnosi i imena koja označavaju umske, neontološke zbilje. Prema tome, Bit ne postaje množstvena kroz njih, jer jedna stvar može postati množstvenom samo kroz ontološke entitete, a ne kroz temeljna određenja, atribucije i odnose.“ (IV 294.11)

Ibn al-‘Arabi usmjerava sva svoja učenja na *tawhīd*, posvjedočujući Jedinstvo Božije i, u potpunosti, jedinstvo svih stvari koje postoje. Ma šta ko mislo o onome što on pokušava učiniti, ne bi ipak pomislio da ga optuži, npr., za to kako on od Božijih imena tvori manja božanstva.¹⁰² To je razlog zbog kojeg on oprezno govori o imenima Božijim kao o bliskim članovima družine Božije – kako smo to vidjeli u prethodnom poglavlju – analogijom koja ne bi naišla na pretjerano oduševljenje promicatelja *Kalāma*.

Kako se može objasniti postojanje kozmosa? Kao što smo naprijed kazali, imena su iziskivala ili zahtijevala (*talab*) kozmos. Sada, kada imamo univerzum, vidimo da opstojeće stvari stoje u određenim odnosima sa Božijom Zbiljom. Oni odnosi iziskuju da se Bog imenuje nekim imenima. Otuda Bog raspolaže onim imenima, i On ih je posjedovao oduvijek, jer ona označavaju Njegovu Zbilju, a zbilje se ne mijenjaju. Kao rezultat toga, vidimo da ona imena zahtijevaju stvaranje, jer bez njega, ona ostaju biti virtualiteti. Samo kroz stvorenja temeljna određenja i učinci imena će se pojmiti i opaziti. Kad ne bi bilo univerzuma, imena nikada ne bi bila vidljiva. U odjeljku

101 Al-Shaykh al-Akbar pojam ‘duhovno ozbiljeni’ (*al-muhaqqiqūn*) općenito primjenjuje na najvišu kategoriju prijatelja Božijih. Oni ne slijede nikakav autoritet (*taqlīd*) i po sebi su ‘duhovno ozbiljeni’ (*tahqīq*) i ‘realizirani’ (*tahaqquq*) – kroz otkrovenje i zatjecanje – u istini (*haqq*) i duhovnoj zbilji (*haqīqa*) svih stvari, tj., u samoj Zbilji (*al-haqq*). Usp. pogl. 165 (II 267-68), 388.13; IV 31.8. Oni su isto što i Ljudi pokude (*Mawāqī’* 29).

102 Kao što je nedavno jedan od njegovih klevetnika u Egiptu učinio u jednoj prigodi, što još jednom potvrđuje živuću punovažnost njegovih učenja. Vidjeti Th. E. Homerin, „Ibn ‘Arabi u zajednici naroda: religija, štampa i politika u Sadatovom Egiptu“, *The Middle East Journal* 40 (1986): 462-77, posebice str. 471.

o Božijem imenu Opskrbitelj (*Al-Razzāq*), Šejh objašnjava da Bog ne dariva svim stvorenjima samo njihovu dnevnu opskrbu, nego im stvaranjem univerzuma priskrbljuje i imena s njihovom poputbinom i blaženstvom.

„Prva opskrba koja na vidljiv način dolazi od Opskrbitelja je ona kroz koju se imena hrane, tj., očitovanje njihovih učinaka unutar kozmosa. U tom očitovanju je njihovo opstajanje, blaženstvo, radost i sreća... Prema tome, to da imena ozbiljuju svoje učinke nad stvorenim stvarima, predstavlja njihovu opskrbu kroz koju se ona nasićuju i opstojе.“ (II 462.19)

„Iako imena pronalaze radost u vlastitim suštinama i savršenstvu, još veću radost ona pronalaze kroz očitovanje svojih učinaka unutar entiteta mjesta pokazivanja, jer na taj način njihova vlast (sultān) postaje vidljiva. Stoga pjesnik aludira na to, djelujući kao njihov glasnogovornik u stihu koji slijedi. On neizravno ukazuje na njih zamjenicom ‘ti’...“

‘Mjesto radosti’ koje pripada imenima Prisutnost Biti je, dok je ‘punina radosti’ ono što njihove zbilje zahtijevaju u mjestima pokazivanja, na koja se kao na ‘tebe’ ukazuje.’“ (II 61.27)

Ibn al-‘Arabi ide mnogo dalje u personificiranju imena od pukog im pripisivanja radosti i ozarenja. U nekoliko odjeljaka on opisuje kako su se imena sabrala i razmatrala svoje stanje ‘prije’ njihovih temeljnih određenja i ‘prije’ nego su njihovi učinci bili očitovani. Šejh to naziva imaginalnim predstavljanjem, koje više podsjeća na politeistički mit nego na muslimansko teološko razmatranje, na ‘Zbor, rasprava i natjecanje Božijih imena u debatnoj areni’.¹⁰³ Uočiti, dakle, kako na početku njegova najdužeg opisa ovog ‘Zbora’, navedenog niže, on iznova oprezno ističe da su imena samo odnosi i atributi, i da bi bila ozbiljna pogreška pripisati im ikakvu vrstu ontološke neovisnosti.

„Morao bi znati da su ‘Božija imena’ izraz za stanje koje su podarile duhovne zbilje. Stoga dobro obrati pozornost na ono što ćeš čuti, i nikako ne umišljaj mnoštvo ili ontološku združenost (al-ijtimā’ al-wujūdī). Ono što želimo objasniti u ovom odjeljku samo je hijerarhija razboritih duhovnih zbilja, koje su mnoštvo s obzirom na odnose, ali to nisu s obzirom na stvarnu egzistenciju, jer Bit Istinitoga je Jedna s obzirom na samo bivanje Biti. Međutim, s obzirom na našu egzistenciju, naše siromaštvo i našu kontingentnost, poznato nam je da

103 *Muhādarat al-asmā’ al-ilāhiyya wa muhāwaratuhā wa mujārātuhā fi hibat al-munāzara* (I 210.3 [Y 3, 297]). U ovom odjeljku iz *Futūhāta* on ukazuje na svoje predstavljanje Zbora imena u ‘*Anqā’ mughrīb* (str. 33ff.) i *Inshā’ al-dawā’ir* (str. 36-38), ali se čini da on nije svjestan da će kasnije u istom svesku *Futūhāta* ponuditi potpuniju inačicu toga. On također ukazuje na svoje predstavljanje tog zborovanja u djelu *Dhakhā’ir* 201.

ondje mora postojati Onaj koji daje prevagu (mujarrih), koji nas podupire. Također nam je poznato da naša egzistencija mora biti zahtijevana od one potpore različitih odnosa. Otuda je Zakonodavac (al-shāri)¹⁰⁴ aludirao na te odnose kao na 'Najljepša Imena'. S obzirom na bivanje Govornikom (al-mutakallim), On je Sebe imenovao imenima na razini Nužnosti Njegova božanskog Bitka, koja se ne dijeli sa bilo kim, jer On je Jedan Bog, i nema nikakva drugog boga.

Nakon ovog uvodnika koji se tiče izvorišta ovog sadržaja, proizvođenja učinaka i davanja prevage kontingentnom kozmosu, nadalje velim:

Imena su se sakupila u prisutnosti Imenovanog. Zurila su u svoje vlastite duhovne zbilje i značenja, i tragala su za očitovanjem svojih vlastitih osobina kako bi se njihovi entiteti mogli razlikovati kroz njihove učinke.¹⁰⁵ Jer Stvoritelj – koji je Zapovijednik¹⁰⁶ – Znalac, Vladar, Vidljivi, Tvorac, Darovalac oblika, Opskrbitelj, Darovatelj života, Kažnjavalac, Nasljednik, Divni i sva preostala imena Božija zurila su u svoje vlastite suštine. Ali nisu pronašla ništa stvoreno, ništa nad čime se vlada, ništa očitovanog ili opskrbljenog. Pa su kazala: 'Šta se može učiniti pa da se ovi entiteti – unutar kojih naše odlike mogu postati vidljive – mogu očitovati, pa da na taj način i naša vlast uzmogne postati vidljivom?'

Prema tome, imena Božija – koja su zahtijevana od strane nekih duhovnih zbilja kozmosa, nakon očitovanja entiteta kozmosa – iznova su se vratila imenu Tvorac. Ona Mu rekoše: 'Možda možeš dati postojanje ovim entitetima, kako bi naša temeljna određenja mogla biti očitovana i naša vlast uspostavljena, jer prisutnost unutar koje sada prebivamo nije u stanju pokazati naše učinke.' Ime Tvorac reče: 'Da idem natrag imenu Moćni, ja sam pod njegovim utjecajem.'

Korijen svega ovoga je sljedeći: Kontingentne stvari, u stanju svoga nepostojanja, obratile su se imenima Božijim – obraćanjem kroz njihova stanja poniznosti i siromaštva – pitajući: 'Nepostojanje nas je oslijepilo, stoga nismo kadre pojmiti jedna drugu ili doznati šta to Bog zahtijeva od vas da činite s nama. Kada biste učinili vidljivim naše entitete i zaodjenuli ih odorom egzistencije, učinili biste nam uslugu i mi bismo se odali prikladnom veličanju i iskazivanju poštovanja. Štaviše, vaše upravljanje postaje izvorno kroz naše bivanje vidljivim u stvarnosti. Vi danas imate vlast upravljanja nad nama samo

104 Ovaj pojam obično ukazuje na Boga kao objavitelja Kur'āna, iako često može ukazivati i na Poslanika, ukoliko je on uspostavio elemente Zakona kroz njegov hadis i sunnet.

105 Entitet ili osebujno svojstvo imena ne može se očitovati unutar Boga, jer On je Jedan u svakom pogledu, a očitovanje entiteta svih imena ovisi o mnoštvenosti. Stoga entiteti imena mogu postati vidljivim samo u kozmosu kroz svoje učinke i temeljna određenja.

106 Ibn al-'Arabi dodaje ovo pojašnjenje zato što pojam 'stvaranja' (*khalq*) ima dva temeljna značenja: *ijād* ili 'uvesti u postojanje' i *taqdīr* ili 'odrediti', tj., uspostaviti i definirati stanja stvari prije nego one uđu u postojanje u ovdašnjem svijetu. „Bog je stvorio stvorenja u tami“, a ovo 'stvorio' znači 'odredio'. „Stoga, prvi božanski učinak u stvorenjima bijaše ono određenje prije nego stvorenja uđu u postojanje... Božije određenje, u njihovu slučaju, je poput arhitekta koji crta u svome umu ono što namjerava izgraditi“ (II 62.3). Usp. II 95.28, 430.4, IV 210.18; *Mu'jam* 426-27.

potencijalno i virtualno. Ono što mi tražimo od vas jeste to da biste vi trebali zahtijevati viši stupanj od nas.' Imena odgovoriše: 'Ono što su potencijalne stvari kazale, tačno je.' Tako su i imena počela iskati isto.

Kada su se imena obratila imenu Moćni, ono reče: 'Ja sam pod utjecajem imena Dobrohotni, tako da ja ne mogu uvesti nikoga od vas u stvarno postojanje bez njegova posebna doznačenja (ikhtisās). Sama kontingentna stvar ne nudi mi mogućnost da to učinim. Prva zapovijed Zapovjednika mora stići od njegova Gospodara. Kada on zapovijedi, ta stvar ulazi u stvoreno postojanje, govoreći joj: 'Budi!', potom on meni daje mogućnost od sebe, i ja poduzimam uvođenje te stvari u postojanje i odmah joj darivam stvorenu egzistenciju. Prema tome, vrati se natrag imenu Dobrohotni. Možda će on dati mogućnost prevage i dati prednost strani egzistencije nad stranom nepostojanja. Potom ja, Zapovjednik i Onaj koji govori ćemo se sjediniti i darovati ti postojanje.'

Tako se imena vratiše natrag imenu Dobrohotni. Rekoše mu: 'Molili smo ime Moćni da uvede naše entitete u postojanje, ali ono prepusti zapovijed tebi. Šta ti odlučuješ?' Dobrohotni reče: 'Moćni je kazao istinu. Ali ja nemam, glede vas, vijesti o temeljnom određenju imena Znalac. Da li je on imao ili nije ranije znanje o tome da će vam se darovati postojanje, pa da bismo mi to onda pobliže odredili za vas? Ja sam pod utjecajem imena Znalac. Idite njemu i spomenite mu svoju situaciju.'

Tako imena odoše imenu Znalac i spomenuše mu ono što Dobrohotni bijaše kazao. Znalac reče: 'Dobrohotni je rekao istinu. A ja imam znanje od ranije da će vam se darovati postojanje. Ali se mora ispoštovati čudoređe. Jer mi imamo prisutnost koja motri na nas, a to je ime Allāh. Mi moramo biti prisebni prema njemu, jer ono je Prisutnost sveobuhvatnosti (hadrat al-jam').'

Tako se sva imena sabraše u Prisutnosti Allāhovojoj. On reče: 'Šta vam je na pameti?' Oni mu ispričaše sve. On reče: 'Ja sam ime koje obuhvaća vaše duhovne zbilje i ja označavam Imenovanog koji je jedna sveobuhvatna Bit opisana savršenstvom i neusporedivošću. Ostani ovdje dok ja kročim u Sadržaj moga određenja.' Tako on kroči ondje i kaza šta su kontingentne stvari rekly i o čemu su imena raspravljala. Bit reče: 'Izađi i reci svakom od imena da se poveže sa onim što njegova duhovna zbilja iziskuje među kontingentnim stvarima. Jer ja sam Jedan po Sebi u odnosu na Sebe sama. Potencijalne stvari zahtijevaju samo Moju Razinu, a Moja Razina zahtijeva njih. Sva imena Božija pripadaju toj Razini. Sva imena Božija pripadaju toj Razini, ne Meni, izuzevši samo ime Jedan (Al-Wāhid).¹⁰⁷ To je ime koje isključivo prijanja uz Mene. Nijedno ime

107 Usp. II 57.6: „Prvo od Božijih imena je ime Jedan / Jedincat (Al-Wāhid Al-Ahad), koje je jedno, složeno ime, baš kao što su imena Ba'lbak, Rāmhurmuz i Al-Rahmān Al-Rahīm (Svemilostivi / Samilosni) složena imena. Time mi ne podrazumijevamo dva imena. Jedan / Jedincat je prvo od imena jer ... označava Bit samu, bez ikakvog odnosa kojim bi se ona opisala, baš poput konkretnih imena za stvari. Ne postoji ništa tačnije od vlastitog imena, jer ono je ime Biti... Možeš prigovoriti kako je prikladno da ime Allāh zahtijeva

ne dijeli sa Mnom njegovu duhovnu zbilju ni u kojem pogledu, nijedno ime, nijedna razina i nijedna potencijalna stvar.’

Prema tome, ime Allāh ode, tik do njega ime Onaj koji govori, koje djeluje kao njegov glasnogovornik u ime potencijalnih stvari i imena. Ono im spomenu ono što Imenovani reče. Znalac, Dobrohotni, Onaj koji govori i Moćni uspostaviše svoje veze i prva potencijalna stvar izvanjski postade vidljiva kroz posebno doznačenje Dobrohotnog i temeljno određenje Znalca.“ (I 322.33)

Božije protuslovlje

Mnoštvenost odnosā koji se mogu razlučivati u Bogu rezultira mnoštvom odnosa u kozmosu. Sve stvari u univerzumu očituju učinke i temeljne odlike Božijih imena. Čak i protuslovlje, sukobljavanje, trvenje i rat, koji se zatječu među stvorenim stvarima, imaju svoj korijen u Bogu. Kozmos je golemi zbir stvari, a stvari slijede vlastiti put, ne nužno u sukladju sa drugim stvarima na razini na kojoj se razmatraju. Imena uspostavljaju uzajamne odnose na mnoge različite načine, od kojih su neki harmonični, a neki su dovoljno disharmonični da Ibn al-‘Arabi, čak, može govoriti o ‘protuslovlju’ (*tanāzu*) među imenima.

„Temeljna određenja Božijih imena, s obzirom na to da jesu imena, različita su. Šta Osvetnik, Onaj koji strašno kažnjava i Silni imaju zajedničkog sa Samilosnim, Praštaocem i Nježnim? Osvetnik zahtijeva provođenje osvete nad svojim predmetom, dok Samilosni traži udaljavanje osvete od istog tog predmeta... Prema tome, onaj koji motri Božija imena, ustvrdit će da postoji Božije protuslovlje. Zato je Bog kazao svome Poslaniku: S njima na najljepši način (ahsan) raspravljaj (jidāl) (Al-Nahl, 125)! Bog mu je zapovijedio da raspravlja na način koji nalažu Božija imena, tj., na način koji je ‘najljepši’.“¹⁰⁸ (II 93.19)

‘Božije protuslovlje’ nikada ne prestaje sa reperkusijama na ovom i budućem svijetu, jer svaka promjena i preobrazba može sezati unatrag do toga. U jednom odjeljku Šejh razmatra božanski korijen ‘dozivanja’ (*nidā*), kao, npr., kada Bog poviče u Kur’ānu: *O ti koji vjeruješ...!* On objašnjava kako različitost i protuslovlje u kozmosu proistječu iz činjenice da različita imena pozivaju stvorenja različitim smjerovima.

„Trebalo da znaš da božanski zov uključuje vjernika i nevjernika, poslušnog i neposlušnog... Taj zov se izvodi isključivo iz Božijih imena. Jedno Božije ime

kozmos i sve što je u njemu. Stoga on pripada Njemu poput imena ‘kralj’ ili ‘sultān’: To je ime Razine, a ne Biti. Ali ‘Jedan’ je ime Biti... Ništa se ne poima iz ‘Jednog’ doli Entitet.“

108 Ovdje Ibn al-‘Arabi aludira na ‘Najljepša imena’.

doziva nekoga nad kime prevladava temeljno određenje jednog drugog Božijeg imena, kada dozna da je vremensko trajanje temeljnog određenja tog drugog imena unutar te osobe došlo do kraja. Potom ono ime, koje ga doziva, preuzima vlast nad njim. Prema tome, ono nastavlja trajati na ovom i na budućem svijetu. Stoga sve drugo doli Bog doziva se Božijim imenom da uđe u stanje postojanja (*hāl kawnī*) uz koje ono ime nastoji da se pripoji. Ako se predmet koji se poziva odazove, naziva se ‘poslušnim’ i biva sretnim (*sa’id*). Ukoliko se ne odazove, naziva se ‘neposlušnim’ i biva ‘nesretnim’ (*shaqī*).

Ti možeš prigovoriti i reći: ‘Kako Božije ime može dozivati i kako stvorena stvar može odbiti da se odazove, budući da je ona slaba i mora prihvatiti Božiju moć?’ Odgovorit ćemo ovako: Ona ne odbija odgovoriti s obzirom na sebe samu i svoju vlastitu zbilju, jer ona je trajno nadvladana. Ali, pošto je ona pod utjecajem moći Božijeg imena, to ime joj ne dopušta da se odazove imenu koje je doziva. Prema tome, postoji protuslovlje među Božijim imenima. Međutim, imena su jednaka, tako da temeljno određenje koje ima moć upravljanja pripada stvarnom posjedniku, koji jeste ono ime u čijoj vlasti je ona stvar u trenutku kada je doziva ono drugo ime. Taj posjednik kroz to stanje biva sve snažniji.

Ti možeš prigovoriti: ‘Zašto se onda jedna osoba prepušta zadaći vlastitoga neodazivanja?’ Na to odgovaramo na sljedeći način: Zato što ona to neodazivanje pripisuje sebi, a ne pripisuje ga Božijem imenu koje ima vlast nad njom.

Ti možeš dalje prigovarati: ‘To izlazi na isto, jer ona osoba odbija da se odazove isključivo zbog toga što je pod utjecajem moći Božijeg imena. Ta osoba, koja se doziva, ne odaziva se baš zbog tog imena.’ Mi odgovaramo: To je tačno, ali ona to ne zna, stoga se prepušta toj zadaći usljed vlastita neznanja (*jahl*), jer to neznanje pripada njoj.

Ti možeš dalje prigovarati: ‘Ali njeno neznanje se izvodi iz Božijeg imena čije temeljno određenje ima moć nad njom.’ Mi odgovaramo: Neznanje je atribut koji prijanja uz nepostojanje (*amr ‘adamī*); ono nije ontološke naravi. Prema tome, neznanje pripada samom sopstvu onoga koga se doziva.“ (II 592.32)

U jednom drugom kontekstu Ibn al-‘Arabi objašnjava da se ‘nagrade’ (*ajr*), koje su spomenute u Kur’ānu, isplaćuju onima koji vrše dobrovoljna djela vjere (*al-nawāfil*). Pošto su ljudska bića Božiji robovi (*‘abd mamlūk*), njima se nagrade ne isplaćuju za djela koja religija smatra obaveznim za njih (*farā’id*), mada Gospodar, naravno, nagrađuje robove svoje i na druge načine. Osnova ovog pitanja ima zajedničkog sa dvije vrste robovanja (*‘ubūdiyya*), jednom s obzirom na Bit i drugom u odnosu prema Božijim imenima. Ona prva vrsta je prinudna (*idtirāri*), dok je druga dragovoljna (*ikhtiyāri*).¹⁰⁹

109 Ove dvije stvari će biti razmatrane do pojedinosti u poglavlju 18.

„Vjerovjesnici su iskrene sluge Božije, jer njima ne vladaju njihovi vlastiti prohtjevi (*hawā*) ili prohtjevi bilo kojeg od Božijih stvorenja. Nego oni vele: Moja nagrada dolazi samo od Allāha (*Yūnus*, 72; *Hūd*, 29; *Saba'*, 47). To vodi natrag do njihova ulaska pod utjecaj temeljnih odlika Božijih imena, odakle dolaze i nagrade. Kroz prinudu i u stvarnosti oni su sluge i baština Biti. Ali Božija imena ih potiču da učine vidljivim njihove učinke kroz sebe. Stoga oni imaju slobodu izbora (*ikhtiyār*) da kroče pod utjecaj ma kojeg imena koje žele. Božija imena to znaju, stoga ona doznaju nagrade za njih. Svako pojedino Božije ime želi da ovaj sluga Biti izabere služiti (*khidma*) njemu radije nego nekom drugom imenu Božijem. Ono mu rekne: ‘ Uđi pod moje zapovjedništvo, jer ću ti ja darovati to i to.’ Potom on ostaje u službi tom imenu sve dok ga Gospodar ne pozove, s obzirom na njegovo služenje Biti. U tom času on ostavlja svako ime Božije i potčinjava se pozivu svoga Gospodara. Kada izvrši ono što mu On zapovijeda da učini, sluga se vraća kojem god imenu hoće. Zbog toga svaka osoba vrši dobrovoljna djela i bogoštovlja koja želi, sve dok ne čuje poziv za vršenje obavezne molitve (*iqāmat al-salāt*). U tom trenutku joj biva zabranjeno bilo koje dobrovoljno djelo, i ona se mora prihvatiti vršenja obaveznog čina prema svome Gospodaru i Vladaru. Kada završi s tim, sluga se prepušta vršenju bilo kojeg dobrovoljnog djela koje želi.

U ovoj situaciji čovjek je sličan robu gospodara koji ima mnogo sinova. Kada mu gospodar njegov zapovijeda, on se ne bavi bilo čim drugim doli njegovom zapovijedi. Ali, kada završi s tim, gospodarevi sinovi traže da se potčini njima. Stoga oni treba da mu doznače nešto što će ga potaknuti da poželi služiti njima. Svaki sin bi poželio da ga uzme u svoju službu u trenutku kada je on slobodan od zauzetosti svojim gospodarem. Otuda se oni natječu da mu dadnu nagrade kako bi se on samo posvetio njima. No, on je slobodan da bira kojem sinu će služiti za to vrijeme. Prema tome, čovjek je sluga, gospodar je Allāh, a sinovi su ostala Božija imena.

Kada On vidi da je sluga u nevolji i pomogne mu, tada je bjelodano da je sluga potčinjen imenu ‘Pomagalac’. Stoga će on nagradu, koja je za njega određena, primiti od ‘Pomagača’. Kada On vidi da je on slab po sebi, On pokaže nježnost prema njemu, tada je sluga podložan imenu ‘Nježni’. A takav je slučaj i sa svim ostalim imenima. Stoga posvjedoči, prijatelju moj, kako služiš svoga Gospodara i Učitelja! Usvoji ispravno znanje u vezi sa sobom i svojim Gospodarem! Tada ćeš biti jedan od ljudi znanja koji su u znanje duboko porinuti (*al-rāsikhūn fi'l-'ilm*) (*Āl'Imrān*, 7), jedan od mudraca Božijih (*al-hukamā' al-ilāhiyyūn*), i dosegnut ćeš najviši stupanj i najuzvišeniji položaj, skupa sa vjerovjesnicima i poslanicima!“ (III 64.7)

Jedinstvo Biti

Kada pročitamo ono što će Ibn al-‘Arabi kazati o mnoštvenosti i protuslovlju koje iziskuju Božija imena, ili kada se susretnemo sa njegovim personificiranjem tih imena, moći ćemo, za trenutak, zaboraviti da su imena

mногоstruka samo u temeljnim odlikama, ne u egzistenciji, jer svako napose je u egzistenciji istovjetno s Biti. Glede Božijeg Sopstva, Jedne Suštine, ondje ne postoji bilo kakvo mnoštvo. Ali glede odnosa koji se uspostavljaju sa stvaranjem, usljed činjenice da je to Sopstvo Bog, mogla bi se razvidati brojna imena i atributi. Svaki pojedini odnos, koji uzimamo u razmatranje – svako pojedino ime Božije – ima posebne učinke i temeljne odlike među stvorenjima, koje ih razlikuje od nekih drugih odnosa. Na osnovu tih odlika možemo kazati da je jedno ime postavljeno iznad nekog drugog imena. Drugim riječima, jedan odnos je drukčiji od nekog drugog odnosa. Pošto ne postoji mnoštvo u Bogu, stoga ne postoji nikakva hijerarhija u samome Bogu. Zbog toga Šejh može poricati ređanje po stepenima unutar ‘božanskih stvari’ (*al-ilāhiyyāt*), baš kao što potvrđuje da se to ređanje izvodi iz njih. S jedne strane, on ima u vidu odnose ukoliko oni označavaju posebna svojstva koja zahtijevaju različitost učinaka i temeljnih odlika, a, s druge strane, on ima u vidu istovjetnost imena sa Božijom Biti.

„Ne postoji bilo kakvo ređanje po stepenima unutar božanskih stvari, jer jedna stvar se ne može smatrati višom od same sebe. Božanske zbilje i odnosi ne mogu biti ređani jedni ponad drugih, izuzev kada se pripisuju nečemu [u kozmosu], jer oni ne raspolažu bilo kakvim poretkom u svojoj Biti.“ (II 226.2)

„Ne može biti nikakvih ređanja po stepenima, među Božijim imenima, iz dva razloga: prvi, odnos imena prema Biti je jedan odnos, stoga nema nikakvog stepenastog poretka unutar tog odnosa. Kada bi razine bile poredane jedna ponad druge, s obzirom na Božije zbilje snagom kojih su te razine poduprte, tada bi ondje postojala superiornost među imenima Božijim. Otuda bi neka imena Božija bila izuzetnija od nekih drugih imena. Ali to niko ne tvrdi na temelju Zakona ili razuma. Veća obuhvatnost jednog imena ne dokazuje njegovu veću izuzetnost. Veća izuzetnost može postojati samo u nečemu što raspolaže odlikom prihvaćanja nečega, ali što se još ne prepušta pregnuću prihvaćanja toga; ili u nečemu što se može opisivati nečim, ali što još nije opisano time. Drugi, Božija imena se vraćaju natrag Njegovoj Biti, a Bit je Jedna. No stepenasti poredak zahtijeva mnoštvo. A jedna stvar se ne može smatrati uzvišenijom od same sebe.“ (II 61.10)

Razlika se može povlačiti između toga kako se Bog odnosi prema univerzumu kao Znalac i kao Moćni. Ovo je posebno jasno unutar mnoštva protuslovnih imena kao što su, primjerice, Praštalac i Osvetnik. Ali Bit kao Bit je u suodnosu sa svim stvarima na jedan istovjetan način. Otuda je ime Allāh – ime koje označava Bit kao takvu – povezano sa svime u kozmosu na isti način.

„Božanski odnos između Allāha i svih stvorenja je jedan odnos unutar kojeg ne postoji bilo kakav stupnjevani poredak, jer ređanje po stepenima iziskuje mnoštvo.“ (II 580.19)

„Odnos Allāha prema svim stvarima je jedan odnos, bez ikakva stupnjevanog poretka. Nećeš vidjeti da je taj odnos prevlađujući kod bilo kojeg od stvorenja, svejedno je li riječ o gornjem ili donjem plenumu.¹¹⁰ Taj odnos ne uspostavlja ređanje ili prevagu u kozmosu... Ali u mjeri u kojoj kozmos jeste kozmos, neki dijelovi kozmosa imaju prevagu nad nekim drugim dijelovima i nejednakost postaje vidljiva u njemu.“ (III 157.34)

Mnoštvo nije unutarnji atribut imena, osim u onim imenima u kojima se očituju njihove temeljne odlike. Imena po sebi ostaju biti jedno, jer Bog je Jedan.

„Imena Istinitoga ne bivaju mnoštvena i višestruka, osim unutar mjesta svoga pokazivanja. Ali u odnosu na Njega, temeljna odlika broja nema utjecaja nad njima.“ (II 122.19)

„Ono što razdvaja (*fasl*)¹¹¹ jednu stvar jeste ono što je razlikuje od povezanosti s nekom drugom stvari. Što se tiče Božjih imena, razdvajanje se događa kroz ono što ona označavaju s obzirom na bivanje brojčanog mnoštva. Pošto ona prihvaćaju mnoštvo, potrebno im je razdvajanje. Prvo, ona su odvojena od Biti Imenovanog, kako ne bi njihovo [posebno] značenje bilo pripisano Njoj. Drugo, ona su odvojena s obzirom na ono unutar čega njihovi učinci postaju vidljivi. Mnoštvo unutar imena je uzrokovano onim unutar čega su očitovani učinci, a ne snagom imena kao djelatnog činioca koje jeste ono što proizvodi učinke. Prema tome, učinci su mnoštvo odnosa uspostavljenih sa Jednom Suštinom. To razdvajanje je unutar učinaka, ne unutar imena niti unutar Imenovanog, kao ni unutar onoga u čemu se učinci pojavljuju.“ (II 480.33)

Imena neusporedivosti i imena djelā

Muslimanski teolozi često klasificiraju Božija imena u kategorije. Ibn al-‘Arabi nije izuzetak, i on u svojim djelima priskrbuje nekoliko različitih načina klasificiranja imena. Poradi praktične svrhe stjecanja uvida u

110 *Mala’ a’lā aw adnā*, tj., duhovni i protežni svijet. ‘Gornji plenum’ – razmatran u narednom poglavlju – kur’anski je pojam često uziman da ukaže na najuzvišenije anđele ili arhandele, ali Ibn al-‘Arabi upotrebljava ovaj pojam da ukaže na anđeoski ili duhovni svijet općenito.

111 Pojam *fasl* u filozofskom kontekstu se prirodno prevodi kao osebujna razlika ili *differentia*, i suprotstavljen je rodovima (*jins*). Ibn al-‘Arabi, zacijelo, ima ovo značenje na pameti, ali on pokušava da ovaj pojam uključi u šire razmatranje. To je naznačeno snagom činjenice da je ovo poglavlje – posvećeno *faslu* – došlo iza poglavlja posvećenog *waslu* ili ‘povezivanju’. Stoga sam ja koristio nefilozofski pojam da prevedem ovu riječ.

njegova temeljna učenja dovoljno je pojmiti samo jednu temeljnu razliku, onu koja će se pojavljivati u brojnim različitim kontekstima: razlika između imena koja poriču (*salb*) različita opisivanja Boga, i onih drugih imena koja posvjedočuju (*ithbāt*) kako On raspolaže atributima. Ove dvije vrste imena se najčešće nazivaju ‘imenima neusporedivosti’ i ‘imenima djela’. ‘Djela’, bit će napomenuto, predstavljaju teološku oznaku za stvorenja.

Kako se vidjelo u prvome poglavlju, Božija Prisutnost uključuje Bit, attribute i djela. Atributi ili imena su *barzakh* između Biti i djela. Ali ova imena se mogu dijeliti u dvije kategorije, ovisno o tipu odnosa kojeg ona doznaju između Biti i kozmosa. U prvom slučaju ona odriču Biti raznovrsnost odnosa. U drugom slučaju ona potvrđuju Bit ukoliko Ona jeste Božansko koje raspolaže različitim atributima.

Neusporedivost (*tanzīh*) označava to da se o Biti ne može prosuđivati, procjenjivati ili spoznavati preko bilo kojeg stvorenja. Ona se prirodno stavlja nasuprot sličnosti (*tashbīh*), koja znači da Bog kao posjednik imena uspostavlja određene odnose sa stvarima i da ta imena mogu biti spoznavana i procjenjivana do određene mjere. Imena djela, na taj način, zahtijevaju ‘sličnost’ stvorenih stvari s Bogom.

„Božija Prisutnost’ je ime za Bit, attribute i djela; ili, ako više voliš, možeš kazati da je ona ime ‘za attribute djela i attribute neusporedivosti’.“ (IV 196.11; usp. II 579.14)

„Imena koja iziskuju neusporedivost jesu imena koja zahtijeva Bit po Sebi, dok imena koja iziskuju sličnost jesu imena koja zahtijeva Bit ukoliko Ona jeste Božansko. Imena neusporedivosti su ona poput imena Neovisni (Al-Ghānī) i Jedan (Al-Ahad), kao i sva ona imena kojima isključivo može raspolagati On, dok su imena sličnosti ona poput imena Svemilosni, Opraštač i svako ime kojim sluga može biti istinski opisan s obzirom na bivanje mjestom pokazivanja, a ne s obzirom na njegovu vlastitu suštinu.“ (II 57.30)

„Postoje dvije vrste Božijih atributa: Božiji atributi koji zahtijevaju posvjedočenje neusporedivosti, poput atributa ‘Najviši’ (Al-Kabīr) i ‘Najuzvišeniji’ (Al-‘Alī), i Božiji atributi koji zahtijevaju posvjedočenje sličnosti, poput atributa ‘Veličanstveni’ (Al-Mutakkabir), Samouzvisujući (Al-Muta’ālī) i svaki drugi atribut kojim Istiniti opisuje Sebe, i kojim sluga također opisuje sebe.“ (I 691.1)

„Imena su dvovrсна: jednu vrstu čine sve svjetlosti (anwār); to su imena koja označavaju ontološke attribute. Drugu vrstu čine sve nijanse tame (zulam); to su imena koja označavaju neusporedivost“ (II 110.30)

„Mi ne posjedujemo znanje o Bogu doli kroz attribute neusporedivosti ili attribute djela. Onaj ko pretpostavlja da raspolaže znanjem o pozitivnim atributima Sopstva (sifa nafsīyya thubūtiyya), pogrešno pretpostavlja. Jer takav jedan atribut bi Ga definirao (hadd), ali Njegova Bit nema nikakvu definiciju. To je zaključana kapija za stvorenu egzistenciju (al-kawn), kapija koja se ne može otvoriti. Ona isključivo pripada Istinitom.“ (II 619.15)

4. Bit i Božansko

Bit Božija je Bog po Sebi, bez ukazivanja na odnose koji se mogu uspostaviti između Boga i stvorenjā. Nasuprot tome, Božanska je Bit motrena u suodnosu sa stvorenim stvarima. Samo odriječni atributi se mogu pripisivati Biti; možemo kazati šta Bit nije, ali ne i šta Ona jeste. Ibn al-‘Arabi, katkada, veli da ne postoji bilo kakvo ime koje bi se moglo primijeniti na Bit, jer Ona je apsolutno nespoznatljiva. Ali motren kao Božansko, Bog prima sva imena i atribute, pozitivne i odriječne.

Božansko, kao razina, valja biti razmatrano u suodnosu sa drugim razinama, kao što je stvorenje, sluga, podanik i ‘božanski sužanj’. Pod ovim vidom ime Allāh je strogo analogno Božijim imenima, kao što je Znalac i Moćni, a oba ova imena će se poimati u smislu njihovih objekata. Ali Bit transcendirā razine i odnose, i stoga ne može biti spoznata, jer je nemoguće ‘spekulirati’ o Njoj. Šejh često kritizira teologe, jer tvrde da stječu pozitivno znanje o samome Bogu, dok Božija ‘neovisnost’ o svjetovima zahtijeva da On ostane ponad racionalnog prosuđivanja. Ali unatoč Božijoj apsolutnoj neovisnosti o svim stvorenim stvarima, On nam govori o Svojoj darežljivosti i milosti, a takvi atributi iziskuju stvaranje, mada oni Njemu kao Biti ne nameću ograničenja.

Bit i Božansko su označeni imenom Allāh koje objedinjuje sva Božija imena i otuda ono ‘izmirenje suprotnosti’ (*jam’ al-‘addād*). Protuslovlje i suprotnost koji se zatječu među imenima objašnjavaju borbu i metež u kozmosu, koji je mjesto u kojem se očituju temeljne odlike uzajamno suprotstavljenih imena. Ta imena, obuhvaćena imenom Allāh, uzajamno su suprotstavljena, ne samo u horizontalnom smislu, već i u vertikalnom; ovdje se vraćamo natrag povlačenju razlike između imena neusporedivosti i imena djela ili sličnosti. Istinsko znanje o Bogu zahtijeva spoznavanje Njega kroz obje vrste imena.

Božansko

Riječ ‘Božansko’ (*al-ulūha, al-ulūhiyya*), izvodi se iz korijena ‘-l-h, iz kojeg imamo ime Allāh kao i riječ *ilāh* ili bog. Kao što je istaknuto u prethodnom poglavlju, ‘razina’ na koju ukazuje ime Allāh jeste ono Božansko, dok ‘Suština’ na koju ono ukazuje jeste Bit. Razina i Bit su, naravno, jedna ista zbilja, jer mi se ovdje bavimo jedincatim Bitkom. Ali govoriti o Božanskom, znači razviđati odnose sa stvorenjima, dok govoriti o Biti znači razviđati Zbilju Samu lišenu bilo kakvih odnosa. O Bogu kao Božanskom možemo reći to da su neki odnosi uspostavljeni s Njim. Zatim možemo govoriti o ovim odnosima koji su poznati kao ‘Božija imena’, ali ne možemo govoriti o Bogu po Sebi, o Biti u pojmovima bilo kakvih odnosa.

„Međuodnosnost (munāsaba) između Istinitog i stvorenja niti je pojmljiva (ma’qūl) niti egzistentna. Ništa ne dolazi od Njega s obzirom na Njegovu Bit. Sve je označeno snagom Zakona ili je pojmljeno snagom racionalnog svojstva (al-’aql) kao određenje povezano s Božanskim, ne i sa Biti. Pod vidom bivanja Božanskim, Bog je ono čime je poduprt potencijalitet potencijalne stvari.“ (II 579.9)

„Nije korektno da Istiniti i stvorenje budu na bilo koji način objedinjeni (ij-timā’) pod vidom Biti, već samo s obzirom na činjenicu da je Bit opisana Božanskim. Božansko je jedna od temeljnih odlika koju je racionalno svojstvo kadro pojmiti kao takvu. Prema našem mišljenju, bilo šta što je racionalno svojstvo sposobno pojmiti po sebi, može se spoznati prije nego bude posvjedočeno (shuhūd). Ali Bit Istinitoga je izvan ove prosudbe, jer Ona je posvjedočena prije negoli je spoznata. Ili pak, Ona je posvjedočena, ali ne i spoznata, baš kao što je Božansko spoznato, ali ne i posvjedočeno.¹¹²

Koliko je umnih ljudi među punovažnim misliocima, koji se pozivaju na snažno racionalno svojstvo, tvrdilo da su stekli znanje o Biti pod vidom svog umskog motrenja (al-nazar al-fikrī)! Ali su pogriješili, jer se kolebaju (mutaraddid) u svome razmišljanju između poricanja (salb) i posvjedočenja (ithbāt). Posvjedočenje se vraća njima samima, jer samo oni tvrde da oni isključivo potvrđuju ono što razmatraju pod vidom činjenice da je Istiniti Spoznavatelj, Dobrohotni i tako redom sa svim drugim imenima. Poricanje se vraća na nepostojanje i

112 U mjeri u kojoj je Božansko ‘razina’ i, na taj način, nepostojeće kao takvo, utoliko nikada ne može biti posvjedočeno; to će reći da ono ne može biti opaženo kroz otkrovenje (glede ‘posvjedočenja’, usp. pogl. 13). Prema tome, kada neko ‘posvjedočuje’ Boga, on posvjedočuje ‘entitet’ koji jeste Bit, jer Bog nema nikakva drugog entiteta. Međutim, ovaj Entitet nikada ne može biti spoznat po Sebi, već samo pod vidom odnosa kojeg uspostavlja sa onim koji ga posvjedočuje, tj., pod vidom samootkrivenja onom ko posvjedočuje.

nijekanje (al-nafy), a nijekanje ne može biti atribut Biti, jer atributi esencija postojećih stvari su isključivo pozitivni (thubūti).¹¹³ Prema tome, ovi racionalistički mislioci, krzmajući se između posvjedočenja i poricanja, nisu stekli ništa od znanja o Bogu.“ (I 41.9)

„Mjesta očitovanja (mazāhir) pripadaju toj Razini, ne Biti. Stoga se On štuje samo u mjeri u kojoj jeste Božansko; niko se ne zaogrće temeljnim odlikama (takhalluq) Njegovih imena osim u mjeri u kojoj On jeste Božansko. Ništa se ne poima od Njegovih mjesta očitovanja, unutar Njegovih mjesta očitovanja, doli to da On jeste Božansko. Kada bi Bit učinila mjesta očitovanja vidljivim, Ona bi bila spoznata. Kada bi bila spoznata, bila bi obujmljena (ihāta). Kada bi bila obujmljena, tad bi bila ograničena (hadd). Kada bi bila ograničena, bila bi reducirana (inhisār). Kada bi bila reducirana, bila bi posjedovana (mulk). Ali Bit Istinitoga je visoko izdignuta ponad svega toga.“ (II 597.17)

Pošto je Bit nespoznatljiva, niko nije kadar pojmiti Njenu suprotnost; nikakav odnos se tu ne može razviđati. Ali Božansko zahtijeva odnose. Iz tog načela se pojavljuje Ibn al-‘Arabijevo učenje o *ma’lūhu* ili ‘božanskom sužnju’. Ova riječ je particip prošli izveden iz istog korijena kao pojam *ilāh*, ‘Bog’. Ona doslovce označava ono što je ‘obogotvoreno’ ili što jeste predmet u odnosu na koji Bog jeste Bog. Ona je zamalo sinonimna sa pojmom *marbūb*, ‘potčinjeni’, particip prošli od istog korijena kao i pojam *rabb*, ‘Gospodar’.

„Bit Božija ne može biti pojmljena snagom racionalnog čula, jer ne postoji ništa ‘drugog’ (siwā) doli Ona. Ali Božansko i Gospodstvo (al-rubūbiyya) mogu biti pojmljeni snagom takvog čula, jer svi vidovi ‘drugog’, u suodnosu sa gornja dva pojma, božanski su sužnji ili potčinjeni.“ (II 257.28)

Već smo vidjeli da Šejh koristi u brojnim odjeljcima participe prošle izvedene iz različitih Božijih atributa. On se, primjerice, pita kako može postojati nešto moćno, a lišeno predmeta moći (*maqḍūr*), ili neki spoznavalac lišen predmeta spoznaje (*ma’lūm*). S obzirom na Boga, veli on, uključeno

113 Pošto atributi mogu biti jedino nepriricani Biti, tada ‘nijedan od pozitivnih atributa Sopstva ne može biti pripisan Njoj. Svi pozitivni atributi, koji se mogu pripisati Bogu, pripisuju se Njemu samo pod vidom Božanskog, a te attribute dijele i stvorenja. „Istiniti nije imenovao Sebe bilo kojim imenom, ili Se opisao bilo kojim pozitivnim atributom, sve dok stvorenja nisu bila opisana po njima. Atribut se pripisuje svakom opisanom predmetu u skladu sa onim što zbilja dotičnog predmeta iziskuje. Kod Istinitoga ono dolazi prije, jer Istiniti ima pravo prvenstva u egzistenciji, dok je atribut u slučaju stvorenja potonji u egzistenciji. U vezi sa Istinitim se kaže da je on Bit koja je opisana kao Živa, Mudra, Moćna, Dobrohotna, Govoreća, Ona koja čuje i koja vidi. U vezi s čovjekom, kao stvorenjem, kaže se da je živi, spoznavajući, moćni, htijući, govoreći, onaj koji čuje, koji vidi – niko se tome ne protivi“ (III 432.35).

je isto načelo. Kada govorimo o imenima, ona su odnosi, ili još bolje, ‘korelacije’ (*idāfa*); svako pojedino ime zahtijeva dva korelativna pojma (*mutadā’if*), samo ime i predmet na koji se ono navezuje (*ta’alluq*). Ime Allāh nije izvan ovog načela, već samo Bit, jer ona nije korelativni pojam, već Sami Bitak. Čim kažemo da je Ona povezana s nečim, mi tada govorimo o ‘razini’ Biti, a ne o Biti po sebi.

U prvom odjeljku niže Ibn al-‘Arabi razmatra duhovno stanje ‘slobode’ (*hurriyya*) koje su stekli prijatelji Božiji. U krajnjoj analizi on veli da stvorenje nikada ne može biti slobodno.

„Ne postoji, zapravo, nijedan postojeći entitet koji raspolaže slobodom, jer suodnosi to ne dopuštaju. Zbilja slobode se zatječe samo u činjenici da je Bit ‘neovisna o svjetovima’ (Al’Imrān, 97), makar se kozmos pojavljuje iz Nje i kroz Nju, a ne kroz bilo šta drugo. Pošto je Bit ‘neovisna o svjetovima’, Ona je slobodna, dok je kozmos siromašan i ovisan o Njoj. Stvorenja u kozmosu ne raspolažu bilo kakvom slobodom. Ona su zahtijevana snagom Božanskog, kroz temeljne odlike koje je Božansko doznačilo za njih, temeljne odlike bez kojih se Božansko ne bi očitovalo; na taj način suodnosi postaju vidljivi. Prema tome, to stanje je ovisno (mawqūf) sa dvije strane, od kojih svaka pojedinačno ovisi o onoj drugoj. Stoga je nemoguće da sloboda postoji u bilo kojoj od korelacija.“ (II 502.33)

„Korelacije između Gospodara i roba postoje. Kroz njih je Gospodar tog roba Gospodar. Ali ne postoji nikakav odnos između roba i Biti Gospodareve. Otuda ništa ne proistječe iz Biti..., jer Bit ne usmjerava svoju pozornost na ulazak stvari u postojanje pod vidom Biti. Ona to čini samo u mjeri u kojoj se Njoj pripisuje Moć, a ne postoji ništa da to spriječi. To je ono što je poznato kao Božansko.“ (II 609.2)

„Bog kao Onaj koji ljubi (al-muhibb) ne raspolaže nijednim imenom koje bi moglo odrediti Njegovu Bit. Sužanj Božanskog, koji je Božije ljubljeno, motri Njegove učinke unutar sebe, potom Ga imenuje po tim učincima. Istiniti, zauzvrat, prihvaća način na koji Ga taj sužanj imenuje. Taj božanski sužanj poviče: ‘O Allāhu!’ A Allāh odgovara: ‘Evo Me!’. Sužanj poviče: ‘O Gospodaru!’ Gospodar uzvrat: ‘Evo Me!’ Stvorenje poviče: ‘O Stvoritelju!’ A stvoritelj uzvrat: ‘Ovdje sam!’ Opskrbljeni poviče: ‘O Opskrbitelju!’ A Opskrbitelj uzvrat: ‘Evo Me!’ Slabi zavapi: ‘O Moćni!’ A Moćni uzvrat: ‘Odazivam ti Se.’“ (II 360.6)

„Pošto kozmos opstoji isključivo po Bogu i pošto atribut Božanskog opstaje isključivo kroz kozmos, svako od ovo dvoje je opskrba (rizq) onom drugom; svako od njih prima opskrbu (taghadhdhi) od onog drugog, kako bi se njegova egzistencija održala. Sama temeljna odlika svakog od njih pojedinačno zahtijeva da to bude tako.“

*Mi smo Njegova opskrba
jer On naše postojanje crpi,
baš kao što je On, bez sumnje, opskrba
stvorenih stvari.
On čuva nas u stvorenome postojanju,
a mi čuvamo sjećanje da je On Bog.
U ovim riječima nema laži ni nepromišljenosti;
jer u svakom stanju stvoreno postojanje
čini nas sužnjem i baštinom
Vlasnika Kraljevstva (Malik al-mulk).*

Vremenski prouzročeno postojanje (al-wujūd al-hādith) i Vječni Bitak (al-wujūd al-qadīm) uzajamno su povezani kroz suodnos i temeljno doređenje, a ne kroz egzistenciju suštine (wujūd al-'ayn). Ljudsko biće, npr., opstoji u suštinskom određenju pod vidom činjenice da ono jeste ljudsko biće. U tom stanju svoje egzistencije ono ne raspolaže bilo kakvim očinstvom (ubuwwa) sve dok ne stekne sina koji mu dariva taj atribut, ili sve dok se ne pretpostavi da ono ima sina. Isto tako, ljudsko biće se ne naziva 'posjednikom' (mālik) sve dok ne stekne posjed kroz koji će mu se prireći naslov posjednik. Na isti način se za posjed, koji postoji u suštinskom određenju, ne kaže da je to sve dok ga neko ne zaposjedne.

Otuda je Bog, pod vidom Svoje Biti i Bitka, Neovisan o svjetovima. Ali pod vidom činjenice da je On Gospodar, On, bez sumnje, zahtijeva robove. No, međutim, pod vidom Entiteta, On ne postavlja bilo kakve zahtjeve; ali pod vidom Gospodstva (al-rubūbiyya), on zahtijeva robove ili u postojanju ili u sudbinskom predodređenju (taqdīr).

Spomenuli smo da svaki atribut u kozmosu mora biti poduprt snagom Božijeg atributa, ali ne i snagom Atributa Biti, koji Bog baštini u Svojoj Biti, i kroz koji je On Neovisan. Niti je suštinski atribut, kojeg baštini kozmos, poduprt snagom Božijeg atributa [zasnovan je na Božijem atributu]; kroz njega je kozmos siromašan, ili radije sluga, jer kozmos je prije atribut sluge nego atribut siromaštva.“ (III 363.32)

„Božansko... dovodi stvorenja u protuslovlje kroz vlastitu [osebujnu] bit [kao Božansko] i protuslovi Biti kroz vlastitu bit. To je razlog usljed kojeg se Božansko samootkriva (tajallī) u mnoštvu oblika, preobražavajući Se (tahawwul) i predajući stalnoj mijeni (tabaddul) unutar njih. Ono ima lice okrenuto prema stvaranju kroz koje Se otkriva u formama stvaranja; Ono ima lice okrenuto prema Biti kroz koje se pokazuje toj Biti. Prema tome, stvorene stvari spoznaju Bit isključivo iza tog barzakh, koji jeste Božansko. Niti Bit ozbiljuje temeljne odlike unutar stvorenih stvari doli kroz taj barzakh, koji jeste Božansko. Mi smo Ga spoznali i shvatili da nema nikakve razlike između Njega i Najljepših Imena kojima Ga dozivamo. Prema tome, Bit vrši prinudu (jabr) nad

kozmosom samo kroz Božija imena, a kozmos ne zna ništa više o Istinitome doli kroz ova Najljepša Božija Imena.“ (IV 208.33)

Nespoznatljivost Biti

Bog se spoznaje kroz odnose, attribute i korelacije koje se uspostavljaju između Njega i kozmosa. Ali Bit je nepoznata, jer ništa nije u suodnosu s Njom. Kao dokaz za ovu tvrdnju Šejh često citira kur'anski stavak: *Bog vas upozorava na Svoju Osebnost (Āl'Imrān, 28, 30)*, koji se često objašnjava u smislu poslaničkog pravorijeka: „Razmišljajte (*tafakkur*) o svim stvarima, ali ne razmišljajte o Božijoj Biti.“¹¹⁴

„Pod vidom Sebe same Bit nema nikakvo ime, jer ona nije mjesto učinaka, niti je iko spoznaje. Ne postoji nikakvo ime da je odredi, lišena je odnosa, niti postoji ikakvo jamstvo za nju (tamkin). Jer imena pomažu da nešto učine poznatim i da povuku razliku, ali ova kapija [spoznaja Biti] zabranjena je svakome osim Bogu, jer 'Niko ne poznaje Boga, doli Bog sam Sebe'. Prema tome, imena postoje kroz nas, i s nama bivaju vidljiva. Njihove temeljne odlike su s nama, njihove svrhe su okrenute prema nama, njihova očitovanja su poradi nas i njihovi počeci su s nama.

*Da nije njih,
nas ne bi bilo.
Da nije nas,
njih ne bi bilo.“ (II 69.34)*

Razmišljanje (fikir) nema nikakav prostor ili obzor za djelovanje unutar Biti Istinitoga, ni razumski niti sukladno Zakonu. Jer Zakon je zabranio razmišljanje o Biti Božijoj, činjenica na koju se ukazuje Njegovim riječima: Bog vas upozorava na Svoju Osebnost (Āl'Imrān, 28). To je tako stoga jer ne postoji nikakav suodnos (munāsaba) između Biti Istinitoga i esencije stvorenja.“ (II 230.15)

„Stvorena egzistencija nema bilo kakvu povezanost nužnu za spoznaju Biti. Jedina stvar koja je povezana s Njom je znanje o Razini, tj., ono što se naziva Allāhom. To [znanje o Razini] je čvrsto utemeljen dokaz (dalil). Ono kod spoznaje Boga (al-ilāh) cilja ravno u središte. Isto tako, ono prepoznaje i imena djela i opise uzvišenosti prikladne Njemu,¹¹⁵ i poima zbilju u skladu s kojom se iz Biti pojavljuje stvorena egzistencija. Bit je opisana ovom Razinom, ali je ona nepoznata unutar entiteta ili atributa (kayf).

114 Al-Suyūti nudi pet inačica o ovom hadisu u *Al-Jāmi' al-saghīr (Fayd al-qadīr fī sharh al-jāmi' al-saghīr)* [Bejrūt: Dār al-ma'rifa, 1972], III, str. 262-63.

115 'Imena uzvišenosti' ovdje su sinonimna sa 'imenima neusporedivosti' (usp. posljednji odjeljak iz prethodnog poglavlja).

Prema našem mišljenju, ne postoji nikakvo razmatranje činjenice da je Bit nepoznata. Njoj se pripisuju opisi koji je čine neusporedivom sa atributima vremenitih stvari (al-hadath). Ona raspolaže vječnošću (al-qidam) i Njenom Bitku se pripisuje bespočetnost (al-azal). Ali sva ova imena označavaju odricanja, kao što je odricanje početka i bilo čega drugog što je svojstveno vremenitom nastajanju.

Jedna skupina ash'arijskih teologa nam se protivi u vezi s tim. Oni uobražavaju da su spoznali Istinitog kroz jedan pozitivni atribut Sepstva (sifa nafsiyya thubūtiyya). Kako daleko od istine! Kako bi to oni mogli znati? Jedna skupina teologa, koju smo vidjeli, uključujući 'Abdallāha al-Kattānija, Abū'l-'Abbās al-Ashqara i al-Darīr al-Silāwija, autora knjige Al-Urjūza fī 'ilm al-kalām, čak je kritikovala Abū Sa'īd al-Kharrāza,¹¹⁶ Abū Hāmid [Al-Ghazālīja] i njima slične zbog njihove tvrdnje: 'Niko ne poznaje Boga doli Bog samoga Sebe!'“ (I 160.4)

„Bog veli: U tome su, doista, znamenja za one koji razmišljaju (Al-Ra'd, 3). Ali razmišljanje o Biti Božijoj je nemoguće, tako da preostaje samo razmišljanje o stvorenome postojanju. Ono na šta se razmišljanje navezuje jesu Najljepša Imena ili odlike (simāt) u vremenu nastalih stvari. Sva ta imena su korijen / temelj stvorenog postojanja.“ (II 557.11)

Navodeći šerijatsku zapovijed o tome da se ne razmišlja o Biti Božijoj, Ibn al-'Arabi ne pretpostavlja da je neispravno kazati bilo šta o Božijoj Biti. Da je to bilo njegovo stajalište, on bi stalno protuslovio sam sebi. Ono što on ima na umu jeste osebujući mentalni proces označen riječima *fikr* i *tafakkur*, proces koji predstavlja polje djelovanja promicatelja *Kalāma* i filozofa. Njegovo vlastito stajalište i stajalište velikih sufija ne temelji se na razmišljanju, već na Kur'ānu i otkrovenju (*kashf*), tj., na spoznaji koju im dariva Bog bez uplitanja onog racioalnog ('*aqlī*) ili teorijskog (*nazarī*) svojstva znanog kao refleksija. Ovo pitanje će se razmatrati do pojedinosti na početku poglavlja 12. Za sada, odlomak koji slijedi može poslužiti kao primjer za tipove kritičizma koje Šejh svrstava uz mislioe koji nisu u stanju nadići racio ('*aql*).

„Zakon je zabranio razmišljanje o Njegovoj Biti. On je kazao: Bog vas upozorava na Svoju Osebnost (Āl'Imrān, 28). Drugim riječima, ne upuštajte se u razmišljanje o Božijoj Osebnosti. Racionalni mislioci su pokazali neposlušnost prema Zakonu svojim uplitanjem (fudūl) i poniranjem u ono što im je zabranjeno. Jedan od njih je kazao da je On tijelo, a drugi da On nije tijelo. Jedan je

116 Dobro poznati sufija koji je umro 286/899. Ibn al-'Arabi mu odaje najviše poštovanje, nazivajući ga jednim od 'ljudi pokude' (III 34.1).

kazao da je On supstanca, a drugi da On nije supstanca. Jedan je kazao da se On zatječe u smjeru, a drugi da se On ne zatječe ondje. Ali Bog nije zapovijedio nijednom od svojih stvorenja da ponire u ovu vrstu pitanja, u ma kojoj mjeri, ni onome koji poriče, niti onome koji posvjedočuje.

Kada bi se ove ljude pitalo da posvjedoče svoje znanje o samo jednoj esenciji u kozmosu, oni ne bi znali kako da to učine. Kada bi se ovom ‘roniocu’ kazalo: ‘Kako tvoja duša vlada tvojim tijelom? Iznutra ili izvana; ili ni iznutra niti izvana? Promisli malo o tome svojim racijom! I ta začudna stvar pomoću koje živo tijelo se giba, vidi, čuje, zamišlja i razmišlja – ka čemu se ona vraća? Ka jednoj ili množtvu stvari? Vraćali se supstanci, akcidentu ili tijelu?’ Zatražiš li od njega racionalne dokaze – ne dokaze izvedene iz Zakona – on neće naći nikakav racionalni dokaz. On ne bi znao pomoću racija da duhovi opstaju i žive nakon smrti...

Bog je Jedan Bog i nema nikakvog drugog. On se imenuje onim imenima iz čijeg značenja se shvaća da ona ništa ne vrijede bez Njega. Drugim riječima, On raspoláže tom Razinom. Ne upuštaj se, prijatelju moj, da ponireš u ono ‘Šta?’, ‘Koliko?’ i ‘Kako?’ To će te odvratiti da proničeš u ono što ti je propisano [Zakonom] (taklif). Prioni uz put vjere i djela sukladno onome što ti je Bog obaveznim učinio (fard). I spominji Gospodara svoga... ujutro i naveče (Al-A’rāf, 205) spomenom (dhikr) koji ti je On objavio u Zakonu...

Kada bi ovo znanje, polučeno po razmišljanju o Bogu, bilo svjetlo, kao što se pretpostavlja, tama dvoumljenja¹¹⁷ i skepticizma (tashkik) ne bi nikada prodrila u srce, a ipak prodire. Jedna od odlika sumnje nije da razgoni svjetlo, niti da tama ima ikakvu prevlast nad svjetlom. Prevlast pripada samo svjetlu koje razgoni tamu. Ovo pokazuje da one stvari, koje spoznaju promicatelji Kalāma i oni koji proniču u Bit Božiju, nisu svjetla, makar oni umišljali – prije nego bilo kakva dvosmislenost ih obuzme – da kroz njih oni prebivaju u svjetlu i jasnom znamenju od svoga Gospodara.¹¹⁸ Oni nisu svjesni svoga nedostatka sve dok ih dvoumljenje ne obuzme. Ko zna? Možda mišljenje, za koje oni pretpostavljaju da je samo dvoumljenje, jeste istina i pravo znanje.

Dobro ti je poznato da, prema mu’tazilijskom mišljenju, ovaj dokaz kojim ash’arije potkrepljuju jedno pitanje čiju istinu su porekli mu’tazilije, jeste dvoumljenje. Isto tako, ash’arije drže da mu’tazilijski dokaz, kod poricanja onoga što su ash’arije potvrđivali, jeste dvoumljenje. Prema tome, ne postoji nijedna

117 Arapski pojam je *shubha*, koji označava nešto slično, srodno, nalično. Kao tehnički pojam u znanostima, on ukazuje na sumnju i krzmanje o egzaktom stanju nečega, tj., da li je nešto dopušteno ili nedopušteno, istinito ili lažno. Ibn al-‘Arabi koristi ovaj pojam da ukaže na dokaz koji gura nekoga u sumnju nakon što je definirao stajalište kroz racionalne dokaze (*dalil*).

118 Aluzija na nekoliko kur’anskih stavaka, kao što je ovaj: *Zar je onaj koji ima jasnu predstavu o Gospodaru svome kao onaj kojem se lijepim čine ružna djela njegova i koji se za strastima svojim povodi (Muhammad, 14)?*

škola mišljenja (*madhhab*) koja nema vođe koji se svi, od reda, ne slažu; nevažno je ako oni sebe, npr., opisuju kao *ash'arije*. *Abū'l-Ma'ālijevo* stajalište se razlikuje od *Qādijevog* stajališta, *Qādi* podržava stajalište koje se ne slaže sa *Ustādhovim* stajalištem, a *Ustādh* podržava stajalište u kojem se suprotstavlja *Šejhu*.¹¹⁹ *Ali svi oni tvrde da su ash'arije. I mu'tazilije su isti, kao i filozofi u svojim učenjima o Bogu.*“ (III 81.30)

Neovisnost Biti

Glede Biti, Ibn al-'Arabi stalno citira iz Kur'āna: *Bog je neovisan o svjetovima*. Pojam *ghinā* označava neovisnost, bogatstvo i nemanje nikakve potrebe za bilo čim. Bog raspolaže svim bogatstvom – Bitkom i svim njegovim atributima, pa je stoga neovisan o kozmosu i nema potrebu za bilo čim iz njega. Suprotnost pojmu *ghinā* je *faqr*, 'siromaštvo' ili 'potreba', što je, vidjeli smo iz više prigoda, suštinsko i svojstveno atributu svakog stvaranja ili 'vremenski prouzročenoj' (*hādith*) stvari. Sve drugo doli Bog u stalnoj je potrebi za Bogom, ne samo za njegovim postojanjem, već i za svakim pozitivnim atributom kojeg očituje, jer ti atributi nisu drugo doli temeljne odlike i učinci Božijih imena.

„Bog izvještava, u vezi sa Sobom, da posjeduje dva odnosa: odnos sa kozmosom kroz Božija imena koja posvjedočuju entitete kozmosa, i odnos Svoje neovisnosti o kozmosu. S obzirom na Svoj odnos neovisnosti, On zna Sebe, a mi Njega ne znamo.“ (II 533.4)

„U zbilji se Božije Savršenstvo zatječe u prosezanju moći u predmete moći i u očitovanje temeljnih odlika Božijih imena. Suštinsko Savršenstvo, kojim raspolaže Bit, apsolutno je neovisno o svemu tome.“ (II 588.30)

„Bog veli: 'O ljudi, vi ste siromasi, Allāh je vama potreban, a Allāh – On je neovisan i hvale dostojan' (*Al-Fātir*, 15). Drugim riječima, On je neovisan kroz Svoja imena, baš kao što smo mi siromasi prema Njegovim imenima. Stoga je on [u ovom stavku] spomenuo ime Allāh, koje objedinjuje sva Božija imena.“ (II 263.13)

„Neovisnost o stvaranju pripada Bogu od bespočetne vječnosti (*azal*), dok siromaštvo prema Bogu, pod vidom Njegove neovisnosti, pripada potencijalnoj stvari u stanju njenog nepostojanja od bespočetne vječnosti“ (II 100.35)

119 Ova ukazivanja se, vjerovatno, odnose na poznate *ash'arije* *Abū'l-Ma'āliya* 'Abd al-Mālik al-Juwāniya (umro 487/1085), *Al-Qādi Abū Bakra* Muhammada al-Bāqillāniya (umro 403/1013), *Al-Ustādha Abū Ishāqa Ibrāhīma al-Isfarāyīniya* (umro 418/1027) i *Al-Shaykh Abū'l-Hasan al-Ash'āriya* (umro 324/935), utemeljitelja škole.

„Sloboda je stanje Biti, ne stanje Božanskog. Ona se nikada ne može u potpunosti dati slugi, jer on je Božiji sluga kroz služenje koje ne prihvaća oslobođanje. Ali mi smo slobodu smatrali nemogućom za Istinitog, s obzirom na činjenicu da je On Božansko, jer On je povezan sa Božijim sužnjem, kao što je gospodar povezan sa postojanjem roba, baštinik sa svojom baštinom, kralj sa svojim kraljevstvom... Zbilja suodnosa zahtijeva, racionalno i ontološki, pojam dva korelativna kraja. Prema tome, ne može biti nikakve slobode uz korelaciju. I Gospodarenje i Božansko su korelacije. No, budući da nema nikakvog suodnosa ili korelacije između Istinitog i stvaranja – naprotiv, On je neovisan o svjetovima, a to ne pripada nijednoj postojećoj suštini doli Biti Istinitoga – nijedna prouzročena stvar nije povezana sa tom Biti, nijedno oko Nju ne opaža, nijedno ograničenje ne obuhvaća i nijedan dokaz (burhān) Nju ne spoznaje.“ (II 226.22).

Prema Šejhovom mišljenju, Bog pod vidom bivanja Božanskim mora stvoriti kozmos, makar je On, pod vidom Biti, neovisan o kozmosu. Bog kao Bit nema ništa zajedničko sa univerzumom, ali kao Stvoritelj, On zahtijeva stvaranje, kao Moćni On zahtijeva predmete moći, kao Gospodar On zahtijeva sluge, kao Bog on zahtijeva božanske sužnje. Kada motrimo univerzum kao već stvorenu stvarnost, vidimo da je Bog Stvoritelj svih stvari i Objavitelj svetih tekstova. Pod oba vida, tj., ono što nam je pokazao – univerzum i objavljene tekstove – ‘govori’ o Njemu kao Darežljivom, Milostivom, Naklonom, Dobrohotnom, Darovatelju, Obdaritelju i tako redom. Sva ova imena označavaju Božansko kakvo ono zapravo jeste, tako da sva ta imena zahtijevaju da kozmos raspolaže nekom vrstom egzistencije. Može se dopustiti tvrdnja, na ovome mjestu, da je Bog kao Božansko mogao stvoriti nešto drugo – iako Šejh odbacuje ovo stajalište u nekim drugim kontekstima – ali ne da On nije mogao stvoriti. Stvoreni kozmos i pravorijeci objavljene knjige dokazuju da je Bog Stvoritelj i da ‘zbilje se ne mijenjaju’. Ova vrsta pristupa je osnovna u Ibn al-‘Arabijevu načinu razmišljanja, a susrest ćemo još mnogo više primjera o tome. Za sada je dovoljno citirati nekoliko odjeljaka koji pokazuju da Bog, kao Bit, nije na bilo koji način prisiljen ili prinuđen da stvori kozmos. Samo Bog kao Božansko, snagom same zbilje Božanskog, neće nikada odustati od sile stvaranja i od darežljivosti. Čim smo kazali ‘Božansko’, mi smo već kazali ‘kozmos’.

„Abū Yazīd je uobičavao govoriti: ‘Ja ne posjedujem nikakve attribute.’¹²⁰ Stoga je mnogo prikladnije poricati Istinitome bilo kakvo ograničenje atributima, jer

120 Abū Yazīda su pitali: ‘Kako si jutros?’ Odgovorio je: ‘Ja nemam ni jutra ni večeri; jutro i večer pripadaju onom ko je ograničen atributima, ali ja ne raspolažem nikakvim atributima.’ O značenju ovog iskaza vidjeti II 133.21 i 646.29, prevedeno u poglavlju 20. Usp. II 187.11; III 106.16.

On je neovisan o kozmosu. Atributi zahtijevaju stvorene stvari. Kada bi Istiniti bio onaj koji zahtijeva kozmos, tad ne bi bilo ispravno za Njega tvrditi da je neovisan o onome što zahtijeva.“ (IV 319.31)

„Mada je Bog u Svojoj Biti neovisan o svjetovima, ipak je poznato da je On opisan atributom plemenitosti (al-karam), darežljivosti (al-jūd) i milosti (al-rahma). Prema tome, moraju postojati predmeti milosti i darežljivosti. Zbog toga Bog veli: A kada te robovi Moji za Mene upitaju, Ja sam, sigurno, blizu: odazivam se molbi molitelja kad Me zamoli (Al-Baqara, 186). Bog odgovara molitelju kroz velikodušnost i darežljivost.

Dozivanje kroz nečija duhovna stanja (al-ahwāl) nesumnjivo je potpunije od dozivanja kroz nečije riječi. Odgovor je brži onome ko moli kroz svoje duhovno stanje, jer on moli kroz samu svoju bit. Štaviše, velikodušnost prema nekome ko je uciviljen i potrebit je, zapravo, veća od velikodušnosti pokazane prema nekome ko nije uciviljen. Potencijalna stvar u stanju svoga nepostojanja raspolaže snažnijom potrebom za Bogom nego u stanju svoje egzistencije. Stoga potencijalna stvar ne traži (da'wā) ništa u stanju svoga nepostojanja. Otuda obilno izlivanje (ifāda) egzistencije na potencijalnu stvar u njenom stanju nepostojanja je uzvišeniji čin velikodušnosti i darežljivosti [negoli darivanje iste nečemu što već postoji].

Ako je Bog neovisan o svjetovima, to znači da je On neusporediv u smislu da bi ikakvo siromaštvo moglo opstojati u Njemu, ili bilo koje određenje drukčije od Njegova vlastitog Sopstva koje bi Ga moglo određivati. Otuda je On uveo kozmos u postojanje svojom velikodušnošću i darežljivošću. Nijedna razumna osoba ili vjerujući čovjek u to ne sumnja, ili u činjenicu da je velikodušnost atribut tog Sopstva. Jer On je Velikodušni, Darežljiv po Sebi. Stoga kozmos mora postojati. Da je znanje presuđivalo o tome da nešto mora postojati, tome bi bilo nemoguće da postoji. Prema tome, ondje moraju postojati 'odnosi' ili 'atributi' saobrazno stajalištu Atributista,¹²¹ ili 'imena' saobrazno stajalištu nekih drugih. Prema tome, u Jednom Entitetu mora postojati mnoštvo (kathra).“ (III 289.23)

„Duhovno viteštvo (futuwwa) je božanski atribut u smislu značenja, ali ne postoji riječ izvedena iz toga kojom se Bog imenuje. I Zakon i racionalni dokazi pokazuju da On apsolutno raspolaže neovisnošću o kozmosu... Neko ko raspolaže takvom neovisnošću, a potom uvodi kozmos u postojanje, ne uvodi ga zato jer je ovisan u odnosu na njega. On uvodi kozmos u postojanje samo zbog kozmosa u smislu čina milosti (ithār) prema njemu, unatoč činjenici da samo On posjeduje Bitak. To je samo duhovno viteštvo.

¹²¹ *Al-Sifātiyyūn*, tj., promicatelji *Kalāma*, jer, kako je spomenuto u poglavlju 2, oni su ti koji upotrebljavaju ovaj pojam među ona tri ovdje spomenuta. Glede nekog drugog primjera ovog naslova, usp. II 60.1 (čitati *sifātiyyūn* umjesto *sifātin*).

Postoje tri pripovijesti o božanskom duhovnom viteštvu, jedna kur'anska i dvije poslaničke. U Kur'ānu Bog veli: Džinove i ljude sam stvorio samo zato da Mi se klanjaju (Al-Dhāriyāt, 56). Forma duhovnog viteštva je ovdje razlog da ih je On stvorio kako bi im podario blagoslov (in'ām) egzistencije, kako bi ih izveo iz zla nepostojanja, kako bi im omogućio da se zaodjenu odlikama (takhalluq) božanskih imena i kako bi ih učinio zastupnicima (khalḥ).¹²² Sve je to milost prema njima, što će reći da samo On posjeduje sve u tome što ih je načinio zastupnicima Svojim. Potom, On je znao da to što se ljudi osjećaju odgovornim (imtinān) odbija ih od blagoslova,¹²³ pa je stoga sakrio (sitr) taj blagoslov od njih riječima Svojim: Džinove i ljude sam stvorio samo zato da Mi se klanjaju. On je pokazao da ih je stvorio poradi Sebe prije negoli poradi njih samih.

U jednoj poslaničkoj pripovijesti, koja dolazi od Mūsāa, kaže se da je Bog stvorio stvari za nas, a nas je stvorio za Sebe.¹²⁴ Zatim je to zastro Svojim riječima: I ne postoji ništa što Ga ne veliča (Al-Isrā', 44), tako da kroz Njegovo darivanje znanja sve stvari mogu znati da Ga, hvaleći Ga, veličaju. Prema tome, mi ne osjećamo ni trun obaveze u vezi s tim. U ovom Mūsāovom izvješću temeljna odlika duhovnog viteštva je ta da je On stvorio stvari za nas kao čin milosrđa prema nama...

Druga poslanička pripovijest je ona koja je od Boga prenesena preko Poslanika Božijeg. Bog je kazao: 'Bijah Blago, ali nespoznato. Poželjeh da budem spoznat, pa stvorih stvorenja i učinih Sebe poznatim njima. Potom ona spoznadoše Mene.'¹²⁵ (II 231.33, 232.1)

-
- 122 Aluzija na duhovno stanje *khilāfata*, 'zastupništva' ili 'nasljedovanja' Božijeg na Zemlji – podarenog – prema Šejhovo interpretaciji – savršenim ljudima vrlinom njihova potpunog ozbiljenja božanske prilike. 'Niko se ne naziva 'zastupnikom' osim kroz savršenstvo Božijeg Lika u sebi' (III 156.35). Usp. *Cosmology*.
- 123 Činjenica da je to Bog znao jasno je iznesena u kur'anskom tekstu: O vjernici, ne kvarite svoju milostinju prigovarenjem i uvredama, kao što to čine oni koji troše imetak svoj da bi se ljudima pokazali, a ne vjeruju ni u Allāha ni u onaj svijet (Al-Baqara, 264). Ako je Bog to zabranio za vjernike – koji nastoje zaodjenuti se u Njegove karakterne odlike – onda je, zacijelo, to zabranio i samome Sebi.
- 124 Ukazivanje na sljedeći pravorijek kojeg Ibn al-'Arabi navodi tako kao da dolazi iz Tevrata: O sine Ādemov! Stvari sam stvorio za tebe, a tebe sam stvorio za Sebe (I 295.32 [Y 4,358.10]).
- 125 Ovaj pravorijek, kojeg su sufijski tekstovi pripisali Poslaniku, poznatiji je u ovoj formi: 'Bijah Skriveno Blago, pa poželjeh da budem spoznat. Tako stvorih stvorenja kako bih mogao biti spoznat.' Učitelji hadisa ga smatraju lažnim, čega je Šejh dobrano svjestan. Međutim, njegova izvornost, prema njegovom mišljenju, je posvjedočena otkrovenjem (*kashf*) ili viđenjem Poslanika u *imaginalnom* svijetu. Stoga on piše da je ovaj *hadis* 'pouzdan na osnovu otkrovenja, ali nije ustanovljen na način prenošenja (*naql*)' (II 399.28). O otkrovenju vidjeti posljednji odjeljak poglavlja 14.

Ime 'Allah'

Boga se može motriti u suodnosu s Njim samim, u kojem slučaju On ukazuje na Sebe kao na Bit, ili u suodnosu sa Njegovom Razinom, u kojem slučaju On ukazuje na Sebe kao na Božansko. U oba slučaja On se naziva 'Allāh'. Kao i većina autoriteta i Ibn al-'Arabi prirodno motri ime 'Allāh' kao vlastito ime (*ism 'alam*), odbijajući da ga izvodi (*ishtiqaq*) iz korijena '-l-h, iz kojeg se izvodi *ilāh*, 'Bog' i *ulūha*, 'Božansko'. Ovo ne odražava lingvističku uskogrudost s njegove strane, već prije pristojan odnos prema Bogu glede Njegova najznačajnijeg otkrivenog imena.¹²⁶

Allāh se naziva 'najobuhvatnijim imenom', koje znači to da ono označava svako ime i atribut Božiji. Stoga, kako smo vidjeli, 'Božija Prisutnost' – razina zbilje koja prijanja uz ime Allāh – uključuje Bit, attribute i djela. Drugim riječima, Božija Prisutnost obuhvaća Bitak, postojanje i nepostojanje, ili za šta se u bilo kojem smislu može reći da označava ono zbiljsko. Svako drugo ime je uključeno unutar sadržinskog opsega imena Allāh, pitanje koje je objašnjeno unutar 'zbira imena'. U praksi to znači da niko ne može prisvajati nekom imenu sveobuhvatnost veću od one imena Allāh; štaviše, svako ko Njega zaziva, ima u vidu, zapravo, jedno ili neko drugo ime. Ovo načelo je temeljno za Šejhovu ontologiju i duhovnu psihologiju. Slijedno tome, sve stvari poznaju Boga samo kroz vlastite osebuje zbilje i štiju Ga isključivo u smislu vlastitih pojedinačnih uvjerenja; više o ovome će biti riječi u kasnijim poglavljima.

„Pošto svako ime, osim imena Allāh, dok označava Bit Istinitoga, također označava – usljed vlastite jezičke izvedenosti – značenje poricanja ili posvjedočenja, nijedno drugo ime nije snažno koliko ovo ime u jedinstvu svoga označavanja Biti.“ (IV 197.1)

„Kažeš 'Allāh'. Ovo ime sabire u sebi zbilje svih Božijih imena, pa se stoga ono ne može izricati u neograničenom smislu ('ala'l-itlāq). Stoga ga duhovna stanja (al-ahwāl) moraju ograničavati. Ako ga riječi ograničavaju, to proizlazi iz tih duhovnih stanja. Kadgod se nešto pripisuje Allāhu, pogledaj koje ime zaslužuje to pripisivanje. Ono što u toj situaciji proistječe iz imena Allāh jeste samo ono ime koje to pripisivanje pobliže određuje.“ (III 317.28)

„S obzirom na to šta ime Allāh označava, ono se ne može opisivati, jer ono u sebi sabire protuslovne stvari (al-naqīdayn). Mada se ovo ime očituje u govoru, to što ono tada označava jeste samo ono posebno ime za kojim se traga iz konteksta

126 Usp. II 300.29, 301.3, 619.21.

nečijeg duhovnog stanja koje je povezano sa duhovnom zbiljom onoga što se spominje poslije toga, i onoga na šta se primjenjuje to Božije ime. Kada neko, ko ište i ko je u potrebi za pomoći, kaže: ‘O Allāhu, opskrbi me!’ – dok je Allāh uz to [kao Opskrbitelj svega] još i Onaj koji uskraćuje (al-māni’) – tada dotična osoba kroz svoje duhovno stanje ište samo od imena Opskrbitelj. Značenje onoga što je ta osoba kazala nije drugo doli ovo: ‘O Opskrbitelju, opskrbi me!’

Slijedno tome, onaj ko želi odgovor od Allāha u određenim stvarima, mora iskati samo od Njega u smislu imena koje je поближе doznačeno za to. On ne može iskati od Njega, kroz ime koje sadrži ono što on želi, i nešto sasvim drugo. On ne smije iskati snagom imena pod vidom njegova određenja Biti Imenovano, već samo pod vidom značenja koje to ime nosi, pod onim vidom pod kojim je ono otkriveno i po kojem se ono razlikuje od drugih imena – kroz značenje, ne samo verbalno.“ (II 462.7)

„Prema mišljenju duhovno ozbiljenih, nije moguće imati [duhovno stanje] intuitivne prisnosti (uns) s Allāhom. Jedino se može imati intuitivna prisnost s jednim posebnim i doznačenim imenom Božijim, ne i sa imenom Allāh. Isto tako, ništa što dolazi od Allāha slugama Njegovim ne može dolaziti samo kroz temeljno određenje imena Allāh, jer Allāh je ime koje objedinjuje duhovne zbilje svih imena Božijih. Stoga, ništa se ne događa određenom pojedincu, unutar stvorenog postojanja, doli kroz jedno doznačeno ime. Ili pak, nijedan entitet¹²⁷ ne biva očitovan u cijelom stvorenom postojanju – mislim unutar svega što je drugo doli Allāh – osim iz jednog doznačenog imena, posebnog imena koje ne može biti ime Allāh.

Razlog za to je taj što jedna od temeljnih odlika imena Allāh jeste neovisnost o svjetovima, baš kao što je jedna od njegovih temeljnih odlika očitovanje kozmosa i Njegova ljubav prema tom očitovanju.¹²⁸ Onaj ko je neovisan o svjetovima, ne veseli se (farah) zbog kozmosa, nego se Allāh veseli kroz kajanje Svoga sluge.¹²⁹ Prema tome, Razina imena Allāh je poznata, ali je nemoguće njenoj temeljnoj odlici da se očituje unutar kozmosa usljed protuslovnosti (taqābul) koju sadrži.“ (II 541.5)

Rasprave o anđelima

Ime Allāh je ‘zbir protuslovnih imena’ (*majmū’ al-asmā’ al-mutaqābila*, II 157.21), jer ono objedinjuje Opraštača i Osvetnika, Unizitelja i Uzvisitelja, Onoga koji život daje i Onoga koji život uzima itd. Ibn al-‘Arabi često citira

127 Čitati bi ‘aynihī umjesto ya’ummuhū.

128 Ukazivanje na *hadis* o Skrivenom Blagu koji je naprijed citiran, gdje Bog veli: ‘Poželjeh da budem spoznat.’

129 Ukazivanje na *hadis* koji je došao u nekoliko inačica, kao npr.: ‘Bog se više veseli kroz kajanje jednog od Svojih sluga negoli iko od vas što se veseli kada pronađe izgubljenju kamilu u pustinji.’ Muslim, *Tawba* 1-9; Bukhāri, *Da’awāt* 4; itd. (*Concordance* I, str. 284).

riječi Abū Sa'īd al-Kharrāza, koji je bio upitan: 'Kroz šta ti spoznaješ Allāha?' Odgovorio je: 'Kroz činjenicu da On izmiruje protuslovlja (*jam'uhu al-diddayn*)'; potom je naveo kur'anski stavak: *On je prvi i posljednji, i vidljivi i nevidljivi (Al-Hadīd, 3)*.¹³⁰ Ovo je korijen 'božanskog protuslovlja' koje je naprijed razmatrano, a da i ne spominjemo svaki sukob i trvenje koji bivaju vidljivi u kozmosu.

„Korijen svih stvari je različitost (tafriqa) koja se, najprije, očituje u Božijim imenima. Temeljne odlike imena su različite stoga jer su njihova značenja različita.“ (II 518.12)

„[Priatelj Božiji koji je] baštinik božanske čudorednosti (al-adab al-ilāhī)¹³¹ nikada se ne sukobljava ni sa kim. On je samo tumač (tarjumān) suprotstavljenih strana. Ono odakle on izvodi tumačenja jesu Božija imena iz kojih proistječe sukob (nizā') u kozmosu. Zbog njih je Terezija Zakona (al-mizān al-shar'ī) uspostavljena u ovdašnjem svijetu i Osnovna Vaga na budućem svijetu.¹³² Jer Uzdizatelj i Unizitelj se sukobljuju (khasm), kao što se sukobljuju Onaj koji štetu nanosi i Dobročinitelj, Darovatelj života i Usmrtilelj, Onaj koji dariva i Onaj koji oduzima. Nasuprot svakog pojedinog imena stoji neko drugo ime koje mu je protuslovno po svojoj temeljnoj odlici. Uspostavljena Vaga među tim imenima je ime Sudac (al-hakam); ta Vaga pravično presuđuje. Sudac zuri u duhovnu pripravu mjesta-primateljke (isti'dād al-mahall) i presuđuje tom mjestu-primateljki sukladno njegovoj duhovnoj pripravi, postavljajući ga na jednu od strana protuslovnih i sukobljujućih imena.“ (III 98.19)

Prateći trag protuslovlja i sukobljavanja u kozmosu, sve do njegova korijena u Bogu, Ibn al-'Arabi često tumači sljedeći kur'anski stavak: *Reci: '... Ja nisam ništa znao o melekima uzvišenim kada su se prepirali'* (Sād, 69). Gornji melekutski plenum (*al-mala' al-a'lā*) su anđeli, duhovna bića koja nastanjuju uzvišeniji svijet. Šejh im, prigodice, suprotstavlja 'donji plenum' (*al-mala' al-adnā ili asfal*), stvorenja protežnoga svijeta.¹³³ Na prvi pogled nije vidljivo zašto bi anđeli raspravljali (*ikhtisām*, usp. Kur'ān, Āl'Imrān 44), tim prije što se, prema kur'anskim riječima, anđeli *ne opiru onome što im Bog zapovijeda (Al-Tahrīm, 6)*. Oni nisu trebali imati bilo kakvog razloga da se raspravljaju, sve dok Bog u svojoj beskonačnoj mudrosti ne poželi da oni to čine. Kur'ān bez objašnjenja prelazi preko razloga tog

130 Usp. II 40.35, 379.8, 476.29, 500.11, 512.12, 605.9, 660.14; III 316.16; IV 282.31, 325.5; *Dhakhā'ir* 112.

131 O važnosti božanske čudorednosti usp. pogl. 11.

132 Osnovna Vaga (*al-mizān al-aslī*), čiji ogranak čini Vaga Zakona, jeste ona kojom će se mjeriti djela sluga na Dan proživljenja. O vagama vidjeti pogl. 11.

133 Usp. I 114.15 (Y 2, 199.6); III 157.34, 361.27, 441.26.

andeoskog raspravljanja. Hadiska literatura nudi određeni broj ukazivanja na to, a najpoznatiji među pravorijecima pojašnjavaju kako razlog njihove rasprave nije uopće vidljiv. Poslanik je kazao:

„Moj Gospodar – Nedosezljiv i Uzvišen je On – dođe mi obnoć u prilici najdivnijoj. I reče: ‘Muhammede!’ A ja na to: ‘Evo me, Gospodaru moj, Tebi na pokornosti.’ On reče: ‘O čemu gornji plenum raspravlja?’ A ja rekoh: ‘Ne znam, Gospodaru moj.’ On to ponovi dva ili tri puta. Potom položi Svoj dlan među moja pleća. Na prsima osjetih studen njegovu, a onda mi se pokaza sve što je na nebesima i na Zemlji... Potom On reče: ‘O Muhammede! O čemu raspravlja gornji plenum?’ Ja rekoh: ‘O pokajanjima (kafārāt).’ On reče: ‘A šta su to pokajanja?’ Ja rekoh: ‘Odlazak na zajednička okupljanja (jamā’āt), sjedenje u džamiji nakon molitvi i potpuno pranje u teškim okolnostima. Ko tako čini, u dobru živi i u dobru umire. Njegovi prijestupi su kao na dan kada ga je mati njegova rodila...’“¹³⁴

Razmatrajući andeosku raspravu, Šejh ističe da sami njen korijen može biti različitost Božijih imena.

„Znamo da članovi gornjeg plenuma raspravljaju. Otuda se oni uvode u Njegove riječi: Oni će se uvijek u vjerovanju razilaziti, osim onih kojima se Gospodar tvoj smiluje (Hūd, 118). Gornji plenum se protivi onim predmetima milosti koji su njihovi protivnici. A to je razlog zašto ih je On stvorio, tj., poradi protivljenja (khillāf), jer Božija imena su poredana po stepenima. Otuda proistječe protivljenje. Šta Onaj koji štetu nanosi ima zajedničkog sa Dobročiniteljem, Uzdizatelj sa Uniziteljem, Onaj koji stišće sa Onim koji širi? Šta vrelina ima zajedničkog sa hladnoćom i vlažnost sa suhoćom?¹³⁵ Šta svjetlo ima zajedničko sa tamom i postojanje sa nepostojanjem? Šta vatra ima zajedničkog s vodom, žučljivost sa mirnoćom, gibanje sa mirovanjem, služenje sa gospodarenjem? Nisu li to sve protuslovlja? Prema tome, oni nikada neće prestati sa svojim suprotstavljanjima.” (II 335.12)

„Ono što je proizvod (muwallad) uzajamno odbojnih protuslovlja (addād mutanāfira) ne može umaći sukobu unutar sebe, posebno ono što je proizvod četiri elementa. Jer takva jedna stvar je proizvod proizvodovog proizvoda: elementi [su nastali] iz sfera, [sfere] iz konstelacija, [konstelacije] iz Prirode,¹³⁶ [Priro-

134 Nekoliko inačica ovoga hadisa je ponuđeno u standardnim vrelima, uključujući Dārimija, Ru’yā 12; Ahmada I 378, IV 66, V 243, 378. Šejh nudi detaljan komentar na ovaj hadis u poglavlju 306 Futūhāta (III 26-28).

135 To su četiri ‘prirode’ (tabā’i’), tj., četiri sastavna elementa Prirode. Usp. narednu fusnotu.

136 ‘Priroda’ (tabī’a) je zauvijek nevidljiva materija koja omogućuje svemu podno svijeta duhova (‘ālam al-*arwāh*) da postane vidljivo, tj., svemu unutar svijeta imaginacije i protežnih tijela. U tom smislu ona čini ‘tijelo’ suprotstavljenim duhu jedne stvari; ili, ‘tama’ jedne stvari je ta koja je suprotstavljena njenom ‘svjetlu’. Priroda se sastoji od

da] iz [univerzalne] Duše.¹³⁷ Korijen toga je protuslovnost Božijih imena, čijom protuslovnošću je prožet kozmos.

Ali mi smo na posljednjim stepenima. Stoga postoji manje protuslovlja (khiḷāf) u svemu što počiva ponad [naše razine koja je] razina stvari načinjenih iz elemenata, makar protuslovlje nikada ne prestaje. Zar ne vidiš kako raspravlja gornji plenum? Ni Poslanik Božiji nije znao o onima iz tog plenuma, dok su raspravljali, sve dok ga Bog nije tome poučio. Razlog njihovog raspravljanja je taj što im to korijen njihova oblika (nash'a) nudi. S obzirom na duhovnu zbilju na kojoj su sazdana, oni su kazali [kada im je Bog rekao da će postaviti Ādema na Zemlji]: Šta, zar ćeš ondje postaviti nekoga ko će ondje nered činiti i krv prolijevati (Al-Baqara, 30)? To je skriveni sukob sa vlašću iza zastora ljubomore i poštovanja. Korijen sukoba i uzajamne odbojnosti su Božija imena koja smo spominjali: Oživotvoritelj i Usmrtitelj, Uzdzizatelj i Unizitelj, Kažnjavalac i Dobročinitelj.“ (II 251.29)

Neusporedivost i sličnost

Rasprava o Božijim imenima se kretala između Biti i kozmosa, jer imena su *barzakh* između toga dvoga. Pod jednim vidom gledano, nijedno ime ne može istinski određivati Bit, jer Bog je po Sebi beskonačno ponad svih stvari. ‘Niko ne poznaje Boga doli Bog sam Sebe’. Pod jednim drugim vidom gledano, svako Božije ime – i čak svako ime stvorene stvari – označava Boga, jer On je jedina istinita Zbilja, Izvorište svekolikog postojanja i atributa.

Al-Shaykh al-Akbar stalno se naizmjenično kreće između ova dva gledišta. On smatra da istinsko znanje o Bogu i stvaranju može isključivo doći kroz preplitanje ove dvije perspektive. On uobičajeno ukazuje na njih kao na (očitovanje Božije) neusporedivosti (*tanzīh*) i (očitovanje Njegove) sličnosti (*tashbīh*). *Tanzīh* se izvodi iz korijena *n-z-h*, što znači biti daleko od, biti nedodirljiv, biti slobodan od. Otuda *tanzīh* znači izjaviti ili posvjedočiti da je nešto daleko od ili slobodno od nečega drugog. Drugim riječima, *tanzīh* znači izjavljivati da Bog nadilazi bilo koji atribut ili odliku kojom raspoložu Njegova stvorenja. *Tashbīh* se izvodi iz korijena *sh-b-h*, što znači biti slično ili usporedivo. On označava izjavu ili posvjedočenje da je nešto slično nečem drugom; usporedivo, nalik nečemu. Prema tome, *tashbīh*

četiri temeljne težnje, poznate kao ‘priode’ (*tabā’i*). Toplota, hladnoća, vlažnost i suhoća. U jednom drugom smislu, Priroda je sinonimna sa Dahom Svemilosnoga. Vidjeti pogl. 8.

137 O hijerarhiji kozmosa u Ibn al-‘Arabijevim učenjima usp. *Cosmology*.

znači smatrati kako se određena sličnost može ustanoviti između Boga i stvorenja.

Ibn al-‘Arabi je posudio ova dva pojma iz *Kalāma*, gdje postoji duga povijest raspravljanja o njima; kao što je Wolfson isticao, ove dvije perspektive moraju biti razmatrane kao temeljni predkalāmski problem.¹³⁸ Većina najdominantnijih teologa je kritizirala sličnost kao jedno heretično stajalište, često navodeći kao svoje protivnike razne nemjerodavne mislioe koji su tvrdili, npr., kako Bog raspolaže protežnim tijelom. Teolozi su bili dobro svjesni da su Kur’ān i Hadis krcati ukazivanjima na Božije ruke, oči, stopala, smijeh i tome slično, ali su smatrali da su se ti pojmovi imali razumijevati na način ni po čemu sličan nečemu što je označeno istim pojmovima i što se primjenjuje na ljude. Rasprave su pljuštale i na kraju je usvojena formula svjedočila da je istinito sve što je Kur’ān kazao o Bogu, ali niko ne smije pitati ‘kako’ (*kayf*) je to istinito, jer je to znano samo Bogu.

Što se tiče Šejha, neusporedivost i sličnost se nužno izvode iz Biti, s jedne strane, i iz Razine Božanskog, s druge. Pošto je Bit nespoznatljiva i nepojmljiva, ništa nije usporedivo s Njom. Ali, pošto Bit pod vidom bivanja Bogom poprima sve vrste odnosa sa stvorenjima, ti odnosi – poznati kao imena i atributi – mogu isključivo biti pojmljeni kroz naše znanje o stvaranju. Spoznavanjem tih odnosa mi stječemo istinsko znanje o Bogu; to znanje je nepotpuno i djelomično, ali je djelotvorno na vlastitoj razini, glede svrha na koje se mora primijeniti (primjerice klanjanje). Sama ime na su nepojmljiva bez stvorenja i na određeni način ih stvorenja baštine makar, kako to ponekad Šejh ističe, taj način je isključivo stvar jedne riječi koju dijele dvije različite stvari, suštinski drukčije po atributu. No, kada on to kaže, kao što je slučaj u narednom odjeljku upućenom onima koji su obrazovani prema zamršenim vrstama kalāmske argumentacije, on govori o razlici između imena po sebi, koje je istovjetno Biti, i posebne odlike imena koja zadobiva stvarnu vezu sa stvorenim stvarima.

„Nije moguće da Bit Istinitoga bude povezana (ijtimā’) sa potencijalnom stvari u bilo kojem atributu, jer postojanje svakog atributa, kojim se određuje ta potencijalna stvar, iščezava sa nestajanjem onoga čemu je on pripisan, ili taj atribut iščezava dok ta potencijalna stvar još opstaje... Ali Nužni Bitak po Sebi ne može primiti ono što može ili ne mora biti. Pošto se on ne može opisivati takvom stvari, s obzirom na zbilju tog opisivanja, ondje onda na raspolaganju preostaje samo zajednička terminologija (ishtirāk fi’l-lafz). Pošto su zajednička

138 *The Philosophy of the Kalam*, str. 8 i dalje.

definicija (hadd) i zbilja odbačene, nijedna definicija, ma kakva bila, ne prepliće atribut Gospodara i atribut sluge...

Prema tome, kada kažemo: ‘Bog je onaj koji zna’, mi takvo šta ne mislimo sabrazno definiciji i zbilji znanja koje mi pripisujemo vremenski prouzročenoj potencijalnoj stvari. Pripisivanje znanja Bogu razlikuje se od njegova pripisivanja stvorenju. Kada bi vječno znanje bilo istovjetno vremenski nastalom znanju, jedna, suštinska definicija bi obuhvaćala obje definicije jednog i drugog znanja. Tada ono što je bilo moguće za jedno, ne bi bilo moguće i za ono drugo. No mi smo uvidjeli da je stanje stvari drukčije.“ (271.20)

S obzirom na Svoja imena, Bog ima stanovitu sličnost sa stvorenjima, ali u odnosu na Svoju Bit, On se ne može uspoređivati s njima. Stoga je ranije kazano da Bog raspolaže dvama temeljnim vrstama imena: onima koja Ga drže neusporedivim i onima koja Ga posvjedočuju sličnim, ili imenima neusporedivosti i imenima djela.¹³⁹ Prvi tip imena odriče Njegovoj Biti bilo kakvu sličnost sa kozmičkim stvarima. Drugi posvjedočuje da svaka zbilja u kozmosu raspolaže vlastitim korijenima unutar Razine Božanskog.

Tema o neusporedivosti provijava diljem Ibn al-‘Arabijevih djela. Bog je podudaran sa svim protuslovnim atributima. Kod spoznavanja Boga moramo biti sposobni izmiriti suprotnosti. Kako to Šejh vidi, većina škola mišljenja je propustila načiniti takvo objedinjavanje. Što je još osebujnije, racionalistički mislioci, pod kojima on podrazumijeva promicatelje Kalāma – ash’arije i mu’tazile – i filozofe (*falāsifa*), kao što je Ibn Sinā, preveć su naglašavali neusporedivost. Zanemarujući imaginaciju, koja je jedina kadra poimati istinsko značenje kur’anskih predodžbi o sličnosti, oni su zapali u stupicu nesrazmjernog motrenja zbilje.

Racionalno osjetilo ili razum (*‘aql*), koji predstavlja poseban instrument snagom kojeg *Kalām* i filozofija nastoje spoznati prirodu stvari, želi poreći bilo šta kod Boga što se ne nadaje prikladnim njegovoj vlastitoj definiciji Božanskog, primjerice ruke, stopala i oči. Stoga, racionalistički mislioci ‘tumače’ ili ‘odmišljaju’ (*ta’wil*) ove pojmove gdje god ih pronađu u objavljenim tekstovima. Ali, odmišljajući takve pojmove, ovi mislioci obično gube iz vida glavni naglasak. Prema Šejhovom mišljenju, razum stavlja prevelik naglasak na neusporedivost koja isključuje sličnost, dok su nam Kur’ān i Hadis predočili i jedno i drugo. Nije moguće shvatiti potpunu poruku

¹³⁹ Nešto sofisticiranija klasifikacija bi ih razvrstala u tri skupine imena: (1.) ona koja označavaju Bit po Sebi; (2.) ona koja označavaju Božansko s obzirom na (a.) imena neusporedivosti i (b.) attribute djela (I 563.19 [81]). Kao što je ranije spomenuto, Šejh nudi nekoliko načina klasificiranja imena, ali svi oni nisu posve konzistentni sa onim o čemu mi ovdje raspravljamo.

objave prihvaćanjem samo jedne polovice iste. Racionalno osjetilo može pojmiti Božije jedinstvo i transcendentnost, dok je imaginaciji potrebno razumjeti mnoštvo Njegovih samootkrivanja i Njegovu prisutnost ovdje.

Prihvatiti potpunu poruku objave ne podrazumijeva to da neko priprosto vjeruje kako Bog ima dvije ruke i stopala na isti način kako time raspoložu ljudi. Tako je teško, zapravo, kombinirati gledišta razuma i imaginacije, pa se stoga ova zadaća može postići isključivo kroz Božije vlastito nadahnuće. *Bojte se Boga*, stalno nas podsjeća Šejh, *Bog će vas poučiti (Al-Baqara, 282)*! Kroz ‘bogobožnost’ (*taqwā*), značajan tehnički pojam u Šejhovom vokabularu, sluga može dospjeti u duhovno stanje izravnog ‘kušanja’ (*dhawq*) ili ‘otkrovenja’ (*kashf*) duhovnih zbilja stvari. To je istinsko znanje koje će mu omogućiti da kombinira sličnost i bespremačnost, ili imaginaciju i razum bez zapadanja u opasnu zamku preneglašavanja jedne od dviju strana. Cijela ova poteškoća je središnja za Ibn al-‘Arabijev pristup i većma će dolaziti u prednji plan što se više krećemo naprijed. Za sada će biti potrebno citirati nekoliko izrazitih odlomaka u vezi sa bespremačnosta i sličnosti. Detaljna razmatranja odnosa, koji postoje između objave, razuma, imaginacije i otkrovenja, moraju biti ostavljena za kasnija poglavlja.

Bespremačnost

„Tanzih znači opisati Zbiljsko tako kao da nema nikakve veze sa atributima vremenski prouzročenih stvari.“ (II 672.19)

„Onaj ko spoznaje Boga putem svoga opažajnog svojstva (nazar), motri na Njega kao da je udaljen (mun’azil) od njega toliko da ta udaljenost zahtijeva posvjedočenje o neusporedivosti. Tako on sebe smješta na jednu stranu, a Istinitoga na drugu, zazivajući Ga iz mjesta dalekog.“¹⁴⁰ (III 410.18)

„Neka racionalna osjetila su radoznala (fudūl) usljed svojstava koja su njihove alatke [primjerice razmišljanje i razmatranje]... Ova radoznala priroda vodi ih racionalističkom razmatranju Biti Božije iako je Zakon zabranio razmišljanje o Božijoj Biti. Takva jedna racionalistička priroda se potajno upušta u razmatranje Biti, čineći na taj način prijestup i nedopušteni postupak. Ona na pretpostavkama uspostavlja dokaze... o tome kako Bit Božija ne može biti takva i takva, niti može opstojati na takav način. Razum odriče Biti sve ono što se pripisuje vremenski prouzročenim stvarima, tako da je Ona drukčija od njih. Na taj način razum steže Bit i smatra je ograničenom.“¹⁴¹ (II 389.1)

140 Aluzija na kur’anski stavak iz poglavlja *Fussilat*, 44. On [Kur’ān] je vjericima uputstvo i lijek; no, glede onih koji ne vjeruju, i gluhi su i slijepi, kao da se iz daleka mjesta dozivaju.

141 ‘Ograničavanje’ Biti se razmatra u posljednjem odjeljku poglavlja 6.

Ibn al-‘Arabi poistovjećuje svjedočenje o bespremačnosti sa kur’anskim pojmom *tasbih* ili ‘slavljenje’, jer formula ‘neka je slavljen Bog’, kako je u Kur’ānu upotrijebljena, uključuje odricanje Bogu nekog nametnutog ili ograničenog atributa. Kur’ān, naprimjer, kaže: *Hvaljen neka je Allāh koji je visoko iznad onoga kako Ga oni opisuju (Al-Mu’minūn, 91; Al-Saffāt, 159); ili: Oni govore: ‘Allāh je Sebi uzeo dijete!’ – Hvaljen neka je On!... On ni o kom ovisan nije (Yūnus, 68)! Štaviše, Kur’ān ponavlja u nekoliko stavaka (Al-Hadīd, 1; Al-Hashr, 1; Al-Jumu’a, 1 itd.) da sve što je na nebesima i na Zemlji slavi Boga, što će reći – prema Šejhovoju interpretaciji – da sve svjedoči kako je On neusporediv sa bilo čim.*

„Slavljenje znači posvjedočenje neusporedivosti Gospodareve nedosezljivosti koja je ponad onoga kako Ga oni predstavljaju (Al-Sāffāt, 180). ‘Nedosezljivost’ zahtijeva da istinsko znanje o Njemu ne može se dosegnuti.“ (II 580.14)

„Slavljenje je posvjedočenje o neusporedivosti. Nije to hvalospjev (thanā’) kroz neku pozitivnu odliku (amr thubūti). On ne može biti uzdizan doli kroz ono što je Njega dostojno. Ali ono što pripada Njemu, ne dijeli se (mushāraka) ni sa čim. On može biti slavljen samo kroz Svoja imena, ali svakim Njegovim imenom, koje nam je poznato, zaogrće se sluga kao vlastitom karakternom crtom (takhalluq) i na taj način biva određen mjerom koja mu je prikladna. [Stoga ne postoji nijedno ime dostojno Božije jedincate Biti.]

Pošto nije moguće da On bude hvaljen u kozmosu kako Mu dolikuje, On je Sebe učinio hvaljenim po svim stvarima unutar Svoje hvale. Stoga On pripisuje ‘hvalu’ (hamd) onom slavljenju, govoreći: i grmljavina veliča i hvali Njega (Al-Ra’d, 13, Al-Isrā’, 44), tj., hvalom koje je On dostojan, i to je jedino slavljenje. Jer Bog veli: Veličanstven je Gospodar tvoj, Nedosezljivi, i daleko od onoga kako Ga predstavljaju oni (Al-Sāffāt, 180)! (III 148.19)

Bog štiti kozmos u nastojanju da se veličanje Njega nastavi po jeziku vremen-ski prouzročениh stvari, kroz njihovo svjedočenje Njegove bespremačnosti naspram siromaštva koje pripada njima. On ne štiti kozmos iz brige (al-ihtimām) poradi njega, niti revnosti (al-’ināya), već samo stoga da on bude Njegovo mjesto samootkrivanja (majlā), unutar kojeg temeljne odlike Njegovih imena mogu postati vidljive.“ (III 120.19)

Kada neko posvjedoči Božiju bespremačnost, njegovo posvjedočenje se mjeri prema njegovoj vlastitoj razini, jer on ne posvjedočuje Njegovu tvoračku bespremačnost doli pod vidom sebe sama, jer on poznaje samo sebe.“¹⁴² (III 92.3)

Posvjedočenje bespremačnosti se razlikuje shodno različitosti svjetova i sukladno činjenici da svaki znalac posvjedočuje bespremačnost Istinitoga u

142 Glede činjenice da svako poznaje samo sebe, vidjeti pogl. 19.

mjeri vlastitog znanja o sebi. On Ga posvjedočuje neusporedivim sa svim onim što pripada njemu, jer sve što pripada njemu u vremenu je prouzročeno. Stoga on posvjedočuje bespremačnost Istinitoga ... pod vidom onih vremenitih, stvorenih atributa koji su mu svojstveni. Zbog toga je bespremačnost Istinitoga različita shodno različitosti posvjedočitelja. Jedan akcident ('arad), npr., kaže: 'Slava Njemu, koji nije siromašan u Svome Bitku prema mjestu u kojem biva očitovan!' Supstanca (jawhar) veli: 'Slava Njemu koji nije siromašan u Svome Bitku prema darivanju egzistencije!' Protežno tijelo (jism) veli: 'Slava Njemu koji nije siromašan u Svome Bitku prema posrednim sredstvima (adāh)!' Prema tome, posvjedočenje bespremačnosti je klasificirano saobrazno njegovim glavnim kategorijama (ummahāt), jer ne postoji ništa što nije ili supstanca, tijelo ili akcident. Potom, svaka vrsta stvorenja posebno prijanja uz neke stvari koje neke druge vrste ne posjeduju, tako da ona slavi Boga pod vidom onih atributa u svojoj vlastitoj duhovnoj postaji. Samo savršeni čovjek slavi Boga svakovrsnim slavljenjem u kozmosu.' (III 77.19)

Sličnost

„Iskreni zaljubljenik je onaj koji se zaodijeva atributima ljubljenoga, a ne onaj koji svlači ljubljenoga unutar vlastitih atributa. Ne vidiš li da nam Istiniti, kada nas ljubi, dolazi u Svojoj pritajenoj nježnosti pomoću onoga što priliči nama (munāsaba), i ponad kojeg su Njegova uzvišenost i veličanstvenost visoko uzdignuti? On dolazi (1) da nas radosno primi, kada pristupimo Njegovu domištu, u nastojanju da Mu se povjerimo; (2) radujući se našem pokajanju i našem povratku Njemu nakon našeg udaljavanja od Njega; (3) čudeći se mladiću kojem nedostaje osjetilna požuda u času kada bi on trebao biti kontroliran njome, makar je on posjeduje kroz uspjeh koji mu Bog dariva; (4) bivajući našim zastupnikom u našem gladovanju, žedanju i bolesti i uprisutnjujući Sebe u našim duhovnim postajama. Kada je jedan od Njegovih sluga gladan, On drugima kaže: 'Bio sam gladan, a ti Me nisi nahranio.' Nekim drugim Svojim slugama kaže: 'Bio sam bolestan, ali ti Me nisi obišao.' Kada Ga sluge zamole za nešto, On im odgovara: 'Zacijelo je taj i taj bio bolestan; da si ga posjetio, Mene bi zatekao kod njega. Taj i taj je bio gladan; da si ga nahranio, Mene bi zatekao kod njega...' Ovo je jedan od plodova ljubavi kada On dolazi nama.'¹⁴³ (II 596.6)

143 Ibn al-'Arabi često navodi ove atribute na temelju različitih *hadisa*: 1. Radosno primanje (*tabashbush*): 'Nijedan musliman ne zauzima sebi mjesto u džamiji, kako bi molitvu obavio i zazivao, a da ga Bog ondje radosno ne prima, baš kao što porodica čovjeka, koji je bio odsutan, radosno ga prima kada se vrati kući.' (Ibn Mājja, *Masājid* 19; Ahmad II 397, 328, 340, 453). 2. Radovanje. Usp. *hadis* koji je naveden u fusnoti 18. 3. Čuđenje (*ta'ajjub*). 'Zacijelo se Bog čudi mladiću koji nema osjetilne požude' (Ahmad IV 151). 4. 'Bivajući našim zastupnikom' je objašnjeno u *hadisu* o gladovanju, žedanju i bolesti, djelomično navedenom ovdje. Šejh često ukazuje na ovaj *hadis*, koji je paralela sa Matejem 25:41-45, spominjući skupa njegove tri rečenice: 'Bijah gladan, a ti Me ne nahrani; Bijah žedan, a ti Me ne napoji; bijah bolestan, a ti Me ne obiđe' (I 297.27 [Y 4,369.11], 407.16[Y 6,173.11], 481.22 [Y 7,203.2], 570.13 [Y 8,360.11]). Kod Muslima (*Birr* 43) tekst je nešto drukčiji, ali značenje je isto. Prvi dio *hadisa* čita se ovako: „Na Dan proživljenja Bog će reći: 'Sine

Danas naši drugari¹⁴⁴ trpe golemu bol i nisu u stanju da govore, bez ograničenja, o Bogu kako je prikladno i kako su govorili poslanici bez ikakva ograničenja... Ono što ih sprječava da pripisuju Bogu ono što su Mu pripisale objavljene knjige i poslanici jeste nedostatak pravde na strani šerijatskih pravnika (*fuqahā'*) i nosilaca [svjetovne] vlasti (*ulu'l-amr*), koji ih slušaju. Takvi ljudi žure da proglase za 'nevjernika' bilo koga ko govori o Bogu onako kako su poslanici govorili. Oni su napustili riječi Božije: Vi u Allāhovom poslaniku imate divan uzor (*Al-Ahzāb*, 21). Bog je također kazao Poslaniku, kada je spominjao vjerovjesnike i poslanike: Njih je Allāh uputio, zato slijedi njihov put (*Al-An'ām*, 90).

Ali su šerijatski pravници zaključali tu kapiju zbog tvrdnji onih koji lažu u svojim tvrdnjama. I dobro su postupili! Iskrene slugе ne trpe nikakvu štetu zbog toga, jer govorenje i izražavanje takvih stvari nije nezamislivo. U stvarima ove vrste, koje su došle od Poslanika Božijeg, ima dovoljno toga za njih, stoga ih oni spominju i sretni su s njima, tj., sa takvim stvarima kao što je čuđenje, radovanje, smijanje, usrdno prihvaćanje, silaženje, svjedočenje, ljubav i duhovno žedanje.¹⁴⁵ Ali da je jedan prijatelj Božiji izrekao ove i slične stvari, bio bi proglašen nevjernikom, a možda bi bio i ubijen.

Ādemov, Ja bijah bolestan, a ti Me ne obiđe.' On će odgovoriti: 'Kako bih te obišao kada si Ti Gospodar svjetova?' On će reći: 'Nisi li znao da je taj i taj Moj sluga bio bolestan, ali ti ga nisi obišao? Nije li ti to poznato, da si ga obišao, ondje bi Mene zatekao ('*indahu*)?' Usp. W. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam* (The Hague: Mouton, 1977), str. 179-80.

- 144 Pod pojmom 'drugari' (*ashāb*) Ibn al-'Arabi misli na svoje vlastite učenike, ali još češće misli na one sufije koji su pisali o ovom sadržaju koji razmatramo; u ovom kontekstu on misli na svoje duhovne učitelje, svejedno da li ih je susreo ili nije. Stoga on koristi ovaj pojam da ukaze na velike sufije kao što je Abū Yazīd (II 657.34), ili Al-Ghazālī (III 316.11). On piše: „pod 'našim drugarima' ja mislim na posjednike srca, duhovnog posvjedočenja i otkrovenja, a ne na štovatelje (*al-'ubbād*) ili na pobožne isposnike (*al-zuhhād*), niti na 'sufije' bez ograničenja – samo na one među njima koji su ljudi duhovnih zbilja i duhovnog ozbiljenja (*tahqīq*)“ (I 261.10). Usp. III 34.28, prevedeno u poglavlju 20, tekst koji objašnjava tri temeljna stupnja prijatelja Božijih – štovatelja, sufija i Ljudi pokude (duhovno ozbiljenih).
- 145 Glede izvora nekih od ovih pojmova, vidjeti bilješku 33 naprijed. Ostali se nalaze u Kur'ānu ili u različitim *hadisima*: 1. Smijanje (*dihk*). Ovaj atribut se pripisuje Bogu u nekoliko *hadisa* koji se nalaze u standardnim vrelima (usp. *Concordance* III, str. 483-85). Ibn al-'Arabi najčešće citira hadis prenesen preko Abū Zarīna: „Poslanik Božiji je kazao: 'Naš Gospodar se osmjehuje malodušnosti Svojih sluga i blizini promjene njihova duhovnog stanja.' Ja ga upitah: 'Poslaniče Božiji! Zar se Gospodar osmjehuje?' On reče: 'Da'. A ja na to: 'Neće nam zafaliti nikakvo dobro od Gospodara koji se osmjehuje.'“ (Ibn Māja, *Muqaddima* 13; usp. III 452.28; *Dhakhā'ir* 143). 2. Silaženje (*nuzūl*). Ukazuje na *hadis* citiran u prethodnom poglavlju: „Naš Gospodar se spušta...“ (usp. bilješku 5). 3. Svjedočenje (*ma'iyya*). Aluzija na kur'anski stavak iz poglavlja *Al-Hadīd*, 4: *On je s vama gdje god bili*. 4. Ljubav (*mahabba*). Pripisana Bogu u brojnim kur'anskim stavicima. 5. Duhovno žedanje (*shawq*). Ukazivanje na *hadis* koji se ne spominje u *Concordanceu*. U jednom odlomku Šejh na to ukazuje na sljedeći način: „U predaji (*khbar*), čija vjerodostojnost (*sihha*) mi nije poznata, spominje se da je Bog spomenuo one koji žude za Njim. Potom je u vezi sa Sobom kazao da On 'još snažnije žudi za njima', na način koji je prikladan Njegovoj uzvišenosti“ (II 364.19). Objasnivši značenje ovog *hadisa*, Šejh

Znanstvenici najvišeg egzoterijskog stupnja ('ulamā' al-rusūm) ne raspolažu znanjem o ovome kroz duhovno kušanje i duhovno napajanje.¹⁴⁶ Stoga oni iz zavisti, sa svoje strane, poriču takve stvari kod gnostika. Da je bilo nemoguće pripisivati takve stvari Bogu, On ih ne bi sam Sebi pripisivao, niti svojim poslanicima. Ali zavist ovih ljudi ih sprječava da uvide kako poriču Knjigu Božiju i zabranjuju nekim slugama Njegovim da dosegnu milost Božiju. Većina običnih ljudi ('amma) slijedi šerijatske pravnike u tom poricanju, oponašajući ih. Nikako! Naprotiv – neka je hvaljen Bog! – manji dio običnih ljudi ih slijedi.

Što se tiče kraljeva, najveći dio njih nije dosegnuo duhovno posvjedočenje ovih duhovnih zbilja usljed zauzetosti onim što ih je okrenulo onim učiteljima. Stoga su oni poduprli učitelje izvanjskog učenja u njihovu stajalištu, osim nekolicine njih koji su podozrijevali takve učenjake, jer su ti kraljevi uvidjeli da su ovi autoriteti bili posvećeni tričarijama ovoga svijeta – iako nisu imali nikakvu potrebu za njima – i čežnji za položajem i vladanjem, ugađajući željama kraljeva u onome što nije bilo dopušteno [Vjerezakonom].¹⁴⁷ Stoga oni koji poznaju Boga, ostaju prebivati u hudoj nemoći i stegnutosti, poput glasonoše kojeg njegov narod naziva lažovom i u kojem nema nikoga da vjeruje.“ (I 272.17)

Zaprepašten sam pred ... ash'arijama i njihovim pogreškama u vezi sa terminologijom koju koriste (lafz mushtarak). Kako to mogu nazivati posvjedočenjem sličnosti, jer posvjedočenje sličnosti, između dvije stvari, isključivo se zbiva preko riječi 'kao' (mithl, ka) u jeziku? Ali teško je pronaći u bilo kojem kur'anskom stavku ili u hadisima ono što su oni koristili kod posvjedočenja sličnosti.

Ash'arije su mislili kako će tumačenjem (ta'wīl) biti u stanju gurnuti u stranu posvjedočenje sličnosti, ali oni se nisu odvojili od njega. Oni su samo prešli sa posvjedočenja sličnosti kod protežnih stvari (ajsām) na posvjedočenje sličnosti kod vremenski prouzročenih stvari (al-ma'āni al-muhdatha), koje se razlikuju od vječnih atributa po duhovnoj zbilji i po definiciji. Stoga oni nisu nikada nađili posvjedočenje Boga koji je sličan vremenitim, stvorenim stvarima.

Da su oni, npr., zadržali svoje stajalište, mi ne bismo skrenuli sa 'zasjedanja na' (istiwā'), koje znači 'nastaniti se' (istiqrār), na 'zasjedanje' koje znači

nastavlja, pa kaže: „To je tako ukoliko je predaja tačna. Ali meni to nije poznato ni na način otkrovenja niti pod vidom istinitog predanja (*riwāya sahiha*). Bilo kako bilo, ona se spominje i dobrano je poznata“ (II 364.22). On nudi još složeniji tekst za ovaj *hadis* u II 173.13, preveden u poglavlju 18.

146 Duhovno kušanje (*dhawq*) se može definirati kao izravno znanje o nečemu, stečeno kroz duhovno otvaranje ili otkrovenje. To je prva postaja u iskušavanju Božijeg samootkrivanja, dok je 'duhovno napajanje' (*shurb*) sljedeća postaja, a 'utaženje duhovne žeđi' (*ri*) je treća postaja (usp. II 133.2 i 548.4, prevedeno u poglavlju 13). U nekim odjeljcima Ibn al-'Arabi dodaje 'duhovno opijanje' (*sukr*) kao četvrtu postaju (*Dhakhā'ir* 67).

147 Usp. odlomak u kojem Ibn al-'Arabi prepričava svoj razgovor sa kraljem Al-Mālik al-Zāhirom, sinom Salahudinovim (III 69.33, preveden u poglavlju 12).

‘ovladati’ (*istilā*),¹⁴⁸ kao što su oni skrenuli [u svome tumačenju kur’anskog stavka: *Milostivi je zasjeo na Prijestolje (Tā Hā, 5). Naročito stoga jer ‘Prijestolje’ se spominje u vezi sa sjedenjem. Značenje prijevoda ‘ovladati’ se poništava ukazivanjem na mjesto i nije moguće posuvratiti se u neko drugo značenje različito od značenja ‘nastaniti se’.*

Kazao bih, naprimjer, sljedeće: posvjedočenje sličnosti događa se kroz ‘sjedenje’, a sjedenje jeste značenje, ali ne kroz ono na čemu se sjedi, koje jeste protežno tijelo. Sjedenje je umska, nadosjetilna (ma’nawī) zbilja, koja se može pripisati svakoj suštini u skladu sa onim što duhovna zbilja te suštine nudi. Nema nikakve potrebe opterećivati se (takalluf) udaljavanjem ‘sjedenja’ od njegova očiglednog značenja.“ (I 43.32)

Bog je Svjetlo za koje se kaže: Niko nije kao On (Al-Shūrā, 11). Prema tome, On ne prihvaća sličnost, jer on ne raspolaže bilo kakvim atributima (sifa). Svako ko posjeduje attribute, poprima sličnost, jer atributi se podvrgavaju promjeni (tanawwu’) u svojim primateljicama, sukladno onom što se nudi snagom duhovne zbilje onoga što je njima opisano. Istiniti je, primjerice, opisan znanjem, slušanjem, gledanjem, snagom, htijenjem, govorom i drugim atributima, dok je stvorenje također opisano tim atributima. Ali je bjelodano da njihovo pripisivanje stvorenju nije samjerljivo sa njihovim pripisivanjem Stvoritelju. Štaviše, njihovo pripisivanje čovjeku drukčije je od njihova pripisivanja anđelu, makar su i jedno i drugo stvoreni.“ (II 499.7)

Postoje atributi kojima Istiniti opisuje Sebe i za koje egzoterijski znanstvenici pretpostavljaju da se nazivaju predajama o sličnosti ili kur’anskim stavicima o sličnosti; [oni također pretpostavljaju da oni predstavljaju] Božije spuštanje milosti na sluge, božanske naklonosti. Prema našem mišljenju, to su istiniti opisi koji su, u slučaju sluga, metaforični (musta’ār), baš kao i neka druga ime-na koja sluga usvaja kao vlastite čudoredne odlike (takhalluq). Jer On najbolje postavlja zamku (khayr al-mākirin, Āl’Imrān, 54, Al-Anfāl, 30) i Bog ismijava one, među Svojim slugama, koji se izruguju (Al-Baqara, 15), i to ismijavanjem i lukavstvom koje pripada Njemu, a koje oni ne poznaju, dok On ne opisuje Sebe vremenitim, stvorenim stvarima. Prema tome, ovo pokazuje da ovi opisi, u osnovi, pripadaju Bogu; oni se očituju u slugi Božijem samo u mjeri u kojoj je on stvoren na priliku Božiju u svakom pogledu.¹⁴⁹

Gnostici su to znali. Oni su također vidjeli Njegove riječi: Njemu se sve vraća (Hūd, 124). Oni su shvatili da su i ovi opisi, koji se očituju unutar stvorenih

148 Drugdje Šejh ističe kako ne postoji nijedan stavak ili *hadis* koji bi se mogao tumačiti isključivo tako kao da naznačava posvjedočenje sličnosti, jer Arapi će, u svakom slučaju, razumjeti brojna značenja, uključujući i posvjedočenje o bespremačnosti (I 95.18 [Y 2,104.3]). U procesu spominjanja brojnih primjera, on navodi *istilā*’ kao punovažno objašnjenje pojma *istiwā*’ ((98.7 [Y 2,116.7])

149 Aluzija na *hadis*: „Bog je stvorio Ādema na vlastitu Priliku.“ Usp. pogl. 10, bilješka 4.

stvari, a za koje egzoterijski znanstvenici vjeruju da istinski pripadaju slugi, među stvarima koje se vraćaju Bogu. Stoga su ih sve prepustili Bogu.“ (II 224.3)

Preplitanje bespremačnosti i sličnosti

Kao što ćemo iznova vidjeti, Šejh često citira ovaj stavak: *Niko nije kao On, i On vidi i čuje (Al-Shūrā, 11)*, kao kur’anski dokaz da Bog kombinira atribute neusporedivosti i sličnosti.

„Umsko svojstvo ide uz polovicu znanja Božijeg, tj., uz posvjedočenje bespremačnosti i odricanja Njemu mnoštva temeljnih određenja. Ali Zakonodavac je donio vijesti o Bogu, povjedočujući ono što su Mu dokazi (dalāla) tog racionalnog svojstva odrekli i uspostavljajući ono čega su Ga ta racionalna svojstva lišila. Zakonodavac je donio obje stvari zbog savršenstva koje je primjereno Bogu, dok je racionalno svojstvo ostalo biti zbunjeno. To je Savršenstvo Božanskog...

Osjetilna i imaginativna svojstva iziskuju, po svojoj biti, da vide Njega koji ih je uveo u postojanje, dok razumska svojstva zahtijevaju, po svojoj suštini i svojim pokazateljima – kao što je poricanje, posvjedočenje, nužno, dopustivo i nemoguće – da spoznaju Njega koji ih je uveo u postojanje.

Stoga se Bog obraća osjetilima i imaginaciji oslobođen (tajrīd) od onoga što je uspostavljeno dokazima koje su priskrbila razumska svojstva. Osjetila slušaju Božije obraćanje, i ona i imaginacija bivaju zbunjeni. Oni vele: ‘Mi nemamo ništa od toga u svojim rukama.’

Potom se Bog obraća razumskim svojstvima uz posvjedočenje sličnosti koja je uspostavljena snagom osjetila i imaginacije. Razumska svojstva slušaju i bivaju zbunjena. Potom kažu: ‘Mi nemamo ništa od toga u svojim rukama.’ Stoga je Bog visoko iznad poimanja racionalnih svojstava, osjetila i imaginacije.“ (II 307.19)

Zdrava razumska svojstva, koja priznaju Božiju uzvišenost, zbunjena su. Ali ljudi interpretacije (ahl al-ta’wīl) nisu zbunjeni, niti pogađaju svoju metu, tj., poniranjem u tumačenje. Čak i kada bi se oni složili sa naučavanjem (al-’ilm), počinili bi zabranjeno djelo za koje će biti pitani na Dan proživljenja – oni i svaki onaj ko govori o Njegovoj Biti, ko posvjedočuje Njegovu bespremačnost onim što je On pripisao Sebi i koji daje prednost svojim razumskim svojstvima nad svojom vjerom, prosudbi i vlastitom promišljanju nad učenjem koje se tiče njegova Gospodara.“ (II 407.3)

„Bog je znao da je u razumsko svojstvo položio prijemčivost prema onom što mu nudi Istiniti (Al-Haqq) i svojstvo promišljanja (al-quwwa al-mufakkira). On je dobro znao da je u svojstvo promišljanja položio slobodno raspolaganje i vladanje u i ponad opstojećih stvari... On je znao da svojstvo pronicanja ima

prevlast nad razumskim svojstvom snagom usredotočenja na Njegovu Bit koja mu je podarila postojanje, tj., Bog. Prema tome, On se smilovao nad razumskim svojstvom u tom pogledu, jer je znao da će ono biti prikraćeno u dosezanju onoga što će pokušati dosegnuti. Stoga mu se On obratio preko Kur'āna: A Allāh vas upozorava na svoju Osebnost i Allāh je milostiv prema svojim robovima (Āl'Imrān, 30). On veli: Mi smo te samo upozorili na umsko promišljanje Biti Božije iz milosti i sažaljenja prema tebi; Mi znamo da svojstvo promišljanja govori razumskom svojstvu da porekne attribute koje smo Mi posvjedočili jezikom Naših vjerovjesnika. Stoga ljudi, koji poriču ove attribute svojim dokazima, lišeni su vjere i trpe trajnu nesreću (shaqāwa).

Potom je Bog zapovijedio Poslaniku Božijem da nas odvрати od promišljanja Božije Biti, kako su to činili neki od Božijih robova. Ali ljudi promišljanja su počeli govoriti (mutakallim) o Božijoj Biti i njihova naučavanja su postala različita. Svako od njih, pojedinačno, govorio je ono što je od njega zahtijevalo njegovo vlastito promišljanje. Jedan od njih će doslovce poreći ono što je neko drugi posvjedočio. Oni se nisu složili niti oko jedne jedine stvari, koja se tiče Boga, glede njihova promišljanja Božije Biti, a izrazili su i neposlušnost prema Bogu i Njegovom Poslaniku, ipak govoreći o tome, makar im je Bog zabranio da to čine iz milosti prema njima. Oni su ustuknuli pred Božijom milosti: Stoga će njihov trud u životu na ovome svijetu uzaludan biti, a mislit će da je dobro ono što rade (Al-Kahf, 104).

Neki od njih su rekli: 'On je uzrok'. Drugi su rekli: 'On nije uzrok'. Treći su kazali: 'Bit Istinitoga ne može biti supstanca, akcident ili protežnost; naprotiv, Njegov Bitak (innīyya) je istovjetan Njegovom kviditetu (māhiyya), i ne odgovara niti jednoj od deset kategorija'. Nastavili su dalje u tom duhu i postali nalik duhu izreke: 'Čujem mljevenje mlina, ali brašno ne vidim'.

Kada je došao Vjerozakon, stao je nasuprot svega što su racionalna svojstva dokazivala. On je spomenuo [Božiji] dolazak, silaženje, radovanje, osmjehivanje, ruku, stopalo, hranu i svaki atribut vremenitih, stvorenih stvari, koji je prenesen u istinitim predanjima. Potom je objavljeno: Niko nije kao On (Al-Shūrā, 11), makar su ovi atributi posvjedočeni. Da su oni bili nemogući, kako to razumsko svojstvo naznačava, On ih ne bi pripisao Sebi i istinito predanje bi bilo lažno. Ali Bog nije poslao nijednog poslanika koji nije govorio jezikom naroda svoga, da bi im objasnio (Ibrāhīm, 4) ono što im je objavio i da bi to oni mogli razumjeti. Poslanik je objasnio, donio poruku i zazvao Boga za svjedoka, pred svojom zajednicom, da je on prenio poruku.¹⁵⁰

Prema tome, preko onog Niko nije kao On, mi zanemarujemo stvarnu prirodu popratnih svojstava. Mi razumijemo iz objavljenih riječi ono što je pojmljivo, a ono što je pojmljivo je pojedinačno u odnosu na sve ono što je u tim riječima

150 Ukazivanje na Poslanikove riječi spomenute u brojnim *hadima* u većini standardnih vrela (Usp. *Concordance I*, str. 216, zbirka 1, redak 17-22).

sadržano. Ali atributivna određenja su različita, sukladno različitosti predmeta kojima se ona pripisuju, iako njihove duhovne zbilje nisu različite, jer duhovne zbilje se ne mijenjaju. Prema tome, onaj ko se zaustavlja kod ovih riječi i njihovih značenja, i ko smatra da ne raspolaže spoznajom o atributivnom određenju koje se odnosi na Istinitoga, taj je čovjek znanja i vjere (‘ālim mu’min). Ali onaj ko ih pripisuje, primjenjujući ih u posebnom značenju, izvan domene protežnosti (tajsīm), niti je čovjek vjere niti čovjek znanja.¹⁵¹

Da je ova osoba, koja razumski razmatra Bit Božiju, bila pravična, ona ne bi razmatrala Bit Božiju i imala bi vjere u ono što je došlo od Boga, jer su joj dokazi pokazivali da je prenosilac poruke – Poslanik – govorio istinu. To je ono što me, u ovom poglavlju, odvraća da govorim o Božijoj Biti u skladu sa onim što dokazi razumskog svojstva nude. Umjesto toga, mi se okrećemo, poradi spoznaje o tim stvarima, prema onome što je došlo iz prenesenih vrela. Mi, istodobno, poričemo sličnost u atributivnom određenju i [odbijamo potvrditi] ispravnost znanja o duhovnoj zbilji objavljenog atributivnog određenja, kojim je opisana Nepoznata Bit.

Tako te posavjetovah. Shvati ono što sam kazao! Ostani stamen u onome što ti je Šerijat donio i bit ćeš spasen. Jer On zna Sebe najbolje i On je najistinitiji na riječima. Samo nas je On poučio da se držimo onoga kakav On jeste. Samo je On Bog, Silni i Mudri (Āl’Imrān, 6). Veličanstven je Gospodar tvoj, Dostojanstveni, i daleko od onoga kako ga predstavljaju oni! I mir poslanicima i hvaljen neka je Allāh, Gospodar svjetova (Al-Sāffāt, 180–182).“ (II 319.15)

„Istiniti je opisao Sebe stvarima preko kojih razumski dokazi posvjedočuju Njegovu bespremačnost. Stoga se te stvari mogu jedino prihvatiti vjerom i podložnošću, ili, glede onog ko ih dodaje, tumačenjem (ta’wil) na način koji je primjeren razumskom razmatranju. Ljudi otkrovenja, koji raspolažu božanskim svojstvom koje je ponad razine razuma (tawr al-’aql), priznaju to, baš onako kako to obični svijet shvaća. Oni znaju zašto Bog prihvaća to opisivanje, makar je On bespremačan kroz ono Niko nije kao On. Ali to počiva izvan onoga što se poima snagom razumskog svojstva kroz njegovo vlastito razmatranje. Stoga običan svijet stoji na stajalištu posvjedočenja sličnosti, Ljudi otkrovenja posvjedočuju i sličnost i bespremačnost, a racionalni mislioci posvjedočuju samo bespremačnost. Međutim, Bog kombinira obje strane Bitka.“ (II 116.4)

„Filozofi govore o bivanju sličnim (tashabbuh) Bogu do mjere do koje je to moguće.¹⁵² Ali kada ozbiljiš ovaj stupanj, vidjet ćeš da on očituje neznanje na strani onoga koji je to kazao, jer ondje, zapravo, ne može biti nikakvog ‘bivanja sličnim’. Ukoliko jedan atribut postoji kod nekoga, tada on pripada njemu i taj raspolaže duhovnom pripravom (isti’dād) da on postoji kod njega. Stoga

151 Drugim riječima, teolozi su porekli istinu objave tumačenjem Božije ruke, npr., tako kao da ona označava ‘moć’ ili neki drugi apstraktni pojam.

152 O tashabbuhu, kojeg Ibn al-‘Arabi kojiput smatra sinonimnim sa ‘zaogrtanjem temeljnim određenjima Božijih imena’ (al-takhalluq bi’l-asmā’ al-ilāhiyya), usp. pogl. 16.

duhovna priprava njegove vlastite biti ga zahtijeva. Prema tome, niko nikome nije sličan; prije će biti da se taj atribut zatječe i kod jednog i kod drugog, baš kao što se zatječe i kod nekih trećih. Ono što ovdje zasljepljuje ljude jeste ono prije i ono poslije, i činjenica da je forma jedna. Kada su oni vidjeli dotični atribut kod neke ranije stvari, tada su je vidjeli i kod one kasnije stvari, kazavši da je ona potonja stvar slična, po formi, onoj prvotnoj. Oni nisu znali da je njegova duhovna zbilja kod one potonje stvari ista kao i njegova duhovna zbilja kod one prvotne stvari. Kada bi to bilo onako kako oni govore, služenje bi se suprotstavilo gospodarenju i duhovne zbilje bi bile poništene. Stoga samo sluga biva ukrašen onim što navlastito posjeduje. A Istiniti samo biva očitovan po onome čime raspolaže, bilo da su to atributi bespremačnosti ili atributi sličnosti. Sve to pripada Njemu. Kada to ne bi bilo tako, sve ono čime je On opisao Sebe, u smislu posjedovanja, bilo bi lažno. Ali Bog je visoko izdignut [iznad laži]! Štaviše, On je onakav kakvim je Sebe opisao u smislu nedosezljivosti, uzvišenosti, nevidljivosti, svetosti i nesličnosti; baš kao što je opisao Sebe u smislu zaboravljanja, podmetanja zamke, lukavstva, ostavljanja na cjedilu, radovanja, posvjedočenja i tome slično.¹⁵³ Sve su to atributi Božijeg savršenstva. On je Sebe po njima opisao, kako to Njegova Bit iziskuje, a i ti si njima opisan onako kako to tvoja bit zahtijeva.

Entitet je jedan,
temeljna određenja su različita:
slugi je da služi, nema mu druge,
Svemilostivom je da služen bude“ (II 483.27)

„Bog je uveo kozmos u postojanje samo zato da bi Ga kozmos mogao spoznati.¹⁵⁴ Ali kozmos je vremenit, stvoren, tako da ništa ne postoji u njemu što nije vremenito i stvoreno. Znanje o Bogu postoji unutar kozmosa, bilo kroz Božije darivanje znanja (ta’rif), ili kroz ono svojstvo [tj., razmišljanje] koje je Bog stvorio u njemu, preko kojeg se doseže znanje o Bogu, doduše samo pod određenim vidom. Onaj ko posvjedočuje Božiju bespremačnost pomoću tog svojstva, taj Ga je spoznao, a onoga ko zaziva Njegovu sličnost On naziva nevjernikom. Onaj ko posvjedočuje Njegovu sličnost pomoću ovoga svojstva, spoznao Ga je, a nezalicom se smatra onaj ko posvjedočuje Njegovu bespremačnost, ili se čak naziva nevjernikom. Ali onaj ko Ga je spoznao kroz Bogom dano znanje, taj prepliće bespremačnost i sličnost. On posvjedočuje Sebe bespremačnim na mjestu bespremačnosti, a posvjedočuje Sebe sličnim na mjestu sličnosti. Svaka od ove tri skupine raspolaže znanjem o Bogu, jer

153 Božije zaboravljanje, postavljanje zamke, lukavstvo i ostavljanje na cjedilu spomenuti su u Kur’ānu: *Oni zaboravljaju Allāha, pa je i On njih zaboravio (Al-Tawba, 67). I nevjernici počeo smišljati spletke, ali ih je Allāh otklonio, jer On to umije najbolje (Al’Imrān, 54). Oni se služe spletkama, a Ja ih uništavam (Al-Tāriq, 15-16). Licemjeri misle da će Allāha prevariti, a On će njih prevariti (Al-Nisā’, 142).*

154 Ova tvrdnja ukazuje na *hadis* o Skrivenom Blagu i na kur’anski stavak: *Džinove i ljude sam stvorio samo zato da Mi se klanjaju (Al-Dāriyāt, 56).*

nijedno Božije stvorenje ne prebiva u neznanju o Njemu, budući da ih je On stvorio samo da bi Ga spoznavali. Da On nije učinio Sebe poznatim njima kroz ovo svojstvo pomoću kojeg se doseže znanje – tj., pomoću razmišljanja – ili po znanju koje je otkriveno, oni Ga ne bi poznavali, i u kozmosu se ne bi događalo ono poradi čega je Bog stvorio kozmos.“ (III 132.9)

3

Ontologija

5. Postojanje i nepostojanje

Ibn al-‘Arabi je poznat kao utemeljitelj škole transcendentnog jedinstva Bitka (*wahda al-wujūd*). Iako on ne koristi ovaj pojam, ova ideja prožima njegova djela. Jednostavno kazano, postoji samo jedan Bitak, a cjelokupno postojanje nije drugo doli očitovanje ili vidljivo isijavanje tog Jednog Bitka. Otuda ‘sve što je drugo doli Jedan Bitak’ – tj., cijeli kozmos u svoj svojoj prostornoj i vremenitoj protežnosti – nepostojeće je po sebi, iako se može smatrati da postoji kroz taj Bitak.

Izraženo u ovim pojmovima, ‘jedinstvo Bitka’ nekim ljudima može izgledati kao jedna druga vrsta ‘panteizma’. Ali, ovaj pojednostavljeni izraz onoga o čemu govori Šejh, zapravo, ne može biti pravičan prema njemu, posebice stoga jer pojmovi, poput pojma ‘panteizam’, bezmalo se stalno upotrebljavaju s kritičkom nakanom i nepoštivanjem. Kada sam Šejh objašnjava ono što podrazumijeva tvrdnjom da je Bitak Jedan, on nudi jedan od najsofisticiranijih i najnijansiranijih izraza ‘ispovijedanja Božijeg Jedinstva’ (*tawhīd*), koji se nalazi unutar islamskog mišljenja.¹⁵⁵ Njegova naučavanja nisu bila prevlađujuća u drugoj polovici islamske intelektualne povijesti, jer su ljudi bili prostodušni i, stoga, spremni prihvatiti ‘panteizam’ umjesto *tawhīda* – nečeg sasvim suprotnog od ‘panteizma’. Ono što Ibn al-‘Arabi nudi jeste neiscrpni ocean usredotočenja na Jedinstvo Božije i njegov suodnos sa mnoštvom svih stvari, jedna sinteza različitih tokova islamske intelektualnosti koja je čeznula za beskonačnim uvidima u samu narav egzistencije.

Bog po Sebi jeste Bitak, a nepostojanje nema nikakav suodnos s Njim. Ono što drži ‘sve što je drugo doli Bog’ odvojenim od Boga jeste primjesa nepostojanja. Stvari, entiteti, potencijalne stvari, mjesta očitovanja,

155 Glede uvoda u povijest upotrebe pojma *wahda al-wujūd* među Ibn al-‘Arabijevim pristalicama, vidjeti Chittick, „Rumi and *Wahda al-Wujūd*.“

forme, atributi – to su sve imena primijenjena na ono što je drugo doli Bitak, na nepostojanje. Ali ‘nepostojanje’ ne označava apsolutno nepostojanje, jer stvari – bile one predmeti Božijeg znanja ‘prije’ nego su se zatele u kozmosu ili bile opstojeći entiteti unutar samog kozmosa – posjeduju određene vidove relativne egzistencije, to jeste egzistencije po onom Drugom, koje jeste Bog, Nužni Bitak. U Božijem znanju te stvari ne postoje ni u kozmosu niti same po sebi. Ali one postoje u Bogu na način analogan načinu na koji naše misli postoje u našim umovima. U kozmosu stvari ne raspolažu nikakvom vlastitom egzistencijom, ali one ostavljaju svoje tragove i učinke u Očitovanju, koje jeste Bitak. Ono što mi istinski motrimo u univerzumu ili je Bitak, obojadan temeljnim odlikama nepostojećih stvari, ili su to stvari koje su pokazane snagom Bitka. Ali mi nikada ne vidimo same stvari, jer ono što je nepostojeće, ondje ne biva vidljivim; niti mi vidimo samoga Boga, jer Bog po Sebi je ponad svakog opažaja i poimanja. Kozmos jeste On / ne-On. U krajnjoj analizi, mi vidimo samo temeljne odlike Božijih imena, koja jesu svojstva i atributi iznutarnje svojstveni Bitku.

Bitak / Egzistencija i Egzistent: Wujūd i Mawjūd

Razmatranje Jednosti Bitka usredsređuje se na samo jednu riječ, *wujūd*, koja se prevodila kao Bitak, egzistencija i zatjecanje ovdje i sada. U ovom kontekstu dva od ovih prijevoda bit će korišteni, iako će, pokatkad, biti nužno iznova se vraćati na izraz ‘Bitak / egzistencija’, kako bi se naglasila činjenica da oba značenja trebaju biti shvaćana iz datog odjeljka.

Pod ‘Bitkom’ se podrazumijeva *wujūd* u mjeri u kojoj ovaj pojam označava Božiju Zbilju i Bit. Pod ‘egzistencijom’ se podrazumijeva *wujūd* ukoliko ovaj pojam označava činjenicu da se neke stvari zatječu u kozmosu. Kada se razmatra ‘egzistencija’, tada se ona stavlja nasuprot jedne stvari ili entiteta koji postoji. Otuda se govori o egzistenciji kozmosa ili drveta. Ali pojam ‘Bitak’ strogo ukazuje na Boga po Sebi i ne može se staviti uz bilo kakav entitet koji je drugo doli Bitak, jer Božija ‘stvarnosnost’ ili entitet jeste Sami Bitak.

Muslimanski filozofi, poput mnogih mislilaca u zapadnjačkoj tradiciji, prave razliku između same stvari – ili njene ‘esencije’ ili ‘kviditeta’ (*mā-hiyya*) – i egzistencije te stvari. Možemo se raspitivati o bilo čemu u univerzumu, bila ili ne bila u pitanju stvar koja se razmatra, i postojala ona ili ne postojala. Zmajevi i feniksi su stvari o kojima se raspravlja, makar niko od nas ih nije vidio. Prema ovom mišljenju, postojanje bilo čega o čemu raspravljamo, može se lučiti i razdvajati – makar u umu – od kviditeta te

stvari, osim u slučaju Boga. Ili ako više voliš, možeš reći da je Božija ‘egzistencija’ istovjetna Njegovu kviditetu za koji se kaže da je On Bitak. Mi možemo povlačiti razliku između čovjeka i njegove egzistencije; ali ne možemo lučiti razliku između Boga i Njegova Bitka, jer On je Bitak kao takav.

Riječ ‘kviditet / štastvo’ izvodi se iz doslovnog latinskog prijevoda arapske riječi *māhiyya*, koja je skovana od onog rečeničnog *mā hiyya*, tj., ‘Šta je to?’ Ukoliko se ovo pitanje tiče bilo koje *stvari*, odgovor će biti: to je konj, kuća, galaksija i tako dalje. Mi tada možemo raspravljati o toj stvari bez obzira na to da li ona postoji ili ne postoji. Ali kada upitamo: ‘Šta je to?’ u vezi s Bogom, jedini dostatan širok odgovor, koji uključuje sveukupnu Božiju zbilju, bio bi sljedeći: ‘*wujūd*’ (što je, za Šejha, jedan filozofski pojam koji je ravan imenu ‘Allāh’). Božiji kviditet jeste sami Bitak i mi ne možemo raspravljati o Njegovom kviditetu bez uzimanja u obzir Bitka, inače bismo tada raspravljali o nečemu drugom.

Ibn al-‘Arabi je preuzeo najveći dio vokabulara, povezanog sa raspravom o *wujūdu*, od muslimanskih filozofa. Pojam *wujūd* se ne spominje u Kur’ānu, a poistovjećenje tog pojma i Boga ili Nužnoga Bitka (*wājib al-wujūd*) čini se da je prvobitno poduzimano u filozofskim tekstovima, ne i u vrelima tradicije, ili od strane teologa i sufija. Otuda razumijevanje filozofske pozadine ove terminologije može biti od pomoći kod poimanja Ibn al-‘Arabijeve uloge u sintetiziranju škola islamskoga mišljenja. Ali u ovome radu ova aluzija na važnost preuzimanja vokabulara iz filozofije bit će dovoljna. Šejh, valjalo bi to usputice primijetiti, rijetko koristi pojam *māhiyya*, preferirajući njegove sinonime, kao što je entitet i zbilja (usp. I 193.31), ali ga koristi u instruktivnim kontekstima, kao što je ovaj:

„Jedinstvo Biti po sebi ne poznaje nikakav kviditet. Otuda Njoj ne možemo pripisivati bilo kakve temeljne odlike, jer Ona nije slična ničemu u kozmosu, niti je išta u kozmosu slično Njoj. Prema tome, nijedna razumna osoba se ne odlučuje govoriti o Njegovoj Biti, osim na temelju obavijesti primljene od Njega. A čak i kada donesemo takvu obavijest, mi ne poznajemo suodnos tog temeljnog određenja s Njim, jer mi Ga ne poznajemo. Stoga raspoložemo vjerom u to onako kako se On oglasio u vezi s tim i kako On to zna, jer, shodno Vjerozakonu i razumu, dokazi se mogu ponuditi samo da poreknu sličnost.“ (II 289.25)

„Pošto Bitak Istinitoga prožima kozmos, niko Ga ne poriče. Pogreške se pojavljuju iz nastojanja da se spozna Njegov kviditet, a to vodi do neskladnosti koja biva vidljivom u kozmosu.“ (III 164.31)

I filozofi i Ibn al-‘Arabi su nastojali objasniti suodnos između mnoštva i Jednog, stvorenja i Stvoritelja, opstojećih stvari i Bitka, potencijalnih

egzistenata i Nužnoga Bitka. U kontekstu filozofske terminologije, ovo temeljno pitanje bi se moglo izraziti jednostavnim pitanjem: ‘Ako je Bog *wujūd*, da li su i stvari *wujūd*?’ Šejh odgovara da samo Bog jeste Bitak, a ‘egzistencija’ stvari je istovjetna tom Bitku, iako kviditeti stvari, kao kviditeti, nisu Bitak; stvari su po sebi nepostojeće. Drugim riječima, na pitanje: ‘Jesu li stvari isto što i Bog’, on odgovara: ‘Da i ne.’ One su ‘On / ne-On.’ Stvorenja prebivaju unutar dvosmislene srednje pregrade ili *barzakha* čije praktično stanje je krajnje teško izraziti riječima. U nastojanju da objasni njihovo stanje, Šejh pretežito koristi terminologiju kakvu su koristile filozofske i teološke škole, dok u cijelosti koristi one mogućnosti koje su priskrbili Kur’ān, Hadis i sufijski ispisi i pravorijeci.

Ibn al-‘Arabi upotrebljava određeni broj pojmova da ukaže na stvorenja. Neki od njih su obično korišteni u islamskoj filozofiji, drugi od strane protagonista *Kalāma*, dok neke druge izvodi iz Kur’āna i Hadisa. Šejh nikako ne nastoji držati se tih pojmova odvojeno. Usvojivši razne tehničke pojmove kao svoje, on ih primjenjuje onako kako vidi da je prikladno, bez obzira na kontekste iz kojih su uzeti. Da bi se pojmila njegova široka i temeljita objašnjenja naravi Bitka i egzistencije, nužno je biti upoznat sa svim onim vidovima izražavanja tih temeljnih ideja. Stoga, kao prvi korak u razumijevanju raskošnosti nijansi uključenih u pojam Jednosti Bitka, potrebno je definirati najznačajnije i najpunovažnije tehničke pojmove i pokazati kako se oni primjenjuju.

Prvi pojam, koga treba razumjeti u suodnosu sa *wujūdom*, jeste particip prošli iz istog korijena – *mawjūd*, koji će se prevoditi kao egzistent ili opstojeća stvar. Jedna opstojeća stvar je entitet koji postoji na bilo kojoj razini ili u ma kojem svijetu koji se razmatra; ovaj pojam se prigodice upotrebljava i da ukaže na samoga Boga kao onoga koji raspolaže istinskom egzistencijom ili Bitkom, u kojem slučaju prirodno će biti preveden kao opstojeći Bitak. Predmeti koje pronalazimo u svijetu oko nas, svi oni su egzistenti u protežnom svijetu, dok su naše ideje egzistenti unutar naših umova. Dostična ideja može biti u sukladju sa nečim što postoji ‘negdje izvan’, ili ne mora biti. Ta stvar, koja je poznata Bogu, ali ne postoji u stvorenome svijetu, naziva se ‘nepostojećom stvari’ (*ma’dūm*), ne u apsolutnom smislu, jer ona posjeduje određeni vid egzistencije unutar Božijeg znanja, nego u smislu da ona nije uvedena u duhovnu, imaginalnu ili protežnu egzistenciju.

Potencijalne stvari

Filozofi su ukazivali na Božiju Zbilju kao na Nužni Bitak (*wājib al-wujūd*) u nastojanju da ga razluče od ‘potencijalnih stvari’ (*mumkin*) i ‘nemogućih stvari’ (*mumtani* ili *muhāl*). Nužni Bitak je ona zbilja koja ne može ne biti. Nemoguća stvar ne može ući u postojanje unutar kozmosa (iako ona može opstojati, pod određenim vidom, u ljudskom ili Božijem umu). Moguća stvar je ona zbilja čiji odnos sa postojanjem i nepostojanjem je izjednačen.

„Kada bi moguća stvar bila egzistent, koji se ne bi mogao odrediti nepostojanjem, tada bi ona bila Istiniti. Kada bi ona bila nepostojanje, koje se ne bi moglo odrediti egzistencijom, tada bi ona bila nemoguća.“ (III 275.5)

Moguća stvar može ili ne mora biti, ovisno o okolnostima. Te ‘okolnosti’ sežu do htijenja Nužnoga Bitka, koji mora ‘dati prevagu’ (*tarjih*) postojanju moguće stvari nad njenim nepostojanjem, kako bi ona ušla u egzistenciju kao jedna od stvari u ovome svijetu. Stoga Nužni Bitak, darivajući egzistenciju nečemu, poznat je i kao ‘Onaj koji daje prevagu’ (*murajjih*).

*„Bog je dao prevagu egzistenciji mogućih stvari nad njihovim nepostojanjem, jer su one iskale tu prevagu vrlinom samih svojih suština. Stoga, to je bila jedna vrsta podlaganja (*inqiyād*) Istinitoga tom iskanju od strane onog potencijalnog, kao i svojevrsna milostiva naklonost (*imtinān*). Jer Bog je Neovisan o svjetovima. No On je opisao Sebe pravorijekom kako je On poželio da bude spoznat od strane potencijalnih stvari, jer nije bio s/poznat,¹⁵⁶ a jedna od odlika Onoga koji ljubi je ta da se podloži svome ljubljenome. Ali, On se, zapravo, podložio samome Sebi. Potencijalna stvar je zastor preko ovog božanskog iskanja.“ (III 217.7)*

Među pojmovima Nužni Bitak, moguća stvar i nemoguća stvar Ibn al-‘Arabi poklanja daleko najviše pozornosti ‘mogućoj stvari’, jer glavni njegov filozofski zadatak je da objasni prirodu egzistencije koja se pripisuje mogućoj stvari onda kada Onaj koji daje prevagu uvede tu stvar unutar kozmosa. On, istodobno, motri činjenicu ‘potencijalnog’ (*imkān*) kao jedan od najsajnijih racionalnih argumenata koji se može ponuditi kao dokaz da ‘Bog postoji’. U ovoj vrsti konteksta Šejh pripisuje pojam *wujūda* Bogu, ne da bi odredio Njegovu Zbilju, već da istakne kako se On može ‘pronaći’. On postoji. Stoga se pojam *wujūda* može ovdje prevesti kao ‘egzistencija’

156 Aluzija na *hadis* o Skrivenom Blagu. Usp. pogl. 4, bilješka 14.

Božija prije nego kao Njegov ‘Bitak’. U odjeljku o značenju ‘putovanja’ (*safar*), Ibn al-‘Arabi ističe kako su duhovni učitelji opisali mnoge vrste putovanja. Prva od njih ima veze s umskim putovanjem, da se pronađu znamenja (*āyāt*) Božija i da se shvati da On postoji.

„Duhovni ‘putnik’ je onaj koji putuje, u svome motrenju, u potrazi za znakovima i dokazima postojanja Tvorca (sāni’). On na svome putovanju ne pronalazi nijedan dokaz za ono što je drugo doli njegova vlastita mogućnost. Značenje njegove mogućnosti je da se egzistencija dovodi u suodnos s njim i s cijelim kozmosom, i da je oni primaju; ili, da se nepostojanje dovodi u suodnos s njima i da ga oni primaju. Ove dvije stvari su jednake za njega, tako da, s obzirom na njegovu vlastitu suštinu, suodnos postojanja ne može imati premoć nad suodnosom nepostojanja, s obzirom na njega. Prema tome, on je siromašan prema egzistenciji Onoga koji daje prevagu, koji će dati prevagu jednom od ovo dvoje opisanih nad onim drugim.

Kada duhovni putnik dosegne ovu duhovnu postaju, prolazi ovu nestalnu postaju i otkriva postojanje Onoga koji mu daje prevagu, započinje svoje drugo duhovno putovanje u spoznaji onoga što se treba znati o ovom Tvorcu koji ga je uveo u postojanje. On otkriva dokaz o tome da samo On raspolaže atributima bespremačnosti, tj., da je On neusporediv sa siromaštvom koje pripada potencijalnoj stvari. On shvaća da je Onaj koji daje prevagu Nužni Bitak po sebi,¹⁵⁷ kome se ne pripisuje ništa od onoga što se pripisuje potencijalnoj stvari. Potom, on na svome duhovnom putovanju ulazi u jednu drugu duhovnu postaju i otkriva činjenicu da taj Nužni Bitak po sebi ne može biti nepostojeći...“ (II 387.27)

Ukupni zbir potencijalnih stvari, postojale one ili ne, naziva se kozmos. Prihvatimo li, u datom trenutku, da neke potencijalne stvari bivaju uvedene u postojanje od strane Onoga koji daje prevagu, dok neke druge ne bivaju, to neće imati nikakvog krajnjeg učinka na njihov status kao potencijalnih stvari. Potencijalne stvari uključuju, u svakom trenutku, ‘sve što je drugo doli Bog’, ne samo u ovome času.

„Kozmos’ se sastoji od svega onoga što je drugo doli Bog. To nije drugo doli potencijalne stvari, postojale one ili ne postojale... Potencijalitet je njihovo nužno temeljno određenje u stanju njihova nepostojanja koliko i njihova postojanja. Ono im je iznutarnje svojstveno (dhātī), jer prevaga (tarjīh) je nužna za njih. Stoga, [kroz potencijalne stvari] Onaj koji prevagu daje biva spoznat, i to je

157 Kao suprotnost ‘nužnom po drugome’ (*al-wājib bi’l-ghayr*), tj., potencijalnoj stvari koja je uvedena u postojanje. usp. pogl. 3, bilješka 9.

razlog zbog kojeg se ‘kozmos’ (‘ālam) tako oslovljava – izveden iz riječi ‘znak’ (‘alāma) – jer on je dokaz o Onome koji prevagu daje.“ (III 443.5)

Entiteti

Što se tiče Ibn al-‘Arabijevih učenika koji su ga čitali samo na engleskom jeziku, najprepoznatljiviji pojam koji se koristi za stvari koje su suprotne Bitku jeste pojam ‘*ayn*. Izraz ‘*ayn thābita* učenjaci su prevodili u širokoj raznovrsnosti načina (primjerice ‘pritajeni arhetip’), od kojih većina zatamnjuje široko značenje samo jednog pojma ‘*ayn* u Ibn al-‘Arabijevu vokabularu. U ovom radu ‘*ayn* u svom tehničkom značenju se prevodi kao ‘entitet’. U tom značenju on nema nikakvo kur’ansko utemeljenje. Šejh priznaje da duguje mu’tazilijskim teozozima pojam ‘*ayn thābita*, iako on također tvrdi da oni nisu dosegнули potpuno i pravo poimanje njegova značenja.¹⁵⁸

Arapaska riječ ‘*ayn* ima široku skalu netehničkih značenja, od kojih se neka – poput značenja ‘oko’ ili ‘isto kao’ – često koriste u Ibn al-‘Arabijevim napisima. U svom tehničkom značenju, kao što je ‘entitet’, ovaj pojam ukazuje na posebnost, potankost, određenje. Šta to jednu stvar čini drukčijom od neke druge stvari? Entiteti (‘*a’yān*) dviju stvari. U napisima Ibn al-‘Arabijevih sljedbenika, posebno kod glavnog izlagača njegovih filozofskih naučavanja Sadr al-Dīna al-Qūnawīja, ovo značenje je naglašeno značajnom ulogom koja je pridavana pojmu *ta’ayyun*, petoj glagolskoj formi od istog korijena. Ovaj pojam znači ‘biti ili postati entitetom’, ili označava ‘stanje bivanja osebujnim i pojedinačnim’. Gramatička povezanost pojma *ta’ayyun* sa pojmom entitet dobro je sačuvana prijevodom istoga u smislu ‘učiniti nešto entitetom’.¹⁵⁹ Iako Ibn al-Arabī, katkada, koristi pojam *ta’ayyun*, on ne poprima nikakvu posebnu važnost u njegovim djelima.

Kao što je bilo naznačeno u razmatranju ‘odnosa’ u poglavlju 2, Šejh često koristi pojam ‘entiteti’ kako bi razlikovao opstojeće stvari od odnosa. U ovom smislu on govori o Entitetu Zbilje (‘*ayn al-haqq*), podrazumijevajući Bitak Božiji ili Bit. On također upotrebljava izraz ‘među entitetima’ (‘*fi’l-a’yān*) kako bi ukazao na opstojeće stvari u kozmosu. Ovo značenje tog pojma uzrokuje izraz ‘entitetski bitak’ (‘*al-wujūd al-‘aynī*), koji ukazuje na bilo šta što postoji po sebi, bilo da je Bog u pitanju, s jedne strane, ili opstojeće potencijalne stvari, s druge strane. ‘Egzistencija entiteta’ je suprotstavljena

158 Vidjeti II 232.11 i III 47.30, oboje prevedeno u poglavlju 12.

159 Usp. Chittick and P. L. Wilson, *Fakhruddin ‘Iraqi: Divine Flashes* (New York: Paulist Press, 1982), uvod; i Chittick, ‘Sadr al-Dīn Qūnawī on the Oneness of Being,’ *International Philosophical Quarterly* 21 (1981): 171-84.

‘mentalnoj egzistenciji’ (*al-wujūd al-dhihnī*), tj., egzistenciji jedne stvari koja je kao pojam u umu, nalazila se ona u kozmosu ili ne.¹⁶⁰

Kada Šejh upotrebljava pojam ‘Božijeg Entiteta’, on prirodno pod tim misli na Bit Božiju. Kada govori o ‘Jednom Entitetu’ (*al-ʿayn al-wāhida*), on obično ima u vidu Bitak ukoliko sveukupno postojanje nije drugo doli Njegovo isijavanje, a stvari Njegove temeljne odlike i učinci.

„Bog veli: Allāh vas od zemlje poput bilja stvara (Nūh, 17). Zemlja je jedna, ali kako se može forma bilja porediti sa formom drveća, sa datom različitosti njihovih vrsta, ili sa formom čovjeka, ili sa formama životinja? Pa ipak, sve to se izvodi iz jedne počelne zbilje (haqīqa ‘unsuriyya).¹⁶¹ Ta počelnost nikada ne iščezava kroz raznovrsnost onoga što se očituje unutar nje. Prema tome, kozmička raznovrsnost u svojoj ukupnosti ne oduzima ništa od činjenice da je kozmos jedan entitet u postojanju. Isto tako, Zayd nije ‘Amr, ali ova dvojica su čovjek (al-insān). Prema tome, oni su istovjetni s čovjekom, ni sa čim drugim. Iz ovoga ćeš prepoznati šta je kozmos i formu zbiljskog stanja (al-amr) unutar njega, ako raspolažeš zdravoumnim promišljanjem (nazar sahih).

I u dušama vašim – zar ne vidite (Al-Dāriyāt, 21)? Postoji samo racionalna duša, ali je ona razborita, imaginativna, sjećajuća, darovateljica ob/lika, nutritivna, na rast poticajna, privlačna, čisteća, probavna, pamteća, slušajuća, gledajuća, kušajuća, njušeća i osjećajna duša.¹⁶² Štaviše, duša poprima sve ove funkcije, raznolikost ovih svojstava i raznovrsnost ovih imena. Ipak, ona nije strana nijednom od njih; naprotiv, ona je istovjetna s formom svakog od njih. Takvom ćeš zateći situaciju i u formama neorganskih stvari, biljaka, životinja, sfera i andela [- svi oni su istovjetni s Jednim Entitetom]. Stoga, slava Onome koji je stvari učinio vidljivim, dok je On njihov entitet!

*Moje oči ne zure u drugo
doli u Lice Njegovo,
moje uši nikad ne slušaju
drugo doli riječi Njegove!“ (II 459.21)*

160 Razlika između stvarne i mentalne egzistencije posebno je važna u razmatranju ‘nemogućih stvari’, koje ne mogu postojati u kozmosu, ali mogu biti pojmljene u umu. Mentalnoj egzistenciji Ibn al-ʿArabi pridodaje još dvije kategorije egzistencije: usmenu (*lafzi*) i pisanu (*kitābi* ili *khattī* i *raqamī*). Što se tiče usmene / verbalne egzistencije, on piše: „Svaki predmet spoznaje ulazi u ovu egzistenciju, čak i nemoguće stvari i nepostojanje. Jer nemoguća stvar se zatječe u riječima, ali nikada ne prima pojedinačno ovaploćenu egzistenciju. Što se tiče nepostojanja, ukoliko je to nepostojanje kojim je potencijalna stvar opisana, ono poprima pojedinačno ovaploćenu egzistenciju; međutim, ukoliko je to ono nepostojanje koje je nemoguće, ono ne prima pojedinačno ovaploćenu egzistenciju“ (II 309.29). Usp. I 45.34 (Y I,208.5)

161 Pojam ‘počelni’ primjenjuje se na stvari koje su složene od četiri elementa – zemlje, zraka, vatre i vode. Usp. *Cosmology*.

162 Postoje odlike vegetativne, animalne i racionalne duše. Usp. *Cosmology*.

‘Entiteti’ su, na jednoj strani, potencijalne stvari kakve postoje u kozmosu, na drugoj strani su potencijalne stvari koje ne postoje u kozmosu, već postoje u Božijem znanju. Ukoliko brojni prevoditelji prevode ‘*ayn* u smislu ‘arhetipa’, to čine stoga što Bog stvara kozmos u skladu sa Svojim vječnim znanjem o njemu. Na taj način on dariva svakoj pojedinoj stvari, koju On zna – svakom pojedinom entitetu ‘nepromjenjivo određenom’ (*thābit*) unutar Njegova znanja – postojanje u univerzumu. Štaviše, pojam ‘arhetip’ može navoditi na pomisao da ono što je razmatrano, može postati model za mnoge pojedince u smislu platonske ideje. Zapravo, ono što je u skladu sa platonskim idejama u Ibn al-‘Arabijevim učenjima jesu Božija imena, dok su nepromjenjivi entiteti same stvari ‘prije’ nego im je darovano postojanje u svijetu.¹⁶³ Ne postoji nikakva razlika između entiteta poznatog u Božijem znanju i entiteta u kozmosu, izuzev što je onaj prvi ‘nepostojeći’, dok je onaj drugi ‘postojeći’. Nepromjenjivi entitet (‘*ayn thābita*) i opstojeći entitet (‘*ayn mawjūda*) su jedna ista zbilja, ali jedan postoji u kozmosu, a drugi ne. Razlika između ovoga dvoga doslovce se podudara sa razlikom između potencijalne stvari prije negoli joj je darovana egzistencija, i iste te potencijalne stvari nakon što je ušla u postojanje. Međutim, atribut *thābita*, ‘nepromjenjiv’, podsjeća nas da potencijalna stvar nikada ne napušta svoje stanje potencijaliteta unutar Božijeg znanja. Iako taj ‘entitet’ može postojati u kozmosu, on je još uvijek nepromjenjivo određen i ‘nepostojeći’ unutar Božijeg znanja.

„Znanje Istinitoga o Sebi samome je istovjetno (‘ayn) Njegovom znanju o kozmosu, jer kozmos nikada ne prestaje biti posvjedočivan Njime, makar je određen nepostojanjem. Ali kozmos nije posvjedočen sobom samim [u tom stanju], jer on ne raspolaže egzistencijom. To je ocean u kojem spekulativni mislioci (al-nāzirūn) nestaju, oni kojima nije dato otkrovenje. Njegovo Sopstvo nikada ne prestaje postojati, pa stoga ni Njegovo znanje nikada ne prestaje postojati; a Njegovo znanje o Sebi jeste Njegovo znanje o kozmosu; stoga ni Njegovo znanje o kozmosu nikada ne prestaje postojati. Otuda On zna kozmos u stanju njegova nepostojanja. On mu dariva egzistenciju sukladno njegovoj formi unutar Njegova znanja.“ (I 90.23)

Ibn al-‘Arabi zauzima središnje stajalište između onih filozofa koji smatraju da je kozmos vječan (*qadīm*) i teologa koji drže da je on vremenit, stvoren (*hadīs*). Kao što će biti uočeno kasnije u ovom poglavlju, on drži da kozmos nastaje iz nepostojanja, ali da to ‘nepostojanje’ ovdje ne može

163 Usp. Chittick, „Ibn al-‘Arabi’s Myth of the Names,” *Theories of Knowledge: Ancient and Medieval*, uredio P. Morewedge, uskoro iz štampe.

označavati apsolutno ništavilo. U narednom odjeljku on posvjedočuje postojanje kozmosa u Božijem znanju prije nego on uđe u proces stvaranja, i ističe da se dokaz o tome da li je kozmos vječan ili je vremenit i stvoren zasniva na razlici perspektive.

„Bog poznaje kozmos (mudrak) u stanju njegova nepostojanja. Prema tome, kozmos je po naravi nepostojeći, a za Boga poznata stvar. On ga motri, potom ga uvodi u postojanje kroz utjecaj koji božanska moć ozbiljuje nad njim. Stoga svjetlosno izlivanje (fayd) suštinski određene egzistencije pada samo na predmete Božijeg motrenja (ru'ya) u stanju njihova nepostojanja. Neki mislioci smatraju da to motrenje, koje je povezano sa kozmosom u stanju njegova nepostojanja, je istinsko motrenje u kojem nema nikakve dvojbe, da je [predmet tog motrenja] ono što se naziva kozmosom, i da se Istiniti nikada ne određuje kao onaj koji najprije ne motri kozmos, a potom ga motri; naprotiv, On ga nikada ne prestaje motriti. Onaj ko misli da je kozmos vječan, čini to iz svoje perspektive. Ali onaj koji promatra postojanje kozmosa u suodnosu sa njegovim vlastitim entitetom i činjenicom da on nije raspolagao tim stanjem u trenutku kada ga je On pogledao, taj svjedoči da je kozmos vremenit i stvoren.“ (II 666.34)

Ništa od ovoga ne podrazumijeva da bilo šta ikada ‘napušta’ Božije znanje u nastojanju da uđe unutar kozmosa. Ono što Bog zna, On to zna oduvijek i na nepromjenjiv način. Ali, držeći se onoga što zna, on u određenom trenutku daje prevagu postojanju dotičnog entiteta nad njegovim nepostojanjem i taj se entitet onda zatječe u kozmosu, bez da je ikada napustio Njegovo znanje. Ibn al-‘Arabi u jednom odlomku naglašava ovo potonje, dok razmatra razliku između konačnosti onoga što ulazi u postojanje i beskonačnosti onoga što ostaje nepromijenjeno u Božijem znanju. Taj odlomak stavlja do znanja da ‘nepromjenjivost’ (*thubūt*) predstavlja način egzistencije s Bogom, kojim raspolažu entiteti povrh i ponad bilo koje egzistencije kojom mogu raspolagati u kozmosu. Ibn al-‘Arabi tumači *hadis qudsi* u kojem čitamo: „Robovi Moji, kada bi oni prije vas i oni poslije vas, od ljudi i od džina, sabrali se na jedno mjesto, pa zaiskali od Mene, i Ja svakom od vas dao sve što traži, to nimalo ne bi umanjilo Moje kraljevstvo ni koliko što bi igla umočena u more umanjila to more.“¹⁶⁴

„To stoga što darovatelj i primalac nisu drugo doli kraljevstvo Njegovo, jer ne postoji ništa izvan Njegova kraljevstva. Međutim, u Njegovom kraljevstvu postoji ono što se određuje egzistencijom i ono što se određuje nepromjenjivošću. To što je i nepromjenjivo i opstojeće mora biti konačno, ali ono nepromjenjivo

164 Muslim, *Birr* 55. Glede prijevoda cijelog teksta, usp. Graham, *Divine Word*, str. 205-206.

je beskonačno. Ono što je beskonačno, ne može biti određeno nestajanjem, jer ono što od toga zbiljski ostaje u egzistenciji ne iščezava iz nepromjenjivosti. Razlog tome je taj što je dotična stvar u svojoj nepromjenjivosti istovjetna toj stvari u stanju njene egzistencije, samo što ju je Bog kroz Sebe zaogrnuo odorom egzistencije. Stoga egzistencija pripada Bogu, Zbiljskom, dok stvar ostaje u svojoj nepromjenjivosti, ne smanjujući se i ne povećavajući se. Ono od nje što biva zaodjenuto odorom egzistencije biva podvrgnuto suštinskom (ta'ayyun) i vrsnom određenju (takhassus). Njena ograničenja u odnosu na ono beskonačno ograničenja su igle koju umačeš u more. Pogledaj koliko od [mora] biva zadržano na igli!

Znamo da je ova analogija (mithāl) ispravna. Jer nam je poznato da postoje nepromjenjivi entiteti koji bivaju određeni egzistencijom, baš kao što nam je poznato da će nešto od mora biti zadržano na igli kada je umočiš u njega. Odnos morske vode prema igli nije na istovjetnom stupnju kao što je egzistencijalna odora kojom su zaogrnuti nepromjenjivi entiteti, jer ocean je ograničen, a njegovo postojanje mjerljivo i konačno, ali nepromjenjivi entiteti su beskonačni. Ono što je beskonačno ne može biti opsegnuto onim konačnim ili izbrojivim, makar je ova analogija, nesumnjivo, tačna.“ (IV 320.14)

Bog je 'Neovisan o svjetovima', što će reći da On nema nikakvu potrebu za postojanjem kozmosa. Ali bez Božijeg darivanja egzistencije (*ijād*), nepromjenjivi entiteti ne mogu zadobiti bilo kakav 'okus' ili egzistencijalno znanje o svojim vlastitim zbiljama. Isto tako, imena nemaju nikakvu potrebu da stvari očituju njihove vlastite učinke i temeljne odlike.

„Činjenica da 'je Bog neovisan o svjetovima' znači da je On Neovisan o postojanju kozmosa, a ne o njegovoj nepromjenjivosti. Jer kroz stanje svoje nepromjenjivosti kozmos priskrbljuje Bogu dostatnost i neovisnost o svome postojanju, jer on ispunjava pravo (haqq) Božanskog [da raspolaže božanskim sužanjstvom] kroz vlastitu potencijalnost [i potrebu za Onim koji prevagu daje] ... Ali potencijalne stvari žele kušati (dhawq) stanje postojanja, baš kao što su kušale stanje nepostojanja. One ištu od Nužnoga Bitka jezikom svoje nepromjenjivosti da njihove entitete uvede u postojanje, kako bi njihovo znanje moglo biti kušajuće. Stoga ih On uvodi u postojanje poradi njih, a ne poradi Sebe.“ (III 306.19)

Potrebno je imati na umu da su opstojeći entiteti istovjetni 'učincima' ili 'temeljnim odlikama' božanskih imena. Stoga se imena Božija raduju kada entiteti ulaze u postojanje. Ibn al-'Arabi to naglašava dok raspravlja o 'božanskom svadbenom vezu' koji je jedno od tri temeljna kraljevstva 'svadbenog' ili 'seksualnog sjedinjenja' (*al-nikāh*), koja se zatječu u kozmosu.

To se događa onda kada Bitak, povezan sa nepostojećom potencijalnom stvari, tu stvar uvodi u postojanje.¹⁶⁵

„Ono što se izvodi iz svadbenog povezivanja može biti razmnožavanje (tanāsul) – mislim rađanje potomstva – ili može, jednostavno, biti uzajamno naslađivanje (iltidhādh). Božansko svadbeno povezivanje je ona usredotočenost (tawajjuh) Zbiljskog na potencijalnu stvar u prisutnosti potencijaliteta kroz ljubavnu čežnju (al-irāda al-hubiyya), tako da ondje može postojati blaženstvo (ibtihāj) skupa sa čežnjom. Kada Zbiljsko usmjeri Svoju usredotočenost na potencijalnu stvar, kako je spomenuto, ono čini vidljivim nastajanje (takwīn) te potencijalne stvari. Prema tome, ono što se rađa iz tog sjedinjenja jeste postojanje te potencijalne stvari. Entitet potencijalne stvari naziva se ‘ženom’, usredotočenost kroz požudu i ljubav naziva se ‘svadbenim vezom’, a rađanje potomstva naziva se ‘darivanjem postojanja’ entitetu one potencijalne stvari, ili, ako više voliš, ‘egzistencijom’. ‘Svadbena slavlja’ (a’rās) su slavlja Najljepših Imena. Jer svadbeni vez rezultira darivanjem očitovanog postojanja entitetima potencijalnih stvari u nastojanju da učinci imena mogu biti vidljivi. Tako je to stoga jer imena ne mogu imati nikakve učinke unutar sebe niti unutar onog Imenovanog. Njihov učinak i prevlast mogu se očitovati samo unutar entiteta potencijalne stvari usljed njene ubogosti i potrebe za onim što je u prevlasti imena. Stoga njihova prevlast biva vidljivom unutar potencijalne stvari. Zato im mi pripisujemo radost, sreću i svadbeno slavlje.

To svadbeno povezivanje je stalno i nepretrgnuto u postojanju. Ne može biti nikakvog pretrgnuća ili razvrgnuća unutar tog bračnog dogovora.“ (III 516.3)

Nepostojanje nepromjenjivih entiteta je jedno relativno nepostojanje. Oni su nepostojeći u odnosu na kozmos, ali ne i u odnosu na Božije znanje. Kada entiteti bivaju vidljivim u kozmosu, za njih se kaže da ulaze u postojanje (makar nikada ne napuštaju stanje nepromjenjivosti). Može se reći da se oni gibaju od relativnog nepostojanja ka postojanju, ili od jedne forme postojanja do neke druge. Stoga se mora povući razlika između nepostojanja, koje pripada potencijalnoj stvari i onog koje pripada nemogućoj stvari. Nemoguća stvar ne može nikada ući u suštinski određeno postojanje unutar kozmosa, čak i da mi možemo o tome misliti ili pisati. Ali potencijalna stvar se može gibati od nepostojanja ka postojanju. Šejh pojašnjava razliku između ove dvije vrste nepostojanja u jednom odlomku u kojem tumači božanske korijene kur’anskih stavaka: *Ako Allāha pomognete, i On će vama pomoći (Muhammad, 7) i: Pomozite Allāha (Al-Saff, 14)!*

165 Druga dva tipa svadbenih veza ostaju uz duhovni svijet (*ruhānī*) i uz kraljevstvo Prirode (*tabī’ī*). Usp. III 516.29; također I 170-171 (Y 3, 100-109); *Mu’jam* 1069-71.

„Istiniti raspolaže atributom Bitka i atributom Nužnoga Bitka po Sebi. Njegova suprotnost se naziva apsolutnim nepostojanjem (*al-'adam al-mutlaq*) i ono raspolaže atributom po kojem se oslovljava onim ‘nemogućim’ (*muhāl*). Zbog tog atributa ono nikada ne prima egzistenciju. Prema tome, ono nikada ne sudjeluje u egzistenciji, baš kao što Nužni Bitak po Sebi nikako ne sudjeluje u nepostojanju. Pošto je stanje stvari takvo, mi [stvorenja] se nalazimo na srednjoj razini (*wasat*). Mi primamo egzistenciju u našim esencijama i mi primamo nepostojanje u našim esencijama. Kada se okrenemo prema jednom od ovog dvoga, ono tad ozbiljuje svoje temeljne odlike unutar nas, shodno onom što njegova zbilja dariva, i mi postajemo njegovim kraljevstvom, tako da ono očituje svoju prevlast unutar nas. Stoga nemoguće postojanje nastoji učiniti nas svojim kraljevstvom, a Istiniti, Nužni Bitak po Sebi nastoji učiniti nas Svojim kraljevstvom i očitovati Svoju prevlast u nama.

Mi raspolažemo zbiljom koja prima oba određenja, ali naš odnos prema nepostojanju je bliži od našeg odnosa prema egzistenciji, jer mi smo nepostojeće stvari (*ma'dūmūn*). Međutim, mi nismo opisani onim mogućim; naprotiv, određeni smo onim nepostojanjem po potencijalnosti. To će reći da mi ne raspolažemo onom snagom odbijanja od sebe egzistencije ili nepostojanja. Štaviše, mi raspolažemo nepromjenjivim i posebnim entitetima koji su okrenuti prema obje ove strane. Nepostojanje nam veli: ‘Budi kao što jesi u nepostojanju, jer ti nemaš pravo prispjeti postojanju na mojoj razini.’ Ali Istiniti kaže entitetu svake pojedine potencijalne stvari: ‘Budi!’ (*Al-Nahl*, 40). Otuda On zapovijeda svakoj pojedinačnoj stvari da uđe u postojanje.

Potencijalne stvari kažu: ‘Mi smo u nepostojanju. Mi moramo prispjeti spoznaji i kušati je. Tad nam je Nužni Bitak zapovijedio da uđemo u postojanje. Ali mi ne poznajemo egzistenciju, niti imamo ikakva pristupa njoj. Stoga, hajdemo Mu pomoći protiv ovog nemogućeg nepostojanja, u nastojanju da prispijemo spoznaji kroz kušanje onoga što egzistencija jeste.’ Tako one ulaze u stvorenu egzistenciju kroz Njegovu riječ ‘Budi!’ I tako jednom ozbiljene u Njegovu zagrljaju, one se nikada više ne vraćaju u nepostojanje usljed slatkog naslađivanja u egzistenciji. One hvale svoje vlastito motrenje i gledaju blagosiljanje svoga pomaganja Bogu protiv nemogućeg postojanja. Stoga je kozmos, s obzirom na svoju supstancijalnost (*jawhariyya*), pomagač Božiji; kao rezultat toga, on biva zanavijek potpomognut [Bogom].“ (*II* 248.24)

Šejh pronalazi kur’ansko ukazivanje na prenošenje potencijalnih stvari iz relativnog nepostojanja u kozmičku egzistenciju u kur’anskom stavku: *I ne postoji ništa čije riznice nisu kod Nas* (*Al-Hijr*, 21).

„Očito je da Bog stvara stvari i izvodi ih iz nepostojanja u postojanje. Pripisivanje [stvari Božijim riznicama koje se zatječu u ovom stavku] zahtijeva da ih On iznosi iz tih riznica, koje su kod Njega, tj., iz jednog postojanja koje mi ne poimamo, u postojanje koje poimamo. Prema tome, te stvari nikada ne prebivaju

u čistom nepostojanju. Naprotiv, očigledno je da je njihovo nepostojanje relativno (*idāfi*) nepostojanje. Jer stvari su u stanju svoga nepostojanja posvjedočene Bogom. On ih razlučuje kroz njihove entitete, razdvajajući (*tafsīl*) neke od njih od nekih drugih. On ih ne motri kao nerazlučene (*ijmāl*).

Stoga, 'riznice' stvari, koje su primateljke (*aw'īya*) unutar kojih su ove pohranjene, samo su potencijaliteti (*imkān*) stvari, ništa drugo, jer stvari ne raspolažu egzistencijom u svojim entitetima. Naprotiv, one raspolažu nepromjenjivošću. Ono što one dobijaju od Istinitog jeste suštinski određena egzistencija. Tako one bivaju razlučene za one koji motre i za sebe kroz egzistenciju njihovih entiteta, dok one same nikada ne prestaju biti razlučene za Boga kroz onu nepromjenjivu razlučenost.“ (III 193.3).

„Stvorene stvari (*al-kawn*) se pojavljuju iz jedne egzistencije, tj., iz onoga što je sadržano u onim riznicama, u jednu drugu egzistenciju. Drugim riječima, one se pojavljuju iz tih riznica i pokazuju se sebi po svjetlu kojim su njihova sopstva zastrta. U tami onih riznica one su bile zastrte sebi samima, jer su prebivale u stanju svog vlastitog nepostojanja.

Bog također veli [u nastavku onog stavka]: a od toga mi spuštamo samo po mjeri doznačenoj. Tako ono što biva razlučeno po Njemu, jeste samo ono što egzistira po Njemu. 'Mjera' se ozbiljuje samo po lučenju jednog entiteta od drugog. Ali to nije atribut onoga što je nepostojeće u svakom pogledu. Prema tome, sve ovo pokazuje da egzistencija entitetā pripada Bogu u stanju njihova bivanja suštinski određenim nepostojanjem po sebi. To je temeljno, relativno postojanje (*al-wujūd al-aslī al-idāfi*) i relativno nepostojanje (*al-'adam al-idāfi*).“ (II 587.32)

Stvari

Šejh upotrebljava kur'anski pojam 'stvar' (*shay'*) kao ekvivalent filozofskom pojmu 'potencijalna stvar' i teološkom pojmu 'entitet'. Jezički govoreći, veli on, riječ stvar je 'jedna od najneodređenijih neodređenosti' (*min ankar al-nakirāt*),¹⁶⁶ jer se ne može uopće primijeniti na bilo šta drugo osim na Boga samoga.

„Što se nas tiče, mi ne tvrdimo da riječ 'stvarstvo' može biti pripisivana Biti Istinitoga, jer [takvo pripisivanje] nije dospjelo do nas, niti nam je priopćeno, a uljudnom ponašanju (*adab*) se daje pravo prvenstva ... [U stavku: Sve nestaje... (Al-Qasas, 88)], svaka stvar je propadljiva. Zato mi odbijamo priricati Istinitome pojam 'stvari'.“ (II 99.20, 27)

166 III 295.18; usp. *Fusūs al-hikam* 189 i 'Afiijevo tumačenje ondje.

Ibn al-‘Arabi često ukazuje na stanje entiteta – kako su suprotstavljeni samome Bitku – kao na njihovo ‘stvarstvo’ (*shay’iyya*). On povlači razliku između njihova relativnog nepostojanja u Božijem znanju, zvanog njihovo ‘stvarstvo nepromjenjivosti’ i njihove suštinski određene egzistencije u kozmosu zvane njihovo ‘stvarstvo egzistencije’. On pronalazi ukazivanje na nepromjenjivost stanja stvari u brojnim kur’anskim stavicima, posebice onima koji spominju Božije obraćanje stvarima, prije njihova stvaranja, kao npr.: *Ako nešto hoćemo, Mi samo za to reknemo: ‘Budi!’ – i ono bude (Al-Nahl, 40).*

„Poslanik je kazao: ‘Bog jeste (kân), i ništa s Njim nije.’¹⁶⁷ To znači sljedeće: Uz Njega ne ide ‘stvarstvo’, niti mi Njemu to pripisujemo. Takav je On i s Njim ne supostoji ništa. Odricanje ‘stvarstva’ Njemu je jedan od Njegovih suštinskih atributa, baš kao što je to i odricanje ‘povezanosti’ (ma’iyya) sa stvarima. On jeste sa stvarima, ali stvari nisu s Njim, jer ‘povezivanje’ proizlazi iz znanja: On zna nas, stoga je On s nama. Mi ne znamo Njega, stoga mi nismo s Njim. Riječ kân označava vremensko ograničenje [jer je to glagolska forma prošlog vremena – i obično se prevodi u smislu ‘bijaše’]. Ali u ovom pravorijeku nije u pitanju to ograničenje. Ono što se označava tom riječju jeste ‘bivanje’ (kawn), koje jeste egzistencija (wujūd)... To isto značenje imamo u Kur’ānu: Bog jeste (kân) Praštalac, Brisatelj grijeha (Al-Nisā’ 99), i u nekim drugim primjerima, gdje se upotrebljava riječ kân... Za [gramatičara] Sibawayha kân je riječ koja označava egzistenciju (harf wujūdi).“ (II 56.3)

Još jedan citat u kojem Ibn al-‘Arabi raspravlja o Božijem ‘kraljevstvu’ (*mulk*), isticanom naprijed, može biti dostatan da ukaže na njegovu upotrebu pojma ‘stvar’.

„Božije kraljevstvo nije drugo doli potencijalne stvari, koje predstavljaju naše vlastite entitete. Prema tome, mi smo Njegovo kraljevstvo i preko nas je On kralj (mālik). On veli: Njemu pripada kraljevstvo nebesa i Zemlje (Al-Baqara, 107), dok je Božiji Poslanik kazao, hvaleći Boga: ‘On je Gospodar i Vladar nad

167 Ovaj *hadis* se često prevodi u smislu: ‘Bog bijaše, i ništa s Njim ne bijaše’, ali kao što Šejh ističe, glagol *kân* ovdje predstavlja riječ koja označava egzistenciju (*harf wujūdi*), bez vremenske implikacije (II 56.6, prevedeno niže, i II 692.24). Što se tiče daljeg teksta: ‘I sada On jeste kako nekoć bijaše’ (*wa huwa’l-ān kamā kân*), katkada se spominje kao sastavni dio tog *hadisa*. Ibn al-‘Arabi nam veli da on ne dodaje ništa ovom značenju i smatra to neznanjem osobe koja to dodaje (I 41.25 [Y 1, 189.14]; II 56.7, 458.31, 692.24). Prema Qaysarijevom tumačenju *Fusūsa*, ta osoba je bio Junayd (usp. *Al-Tawhid wa’l-nubuwwa wa’l-walāya*, uredio S. J. Ashtiyāni u *Rasā’il-i Qaysari* [Mashhad: Dānishgāh, 1357/1978], str. 13; *Jāmi, Naqd al-nusūs fī sharh naqsh al-fusūs*, uredio W. Chittick [Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977], str. 67).

svim'.¹⁶⁸ *On je upotrijebio riječ 'stvar' koja je primijenjena na pritajene i opstojeće entitete.*" (IV 319.34)

U nekoliko naprijed donesenih odlomaka susreli smo riječ *kān* i njene izvedenice, i sve one predstavljaju važne pojmove koji ukazuju na egzistenciju. Kada Bog hoće da uvede jednu stvar u postojanje, ili da je 'stvori', On joj kaže: 'Budi!' (*kun*), tako da se ovaj tip egzistencije, koji jedna stvar stječe kada 'ulazi u postojanje' (*takawwun*), često naziva 'stvorenom egzistencijom' (*kawn*). Pojam *kawn* se, katkada, upotrebljava da ukaže na cijeli kozmos, a kojiput na pojedinu stvorenu stvar. Njegova množina (*akwān*) se upotrebljava sinonimno sa nekim drugim pojmovima iz istog korijena, kako bi ukazala na stvorene stvari (*kā'ināt*, *kawā'in*, *mukawwanāt*).

Mjesta pojavljivanja

Nekolicina naučavanja, glede toga, služi kao temelj sufizmu – ili islamu – kao što je ideja o tome kako nešto mnogo zbiljskije stoji ponad kraljevstva pojavnoga. Prema kur'anskim pojmovima, sva stvorenja su 'znakovi' (*āyāt*) Božiji. Pretežan broj sufija zauzimaju stajalište da je izvanjski oblik (*sūra*) varljivi zastor, makar on, na neki način, najavljuje Božiju Zbilju. Ibn al-'Arabi ne govori ništa što je u osnovi drukčije od toga, nego on snažno posvjedočuje objaviteljsku prirodu onog pojavnog. Ono što se pojavljuje jeste, zapravo, Bitak, sama Božija Zbilja. Pojave su, u osnovi, nepostojeće, i makar se može ukazivati na njihov 'ulazak u postojanje', riječ je, zapravo, o metafori. Ono što se nama pokazuje jeste Jedan Bitak, ali obojadicom temeljnim odlikama nepostojećih potencijalnih stvari.

Jedan od pojmova kojeg Šejh najčešće upotrebljava kod objašnjavanja ovih ideja jeste *mazhar*, koji gramatički predstavlja 'ime mjesta' izvedeno iz pojma *zuhūr*, što znači 'očitovanje, spoljašnjost, pojava'. Ovdje se riječ *mazhar* prevodi kao 'mjesto pokazivanja'. Ibn al-'Arabi tvrdi da je prvi upotrijebio ovaj pojam kako bi objasnio prirodu egzistencije (II 520.21).

Kur'ansku osnovu za govor o Bogu, u pojmovima 'očitovanjā', predstavlja često citirani kur'anski stavak: *On je prvi i posljednji, i vidljivi (al-zāhir) i nevidljivi (al-bātin)* (ili 'Vanjski' i 'Unutarnji') (*Al-Hadīd*, 3). Ovaj stavak za Ibn al-'Arabija mora biti razumijevan doslovno, bez ikakva nastojanja da se dodatno razjašnjava. Bog se izvanjski očituje pred našim očima, baš kao što je iznutarnje nevidljiv. S druge strane, *kuda god se okrenete, pa – tamo je Allahovo lice (Al-Baqara*, 115). Ovo je ispovijedanje Njegove sličnosti. S

168 Ovaj *hadis* se nalazi u četiri standardna izvora (*Concordance* VI 260.26).

druge strane, pogledi do njega ne mogu doprijeti (*Al-An'ām*, 103). Ovo je ispovijedanje Njegove neusporedivosti. Istinsko znanje o Bitku Božijem može se steći samo kroz prikladno kombiniranje ovih dviju komplemenarnih perspektiva.

„Bog je Vidljivi, koji se posvjedočuje očima, i Nevidljivi, koji se posvjedočuje umovima. Kao što ne postoji nijedan predmet spoznaje, ma šta on bio, a da nije Njemu vidljiv – naprotiv, sve se posvjedočuje po Njemu – jednako tako On je nevidljiv za Svoja stvorenja, bilo u stanju njihova nepostojanja ili u njihovom stanju egzistencije. Naprotiv, On biva posvjedočen po njima u atributima vidljivog i nevidljivog snagom njihova unutarnjeg vida (basīra) i njihova gledanja (basar). Štaviše, svjedočiti Njega, nužno ne znači spoznavati Ga tako kao da je On predmet.“ (III 484.35)

„Jedna od tajni spoznaje Boga počiva u međuodnosnosti Boga i Božijeg sužnja, ili Gospodara i vazala. Da se Bog nije poduzeo stalno podržavati tog sužnja i vazala, oni bi istog časa nestali, jer ništa ih ne bi moglo zadržati i održavati u postojanju. Da je On ostao biti Nevidljiv za kozmos, kozmos bi nestao. To će reći da ime ‘Vidljivi’ u postojanju trajno ozbiljuje vlastite temeljne odlike, dok ime ‘Nevidljivi’ ozbiljuje svoje temeljne odlike po znanju i gnozi. Kroz ime Vidljivi On čini da kozmos postoji, a kroz ime Nevidljivi mi Ga spoznajemo.“ (III 65.22)

Bog je istovjetan sa egzistencijom stvari, ali nije poistovjećen sa stvarima. Entiteti postojećih stvari su ‘hile’ (hayūlā) za stvari, ili oni su njihovi ‘duhovi’. Egzistencija je vidljiva dimenzija tih duhova i formi onih hiličkih entiteta. Prema tome, cijela egzistencija je onaj Zbiljski Vidljivi, dok Njegova Nevidljivost predstavlja stvari.“ (II 21.35)

Entiteti se nikada ne očituju, jer Bog je Vidljivi; entiteti nikada ne postoje, jer Bog je Bitak. Mi smo ostavljeni uz ‘mjesto pojavljivanja’, obično nazvana egzistirajućom stvari, postojećom potencijalnom stvari ili opstojećim entitetom. Svaki atribut i svojstvo koje se zatječe u tom mjestu pripada Vidljivom unutar toga. U narednom odjeljku Ibn al-‘Arabi objašnjava da, kada nešto ‘ulazi u bivanje’ (*takawwun*) kao rezultat božanskog naloga ‘Budi!’, situacija nije onakva kakvom je većina ljudi zamišlja.

„Bog kaže toj stvari: ‘Budi!’ On se ne obraća ili ne zapovijeda drugom doli onom koje čuje, makar to nema nikakvu egzistenciju... Ona prihvaća ulazak u postojanje. Ali naše viđenje njegova prihvaćanja ulaska u postojanje nije kao tvoje. Njeno prihvaćanje ulaska u postojanje samo je činjenica da ona postaje mjestom pojavljivanja onog Zbiljskog. To je značenje Njegovih riječi: [‘Budi!’] I ono bude. To ne znači da ta stvar ‘stječe egzistenciju’ (istifādat al-wujūd). Ona samo stječe temeljno doređenje bivanja mjestom pojavljivanja... Otuda je On

istovjetan sa svim stvarima u očitovanju, ali on nije istovjetan s njima u njihovim suštinama. Naprotiv On je On, a stvari su stvari.“ (II 484.23)

Bog nikada ne može biti poistovjećen sa stvarima u njihovim suštinama, jer njihove suštine su urođeno neopstojeće i egzistiraju samo kroz Njega, dok je On Nužni Bitak koji opstoji po Sebi i ne može ne opstojati. U narednom odjeljku, koji je nastavak naprijed citiranog tumačenja *hadisa*: ‘Bog jeste, i ništa nije s Njim’, Ibn al-‘Arabi objašnjava neke od ovih naglasaka.

„Značenje ovog pravorijeka je sljedeće: Bog raspolaže Bitkom i nijedna stvar nije s Njim. Drugim riječima, ne postoji ništa čiji Bitak je Nužan po sebi, osim Istinitoga. Postojanje potencijalne stvari nužno je kroz Njega, jer ona je mjesto pojavljivanja, a On je vidljivi u njemu. Potencijalni entitet je zastrt (mastūr) Vidljivim u njemu. Prema tome, očitovanje i Vidljivi bivaju opisani onim potencijalnim. Entitet mjesta pojavljivanja, koje jeste potencijalna stvar, ozbiljuje to temeljno određenje na Vidljivome. Otuda potencijalna stvar biva zaogrnutu unutar Nužnoga Bitka kao entitet, dok je Nužni Bitak zastrt potencijalnom stvari kao temeljno određenje.“ (II 56.16)

Bitak je Jedan, i Bitak je Vidljivi, pa je i Vidljivi Jedan. Otuda slijedi da mnoštvo nije atribut Vidljivoga, već atribut mjesta unutar kojeg Vidljivi biva očitujući. Ibn al-‘Arabi to razmatra u jednom odjeljku u kojem objašnjava šta to Istiniti zahtijeva od onih koji ispovijedaju Njegovo Jedinstvo (*tawhīd*).

„On zahtijeva da ondje ne postoji nikakvo suparništvo (muzāhama). Ono što ja mislim jeste sljedeće: pošto se Bog imenovao kao Vidljivi i Nevidljivi, on je porekao suparništvo, jer Vidljivi se ne parniči s Nevidljivim, niti se Nevidljivi parniči s Vidljivim. Suparništvo bi se dogodilo onda ako bi postojala dva vidljiva ili dva nevidljiva. Međutim, On je Vidljivi s obzirom na mjesto pojavljivanja, dok je On Nevidljivi s obzirom na Svoje Onstvo (huwiyya).¹⁶⁹ Stoga su mjesta pojavljivanja u množini (muta’addid), s obzirom na svoje entitete, ali ne i s obzirom na Vidljivoga u njima. Prema tome, Jednost (al-ahadiyya) počiva u

169 Pojam onstvo u osnovi je sinonim s pojmom Esencije. ‘*Huwiyya* označava Nevidljivu Zbilju’ (II 130.10) ili ‘Zbilju u svijetu Nevidljivoga’ (*Istilāhāt* 14). Ime ‘On’ (*huwa*) je zamjenica koja označava odsutnost i, na taj način, nevidljivo. Pojam *huwa* se spominje u brojnim kur’anskim stavicima, kao što je onaj koji se razmatrao u ovom odjeljku – *On je prvi i posljednji, vidljivi i nevidljivi*. Ovaj pojam se može prikladnije prevoditi kao ‘tostvo’, jer riječ *huwa* može označavati bilo šta odsutno ili bilo šta na šta se može aludirati, u kojem slučaju on može sugerirati nešto općenitije od rodno specificirane zamjenice ‘on’. Riječ ‘*huwa*’ je inkluzivnija od riječi ‘*Allāh*’, jer ona označava Allāha, svaku odsutnu stvar i sve što posjeduje tostvo. A ne postoji ništa što ne posjeduje tostvo. Ono ne pravi nikakvu razliku ukoliko spoznata ili spomenuta stvar je opstojeća ili neopstojeća.“ (III 514.22). Usp. IV 443.33 (prevedeno u poglavlju 19) i II 579-81.

njihovom očitovanju, dok mnoštvo počiva u njihovim entitetima. Istiniti zahtijeva od onih koji su opisani atributom ispovijedanja Njegova Jedinstva da ispovijedaju Njegovo Jedinstvo s obzirom na Njegovo Onstvo. Iako su mjesta pojavljivanja u množini, Vidljivi nije u množini. Oni ne bi trebali opažati bilo šta sve dok je On viđeno i Onaj koji vidi. Oni ne bi trebali tražiti išta sve dok je On tragalac, traženje i ono traženo. Oni ne bi trebali čuti išta sve dok je On onaj koji čuje, koji je slušanje i ono što se čulo. Prema tom, nema nikakvog suparništva, niti ima ikakve raspre.“ (II 93.33)

Bitak je Jedan i Vidljivi. Stoga mnoštvo i razlika proistječu iz temeljnih odlika neopstojećih stvari, koje su mnogostruke i nevidljive. Ibn al-‘Arabi to objašnjava dok razmatra definiciju koju su ponudili rani sufije pojmu *farq* ili ‘raspršenost’: ‘To je posvjedočenje ‘onog drugog’ (*al-ghayrāt*) kao da pripada Bogu.’

*„Tako osoba posvjedočuje, u samome Bitku Istinitoga, temeljne odlike nepromjenjivih entiteta. [On vidi] da Bitak postaje vidljiv samo u skladu sa njihovim temeljnim odlikama. Potom ograničenja (*hudūd*) postaju vidljiva i razine entiteta bivaju razlučene unutar Bitka Božijeg. To se naziva ‘anđelima, sferama, elementima, učincima, rodovima, vrstama, jedinkama.’ Ali Entitet Bitka je Jedan, dok su temeljne odlike različite sukladno različitosti nepromjenjivih entiteta, koji su, nesumnjivo, ‘ono drugo’, doduše u nepromjenjivosti, a ne u egzistenciji.“ (II 519.10)*

Samoraskrivanje i moć prihvaćanja

Bog je Vidljivi i Nevidljivi. Kroz ime Vidljivi On se otkriva stvaranjem univerzuma na način koji je u prvome redu ‘ontološki’; kroz ime Nevidljivi On se otkriva poimanjima i unutarnjim uvidima Svojih stvorenja na način koji je prevashodno ‘epistemološki’. Ibn al-‘Arabi često upotrebljava riječ ‘[samo]očitovanje’ (*zuhūr*) za prvi tip Božijeg otkrivanja. On koristi pojam *tajalli* ili ‘samo-raskrivanje’ kao sinonim s gornjim pojmom, dok ga također koristi za Božije nevidljivo otkrivanje. Tako pojam *tajalli* može biti korišten u kontekstu ontologije, epistemologije ili – što se češće događa – bez povlačenja ikakve razlike koja se podrazumijeva između ove dvije domene. U Šejhovom nazoru egzistencija i znanje su dva imena za jednu istu zbilju; nemoguće je raspravljati o jednom bez onog drugog. Isto tako, neznanje je identično s nepostojanjem: ‘Neznanje (*jahl*) je nepostojanje, dok je znanje posvjedočena egzistencija (*wujūd muhaqqaq*) (III 56.5). Ovom pitanju ćemo se vratiti kasnije. Za sada je nužno pokazati njegovu upotrebu pojma samo/raskrivanje u smislu da je ono prvenstveno ontološke naravi.

Blisko povezana sa idejom samo/raskrivanja je ideja moći primanja (*qa-būl*) i duhovne pripravljenosti (*isti'dād*). Kada se Bog raskriva, opseg do kojeg jedna stvar 'prima' to samo/raskrivanje određen je njenom 'duhovnom pripravom' da ga primi, a to je, zauzvrat, određeno snagom vlastite zbilje te stvari. Moć primanja je stvar općeg iskustva, iako je vjerovatnije da razmišljamo o tome prije u kognitivnom nego u egzistencijalnom smislu. Svaki učitelj zna da pun razred učenika predstavlja to raznovrsniju moć primanja kod razumijevanja gradiva, ukoliko su oni pojedinci, ma kakvi bili razlozi za različitu moć usvajanja – tj., okruženje, nasljednost, pojedinačne pretpostavke i tako redom. U Ibn al-'Arabijevu motrenju, moć primanja se mora uzeti u obzir ne samo na kognitivnoj razini, već i na onoj egzistencijalnoj. Bitak je Jedan i On se otkriva svim stvarima u svojoj Jednosti. Ali svaka pojedina stvar predstavlja jedinstvenu kombinaciju atributa i temeljnih odlika. Svaka prima samo/raskrivanje Bitka srazmjerno vlastitoj moći primanja. Moć primanja kod stvari je ponuđena u širokim obrisima snagom njihova stanja unutar ontološke hijerarhije. Neorganski predmeti predstavljaju jednu razinu moći primanja, biljke jednu višu razinu, životinje još višu, a ljudi najvišu među svim stvorenim stvarima. Savršeni čovjek jedino ima moć primanja da očituje Bitak u njegovoj punini. U narednom odjeljku Ibn al-'Arabi objašnjava važnu ulogu koju igra duhovna priprava u kontekstu oslovljavanja praktičnog problema o tome zašto često nema odgovora na molitve.

„Bog veli: A darovi Gospodara tvoga nisu nikome zabranjeni (Al-Isrā', 20). Drugim riječima, oni nikada ne mogu biti odbijeni. Bog veli da On neprestance dariva, dok mjesta (loci) primaju srazmjerno sa duhovnim zbiljama vlastite moći primanja. Isto tako, mi velimo da Sunce širi svoje zrake nad postojećim stvarima. Ne škrtari sa svojim svjetlom ni prema čemu. Mjesta pojavljivanja primaju svjetlo u mjeri u kojoj su duhovno pripravljena za to.

Svako mjesto pojavljivanja pripisuje učinak [svjetla] Suncu i zaboravlja svoju vlastitu duhovnu pripravu. Osoba hladnog temperamenta uživa u Sunčevoj toploti, dok osoba vrućeg temperamenta pati od njegove toplote. S obzirom na svoju esenciju, svjetlo je jedno, dok svaki od ova dva tipa ljudi pati od onoga u čemu onaj drugi uživa. Kada bi to pripadalo isključivo svjetlu, ono bi rezultiralo samo jednom zbiljom. Prema tome, Sunce dariva sukladno vlastitoj snazi, dok primateljka ozbiljuje temeljno određenje nad onim što se dariva, i to je nužno, jer se nikakav rezultat neće postići bez ovih dviju premisa.¹⁷⁰

170 Ovdje Šejh koristi pojmovlje iz logike, ali ga on motri kao jedan univerzalni zakon, koji nije ograničen samo na umsku domenu. Potrebne su tri stvari za postizanje bilo kojeg rezultata (*natija*), bilo da razviđamo razmnažanje u životinjskom svijetu (muško,

Sunce potamnjuje lice pralje dok ona izbjeljuje rublje. Sunce izbjeljuje rublje zbog njegove pripravljenosti za to, dok potamnjuje lice pralje. Isto tako, jednim puhanjem čovjek gasi svjetiljku i raspaljuje vatru u kresivu; ali zrak je po sebi jedan. Jedan stavak iz Božije Knjige doseže slušača kao jedan entitet. Jedan slušač poima jednu stvar iz toga, drugi slušač ne poima tu stvar, već neku drugu, dok treći slušač poima mnoge stvari. Prema tome, svaki od njih, koji razmatraju taj stavak, citira ga shodno različitosti duhovne priprave u njihovu poimanju.

Isto se to događa u Božijim samo/raskrivanjima. Samoraskrivatelj, s obzirom na to šta On jeste po sebi, Jedan je u Entitetu, dok su samo/raskrivanja – mišlim njihove forme – različita sukladno različitosti duhovne pripravljenosti mjesta tih samo/raskrivanja. Temeljno određenje božanskih darova je isto.

Kada to jednom shvatiš, znat ćeš da se dar Božiji ne uskraćuje. Ali ti od Njega želiš da ti dadne nešto što tvoja duhovna pripravljenost ne može primiti. Potom Mu pripisuješ škrtarenje u onome što ti išteš od Njega, a ne obraćaš svoju pozornost na tu duhovnu pripravljenost. Moguće je da je neko duhovno pripravljen da ište, ali taj ne raspolaže duhovnom pripravom da primi to što ište – kada bi mu se to dalo, umjesto da bude uskraćeno. Ti odgovaraš: Allāh, zaista, sve može (Al-Baqara, 20), i govoriš istinu u vezi s tim. Ali ti zaboravljaš na hijerarhiju božanske mudrosti u kozmosu i na ono šta se zahtijeva snagom duhovnih zbilja stvari.“ (I 287.10)

Kada se jednom pojam moći primanja shvati, on postaje jednostavnim sredstvom objašnjenja odnosa između Bitka i postojećih stvari. Svaki pojedini entitet je ‘primateljka’ (*qābil*) Bitka. U mjeri u kojoj je sposoban primiti i očitovati Bitak, u tolikoj mjeri za njega se kaže da ‘postoji’, mada egzistencija, zapravo, pripada isključivo Bogu.

„Egzistencija koja je pripisana jednoj stvorenoj stvari je Bitak Božiji, jer potencijalna stvar ne raspolaže nikakvom egzistencijom. Međutim, entiteti potencijalnih stvari su primateljke za očitovanje tog Bitka.“ (II 69.3)

Iako neki Ibn al-‘Arabijevi sljedbenici bijahu povlačili razliku između moći primanja i duhovne pripravljenosti,¹⁷¹ ova dva pojma poradi praktičnih

žensko, brak), sudove u logičkoj domeni (major, minor i središnje pojmove silogizma), ili stvaranje kozmosa (Božija Bit, Njegova Volja i Njegova bivstvovodavna Riječ ‘Budi!’). Usp. II 412.26, 440.25; III 106.27, 126.4. Vidjeti također *Mu’jam* 247-50; *Fusūs* 116 (BW 142); Jāmi, *Naqd al-nusus*, 194-97 (djelimice prevedeno kod Chitticka, „Ibn ‘Arabi’s own Summary of the Fusūs,“ *Sophia Perennis* 2/1 (1976): 67-68; također *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society* 1 (1982): 63-64).

171 Primejrice, Farghānī, *Mashāriq al-darārī*, uredio S. J. Ashtiyānī, (Tehran: Anjuman-i Islāmī-yi Hikmat wa Falsafa-yi Irān), 135/1979, str. 30 (navedeno kod Jāmija, *Naqd al-nusūs*, str. 118).

svrha mogu se naizmjenično koristiti, kako bi označili one posebne odlike jedne stvari koje određuju način na koji se Bitak očituje kroz tu stvar. Naredni odlomak opisuje narav te duhovne pripravljenosti:

„Entitet sluge posjeduje posebnu duhovnu pripravljenost koja očituje njegove učinke u Vidljivome i dariva različitost formi unutar Vidljivoga, koji jeste Entitet Božiji.“ (II 517.23)

„[Bog veli: Mi ćemo im pružati dokaze Naše u prostranstvima svemirskim, a i u njima samim, dok im ne bude sasvim jasno da je On Istina (Fussilat, 53), to i ništa drugo. Stoga su ‘znakovi’ (āyāt) pokazatelji (dalālāt) koji ukazuju da je On Istina, Vidljivi u mjestu pojavljivanja, tj., u entitetima kozmosa... On je upotpunio uputu riječima: A zar nije dovoljno to što je Gospodar tvoj svjedok kroz samo/otkrivanje i samo/pokazivanje svake stvari (Fussilat, 53), tj., nad svakim entitetom kozmosa? Kozmos ne može tog Vidljivog u sebi otkrpati od sebe, niti može odbiti da bude mjesto pojavljivanja. To je ono što se naziva ‘potencijalnošću’. Kada kozmička zbilja ne bi bila potencijalna, ona ne bi primala Svjetlo, tj., očitovanje Božije u njemu koje postaje vidljivo kroz one znakove.

Potom je Bog dovršio stavak riječima: On znanjem svojim obuhvaća sve (Fussilat, 54) u kozmosu. ‘Obuhvaćanje’ (ihāta) stvari zakriva tu stvar. Otuda je Vidljivi Obuhvatitelj (al-muhit). Ona stvar nije vidljiva, jer obuhvaćanje sprječava njeno pokazivanje. Stoga je unutar Obuhvatitelja ta stvar – tj., kozmos – poput duha u tijelu, a Obuhvatitelj je poput tijela u odnosu prema duhu. Jedno od ovog dvoga je vidljivo (shahāda), tj., Vidljivi Obuhvatitelj, dok je ono drugo nevidljivo (ghayb), tj., ono koje je zakriveno tim obuhvaćanjem – entitet kozmosa. Temeljno određenje, koje je opisano kao ono nevidljivo, zatječe se u Očitujućem koji jeste Vidljivi. Sukladno njihovim duhovnim pripravama, entiteti ‘stvarstva’ kozmosa očituju temeljna određenja unutar onoga što je Vidljivo u njima, kako je dano po njihovim vlastitim duhovnim zbiljama. Tako njihove forme postaju vidljive unutar Obuhvatitelja koji jeste Bog. Stoga se kaže: ‘Prijestolje’, ‘Podnožje’, ‘nebeske sfere’, ‘anđeli’, ‘počela’, ‘razmnožavanja’, ‘akcidentalna stanja’. Ali, ipak, ne postoji ništa drugo doli Bog.“ (II 151.3)

Razmatrajući različite stadije ‘poništenja’ ili ‘iščeznuća’ (*fanā*), koje iskušavaju duhovni putnici na putu Božijem, Ibn al-‘Arabi poistovjećuje sedmu i najvišu postaju sa viđenjem Boga kao Vidljivog unutar kozmosa. Kao rezultat toga, duhovni putnik ne može više tvrditi da imena i atributi pripadaju Bogu:

„Duhovni putnik motri stvorenu stvar kao Boga, kao ono vidljivo unutar entiteta mjesta pojavljivanja, ali u formi duhovne pripravljenosti kojom raspolaže samo to mjesto. On ne motri Boga kao onoga koji raspolaže bilo kakvim učinkom unutar stvorene egzistencije, i on ne posjeduje bilo kakav dokaz snagom

kojeg bi potvrdio ove odnose, attribute ili opise. Otuda ovo posvjedočenje ga uklanja iz Božijih imena, atributa i opisa. Štaviše, kad bi ga on posvjedočio, on bi tada tu stvorenu egzistenciju motrio kao mjesto očitovanja učinaka, jer duhovna priprava nepromjenjivih entiteta – tj., entiteta potencijalnih stvari – očituje učinke unutar nje. Među stvarima koje ozbiljuju ovo [posvjedočenje] je činjenica da On opisuje Sebe u Svojoj Knjizi i po jezicima Svojih vjerovjesnika po kojima se, prigodice, opisuju stvorene stvari.“ (II 514.32)

Samo/otkrivanje je prosvjetljenje: nepostojeća potencijalna stvar se osvjetljuje svjetlom egzistencije, a nepoznata stvar se osvjetljuje svjetlom spoznaje. Samo/raskrivanje je beskrajno, jer Bog je Svjetlo, a duhovna zbilja svjetla zahtijeva da se ono otkriva. Može biti da tama ne uspijeva pojmiti sijajuće Sunce, ali Sunce nikada ne prestaje sjati.

„Božije samo/raskrivanje je trajno (dā'im). Nema nikakvog zastora na njemu. Međutim, nepoznato je da je ono takvo. Razlog za to je taj što, kada je Bog stvorio kozmos, učinio je da on čuje Njegov govor u stanju svoga nepostojanja. To je Njegova riječ 'Budi!'. Kozmos je bio Njime posvjedočen, ali On nije bio posvjedočen snagom kozmosa. Preko očiju potencijalnih stvari bio je zastor nepostojanja, ništa drugo. One nisu pojmile opstojeći Bitak dok su prebivale u nepostojanju. Isto tako, svjetlo je odbacilo tamu, jer tama se ne može održati skupa sa postojanjem svjetla. Takva je bila situacija sa nepostojanjem i Bitkom.

Kada je On zapovijedio potencijalnim stvarima da uđu u stvoreno postojanje, usljed svog potencijaliteta i svoje duhovne pripravljenosti primanja, one su nahrupile da vide ono što je ondje bilo, jer su imale moć (quwwa) gledanja, baš kao što su imale moć slušanja – s obzirom na svoju nepromjenjivost, a ne s obzirom na svoje postojanje. Kada je potencijalna stvar ušla u postojanje, postala je obojenom (insibāgh) svjetlom, a nepostojanje je iščezlo. Ta stvar je otvorila svoje oči i opazila da je Bitak bio čisto Dobro (al-khayr al-mahd), ali nije znala šta on bijaše, niti je znala da joj je On zapovijedio da uđe u stvoreno postojanje. Samo/raskrivanje joj je podarilo znanje o onome što je ona vidjela, ali ne i znanje o činjenici da joj je Bitak podario njenu egzistenciju.

Kada je postala obojena svjetlom, ta potencijalna stvar je usmjerila svoju pozornost na lijevu stranu. Ugledala je nepostojanje. Stoga ga je istražila i uočila da se ono pojavljuje iz nje poput sjene (zill) koja se pruža iz osobe koja je okrenuta prema svjetlu. Povikala je: 'Šta je to?' Svjetlo joj odgovori sa desne strane: 'To si ti. Da nisi postala svjetlo, sjena nikada ne bi zadobila entitet. Ja sam Svjetlo i ja sam otjeralo sjenu. Svjetlo koje ti posjeduješ izvedeno je iz onoga u tvojoj esenciji, koja se okrenula prema Meni. Tako si spoznala da ti nisi Ja. Jer Ja sam Svjetlo bez sjene, dok si ti pomiješano svjetlo kao rezultat tvoje potencijalnosti. Ako se povežeš sa mnom, Ja te primam; ali, ako povežeš svoj ego sa nepostojanjem, ono će te primiti, jer ti si između Bitka i nepostojanja, i ti si između Boga i zla.

Okreneš li se od svoje vlastite sjene, okrenećeš se od svog potencijaliteta. Kada se jednom okreneš od svoga potencijaliteta, zaboravit ćeš Me i nećeš Me poznavati. Jer ti ne raspolažeš nikakvim dokazom da sam Ja tvoj Bog, Gospodar i Darovatelj postojanja, osim svog vlastitog potencijaliteta, koji je tvoj svjedok tvoje vlastite sjene. Ali ako se posve okreneš od svog svjetla, tako nikada nećeš prestati posvjedočivati vlastitu sjenu i nikada nećeš prispjeti spoznaji da je ta sjena tvoj potencijalitet. Zamišljat ćeš da je to sjena onog nemogućeg. A nemoguće i Nužno su uzajamno suprotstavljeni u svakom pogledu. Prema tome, ako te zovnem, ti Mi se nećeš odazvati niti Me čuti, jer taj predmet posvjedočenja će te učiniti gluhim za Moj zov.

Stoga, ne gledaj Me pogledom koji će te odvojiti (fanā') od tvoje sjene. Tada ćeš tvrditi kako si ti Ja i zapast ćeš u neznanje. Ne gledaj svoju sjenu pogledom koji će te odvojiti od Mene. On će te ostaviti gluhom i nećeš saznati zašto sam te Ja stvorio. Stoga katkada budi ovo, a kojiput ono.

Bog ti je stvorio dva oka samo da bi Me mogao svjedočiti jednim, a svoju sjenu drugim okom. Govorio sam ti na ovaj način, kako bih ti pokazao svoju naklonost: Zar mu nismo dali oka dva i jezik i usne dvije, i dobro i zlo mu objasnili (Al-Balad, 8-10)? Drugim riječima, objasnili smo mu dva puta, put svjetla i put sjene. [Zacijelo mu Mi na pravi put ukazujemo], a njegovo je da li će zahvalan ili nezahvalan biti (Al-Dahr, 3), jer nemoguće nepostojanje je tama, dok je potencijalno nepostojanje sjena, a ne tama. To je razlog zašto se slučaj egzistencije zatječe u sjeni.“ (II 303,28)

Jednost Bitka i učinci Imena

Raspravljajući o Bitku i raznovrsnim pojmovima koji se koriste da ukazu na nepostojeće i postojeće stvari, uveliko smo zanemarili Božija Imena kojima je posvećen drugi dio knjige. Na ovom mjestu potrebno je podsjetiti čitatelja kako je svaka stvar, koja je drugo doli Bog, jedno ime Božije. A pošto je Bog Bitak, svaka stvar, svaki entitet, svaka potencijalna stvar jeste jedno ime Božije.¹⁷²

„Nemoguće je da stvari, koje su drugo doli Bog, budu isključene iz zagrljaja Božijeg, jer On ih uvodi u postojanje, ili pak, On je njihova egzistencija, i od Njega one posuđuju (istifāda) egzistenciju. A egzistencija / Bitak nije drugo doli

172 Terminologija nekih Ibn al-'Arabijevih sljedbenika navodi na pomisao da su Imena Božija kao takva 'univerzalna Božija Imena' (*al-asmā' al-ilāhiyyā al-kullīyyā*), dok su postojeće stvari 'pojedinačna Božija Imena' (*al-asmā' al-ilāhiyyā al-juz'iyyā*). Usp. Farghāni, *Mashāriq al-darāri*, str. 58-59. Pošto su pojmovi 'univerzalno' i 'partikularno' relativni, ova dva pojma se, također, jednostavno mogu koristiti da povuku razliku između onih imena koja imaju širi okvir od onih koja imaju užu okvir. Usp. Farghāni, *Muntaha'l-madārik* (Cairo: Maktab al-Sanā'i, 1293/1876), I, str. 87.

Bog, niti je ona nešto što je izvan Njega, pa da je On odande dariva njima. To je nemoguće. Naprotiv, On je Bitak i po Njemu entiteti bivaju vidljivi.“ (I 406.14)
„Onaj koji gubi iz vida Lice Božije u stvarima, kadar je svojatati (da'wā), a svojatanje je izjednačeno s bolešću (marad). Onima duhovno ozbiljenim je jasno da u Bitku / egzistenciji postoji samo Bog. Što se nas [stvorenja] tiče, makar postojimo, naše postojanje je po Njemu. Onaj čije postojanje je po drugome, a ne po njemu samome, praktički je nepostojanje.“ (I 279.5)

„Što se tiče egzistenata u svim njihovim posebnostima, podsjećamo da su oni očitovanje Boga u mjestima pojavljivanja, tj., entiteti potencijalnih stvari saobrazno duhovnoj pripravljenosti kojom raspoložu potencijalne stvari. Stoga su atributi Vidljivoga različiti, jer su različiti entiteti unutar kojih se On pokazuje. Na taj način postojeće stvari bivaju različite i mnoštvene kroz mnoštvo entiteta i njihovih različitosti u njima. Otuda slijedi da u Bitku / egzistenciji ne postoji ništa doli Bog i temeljna određenja entiteta, dok ne postoji ništa u nepostojanju doli entiteti potencijalnih stvari, pripravljeni da budu određeni za egzistenciju. Prema tome, u postojanju 'oni jesu / oni nisu': Vidljivi predstavlja njihova temeljna određenja, stoga 'oni jesu'. Ali oni ne raspoložu nikakvim entitetom u postojanju, stoga 'oni nisu'. Isto tako, 'On jeste i nije': On je Vidljivi, stoga 'On jeste'. Ali razlika među egzistentima je inteligibilne naravi, i osjetila je poimaju usljed različitosti temeljnih određenja entiteta, stoga 'On nije'.“ (II 160.1)

„Kao što je Bog dao kozmosu ime wujūd, koje zacijelo pripada Njemu, jednako tako mu je On podario Najljepša Imena kroz njegovu duhovnu pripravljenost i činjenicu da je kozmos mjesto pojavljivanja za Njega.“ (II 167.32)

„Svako ime u kozmosu je Njegovo ime, a ne ime ičega drugog doli Njega. Jer kozmos je ime Vidljivoga u tom mjestu pojavljivanja.“ (II 122.14)

„Sve predstavlja temeljna određenja entiteta potencijalnih stvari unutar onog Ontološkog Entiteta, koji se očituje u formama kao rezultat učinaka Najljepših Božijih Imena, i zahvaljujući činjenici da su potencijalne stvari određene po njima. U slučaju Boga to su imena, a u slučaju potencijalne stvari to su opisi i atributi, dok ta potencijalna stvar ostaje u stanju nepostojanja.“ (IV 11.9)

„Kada bi ti bilo podareno otvaranje¹⁷³ u vezi sa znanjem o odnosima Božijih Imena, koji bivaju vidljivi kroz očitovanje Božijih mjesta pojavljivanja unutar entiteta potencijalnih stvari, redajući se na taj način po vrstama, rodovima i jedinkama ... [tad bi znao da] uzrok (sabab) očitovanju svakog temeljnog određenja u njegovu entitetu jeste njegovo božansko ime.“ (II 39.27)

173 Kao što je objašnjeno u Uvodu, 'otvaranje' (*fath* ili *futūh*) je, manje-više, sinonimno sa 'otkrovenjem' (*kashf*) i 'duhovnim kušanjem' (*dhawq*). Stoga ono označava izravno, iskustveno znanje o duhovnim zbiljama stvari, znanje koje Bog dariva slugi kroz 'samo/raskrivanje' (*tajallī*). Usp. pogl. 13.

„Entitet sluge ne raspolaže nikakvim punovažnim pravom (istihqāq) po sebi, jer on nije Bog ni u kojem smislu. Samo Bog ima punovažno pravo nad onim nad čime ima punovažno pravo. Prema tome, sva imena u kozmosu, za koja se misli da su punovažno pravo (haqq) sluge, punovažno su pravo Božije... Samo Bog raspolaže punovažnim pravom nad svim imenima koja se ozbiljuju unutar stvorenog postojanja i očituju u temeljnom određenju. Sluga usvaja njihove karakterne crte (takhalluq) i ne raspolaže ničim svojim, osim svoga entiteta... Kada se jedno od imena ozbiljuje ili biva primijenjeno na bilo koji entitet, to se događa samo zahvaljujući tome što su entiteti mjesta pojavljivanja. Otuda se svako ime primjenjuje samo na Bitak Božiji unutar entiteta, dok entiteti ostaju, u svojoj osnovi, bez ikakvih punovažnih prava... Bitak pripada Bogu, i kad god se Bitak opisuje nekim atributom, ono što taj atribut imenuje isto je što i ono što se naziva ‘Allāh’. Stoga, shvati da ne postoji nijedna ontološki imenovana stvar (musammā wujūdi) osim Boga. On se imenuje svakim imenom, opisuje svakim atributom, označava svakim značenjem. Glede Njegovih riječi: Veličanstven je Gospodar tvoj, Dostojanstveni, i daleko od onoga kako ga predstavljaju oni (Al-Sāffāt, 180)!, [što znači da je On ponad] toga da ima ikakva druga (sharik) u bilo kojem imenu. Prema tome, sva imena su Božija: imena Njegovih djela, ili Njegovih atributa, ili Njegove Biti. Ne postoji ništa u Bitku / egzistenciji osim Boga, dok su entiteti nepostojanje, usred onoga što se pojavljuje iz njih... Stoga egzistencija pripada Njemu, a nepostojanje pripada tebi. On je zanavijek opstojeći Bitak, a ti si zanavijek nepostojanje.“ (II 54.6)

„Bog je Prvi u Entitetu u kojem je On Posljednji, u Entitetu u kojem je On Vidljivi, u Entitetu u kojem je On Nevidljivi, i tako redom, kroz sva Imena Božija... Iako su Imena Božija i stvoreni entiteti mnogostruki kroz odnose, oni su ipak Jedan Entitet u Bitku.“ (I 462.6)

„Bog veli: Snagom Istine¹⁷⁴ smo stvorili nebesa i Zemlju i ono između njih (Al-Hijr, 85), koja jeste Čisti Bitak. Otuda slijedi da se Njemu pripisuje sve što je darovano po duhovnim zbiljama entiteta. Pojavile su se granice, razmjere su postale vidljive, temeljno određenje i nalog su ozbiljili svoj utjecaj. Visina, nizina i sredina su različite i paralelne stvari, vrste egzistenata – njihovi rodovi, vrste, jedinke, njihova stanja i temeljna određenja – svi oni su postali vidljivi unutar Jednog Entiteta. Oblici su se razlučili unutar Njega i imena Zbilje su postala vidljiva, raspolažući učincima koji su se pojavili unutar postojanja, iz Božije Ljubomore, kako se oni učinci ne bi pripisali entitetima potencijalnih stvari unutar Vidljivoga u njima. Pošto učinci pripadaju Božijim Imenima, a Ime jeste ono Imenovano, u Bitku / egzistenciji tada ne postoji ništa doli Bog.“ (II 216.7)

174 Ovaj stavak je jedan od izvora iz Objave za Ibn al-‘Arabijevu „Zbilju kroz koju se dogodilo stvaranje“ (Al-haqq makhlūq bihī) o kojoj je raspravljano u poglavlju 8.

6. Novo stvaranje

Razmatranje Jednosti Bitka prepušta nas relativno statičnoj slici o sve-mu što postoji. Neznatan broj pojmova, naime, središnji je za Ibn al-‘Arabijeva naučavanja u smislu promjene. „Sve drugo doli Bog“ po definiciji prebiva u nepretrgnutom gibanju. Samo Bitak ostaje nepromijenjen, dok cijelo postojanje očituje beskonačna temeljna određenja Bitka u kaleidoskopu raznovrsnosti. Jednost Bitka po sebi ne dopušta bilo kakvo mnoštvo, pa ipak samo mnoštvo može očitovati različitost oblika, bili oni prostorni ili vremeniti. Kao što entiteti očituju svoja temeljna određenja unutar Vidljivoga, u beskonačnoj raznovrsnosti u bilo kojem datom trenutku, tako isto u svakom susljednom trenutku svaka stvar biva izvrgnuta gibanju, preobrazbi i pretvorbi.

Ibn al-‘Arabi povlači razliku između božanskih korijena promjene u mnogim kur’anskim stavicima, posebice u sljedećim: *Ne, ali oni u ponovno stvaranje sumnjaju (khalq jadīd) (Qāf, 15)* i: *Svakog trena On se nečim (sha’n) zanima (Al-Rahmān, 29)*. Dva blisko povezana pojma su nedostatna za ope-tovanje (*takrār*) u božanskom samo/raskrivanju (*al-tajallī*), koje znači da se Bog nikada dva puta ne očituje u posve istoj formi; a Božija ‘obuhvatnost’ (*ittisā’* ili *tawassu’*) je ta koja zahtijeva beskonačnost potencijalnih stvari.

Beskonačna mogućnost

Potencijalne stvari u svojim stanjima nepostojanja beskonačne su u broju (*mā lā yatanāhā* ili *lā nihāya lah* ili *ghayr mutanāhī*). Potencijalitet je neiscrpna Riznica (*khizāna*) iz koje Bog neprestance nastavlja stvarati za-navijek. Ibn al-‘Arabi nudi ukazivanja na to u takvim kur’anskim stavicima kao što je onaj naprijed citirani: *Ne postoji ništa čije riznice nisu kod Nas, a Mi dajemo od toga po mjeri određenoj (Al-Hijr, 21)*. Za Ibn al-‘Arabija to znači da se Bitak može očitovati kroz formu bilo koje potencijalne stvari, baš kao

što voda, nad kojom je Prijestolje Božije postavljeno (*Hūd*, 7), može poprimiti oblik bilo koje primateljke. Međutim, pošto jedna forma isključuje neku drugu formu, ‘egzistencija’, definirana kao vidljivi kozmos, ne može biti beskonačna. Nepostojeći potencijaliteti su ono što je beskonačno.

„U riznicama se nalaze jedinke (ashkhās) rodova (ajnās). Te jedinke su beskonačne, a ono što je beskonačno ne ulazi u postojanje, jer sve ograničeno (in-hisār) egzistencijom je konačno.“ (III 361.13)

„Ono što je kod Boga (‘ind Allāh) je beskonačno, ali je nemoguće onom beskonačnom da uđe u postojanje. Prema tome, sve što ulazi u postojanje je konačno. Kada se ono konačno uspoređi sa Beskonačnim, nada se kao ništica ili ništa, makar je golemo.“ (II 353.29)

„Potencijalne stvari su beskonačne i ondje ne može biti drugo doli ono beskonačno. Ali ono beskonačno ne ulazi u postojanje odjednom (daf’a); štaviše, ono ulazi malo-pomalo, bez kraja i konca.“ (II 482.26)

Beskonačnost potencijalnih stvari potcrtava raspravu o nepretrgnutom ponovnom stvaranju. Iza krhke pojavnosti postojećih stvari, koje ispunjavaju kozmos, stoji Beskonačni Ocean neprestance nadolazećih talasa na Njegovoj površini. I baš kao što je broj potencijalnih stvari beskonačan, jednako tako su beskonačne promjene kojima je izvrgnuta svaka pojedina potencijalna stvar. Ili pak, u krajnjoj analizi, svako novo stanje, svaka izmijenjena situacija je nanovo stvorena potencijalna stvar, zacijelo slična (*mithl*) onoj prvoj, ali ne i ista.

„Može biti da je situacija jedne posebne vrste, kakav je čovjek, konačna, jer jedinke te vrste su konačne – iako kozmičke jedinke nisu konačne. Međutim, postoji jedno drugo osjećanje u kojem je stvaranje pojedinačnih ljudskih bića, zapravo, beskonačno, mada nije svako toga svjestan. Na to se ukazuje u Njegovim riječima: Ne, ali oni u ponovno stvaranje sumnjaju (Qāf, 15). Entitet svake jedinke se obnavlja (tajaddud) u svakom trenu i nužno je da bude tako, jer Bog nikada ne prestaje biti Tvorac (fā’il) egzistencije unutar potencijalnih stvari. To je vidljivo snagom različitosti temeljnih odlika entiteta unutar svakog stanja. Entitet, koji raspolaže ovim posebnim stanjem, ne može biti isti kao entitet koji je raspolagao tim stanjem, čija prošlost i iščezlost su to posvjedočili.“ (IV 320.3)

Trajno obnavljanje

Ibn al-'Arabi slijedi tumačenje ideje o stalno obnavljajućem stvaranju, sve unatrag do ash'arijskih teologa, mada kritikuje njihovo mišljenje kao nepotpuno. Oni su tvrdili da je kozmos sastavljen od supstanci (*jawāhir*) i akcidenata (*a'rād*), i da supstance ostaju trajne, dok 'akcidenti ne traju dva trenutka zaredom (*lā tabqā zamānayn*).¹⁷⁵ Temeljna razlika između esh'arijskog mišljenja i onog Velikog Učitelja je ta što on tvrdi da se supstance nikako ne razlikuju od akcidenata, bivajući stalno iznova stvarane. U djelu *Fusūs al-hikam* on naširoko opisuje zablude ash'arija, zaključujući da „oni nisu razumjeli kako je cijeli kozmos zbir akcidenata; stoga se u svakom trenutku podvrgava stalnoj promjeni (*tabaddul*), jer *akcident ne traje dva trena uzastopno*“ (*Fusūs*, 125).¹⁷⁵

U Ibn al-'Arabijevu načinu gledanja na stvari različite vrste supstanci, koje su razmatrali teolozi i filozofi, i same su akcidenti, s obzirom na jednu još dublju 'supstancu', koja jeste Bitak ili Dah Milostivoga. Sve stvari, 'supstance' i 'akcidenti' su, zapravo, akcidenti, učinci nepromjenjivih entiteta koji se zatječu u Vidljivome Bitku. Supstanca kozmosa je Jedan Entitet.

„U osnovi kozmičke supstance je jedno. Ono se u svojoj zbilji nikada ne mijenja. Svaki oblik koji postaje vidljiv u njemu jeste jedan akcident koji je, usljed baš te činjenice (fī nafs al-amr), podvrgnut preobrazbi (istihāla) u svakom pojedinom trenutku (zamān fard). Bog neprestance uvodi slične stvari (amthāl) u postojanje ('ala'l-dawām), jer On je neprestani Tvorac, dok potencijalne stvari u stanju svoga nepostojanja raspolažu duhovnom pripravom da prime egzistenciju.“ (III 452.24)

„Nepostojanje nikada ne pretječe kozmos, s obzirom na njegovu supstancu, niti ikakva forma ikada traje u dva susljedna trena. Stvaranje nikada ne prestaje, dok su entiteti primateljke koje se izvode iz i uvode u [postojanje]. Tako kozmos u svakom trenutku (nafas), s obzirom na svoju formu, biva izvrgnut novom stvaranju u kojem ne postoji nikakvo opetovanje.“ (II 677.30)

Kur'anski izraz *ajal* ili 'čas' označava trenutak smrti kojeg je Bog unaprijed odredio, ili trenutak u kojem nešto nastaje ili iščezava, ili dužinu trajanja nečijeg postojanja. U jednom odlomku Ibn al'Arabī tvrdi da je Bog odredio 'čas' svakoj formi u kozmosu, osim za entitete koji primaju te forme.

175 Usp. Izutsu, *Sufism and Taoism*, str. 205-15; također Izutsu, „The Concept of Perpetual Creation in Islamic Mysticism and Zen Buddhism,“ kod S. H. Nasra (uredio) *Mélanges offerts à Henry Corbin* (Tehran: McGill University, Institute of Islamic Studies, 1977), posebno str. 142-46.

„Bog veli: Svako se kreće do roka određenog (Al-Ra’d, 2, Luqmān, 29). I još veli: On čas smrti određuje, i samo ga On zna (Al-An’ām, 2). On je ponudio riječ ‘svako’, koja zahtijeva sveobuhvatnost i sveuključivost. Ali mi smo kazali da entiteti, koji primaju forme, ne raspolažu nikakvim vremenskim rokom. Stoga, kako oni mogu umaći temeljnoj odrednici ‘svako’? Odgovaramo: Oni nisu tome umakli. Štaviše, ‘rok određeni’, koji pripada entitetu, njegov je odnos (irtibāt) sa jednom od formi koju prima. Njegovo primanje doseže određeni rok, koji predstavlja iščezavanje vremenskog trenutka forme. Kada rok, koji je poznat Bogu, dosegne taj odnos, forma prestaje postojati i entitet prima neku drugu formu. Prema tome, entiteti ‘se kreću do roka određenog’ primanjem forme, baš kao što se forma ‘kreće do roka određenog’ bivajući doznačenom tom entitetu, koji jeste mjesto njenog pokazivanja. Otuda ono ‘svako’ obuhvaća onaj rok određeni.

Bog je za svaku stvar odredio vremenski rok u datom trenutku koji je doseže. Potom ta stvar prelazi u jedno drugo stanje u kojem se, također, kreće do roka određenog. A Bog u svakom trenu (ma’a’l-anfās) neprestance stvara. Prema tome, među stvarima neke ostaju trajati u času svoga egzistiranja i svoj rok određeni dosežu u nekom drugom vremenskom času svoga postojanja. To je najkraće trajanje (mudda) u kozmosu. Bog to tako čini kako bi entiteti bili siromašni i imali potrebu za Bogom u svakom trenu. Jer kada bi ostali trajati [u egzistenciji] dva ili više trenutaka, bili bi opisivani kao neovisni (ghinā) o Bogu u tom trajanju.

To je stajalište koje podržavaju jedino Ljudi koji su ozbiljili otkrovenje među nama i ash’arije među teolozima.“ (II 639.6)

Šejh se često vraća posvjedočenju ‘siromaštva’ stvari kao razlogu za i dokazu o neprestano obnavljajućem stvaranju. Potencijalne stvari nikada ne mogu umaći stalnoj ovisnosti o Onome koji daje prevagu u nastojanju da se one zadrže u postojanju. U protivnom, za njih bi se moralo kazati da su neovisne o Bogu; ali, kako smo vidjeli, Neovisnost je strogo Božiji atribut, dok je siromaštvo / ovisnost svojstveno svim stvorenim stvarima.

„Kozmos se nikada ne određuje u jednom jedinom stanju jednog vremenskog trena, jer Bog neprestano stvara. Kada bi se kozmos zadržao u samo jednom stanju unutar dva vremenska trena, bio bi opisivani kao neovisan o Bogu. Ali ljudi u ponovno stvaranje sumnjaju.“ (III 199.9)

Božije zadaće

Ibn al-‘Arabi ne navodi nijedan kur’anski odjeljak, kao potporu ideji novoga stvaranja, toliko često kao što navodi stavak: *Svakog časa On se zanima nečim (Al-Rahmān, 29)*. On često objašnjava značenje onog ‘časa’,

dok razmatra različite vrste vremenskih razdoblja spomenutih u Kur'ānu i Hadisu, kao što je kur'anski 'dan / čas' od 1.000 ili 50.000 godina u poglavlju *Al-Sajda*, 5 i *Al-Ma'ārij*, 4.¹⁷⁶ Ovdje je 'dan' ono najkraće od svih dana, sukladirajući sa sadašnjim trenutkom ili sa 'nedjeljivim trenom' (*al-zamān al-fard*).¹⁷⁷ Što se tiče Božijih 'zadaća', one predstavljaju sve stvari, stanja i situacije koje se zatječu unutar stvorenog postojanja.

„On se 'svakog trena zanima nečim'. 'Tren' je ono što Bog uzrokuje da se dogodi u njemu.“ (II 431.28)

„'Trenuci' su brojni; neki su dugi, a neki kratki. Najmanji od njih je nedjeljivi tren s obzirom na ono što je uslijedilo u stavku: Svakog trena On se zanima nečim. Bog je taj nedjeljivi tren nazvao 'trenutkom' zbog toga što se u njemu vrši neka 'zadaća'. Prema tome, to je najkraći i najbrži trenutak dana.“ (I 292.15)

*„Iako su trenuci različiti u svojim dužinama i u svojim podudaranjima sa solarnim danima, Božija zapovijed unutar njih je poput 'treptaja oka' (*Al-Qamar*, 50)... Taj trenutak može biti čak i kraći negoli je [treptaj oka] ...; njegova duljina može biti pretpostavljena (*mutawahham*) kao 'nedjeljivi tren', koji predstavlja 'trenutak zadaće'. S obzirom na Boga, ta zadaća je jedna, ali s obzirom na primateljke u kozmosu, sve te primateljke su zadaće. Kada činjenično stanje ne bi bilo takvo da ih egzistencija uokviruje, rekli bismo kako su one beskonačne.“ (II 82.4)*

Činilac koji razdvaja dvije sličnosti među stvarima teško je pojmljiv kroz duhovno posvjedočenje, osim za onoga koji posvjedočuje Boga ili koji duhovno ozbiljuje svoje posvjedočenje jednog kameleona, jer ne postoji nijedna životinja koja jasnije pokazuje da Bog raspolaže temeljnim određenjem 'svakog trena u kojem se On zanima nečim novim' negoli je kameleon.¹⁷⁸ Prema tome, nijedan atribut i nijedno stanje u kozmosu ne optrajava dva trena, niti ijedna forma biva očitovana dva puta.“ (II 500.6)

„Bog veli: Svakog trena On se zanima nečim novim. Najsićušniji tren je nedjeljivi vremenski trenutak. U njemu se On zanima Svojim zadaćama do mjere nedjeljivih djelića kozmosa koji postoje... Stoga se On zanima nečim novim u svakom mogućem djeliću kozmosa u kojem On vrši svoje zadaće, koje čine da ti

176 Usp. njegovo djelo *Ayyām al-sha'n u Rasā'il*; također *Al-Futūhāt* I 121.23 (Y 2,234.15), 291.35 (Y 4, 236.5); II 441.32; III 45.28, 201-203; *Mu'jam* 1253-54.

177 'Pojedinačni trenutak' bi bio doslovniji prijevod. Ali sam Ibn al-'Arabi tumači *fard* kao 'ono što ne prima nikakvu mogućnost podjele' (*Alladhī lā yaqbal al-qisma*, II 384.31).

178 Ova Ibn al-'Arabijeva analogija može se činiti neuvjerljivom, ali ona predstavlja odliku njegove metodologije da do krajnje moguće mjere upotrijebi kur'anski slikovni jezik ili načela koja je uspostavio Kur'ān. Ovdje bi trebalo prizvati u sjećanje onaj kur'anski stavak: *Allāh se ne ustručava da za primjer navede mušicu ili nešto sićušnije od nje* (*Al-Baqara*, 26); niti se Šejh stidi da ga citira.

djelići kozmosa bivaju... Te zadaće su egzistencijalna stanja (ahwāl) stvorenja, a stvorenja su mjesta opstojanja onih zadaća u njima, jer u njima On neprestance tvori ona egzistencijalna stanja. Stoga nijedno egzistencijalno stanje ne traje dva vremenska trenu, jer, kada bi trajalo, tada Bog ne bi bio tvorac te stvari u kojoj optrajava egzistencijalno stanje. Ona ne bi bila ovisna o Bogu i opisivala bi se kao neovisna o Njemu. Ali to je nemoguće.“ (II 384.31)

Prekidanje navika

Ibn al-‘Arabi, katkada, upotrebljava pojam novog stvaranja u neočekivanim kontekstima. U jednom odjeljku on ga donosi dok raspravlja o fenomenu ‘karizmatičnih djela’ (*karāmāt*), čudesa koja su prikazivali prijatelji Božiji. Riječ za ‘čudo’ je ‘prekidanje navike’ (*kharq al-‘āda*). Etimološki ‘navika’ (*āda*) je ‘ono što se iznova vraća’. Zapravo ne postoji, veli Ibn al-‘Arabi, ništa uobičajeno, jer sve je stalno obnavljajuće i ništa se nikada isto ne vraća.

„Posjednik ovog izaslanstva (niyāba) [koje je predmet ovoga poglavlja] ima trajnu moć vršenja slobodnog raspolaganja stvarima (tasarruf). Običan svijet to naziva ‘karizmatičkim djelima’, ‘znamenjima’ (āyāt) i ‘prekidom navika’. Za one duhovno ozbiljene ova djela nisu ‘prekidanje navike’, već radije uvođenje u egzistenciju stvorenih stvari (kawā’in). Razlog je taj što u stvarnosti nema nikakvih navika, jer nema ponavljanja. Prema tome, ništa se iznova ne vraća. Na to je ukazano u riječima Božijim koje se tiču ljudi navika: Ne, ali oni u ponovno stvaranje sumnjaju (Qāf, 15). On veli: Oni ne znaju da su oni u svakom trenu jedno novo stvaranje, tako da ono što vide u prvom trenutku nije identično onom što vide u narednom trenutku. Oni su zbunjeni u vezi s tim.

Prema tome, nema nikakvog ponavljanja, pa stoga nema nikakvog prekida. Takvo je stanje stvari iz perspektive onih duhovno ozbiljenih među ‘Ljudima Allāhovim’. A stanje stvari je samo i isključivo takvo, baš kako smo to i spomenuli. Jer kroz to stanje stvari stvorenja su neprestance i zauvijek ovisna, a Bog je Tvorac i Čuvar ovog postojanja. Egzistencija stvorenja je trajna usljed novog stvaranja koje On uvodi u postojanje s nakanom da ono opstane.“ (III 288.14) Stanje stvari je, zapravo, uvijek novo, tako da nema ničeg što se ponavlja, niti ima ikakvog prekidanja navike... Bog je obuhvatniji od bilo čega što bi uzrokovalo ponovni povratak bilo čega, ali slične stvari su zastori na očima slijepaca, onih koji znaju samo spoljašnju stranu života na ovom svijetu, a prema budućem svijetu su ravnodušni (Al-Rūm, 7). Ono ‘sljedeće’ je egzistencija entiteta onog drugog sličnog.¹⁷⁹ Oni su ‘ravnodušni’, pa stoga oni u ponovno stvara-

179 S obzirom na činjenicu da je očito značenje ovoga stavka to da bi ‘budući’ trebalo čitati kao ‘budući svijet’, moglo bi se činiti da Ibn al-‘Arabi iznuđuje značenje nad tekstem na koje se ne smjera. Ali on nema nikakve potrebe da forsira stvari, jer postoje neki drugi stavci koji bi mogli poslužiti kao potvrda njegova naglašavanja. Ono što on, zapravo,

nje sumnjaju (Qāf, 15). Ali potencijalne stvari su beskonačne, Božija moć vrši svoj utjecaj, a Bog neprestance stvara. Prema tome, kako bi ondje moglo biti ikakvog ponavljanja? Jer ponavljanje se može pojmiti samo kroz ponovni povratak.“ (II 372.20)

Pretvorba i Preobrazba

Jedno od najizričitijih uporišta Ibn al-‘Arabijevoj tvrdnji da Bog može preuzeti beskonačan broj ‘zadaca’, ostajući uz svako pojedinačno stvaranje, nalazi se u već spominjanom *hadisu* iz Muslimova *Sahīha*. Tekst opisuje prizor na Dan proživljenja, kada se Bog ukazuje svakoj pojedinoj skupini ljudi u različitim likovima. Ali oni Ga poriču u svakom liku u kojem se On ukazuje. Najzad, ‘On se preobražava (*tahawwul*) u liku u kojem su Ga oni vidjeli prvi put, i kaže: ‘Jesam li Ja Gospodar vaš?’ Oni odgovaraju: ‘Ti si, zacijelo, naš Gospodar’.¹⁸⁰ Pojam *tahawwul*, izveden iz istog korijena kao i pojam duhovno stanje (*hāl*), označava to da nešto trpi promjenu, prelazeći iz jednog stanja ili situacije u drugu, dakle označava pretvorbu. Opetovano se koristi u razmatranjima naravi imaginacije. U narednom odjeljku Ibn al-‘Arabi objašnjava prirodu imaginacije, ali proširuje raspravu kako bi uključio i protežni svijet.

„Promjena se može dogoditi iz jedne u drugu, sličnu formu (mithl), ili u nesličnu formu (khilāf) unutar imaginacije, unutar osjetilnog obzorja (al-hiss) ili bilo kojeg mjesta unutar kozmosa, jer cijeli kozmos nikada se ne prestaje mijenjati do vijeka, ad infinitum, usljed promjene korijena koji ga iznova ispunjava. Korijen ove promjene je božansko samopreobražavanje u formama spomenutim u Sahīhu. Otuda On postaje vidljiv u značenjima (ma‘ānī) i formama.

*Iz značenja u značenje,
iz formi u forme.*

Otuda Njegove riječi: Svakog trena On se zanima nečim novim, a to zanimanje su promjene koje On potiče da se odvijaju unutar stvorenih stvari (akwān).“ (III 198.28)

„Takvo je stanje stvari kod suodnosa Boga i kozmosa: Bog na vidljiv način vrši utjecaje unutar kozmosa; ti utjecaji su stanja unutar kojih kozmos trpi

čini jeste iznošenje raskošnosti izvornoga teksta, dok u isti mah ističe temeljno načelo svoje vlastite hermeneutike: ma koje značenje, koje se može razumjeti iz teksta bez vršenja nasilja nad jezikom, Bogom je naumljeno značenje, jer On ga je objavio sa punim znanjem svekolikih tumačenja. Usp. pogl. 14.

180 Muslim, *Īmān* 302.

neprestanu promjenu (taqallub). To je temeljno određenje Njegova imena ‘Vrijeme’ (dahr)...¹⁸¹

Bog se nama opisuje opisima onih stvari koje su u našem nazoru vremenite, stvorene. U stvarnosti one su Njegovi opisi koji bivaju vidljivi unutar nas; potom [pomišljali smo da] se oni ne vraćaju iznova Njemu, pa smo Ga opisivali opisima dostojnim Njegove uzvišenosti. Ali oni su, zacijelo, Njegovi opisi.

Da nas On nije uveo u postojanje u formi onoga što je On po Sebi, ne bi bilo ispravno niti bi se dogodilo da primimo atribute kojima nas je On opisao, i koji s pravom (haqq) pripadaju Njemu; niti bi On primio atribute kojima je opisao Sebe, i koji s pravom pripadaju nama.¹⁸² Svi oni su s pravom Njegovi. Prema tome, On je Korijen, a mi smo mladarci tog Korijena. [Božija] imena su ogranci ovog stabla – mislim stabla egzistencije (shajarat al-wujūd) – a mi smo istovjetni njegovom plodu, ili, radije, On je istovjetan njegovom plodu...

On nam je podario vijesti jezikom Njegova Poslanika vezane za Njegovu teomorfozu (tahawwul) u formama unutar mjesta samootkrivanja. To je korijen naše preobrazbe u stanjima – unutarnjim i spoljašnjim – svega što se zbiva u Njemu.“ (III 315.11,16)

Riječ *tahawwul* ili ‘teomorfoza’ je praktički sinonimna sa riječju *istihāla*, desetom glagolskom formom istoga korijena. Prema tome, ovaj potonji pojam je često korišten u razmatranjima prirode promjena koje se zbivaju

181 Bog Sebe naziva ‘Vremenom’ prema pravorijeku: ‘Ne recite ‘uh’, razočarani vremenom! [Ili, u drugoj inačici: ‘Ne kunite vrijeme], jer Bog je vrijeme.“ Muslim, *Alfāz* 4, 5; usp. Bukhārī, *Adab* 101; *Muwatta’*, *Kalām* 3; Ahmad II 259, 272, 275, 318, 934. Šejh piše (III 202.4) da je, s obzirom na bivanje ‘Vremenom’, samo Bog bespočetni i beskrajni ‘Dan’, bez sutona i zore; ali temeljna određenja Božijih imena i atributa dijele taj jedincati Dan na brojne dane, a oni su ‘Božiji dani’ spomenuti u kur’anskom stavku: *I Mūsāa smo poslali s dokazima Našim: ‘Izvedi narod svoj iz tmina na svjetlo i opomeni ga Allāhovim danima!’ (Ibrāhīm, 5)*. Šejh pojašnjava vezu između Vremena i stalne promjene stanja u narednom odjeljku: „Stavivši nam do znanja da je On Vrijeme, Bog nam je spomenuo i to da On raspolaže danima. To su ‘dani Božiji’. Oni se suštinski određuju snagom temeljnih odlika Božijih Imena unutar kozmosa. Svako ime raspolaže danima koji su vrijeme (*zamān*), prevlađujuće temeljne odlike tog imena. Ali svi oni su Božiji dani, i svi su oni uspostavljene razlike temeljnog određenja Vremena u kozmosu. Ti dani se miješaju (*tawāluj*), uzajamno prožimaju i prekrivaju jedni druge. To je ona različitost temeljnih određenja koja se opaža u kozmosu kao jedincato vrijeme. Ona se izvodi iz uzajamnog prožimanja, preklapanja, preobražavanja i opetovanja Dana. Svaki od tih Božijih Dana napose ima suton i zoru. Njihova noć je ono nevidljivo, tj., ono od njih što je za nas nevidljivo... Njihova zora ili dnevno vrijeme je vidljivo i identično sa njihovim temeljnim određenjem unutar protežnih tijela, porinutih u posljednje počelno tijelo, tj., u sve ono što je podno Prirode“ (III 201.12).

182 Ovo ukazuje na Božija imena koja su, također, i ljudski atributi (primjerice: darežljivost, pravičnost, strpljivost itd.) i na ljudske atribute kojima Bog opisuje Sebe u Kur’ānu i *Hadisu* (primjerice: ruka, noga, smijeh, radovanje itd.). Usp. poglavlje 3, posljednji odjeljak.

unutar protežnog svijeta. Na osobitiji način kazano, za njega se kaže da je jedan od četiri počela koje može biti ‘preobraženo’ u jedno drugo počelo, u odgovarajućim okolnostima. Tako se voda može prometnuti u zemlju ili zrak, zrak u vodu ili vatru, i tako redom. Iako ovo razmatranje igra određenu ulogu u Ibn al-‘Arabijevoj kozmološkoj šemi, u ovom kontekstu on, jednostavno, poima pretvorbu počela kao jedan primjer opće pretvorbe koja se odvija u svim stvarima.

„Cijeli kozmos je uokviren sa tri tajanstva (asrār): svojom supstancom, svojim formama i preobrazbom (istihāla). Ne postoji nikakva četvrta stvar (amr). Ako nas pitaš: odakle u božanskim zbiljama preobrazba postaje vidljiva u kozmosu? Mi odgovaramo ovako:

Bog opisuje Sebe riječima: Svakog trena On se zanima nečim novim (Al-Rahmān, 29). Ta ‘zanimanja’ su raznovrsna. On je sebe opisao kao onoga koji se raduje pokajanju Svoga sluga; a On se tome radovao prije nego se to dogodilo (kawn). Isto tako, Poslanik je kazao: „Bog se ne dosađuje, pa ni ti ne treba da se dosađuješ.“¹⁸³ Gnostici – koji su poslanici (mir s njima!) – su spominjali, vezano za Boga, da će se On rasrditi na Dan proživljenja ‘srdžbom kakvu nije pokazivao prije toga, i kakvu neće pokazivati poslije toga’, kakva je dostojna Njegove uzvišenosti.¹⁸⁴ Stoga su Ga oni opisivali kao onoga koji posjeduje jedno stanje, prije te srdžbe, u kojem nije bio opisan po toj srdžbi. Sahih je spomenuo Njegovu samopreobrazbu u formama na Dan proživljenja, kada se On otkriva Svojim slugama. A samopreobrazba (tahawwul) je identična preobrazbi (istihāla); ne postoji nikakva razlika između ovoga dvoga u očitovanju.

Kada to ne bi bilo tako, za kozmos ne bi bilo prirodno da ima početak; prije bi bilo da je on izjednačen (musāwīq) s Bogom u egzistenciji. Ali to nije tako u stvarnosti. Kao što je Bog prihvatio da očituje Sebe svojim slugama u različitim formama, jednako tako On nije od samoga početka stvarao, a potom je u određenom trenutku počeo stvarati.

U vječnosti bez početka (al-azal) On je opisan kao Znalac i Moćni. Drugim riječima, On je imao moć da jednu potencijalnu stvar uvede u postojanje, ali je samo do Njega bilo to hoće li ili neće biti vidljiv u formi uvođenja iste u postojanje. On je postajao vidljiv uvođenjem te forme potencijalne stvari u postojanje, kad god je to poželio. Naprimjer, mi znamo da Bog nije uveo Zayda u postojanje sve do jučer, ili sve do danas. Prema tome, Zaydovo postojanje je bilo odloženo, iako je Bog Moćni. Nužno je donijeti istu prosudbu vezano za prvi kozmički

183 Ovaj pravorijek se nalazi zabilježen u nekoliko različitih verzija u standardnim izvorima; primjerice: Bukhārī, *Īmān* 32; *Tahajjud* 18, *Sawm* 52, *Libās* 43; Muslim, *Musāfirin* 215, 221; *Siyām* 177.

184 Ove riječi su kasnije pripisane Ādemu, Nūhu, Ibrāhīmu, Mūsāu i Īsāu u jednom dugom hadisu vezanom za Poslanikovo zagovaranje na Dan proživljenja. (Muslim, *Īmān* 327; usp. Bukhārī, *Anbiyā’* 3, *Tafsīr*, *Sūra* 17, 5; Tirmidhī, *Qiyāma* 10; Ahmad II, 435, 436).

egzistent. Bog je opisan kao onaj koji ima moć uvođenja potencijalne stvari u postojanje, makar On to još ne čini. Isto tako, ti imaš moć da se gibaš u vremenu, makar se još uvijek ne gibaš; ovo nužno ne iziskuje bilo kakvu apsurdnost. Jer nema nikakve razlike između sada opstojeće potencijalne stvari, čije postojanje je odloženo sve do iza postojanja neke druge potencijalne stvari, i postojanja prve potencijalne stvari, jer Bog nije opisan tako kao da uvodi Zayda u postojanje dok je Zayd još uvijek nepostojeći.

Prema tome, forma je jedna, ako si shvatio. Štaviše, riječ ‘preobrazba’ (istihāla) ne pripisuje se Bogu, makar je On pripisao Sebi ‘samopreobraženje’...

Atribut sopstva (wasf nafsi) ne može se isključiti iz onoga što je njime opisano. U protivnom, predmet tog opisa će isključiti sam sebe, jer taj atribut je istovjetan s njim. Prvenstvo (taqaddum) nepostojanja je atribut sopstva za jednu potencijalnu stvar, jer je nemoguće za tu stvar da postoji u vječnosti bez početka. Stoga je ona morala biti nepostojeća u vječnosti bez početka. Prema tome, prvenstvo nepostojanja je njen atribut sopstva.

Potencijalne stvari se razlikuju u svojim zbiljama i formama po samim svojim esencijama, jer zbilje im to darivaju. Stoga, kada je Bog poželio zaogrnuti ih stanjem egzistencije – a samo je On opstojeći, koji je identičan s Bitkom, Bivajućim – On se očitovao tim potencijalnim stvarima sukladno duhovnim pripravama i duhovnim zbiljama tih potencijalnih stvari. One su vidjele sebe kroz sebe, unutar Njegova Bitka, koji im je podario postojanje, dok su one još optrajavale u svome stanju nepostojanja. Jer one raspolažu opažajima u stanju svoga nepostojanja, baš kao što opažaju ono što njih opaža u stanju njihova nepostojanja. Zbog toga je u Zakonu spomenuto da je Bog zapovijedio potencijalnoj stvari da uđe u stvoreno postojanje i ona je to učinila.

Da potencijalna stvar nije raspolagala duhovnom zbiljom slušanja i poimanja te zapovijedi Božije, kada je On usmjerio Svoju pozornost (tawajjuh) prema njoj, ona ne bi ušla u postojanje, niti bi je Bog opisao kao stvar koja ulazi u postojanje, kao što ne bi opisao ni Sebe kao onoga koji govori toj stvari koja je određena nepostojanjem. Na taj način potencijalna stvar raspolaže svim odlikama snagom kojih poima predmete koji prianjaju uz ta opažanja. Kada je On zapovijedio potencijalnim stvarima da uđu u postojanje, one nisu zatekle nikakvu egzistenciju kojom su mogle biti opisane, jer ondje nije bilo ničega drugog doli Bitka Božijeg. Tako su one postale vidljivim kao forme unutar Bitka Božijeg. Usljed toga se božanski i stvoreni (kawni) atributi uzajamno prožimaju (tadākhul). Stvorenja su opisana atributima Božijim, a Bog se opisuje atributima stvorenja.

Otuda onaj koji veli: ‘Nisam vidio ništa doli Boga’, govori istinu. Onaj koji veli: ‘Nisam vidio ništa doli kozmos’, govori istinu. Onaj koji kaže: ‘Nisam vidio nijednu stvar’, govori istinu, usljed brze preobrazbe i nedostatka stamenosti (thabāt); stoga on kaže: ‘Nisam vidio ništa’.

Što se tiče onog koji veli: ‘Nisam vidio ništa, a da nisam vidio Boga prije njega’, – pa, to je ono što mi velimo: potencijalne stvari raspoložu opažajem u stanju svoga nepostojanja. Stoga, kada stigne zapovijed da one uđu u postojanje, one ondje ne zatječu drugo doli Bitak Božiji. One se pokazuju vidljivim unutar Bitka po sebi, videći Boga prije nego što vide sebe. Kada Bitak Božiji ih zaodjene, one ugledaju sebe u tom času. Potom kažu: ‘Nismo vidjele ništa, a da nismo ugledale Boga prije toga’, tj., prije nego se to pojavilo unutar Njega. Tako Bog opaža formu te stvari. Onaj ko ne razumijeva to stanje stvari na ovaj način, ne poima Boga, stvaranje ili ove suodnose.

Tako ‘se sve poništava’ u formi kroz preobrazbu ‘osim lica njegovog’ (Al-Qasas, 88). Zamjenica ‘njegovog’ ukazuje na ‘stvar’. Ta stvar se poništava u pogledu svoje forme, ali ne i s obzirom na svoje lice i duhovnu zbilju, koja nije drugo doli Bitak Božiji kroz koji ta stvar biva vidljivom sebi. Njemu pripada svako temeljno određenje (Al-Qasas, 88); drugim riječima, dotična stvar ozbiljuje jedno temeljno određenje unutar tog Lica, tako da su temeljna određenja različita saobrazno različitosti formi. I njoj će se vratiti (Al-Qasas, 88) u tom temeljnom određenju. Drugim riječima, toj stvari će se vratiti ono temeljno određenje kroz koje je dotična stvar ozbiljila temeljno određenje na temelju onog Lica... Prema tome, postoji samo poništenje i ulazak u postojanje unutar Jedincatog Entiteta. Nema promjene (tabdīl) doli one Božije. Božiji proces stvaranja nema promjene (Al-Rūm, 30). Božije riječi se ne mijenjaju (Yūnus, 64). Naprotiv, promjena pripada Njemu, baš kao što On raspoložuje svime, od početka do kraja. To je ono što se iziskuje Njegovim izvješćem o Njemu samome, koji jeste Prvi i Posljednji (Al-Hadīd, 3)“ (III 254.23, 255.8)

Jedan od Ibn al-‘Arabijevih dokaza za novo stvaranje je taj da ne postoji bilo kakva ustaljenost (*sukūn*), tj., nedostatak gibanja (*haraka*) u postojanju. Nekolicina razloga za to je već spomenuta, dok neki drugi trebaju biti razmotreni u kontekstu kozmologije.

„Gibanje ima silnu moć koja se posvjedočuje unutar protežnih tijela i njihovih popratnih atributa (lawāzīm), i unutar onoga što je inteligibilno, unutar značenja, i svega onoga čije granice su nepoznate. Gibanje prožima postojeće stvari na najpotpuniji način. Prva temeljna odlika koju ono posjeduje u svemu drugom doli Bogu je ta da entiteti dolaze i prolaze iz stanja nepostojanja u stanje postojanja. Ondje ne može biti nikakvog mirovanja (istiqrār), u ma kojoj opstojećoj stvari, jer ustaljenost je stamenost, a stamenost je nedostatak gibanja“ (II 629.28).

„Uzrok brzine i trajnosti neprestane promjene je u tome što je Korijen takav. Otuda On dariva stvoreno postojanje u skladu sa činjenicom da On neprestance stvara, usljed duhovne zbilje Njegove Razine, dok je stvoreno postojanje ovisno i u stalnoj potrebi za nečim. Prema tome, svo postojanje je u stalnom gibanju, u ovom i u budućem svijetu, jer uvođenje u postojanje ne događa se iz

mirovanja. S Božije strane gledano, postoje stalna usmjeravanja pozornosti i neiscrpnne riječi. Evo Njegovog pravorijeka: [Ono što je u vas, prolazno je,] a ono što je u Allāha – vječno je (Al-Nahl, 96). Kod Boga je usmjeravanje pozornosti; otuda Njegove riječi: Ako nešto hoćemo, [Mi samo za to reknemo: ‘Budi!’ – i ono bude] (Al-Nahl, 40). [Pod neiscrpnim riječima mi podrazumijevamo] Riječ Prisutnosti (kalima al-hadra), to jeste Njegovu riječ ‘Budi!’, koju On usmjerava prema svakoj stvari u smislu da je ona dostojna Njegove uzvišenosti. ‘Budi!’ je riječ koja označava egzistenciju, tako da ništa ne proistječe iz nje doli egzistencija. Nikakvo nepostojanje ne proistječe iz nje, jer nepostojanje ne može ‘biti’, pošto je bivanje (kawn) egzistencija. Ova usmjeravanja pozornosti i riječi se čuvaju u Riznicama Darežljivoga za svaku stvar koja prima egzistenciju.

Bog veli: I ne postoji ništa čije riznice nisu kod Nas (Al-Hijr, 21). To je ono što smo upravo istakli. Bog također veli: A od toga Mi dajemo samo po mjeri znanom (Al-Hijr, 21), s obzirom na Njegovo ime Mudri. Jer autoritet mudrosti prija uz ono božansko spuštanje, koje predstavlja zahvaćanje ovih stvari iz Riznica i unošenje u postojanje njihovih entiteta.

To je ono što podrazumijevamo u onoj prvoj rečenici ove knjige, riječima: ‘Zahvala pripada Bogu koji je uveo stvari u postojanje iz nepostojanja, i iz njegova nepostojanja.’¹⁸⁵ [‘Njihova nepostojanja’ znači] nepostojanja nepostojanja, koje jeste svojevrsno postojanje. To je onaj suodnos koji je definiran snagom činjenice da su stvari, čuvane u onim Riznicama, svojevrsna egzistencija za Boga, pritajena u njihovim realitetima, neopstojećim po sebi. S obzirom na njihove vlastite entitete, one ulaze u postojanje iz nepostojanja; ali s obzirom na činjenicu da su one kod Boga u onim Riznicama, one ulaze u postojanje iz nepostojanja nepostojanja, koje jeste Bitak.

Ako hoćeš možeš dati prevagu činjenici da se one nalaze u Riznicama. Potom velimo: On je uveo stvari u postojanje iz njihova postojanja unutar njihovih entiteta... A ako želiš možeš reći: On je uveo stvari u postojanje iz nepostojanja, nakon što shvatiš značenje koje sam ti spomenuo. Reci šta god želiš. U svakom slučaju, On ih uvodi u postojanje na mjestu na kojem su one postale vidljive za svoje entitete.

Što se tiče Božijih riječi: Ono što je u vas – prolazno je (Al-Nahl, 96), sasvim su uredu u naučavanju, jer ovdje se ukazuje na entitet supstance. One opstojeće stvari, koje su ‘uz’ supstancu, one su atributi, akcidenti i pojave koje je Bog uveo u postojanje na tom mjestu (mahall) [tj., u supstanci]. U drugom času ili u drugom stanju – reci šta god hoćeš – nakon trenutka ili stanja njenog postojanja, ona prestaje postojati kod nas. To je ono što On podrazumijeva riječima: Ono što je u vas – prolazno je. On stalno obnavlja supstance, slične ili različite (addād), iz onih Riznica. To je značenje riječi teologa: ‘Akcident ne optrajava u dva uzastopna trena.’“ (II 280.31)

185 Što se tiče jednog drugog tumačenja na prvu rečenicu iz Futūhāta, usp. II 310.34.

Nikada opetovano samo/raskrivanje

Ibn al-‘Arabi citira Abū Tālib al-Makkija (umro 386/996), autora čuvenog sufijskog priručnika *Qūt al-qulūb*, dok kazuje: ‘Bog Sebe nikada nikome ne otkriva u jednoj istoj formi, niti u jednoj formi dva puta.’¹⁸⁶ Abū Tālibova konstatacija je mogla biti izvorištem za jezgrovitije izražavanje one iste ideje koja će, kasnije, zadobiti kvalitetu jednog sufijskog aksioma: *Lā takrār fi’l-tajallī* – ‘Nema ponavljanja u samo/raskrivanju’, ili, ‘samo/raskrivanje se nikada ne ponavlja’. Pritajeni entiteti predstavljaju svaku moguću formu i modalitet koji egzistencija može na sebe preuzeti, i oni su beskonačni; stoga, u svakom Svom samoraskrivanju Bitak se nikada ne ponavlja.

„Poslanik je kazao u jednom hadisu koji se, snagom otkrovenja, smatra punovažnim: „Kada se Bog otkriva nekoj stvari, ona Mu skrušenost pokazuje.“¹⁸⁷ Bog Se neprestance raskriva, jer promjene (taghayyurāt) se stalno posvjedočuju unutar vidljivih i nevidljivih stvari, unutar onog nevidljivog i vidljivog, osjetilnog i mislećeg. Njegova zadaća je samoraskrivanje, a zadaća opstojećih stvari je promjena i prelazak iz jednog u drugo stanje. Među nama postoje oni koji to prepoznaju i oni koji to ne prepoznaju. Oni koji to prepoznaju, štiju Ga u svakom stanju. Oni koji to ne prepoznaju, poriču Ga u svakom stanju. To je ustanovljeno u jednoj punovažnoj predaji u kojoj je Poslanik kazao: „Zahvala pripada Bogu u svakom stanju.“¹⁸⁸ Stoga Ga je on hvalio u svakom stanju, jer kroz Svoje samoraskrivanje On dariva svako stanje...

Svakog časa On se zanima nečim novim (Al-Rahmān, 29). [Ta ‘zanimanja’ su božanska stanja unutar stvorenih entiteta, kroz imena, koja predstavljaju odnose specificirane snagom promjena unutar stvorene egzistencije. Ti entiteti vide svoje forme kao Jedan Entitet unutar različitih entiteta u stvorenome postojanju. Ti entiteti vide svoje forme unutar tog Jednog Entiteta; dijelovi kozmosa posvjedočuju neke druge dijelove unutar onog Entiteta. Neki od njih su srodni (munāsib), tj., podudarni (muwāfiq), dok neki drugi nisu, tj., nepodudarni su (mukhālif). Stoga podudarnost i nepodudarnost bivaju vidljivi unutar kozmičkih entiteta ovoga i onoga svijeta, jer kozmički entiteti nikada se ne

186 I 266.9 (Y 4,190.11). U istom odjeljku on spominje kako su još neki kazali istu stvar, a drugdje on to preuzima od ‘skupine Ljudi duhovnog kušanja’ (III 127.32) i spominje kako je to stajalište ‘onih duhovno ozbiljenih’ (II 657.14) ; usp. II 77.27.

187 Ovaj tekst se, uz dodatak riječi ‘među Njegovim stvorenjima’, nakon riječi ‘stvar’, nalazi kod Ibn Mājja, *Iqāma* 152. Jedna druga inačica ima riječ *badā* umjesto riječi *tajallā* (Nasā’i, *Kusūf* 16). O provjeravanju vjerodostojnosti *hadisa* putem ‘otkrovenja’, vidjeti posljednji odjeljak poglavlja 14.

188 Abū Dāwūd, *Adab* 91; Tirmidhī, *Adab* 2, 3, *Da’awāt* 128.

prestaju gledati unutar onog samoraskrivajućeg Entiteta. Svjetla tog Entiteta se odražavaju u njima usljed onoga što su kozmički entiteti zadobili od Njega. Stoga se u kozmosu događa ono što se događa, na ovom i budućem svijetu, kao učinak duhovne zbilje onog Entiteta, kada se kozmičko oko poveže s Njim. To je poput ogledala okrenutog prema Suncu. Sunčev sjaj se odražava na komadiću pamuka okrenutog prema odraženom svjetlu, a potom bukne plamen. To je upravo ono što se pokazuje vidljivim u kozmosu, kada njegovi dijelovi ostvare učinke na nekim drugim dijelovima, kao rezultat posvjedočenja onog Entiteta.“ (II 304.33)

„Onaj ko poznaje Božansku obuhvatnost, taj zna da se ništa ne ponavlja u postojanju; štaviše, pretpostavlja se da postojanje stvari, sličnih po formi, je identično postojanju onog što je prošlo. Ali ovo su njima slični, a ne posve isti entiteti; ono što je slično jednoj stvari, nije istovjetno njoj.“ (II432.12)

Pojavljivanje mnoštva u kozmosu ne poriče jednost onog Samoraskrivajućeg (*al-mutajallī*), nimalo više negoli mnoštvo nećijih misli i stanja poriče jednost njegova sopstva.

„Iako se samoraskrivanje nikada ne ponavlja, za Samoraskrivatelja se zna da je Jedan. Naprimjer, čovjek zna da se mijenja u stanjima, mislima, postupcima i svijesti. Sve to se zbiva u različitim formama. Unatoč tom mijenjanju i preobrazbi, on poznaje svoj vlastiti entitet i sopstvo, i zna da njegova onstvenost ostaje uvijek ista, unatoč njegovim mijenama. Isto tako stvar stoji i sa formom samoraskrivajućeg: iako je ona množstvena i nikada se ne ponavlja, ipak ljudi ne ostaju biti oni koji ne poznaju spoznaju o Njemu, koji se otkriva u tim formama, dok ostaje biti Jedan u Entitetu; odlike koje On uzima na sebe ne zakrivaju Ga.“ (III 282.21)

U narednom odjeljku Ibn al-‘Arabi razmatra duhovnu postaju (*maqām*) ‘zadovoljstva’ (*ridā*), koju on, kao i ostali muslimani, prepoznaje kao važnu karakternu crtu koja se mora razviti na stazi duhovnog narastanja. Ali on ističe da zadovoljstvo nije uvijek poželjno, posebno kada je u pitanju znanje.

*„Za ljude izvanjskog znanja napuštanje zadovoljstva je mrlja.
Za ‘Ljude koji nalaze Boga’, to je znak njihova ozbiljenja
Entiteta njihova Stvoritelja,
glede činjenice da su u Njemu poništeni i posvjedočeni...“*

Bog je obuhvatniji od mrvice onoga što dolazi od Njega, s kojom bi neko bio zadovoljan. Štaviše, trebalo bi se zadovoljiti s Njim, a ne s onim što dolazi od

Njega, jer zadovoljstvo s onim što dolazi od Njega odvaja Ljude¹⁸⁹ od njihovih duhovnih težnji (himma). Bog zapovijeda Svome Poslaniku vlastitim riječima: Reci: ‘Gospodaru moj, Ti znanje moje proširi’ (Tā-Hā, 114)!, makar je on ozbiljno znanje ‘ranijih i kasnijih naroda’ i makar ‘mu je dana punina riječi’.¹⁹⁰ Prema tome, ne postoji ništa odveć golemo što se ište od Boga, jer ono što se ište od Njega je beskonačno i, otuda, nema kraja ni konca gdje bismo se trebali zaustaviti. Stoga, išti ono što se proširuje i uvećava, ako si među onima koji poznaju Boga! I pošto obuhvatnost potencijalnih stvari ne prihvaća nikakvu ograničenost, šta tek da pretpostavljaš o Božijoj Obuhvatnosti?’ (II 213.23)

„Ono što je prošlo, neće se iznova vratiti, jer kada bi se vratilo, nešto bi se u postojanju ponovilo, ali nema nikakva ponavljanja u postojanju usljed Božije Sveobuhvatnosti.“ (II 185.27)

Činjenica da su svi opstojeći entiteti različiti, znači da je svaki kadar primiti božansko samootkrivanje samo saobrazno vlastitoj duhovnoj moći primanja. To znači, kako će se vidjeti kasnije do pojedinosti, da svako uvjerenje (*i'tiqād*) o Bogu je jedinstveno za vjerujućeg koji ga se drži. Zapravo, predmet našeg uvjerenja smo samo mi navlastito, jer Bog je daleko ponad naše moći poimanja ili razumijevanja. Isto tako, makar bi mi dosegнули duhovno stanje ‘prisutnosti’ (*hudūr*) s Bogom, Bog s kojim smo prisutni bi bio određen našom sposobnošću da Ga obujmimo; mi nikada ne možemo obujmiti Boga, tako da smo mi samo i jedino prisutni sa sobom. Ibn al-‘Arabi na to ukazuje, dok raspravlja o čovjekovom povratku (*rujū'*) Bogu, kroz koji se on udaljava ‘od’ ovoga svijeta, a Bog se ‘vraća’ čovjeku.

„Duhovne zbilje zahtijevaju da ti budeš prisutan samo sebi samome. Stvarno stanje stvari je takvo da, kada si ti prisutan kroz ‘prisutnost’ s Njim, koji je prisutan, ti ne možeš biti prisutan s Njim doli zadržavanjem ograničenja koja ti nameće tvoja razina; stoga ti bivaš prisutan sa sobom, ne sa Njim. Jer On se ne raskriva tebi doli u mjeri u kojoj to tvoja razina dopušta. Stoga, shvati to! Ti ćeš

189 *Al-Rijāl* (sing. *rajul*), tj., izuzetni prijatelji Božiji. Ovaj pojam je manje ili više sinoniman sa pojmom *al-akābir*, ‘velikaši’. Pojam ‘čovjek’ nije rodna posebnost, kako to Ibn al-‘Arabi često ističe, primjerice: „U ovom slučaju čovjek se naziva *rajul*... Prema tome, punina čovječnosti (*rujūliyya*) počiva u onome što smo spomenuli, bilo da je u pitanju muška ili ženska osoba“ (II 588.6). Usp. *Cosmology*, gdje je navedeno nekoliko takvih odjeljaka.

190 Ukazivanje na dva *hadisa*: 1. „Došao sam spoznati znanje ranijih i kasnijih naroda“, koji je spomenut u jednoj inačici *hadisa* o raspravi gornjeg nebeskog plenuma (citiranog u poglavlju 4; usp. bilješku 23). Ova inačica nije indeksirana u *Concordanceu*, ali je Ibn al-‘Arabi navodi u I 137.15 (Y 2, 302.12); II 603.20, 608.20. Ostale inačice *hadisa* sadrže sljedeće riječi: „Došao sam spoznati sve što je na nebesima i na Zemlji“ (Tirmidhi, *Tafsīr Sūra* 38, 2; Ahmad I 368); „Došao sam spoznati sve što je između istoka i zapada“ (Tirmidhi, *ibid.*) 2. „Meni su date sve riječi“ (Bukhāri, *Jihād* 122, *Ta'bir* 22, *I'tisām* 1; Nasā'i, *Jihād* 1, *Tatbiq* 100).

izvući korist iz toga. Ne dopusti da to bude skriveno od tebe, dok se vraćaš Njemu, udaljavajući se od onoga od čega se vraćaš Njemu, kako ne bi umislio da se vraćaš onome što je uzvišenije od tebe. Jer ti ćeš se vraćati samo od sebe sebi. Bog ti se vraća samo kroz tebe, ne kroz Sebe. Jer nije u moći stvorenja da iskušava Njega. Zbog toga Njegova vraćanja bivaju izložena mijeni (tanawwu'), Njegova samoraskrivanja su različita, a Njegova mjesta očitovanja višestruka, bez opetovanja. Ali On je po Sebi neusporediv sa mnoštvom i promjenom. Niko nije kao On (Al-Shūrā, 11) u onome što se pripisuje Njegovoj Biti.“ (II 589.28)

Dosada

Božije neprestano samoraskrivanje stvorenjima označava to da stvaranje biva novim u svakom trenu. Stoga, niko, sa ma kakvim razumijevanjem prirode stvari, ne može podnositi dosadu (*malal*), bilo na ovom ili na budućem svijetu.

„Ljudi znanja (al-'ulamā') su zauvijek radosni, ali neki drugi ostaju prebivati u sjenama duhovne pometnje, lutajući stranputicom i na ovom i na onom svijetu. Kada ne bi bilo stalno novog stvaranja, u svakom vremenskom trenu, dosada bi preplavila entitete, jer Priroda iziskuje dosadu. To iziskivanje zahtijeva da entiteti moraju biti obnavljani. Zato je Poslanik Božiji kazao o Bogu sljedeće: „Bog se ne dosađuje, tako da se ni vi ne trebate dosađivati.“ Prema tome, kozmička dosada je istovjetna dosadi Božijoj. Ali niko u ovom kozmosu se ne dosađuje doli onaj koji ne raspolaže otkrovenjem, i koji ne posvjedočuje neprestano novo stvaranje u svakom vremenskom trenu, i koji ne posvjedočuje Boga kao neprestano stvarajućeg Stvoritelja. Dosada se događa samo kao rezultat neprestanog druženja (istishāb).“ (III 506.17)

U narednom odjeljku Ibn al-'Arabi razmatra prirodu 'zastora' (*sitr*), koji je suprotan raskrivanju. Bog, zacijelo, ne postavlja ništa iza zastora, ali naše neznanje nas sprječava da gledamo duhovne zbilje kakve one jesu po sebi. „Ne stavlja On nikakav zastor pred tebe, ti ga stavljaš.“ (III 215.3) „Ti si jednak zastoru koji je pred tobom“ (III 229.12). „Najveća su dva zastora: jedan nadosjetilni (*ma'nawī*), to je neznanje, a drugi je osjetilni, ti navlastito“ (III 214.26). Samo neznanje je ono što nas navodi da pomislimo da je Bog skriven, a ne onaj koji se raskriva.

„Neki ljudi ne znaju da Bog u svakom trenu raspolaže raskrivanjem, koje ne preuzima formu ranijeg raskrivanja. Kada takvoj osobi nedostaje takvo poimanje, ona može postati stalnim pratiocem samo jednog samoraskrivanja, a njegovo posvjedočenje može predugo trajati za nju... Tako će je dosada svladati, ali dosada u ovom duhovnom stanju je nedostatak poštovanja (ihtirām)

prema Božijoj Strani, jer Oni u ponovno stvaranje sumnjaju (Qāf, 15) u svakom trenu. Oni zamišljaju da se stanje stvari ne mijenja, pa se tako zastor spušta preko njih usljed dosade koja vodi ka neiskazivanju poštovanja, nakon što ih je Bog lišio znanja o njima samima i o Njemu. Stoga oni zamišljaju kako su oni isti u svakom trenu; i kako su oni isti s obzirom na svoj supstancijalitet, ali ne i s obzirom na svoje atribute.“ (II 554.16)

Između zaljubljenika i ljubljenoga slast (*ladhdha*) susreta (*liqā'*) je veća od slasti neprestanog druženja. Zbog toga Bog drži Sebe odvojenim od Svoga zaljubljenika. Ovo također objašnjava blaženstvo Raja: svako u Raju je neprestance odvojen od blaženstva u kojem uživa i, na taj način, stalno i iznova iskušava susrete sa Božijim očitovanjem.

„Ljubljeni drži Sebe odsutnim (ghayba) od zaljubljenika poradi darivanja spoznaje i poučavanja lijepom ophođenju u ljubavi. Jer ako je zaljubljenik iskren u svome traženju, dok ga Bog iskušava odsustvom njegova Ljubljenoga, tad će iz zaljubljenika poteći žudnja da Ga posvjedoči. Kroz tu žudnju on pokazuje iskrenost svoga traženja; na taj način njegovo duhovno stanje napreduje, a njegova nagrada, kroz blaženstvo, u njegovu Ljubljenome se umnaža. Jer njegov užitak, koji pronalazi kod tog susreta, veći je od užitka neprestanog druženja. To je slično prestrašenoj osobi koja pronalazi slast dosezanja sigurnosti: slast neprestane sigurnosti gotovo da nije tako snažna. Prema tome, blaženstvo (na'im) prestrašene osobe se umnogostručuje. Zbog toga ljudi Raja prebivaju u blaženstvu koje se obnavlja u svakom susljednom trenutku, u svakom njihovu smislu, značenju i božanskom samoraskrivanju; oni su u neprestanoj radosti (tarab). Otuda je njihovo blaženstvo najuzvišenije – usljed iščekivanja razdvojenosti i zamišljanja da ondje neće biti druženja. Pošto čovjek ne poznaje ovu razinu, on neprestance traži druženje. Ali čovjek znanja traži neprestano druženje obnavljajućeg blaženstva i povlačenja razlike između dva blaženstva, kako bi iznova mogao iskušavati novo blaženstvo.

To je, zapravo, poput blaženstva u stvarnosti, makar to svako ne prepoznaje, i makar to svako oko i racionalno svojstvo ne posvjedočuju. Jer u stvarnosti [egzistencija] se obnavlja u svakom vremenskom trenu. Ali neznalica ne posvjedočuje obnavljanje blaženstva, pa mu stoga biva dosadno. Kada bi se to neznanje podiglo sa njega, skinula bi se i dosada. Dosada je najveći pokazatelj da je čovjek ostao biti neznalica o tome da Bog štiti njegovo postojanje i obnavlja njegova blaženstva u svakom vremenskom hipu. Neka nas Bog uvjeri u to kroz najpotpunije otkrovenje i najobuhvatnije mjesto posvjedočenja!“ (II 653.25)

Srcce

Jedna od riječi, koja je naprijed korištena kao sinonim za preobrazbu, bila je riječ *taqallub* ili 'nestalnost'. Iz istog korijena mi raspolažemo pojmom *qalb* ili 'srce'. Kao glagolska imenica, *qalb* je manje-više sinonim za pojam *taqallub*. Riječnici definiraju *qalb* kao 'prevrtanje, obrtanje, preobrazbu, promjenljivost', a *taqallub* kao 'preinaku, preobrazbu, promjenu, nestalnost, promjenljivost'. Prema tome, Šejh motri srce kao mjesto stalne promjene i nestalnosti. On otkriva božanski korijen nestalne prirode srca, spomenut u različitim *hadisima*. Poslanik je, npr., kazao: „Srca svih potomaka Ādemovih su kao jedno srce među dva prsta Svemilosnog. On ga obrće (*tasrif*) kako hoće. Bože, Prevrtaju srca, obrni naša srca u pravcu poslušnosti prema Tebi!“¹⁹¹ U mnogim *hadisima* Bog se naziva 'Prevrtaju srca' (*musarrif al-qulūb*) ili 'Onaj koji srca čini nestalnim' (*muqallib al-qulūb*).¹⁹²

U islamskim tekstovima općenito, a kod Ibn al-'Arabija posebno, srce je mjesto spoznaje prije nego osjećanja ili očuta. Ovaj pojam Kur'an upotrebljava 130 puta i često zdravome srcu pripisuje razumijevanje i umnost. Ibn al-'Arabi uspoređuje srce sa Ka'bom, smatrajući ga 'plemenitom kućom u čovjeku vjere' (III 250.24). On također tvrdi da je ono Prijestolje Božije (*al-'arsh*) u mikrokozmosu, aludirajući ovdje na često citirani *hadis-qudsi*: „Moja zemlja i Moje nebo Me ne obuhvaćaju, ali srce Mog vjerujućeg sluge obuhvaća Me.“¹⁹³ Ovo 'obuhvaćanje' (*sa'a*) se ozbiljuje kroz 'spoznaju Boga (*al-'ilm bi Allāh*)' (III 250.26). Srce raspolaže tako silnom snagom (*wus*) usljed svoje povezanosti sa Svemilosnim među čija dva prsta ono prebiva. Štaviše, Svemilosni, prema kur'anskom gledanju, je onaj koji 'zasijeda na Prijestolje' (*Tā Hā*, 5); a Božija milost 'grli svaku stvar' (*Al-A'rāf*, 156). Jedini drugi Božiji atribut, koji raspolaže takvom svegrlećom prirodom, jeste znanje; po riječima meleka koji nose prijestolje: *Gospodaru naš, Ti sve grliš milošću i znanjem* (*Al-Mu'min*, 7).

191 Muslim, *Qadar* 17; usp. Tirmidhi, *Qadar* 7, *Da'awāt* 89; Ibn Māja, *Muqaddima* 13; Ahmad II 168, 173; IV 182, 251, 302, 315.

192 Usp. *Concordance* V 459.

193 Ovaj *hadis* se često navodi u sufijskim tekstovima, kao i kod Al-Ghazālīja u djelu *Ihyā' 'ulūm al-dīn* (III. 1.5; III. P. 12), ali on nije prepoznat kao autentičan od većine egzoterijskih učitelja. Usp. *Mu'jam* 1265-66.

„Srce je Njegovo Prijestolje i nije ograničeno nikakvim posebnim atributom. Naprotiv, ono sabire sva Božija imena i attribute, baš kao što Svemilostivi raspolaže svim Najljepšim Imenima (Al-Isrā', 110).“ (III 129.17)

Beskonačna sposobnost srca smješta ga ponad ograničenja (*taqyīd*), ma koje vrste ono bilo. Ono je, poput Bitka, apsolutno (*mutlaq*), slobodno i lišeno svih vrsta ograničenja i uokvirenosti. Do mjere do koje neko doseže prirodu stvari, snagom vlastitog srca, dotle je kadar pojmiti Boga i kozmos. No, do mjere do koje on slijedi put vlastitog razuma ili racionalnog svojstva (*'aql*), dotle će prebivati u trajnoj ograničenosti i sapetosti. Ovdje Šejh ukazuje na korijensko značenje pojma *'aql*, blisko povezan sa pojmom *'uže*' (*'iqāl*), koje se koristi za vezanje deve. Razum nastoji definirati i ograničiti Boga, ali je to nemoguće. Srce oslobađa Boga od svih spona i lišava Ga svih ograničenja. Samo je srce kadro poimati Božija samoraskrivanja uz pomoć svojstva imaginacije.

„Zacijelo u tome, tj., u neprestanoj promjeni u kozmosu, postoji pouka o neprestanoj promjeni u Korijenu, za onoga ko srce ima (Qāf, 37), jer srce raspolaže promjenom (taqlīb) iz jednog stanja u drugo. Stoga se ono naziva 'srcem' (qalb). Onaj ko misli da 'srce' znači 'razum', taj ne raspolaže nikakvim znanjem o zbiljama, jer 'razum' je 'ograničenje' (taqyīd), budući da je riječ 'aql izvedena iz pojma 'uže'. Međutim, ukoliko taj pod pojmom 'razum', koji jeste ograničenje, podrazumijeva ono što mi pod tim pojmom podrazumijevamo, tj., da je on uvjetovan nestalnošću, tako da nikada ne prestaje trpjeti preobrazbu, tad mu je mišljenje ispravno...“

Poznato nam je da je jedan od atributa Vremena (al-dahr) preobrazba (ta-hawwul) i nestalnost (qalb), kao i to da 'je Bog Vrijeme'¹⁹⁴ Ustanovljeno je da je On izložen preobrazbama u formama, i da se On svakog trena zanima nečim novim (Al-Rahmān, 29)... Ako čovjek propituje (murāqaba) svoje srce, vidjet će da ono ne prebiva u samo jednom stanju. Tako bi trebao znati da, kada se sa Korijenom ne bi događalo isto, ona nestalnost ne bi imala nikakvu potporu. Ali srce je među dva prsta Stvoritelja, koji je Svemilosni... Stoga „onaj ko poznaje sebe, poznaje svoga Gospodara.“¹⁹⁵ A u ovom hadisu o prstima postoje radosne božanske vijesti, jer on je pripisao one prste Svemilosnome. Prema tome, On samo uzrokuje promjenu srca iz jedne milosti u drugu, pa makar postoji potištenost (balā') u različitim vrstama promjene. Ali usred te potištenosti počiva milost, skrivena od čovjeka, i poznata Istinitome, jer ona dva prsta pripadaju Svemilosnome.“ (III 198.33)

194 Usporedi naprijed bilješku 7.

195 Ovaj čuveni pravorijek, obično citiran kao *hadis*, ne prihvaćaju stručnjaci (usp. *Mu'jam* 1261). Ibn al-'Arabi ga često tumači; usp. poglavlje 19.

Razmatrajući duhovno stanje ‘čežnje’ (*raghba*), Ibn al-‘Arabi ističe da u sufijskoj terminologiji postoje tri vrste čežnje, od kojih se svaka događa u srcu. Jedna od njih je ‘čežnja za duhovnom zbiljom (*al-haqīqa*)’. Objašnjavajući značenje ovog izraza, on ukazuje na dva druga duhovna stanja, ‘stamenost’ (*tamkīn*) i njenu suprotnost, ‘šarolika promjenjivost’ (*talwīn*). Prema mišljenju većine znanstvenika, stamenost je uzvišenije duhovno stanje od šarolike promjenjivosti, ali Ibn al-‘Arabi smatra da je šarolika promjenjivost, zapravo, uzvišenija, jer se podudara sa prirodom stvari, sa božanskim samopreobražavanjem unutar formi. Stoga, veli on, oni duhovno ozbiljeni prijavaju uz duhovno stanje ‘stamenosti u šarolikoj promjenjivosti’ (*al-tamkīn fi’l-talwīn*), baš kao što ozbiljuju srce ‘koje je ograničeno nestalnošću, tako da ono nikada ne prestaje doživljavati preobrazbu’, kako je naprijed rečeno.

„U postojanju ‘duhovna zbilja’ jeste raznovrsna šarolikost. Onaj koji je stamen u šarolikoj promjenjivosti, Posjednik je Stamenosti. Srce žudi da posvjedoči tu duhovnu zbilju. Bog je načinio srce mjestom te žudnje, kako bi priveo ozbiljenje (tahsīl) te duhovne zbilje bliže čovjeku, jer postoji nestalnost unutar srca. Bog nije postavio tu žudnju unutar racionalnog svojstva, jer razum raspolaže ograničenjem. Kada bi ta čežnja bila racionalno svojstvo, čovjek bi mogao vidjeti da je osuđen na samo jedno duhovno stanje. Ali, pošto ona počiva u srcu, njega ubrzo spopada nestalnost. Jer srce je među prstima Svemilosnoga, tako da ono ne ostaje prebivati u samo jednom duhovnom stanju unutar duhovne zbilje tog stanja stvari. Prema tome, srce je određeno, u svojoj nestalnosti, unutar svog duhovnog stanja u skladu sa svojim duhovnim posvjedočenjem načina na koji oni prsti ga potiču na promjenu.“ (II 532.30)

Pošto je srce povezano sa ona dva prsta Svemilosnoga, milost čini temeljnu duhovnu stvarnost srca. Ono se, na kraju, može samo vratiti natrag božanskoj milosti (*bi’l-ma’āl*). To ima značajne eshatološke posljedice, na šta nas Ibn al-‘Arabi često upozorava.

„Zar ne vidiš da srce počiva između dva prsta Svemilosnoga? Samo je Svemilosni taj koji ga potiče na promjenu; nijedno Božije ime ne utječe na njega, pored imena Svemilosnoga. Ovo ime mu dariva samo ono čime i samo raspolaže u svojoj duhovnoj zbilji, a Njegova Milost grli sve stvari (Al-A’rāf, 156). Prema tome, ti nećeš vidjeti ništa u promjeni srca što vodi rasijanosti (‘anā’), patnji (‘adhāb) i nesreći (shaqā’), sve dok u njemu postoji skrivena milost, jer srce počiva među prstima Svemilosnoga, koji ga potiče na promjenu. Ako hoće On ga zadržava na pravom putu (iqāma), a ako hoće On ga navodi da skrene (izāgha) sa te pravoputnosti, stoga je to relativno skretanje [sa pravog puta].

Prema tome, srce završava (ma'āl) u milosti vrlinom temeljnog određenja tog imena. Onaj čije srce skreće s pravoga puta je poput onoga čije srce zastranjuje. Ovo su radosne vijesti Božije Njegovim slugama. O robovi Moji koji ste se prema sebi ogriješili! – ovdje On ne spominje jednu vrstu grijeha (saraḥ) prije neke druge, pa stoga On u to grijehenje uključuje sva duhovna stanja onih koji su grješni – Ne gubite nadu u Allāhovu milost, jer ono što vas je potaknulo da skrenete jesu prsti Svemilosnoga; Allāh će, sigurno, sve grijeha oprostiti (Al-Zumar, 53).

Ovo je svjedočenje koje ne prihvaća bilo kakvo dokidanje (naskh). Ovaj stavak treba biti povezan s Njegovim riječima: Allāh neće oprostiti da mu se neko drugi smatra ravnim (Al-Nisā', 48).¹⁹⁶ Zaključujemo da se čovjek kažnjava za svoje pripisivanje Bogu druga onda kada to Bog odluči, potom prsti Svemilosnoga očituju svoja temeljna određenja u njemu. Tako on skončava uz Svemilosnog. One vrste skretanja, koje su neznatnije od pripisivanja Bogu druga, a koje su oproštene, oproštene su tek nakon kazne. Postoje ljudi velikih grijeha (kabā'ir), koji će biti izvedeni iz Vatre kroz zagovaranje, nakon što postanu crni kao ugalj, sve dok budu pripisivali Bogu druga.¹⁹⁷ Vjerovanje u to je obavezno. Postoje također oni kojima se oprašta bez kažnjavanja. Prema tome, nema umicanja zagrljaju milosti.“ (II 171.24)

Srce je mjesto ljubavi prema Bogu, jer samo srce može spoznati Boga u nastojanju da Ga ljubi. Savršeni zaljubljenik u Boga prihvaća Ga i ljubi u svakom liku koji On preuzme na sebe kroz vlastito preobraženje. Ibn al-'Arabi objašnjava ova pitanja, dok odgovara na jedno od Al-Tirmidhijevih postavljenih pitanja:¹⁹⁸ „Šta je to kalež ljubavi (*ka's al-hubb*)?“

„Kalež ljubavi je zaljubljenikovo srce, ne njegov razum ili njegov osjetilni opažaj. Jer srce se mjenja od jednog do drugog stanja, baš kao što se Bog – koji jeste Ljubljeni – svakog trena zanima nečim novim (Al-Rahmān 29). Stoga zaljubljenik trpi stalnu promjenu u predmetu svoje ljubavi, zadržavajući se uz

196 Kao što je spomenuto u Uvodniku, smatranje da je nešto drugo ravno Bogu (*shirk*), suprotno je *tawhīd*u ili ispovijedanju Božijeg Jedinstva.

197 Ukazivanje na stanje ljudi u paklu, sukladno jednom kratkom odjeljku jedne duge predaje o *tahawwulu*: „Meleki zagovaraju, poslanici zagovaraju, vjernici zagovaraju, i ne preostaje niko doli Najmilostiviji među milostivima. On će uzeti pregršt Vatre i izvesti iz nje ljude koji nisu učinili nikakvo dobro, nakon što su kao ugalj postali. On će ih baciti u rajsku rijeku, zvanu 'Rijeka Života'. Oni će proklijati u njoj kao što klija sjemenje nakon poplave.“ Muslim, *Īmān* 302, 304).

198 Al-Hakīm al-Tirmidhī (3/9 stoljeće) sastavio je listu od 157 pitanja na koja, kako je kazao, može odgovoriti samo odabrani među prijateljima Božijim. Ibn al-'Arabi je bio prva i jedina osoba koja je prihvatila izazov, napisavši raspravu pod naslovom *Al-Jawāb al-mustaqīm*. Kasnije je uključio opsežnu verziju ove rasprave u poglavlje 73 djela *Al-Futuhāt* (II 39-139). Usp. Al-Tirmidhī, *Kitāb khatm al-awliyā'*, uredio O. Yahia (Beirut: Imprimerie Catholique, 1965); Chodkiewicz, *Le sceau*, passim.

neprestanu promjenu Ljubljenoga u Njegovim djelovanjima. Zaljubljenik je poput prozirnog, čistog kaleža, koji trpi stalnu promjenu saobrazno promjeni tečnosti u njemu. Zaljubljenikova boja je boja Ljubljenog. Ona pripada samo srcu, jer razum dolazi iz svijeta ograničenosti; stoga se on i naziva ‘razumom’, riječju izvedenom iz pojma ‘uže’. Što se tiče osjetilnog opažaja, on očito i neizbježno pripada svijetu ograničenosti, suprotstavljenom svijetu srca.

Ovo se može objasniti činjenicom da ljubav raspolaže brojnim različitim i višestruko oprečnim temeljnim određenjima. Stoga ništa ne prima ta temeljna određenja osim onog što posjeduje moć (quwwa) mijenjanja, skupa s ljubavlju, unutar tih temeljnih određenja. Takvo šta pripada samo srcu. U nastojanju da pripiše Bogu nešto nalik ovome, osluhni Njegove riječi: Odazivam se zovu dozivača kada Me doziva (Al-Baqara, 186); „Bog se ne dosađuje, pa kako bi se ti mogao dosađivati“; „Kada neko pomisli (dhikr) na Mene u sebi, Ja pomislim na njega u Sebi.“¹⁹⁹ Cijeli objavljeni Zakon (al-shar‘) ili pretežan dio njega je ovog tipa.

Vino je, doslovce, ono što biva ozbiljenim u kaležu. A mi smo objasnili²⁰⁰ da je kalež istovjetan mjestu očitovanja, vino je identično onom Očitovanom u njemu, a pijenje (shurb) je ono što se ozbiljuje od Samoraskrivatelja u Njegovom mjestu samoraskrivanja.“ (II 113.33)

Bezgraničnost

Bog je po sebi slobodan od bilo kakvih spona, ‘Neovisan o svjetovima’, ‘apsolutan’ (*mutlaq*) i neuvjetovan bilo kojim atributom. Kao rezultat toga o Božijoj Biti se može raspravljati samo u smislu odriječnih (*salbī*) atributa. Ali Bog nije samo Bezgraničan, On je također, vrlinom bezgraničnosti (*itlāq*), lišen ograničenosti (*taqyīd*). Drugim riječima, pošto je On slobodan od svih ograničenja, On je također slobodan i od ograničenosti bivanja slobodnim; kao rezultat toga, On može ograničiti Sebe kroz svekolike spona i ograničenja, a da na taj način ne bude ograničen njima. U tom samoograničavanju – koje biva očitovano kroz Njegovo samoraskrivanje i samopreobraženje – On ostaje zauvijek slobodan od ograničenja i stega.

„Bog raspolaže Bezgraničnim Bitkom, ali nikakvo ograničenje Ga ne sputava u ograničavanju. Stoga je On Bezgranična Ograničenost; nijedno jedino ograničenje, niti ikakvo drugo, ne ozbiljuje svoje temeljno određenje nad Njim.“ (III 162.23)

199 Ovo je *hadis qudsī*, zabilježen u najvećem broju standardnih izvora. Usp. Graham, *Divine Word*, str. 127 i dalje.

200 To jest odgovarajući na prethodno Tirmidhijevo pitanje, II 111-113.

Kao što Bog nije ograničen bezgraničnošću, On jednako tako nije neusporediv sa sličnošću. Ovo je ponovno izlaganje Ibn al-'Arabijeva temeljnog prigovora onima koji se ograničavaju na racionalno razumijevanje Božije Zbilje. Racionalistički mislioci umišljaju da Božija neusporedivost znači to da On ne može ni na koji način biti sličan. Naprotiv, veli Ibn al-'Arabi, sama Njegova neusporedivost dokazuje da On ne može biti ograničen bilo kakvim ograničenjima, uključujući i ono koje Ga posvjedočuje neusporedivim, i jedino neusporedivim. Stoga On jeste i sličan.

„Bog ograničava Sebe snagom samopreobražavanja, samo da bi otvorio slugu prema spoznaji o tome kako je zbiljsko stanje stvari beskonačno, i da ono što je beskonačno ne potpada pod bilo kakvo ograničenje. Ono što prihvaća preobrazbu iz jedne u drugu formu, prihvaća i preobrazbu unutar formi ad infinitum... Prema tome, sluga izlazi iz granica ograničenosti kroz [posvjedočenje Božijeg] ograničenja, u nastojanju da spozna da je Predmet njegova posvjedočenja Bezgranični Bitak. Otuda je njegovo posvjedočenje također neograničeno, vezano uz neograničenost njegova Predmeta. Stoga preobražavanje iz jedne u drugu formu dariva mu spoznaju koju on nije posjedovao...“

Najuzvišenija isposnička disciplina (riyāda) obrazovanog sluga je ta da se suzdrži od poricanja Njega, u bilo kojoj formi i od ograničavanja Njega neusporedivošću, jer On je apsolutno neusporediv sa bilo kakvom tvrdnjom o neusporedivosti koja ograničava.“ (II 483.7)

Činjenica da Bog može birati da Se ograniči zbog svoje neograničenosti objašnjava zašto je On stvorio kozmos, makar je 'Neovisan o svjetovima'.

„Kada je duhovna zbilja jedne stvari takva da je ona ograničena, ona tada ne može biti neograničena u bilo kojem pogledu, sve dok njen entitet traje, jer ograničenje je njen atribut sopstva (sifa nafsiyya). Kada duhovna zbilja jedne stvari ne bi bila ograničena, ona ne bi mogla primiti bilo kakvo ograničenje, jer njen atribut sopstva će biti neograničen.“

Međutim, nije u moći ograničene stvari da primi neograničenost, jer njen atribut je nemoćan ('ajz). Čak ako bi i božanska zaštita pratila tu stvar, u nastojanju da njen entitet trebadne ostati u postojanju, ovisnost će ostati neodvojiva od nje. Ali Neograničeno Sebe ograničava ako hoće, i ne ograničava ako to želi. Jer to je jedan od Njegovih atributa kroz bivanje Neograničenim: Njegova volja (mashī'a) je neograničena. Otuda je Bog Sebe obvezao (ijāb) i ušao u savez (al-'ahd) sa Svojim slugom. On je, u vezi s tim obvezivanjem, kazao: Gospodar vaš je sam Sebi propisao, tj., obvezao se, da bude milostiv (Al-An'ām, 54). Na taj način je On sebe sam obvezao. Ništa 'drugo doli On' nije ga obvezalo na to, tako da On nije ograničen onim što je drugo doli On. On je, dakle, ograničio Sebe prema slugama Svojim kao znak milosti prema njima i skrivene naklonosti.

U vezi sa tim savezom Bog je kazao: Ispunite zavjet koji ste Mi dali, - a ispuniću i Ja svoj koji sam vama dao (Al-Baqara, 40). Tako je On njih obvezao (taklif), a i Sebe je obvezao. Oni raspolažu dokazima da On svojim riječima govori istinu, pa im je to spomenuo kako bi im olakšao.

Sve to – mislim Njegov ulazak u ograničenje poradi sluga Svojih – je sada glede činjenice da je On Bog, a ne s obzirom na činjenicu da je On Bit. Jer Bit je Neovisna o svjetovima, ali kralj nije neovisan o kraljevstvu, jer, kada ne bi bilo kraljevstva, on se ne bi mogao zvati ‘kraljem’. Prema tome, Razina [Božanskog] nameće ograničenje, a ne Bit Božija.“ (III 72.20)

‘Gnostici’ (*al-‘ārifūn bihi*) znaju Boga snagom Boga, a ne snagom bilo kojeg ljudskog svojstva; oni prepliću svjedočanstvo o Božijoj neusporedivosti (*tanzih*) sa svjedočanstvom o Njegovoj sličnosti (*tashbih*). Oni priznaju da On snagom same svoje bezgraničnosti poprima svaku spregu i svaku stegu.

„Kada Ga gnostici spoznaju snagom Njega samoga, oni se tada razlikuju od onih koji Ga spoznaju snagom svoga racionalnog motrenja (nazar), jer oni raspolažu bezgraničnim, dok oni drugi raspolažu ograničenim. Snagom Njega gnostici Ga posvjedočuju u svakoj stvari ili u entitetu svake stvari, ali oni koji Ga poznaju snagom racionalnog motrenja, oni su udaljeni od Njega odstojanjem koje je uvjetovano njihovim svjedočenjem o Njegovoj neusporedivosti. Tako oni sebe smještaju na jednu stranu, a Boga na drugu. Potom Ga dozivaju iz daleka mjesta (Fussilat, 44)“ (III 410.17)

Bezgraničnost gnostika, koji se također nazivaju ‘Ljudima Allāhovim’, znači to da su oni u stanju razlikovati Boga od svih stvari. Pošto Bog – Bitak – u Svojoj neograničenosti poprima svako ograničenje, gnostici su usredotočeni na Njega snagom sveobuhvatnog posvjedočenja. Samo su oni ti koji prepoznaju Boga u svakoj formi u koju će se On preobražavati na Dan proživljenja.

„Nauka o sljedbama (nihal) i učenjima (milal) je nauka koju treba da izučava ili razmatra čovjek vjere. Ali je obaveza na plećima ‘Ljudi Allāhovi’ da spoznaju učenje o svakoj sljedbi i učenje koje se tiče Boga, s nakanom da Ga posvjedoče u svakoj formi i u nastojanju da se ne zaustave na mjestu poricanja. Jer On prožima postojanje, tako da Ga niko ne poriče osim onih koji su ograničeni. No ‘Ljudi Allahovi’ Ga slijede, jer je Njegova baština, tako da Njegovo temeljno određenje ih preplavljuje. A Njegovo temeljno određenje je lišeno ograničenosti. Otuda On raspolaže sveprožimajućim Bitkom (wujūd), dok oni raspolažu sveprožimajućim posvjedočenjem (shuhūd). Osoba koja ograničava Njegov Bitak, ona ograničava i posvjedočenje o Njemu; takva osoba ne pripada ‘Ljudima Allahovim’...“

Bog Sebe opisuje kao onog koji sjedi [na Prijestolju]' (Tā Hā, 5), koji silazi na nebo [ovdašnjeg svijeta],²⁰¹ vršeći vlast slobodnog raspolaganja stvarima iz svakog pravca stvorenog postojanja ka kojemu se On okrene (Al-Baqara, 148). Stoga, kuda god se okrenete, pa – tamo je Allāhova strana (Al-Baqara, 115). Zato, okreni lice svoje prema Svetom hramu (Al-Baqara, 144), jer to neće poništiti temeljno određenje Lica Božijeg, ma gdje da se okreneš. Štaviše, Bog te je izabrao kako bi okrenuo lice svoje prema nečemu što će ti podariti sreću (sa'ā-da), ali [to okretanje se događa] u jednom posebnom duhovnom stanju, koje predstavlja dnevna molitva. Bog nije postavio ovo ograničenje na neke druge prostorno smještene stvari (ayniyyāt). Stoga je On za tebe isprepleo neusporedivost i sličnost. On reče: Niko nije kao On! On sve čuje i sve vidi (Al-Shūrā, 11). (III 161.13)

Ovo poglavlje smo započeli sa 'novim stvaranjem'. Završavamo ga sa dva odlomka koji povezuju novo stvaranje i božansku bezgraničnost, povezujući ih sa srcem, racionalnim svojstvom i preplitanjem neusporedivosti i sličnosti.

„Prema mišljenju duhovno ozbiljenih, Bog je preveć uzvišen eda bi se 'otkrivao u samo jednoj formi dva puta ili dvama jedinkama'. Bog se nikada ne ponavlja, ni u čemu, usljed Svoje neograničenosti i božanske sveobuhvatnosti, jer ponavljanje rezultira tjeskobom (diq) i ograničenjem. (II 657.13)

Nakon što su oni, koji vjerovali u Boga, prispjeli spoznaji o Njemu snagom racionalnih dokaza, njihova racionalna svojstva su uvidjela da Bog još uvijek od njih traži da Ga spoznaju. Tako su oni došli do spoznaje da postoji jedno drugo znanje o Bogu koje se ne doseže snagom racionalnog promišljanja. Stoga su oni primijenili isposničku disciplinu, povlačenje od svijeta (khalwa), duhovno naprezanje (mujāhada), prekidanje veza (qat' al-'alā'iq), osamljivanje (infirād) i ostajanje s Bogom u nastojanju da se oslobode mjesta (tafrīgh al-mahall) i očiste srce (taqdīs al-qalb) od 'natruha' racionalnog mišljenja (afkār), jer ono uzima stvorene stvari za svoj predmet spoznavanja. Oni osluškuju kako se Bog spušta do sluga Svojih, kako bi ih privukao Sebi. Tako su oni spoznali da je put do Njega, glede Njega, bliži Njemu od puta njihovih misli – posebice za one koji vjeruju. Oni su mogli čuti Njegove riječi: „Kada Mi neko dolazi žurno, Ja njemu dolazim trčeći,²⁰² ili one da vjernikovo srce obuhvaća Božiju uzvišenost i veličinu.²⁰³

201 Usp. poglavlje 3, bilješka 5.

202 Ovaj pravorijek se nalazi u brojnim standardnim vrelima. Usp. Graham, *Divine Word*, str. 129, 175-76.

203 Aluzija na naprijed citirani *hadis*: „Moja nebesa i Moja zemlja Mene ne obuhvaćaju, ali Me srce mog vjernog sluga obuhvaća.“

Prema tome, taj sluga je posve okrenuo svoje lice prema Njemu i odvojio se od svakog svojstva koje ga odvodi od Njega. Kada je sluga okrenuo svoje lice prema Njemu, Bog je izlio iz Svog svjetla božansko znanje, poučavajući ga na način duhovnog posvjedočenja i samoraskrivanja, koje Bog nije primio ni od koga niti je ono odbačeno od bilo koje stvorene stvari. Stoga je On kazao: U tome je, zacijelo, pouka za onoga ko srce ima (Qāf, 37). On spominje samo srce, jer srce se spoznaje samo snagom neprestanog prelaženja iz jednog u drugo duhovno stanje, pošto ono nikada ne ostaje prebivati u samo jednom stanju. Jednako važi i za božanska samoraskrivanja. Stoga onaj koji ne posvjedočuje ta samoraskrivanja u svome srcu, poriče ih. Jer racionalno svojstvo ograničava, poput svih ostalih svojstava, samo ne srce. Srce ne ograničava, nego se brzo preoblikuje u svako novo stanje. To je razlog zbog kojeg je Zakonodavac kazao: „Srce je među dva prsta Svemilosnoga; On ga mijenja kako On želi.“ Srce se mijenja sukladno promjeni onih samoraskrivanja, ali racionalno svojstvo nije takvo.

Srce je snaga (quwwa) koja se nalazi ponad razine razuma. Da je Bog u onom stavku pod pojmom ‘srca’ mislio na racionalnu snagu, on ne bi kazao ‘za onoga ko srce ima’, jer svako ljudsko biće posjeduje racionalnu moć, ali svakom ljudskom biću nije podarena ona snaga koja je ponad razine razuma, a koja je u onom stavku oslovljena ‘srcem’. Eto zašto je On kazao: za onoga ko srce ima.

Promjena u srcu je jednaka božanskoj samopreobrazbi unutar formi. Otuda i znanje o Bogu dolazi od Boga isključivo kroz srce, a ne kroz razum. Potom, racionalna moć prima znanje od srca, baš onako kako ga prima i od racionalnog promišljanja. Prema tome, srce Ga ‘obuhvaća’ samo snagom preobrtanja (qalb) koje je pri tebi. Značenje ‘preobrtanja koje je pri tebi’ je sljedeće: ti vezuješ svoje znanje uz Njega i dohvaćaš (dabt) nešto posebno u svojoj spoznaji. Ali najuzvišenija stvar koju poimaš o Njemu u svojoj spoznaji o Njemu je ta da On ne može biti pojmljen, da je bezgraničan, da ničemu nije sličan niti išta Njemu slični. Stoga je On nepojmljiv, ali je pojmljiv Svojim bivanjem različitim od onoga što je pojmljeno. Tako da ono što se ne može pojmiti, biva pojmljeno. To je slično poučku: ‘Nemogućnost da se dosegne poimanje jeste svojevrsno poimanje.’²⁰⁴

Bog se može objumiti samo srcem. Značenje ovog stava je to da se o Bogu ne može prosuđivati kao o nečemu što se prima (qabūl), niti kao o nečemu što se ne prima. Jer Bit i Osebnost (inniyya) Božija su nepoznati stvorenome postojanju, posebno zato što je On ponudio izviješća o Sebi u Knjizi i Sunnetu kroz proturječne stvari (naqīdayn). On za Sebe na jednom mjestu kaže da je sličan, a na drugom da je bespremačan. O Svojoj neusporedivosti On vlastitim riječima kaže: Niko nije kao On!, a o Svojoj sličnosti veli: On sve čuje i sve vidi

204 Al-‘Ajz ‘an dark al-idrāk idrāk. Ibn al-‘Arabi često citira ovaj poučak, pripisujući ga Abū Bakru, kao svojevrsni opis najuzvišenije razine ljudskoga znanja. Usp. II 619.35 (preveden u poglavlju 9); III 132.35; Dhakhā’ir 202.

(Al-Shūrā, 11). Tako su misli o sličnosti raspršene, a one o bespremačnosti posvuda raštrkane.

Zacijelo, onaj koji ispovijeda bespremačnost, taj Ga ograničava i uokviruje u vlastitu tvrdnju o bespremačnosti, lišavajući Ga sličnosti, dok onaj koji ispovijeda sličnost, također Ga ograničava i uokviruje u svoju tvrdnju o sličnosti, lišavajući Ga bespremačnosti. Ali istina je u isprepletenosti ovih dvaju stajališta. On se niti na jedan način nije oglasio o svojoj bespremačnosti, koja bi isključila Njegovu sličnost, niti o Svojoj sličnosti koja bi isključila Njegovu bespremačnost.

Stoga, ne posvjedočuj Ga u njegovoj bezgraničnosti, ograničavajući ga tako da On biva različit od ograničenosti! Jer ako je On različit od toga, tada je ograničen vlastitom bezgraničnošću. A ako je ograničen vlastitom bezgraničnošću, tada On nije On. Prema tome, On jeste Ograničen snagom atributa uzvišenosti (jalāl), kojima je On ograničio Sebe, i On jeste Bezgraničan vrlinom Imena savršenstva (jamāl), kojima je On imenovao Sebe. On je Jedan, Istiniti, Otkriveni (al-jalī), Zakriveni (al-khafī). Samo je On Bog, Najuzvišeniji, Silni.“ (I 289.20)

7. Kozmička imaginacija

Niko neće dosegnuti istinsko znanje o prirodi stvari, tražeći objašnjenje u onom ‘ili / ili’. Stvarno stanje stvari će se pokazati u onome ‘i / i’ ili onom ‘ni / ni’. Dvosmislenost, jednostavno, ne iskrsava iz našeg neznanja: ona je jedna ontološka činjenica prirodjena naravi kozmosa. Ništa nije izvjesno doli Sami Bitak, pa ipak, On jeste ‘izmirenje suprotnosti’ (*jam’ al-addād*), sabirući sve suprotnosti u jedinstvenu duhovnu zbilju.

Što dublje poniremo u prirodu egzistencije, to se jasnije suočavamo sa njenom temeljnom dvosmislenosti. Sve što postoji u kozmosu, prima svoje postojanje i atribute od božanske Zbilje. Posvjedočujući duhovnu zbilju stvari, mi posvjedočujemo Božiju Zbilju, ali istovremeno poričemo da su ‘stvari’ Bog. Stvari su Bog samo u svojoj egzistenciji i atributima, ali ne i u svom osebujnom egzistencijalnom ‘stvarstvu’, u kojemu stvari jesu baš to. Što se više razmatra ovo stanje stvari, to jezik većma biva spetljan, a oni koji promatraju i osluškuju, većma su zbunjeni i smeteni. Tako je kako mora biti, jer univerzum jeste On / ne-On.

Najjasniji pristup svih ljudskih bića prirodi egzistencije, koja jeste ‘sve drugo doli Bog’, jeste naša vlastita imaginacija, posebice snoviđenja. Što dublje poniremo u našu vlastitu imaginaciju, to jasnije vidimo da se njene odlike podudaraju sa onima same egzistencije. Kao što je naša imaginacija *barzakh* između naših duša i tijela, jednako tako je egzistencija *barzakh* između Bitka i ničesi. Sve što motrimo u imaginaciji na mikrokozmičkoj razini, događa se na makrokozmičkoj razini unutar Neograničenog Svijeta Imaginacije, koji jeste egzistencija. Kao što je svijet, kojeg motrimo u snoviđenjima, duhovan i protežan, inteligibilan i osjetilan, značenje i forma, jednako tako je svijet, kojeg Bog promatra u Svome ‘snoviđenju’, sazdan na Bitku i ništavilu. Kada se probudimo i pokušamo shvatiti naša snoviđenja, nastojimo ih interpretirati ili nagovarati nekog tumača da ih protumači za nas. Isto tako, kada umiremo i na taj način ‘se budimo’ kozmičkom

snoviđenju Božijem, tada ćemo pronaći tumačenje našeg snoviđenja (makar je samo to ‘buđenje’ jedna druga razina kozmičkog sna).

Bez znanja o imaginaciji i njenom funkcioniranju, na ma kojoj razini se razmatrala, mnoga temeljna religijska učenja se ne bi mogla razumjeti. Zbog svoga nepoznavanja imaginacije peripatetički filozofi i teolozi su istrajavali na ‘tumačenju’ – tj., na ‘uklanjanju nesporazuma kroz objašnjenje’ – svih objavljenih podataka koji se ne slažu sa zakonima logike i razuma. Drugi su, jednostavno, odustali pokušati razumjeti takve stvari, kazavši: ‘Bog tako veli, to mora da je tako’. Ali to ne znači poklanjanje potpunog povjerenja razumu, jer ne postoje načini stjecanja znanja o stvarnom stanju stvari snagom imaginacije koja je kadra pojmiti božanska samoraskrivanja u smislu onoga što ona jesu.

Ibn al-‘Arabijeva dijalektika poricanja (*nafy*) i potvrđivanja (*ithbāt*) teško da je nova u islamskom mišljenju. Kur’ān često poriče same stvari koje potvrđuje, što je činjenica koja je uveliko dovela do teoloških prepirki. Vidjeli smo nekoliko primjera kur’anskog načina preplitanja potvrđivanja i poricanja kroz uzajamno suprotstavljanje i protuslovlje božanskih imena, ili u nekim Ibn al-‘Arabiju omiljenim stavcima, kao što je ovaj: *Niko nije kao On! On sve čuje i sve vidi (Al-Shūrā, 11)*. Najsazetiji tradicionalni izraz ove dijalektičke forme nalazi se u muslimanskom svjedočanstvu vjere, ‘posvjedočenju’ (*shahāda*): ‘Nema boga doli Boga’, koje se sastoji od poricanja i posvjedočenja, i koje se smatra definicijom *tawhīda*, ‘ispovijedanja Božijeg Jedinstva’ koje jeste srce islama.

On / ne-On

Kur’anski stavak kojeg Ibn al-‘Arabi češće citira od ijednog drugog, kako bi pokazao temeljitu dvosmislenost egzistencije, bio je objavljen poslije bitke na Bedru, koja se odigrala u korist muslimana, kada je Poslanik zagrabio šaku pijeska i bacio je prema neprijatelju. Glede Poslanikova bacanja tog pijeska, Kur’ān veli: *Nisi ti bacio, kad si bacio, nego je Allāh bacio (Al-Anfāl, 17)*. Ovaj stavak potvrđuje pojedinačnu duhovnu zbilju Poslanika, potom je poriče riječima da je Bog, zapravo, bio duhovna zbilja koja stoji iza te pojave. U odlomku o Jednom Entitetu – Čistome Bitku – i učincima imena koja se očituju kao entiteti potencijalnih stvari, Šejh zaključuje: ‘U Bitku / egzistenciji je samo Bog. Potom nastavlja:

„Ali jasna formulacija ovog pitanja je užasno teška. Verbalni izraz (‘ibāra) je nedostatan u tome, a pojmovna predodžba (tasawwur) nije u stanju definirati

ga, jer brzo izmigolji, a njegove temeljne odlike su protuslovne. Ono je poput Njegovih riječi: Nisi ti bacio, porekavši, kad si bacio, potom potvrdivši, nego je Allah bacio, porekavši potom stvoreno postojanje (kawn) Muhammeda, i posvjedočivši Sebe istovjetnim s Muhammedom, jer On mu je doznačio ime 'Boga':“ (II 216.12)

Raspravljajući o 'zaljubljeniku' (*muhibb*), pojmu koji se primjenjuje i na slugu i na Boga, Ibn al-'Arabi izjavljuje da je zaljubljenik 'poništenje u posvjedočenju' (*mahw fī ithbāt*), i citira određeni broj kur'anskih stavaka koji ukazuju na ovo pitanje.

„ 'Potvrđivanje' [sluge, kao] zaljubljenika, očituje se u činjenici da su religijski propisi (taklīf) sačinjeni za njega... Njegovo 'poništenje' u središtu ovog potvrđivanja pojavljuje se u riječima Božijim: Allāh je stvorio i vas i ono što činite (Al-Sāffāt, 96); O svemu odlučuje samo Allāh (Āl'Imrān, 154); Nisi ti bacio, kad si bacio, nego je Allāh bacio (Al-Anfāl, 17); Udjeljajte iz onoga što vam On stavlja na raspolaganje (Al-Hadīd, 7). Sve ovo je jedno posve jasno objašnjenje 'poništenja u potvrđivanju' u Knjizi Božijoj. Zaljubljenik ničim slobodno ne raspolaže (tasarruf) doli u onome što mu Bog stavlja na raspolaganje. Njegova ljubav ga je dovela dotle da gubi želju za bilo čim osim za onim za čim čezne. U stvarnom stanju stvari duhovna zbilja odbacuje sve drugo doli to. Sve što zaljubljenik očituje, jeste Božije stvaranje, a zaljubljenik je predmet tog čina (maf'ūl), ne djelatni subjekt (fā'il). Prema tome, on je mjesto unutar kojeg se zbivaju učinci, tako da on biva poništenjem u potvrđivanju.

Što se tiče 'poništenja u potvrđivanju' Boga motrenog kao Zaljubljenika, ono je ovakvo: pogled pada samo na slugin čin, pa je to onda 'poništenje' Zbilje. Ali racionalni dokazi i otkrovenje odobravaju samo Bitak Zbilje, ne postojanje sluge i stvorenih stvari. To je potvrđivanje Zbilje. Tako je On poništen u svijetu vidljivoga ('ālam al-shahāda), posvjedočen u svijetu duhovnog posvjedočenja ('ālam al-shuhūd).“ (II 355.33)

Korijen kozmosa ili 'svega što je drugo doli Bog' jeste Bog, dok kozmos nije drugo doli Bitak Božiji unutar kojeg se pojavljuju temeljne odlike nepostojećih entiteta, temeljne odlike koje su i same učinci Božijih imena. Prema tome, ono što vidimo su imena, a kozmos je vanjska forma svih imena, pod vidom pojedinačne razlučenosti (*tafsīl*), baš kao što je čovjek vidljiva forma svih sintetiziranih imena (*ijmāl*).

„Tako se kozmos očitovao kao ‘živi, onaj koji čuje, onaj koji vidi, onaj koji zna, onaj koji želi, onaj koji je moćan i onaj koji govori’.²⁰⁵ On funkcionira na Njegov način, kao što On reče: Reci: ‘Svako postupa po obrascu po kojem je stvoren’ (Al-Isra’, 84.). Kozmos je Njegovo djelo, stoga se on očitovao u atributima Božijim. Kažeš li, u vezi s tim,: ‘kozmos je Bog’, kazao si istinu, jer Bog veli: nego je Allāh bacio. Kažeš li, u vezi sa kozmosom, ‘da je on stvorenje’, istinu si kazao, jer On veli: kad si bacio. Prema tome, On je zaodjenuo i razodjenuo, potvrdio i porekao: On / ne-On, nepoznat / poznat. Allāhu pripadaju najljepša imena (Al-A’rāf, 180), a kozmosu pripada to da se očituje kroz njih, poprimajući njihove temeljne odlike (takhalluq)“ (II 438.20)

Ibn al-‘Arabi voli citirati *hadis* o Ādemu iz Tirmidhijeve zbirke, čiji jedan dio glasi ovako:

„Dok su Njegove dvije ruke još bile sklopljene, Bog reče Ādemu: ‘Odaberi šta god hoćeš!’ Ādem odgovori: ‘Biram desnicu Gospodarevu, iako su obje ruke moga Gospodara desnice i blagoslovljene.’ Potom je Bog otvorio, a u njoj bijaše Ādem i njegovo sjeme. On reče: ‘Gospodaru moj, šta je ovo?’ Bog odgovori: ‘Ovo je tvoje sjeme.’²⁰⁶

U jednom od odjeljaka u kojem Ibn al-‘Arabi tumači ovaj pravorijek stoji:

„Ādem je bio u toj ruci, iako je bio i izvan nje. Takav je bio slučaj i u vezi s ovim pitanjem. Kada promisliš, vidjet ćeš da je kozmos s Bogom na ovaj način. Ovo je mjesto duhovne pometnje (*hayra*): On / ne-On. Nisi ti bacio, kad si bacio, nego je Allāh bacio... Kad bih znao ko je u sredini: onaj koji stoji između poricanja – Njegovim riječima: Nisi ti bacio – i potvrđivanja – Njegovim riječima: nego je On bacio. Njegova tvrdnja: ‘Ti nisi ti kada jesi ti, nego je Bog ti.’ Ovo je značenje naših riječi, glede Očitovanog i mjestā očitovanja, i glede činjenice da je on istovjetan njima, makar su forme mjestā očitovanja različite. Isto tako, mi u vezi sa Zaydom kažemo da je on jedan, unatoč različitosti njegovih dijelova tijela. Njegovo stopalo nije njegova šaka, ali to jeste Zayd kada kažemo ime ‘Zayd’. Isto je i sa svim drugim dijelovima tijela. Njegova neočitovanost i njegova očitovanost, njegova vidljivost i njegova nevidljivost različite su u formi, ali svako napose je istovjetno s njim i nije različito od njega.“ (II 444.13)

„Drugo doli Bog’ (*al-ghayr*) je, zacijelo, posvjedočeno / neposvjedočeno, On / ne-On.“ (II 501.4)

205 Ovih sedam Božijih atributa nazivaju se ‘Sedam Voda’ ili ‘Sedam Majki’, jer svi preostali Božiji ili kozmički atributi proistječu iz njih. Usp. I 100.6 i dalje. (Y 2.126-27); II 134.33, 460.11, 493.20; *Inshā’* 33. Usp. poglavlje 2, bilješka 16.

206 Tirmidhī, *Tafsīr Sūra* 113, 3.

Imaginacija

Prema mišljenju Ibn al-‘Arabija, duhovna zbilja ‘On / ne-On’ kroz imaginaciju (*khayāl*) pronalazi svoj najjasniji izraz u kozmosu. U snoviđenju, npr., koje predstavlja funkcioniranje imaginacije, osoba vidi protežne stvari koje to nisu. Predmeti koje ona vidi raspolažu protežnim formama, pa ipak ne počivaju u svijetu protežnih tijela, već u onom imaginalnom svijetu koji jeste duša. Imaginacija može poprimiti ‘značenje’ (*ma’nā*) – tj., duhovnu zbilju svijeta inteligibilnih stvari, bez ikakve izvanjske forme – i podariti mu osjetilnu formu (*sūra mahsūsa*), kako će se vidjeti u pojedino-stima niže. To se zbiva unatoč činjenici da se u normalnim okolnostima ‘značenja’ i ‘osjetilne forme’ uzajamno isključuju, jer značenja pripadaju svijetu uma i oslobođena su od bilo koje vrste tvari ili protežne podloge (*mādda*), dok osjetilne forme pripadaju spoljnjemu svijetu protežnih tijela. Opis tri vrste potencijalnih stvari, koji slijedi, može pomoći kod ustanovljenja razlike između značenja i osjetilnih formi:

„Među potencijalnim stvarima postoje tri razine poznatih stvari (ma’lūmāt): (1) Razina koja pripada značenjima lišenim (mujarrad) protežne podloge; odlika značenjā je ta da racionalna čula ih poimaju pomoću dokaza ili a priori (bi tariq al-badāya). (2) Razina čija odlika je ta da biva pojmljena snagom osjetila; to su osjetilne stvari. (3) Razina čija odlika je ta da biva pojmljena snagom razuma ili snagom osjetila. To su imaginalne stvari. One su značenja koja poprimaju oblik (tashakkul) osjetilnih formi; one primaju formu snagom osjetila koja imaju predodžbenu moć (al-quwwat al-musawwira), koju opslužuje racionalno čulo.“ (II 66.14)

Unatoč činjenici da su značenja i osjetilne forme uzajamno protuslovni, imaginacija raspolaže snagom preplitanja jednog i drugog; na taj način se, veli Ibn al-‘Arabi, očituje Božije ime ‘Moćni’ (*al-qawī*).

„Bog raspolaže moći usljed nedosezljivosti (‘izza) nekih – ili svih – potencijalnih stvari, tj., usljed činjenice da one ne poprimaju suprotnosti. Jedan od učinaka moći jeste stvaranje svijeta imaginacije u nakani da se u njemu očituje činjenica da taj svijet objedinjuje sve susprotnosti (al-jam’ bayn al-addād). Osjetilnom opažaju ili racionalnom svojstvu nije moguće objediniti suprotnosti, ali to nije nemoguće imaginaciji.“

Otuda prevlast i snaga Moćnoga jedino bivaju vidljivim u stvaranju imaginalnog svojstva (al-quwwa al-mutakhayyila) i svijeta imaginacije koji predstavlja ono najbliže značenju (dalāla) Boga. Jer Bog je Prvi i Poslednji, Vidljivi i

Nevidljivi (Al-Hadīd, 3). Abū Saʿīd al-Kharrāza su pitali: ‘Snagom čega si ti spoznao Boga?’ Odgovorio je: ‘Snagom činjenice da on objedinjuje suprotnosti.’ Potom je naveo gornji kurʿanski stavak.

Kada sve to ne bi bilo u Jednom Entitetu, ne bi bilo nikakve svrhe, jer niko ne poriče ove odnose. Jedna osoba može raspolagati mnoštvom odnosa, usljed čega je ona otac, sin, očev stric, majčin stric i tako redom, pa ipak je ona ta, a ne neko drugi. Prema tome, ništa nije istinski raspolagalo [božanskom] Formom doli imaginacija. A to je nešto što niko ne može poreći, jer svako pronalazi imaginaciju u sebi i opaža je u svojim snoviđenjima. Na taj način čovjek opaža nevidljivo postojanje u smislu egzistenta.“ (IV 325.2)

Vizije Božijih prijatelja često uključuju ‘ovaploćenje’ (*tajassud*) meleka ili poslanika ili, čak, Boga, iako ovi predmeti viđenja, zapravo, ne posjeduju tijela. Na sličan način i sam kozmos koincidira sa nepostojećim značenjima očitovanim ili ‘ovaploćenim’ u Vidljivome Bitku, tako da kozmos kao cjelina nije drugo doli ‘imaginacija’.

„Poslanik je kazao: ‘Vidio sam svoga Gospodara u liku mladića’.²⁰⁷ Ovo ima značenje slično onom da spavač u svojim snoviđenjima opaža osjetilne forme. Razlog za to je taj što duhovna zbilja imaginacije ovaploćuje ono što praktički nije protežno tijelo (jasad); ona to čini zato jer joj to njena prisutnost (hadra) dariva.

Nijedan od slojeva (tabaqāt) kozmosa ne poznaje stanje stvari kakvo jeste, osim ova imaginalna prisutnost, jer ona objedinjuje suprotnosti i unutar nje duhovne zbilje bivaju vidljive kakve jesu po sebi. Istinsko stanje stvari je to što bi ti trebao kazati, glede svega što vidiš ili poimaš, snagom bilo kojeg opažajnog čula, ‘On / ne-On’, baš kao što Bog reče: Nisi ti bacio, kad si bacio.

Ti ne dvojiš, u vezi sa stanjem snoviđenja, da forma koju vidiš je istovjetna onome za šta se kaže da jest; i ti kod tumačenja (taʿbir) ne dvojiš, kada se probudiš, kako sve to ne bijaše. Ti nećeš dvojiti pri zdravom razumskom motrenju da to stanje stvari jeste ‘On / ne-On’.

Abū Saʿīd al-Kharrāz bijaše upitan: ‘Snagom čega si ti spoznao Boga?’ On je odgovorio: ‘Snagom činjenice da On objedinjuje suprotnosti’. Prema tome, svaki entitet određen egzistencijom jeste to / ne-to. Cijeli kozmos je On / ne-On. Zbiljsko očitovanje snagom forme je On / ne-On. On je ograničeni koji nije ograničeni, vidljivi koji nije vidljivi.

207 Potpunija inačica ovoga *hadisa*, koji se prenosi od ‘Ikrima i o čijoj izvornosti raspravljaju stručnjaci, je sljedeća: „Vidjeh svoga Gospodara u liku golobradog mladića, zaogrnutog zlatnim plaštom, na glavi mu zlatna kruna, a na stopalima zlatna sandale“ (*Dhakhāʿir* 71). Ibn al-ʿArabi je, prirodno, bio svjestan da ova predaja nije punovažna (I 97.27 [Y 2, 114.6])

Ovo stanje stvari biva vidljivim unutar imaginalne prisutnosti, kada osoba spava ili je odsutna (ghaybūba) izvan osjetilnih stvari na bilo koji način. Imaginacija u snu je najpotpunija i najopćenitija u postojanju, jer pripada i gnosticima i običnim ljudima. Što se tiče [duhovnih] stanja odsutnosti (ghayba), poništenja (fanā'), iščeznuća (mahw) i tome sličnog, obični ljudi ih ne iskušavaju pod vidom božanskih stvari (al-ilāhiyyāt).

Bog nije uveo u postojanje nijednu stvorenu stvar kakva je ona po sebi osim unutar te prisutnosti... Stoga je Bog uveo ovu imaginalnu prisutnost u postojanje u nakani da učini vidljivim ono stanje koje jeste Korijen kakav on jeste po sebi. Tako, znaj da je Vidljivi u mjestima očitovanja – koja jesu entiteta – istinski Bitak (al-wujūd al-haqq), i nije taj Bitak usljed oblika i atributa koji jesu oblici i atributi potencijalnih entiteta, kroz koje Bitak biva vidljiv.“ (II 379.3)

Korijen *kh-y-l*, iz kojeg je izveden *khayāl*, upotrijebljen je samo jednom u Kur'ānu u punovažnom značenju. U pripovijedanju kazivanja o Mūsāu i opsjenarima Kur'ān veli da su opsjenari pobacali svoje štapove koji su se ubrzo pretvorili u zmije. Kao rezultat toga, Mūsāu se **bijaše pričinilo**, usljed opsjene njihove, da su njihova užad i štapovi gmizali (*Tā Hā*, 66). Ovaj pojam se koristi u sličnom značenju u nekoliko *hadisa*. Ovih nekoliko primjera je bilo dovoljno da omoguće Al-Ghazāliju da ponudi detaljnu raspravu o imaginaciji, kao jednom islamskom pojmu, baš kao što su i Al-Farābī i Ibn Sinā uvelike koristili ovaj pojam na temelju grčkih izvora.

Za Ibn al-'Arabija pojam 'imaginacije' (*khayāl*) označava duhovnu zbilju ili 'prisutnost' koja se očituje na tri različita mjesta: u kozmosu kao takvom, gdje je egzistencija istovjetna imaginaciji; u makrokozmosu, gdje je međusvijet, smješten između duhovnih i protežnih svjetova, *imaginalan*; i u mikrokozmosu, gdje se ljudska duša motri kao duhovna zbilja, drukčija od duha i tijela, koja prijanja uz imaginaciju. On također koristi ovaj pojam u nešto užem značenju, kako bi označio 'čulo imaginacije' motreno kao jedno među nekoliko svojstava duše, skupa sa razumom, promišljanjem i pamćenjem. Ibn al-'Arabi, katkada, povlači jasnu razliku među ovim značenjima, ali on radije razmatra imaginaciju u općenitim pojmovima, ili u jednom ili više ovih značenja, bez posebnog ukazivanja na razliku među njima.

Ibn al-'Arabi imenuje imaginaciju u njenom najširem značenju u smislu 'apsolutne imaginacije' (*al-khayāl al-mutlaq*), jer ona označava stanje sveukupne egzistencije. On imenuje međusvijet imaginacije 'razdvajajućom imaginacijom' (*al-khayāl al-munfasil*), jer ona opstoji neovisno o promatraču. I on imenuje dušu, skupa sa čulom imaginacije, 'spajajućom imaginacijom' (*al-khayāl al-muttasil*), jer su one povezane sa promatrajućim

subjektom. U ovome kontekstu naša prva briga je da pojмимо kako sveukupna egzistencija može biti smatrana istovjetnom sa imaginacijom.

„Bog je stvorio jedno drugo stvorenje. Kažete li, vezano za njega, da je postojeće, kazat ćete istinu, ali kažete li da je nepostojeće, kazat ćete istinu. Kažete li da ono nije ni postojeće niti nepostojeće, govorit ćete istinu. To je imaginacija i ona ima dva stanja: stanje povezanosti kojim ona raspolaže kroz čovjeka i neke životinje, i stanje nepovezanosti. Izvanjsko opažanje biva povezano sa ovim potonjim, dok ostaje biti odvojenim od njega u stvarnom stanju stvari, kao što je slučaj Džibrilova ukazanja u formi Dihye,²⁰⁸ ili džina, ili meleka koji se na vidljiv način očituje iz svijeta skrivenoga.“ (III 442.3)

„Razlika između spajajuće i razdvajajuće imaginacije je ta što spajajuća imaginacija iščezava sa iščeznućem subjekta imaginacije, dok razdvajajuća imaginacija predstavlja samostojnu prisutnost, neprestano primanje usmjereno prema značenjima i duhovima. Ona ih ovaploćuje sukladno vlastitim odlikama, i ništa drugo. Povezujuća imaginacija se izvodi iz one razdvajajuće.“ (II 311.19)

Ibn al-‘Arabi često koristi pojam *mithāl*, ‘lik’ kao sinonim za imaginaciju. Temeljna razlika između načina na koji on upotrebljava ove pojmove je ta da *khayāl* ukazuje na mentalno čulo, poznato kao imaginacija, i na objektivni svijet ‘negdje izvan’, poznat kao imaginacija, dok se *mithāl* nikada ne koristi za ovo čulo. Korijensko značenje pojma *mithāl* je sličiti, izgledati kao, oponašati, pojavljivati se poput nečega / nekoga. Ovaj korijen se mnogo češće koristi u Kur’ānu i Hadisu nego korijen *kh-y-l*. Kur’ān, npr., učestalo govori o ‘sličnostima’ (*mathal*) i o Božijoj ‘izrazitoj sličnosti’, tj., o Njegovom objašnjavanju raznih pitanja pomoću slikovnog jezika i simbolizma, negoli na način izričitog formuliranja. Ali najznakovitija upotreba ovog korijena za sadašnji kontekst je, vjerovatno, ona jedinstvena upotreba pojma *tamaththul*, što znači ‘pojaviti se u liku nekoga’ ili ‘učiniti se nalik nekome’. Glede Džibrilova ukazanja Merjemi, u času navještenja, Kur’ān veli: *I on joj se prikaza u liku savršeno stvorena muškarca (Maryam, 17)*. U Hadisu Poslanik često upotrebljava pojam *tamaththul* i njemu gotovo sinoniman pojam *tamthil*. Primjerice: u jednom poznatom *hadisu* koji je postao važnim načelom u znanosti tumačenja snoviđenja, on veli: „Šejtan ne može oponašati (*tamaththul*) moj lik (*mithl*)’ ili ‘moju pojavu’.“²⁰⁹

208 Dihya Kalbi je bio poznat kao najljepši savremenik Poslanikov, a *hadis* nam kazuje kako je Džibril iskoristio da dođe Poslaniku u njegovom liku. (Ahmad II 107). Usp. II 492.3, 495.12, 612.33; III 42.10; *Dakhā’ir* 170.

209 Bukhārī, *‘Ilm* 38, *Adab* 109, *Ta’bir* 10; Muslim, *Ru’ya* 10, 11 itd. Usp. *Concordance* VI 169-70.

Šta je uopće imaginacija, bez ukazivanja na različita mjesta u kojima se ona može pokazivati? Prema Šejhovom mišljenju, imaginacija je, u osnovi, jedna međustvarnost; kao takva ona je iznutarnje dvosmislena i, u najboljem slučaju, može se definirati tvrdnjom da nije ni ovo ni ono, i da je i ovo i ono. Prema tome, ona je *barzakh* ili *barzakh par excellence*.

„Barzakh je nešto što razdvaja (fāsil) dvije stvari, nikada se ne svrstavajući na jednu od dviju strana (mutatarrif), kao, npr., linija koja razdvaja sjenu od svjetla. Bog veli: Pustio je dva mora da se dodiruju, između njih je pregrada i oni se ne miješaju (Al-Rahmān, 19-20); drugim riječima, jedno more se ne miješa sa onim drugim morem. Iako opazajno čulo može biti nesposobno razlučiti ove dvije stvari, racionalno svojstvo prosuđuje da postoji pregrada (hāfiz) među njima, koja ih razdvaja. Ta inteligibilna pregrada jeste onaj barzakh. Kada bi se ona opazala osjetilima, ona bi bila jedna od one dvije stvari, ne bi bila barzakh. Bilo koja od dvije stvari, postavljene jedna uz drugu, ima potrebu za barzakhom koji nije ni ova niti ona druga stvar, ali posjeduje moć (quwwa) i jedne i druge stvari.

Barzakh je nešto što razdvaja ono poznato od onog nepoznatog, postojeće od nepostojećeg, poreknuto od posvjedočenog, inteligibilno od neinteligibilnog. Naziva se barzakhom u smislu tehničkog pojma (istilāh) i po sebi je inteligibilan, ali to je samo imaginacija. Stoga, kada je motriš i kada si razborit, znat ćeš da si pojmio jednu ontološku stvar (shay' wujūdi) na koju je tvoj pogled pao. Ali ćeš zasigurno znati, snagom dokaza, da ondje ništa ne postoji u ishodištu i korijenu. Prema tome, šta je ta stvar, čije ontološko stvarstvo si posvjedočio i kojoj si porekao to stvarstvo u stanju svog posvjedočenja istog?

Imaginacija nije ni postojeća ni nepostojeća, ni poznata ni nepoznata, ni poreknuta ni posvjedočena. Naprimjer, jedna osoba poima svoj odraz u ogledalu. Ona, zasigurno, zna da je pojmila svoj odraz pod jednim vidom i zasigurno zna da nije pojmila svoj odraz pod jednim drugim vidom... Ona ne može poreći da je vidjela svoj odraz i ona zna da njen odraz nije u ogledalu niti je između nje i ogledala... Prema tome, ona svojim riječima niti izriče istinu, niti laže: ‘Vidio sam svoj odraz, nisam vidio svoj odraz.’“ (I 304.16)

Kozmos je Bezgranična Imaginacija, jer sve drugo doli Bog očituje temeljne odlike imaginacije. Nepretrgnuto stvaranje i neprestano preobražavanje kozmosa nisu drugo doli nabacivanje duhovne zbilje On / ne-On.

„Duhovna zbilja imaginacije je neprestana promjena u svakom stanju, i očitovanje u svakoj formi. Ne postoji nikakva stvarna egzistencija, koja ne poprma promjene, izuzev Boga, i ne postoji ništa u ozbiljenome Bitku (al-wujūd al-muhaqqaq) doli Bog. Glede svega drugog, doli Njega, ono prebiva unutar imaginalne egzistencije (al-wujūd al-khayālī). Ali kada se Bog očituje unutar

*te imaginalne egzistencije, On jedino biva očitovan dok zadržava njenu duhovnu zbilju, a ne po Svojoj Biti, koja jeste istinski Bitak (al-wujūd al-haqīqī). Stoga se u onom poznatom hadisu spominje da se On izvrgava preobrazbi u vlastitom samoraskrivanju Svojim slugama. To je, također, i značenje Njegovih riječi: ‘Sve prolazi...’, jer nijedno stanje, stvoreno (kawnī) ili božansko (ilāhī), ne ostaje u kozmosu, ‘doli lica njegovog’ (Al-Qasas, 88), podrazumijevajući njegovu bit, jer lice jedne stvari jeste njena bit. Prema tome, ti nećeš biti poništen. Ali, kako se može forma **u** koju se On preobražava porediti sa formom **iz** koje se On preobražava? Forma iz koje se On preobražava sudjeluje u poništenju.*

Sve drugo doli Bit Božija je u stanju preobrazbe, brzo i polako. Sve drugo doli Bit Božija je iskrsavajuća imaginacija i iščezavajuća sjena. Nijedna stvorena stvar ne zadržava se u ovome svijetu, u budućem svijetu i u onome što je između toga dvoga, ni duh, ni duša niti bilo što drugo doli Bog – mislim Bit Božija – u samo jednom stanju; naprotiv, podvrgava se neprestanoj mijeni iz forme u formu, neprestance i trajno. A imaginacija nije ništa drugo doli to... Prema tome, kozmos jedino biva očitovan unutar imaginacije. On je zamišljen po sebi. Stoga, on jeste i on nije.

Među stvarima koje posvjedočuju ono što smo spomenuli je i stavak: I nisi ti bacio, kad si bacio (Al-Anfāl, 17). Prema tome, On je porekao istu onu stvar koju je posvjedočio. Drugim riječima, ti si umislio da si bacio, ali nema nikakve dvojbe da je On bacio. Zbog toga je On kazao: kad si bacio. Potom je kazao: Bacanje je uredu, ali Bog je bacio, tj., ti si, Muhammede, bio očitovan pod prisutnošću Božijom. Stoga tvoje bacanje se dogodilo na način na koji se nije dogodilo bacanje nijednog smrtnog čovjeka.“ (II 313.12)

Snoviđenja

Poput nekih drugih učitelja prije njega, koji su govorili o imaginaciji, Ibn al-‘Arabi često navodi snoviđenja kao najuobičajenije ljudsko iskušavanje prirode *imaginalnih* stvari. U snoviđenjima vidimo stvari koje nisu stvari. Nekome možemo kazati: ‘Sinoć sam te vidio u snu’, znajući sasvim pouzdano da ta tvrdnja nije potpuno tačna, niti je potpuno netačna. Ono što smo vidjeli jeste i nije bila ta osoba; bilo je to naše sopstvo i ne naše vlastito sopstvo. Bilo je to i ovo i ono, ili nije bilo ni ovo ni ono. Snoviđenja su, zapravo, Bogom dani ključ za otključavanje tajanstva kozmičke dvo-smislenosti i neprestanog preobražavanja egzistencije. Novo stvaranje nije nikada nigdje jasnije posvjedočeno doli u svijetu snoviđenja.

„Jedini razlog zbog kojeg je Bog uveo san u živi svijet (al-‘ālam al-hayawānī) bio je taj da bi svako mogao posvjedočiti Prisutnost Imaginacije i spoznati da postoji i jedan drugi svijet, sličan osjetilnom svijetu. Kroz brzu preobrazbu imaginalne forme On usmjerava pozornost pronicavih spavača na činjenicu

da u osjetilnom svijetu nepromjenjive stvorene egzistencije postoje preobrazbe unutar svakog vremenskog trena, makar oči i osjetila ih ne opažaju, osim u govoru i gibanju. Izuzev ovog dvoga, u nekim drugim aspektima postojanja ljudi ne opažaju formu preobrazbi i promjena na drugi način doli putem unutarnjeg uvida (basīra), tj., otkrovenja ili kroz zdravoumno promišljanje nekih od tih formi, jer promišljanje je prikraćeno u [promišljanju] sviju njih.“ (III 198.23)

Ljudi znaju da snoviđenja zahtijevaju tumačenje (*ta'bīr*). Riječ *ta'bīr* se izvodi iz korijena '-b-r, što znači 'preći preko', tj., prokrstariti, pregaziti rijeću, preći na drugu obalu. Tumač (*mu'abbir*) je onaj koji prelazi put od osjetilne forme snoviđenja ka duhovnom značenju koje je skriveno u odeždi forme. Iz istog korijena imamo pojam '*ibāra*' ili '[verbalni] izraz', koji predstavlja prijelaz od razumijevanja ka tumačenju.

Muslimani su uvijek smatrali tumačenje snoviđenja važnom znanošću. Ono se u Kur'ānu spominje kao poslaničko znanje, a sam Poslanik ga je uobičavao prakticirati, pa otuda nekoliko zbirki *hadisa* raspolaže poglavljima posvećenim 'tumačenju' i 'snoviđenjima' (*ru'yā*). U jednom *hadisu*, kojeg Ibn al-'Arabi često navodi, Poslanik je kazao: „U snoviđenju mi je dana čaša mlijeka i ja sam ga pio sve dok nisam primijetio da su mi vrhovi prstiju bili skvašeni. Potom sam ostatak mlijeka dao Omeru.“ Kada je zamoljen da kaže šta označava to snoviđenje, odgovorio je: 'Znanje'.²¹⁰

„Kroz znanost tumačenja čovjek prispijeva spoznaji o tome šta se podrazumijeva pod formama slika kada mu se one očituju i kada ih osjetilni opažaj potakne da se pojave u njegovoj imaginaciji tokom sna, budnog stanja, odsutnosti ili utruća.“ (II 152.5)

„Izviješće (ikhbār) o stvarima se naziva 'izrazom' ('ibāra), a tumačenje snoviđenja naziva se 'interpretacijom' (ta'bīr). To stoga što pripovjedač / tumač 'prelazi značenjske razine' ('ubūr) vrlinom svoga pripovijedanja. Drugim riječima, on snagom svojih riječi prelazi (jawāz) sa prisutnosti (hadra) svog vlastitog sopstva na slušateljevo sopstvo. Tako on prenosi svoje riječi iz jedne imaginacije u drugu, jer slušatelj zamišlja stvari u mjeri vlastitog razumijevanja. Jedna imaginacija može ili ne mora biti podudarna (tatābuq) sa drugom imaginacijom, tj., pripovjedačeva imaginacija sa slušateljevom imaginacijom. Ako je podudarna, to se naziva njegovim 'razumijevanjem' (fahm); ako je nepodudarna, tada on nije shvatio snoviđenje... Mi nudimo ovu aluziju samo da bismo upozorili na izuzetnost razine imaginacije, jer ona je Apsolutni Vladar (al-hākim al-mutlaq) nad spoznatim stvarima.“ (III 454.1)

210 Bukhārī, *ʿIlm* 22, *Fadā'il al-Sahāba* 6; *Ta'bīr* 15, 16, 34; Muslim, *Fadā'il al-Sahāba* 16; Dārimī, *Ru'yā* 13.

Kada se priroda kozmosa istinski ozbilji (*tahqīq*), znalac je vidi u formi imaginacije, koja zahtijeva tumačenje kao u slučaju snoviđenja. Među tradicionalnim tekstovima koje Ibn al-'Arabi navodi, kako bi podupro ovo stajalište, jeste i pravorijek koji se uobičajeno pripisuje Poslaniku: „Ljudi su spavači, a kada umru, probude se.“²¹¹ Ovo je, naravno, glosa na kur'an-ski stavak [*Na Dan proživljenja*] *svako će doći, a s njim vodič i svjedok: 'Ti nisi mario za ovo, pa smo ti skinuli koprenu tvoju, danas ti je oštar vid'* (Qāf, 21-22). Ibn al-'Arabi ukazuje na neka od ovih pitanja u jednoj kratkoj raspravi o snu u poglavlju 188 djela *Futūhāt*, razmatrajući duhovno stanje 'snoviđenja' (*ru'yā*).

„Snoviđenja imaju mjesto, locus i duhovno stanje. Njihovo duhovno stanje je san (nawm), koje predstavlja odsutnost od vidljivih osjetilnih stvari koje uzrokuju odmaranje (rāha), usljed umora (ta'b), koji ophrvava dušu, na tom planu, u stanju budnosti zbog gibanja, makar je gibanje u potrazi za vlastitom težnjom. Bog veli: I san vaš smo počinkom učinili (Al-Naba', 9); drugim riječima, za vas smo san odmorom učinili u kojem se duša može opustiti.

Postoje dvije vrste sna. Jedan je prenosni (intiḳāl) san u kojem postoji stano-vito odmaranje ili dosezanje pojedinačne želje ili povećavanje umora. Drugi je isključivo odmaranje. To je čisto i prikladno spavanje u vezi s kojim je Bog kazao da ga je za odmaranje odredio od umora koji doseže tjelesne instrumente, organe i dijelove u stanju umora. Bog je noć učinio vremenom za to, baš kao što je dan odredio za privređivanje za život, čak i ako se steže obnoć.²¹² Ali ova temeljna odlika pripada onome što prevlađuje.

Što se tiče sna koji je prenosni, to je ona vrsta sna unutar kojeg postoje snoviđenja. Instrumenti [duše] se prenose sa vidljive strane (zāhir) osjetilnog opažaja na njegovu nevidljivu stranu (bātin), u nastojanju da se vidi ono što je bilo uspostavljeno u Riznici Imaginacije (khizānat al-khayāl) – do koje su osjetila uzdigla ono što su stekla od osjetilnih predmeta – i ono što je oblikovano svojstvom koje dariva formu, koje jeste jedan od pomagača one Riznice. Tako racionalna duša, kojoj je Bog podario raspolaganje ovim gradom [ljudskoga bića], usredotočuje se na ono što je smješteno u njenu Riznicu, kakvu navadu imaju i kraljevi koji ulaze u svoje riznice, kada su sami, kako bi doznali šta je u njima.

U mjeri u kojoj su instrumenti (ālāt), koji jesu organi (jawārih), i pomagači, koji jesu osjetilna svojstva, usavršeni, u tolikoj mjeri će ondje biti skladištenja. Tako postoje savršene riznice, usljed savršenstva života, i nesavršene riznice,

211 Iako ga Šejh i neki drugi sufije često citiraju kao *hadis*, on se ne nalazi u standardnim zbirkama. Abū Ibrāhīm Mustamli Bukhārī (umro 434/1042-43) pripisuje ga 'Alī ibn Abī Tālibu (*Sharh-i Ta'arruf* [Lucknow, 1328], III, str. 98).

212 Aluzija na Kur'ān, *Al-Naba'*, 9-11: *I san vaš smo počinkom učinili, i noć pokrivačem dali, i dan za privređivanje odredili* (usp. *Al-Furqān*, 47).

kao u slučaju čovjeka koji je rođen slijep, jer forme boja se ne prenose u riznicu imaginacije; ili slučaj čovjeka koji je rođen gluhočujem, jer forma zvukova i verbalnih glasova se ne prenosi u riznicu njegove imaginacije...

Osim toga, Bog sebe otkriva unutar te Riznice u formama i atributima Prirode, kako Poslanik reče: „Vidjeh Gospodara svoga u liku mladića“²¹³...

Ja ovo stanje nazivam ‘prenosnim’ stoga što se značenja prenose iz stanja obnaženosti (tajrīd) supstrata u stanje zaogrnutosti supstrata, nalik očitovanju Božijem u formama protežnih tijela, ili očitovanju znanja u formi mlijeka i slično...

Snoviđenja se tumače, ali ono što se opaža vrlinom osjetilnog opažaja, ne tumači se. Međutim, kada se čovjek uzdiže stepenicama gnoze, saznat će, snagom vjere i otkrovenja, da je on spavač u stanju svakidašnje budnosti, a to stanje u kojem on prebiva jeste snoviđenje. Eto zašto Bog spominje različite stvari koje se zbivaju u vidljivom osjetilnom opažanju. Potom On veli: Zato uzmite iz toga pouku [doslovce: ‘presegnite s onu stranu’!] (Al-Hashr, 2); i kaže: To je, zaista, dalekovidim pouka [doslovce: ‘izlaz’] (Āl’Imrān, 13). On veli: pređite i prosegnite s onu stranu onoga što vam je pokazano i pristupite spoznaji o njegovoj nevidljivoj strani i mjestu iz kojeg je to došlo. Poslanik je kazao: „Ljudi su spavači, a kada umru, probude se.“ Ali oni nisu budni. Stoga smo kazali: ‘vjera’...

Cjelina postojanja je san, i njegova budnost je san. Prema tome, sveukupnost egzistencije je odmor, a odmor je milost, jer milost ‘grli sve stvari’ (Al-A’rāf, 156) i sve stvari završavaju (ma’āl) u milosti... Iako može postojati umor tokom putovanja, ipak je to umor u odmaranju...

Duhovno ozbiljenje pokazuje da su forme kozmosa – koje pripadaju Bogu, s obzirom na ime ‘Nevidljivi’ – forme Spavačeva snoviđenja. Tumačenje tog snoviđenja znači da su one forme Njegova stanja, ništa drugo. Forme snoviđenja, isto tako, predstavljaju stanja spavača, to i ništa drugo. On vidi samo Sebe. To je [naznačeno] Njegovim riječima: On je stvorio nebesa i Zemlju, i ono što je između njih, snagom Istine (Al-Rūm, 8), tj., snagom Vidljive Istine, jer On je Jedan / Mnoštvo (al-wāhid al-kathīr).

Onaj ko uzima pouku i seže s onu stranu (i’tibār) snoviđenja, vidjet će nešto udivljujuće. Ono što ne može pojmiti u bilo kojem pogledu, postat će mu očito. Zbog toga je Poslanik, kada bi vidio svoje ashābe ujutru, uobičavao im reći: „Da li je iko od vas imao snoviđenje?“²¹⁴ Jer snoviđenje je jedna vrsta poslanstva (nubuwwa).²¹⁵...

213 Vidi naprijed bilješku 3.

214 Abū Dāwūd, *Adab* 88. Također je uobičavao kazati: „Ako je iko od vas imao snoviđenje, neka mi ga ispriča, a ja ću mu ga protumačiti“ (Dārimī, *Ru’yā* 13; Ahmad II 146).

215 Aluzija na *hadis*: „Istinito [ili dobro, ili zdravoumno] snoviđenje [ili vjerničko snoviđenje]

Što se tiče mjesta snoviđenja, to je ovaj počelni plan; ono nema drugih mjesta pokazivanja. Meleki ne snivaju, jer snoviđenja posebno pripadaju živom počelnom planu. Spavačev locus u Božijem znanju predstavlja preobrazbe u formama samoraskrivanja. Stoga sve ono u čemu smo mi snoviđenje Božije prebiva u odmaranju iščezavajućeg umora i tegobe, ni u čemu drugom.

Što se tiče mjesta, ono je posebno unutar mjesečeve sfere; na onome svijetu ono je ono što se nalazi unutar sfere zvijezda stajačica... „ (II 378.24, 379.24, 380.4)

Očitovanje nemogućeg

Razumijevanje imaginacije je ključ za različite vrste znanja koje su prirodno skrivene našim racionalnim čulima, jer imaginacija je sposobna kombinirati suprotnosti i protuslovlja. Samo imaginacija, npr., priskrbljuje sredstva za doseganje značenja objavljenih izvješća koja se tiču života poslije smrti, izvješća koja su puna logički nemogućih događaja.

„Nakon znanja o Božijim imenima i samoraskrivanjima, i njegove sveobuhvatnosti, ne postoji nijedno drugo znanje koje je potpunije [od znanja o imaginaciji]... , jer ona je središnji dio ogrlice; ka njoj se uspinju čula i na nju se spuštaju značenja, dok ona nikada ne napušta svoje mjesto.“ (II 309.17)

„[Snagom imaginacije se poima] ono što se opaža u Džennetu: I usred voća svakovrsnog... kojeg će uvijek imati i koje neće zabranjeno biti (Al-Wāqī'a, 32-33), unatoč tome što ga ljudi jedu i koje im neće biti zabranjeno. Dakle, ljudi ga jedu, a ono ne nestaje... dok entitet voća ostaje na stablu... Sve od ove vrste, što je došlo u Knjizi i Sunnetu, biva prihvatljivo za vjerujuće i posvjedočeno od strane 'Ljudi otkrovenja'. Ali, racionalni mislioci (ashāb al-nazar) to poriču; ili, ako to prihvaćaju, prihvaćaju to snagom dalekosežnog tumačenja (ta'wīl ba'id), ili podlažući se Njemu koji je to kazao, jer onaj koji govori je Bog ili Njegov glasonoša. No, ako bi nešto od ove vrste postalo tebi kao pojedincu vidljivo, oni bi to zanemarivali i poricali, pripisujući to iskrivljenosti (fasād) tvoje imaginacije. Tako oni odobravaju ono što poriču, jer oni potvrđuju imaginaciju i njenu iskrivljenost. Ali njena iskrivljenost ne ukazuje na njeno nepostojanje. Njena 'iskrivljenost' je činjenica da se ona ne podudara sa onim što je istinski zdravo u njihovom nazoru.

Ali, prema našem viđenju, nevažno je da li ti to nazivaš 'zdravim' ili 'izopačenim'. To je njen entitet, a ustanovljena je činjenica da forma prebiva u imaginaciji. Stoga, bila ona ispravna ili iskrivljena – svejedno mi je. Naš cilj je samo

je četrdeset i šesti dio poslanstva.“ Ovaj tekst se nalazi u pretežnom broju standardnih izvora (Concordance I 343, s. v. juz’).

da uspostavimo egzistenciju imaginacije. Mi ne nastojimo pokazati ispravnost ili iskrivljenost onoga što se pokazuje unutar nje.

Prema tome, ustanovljeno je da imaginacija posjeduje preovlađujuće temeljno određenje (hukm) pod svakim vidom i nad svakim stanjem, osjetilnim ili umskim, nad osjetilima ili racionalnim svojstvima, formama i značenjima, onim vremenski prouzročenim ili vječnim, nemogućim, mogućim i Nužnim.

Onaj ko ne poznaje razinu imaginacije, taj ne raspolaže bilo kakvim istinitim znanjem. Da ovaj stup istinskog znanja nije aktualiziran od strane znalaca, oni ne bi raspolagali ni trunom istinskog znanja.“ (II 312.23, 31)

Ibn al-‘Arabi posvećuje brojne odlomke predočavanju svegrleće prirode imaginacije, što znači da ona vlada nad svim stvarima. U jednom od nešto zanimljivijih odlomaka on objašnjava prirodu Trublje – spomenute u kur’anskim stavcima – u koju će puhnuti melek Isrāfil u dvije različite prigode. U prvoj prigodi će učiniti da sve što postoji na nebesima i Zemlji izgubi svijest, a u drugoj prilici će ih razbuditi i skupiti, kako bi s Bogom svidjeli račun. U jednoj složenoj analizi Ibn al-‘Arabi poistovjećuje samu Trublju sa Svijetom Imaginacije. Ovdje se može citirati samo nekoliko odlomaka iz tog njegovog razmatranja. Biti će od pomoći znati da je pojam za ‘Trublju’ *sūr*, koji se također može čitati kao *suwar*, u kojem slučaju je to množina od riječi ‘forma’ (*sūra*).

*„Poslanika su pitali u vezi sa Trubljom. Odgovorio je: ‘To je rog od svjetla kojeg će Isrāfil staviti na svoja usta.’“²¹⁶ Otuda je on ponudio obavijesti kako je njegov oblik nalik rogu i opisao ga je kao širokog (*sa’a*) i uskog (*diq*), jer rog jeste širok i uzak...*

*Trebao bi znati da je širina tog roga krajnje prostrana. Ne postoji ništa među stvorenim stvarima šire od njega. To stoga što on ozbiljuje svoja temeljna određenja kroz svoju duhovnu zbilju nad svakom stvari i ne-stvari. On daje formu apsolutnom nepostojanju, onom nemogućem (*muhāl*), Nužnom i mogućem. On postojeće čini nepostojećim i nepostojeće postojećim. Glede toga, ili pak s obzirom na tu prisutnost, Poslanik je kazao: „Klanjaj se Bogu kao da Ga vidiš“ i „Bog je u qibli onoga koji molitvu obavlja.“²¹⁷ Drugim riječima, zamisli da je*

216 Ovaj *hadis* nije indeksiran u *Concordanceu*, mada određeni broj predaja govori o Trublji kao ‘rogu’ (*qarn*).

217 Prvi *hadis* je dio poznatog *hadisa* o Džibrilu, u kojem je Džibril došao Poslaniku u liku jednog čovjeka i pitao Poslanika o *al-islāmu* (‘podložnosti’), *al-imānu* (‘vjeri’) i *al-ihsānu* (‘vrlini’ ili ‘dobročinstvu’ ili ‘savršenstvu’). Poslanik potom objašnjava svojim Drugovima kako je taj čovjek bio Džibril i kako je došao da ih pouči njihovoj vjeri (Bukhāri, *Tafsir Sūra* 32, 2; *Īmān* 37; Muslim, *Īmān* 1 itd;). U vezi sa drugim *hadisom* usp. pogl. 3, bilješka 6.

On u tvojoj qibli i da si ti licem pred Njim, tako da ćeš Ga slušati, sramiti se pred Njim i biti uljudan u svojoj molitvi. Jer, ako ne budeš činio takve stvari, nećeš naučiti uljudno držanje.

Da Zakonodavac nije znao da ti raspolažeš duhovnom zbiljom poznatom kao 'imaginacija', koja raspolaže ovim temeljnim određenjem, ne bi ti kazao: „kao da Ga gledaš očima svojim“. Jer racionalna predodžba zabranjuje ono 'kao da', budući da posvjedočuje snagom svojih dokaza da je ta sličnost nemoguća. Što se tiče vida, on doseže samo zid. Na taj način shvaćamo da ti se Zakonodavac obratio kako bi ti pomislio da si okrenut licem prema Bogu u svojoj qibli prema kojoj, sukladno Zakonu, moraš okrenuti lice u svojim molitvama. U isti mah Bog veli: Kuda god se okrenete, pa – tamo je Allāhova strana (Al-Baqara, 115). 'Lice' jedne stvari je njena duhovna zbilja i entitet. Stoga je imaginacija podarila formu onome što, sukladno racionalnom dokazu, vjerovatno ne može imati formu ili poprimiti forme (tasawwur). Prema tome, imaginacija je obuhvatna.

Što se tiče njene tijesnosti, takva je stoga što imaginacija nema moć primanja ičega, bilo osjetilnog, nadosjetilnog (ma'nawī), relacija, atributa, uzvišenosti Božije ili Njegove Biti, doli kroz formu. Kad bi imaginacija pokušala pojmiti nešto po nečemu što je drugo doli forma, njena duhovna zbilja joj to ne bi dopustila, jer ona nije drugo doli uobrazilja (wahm). Zbog toga ona raspolaže najvećom tjeskobom, jer ona nikada ne može odvojiti značenja od supstrata. Stoga je osjetilni opažaj nešto najbliže imaginaciji, jer imaginacija prima forme od osjetilnog opažaja, potom otkriva značenja kroz one osjetilne forme. To se izvodi iz njene stješnjenosti. Ona je tijesna kako ništa ne bi moglo biti opisano snagom nedostatka ograničenja, nedostatkom bezgraničnosti u postojanju i stavkom: Gospodar tvoj, zaista, radi ono što želi (Hūd, 107), osim Boga samoga za koja se kaže: Niko nije kao On (Al-Shūrā, 11)!

Imaginacija je najopsežnija poznata stvar. Pa ipak, unatoč toj izuzetnoj opsežnosti snagom koje ona ozbiljuje svoja temeljna određenja nad svim stvarima, ona je nesposobna primiti značenja odvojena od supstrata kakva ona jesu po sebi. Usljed toga ona vidi znanje u formi mlijeka, meda, vina i biserja. Ona vidi islam u formi kupole i stupa. Kur'an vidi u formi maslaca i meda. Religiju vidi u formi užeta. Boga vidi u formi ljudskoga bića ili svjetla.²¹⁸ Stoga je ona prostrana / tijesna, dok je Bog apsolutno 'Sveobuhvatni', Znalac onoga po čemu stvara Svoja stvorenja...

218 Većina, ako ne svi ovi primjeri su izvedeni iz *hadisa*. 1. Znanje kao mlijeko: navedeno naprijed. 2. Islam kao stup (Bukhārī, *Ta'bir* 23, *Manāqib al-Ansār* 19; Muslim, *Fadā'il al-Sahāba* 148, 150). 3. Kur'an: maslac i med (Bukhārī, *Ta'bir* 47; Muslim, *Ru'ya* 17; Abū Dāwūd, *Sunna* 8; Ibn Mājjā, *Ru'ya* 10; Darimī, *Ru'yā* 13; Ahmad I 236). 4. Religija kao uže (*qayd*): vjerovatno ukazivanje na *hadis*: „Ja volim uže (u snovidenju), jer ono je postojanost (*thabat*) u religiji.“ (Bukhārī, *Ta'bir* 26; Muslim, *Ru'yā* 6 itd.). 5. Bog. a) Kao ljudsko biće: *hadis* o 'Ikrimī spomenut naprijed. B) Kao svjetlo. Vjerovatno ukazivanje na Poslanikov odgovor Abū Dharru, koji ga je pitao da li je on vidio svoga Gospodara: „Vidio sam svjetlo“ (Muslim, *Imān* 292); „Vidio sam Ga kao svjetlo – kako bih Njega mogao vidjeti?“ (Ahmad V 147).

Što se tiče činjenice da je ‘rog’ od svjetla, takav je stoga što je svjetlo uzrok otkrovenja i očitovanja. Bez svjetla očinji vid ne bi opažao ništa. Stoga je Bog učinio imaginaciju svjetlom po kojem se može opažati poprimanje formi od strane svih stvari, ma kakve one mogle biti. Njeno svjetlo proseže u samo nepostojanje i dariva mu formu postojanja. Stoga je imaginaciju punovažnije nazivati ‘svjetlom’ nego sva druga stvorenja opisana svjetlom. Njeno svjetlo ne sličiti nekim drugim svjetlima, a kroz nju samoraskrivanja bivaju primijećena. To je svjetlo oka imaginacije, ne svjetlo oka osjetilnog opažaja. Shvati to! Zbog toga će ti biti od koristi darivanje znanja o činjenici da je imaginacija svjetlo i znat ćeš da imaginacija dotiče [i na taj način te čini drukčijim] od onoga ko je neznalica.

Onaj ko je neznalica jeste onaj koji kaže: ‘Ovo je izopačena imaginacija.’ To kaže stoga jer je ta osoba lišena spoznaje potrebne da se pojmi imaginalno svjetlo koje joj je Bog darovao. Isto tako, ta osoba osuđuje osjetilni opažaj usljed nedostatka znamenja u nekim od njegovih opažaja, ali njegov opažaj je ispravan, pošto prosudba pripada nečemu drugom [tj., racionalnom čulu], a ne tom opažaju. Ono što prosuđuje, ne raspolaže znamenjem niti osjetilnim opažajem. Isto je i sa imaginacijom: ona opaža pomoću svoga svjetla ono što opaža, ali ona ne raspolaže nikakvom prosudbom. Prosudba pripada nečemu drugom, tj., racionalnom čulu. Stoga, nedostatak znamenja se ne može pripisivati imaginaciji, jer ne postoji nikakva izopačena imaginacija; naprotiv, sve u vezi s njom je punovažno.

Što se tiče naših prijatelja, oni su pogriješili u vezi s rogom. Pretežan broj racionalnih mislilaca od njegovog najužeg dijela su načinili središte, dok su njegov najviši [i najširi] dio učinili Najvišom Sferom ponad koje nema nikakve druge sfere. Oni su smatrali da forme koje ona sadrži predstavljaju forme kozmosa. Stoga su oni najširi dio roga učinili najuzvišenijim dijelom kozmosa, a od onog najužeg najniži dio kozmosa. Ali stanje stvari nije onakvo kako su to oni pretpostavili. Naprotiv, jer imaginacija – kako smo kazali – dariva formu Bogu i svemu u kozmosu podno Njega, čak i nepostojanju, otuda je njen najviši dio uzan, dok je njen najniži dio širok. Takvom ju je Bog stvorio, jer prva stvar koju je On od nje načinio bila je uska, a posljednja stvar koju je On od nje stvorio bila je prostrana, dio koji je pričvršćen uz glavu živog bića.

Nema nikakve dvojbe da je Prisutnost Djela i stvorenih stvari široka. Usljed toga spoznavalac ne posjeduje bilo kakvu širinu u svojoj spoznaji doli u srazmjeru s onim što on spoznaje od kozmosa. Stoga, kada on poželi da nastavi sa spoznavanjem Jedinstva Božijeg, on nikada ne prestaje uzdizati se od onog prostranog ka onom tijesnom, malo po malo. Što se više uzdiže u spoznaji Biti Božije, kroz otkrovenje, to neznatnijim biva njegovo poimanje. Najzad, ondje ne preostaje nijedan drugi predmet spoznaje doli sami Bog. To je ono najtješnje od onoga što se nalazi u rogu. Prema tome, uzani dio roga je, zacijelo, najviši i u njemu se nalazi sveukupno postojanje. Imaginacija je prva stvar koja se pojavljuje iz roga, kada Bog učini da izraste iz glave animalnog. Ona ne prestaje uzdizati se u formi svoje tijesnosti, dok njena osnova / dno biva sve širom. Otuda se vrh nikada ne mijenja u svome stanju; on je ono prvo stvaranje.“ (1 306.3)

„Barzakh je najprostranija prisutnost i Susretište Dvaju Mora (Al-Kahf, 60) – Mora Značenja i Mora Osjetilnih Stvari. Osjetilna stvar ne može biti značenje, niti značenje može biti osjetilna stvar. Ali Prisutnost Imaginacije – koju smo oslovili Susretištem Dvaju Mora – ovaploćuje značenja i supstancijalizira osjetilnu stvar. Ona preobražava entitetet svakog predmeta spoznaje u posmatračevu oku. Stoga je ona samo/upravljajući vladar (al-hākīm al-mutahakkīm), ono što vlada i nad čim se ne vlada, makar je ona stvorenje.“ (III 361.5)

Prema načelima peripatetičke filozofije, ‘nemoguće’ (*muhāl*) ne može ući u postojanje, nasuprot onom ‘mogućem’ koje može i ne mora ući u postojanje, i Nužno koje ne može ne postojati. Ali ‘imaginacija’ je obzorje u kojem se protuslovlja susreću i nemoguće stvari događaju. Racionalno čulo se drži načela te filozofije, ali imaginacija motri protuslovlje i uzajamno isključive stvari, koje se zbiljski događaju.

„Imaginacija je, zacijelo, jedna od prisutnosti osjetilnog opažaja, jer ona povezuje značenja osjetilnih formi. Stoga se ono nemoguće zamišlja kao jedna osjetilna stvar i ulazi u postojanje na budućem svijetu, ili gdje god Bog hoće, kao jedna osjetilna stvar. Zbog toga se to dešava u ‘ondašnjem svijetu’ (al-ākhirā), a ne u ‘ovdašnjem svijetu’ (al-ūlā), jer imaginacija počiva na stupnju koji je iza stupnja osjetilnog opažaja, jer ona poprima forme kojima zakriva ono nemoguće i neke druge stvari osjetilnom opažaju. Prema tome, gdje god da se nalazi, isključivo se nalazi u ‘ondašnjem svijetu’. Shvati to!

Koje osjetilo je uzvišenije od onog koje čini da stvar, koja ne može postojati, egzistira u postojanju osjetilne stvari, koja se ne može opaziti? Protežno tijelo, npr., istodobno opstoji na dva mjesta. Baš kako je to ovdje zamišljeno, ono se na isti način događa u osjetilnom opažaju na budućem svijetu...

Razine su se uzajamno prožele, a nemoguća stvar je preobražena u moguću stvar, tj., pripojena je razini moguće stvari, dok je moguća stvar povezana sa razinom nemoguće stvari. Razlog tome je prosezanje Boga unutar stvorenja i stvorenja unutar Boga, kroz samoraskrivanje unutar božanskih i izvedenih imena. Stoga je stanje stvari pod jednim vidom Bog, a stvorenje pod drugim vidom unutar svake pojedine stvorene stvari. Božija Prisutnost obuhvaća Božije temeljno određenje u stvaranju i stvaranja u Bogu.“ (IV 282.18)

Kako je prostrana Prisutnost Imaginacije! Unutar nje se pojavljuje egzistencija nemoguće stvari. Ili čak, ništa ne biva istinski vidljivo u njoj osim egzistencije nemoguće stvari. Ni Nužni Bitak – koji jeste Bog – ne prima forme, pa ipak biva vidljiv u formama unutar ove prisutnosti. Na taj način nemoguća egzistencija je primila egzistenciju unutar ove prisutnosti. Unutar nje protežna tijela bivaju vidljiva na dva mjesta, kao kada je Ādem vidio sebe izvan ruke Božije. Međutim, kada je Bog otvorio Svoju ruku, Ādem i njegovo sjeme su bili u njoj. Prema tome, on je bio u toj ruci i on je navlastito bio izvan te ruke. Na taj način ova prisutnost prima samo egzistenciju nemogućih stvari.

Na isti način jedna osoba spava u svojoj kući i vidi sebe u svom svakidašnjem liku u nekom drugom gradu i u nekoj drugoj situaciji, suprotnoj njegovoj vlastitoj. Pa ipak, za onoga ko prepozna tu situaciju postojanja kakva ona jeste, to je onda on, niko drugi doli on. Kada to ne bi bio trag imaginacije, racionalni mislioci ne bi bili u stanju 'pretpostaviti ono nemoguće' (fard al-muhāl) dok motre dokaz za nešto. Jer, da ono nemoguće nije moglo primiti egzistenciju unutar neke prisutnosti, ne bi ga se moglo pretpostaviti ili zamisliti.“ (II 312.4)

„San je stanje u kojem sluga prelazi iz posvjedočenja svijeta osjetilnog opažaja u svijet barzakha, koji jeste najsavršeniji svijet. Ne postoji nijedan drugi savršeniji svijet, jer je taj svijet korijen ishodišta kozmosa; on raspolaže istinskom egzistencijom i upravlja (tahakkum) svim stvarima. On ovaploćuje značenja i mijenja ono što ne postoji (qā'im) po sebi u ono što opstoji po sebi. On dariva formu onom što ne raspolaže formom. On prevodi ono nemoguće u ono moguće. On slobodno raspolaže stvarima kako hoće.

Ako imaginacija posjeduje takvu bezgraničnost, makar je stvorenje koje je stvorio Bog, šta tek misliš o Stvoritelju koji ju je stvorio i podario joj tu moć? Kako možeš poželjeti prosuđivati kako je Bog ograničen i kazati da Bog nije kadar učiniti nemoguće? Pa ipak, ti u sebi posvjedočuješ moć imaginacije nad onim nemogućim, iako je imaginacija jedno od Božijih stvorenja. Ti ne dvojiš oko onoga što vidiš, kada imaginacija ovaploćuje značenja za tebe, pokazujući ih tebi kao samoopstojeće jedinke. Na isti način će Bog sabrati djela djece Ādemove [na Dan proživljenja], makar su ona akcidenti (a'rād), kao samoopstojeće forme stavljene na Vagu, kako bi se ustanovila pravda.²¹⁹ On će dovesti smrt, makar je to veza – udaljenija negoli je akcident udaljen od ovaploćenja – „u vidu poslanog ovna“.²²⁰ Ovdje On podrazumijeva da je to do kraja jasno, pa ju je stoga opisao u smislu 'poslana ovna', tj., prikazao ju je bijelom. Potom će je svi ljudi prepoznati. Dakle, ovo je jedna nemoguća stvar koja je predodređena. Prema tome, gdje je prosudba racionalnog suda o Bogu i izopačenost njegova tumačenja (ta'wīl)?“ (II 183.8)

219 Aluzija na različite kur'anske stavke (primjerice *Al-A'rāf*, 8-9, *Al-Anbiyā'*, 47, *Al-Mu'minūn*, 102-103, *Al-Qāri'a*, 6-8) kao i na *hadise* koji se tiču Vage koja se postavlja na Dan proživljenja. Primjerice: „Dvije stvari su drage Svemilosnome: lahkōca na jeziku i težina na Vagi: 'Slava Bogu i hvala', i: 'Slava Bogu Uzvišenome“ (Bukhāri, *Tawhīd* 58; Muslim, *Dhikr* 30 itd.

220 Ukazivanje na sljedeći *hadis*: „Smrt će biti dovedena (na Dan proživljenja) u vidu poslanog ovna, a izvikivač će povikati: 'O džennetlije!' Oni će istegnuti svoje vratove i pogledati. On će reći: 'Prepoznajete li ovo?' Oni će odgovoriti: 'Da, to je smrt', jer svaki od njih ju je vidio. Potom će onaj povikati: 'O džehennemlije!' Oni će istegnuti vratove i pogledati. On će reći: 'Da li prepoznajete ovo?' Oni će reći: 'Da, to je smrt', jer svaki od njih ju je vidio. Potom će taj usoljeni ovan biti zaklan. Zatim će onaj opet povikati: 'O džennetlije! Neprolaznost i bez smrti! O džehennemlije! Neprolaznost i bez smrti!' (Bukhāri, *Tafsīr Sūra* 19, 1; Ahmad III 9; neke druge inačice se nalaze kod Tirmidhija, *Janna* 20, *Tafsīr Sūra* 19, 2; Ahmad II 377).

8. Vrhovni barzakh

Bitak je jedan i nepromjenjiv, dok stvorene stvari nikada ne zadržavaju stamenost niti jedan tren. Uzrok tog neprestanog gibanja mora se tražiti u odnosu između Boga i ništavila, odnosu koji biva moguć snagom *barzakha* koji stoji između toga dvoga. Da bismo načinili razliku između ovog ‘Vrhovnog Barzakha’ (*al-barzakh al-a’lā*) ili ‘*Barzakha barzakhā*’ (III 46.31) i *barzakha* koji počiva između svijeta duhova i svijeta protežnih tijela, i koji se podudara sa dušom u mikrokozmosu, ukazivat ćemo na njega jednostavno kao na *Barzakh*. *Barzakh* je poznat po brojnim imenima od kojih je jedno ‘Bezgranična Imaginacija’ – pojam o kojem je već vođena rasprava do određenih pojedinosti. Neka druga imena uključuju pojam Oblaka, Daha Milotvornoga, Zbilje kroz koju se događa stvaranje, Univerzalne Zbilje, Prirode i Zbilje Savršenog Čovjeka. Ne postoje tačni sinonimi, jer svako pojedino ime je upotrijebljeno unutar jednog osebujnog konteksta i nužno se ne preklapa sa ostalim imenima u svim slučajevima.

Oblak

Poslanika su pitali: „Gdje (*ayn*) je naš Gospodar bio (*kān*) prije nego je stvorio stvorenja (*khalq*)?“ Odgovorio je: „Bio je u Oblaku iznad kojeg ni ispod kojeg nije bilo zraka (*hawā*)“. ²²¹ Ibn al-‘Arabi objašnjava da riječ ‘*amā*’ označava tanki oblak okružen zrakom. Opisujući taj Oblak na ovakav način, Poslanik je izvijestio svoje slušatelje kako je on različit od bilo kojeg oblaka koji su vidjeli ili za njegov opis čuli. „On je porekao zrak kako bi oni shvatili da on nije sličan [svakidašnjim oblacima] u svakom pogledu“ (II 310.5). Prirodno je da se oblaci kreću na ovaj način i da budu okruženi zrakom, ali poricanjem zraka Poslanik je pokazao da ništa drugo ne kontrolira taj Oblak doli Bog, „jer on je Bogu najbliža od svih postojećih stvari“ (II

221 Tirmidhī, *Tafsīr Sūra* 11, 1; Ibn Māja, *Muqaddima* 13; Ahmad IV 11, 12.

310.24). Ono ‘prije’ spomenuto u *hadisu* nema ničeg zajedničkog sa vremenom, nego je upotrijebljeno kako bi se nekome nešto precizno posvijestilo (*tawsīl*). „Ono označava odnos (*nisba*) kroz koji će slušalac moći nešto shvatiti“ (I 148.18)

Ovaj *hadis* je prirodno prevesti ovako: „On je bio u oblaku,“ ali Ibn al-‘Arabi to pojašnjava frazom: ‘On je izbivao u oblaku’ – što je podjednako dopustivo izražavanje u arapskom jeziku – pokazujući kako ga on razumijeva. On nam kazuje kako postoji pet primjera u kojima je Bog ‘izbivao’ (*kaynūna*), sukladno Kur’ānu i Hadisu.

(1) „Izbivanje u Oblaku je ono što smo upravo spomenuli; (2) zavladao Prijestoljem, kako je doznačeno Njegovim riječima: Milostivi je zavladao nad Prijestoljem (*Tā Hā*, 5); (3) izbivati na nebu, kako je doznačeno Njegovim riječima: „Moj Gospodar se svake noći spušta na nebo ovdašnjeg svijeta“;²²² (4) izbivati na Zemlji, kako je doznačeno u Njegovim riječima: On je Allāh na nebesima i na Zemlji (*Al-An’im*, 3); i (5) sveobuhvatno izbivanje, jer On je sa svim opstojecim stvarima na njihovim razinama, ma gdje one mogle biti, kao što je On objasnio u suodnosu s nama Svojim riječima: On je s vama gdje god bili (*Al-Hadīd*, 4). Sve su to odnosi koji postoje u suodnosu s Njegovom uzvišenosti, bez pitanja ‘kako’ (*takyīf*), bez isticanja sličnosti s Njim (*tashbih*) i bez pojmovnog predočavanja (*tasawwur*)“. (II 310.6)

Unutar onog Oblaka kozmos, u svojoj cjelokupnosti, poprima svoj oblik. Taj Oblak je Bezgranična Imaginacija, jer on dariva formu (*taswīr*) svim stvorenim stvarima (*kā’ināt*). Svaka opstojeća stvar biva vidljivom unutar njega, pa se on stoga naziva Božijom ‘Vidljivosti’ u riječima: *On je Prvi i Posljednji, Vidljivi i Nevidljivi* (*Al-Hadīd*, 3, II 310.12–15).

Iako Ibn al-‘Arabi uobičajeno smatra da je onaj Oblak identičan Dahu Milotvornoga, katkada, kao u narednom odjeljku, on luči razliku između toga dvoga i tvrdi kako Oblak ulazi u postojanje po tom Dahu.

„Granična imaginacija se izvodi iz jednog od lica Beskonačne Imaginacije, koja jeste Sveobuhvatna Prisutnost i Sveobuhvatna Razina. Ovaj Oblak se počinje oblikovati unutar Daha Milotvornoga u mjeri u kojoj je Svemilosni Bog, a ne u mjeri u kojoj je On samo Svemilosni. Sve opstojeće stvari postaju vidljive unutar Oblaka kroz ono ‘Budi!’ ili s jednom ili sa dvije ruke.²²³ U suprotnom, sam

222 Ovaj *hadis* se nalazi kod Bukhīrija, *Da’wāt* 14, i u nekim drugim standardnim izvorima.

223 U Kur’ānu i Hadisu se ukazuje na tri tipa stvaranja: 1. Nekoliko kur’anskih stavaka ukazuje na Božije stvaranje stvari kroz ono ‘Budi!’ koje Ibn al-‘Arabi, kako smo vidjeli, naziva ‘Riječ Prisutnosti’ (*kalima al-hadra*). 2. Jedan *hadis*, kojeg Ibn al-‘Arabi često navodi, kazuje nam da ‘je On stvorio Vrt Eden Svojom rukom, ispisao Tevrat Svojom rukom i zasadio drvo Tūbā [u Vrtu] Svojom rukom.’ Ovo se ne nalazi u *Cocordanceu*, ali

Oblak postaje vidljiv samo po onom Dahu. Da nije činjenica da je riječ ‘Dah’ došla u Zakonu, mi ne bismo upotrijebili ovaj pojam, iako nam je poznata ta duhovna zbilja.

Korijen Daha je temeljno određenje ljubavi. Ljubav raspolaže gibanjem (hara) unutar zaljubljenoga, dok ‘dah’ predstavlja gibanje čežnje (shawq) za predmetom ljubavi, a iskušava se kroz onaj nadišući užitak. A kako je preneseno, Bog je kazao: ‘Bijah Riznica, ali bijah nepoznat, pa poželjeh da budem spoznat’. Kroz ovu ljubav događa se nadisanje, stoga onaj Dah postaje vidljiv, a onaj Oblak ulazi u postojanje.“ (II 310.17)

Kao i *Barzakh*, Oblak stoji između Boga i ništavila, i sudjeluje u atributima oboga. Kroz posredovanje *Barzakha* Bog zaodijeva stvorenja atributima, tako da ona bivaju zaogrnuti Njegovim atributima. Bog u Svojoj Biti ostaje biti neusporediv, ali On se raskriva pomoću *Barzakha*, na taj način se oslovljavajući sličnim. Stoga racionalno čulo nije sposobno dosegnuti prirodu *Barzakha* bez pomoći izvana, jer ono sa svoje strane može pojmiti samo neusporedivost. Da bismo shvatili prirodu *Barzakha* morali bismo se iznova vratiti na imaginaciju. Kroz *Barzakh* nepromjenjivi entiteti u Božijem znanju su sposobni pronaći egzistenciju u kozmosu, baš kao što kroz imaginaciju značenja, lišena forme, bivaju vidljiva u odeždi formi.

„Oblak je Barzakh koji stoji između značenja – koja ne raspolažu nikakvim entitetima u postojanju – i luminoznih protežnih tijela i Prirode.²²⁴ Uzmimo za primjer [značenja] ‘znanja’ i ‘gibanja’; ono prvo je unutar duša, a ono potonje unutar protežnih tijela. Značenja bivaju ovaploćena unutar Prisutnosti Imaginacije, baš kao znanje u formi mlijeka. Isto tako, odnosi bivaju zaodjenuti entitetima, makar oni ne raspolažu bilo kakvim entitetima, bilo u duši ili u protežnim tijelima. Na taj način ‘stamenost’ jedne stvari predstavlja odnos u smislu onoga što je postojano unutar te stvari, ali ta postojanost biva vidljiva u formi osjetilnog užeta unutar prisutnosti granične imaginacije.²²⁵ Na isti način duhovi bivaju vidljivi u formama tijela koja posjeduju oblik, kao što je to bio Džibril u liku Dihye, ili oni meleki koji su se očitovali kao prašina na dan Bedra.²²⁶ Sve se to događa unutar one granične imaginacije.“ (II 311.12)

Suyūti nam nudi tekst: ‘Bog je stvorio Vrt Eden i zasadio njegova stabla Svojom rukom’ (*Al-Jāmi’ al-saghīr* III, 444). 3. Ādem je stvoren sa obje Božije ruke, kao što je spomenuto u Božijim riječima upućenim Iblisu: *Šta te navelo da se ne pokloniš onome koga sam stvorio sa Svoje dvije ruke (Sād, 75)?* Usp. I 122.14 (Y 2, 237.16).

224 U vezi sa različitim vrstama protežnih tijela i njihovih odnosa s Prirodom, usp. *Cosmology*.

225 Ukazivanje na *hadis* naveden u poglavlju 7, bilješka 14.

226 O Dihyi vidjeti poglavlje 7, bilješka 4. Prema izvještajima o bitci na Bedru, na koju je ukazivano u prethodnom poglavlju, na mjestu kada je Poslanik bacio šaku pijeska

Ukratko, Oblak je istovjetan Bezgraničnoj Imaginaciji motrenoj u smislu same supstance unutar koje sve stvari u kozmosu primaju oblik. Naglašavajući to, Ibn al-‘Arabi ukazuje na *hadis* o Božijoj samopreobrazbi na Dan proživljenja, kada će ljudi nastaviti poricati Ga sve dok im se On ne pokaže u formi koju oni prepoznaju.

„Bog biva porican u jednoj formi i prihvaćan u nekoj drugoj formi; Entitet je jedan, ali forme su različite. Ovo je upravo ono što mi podrazumijevamo pod različitošću formi, tj., formi kozmosa, unutar Oblaka. Glede formi, one su imaginalizirane stvari (mutakhayyalāt), dok Oblak, unutar kojeg se očituju one forme, predstavlja Imaginaciju... Na isti način se događa Njegovo samoraskriivanje srcima i unutar entiteta potencijalnih stvari. On je Vidljivi, i On, također, predstavlja one forme u skladu sa onim što je pridodano Njemu snagom entiteta potencijalnih stvari kroz njihovu duhovnu pripravljenost, tako da On biva očitujući unutar njih. Potencijalne stvari su Oblak, dok je Vidljivi unutar Oblaka Bog. Stoga je Oblak Bog po kojem se događa stvaranje. Različitost entiteta potencijalnih stvari izvodi se iz njihove vlastite nepromjenjivosti; one ozbiljuju temeljna određenja nad Onim koji sebe očituje unutar njih.“ (II 311.33)

Kozmos je zbir ‘imaginaliziranih’ formi koje primaju oblik unutar onog Oblaka. Oblak – poput svih oblaka – biva izvrnut neprestanoj preobrazbi u svojoj izvanjskoj formi, iako njegova supstanca ostaje ista. Otuda se pojam ‘oblak’, kao i pojam ‘imaginacija’, upotrebljava da zazove pozornost na iščekavanje sveukupne stvorene egzistencije.

„Kozmos u stanju svoje egzistencije nije drugo doli forme koje Oblak prima i čini ih vidljivim unutar sebe. Stoga, kozmos – ukoliko motriš njegovu duhovnu zbilju – nije drugo doli jedan iščekavajući akcident, tj., njegovo prevladujuće temeljno određenje predstavlja njegovo iščeznuće (zawāl). To je posvjedočeno Njegovim riječima: Sve će, osim Njegova Lica, propasti (Al-Qasas, 88). Poslanik je kazao: „Najistinitiji stih kojeg Arapi pjevaju je onaj Labidov: ‘Nije li sve, osim Boga, nestvarno (bātil)?’“²²⁷ Drugim riječima, ono drugo doli Bog ne posjeduje bilo kakvu vlastitu zbilju po kojoj je određeno, jer opstoji po nečem drugom negoli je ono samo...

prema neprijatelju, meleki su se priključili toj borbi na strani muslimana. Ovaj događaj se spominje u Kur’ānu, *Al-Anfāl*, 12: *Kada je tvoj Gospodar nadahnuo meleke: ‘Ja sam s vama, pa učvrstite one koji vjeruju!’ U srca nevjernika Ja ću strah uliti, pa ih vi po šijama udarite, i udarite ih po prstima.*

227 Labid ibn Rabi‘a (umro oko 41/661) bio je jedan od najpoznatijih arapskih pjesnika i savremenik Poslanikov. Za njega je rečeno da je ušao u islam 9/630–31 godine, kada je pratio izaslanstvo svoga plemena u Medinu (Usp. *Encyclopedia of Islam* V 583–84). Ovaj *hadis* se nalazi kod Bukhārīja, *Manāqib al-Ansār* 26, *Adab* 90; Muslima, *Shi‘r* 3–7 itd.

Prema tome, nepromjenjiva supstanca (al-jawhar al-thābit) je Oblak, koji nije drugo doli Dah Milostivoga. Kozmos predstavlja sve forme koje se pokazuju unutar njega; stoga su one akcidenti koji mogu iščezavati. Ove forme su potencijalne stvari. Njihov odnos prema Oblaku je odnos formi koje promatrač vidi u ogledalu okrenutom prema drugom ogledalu. Bog je oko (basar) kozmosa, stoga je On i onaj koji motri.“ (III 443.8)

Dah Milostivoga

Ibn al-‘Arabi citira dva *hadisa* kao izvor za izraz ‘Dah Milostivoga’ (*nafas al-rahmān*): „Ne kuni vjetar, jer se on izvodi iz Daha Milostivoga!“ „Čujem Dah Milostivoga kako mi dolazi iz pravca Jemena.“²²⁸ On objašnjava da u oba slučaja riječ *nafas* aludira na jednu vrstu *tanfisa* (riječ od istog korijena), koja znači: zračiti, razveseliti se, utješiti se, opustiti se, razbiti tjeskobu.²²⁹ U prvom *hadisu* Poslanik ukazuje na činjenicu da je vjetar jedan od načina na koji Bog dariva utjehu i olakšanje Svojim slugama, a u drugom ukazuje na tješjenje nekih od njegovih *ashāba* koji su mu se pridružili kada se on sučelio sa protivljenjem svoje familije njegovoj poslaničkoj misiji.

Šejh uspoređuje Dah Milostivoga sa ljudskim dahom u nastojanju da pribavi analogiju za tvorački proces. Svaka pojedina odlika daha biva staljistiem sa kojeg se kreće u objašnjenje dimenzije odnosa između Boga i stvaranja. Tako duh predstavlja paru, popuštanje pritiska u prsima i prenosno sredstvo za riječi; Dah Milostivoga, također, predstavlja Oblak, popuštanje pritiska nepromjenjivih entiteta (ili Božijih imena) – koji žele vidjeti spoljašnje očitovanje njihovih temeljnih određenja – i sredstvo prenošenja riječi Božijih, koje jesu stvorenja. Sve ove ideje su uzajamno isprepletene, ali ona treća je od najsredišnjije važnosti za pojam Božijeg Daha i blisko je povezana sa slikovnim izražavanjem Knjige, stavaka, riječi i slova koja je Kur’ān priskrbio.

Svako pojedino stvorenje je riječ (*kalima*) Božija. Kao kur’anski dokaz za to Ibn al-‘Arabi često citira stavak: *Mesīh, ‘Īsā, sin Merjemin ... bijaše Njegova Riječ koju je Merjemi dostavio (Al-Nisā’, 171)*, kako bi pokazao da se

228 I 97.21 (Y 2, 113.3). Lane citira prvi *hadis* u *Lexiconu* (s. v. *nafas*), ali inačice ovih dvaju *hadisa*, ponuđene u standardnim zbirkama, ne spominju Milostivoga. Tipična inačica onog prvog izgleda ovako: „Povjetarac dolazi od Duha Božijeg. On donosi milost i kaznu. Stoga, kada ga vidite, ne kunite ga, već iščite od Boga njegovo dobro i tražite utočište kod Njega od njegova zla“ (Ibn Māja, *Adab* 29; Ahmad II 286, 409, 518; V 123; usp. Tirmidhi, *Fitan* 65; Abū Dāwūd, *Adab* 104; Ahmad II 437). Drugi *hadis* je ponuđen u sljedećem obliku: „Osjećam dah vašeg Gospodara koji dolazi iz pravca Jemena“ (Ahmad II 541).

229 Lane nudi *nafas* kao sinonim za *tanfis*, citirajući ove *hadise* kao primjer (*Arabic-English Lexicon*, s. v. *nafas*).

jedna stvorena stvar može nazvati ‘riječju’. U mnogim drugim stavcima on pronalazi aluzije na ideju da su sve stvari riječi Božije, posebno onaj već citirani stavak: *Da su sva stabla na Zemlji pisaljke, a da je more – nakon što se još sedam mora dodadne - [tinta], ipak riječi Gospodara moga ne bi presahle* (*Luqmān*, 27; usp. *Al-Kahf*, 109). Ibn al-‘Arabi ovako razumijeva ovaj stavak: „Postojeće stvari su riječi Božije koje su neiscrpne (II 390.24), jer potencijalne stvari su beskonačne.

U jednom odjeljku Šejh objašnjava uzajamnu ljubav koja postoji između Boga i stvorenja u smislu vizije (*ru’ya*) i osluškivanja (*samā’*). Božija ljubav prema stvorenjima proistječe iz Njegove vizije o njima unutar Njega, koja je identična s Njim. Motreći ih kao ‘Skrivenu Riznicu’ ‘On poželje da bude spoznat’. Ljubav stvorenja prema Bogu izvodi se iz slušanja riječi ‘Budi!’, koja ih uvodi u postojanje. Stvorenja su, zapravo, istovjetna s tom riječju; svako pojedino stvorenje je riječ ‘Budi!’ u posebnoj formi.

„Jedna od odlika Zaljubljenoga, koji bi morao raspolagati formom, jeste nadisanje, jer u tom nadisanju je uživanje u onome za čim se teži. Nadisanje se pomalja iz korijena koji jeste Ljubav prema stvorenjima, od strane kojih je On poželio da bude spoznat, kako bi oni mogli spoznati Njega. Stoga onaj Oblak ulazi u postojanje; on se naziva Bogom po kojem se događa stvaranje. Onaj Oblak je supstanca kozmosa, stoga on prima sve forme, duhove i čudi kozmosa; on je primateljka ad infinitum. To je ishodište Njegove ljubavi prema nama. Što se tiče naše ljubavi prema Njemu, njeno ishodište je osluškivanje, ne vizija. To su Njegove riječi ‘Budi!’ upućene nama, dok smo još prebivali u supstanci onog Oblaka. Prema tome, Oblak se izvodi iz Njegova nadisanja, dok se forme, koje se nazivaju kozmosom, izvode iz riječi ‘Budi!’ Tako smo mi Njegove riječi koje ne presušuju... Kada smo slušali Njegov govor, dok smo bili nepromjenjivom supstancom u onom Oblaku, nismo bili u stanju odbiti egzistenciju. Postali smo formama unutar supstance onog Oblaka. Kroz svoje očitovanje unutar Oblaka On nam je podario postojanje koje pripada tom Oblaku. Stvar, čija egzistencija je bila inteligibilna, zadobila je aktualno postojanje. To je uzrok nastanka naše ljubavi prema Njemu.“ (II 331.23)

Postojeće stvari ili riječi ušle su u postojanje unutar Daha kao kraj-njeg učinka Božijeg govora (*qawl*). Kur’ān opisuje taj govor kao jednu riječ: ‘Budi!’, no ta riječ je upućena svakoj pojedinoj ‘stvari’ u stanju njenog nepostojanja.

„Bog veli: Ako nešto hoćemo, Mi samo za to reknemo – ovdje ‘reknemo’ ukazuje na činjenicu da je On onaj koji govori (mutakallim) – ‘Budi!’ (Al-Nahl, 40) ‘Budi!’ je upravo ono što On govori. Po tome ono čemu On kaže ‘Budi!’ postaje vidljivim... Na taj način entiteti bivaju vidljivi unutar Daha Svemilosnoga, baš

kao što slova postaju vidljiva unutar ljudskog daha. Stvar koja ulazi u postojanje jeste poseban oblik, nalik obliku koji je naslikan na drvetu.“ (II 401.29)

Analogija između slova, koja u ljudskom dahu primaju formu, i Daha Svemilosnoga priskrbuje osnovu za jedan od Šejhovitih glavnih načina opisivanja kozmosa. Kao što arapski alfabet ima dvadeset i osam slova, po kojima se mogu izricati imena svih stvari, jednako tako kozmos ima dvadeset i osam temeljnih ‘slova’ koja kombinira kako bi proizveo sve stvorene stvari. Svako pojedino slovo alfabeta proizlazi iz jedne posebne tačke koja je poznata kao ‘ishodišno mjesto’ (*makhraj*) unutar govornog aparata. Ovisno o tome kako dah prolazi kroz grlo i usta, tj., koje ‘ishodište’ je upotrijebljeno, nastaju slova koja mogu biti grlena, zadnjonepčana, nepčana, dentalna, usnena itd. Na isti način svako pojedino slovo / zbilja kozmosa očituje Bitak na jedan poseban način, koji je različit od nekih drugih načina. Sve je, dakle, povezano sa nekim posebnim Imenom Božijim. Ovdje ne možemo ići u detalje, glede ove kozmologije; bit će dovoljno za naše nakanе da budemo svjesni temeljnog suodnosa ljudskog i božanskog daha.

„Iz Daha Svemilosnoga pomalaju se slova stvorenog postojanja i kozmički svjetovi, saobrazno različitim razinama ishodišta unutar ljudskoga daha, jer ljudsko biće je najsavršeniji od svih oblika (nash'a) u kozmosu. Ta ishodišta su onih dvadeset i osam slova. Svako slovo ima ime koje je određeno snagom njegova mjesta izgovora (maqta'). Prvo od tih slova je hā', a posljednje wāw.“ (II 394.21)

Šejh fonetski analizira slova arapskog alfabeta do određenih pojedinsti, pokazujući u tom procesu kako se svako slovo pojavljuje na različitom mjestu izgovaranja glasova i, na taj način, stepenasto se reda, započinjući sa slovom *hā'* na najdubljoj razini daha i slovom *wāw* na samome kraju. Između ova dva slova koja korespondiraju sa Prvim Umom i razinom ili krajnjom granicom (*ghāya*) svake postojeće stvari, izgovaraju se sva slova i sve stvari u kozmosu ulaze u postojanje.²³⁰ Svoje zaključke on sažima u sljedećem:

„Istinski Bog je korijen Jednog, Jedincatog Bitka, koji ne prihvaća nikakav broj. Iako je Jedan po Entitetu, On se imenuje kao Živi, Samodostatni, Nedosezivi, Uzvišeni, Nadmoćni – devedeset i devet imena za Jedan Entitet i brojne temeljne odlike. Ono što se shvaća iz imena ‘Živi’ nije ono što se podrazumijeva

²³⁰ II 394-95. Usp. dijagram koji je ponudio T. Burckhardt, *Mystical Astrology according to Ibn 'Arabi*, preveo B. Rauf (Gloucestershire: Beshara Publications, 1977).

pod imenom Dobrohotni, niti imenom Moćni ili Silni. Jednako tako stvari stoje sa svakim pojedinim slovom alfabeta.

Slova se pomalaju iz daha ljudskoga bića, koje je jedan od najsavršenijih likova. Kroz njega i njegov dah sva slova postaju vidljiva, jer čovjek je stvoren prema božanskoj prilici kroz Dah Svemilosnoga, a po njemu se očituju i slova stvorene egzistencije; jednako tako stvari stoje i u domeni riječi. Sve te riječi su ljudski dah – dvadeset i osam slova, precizno govoreći, jer entiteti božanskih riječi istječu iz Daha Svemilosnoga kao dvadeset i osam riječi, od kojih svaka napose posjeduje brojna lica. One istječu iz Daha Svemilosnoga, koji jeste onaj Oblak unutar kojeg je naš Gospodar izbivao prije negoli je stvorio stvorenja.

Prema tome, Oblak je nalik ljudskom dahu. Očitovanje kozmosa, kada se Oblak protegne na Prazninu sukladno razinama stvorenih stvari, slično je ljudskome dahu koji se proteže od srca do usta. Očitovanje slova na putanji daha i riječi slično je očitovanju kozmosa iz Oblaka, koji jeste Dah Svemilosnoga Boga, unutar poredanih razina, skupa sa pretpostavljenim protegnućem – ne unutar tijela – koje jeste Praznina ispunjena kozmosom.

Kao što je prvo slovo – prvi od entiteta kozmosa – koje se pojavilo iz Daha, ušlo u postojanje kada je tražilo da dosegne krajnju granicu, koja jeste kraj one Praznine, jednako tako krajnje protezanje daha predstavlja njegovo prispijevanje na usne. Hā' slovo se očituje prvo, a wāw kao posljednje slovo. Ne postoji nijedno inteligibilno slovo mimo slova wāw. Prema tome, rodovi kozmosa su ograničeni, ali su njihove jedinke (ashkhās) beskonačne u postojanju, jer ulaze u vremenito postojanje, sve dok postoji sekundarni uzrok postojanja, a taj uzrok neće nikada prispjeti svome kraju. Slijedno tome, ulazak u postojanje jedinki vrstā nikada neće prići svome kraju.“ (II 395.1)

Mjesta izgovaranja, koja određuju i specificiraju riječi, sukladna su duhovnoj pripravi nepromjenjivih entiteta. U procesu očitovanja Bitak biva obojen temeljnim odlikama entiteta. U činu govorenja ljudski dah biva definiran različitim ishodištima. Uvodeći kozmos u postojanje, Dah Svemilosnoga poprima oblike definirane snagom nepromjenjivih entiteta. ‘Dah’ definira dinamiku odnosa između Boga kao Nevidljivoga (*al-bātin*) i Boga kao Vidljivoga (*al-zāhir*).

„Bog je sebe opisao kao onoga koji raspolaže Dahom. To je Njegovo pojavljivanje iz prevlasti Boga-Nevidljivoga, a očitovanje slova kao pojavljivanje Boga-Vidljivoga. Slova su primateljke (zarf) značenja, dok su značenja duhovi slova.“ (III 95.19)

„Dah onoga koji diše nije drugo doli ono neočitovano onoga koji diše. Potom, dah biva vidljiv u smislu entiteta slova i riječi. On ne biva vidljiv po bilo čemu što je prevlađujuće nad onim nevidljivim, tako da je on istovjetan toj nevidljivosti.

Duhovna pripravljenost mjesta izgovora, da označi slova unutar daha, ista je kao i duhovna pripravljenost nepromjenjivih kozmičkih entiteta unutar Daha Svemilosnoga. Ono što postaje vidljivo jeste ono temeljno određenje koje je određeno snagom kozmičke duhovne pripravljenosti, koja je vidljiva unutar Daha. To je razlog zbog kojeg je Bog kazao Svome Poslaniku: „Nisi ti bacio, kad si bacio, nego je Bog bacio (Al-Anfāl, 17)... Stoga slova nisu drugo doli Dah, niti su isto što i Dah; riječ nije drugo doli slova, niti je isto što i slova.“ (II 396.13, 27)

Oslobođanje kroz Milost

Milost (*rahma*) se može podijeliti u dvije temeljne vrste, na koje se ukazuje u formuli: „U ime Boga Svemilosnoga (*al-rahmān*), Samilosnoga (*al-rahīm*).“ Pojmovi Svemilosni i Samilosni, oba se izvode iz riječi *rahma*. Prva vrsta milosti, poznata kao suštinska (*dhātiyya*) milost ili milost slobodnog darivanja (*al-imtīnān*, *al-minna*) je sveuključiva (*‘amma*), jer nijedna opstojeća stvar nije isključena iz nje. Bog je dariva svim stvorenjima bez izuzetka. „Sama egzistencija je milost za svaku opstojeću stvar.“ (II 281.27). Druga vrsta, poznata kao milost obaveze (*wujūb*), je posebna (*khāssa*), jer njeno darivanje postaje obaveza samo za Boga u slučaju nekih sluga koji se potrudu da je zasluže. Na obje vrste milosti se ukazuje u kur’anskom stavku: *Moja milost [u onom sveuključivom značenju] obuhvaća sve stvari, ali Ja ću je dati [u posebnom smislu] onima koji se grijeha budu klonili i zekat davali, i onima koji istinski u znamenja Naša budu vjerovali, i onima koji će slijediti Poslanika (Al-A’rāf, 156).*²³¹

*„Bog veli: Moja milost obuhvaća svaku stvar. To je ili slobodno darovana milost ili milost obaveze. Postoje sluge koje ona obuhvaća kao temeljno određenje obaveze, a postoje i neki drugi koje ona grli kao temeljno određenje slobodno podarenog dara. Ali korijen je Božije slobodno darivanje milosti, darežljivosti (*al-fadl*) i dara blagoslova (*al-in’ām*), jer u početku nije bilo nikakve stvorene egzistencije da je zasluži. Stoga, samo očitovanje stvorene egzistencije izvodi se iz slobodno darovane milosti.“ (III 93.25)*

Božiji Dah se pripisuje Svemilosnome zato što Bog grli svaku stvar pod vidom ovog imena. Kroz ovaj Dah On uvodi sve stvari u postojanje. Ova sveuključiva milost, koja postaje vidljivom kroz Dah, ‘prethodi Božijoj srdžbi’, uz značajne eshatološke konzekvence koje su već spominjane: pošto sve stvari zapodijevaju u ovoj milosti, njoj se, u konačnici, sve i vraća (*bi’l-ma’āl*).

²³¹ U vezi sa ove dvije milosti, usp. Chittick, „The Chapter Headings of the Fusus,“ *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society* 2 (1984): 72-74.

„Bog Sebi pripisuje onaj Dah, pripisujući ga imenu ‘Svemilosni’, samo da bi nam kazao – kada su se naši entiteti očitovali i poslanici milosti nam došli – da milost sadrži i uključuje sve stvari, i da svi ljudi i stvorenja završavaju u milosti. Ništa drugo se ne očituje iz Svemilosnog doli predmeti milosti (marhūm).“ (III 420.2)

Milost je mir, opuštanje, olakšanje (*rāha*). Uvodeći kozmos u postojanje, Bog pokazuje milost prema svim stvarima. Stvari po sebi su nepostojanje, nepromjenjivi entiteti, nesposobni da očituju svoja temeljna određenja usljed svoga nepostojanja. Kao što imena čeznu sa spoljašnjim očitovanjem vlastitih učinaka, jednako tako entiteti čeznu da se pokažu. Šejh, zapravo, veli: ‘Kroz Dah Svemilosnoga Bog dariva oslobađanje (*tanfīs*) božanskih imena.’ (II 487.34)

„Kozmos istječe iz Daha Svemilosnoga zato što je On oslobodio svoja imena usljed neočitovanja posljedica koje se pokazuju po njima.“ (II 123.26)

Sve dok imena – ili entiteti – ne ozbilje spoljašnje očitovanje svojih temeljnih određenja, ona će prebivati u tjeskobi (*karb*). Dah Svemilosnoga pomjera njihovu tjeskobu.

*„Kada ne bi bilo tog škripca (*haraj*) i tjeskobe (*diq*), Dah Svemilosnog ne bi raspolagao bilo kakvim temeljnim određenjem. ‘Darivati oslobađanje’ znači ukloniti škripac i tjeskobu, a nepostojanje je identično škripcu i tjeskobi, jer nepostojeća stvar posjeduje mogućnost ulazanja u postojanje. Stoga, kada jedna potencijalna stvar spozna tu svoju mogućnost, dok je još u stanju nepostojanja, zatječe se u nevolji, jer žudi za postojanjem koje joj omogućuje njena duhovna zbilja u nastojanju da uzme svoj udio u tom dobru (*khayr*). Svemilosni oslobađa od te tjeskobe kroz Svoj Dah, jer on uvodi dotičnu stvar u postojanje. Prema tome, Njegovo ‘oslobađanje’ jeste Njegovo poništenje temeljnog određenja nepostojanja unutar dotične potencijalne stvari. Svaki egzistent, osim Boga, jeste potencijalna stvar i, stoga, raspolaže tim temeljnim određenjem.*

Dah Svemilosnoga dariva postojanje formama potencijalnih stvari, baš kao što ljudski dah dariva postojanje slovima. Otuda kozmos predstavlja riječi Božije u odnosu na taj Dah, kao što On reče: Riječ njegovu koju je na Merjemu prenio (Al-Nisā’, 171), riječ koja je sami ‘Isāov entitet. Bog je stavio do znanja da se Njegove riječi neće iscrpiti, tako da ni Njegova stvorenja neće prestati ulaziti u postojanje, niti će On prestati biti Stvoritelj.“ (II 459.1)

*„Kroz Dah svemilosnoga Boga poništava se tjeskoba u svakom Njegovom stvorenju. Tjeskoba, koja obuzima ili se u njoj kozmos zatječe, izvire iz činjenice da korijen stvorenja počiva u tjeskobi (*qabda*). Sve što je sažeto, stegnuto je (*mahsūr*), a sve što je stegnuto, ograničeno je (*mahjūr*). No, pošto čovjek ulazi*

u postojanje na Priliku Božiju, on smatra ograničenje nedopustivim. Stoga Bog to poništava u njemu kroz onaj Dah Svemilosnoga, i u tolikoj mjeri je Njegovo nadisanje temeljno određeno Ljubavi, snagom kojeg je On opisao Sebe u pravorijeku: „Poželjeh da budem spoznat.“²³² Bog čini čovjeka vidljivim kroz Dah Svemilosnoga. Otuda Njegov božanski Dah biva istovjetan postojanju kozmosa, a kozmos prispjeva spoznaji o Njemu na način kako je to On poželio. Stoga se kozmos poistovjećuje s milošću, ni sa čim drugim.“ (II 437.20)

Ibn al-‘Arabi raspravlja o Dahu Svemilosnoga kako bi predočio motiv koji stoji iza stvaranja kozmosa i onu djelotvornu silu koja čini da kozmos bude izvrnut stalnoj preobrazbi. Analognost Daha Božijeg s ljudskim dahom priskrbljuje dalekosežnu predodžbu o njegovoj cjelovitoj metafizici i kozmologiji. Naredni odjeljci mnogo toga dovode u vezu iz prethodnog poglavlja sa sadašnjim kontekstom.

„Prema jednome hadisu, koji je formuliran na temelju otkrovenja, ali nije ustanovljen lancem prenosilaca (naql),²³³ Bog je kazao nešto nalik sljedećem: „Bijah Riznica, ali nepoznata. Stoga poželjeh biti poznat, stvorih stvorenja i upozna ih sa Sobom“ ... Drugdje smo objasnili da ljubav prijanja samo uz nešto što je nepostojeće. Stvar može ući u postojanje, ali je ona u određenom vremenskom trenu nepostojeća.²³⁴ Kozmos je u vremenu prouzročena stvar, dok „Bog jeste, i ništa ne supostoji s Njim“. On je poznavao kozmos kroz Svoje Znanje o Sebi. Tako je On pokazao unutar stvorenoga postojanja samo ono što je stvorena stvar bila po sebi. Događalo se to tako što stvorena stvar nije bila vidljiva, a potom je postala vidljiva kroz kozmos. Dah Svemilosnoga je učinio kozmos vidljivim u nastojanju da oslobodi temeljnu odliku ljubavi i ono što je Zaljubljeni imao u Sebi. Prema tome, On je spoznao Sebe kroz posvjedočenje Vidljivoga, i spomenuo je Sebe na temelju znanja posredovanog onim što je On učinio vidljivim: to je Njegovo spominjanje Oblaka koje se pripisuje Gospodaru prije nego što je On stvorio stvorenja. To je spominjanje onoga što je sveuključivo (‘āmm) i nerazlučeno (mujmal). Sve ‘riječi’ kozmosa su nerazlučene unutar onog Daha Svemilosnoga, dok su njihova razlučenja (tafāsīl) beskonačna.“ (II 399.28)

„Bog Sebe opisuje Bitkom, dok ‘ništa ne postoji s Njim’: nijedna potencijalna stvar se ne opisuje egzistencijom. Štaviše, ja velim da je Bog Bitak / Egzistencija po sebi. Ovo je značenje pravorijeka Poslanika Božijeg: „Bog jeste, i ništa s Njim nije.“ On veli: Bog je opstojeći Bitak, ali ništa od kozmosa nije opstojeće.

232 Aluzija na *hadis* o Skrivenoj Riznici (pogl. 4, bilješka 14).

233 O znakovitosti ove zamjedbe za Ibn al-‘Arabijev pristup izučavanju *Hadisa*, vidjeti pogl. 14, posljednji odjeljak.

234 Usp. poglavlje 3, bilješka 8.

Sami Bog je spomenuo porijeklo nečeg takvog – mislim na očitovanje kozmosa u njegovu [opstojećem] entitetu. On je kazao da je poželio biti spoznat u nastojanju da pokaže darežljivost (jūd) prema kozmosu vrlinom njegova znanja o Njemu. Ali On je znao da ne može biti spoznat, s obzirom na Svoje onstvo, niti u smislu kako On poznaje Sebe. Jedino znanje o Njemu, koje bi kozmos mogao aktualizirati, jeste ono znanje po kojem on zna da On ne može biti spoznat. Ovo se zove ‘znanje’, kao što reče Abū Bakr: „I nemogućnost razumijevanje je razumijevanje.“ Jer on je znao da u postojanju ima nešto što nije poznato – tj., Bog – a posebno ne snagom opstojećih stvari, s obzirom na činjenicu da one raspolažu nepostojećim nepromjenjivim entitetima, koji su koekstenzivni (musāwīq) sa Nužnim Bitkom u vječnosti bez početka. Oni također posjeduju auditivnu vezu u stanju nepromjenjivosti – ne u postojanju – sa Božijim obraćanjem, kada im se On obraća, i oni raspolažu snagom da se povinuju. Isto tako, oni raspolažu svim odlikama, kao što je spoznaja i vid. Oni raspolažu svim ovim kao jedna nepromjenjiva stvar i jedna posvjedočena, ali ne i opstojeća temeljna odlika...

Bog je sebe definirao ljubavlju prema nama, a ljubav je temeljna odlika koja zahtijeva da onaj ko se opisuje po njoj bude milostiv prema sebi. Otuda onaj, koji nadiše, pronalazi olakšanje u svom nadisanju, jer nadisateljevo ispuštanje daha je isto što i milost prema njemu samome. Stoga se ništa ne pomalja iz Njega doli milost koja grli sve stvari (Al-A'rāf, 156). Ona se proteže na cijeli kozmos, onaj koji jeste i onaj koji tek ima biti, ad infinitum. Prva forma koju je na sebe primio Dah Svemilosnoga bijaše Oblak. Otuda je on jedno svemilosno Isparenje unutar kojeg se nalazi milost; ili pak, on je sama milost...

Po i u tom Oblaku kozmos postaje vidljiv, jer kozmosu nije moguće postati vidljivim u smislu temeljnog određenja Nevidljivoga. Stoga Bog mora raspolagati očitovanjem kroz koje kozmičke forme mogu postati vidljive, a to nije drugo doli onaj Oblak čije ime je Vidljivi, Svemilosni.“ (III 429.4)

Istiniti Bog po kome se događa stvaranje

Riječ *haqq* je imenica i pridjev koji označava istinu, ispravnost, pravednost, prikladnost, iskrenost, razboritost, punovažnost itd. Ovaj pojam se upotrebljava u širokoj različitosti u Kur'ānu, Hadisu i religijskoj literaturi. U ovoj raspravi ćemo se ograničiti na njeno potcrtavanje ontološkog značenja koje se može prikazati u smislu ‘zbiljskog’ ili ‘istinski zbiljskog’.

Kao što je ranije istaknuto, Ibn al-‘Arabi i mnogi drugi muslimanski autoriteti smatraju pojmove Allāh i *al-haqq* temeljito sinonimnim i naizmjenično ih upotrebljavaju. Ibn al-‘Arabi će često upotrebljavati pojam Allāh prije nego pojam *al-haqq*, kako bi privukao pažnju na posebne temeljne odlike samog imena Allāh, umjesto ta upotrijebi pojam Zbilje koja se imenuje. Tako, npr., spominjući ime Allāh on može naglasiti da ono označava

Boga u mjeri u kojoj on posjeduje sva imena, ili u mjeri u kojoj se to ime može pojmiti naspram božanskog sužnja (*ma'lūh*) ili sluge (*'abd*). U oba ova primjera uzima se u obzir Božansko prije nego sama Bit, a u takvim razmatranjima *al-haqq* može bolje poslužiti da označi Boga kao takvog, koji obuhvaća i Bit i Božansko. Ali, sami pojam *al-haqq* često doziva u pamet svoje vlastite oprečnosti: *al-khalq* – ‘stvaranje’ ili ‘stvorenja’ i *al-bātil* – ‘lažno’ ili ‘nestvarno’. Kada se *al-haqq* upotrijebi u takvom kontekstu, tada pojam Allāh može bolje poslužiti da označi Boga kao takvog. K tome još, pojam *haqq* se može upotrijebiti kao ekvivalent pojmu *wujūd* u ambivalentnom značenju Bitka / egzistencije, dok je ime Allāh gotovo uvijek pridržano za Bitak.

U nastojanju da se rasvijetle neke upotrebe imena *al-haqq*, može se navesti nekoliko tipičnih odlomaka. U prvome se ova riječ upotrebljava u oprečnosti pojmu stvaranje / stvorenje, baš u istom značenju u kojem se upotrebljava ime Allāh nasuprot pojmu sluga. Ibn al-‘Arabi razmatra pojmove Neovisnosti i siromaštva, koji, kako smo već vidjeli, korespondiraju filozofskim pojmovima Nužnost i kontingentnost.

„Neovisnost i siromaštvo nikada se ne mogu zajedno upotrebljavati. Stoga siromaštvo nema nikakve postaje kod Boga u Njegovu Bitku, niti Neovisnost ima ikakve postaje kod sluge u njegovu postojanju... Siromaštvo je atribut stvaranja, a Neovisnost je atribut Božiji... Ništa skupno ne povezuje Boga i stvorenje.“
(II 654.24)

U drugom odlomku *al-haqq* se upotrebljava kao sinonim za Bitak (a kao što smo u više navrata vidjeli, ‘Allāh je Bitak’), dok se povlači razlika između pojma *wujūd* kao Bitka i pojma *wujūd* kao egzistencije, ili između nestvorenog i stvorenog *wujūda*. U ovom kontekstu Ibn al-‘Arabi ne bi upotrijebio pojam Allāh, pošto se o Allāhu ne može govoriti kao o onom ‘stvorenom’.

„Što se tiče kozmičkih entiteta, kaže se da oni nisu istovjetni s Bogom, niti su nešto drugo doli Bog. Naprotiv, wujūd je sveukupna Zbilja. Međutim, štošta od te Zbilje se opisuje kao ono stvoreno, a štošta kao ono nestvoreno, dok sve skupa predstavlja ono egzistirajuće.“ (III 419.34)

U trećem odjeljku Ibn al-‘Arabi razmatra temeljne odlike onog ‘nestvarnog’ (*al-bātil*), koje se upotrebljava kao suprotnost pojmu *al-haqq* u nekoliko kur’anskih stavaka, posebice u poglavlju *Al-Isrā’*, 81: *Došla je istina, a nestalo je laži; laž, zaista, nestaje!* Kao što Ibn al-‘Arabi drugdje ističe:

‘*Al-Bātil* je isto što i nepostojanje, a njegova suprotnost je *al-haqq*’.“ (II 129.23)

„U egzistenciji ne postoji ništa doli Bog, Njegova imena i Njegova djela. On je Prvi u odnosu na ime Vidljivi, i On je Posljednji u odnosu na ime Nevidljivi. Prema tome, postojanje je sveukupna Zbilja. Nema ničeg nestvarnog u njemu, jer ono što se podrazumijeva kod upotrebe pojma nestvarno jeste nepostojanje.“ (III 68.12)

U četvrtom odlomku Ibn al-‘Arabi ukazuje na paradoksalnu situaciju svih opstojećih stvari – ‘sve drugo doli Bog’ – u smislu onog nezbiljskog i Zbilje. Pošto je nezbiljsko nepostojanje, ono ne može postojati, pa ipak, svijet je nakrcan onim nezbiljskim, ili onim što nije Bog. Drugim riječima, kozmos je On / ne-On, Zbiljsko / nezbiljsko. Ali u mjeri u kojoj ono opstoji, ono može biti samo Bog, jer ono nezbiljsko ne postoji.

„Nezbiljsko postaje vidljivo u formi Zbiljskog. Ali nezbiljsko je nepostojanje. Ono ne raspolaže nikakvom egzistencijom, dok je forma opstojeća, što će reći da je on ono Zbiljsko. Stoga, gdje je entitet onog nezbiljskog koje postaje vidljivo, kada je samo forma Zbiljska?“ (III 97.13)

Sa donekle složenom svijesti o ideji pojma *al-haqq* možemo se iznova vratiti Ibn al-‘Arabijevoj upotrebi pojma Boga po kojem se događa stvaranje (*al-haqq al-makhlūq bihi*). On nam veli da je preuzeo ovaj pojam iz spisa ‘Abd al-Salāma ibn Barrajanā iz Sevilje (umro 536/1141).²³⁵ Ibn Barrajanā ga je, s druge strane, izveo iz kur’anskog stavka, kao što je ovaj: *Mi nismo stvorili nebesa i Zemlju i ono što je između njih da bismo se igrali, Mi smo ih stvorili sa ciljem, ali većina ovih ne zna (Al-Duhān, 38-39). Mi smo nebesa i Zemlju i ono između njih mudro stvorili (Al-Hijr, 85).*²³⁶ U većini odjeljaka, u kojima Ibn al-‘Arabi spominje ovaj pojam, on ih jednostavno koristi kao sinonime za Oblak ili Dah Svemilosnoga. On u nekoliko odlomaka donosi kratke definicije koje su vrijedne pažnje.

235 Ibn Barrajanā (umro 536/1141) su neki zvali Al-Ghazālījem Andalusa. Bio je vođa pokreta otpora protiv Almoravida, a pozvao ga je u prijestonicu Marakeš almoravidski princ i bacio ga u zatvor, gdje je ovaj ubrzo i umro (*Encyclopedia of Islam* III 732). Šejh spominje da je preuzeo ovaj pojam od Ibn Barrajanā u II 60.12, 104.6; III 77.25.

236 Ibn al-‘Arabi spominje ova dva stavka, posebice kao Ibn Barrajanānov izvor nadahnuća (II 60.12), ali postoji nekoliko sličnih stavaka koji upotrebljavaju pojam *al-haqq* (6:73, 10:5, 14:19, 16:3, 29:44, 39:5, 45:22, 46:3, 64:3).

„Kada je Bog uveo kozmos u postojanje, raskrilio je Svoju Formu unutar Oblaka, koji jeste Dah Svemilosnoga, tj., Istiniti kroz Kojeg se događa stvaranje razina i kozmičkih entiteta.“ (II 391.33)

„Oblak je istovjetan Dahu Svemilosnoga. On predstavlja nadisanje (nafkh) unutar Bitka Zbiljskoga, tako da kroz njega stvaranje poprima oblik (tas-hakkul) unutar Zbiljskoga. Otuda je Zbiljsko ono kroza šta se događa stvaranje kozmičkih formi, koje bivaju vidljivim unutar njega, i lučenje božanskog samoraskrivanja koje se pojavljuje unutar njih.“ (II 313.24)

Oblak je Zbiljsko, kroz koje se događa stvaranje svega. On se zove ‘Zbiljskim’ zato što je istovjetan Dahu, a Dah je skriven unutar Nadisatelja – jer to je ono što se saznaje iz ‘daha’. Stoga Dah raspolaže temeljnim određenjem Nevidljivoga, ali kada postane vidljiv, on tada poprima temeljno određenje Vidljivoga. Prema tome, on je onaj Prvi unutar Nevidljivoga i Posljednji unutar Vidljivoga, i On zna sve (Al-Hadīd, 3),²³⁷ jer unutar njega biva vidljivim svaka imenovana stvar. To uključuje nepostojeću stvar, postojanje čiji entitet je kontingentan, i nepostojeću stvar čijem entitetu se dariva egzistencija.“ (II 310.25)

U narednom odjeljku Ibn al-‘Arabi iznova objašnjava da je Barzakh jedna posredujuća zbilja u kojoj se događa ono ‘nemoguće’, jer značenja, koja ne raspolažu nikakvim formama, uzimaju na sebe forme unutar njega.

„Oblak je mjesto imena ‘Gospodar’ [koji bijaše ‘u njemu’ prije negoli je stvorio stvorenja], baš kao što je Prijestolje mjesto Svemilosnoga (Tā Hā, 5).²³⁸ Oblak je prva stvar [unutar ontološke hijerarhije] u vezi s kojim može biti postavljeno pitanje ‘Gdje’. Iz njega se pomaljavu primateljke i razine koje zauzimaju mjesto... Odande se pomaljavu mjesta koja poprimaju protežna značenja unutar osjetilne i imaginalne forme. On je jedan profinjeni egzistent čije značenje je Zbilja. Zbilja je ta kroz koju se događa stvaranje svakog egzistenta koji je drugo doli Zbilja. To je značenje unutar kojeg su smješteni nepromjenjivi i pritajeni entiteti potencijalnih stvari. Ona prima duhovnu zbilju onoga ‘gdje’, primateljku mjesta (zarfiyyat al-makān), razinu duhovne postaje (rutba al-makāna) i ime mjesta (mahall). Ne postoji nijedno od imena Božijih između zemaljskog svijeta i Oblaka, osim imenā djelā.“ (II 283.9)

U narednom odjeljku Ibn al-‘Arabi sažima očitovanje kozmosa ‘kroz Istinitoga’ u komentaru na poseban tip *tawhīda* ili očitovanja Božijeg Jedinstva, koje se izriče u kur’anskom stavku gdje se spominje božansko ime

237 Citiranjem ovog dijela kur’anskog stavka Šejh pokazuje da tumači značenje cijelog stavka iz kojeg se ono izvodi: *On je Prvi i Posljednji, Vidljivi i Nevidljivi, i On zna sve.*

238 Ova činjenica raspolaže važnim grananjima u kozmologiji. Vidjeti: *Cosmology*; također Chittick, „Death and the World of Imagination“.

Istiniti: *I neka je uzvišen Allāh, Vladar, Istiniti! Nema drugog boga doli Njega, Gospodara Prijestolja plemenitoga (Al-Mu'minūn, 116)!*

„Ovo je tawhīd Istinitoga, koji jeste tawhīd On-stva. Bog veli: ‘Mi nismo stvorili nebesa i Zemlju i ono što je između njih da bismo se igrali (Al-Duhān, 38, Al-Mu'minūn, 115). U značenju je to jednako Njegovim riječima: Zar ste mislili da smo vas uzalud stvorili (Al-Mu'minūn, 115)? Stoga, nema Boga doli Njega [u gornjem kur'anskom odlomku] predstavlja opis Istinitoga.

Istiniti je ono u čemu se očitovala egzistencija kozmosa; on se očituje isključivo unutar Daha Svemilosnoga, koji jeste Oblak. Prema tome, Istiniti, Gospodar Prijestolja je onaj koji je podario Prijestolju njegovo sveobuhvatno obličje, jer ono obuhvaća sve stvari. Otuda i korijen, unutar kojeg kozmičke forme bivaju vidljive, obuhvaća sve u svijetu protežnih tjelesa. To nije ništa drugo doli Istiniti kroz kojeg se događa stvaranje. Kroz ovu receptivnu moć On je poput zdjele unutar koje se otvara (burūz) egzistencija svega što ona uključuje, razina za razinom, entitet za entitetom unutar jedne mudre hijerarhije (al-tartīb al-hikamī). Tako On izvodi na vidjelo ono što je bilo nevidljivo unutar Njega, u nastojanju da ga posvjedoči.“ (II 415.18)

Univerzalna Zbilja

Pojam ‘zbilja’ (*haqīqa*) se često upotrebljava kao sinonim za entitet. ‘Zbilja stvari’ je, naime, nepromjenjivi entitet postojeće stvari, ili stvar kakvu Bog zna. Temeljne odlike opstojeće stvari određene su njenom vlastitom duhovnom zbiljom ili nepromjenjivim entitetom. Vidjeli smo da se na božanska imena ukazuje kao na ‘duhovne zbilje’, i da su ona arhetipovi svih stvorenih stvari. ‘Duhovna zbilja’ ljudskoga znanja je božansko ime Znalac, duhovna zbilja kozmičkog života je božansko ime Živi, i tako redom. Ukoliko devedeset i devet Božijih imena motrimo kao univerzalne duhovne zbilje kozmosa, tada se svaki pojedini entitet može zvati pojedinačnom duhovnom zbiljom.

Jedan način definiranja ‘duhovne zbilje’ je taj da se ona oslovljava neočitovanom dimenzijom nečega što je vidljivo. Duhovna zbilja jedne opstojeće stvari nije ono što mi vidimo od nje, već njen nepromjenjivi entitet koji vidi samo Bog i neki od Njegovih prijatelja. Motreći pojam duhovne zbilje (*haqīqa*), valja uvijek imati na umu nešto što se upotrebljava kao sinonim za ono ‘zbiljsko’, za riječ koja je od istog korijena.

„Istiniti se imenuje Vidljivim i Nevidljivim... ‘Duhovna zbilja’ je očitovanje Istinitog iza zastora, koji jeste atribut sluge. Kada se jednom zastor neznanja podigne sa oka unutarnjeg vida, ljudi vide da je ovaj atribut sluge istovjetan

atributu Istinitoga. Ali u našem nazoru ovaj atribut sluge jeste sami Istiniti, ne atribut Istinitog, jer Vidljivi je stvorenje, a Nevidljivi je Stvoritelj, i Nevidljivi je izvorište (mansha') Vidljivog. [Na isti način] dijelovi [osobe] slijede i podlažu se onome što duša traži od njih. Duša je ono nevidljivo u entitetu, ali je ono vidljivo u temeljnom određenju, dok je dio ono vidljivo unutar temeljnog određenja, ali ne raspolaže nikakvom nevidljivošću [svojom vlastitom dimenzijom], jer ne raspolaže [nikakvim vlastitim] temeljnim određenjem.“ (II 563.19)

Ukoliko su duhovne zbilje opstojjećih stvari u kozmosu nepromjenjivi entiteti i božanska imena, kakva je onda duhovna zbilja božanskih imena? U jednom smislu možemo odgovoriti da je njihova duhovna zbilja sama Božija Bit (*al-dhāt*), koja jeste *dhāt al-asmā'*, 'posjednik imena'. Ali, Bit je, strogo govoreći, ponad spoznaje ili poimanja, tako da ovaj odgovor, ma kako mogao biti istinit, ne nudi nam nikakav novi način motrenja stvari. 'Zbilja zbiljā' (*haqīqa al-haqā'iq*) – takođe poznata i kao 'Univerzalna Zbilja' (*al-haqīqa al-kullīyya*) – veli Ibn al-'Arabi, može zapravo biti razmatrana i poimana. Za ovu doktrinu Ibn al-'Arabi kaže da isključivo pripada sufijama, mada on priznaje kako su i mu'tazile bili poimali nešto slično.²³⁹

Slijedi jedno drugo pitanje: gdje se nalaze duhovne zbilje stvari? Vidjeli smo da prva stvar, u vezi s kojom se moglo postaviti ono 'gdje-stvo', nalazi se u Oblaku koji je bio oslovljen u odgovoru na pitanje: 'Gdje je bio naš Gospodar prije negoli je stvorio stvorenja?' A ime 'Gospodar' iziskuje pojam 'vazala'. On se može upotrijebiti kao opis bilo kojeg božanskog imena koje zaziva postojanje nekog entiteta. Prema tome, Znalac je Gospodar, a spoznata stvar je njegov vazal, Stvoritelj je Gospodar, a stvorena stvar je njegov vazal, Moćni je Gospodar, a predmet moći je njegov vazal. 'Duhovna zbilja' je po definiciji nevidljivi korijen, koji posjeduje vidljivi ogranak, baš kao što je Stvoritelj nevidljivi korijen, a stvorena stvar vidljivi ogranak. Stoga je, u smislu ovog pojma, duhovna zbilja Gospodar, dok je stvorena stvar, čija duhovna zbilja se očituje u kozmosu, vazal. Sukladno ovoj perspektivi motrenja, pitanje koje je bilo upućeno Poslaniku može se iznova parafrazirati na sljedeći način: 'Gdje su bile duhovne zbilje prije nego što su ušle u postojanje?' Odgovor je poznat: u Oblaku. Stoga je Oblak Zbilja

239 „Zbilja zbiljā je ono što uključuje stvorenje i Boga. Niko od racionalističkih mislilaca nije spomenuo takvo šta, samo 'Allāhovi ljudi'. Međutim, mu'tazile su ponudili neke novine o nečemu što je blisko ovome. Oni su kazali da Bog govori kroz atribut bića, da je Znalac i Moćni kroz atribut moći određenog bića, jer oni su umakli posvjedočenju bilo kakvog izvana pridodatog atributa Biti Božijoj, u nastojanju da posvjedoče Njegovu neusporedivost. Oni su istrajavali na ovom putu i približili se ovom stajalištu.“ (II 433.14)

zbilja, dok je Bit Božija ili samo njeno On-stvo, koje se ne može pojmiti kao Gospodar bilo čega, ponad tog Oblaka.

„Gospodstvo je odnos (nisba) On-stva sa entitetom, ali samo On-stvo ne iziskuje bilo kakav odnos; štaviše, nepromjenjivost entiteta zahtijeva odnose sa On-stvom.“ (II 94.15)

Odlika *barzakha* je da stoji između dvije krajnosti. Je li on Oblak-Bog ili je stvorenje? Je li opstojeći ili je neopstojeći? Na ovu vrstu pitanja mora se odgovarati dvosmisleno, jer ovdje imamo posla sa potpunim tajanstvom Beskonačne Imaginacije: On / ne-On. U mjeri u kojoj se za *Barzakh* može kazati da obuhvaća obje vrste atributa, attribute Božije i attribute stvorenja, utoliko se za *Barzakh* može kazati da je Univerzalna Zbilja, jer on sabire sve zbilje bez izuzetka.

Zbilja zbiljā definira sferu inteligibilnosti svih stvari. Kroz nju se uspostavljaju odnosi bez kojih se ništa ne bi moglo spoznati. Ona nije neka izolirano opstojeća stvar – za razliku od Boga, s jedne strane, ili kozmosa, s druge. Ibn al-‘Arabi je opisuje kao *ma’qūl*, ‘inteligiblu’ ili ‘nešto pojmljeno umom (‘aql)’. To znači da smo mi kadri pojmiti je makar što ona ne raspolaze egzistencijom kao takvom. Ona opstoji samo kroz odnose koji su uspostavljeni između Boga i stvorenja. Nakon svega, ona posjeduje attribute onih stvari koje obuhvaća, attribute koji su božanska imena i nepromjenjivi entiteti. Kao što smo u više prigoda vidjeli, ni imena niti entiteti ne opstoje kao takvi; oni predstavljaju odnose koji su uspostavljeni između Nevidljivog i Vidljivog. Kada pojмимо sveukupnost tih odnosa, tada to nazivamo ‘Univerzalnom Zbiljom’.

„Zbilja zbilja nije ni opstojeća ni neopstojeća, ni u vremenu prouzročena niti vječna, nego je vječna u vječnosti i vremenita u vremenski uvjetovanom postojanju. Ona se poima snagom umskog svojstva, ali ona ne postoji po svojoj vlastitoj biti. Isti je slučaj, npr., sa atributom spoznavanja, govorenja i tome slično. (Azal 9)

Univerzalna Zbilja postaje vidljiva unutar Vječnosti kao vječnosti i unutar vremenski uvjetovanih stvari. Ona je očitovanje božanskih zbilja i gospodarećih formi (al-suwar al-rabbāniyya) [= božanska imena] unutar nepromjenjivih entiteta koji su opisani onim potencijalnim i koji predstavljaju mjesta očitovanja Istinitoga. Ali niko, osim Boga, ne zna odnos tog očitovanja sa njegovim mjestom očitovanja.“ (II 103.28)

U jednom odjeljku Ibn al-‘Arabi govori o ‘četiri predmeta spoznaje’, o četiri temeljna pojma koji obuhvaćaju sve što može biti spoznato. Oni su: (1) Bog kao Bit, iako mi ne možemo spoznati Bit kao takvu; (2) kozmos kao cjelina, tj., sve što je drugo doli Bog, makrokozmos; (3) ljudsko biće u kojem su sabrani svi Božiji atributi na jedan nerazlučen način, tj., mikrokozmos; (4) Univerzalna Zbilja koja objedinjuje sve tri ove zbilje. Šejh potom opisuje Univerzalnu Zbilju:

„Univerzalna zbilja pripada Bogu i kozmosu. Ona nije opisana ni postojanjem ni nepostojanjem, ni vremenitom uvjetovanošću ni vječnošću. Ako se Vječnost opisuje tako, onda je to vječnost; ako se vremenita uvjetovanost opisuje tako, onda je to vremenita uvjetovanost. Nijedan predmet spoznaje, bio vječni ili vremeniti, nije spoznat sve dok se ne spozna ova zbilja. Ali ova zbilja ne ulazi u postojanje sve dok one stvari koje su njome opisane ne uđu u postojanje. Ako nešto postoji bez prethodnog nepostojanja, poput Boga i Njegovih atributa, tada se za tu zbilju kaže da je ona vječni egzistent, jer Bog je opisan njome. Ukoliko nešto postoji nakon nepostojanja, poput egzistencije svega što je drugo doli Bog, tad je ta zbilja vremenski uvjetovana i ona opstoji kroz nešto što je drugo doli ona sama; tada se kaže, glede toga, da je ona vremenski uvjetovana. U svakoj opstojećoj stvari ona se podudara sa njenom vlastitom zbiljom, pošto ona ne prihvaća podjelu, jer unutar nje ne postoji nikakva ‘cjelina’ ili ‘dio’. Ne može se prispjeti spoznaji iste, odvojeno od forme, kroz logičko predočavanje ili dokaz. Snagom ove Zbilje kozmos je ušao u postojanje kroz Istinitoga. Ali ova Zbilja nije opstojeća u kojoj bi nas Bog uveo u postojanje iz jedne vječno opstojeće stvari, jer i mi bismo se zvali vječnima.

U istom poretku stvari trebaš znati da se ova Zbilja ne opisuje kao prethodeća kozmosu, niti se kozmos opisuje kao onaj koji dolazi poslije nje. Ali je ona korijen svih postojećih stvari. Ona je korijen supstance, sfere Života (falak al-hayāt), Istinitoga po kojem se događa stvaranje, i tako redom. Ona je sveobuhvatna inteligibilna sfera. Kažeš li da je ona kozmos, pravo govoriš; kažeš li da ona nije kozmos, ispravno zboriš; kažeš li da je ona Istiniti ili da nije Istiniti, pravo veliš. Ona poprima sve to. Ona, istodobno, biva mnoštvena kroz mnoštvo pojedinačnih stvari u kozmosu i za nju se kaže da je neusporediva kroz Božiju neusporedivost.“ (I 119.3)

Zbilja zbiljā posjeduje vremenitu uvjetovanost unutar vremenski prouzročene stvari, i raspolaže vječnošću unutar Vječnog. Ona biva vidljivom unutar zajedničkih (ishtirāk) imena. On te je imenovao onim čime je imenovao Sebe. Ali On nije imenovao tebe, prije će biti da [je On imenovao] Univerzalnu Zbilju koja objedinjuje Istinitoga i stvorenje. Stoga si ti [na primjer] onaj koji zna, a i On je onaj Koji zna. Međutim, ti si vremenski uvjetovan, pa je i pripisivanje znanja tebi vremenski uvjetovano, dok je On Vječan, pa je i pripisivanje znanja Njemu vječno. Ali znanje po sebi je jedna stvar koja se ima odrediti atributom onoga koji je opisan njime.“ (IV 311.26)

U narednom odjeljku Ibn al-‘Arabi razmatra simbolizam Oblaka, za koji on misli da je istovjetan Univerzalnoj Zbilji, mada on poimence ne spominje ovu potonju. Riječ za ‘zrak’ (*hawā*), koja je upotrijebljena u *hadisu* o Oblaku, blisko je u nastajanju i značenju povezana sa riječju ‘inat’ (*hawā*), koja predstavlja kur’anski pojam koji označava sebičnost i samovolju onih koji slijede svoje vlastite želje, kao nekog drugog boga, skrivajući tako jedini neoprostivi grijeh (*shirk*) ili grijeh ‘povezivanja neke druge zbilje s Bogom’. *Vidje li ti onoga koji je strast svoju za boga svoga uzeo (Al-Furqān, 43)? A zar je iko gore zalutao od onoga koji slijedi strast svoju, a ne Allāhovu uputu (Al-Qasas, 50)?* Inad je nadmenost i praznoglavost koja nekoga odvodi sa pravoga puta. U onome što slijedi, Ibn al-‘Arabi upotrebljava pojam *ahwā*, koji čini množinu od riječi ‘zrak’ i ‘inat’, kako bi iznio jednu od posljedica zraka spomenutog u *hadisu* o Oblaku. Ja taj pojam prevodim kao ‘vanjština’, nadajući se da ću prizvati u pamet osobu koja ‘se pretvara’, čineći sve samo radi pokazivanja i predstave za druge, a ne zbog svrhe koju zbilja stvari zahtijeva. Kad bi se Bog ‘pretvarao’, to bi moralo biti dijametralno suprotno ideji da On stvara ‘kroz Istinitoga’.

„Poslanik je kazao da je naš Gospodar u Oblaku iznad ni ispod kojeg nije bilo zraka. Na taj način je on posvjedočio Boga koji je neusporediv sa idejom da On izlaže stvari pokazivanja radi. Riječju Oblak on je aludirao na Bitak, jer je Oblak mjesto gdje se pokazuju stvari. Potom je porekao da bi ondje moglo biti ikakvog zraka iznad ili ispod tog Oblaka. Prema tome, on raspolaže trajnom nepromjenjivosti. On nije ni na zraku niti u zraku...

Bog je Sebe među Svojim stvorenjima opisao riječima: On upravlja svim i potanko izlaže dokaze (Al-Ra’d, 2). On je također kazao: Mi na razne načine izlažemo dokaze (Al-An’ām, 105). Onaj ko ne raspolaže nikakvim razumijevanjem, umišlja da se Božija stanja mijenjaju. Ali on je veoma uzvišen i preveć svet da bi se mijenjao. Štaviše, stanja se mijenjaju, ali se On s njima ne mijenja. Jer on vlada nad temeljnim određenjima. Ništa ne vlada nad Njim. Otuda je Zakonodavac spomenuo [u ovome hadisu] atribut nepromjenjivosti, koji ne prima nikakve promjene, jer ruka ispraznosti ne pokazuje Njegove znakove, kao što ni Oblak ne prihvaća zrak.

*Ovaj Oblak je ono što smo spomenuli kao ono vječno u vječnom i vremenski uvjetovanom unutar onoga što je u vremenu nastalo. Ovo je nalik tvojim riječima, glede Bitka / egzistencije. Kada ga pripisuješ Istinitome, kažeš da je vječan, a kada ga pripisuješ stvorenju, kažeš da je vremenski uvjetovan. Stoga, u mjeri u kojoj se opisuje kao Istiniti, Oblak predstavlja božanski opis (*wasf ilāhī*), ali u mjeri u kojoj ga opisuješ, u smislu kozmosa, taj opis je opis vremenski prouzročene stvari (*wasf kiyānī*). Njegova opisivanja su različita saobrazno različitosti entiteta koji se opisuju.*

U vezi sa Svojim bespočetnim i vječnim Govorom Bog veli: I ne dođe im nijedna nova (vremenski uvjetovana – muhdath) opomena od Gospodara njihova kojoj se, slušajući je, ne podsmjehuju srca rasijanih (Al-Anbiyā', 2-3). Stoga je On opisao Svoj Govor kao vremenski uvjetovan, jer je dostavljen vremenski uvjetovanoj osobi, kojoj je u vremenski uvjetovanoj formi otkriveno nešto što ona nije znala. Prema tome, nesumnjivo je da to što ona nije znala je vremenski uvjetovano.

Glede ove vremenski uvjetovane stvari, postavlja se pitanje da li je ona po sebi vremenski uvjetovana ili nije? Kažemo li da je ona atribut Istinitoga, koji je dostojan Njegove uzvišenosti, kazat ćemo da je ona, izvan svake sumnje, vječna. Jer On je odveć uzvišen eda bi vremenski uvjetovani atributi supostojali s Njim. Prema tome, Govor Istinitoga je Vječan po sebi i vječan u suodnosu s Bogom, ali je i vremenski uvjetovan, baš onako kako je On to kazao onome kome ga je poslao. Isto tako, jedan od aspekata njegove vječnosti, s obzirom na onoga kome je poslan, jeste suodnos božanskog Govora sa vremenskom uvjetovanošću. Ovo također zahtijeva da on raspolože atributom vječnosti, jer, kada bi se vremenska uvjetovanost uklonila iz stvorenih stvari, ondje više ne bi bilo nikakvog suodnosa sa vječnošću, niti bi vječnost mogla biti pojmljena. Razlog za to je što suodnosi, koji raspoložu oprečnostima, mogu biti pojmljeni samo kroz proturječnosti.“ (II 63.2)

Ibn al-'Arabi pronalazi aluziju na Univerzalnu Zbilju u onom *hadisu*: „Sve stvarnosti (*haqq-huqūq*) imaju [jedinственu] duhovnu zbilju.“²⁴⁰ Čini se da on ovdje pod pojmom *haqq* podrazumijeva 'istinsku stvar'. Ako je pojam *haqq* sa određenim članom, tada označava Istinitog / Boga, dok isti ovaj pojam, bez određenog člana, ukazuje na bilo koje očitovanje Istinitoga / Boga. Ali sami Istiniti / Bog jeste Bit koja je ponad određenja bilo kojeg imena. Kada Istiniti / Bog jednom bude određen nekim imenom, tj., odnosom koji se uspostavlja između njega i stvorenja, to ime postaje duhovna zbilja stvorenja koje je s njim u suodnosu. Jedna duhovna zbilja, s kojom je u suodnosu svaka istinita stvar, može isključivo biti Univerzalna Zbilja koja obuhvaća sva imena i sve entitete.

„Univerzalna Zbilja je duh svakog haqqa. Kada bi haqq bio ispražnjen od nje, prestao bi biti haqq. Zato je Poslanik kazao: 'Svi haqqovi imaju jednu zbilju.'“ U ovom pravorijeku on koristi riječ koja, kada je lišena ograničavajućih konteksta, zahtijeva sveuključivost (ihāta), to jeste riječ 'sve'. Isto tako, pojam znanja, života, htijenja [uključuje svo znanje, sav život, svo htijenje].

240 *Li-kulli haqq haqīqa*. Ovaj *hadis* nije indeksiran u *Concordanceu*.

Univerzalna Zbilja je, zacijelo, jedinstvena inteligibilna stvar (ma'qūl). Kada joj se jedan poseban atribut (amr) pripíše, ona tada posjeduje ime koje pripisuje u vremenski uvjetovani bitak (hudūth). Potom, kada se taj posebni atribut pripíše esenciji za koju se zna da raspolaže egzistencijom, makar njena zbilja nije poznata, onaj posebni atribut se pripisuje toj određenoj esenciji sukladno onome što ona iziskuje. Ako je ta esencija opisana atributom vječnosti, tad joj se onaj atribut pripisuje snagom vječnosti. Ukoliko se ona opisuje vremenski uvjetovanim atributom, tada se taj atribut opisuje snagom onog vremenski uvjetovanog. Ali, atribut po sebi ne opisuje se snagom postojanja, jer ne raspolaže nikakvim entitetom, niti snagom nepostojanja, jer ne predstavlja inteligibilnu stvar, pa ni snagom onog vremenski uvjetovanog, jer Vječno se ne može opisivati takvim atributom; atribut ne može biti mjesto očitovanja vremenski uvjetovane stvari. Niti se atribut opisuje snagom vječnosti, jer vremenski uvjetovana stvar prihvaća opisivanje po atributu, a vremenski uvjetovana stvar se ne opisuje onim vječnim, niti vječnost može prebivati (hāll) unutar onog vremenitog. Otuda on nije ni vječan niti vremenski uvjetovan. Ako se vremenski uvjetovana stvar opisuje njime, ona biva imenovana onim vremenski uvjetovanim, a ako se ono vječno opisuje njime, onda se ono imenuje kao ono vječno. Ona je istinski vječna u vječnosti, i istinski vremenita u vremenitoj uvjetovanosti, jer stoji nasuprot svega što biva njome opisano po njenoj vlastitoj biti.

Bog i stvorenje, npr., opisuju se atributom znanja. U vezi sa Božijim znanjem se kaže da je ono vječno, jer On koji je njime opisan je vječan. Otuda je i Njegovo znanje o stvarima vječno, bez ikakva početka. U vezi sa znanjem jednog stvorenja se kaže da je vremenski uvjetovano, jer onaj koji je opisan tim znanjem najprije nije postojao, a potom je postao. Stoga su i njegovi atributi poput njega: njihovo temeljno određenje biva vidljivo unutar njega po egzistenciji njegova entiteta. Stoga je njegovo znanje vremenski uvjetovano poput njega samoga. Ali znanje po sebi ne mijenja se u svojoj vlastitoj zbilji u suodnosu sa samim sobom. U svakoj biti ono se usklađuje sa vlastitom zbiljom i entitetom. Ali ono ne raspolaže bilo kakvim opstojećim entitetom osim entiteta onoga što se opisuje. Prema tome, ono ostaje u svome korijenu: jedna inteligibilna stvar, a ne opstojeća stvar.

Primjer za to u osjetilnoj stvarnosti je bjelina u svakoj bijeloj stvari i crnilo u svakoj crnoj stvari. Tako stvar stoji u slučaju boja. Isto važi i sa oblicima: pravokutnost u svakoj pravokutnoj stvari, okruglost u svakoj okrugloj stvari, osmokutnost u svakoj osmougloj stvari. Oblik zadržava svoju vlastitu bit u svakoj stvari koju uobličuje; on se saobražava sa inteligibilnošću svoje vlastite zbilje. Ono što osjetila opažaju jeste samo stvar koja posjeduje oblik, a ne oblik sam, dok je oblik jedan inteligibilni pojam. Kada bi jedna stvar, koja ima oblik, bila identična s njim, oblik se ne bi mogao očitovati unutar neke slično oblikovane stvari. Ali je očito da jedna stvar, koja posjeduje oblik, nije ista kao i neka druga stvar.

To su sličnosti koje se povlače glede univerzalnih zbilja kojima su određeni Istiniti i stvorenje. U slučaju Istinitoga, one su ‘imena’, a u slučaju stvorenja, one su ‘stvorene stvari’ (akwān).“ (II 432.16)

Kada Ibn al-‘Arabi razmatra Vrhovni *Barzakh* kao Univerzalnu Zbilju ili Zbilju zbiljā, on također ukazuje na to kao na Treću Stvar (*al-shay’ al-thāli-th*). On stvari dijeli na tri vrste: one koje opstoje po sebi (tj., Nužni Bitak), one koje egzistiraju po drugome (tj., sve drugo doli Bog), i Treća Stvar, koja nije ni opstojeća ni neopstojeća.²⁴¹

Priroda

Ibn al-‘Arabi oslovljava Vrhovni *Barzakh* sa sedam drugih imena, kao što je Zbilja Savršenog Čovjeka i Muhamedanska Zbilja; ova i neka druga imena dozivaju u pamet srodne pojmove koji bi nas odveli daleko od predmeta ovoga rada. Međutim, prikladno će biti zaključiti ovaj odjeljak sa kratkom analizom još jednog sinonima za Vrhovni *Barzakh*, tj., Prirodom. Ovaj pojam je temeljni za svaku filozofsku kozmologiju. Poistovjećivanjem *Barzakha* i Prirode Ibn al-‘Arabi izravno povezuje svoja kozmološka učenja, koja su se razvila iz različitih imena koja se mogu primijeniti na *Barzakh*, sa filozofskom tradicijom. Razmatrajući ovdje Prirodu, mi otvaramo vrata kozmologiji kao takvoj, posebno stoga jer Ibn al-‘Arabi ovome pojmu daje dva temeljna značenja, od kojih drugo ukazuje na zbilju koja je i sama jedan *barzakh* između Prirode, kao Vrhovnog *Barzakha*, i kozmičkih stvari. Ali, ako bismo ovaj pojam razvili do bilo koje pojedinosti, to bi nas odvelo u smjeru detaljne analize Ibn al-‘Arabijeva vizionarskog kozmosa, a to je zadaća jedne druge knjige.

Korijen *t-b-*, iz kojeg su izvedene riječi *tabī’a* i *tab’*, znači ostaviti biljeg, otisnuti, žigosati ili označava neku posebnu odliku. Otuda ‘priroda’ označava potpuni zbir odlika koje su otisnute na nečemu, tj., odlika neke stvari, narav, čud ili ustrojstvo. Riječ *tabī’a* aludira na žensku stranu odnosa muško / žensko, aktivno / pasivno, ili yang / yin odnos. Govoriti o *tabī’a* znači spomenuti ‘otisak’ i u isto vrijeme ukazati na zbilju koja je ostavila ‘otisak’, što je činjenica koja se odomaćila u kur’anskoj upotrebi riječi *tab’*, koja ukazuje na Božije ‘pečaćenje’ nevjerničkih srca. Dakle, ova riječ doziva u pamet prijemčivu otvorenost prema djelovanju koje dolazi

²⁴¹ *Inshā’ al-dawā’ir*, str. 15 i dalje. Usp. Izutsu, *Sufism*, str. 161-63; također studiju M. Takeshita, „An Analysis of Ibn ‘Arabi’s *Inshā’ al-Dawā’ir*, sa posebnim ukazivanjem na ‘Doctrine of the “Third Thing”’, *Journal of Near Eastern Studies* 41 (1982): 243-60.

odozgo. Pod ovim vidom značenje riječi *tabī'a* se previše ne razlikuje od riječi 'znak' (*āya*); kazati da sve u postojanju očituje 'znakove' Božije, isto je što i kazati da je sva 'Priroda' prijemčivo otvorena prema Božijem stvaralačkom nalogu.

Mada se Priroda, u prvome redu, motri kao primateljna snaga, ipak i djelotvornost (*fā'iliyya*) i prijemčivost (*qābiliyya*) – ili svojstvo primanja utjecaja (*infī'aliyya*) – očituju se kroz nju, jer uzvišenije načelo koje vrši utjecaj na Prirodu posjeduje i aktivnu i receptivnu dimenziju. Drugim riječima, iako je Priroda otvorena za prijemčivost prema onome što utiskuje formu u nju, forme koje su utisnute mogu biti aktivne i receptivne, muške ili ženske, yang ili yin. Štaviše, Ibn al-'Arabi, katkada, mijenja gledište sa kojeg motri Prirodu i vidi je kao jedno aktivno, umjesto receptivno načelo.²⁴²

S jednog stajališta gledano, Priroda je tama, jer ono što na nju djeluje ili je Bog – kroz Njegovu zapovijed (*amr*) ili Riječ (*kalima*) – ili je duh, a svi ovi su svjetlo. Pa ipak, Šejh istrajava na tome da je Priroda u korijenu i jedna vrsta svjetla, ili, pak, ona ne bi bila u stanju započeti očitovanje vlastitih odlika unutar duhovnog svijeta u rasponu Univerzalne Duše i Praha (*Hyle* ili Prva Tvar; II 647.34). On veli da je prava tama ono Nevidljivo, jer ona niti se opaža, niti se događa opažanje kroz nju. Ali, u uobičajenom iskustvu opažamo tamu oko nas, koja pokazuje da 'je tama jedna vrsta svjetla' (II 648.4); da ona nije svjetlo, ona ne bi mogla biti opažena. Stoga i Priroda, iako se može nazivati tamom u suodnosu sa Duhom koji joj udiše život, ona je svjetlo u odnosu na apsolutno ništavilo.

Kada se Priroda razviđa kao ono što je prijemčivo otvoreno prema učincima božanskih imena, ona je tada u sinonimnom odnosu s Oblakom. Kao što Dah Svemilosnoga biva vidljiv kroz slova i riječi, koje poprimaju oblik unutar njega, jednako se tako Priroda pojavljuje samo kroz svoje učinke na različitim kozmičkim razinama. Ona po sebi ostaje zauvijek nevidljiva. Priroda je 'najuzvišenija i najveća mati' (*al-umm al-'āliyat al-kubrā*; IV 150.15), koja rađa sve stvari, iako se ona sama nikada ne vidi. Ona je primateljka koja dopušta opstojećim stvarima da budu vidljive. Kada se Priroda razviđa kao ono koje je prijemčivo za Prvi Um, koji djeluje u kozmosu, tada je ona 'druga majka', 'kćerka Najuzvišenije Prirode' (*al-tabī'at al-'uzmā*, III 420.34), i ona čini da se njena prisutnost osjeti između Univerzalne Duše i Prašine. Njena djeca su sve forme koje se očituju u rasponu od prašine do najniže razine postojanja.

242 Prema tome, otac je taj koji obremenjuje Hyle, da rodi ono Univerzalno Tijelo.

„Priroda je po entitetu odsutna iz postojanja, jer ona ne raspolaže nikakvim entitetom unutar postojanja, a odsutna je i iz nepromjenjivosti, jer ni ondje ne raspolaže nikakvim entitetom. Stoga je ona Ozbiljeni Svijet Nevidljivoga (‘ālam al-ghayb al-muhaqqaq). Ali Priroda je poznata, baš kao što je i ono nemoguće (al-muhāl) poznato, osim što Priroda, mada je poput onog nemogućeg u neposjedovanju ni egzistencije niti nepromjenjivosti, raspolaže učinkom i uzrokuje očitovanje formi. Ali ono nemoguće nije poput nje.“ (III 397.5)

„Ne postoji ništa u egzistenciji doli Jedno / Mnoštvo (al-wāhid al-kathīr). Unutar toga se pojavljuju ushićeni anđeli, Um, Duša i Priroda.²⁴³ Priroda je preča da bude pripisivana Istinitome negoli išta drugo, jer sve drugo se očituje samo unutar onoga što se pojavljuje iz Prirode, tj., unutar Daha koji prožima kozmos... Prema tome, promotri sveuključivost temeljnog određenja Prirode! I promotri neprikladnost prvog određenja [Prvog] Uma, jer on je, zacijelo, jedna od formi Prirode. Ili tačnije, on je jedna od formi Oblaka, a Oblak je jedna od formi Prirode.

Što se tiče onih koji su smjestili Prirodu na razinu podno Duše i ponad Hyle, to je tako stoga što oni ne raspolažu bilo kakvim duhovnim posvjedočenjem. Ako dotični posjeduje duhovno posvjedočenje i podupire to gledište, taj želi ukazivati na Prirodu koja biva vidljivom kroz svoje temeljno određenje unutar prozirnih protežnih tijela, tj., unutar Prijestolja i onoga što ga okružuje. Ova druga Priroda je za onu prvu ono što je kćerka ženi koja je majka; ona, poput svoje majke, rađa makar je kćerka koja je od nje rođena.“ (III 420.15)

Prema Istinitome Priroda je poput žene prema muškarcu, jer unutar tog odnosa pojavljuje se rađanje, tj., rađanje svega što je drugo doli Bog. To je jedna inteligibilna duhovna zbilja.

Kada su neki ljudi vidjeli prevlađujuću moć Prirode, a nisu znali da ta moć počiva samo u njenoj prijemljivoj otvorenosti prema onom što Istiniti daje da se rađa unutar nje, oni su to rađanje pripisali samoj Prirodi. Oni su zaboravili Boga zbog Prirode, pa je On učinio da sami sebe zaborave (Al-Hashr, 19), jer ih je On odvratio od znakova (āyāt) njihovih vlastitih duša. To je značenje riječi Božijih: Odvratiću od znamenja Mojih one koji se budu bez ikakva osnova na Zemlji oholili (Al-A'rāf, 146)...

Istiniti raspolaže suštinskom i inteligibilnom egzistencijom, dok Priroda raspolaže inteligibilnom egzistencijom, ali ne i onom suštinskom. Stoga temeljno određenje stvaranja može stajati između egzistencije i ništavila. Stvaranje prihvaća nepostojanje, s obzirom na Prirodu, i prihvaća postojanje od Istinitoga. Otuda sve što je drugo doli Bog opisuje se sposobnošću primanja, nepostojanja i postojanja... Kada to ne bi bilo tako, za jednu opstojeću stvorenu stvar bilo bi nemoguće da primi nepostojanje, ili jednoj nepostojećoj stvari da primi

243 Vidjeti Cosmology.

postojanje. Na ovaj način moraš shvatiti duhovne zbilje; i nema nikakvog drugog načina da to učiniš izuzev da se ne okrećeš od znakova...

Priroda raspolaže sposobnošću primanja, a Istiniti snagom darivanja (wahb) i uzrokovanjem učinaka (ta'thîr). Priroda je najveća, najuzvišenija mati kozmosa čiji entitet kozmos nikada ne vidi, već samo učinke, baš kao što nikada ne vidi ništa od Istinitoga doli Njegovih učinaka, ali ne i Njegov Entitet.“ (IV 150.1,9)

Žena prema muškarcu je što i Priroda prema Božijem Nalogu (al-amr al-ilâhi), jer žena je mjesto pokazivanja postojanja entiteta djece, baš kao što je Priroda prema Božijem Nalogu mjesto pokazivanja entiteta protežnih tjelesa. Kroz nju se ona rađaju i iz nje se pomaljavu. Prema tome, ne može biti Naloga bez Prirode, niti može biti Prirode bez Naloga. Stoga stvorena egzistencija ovisi o obome... Onaj koji poznaje razinu Prirode, taj poznaje i razinu žene, a onaj koji poznaje Božiji Nalog, taj poznaje i razinu muškarca, i činjenicu da egzistencija svih opstojećih stvari, koje su drugo doli Bog, ovisi o ove dvije duhovne zbilje.“ (III 90.18, 28)

Najosebujnije temeljne odlike Prirode su ‘četiri ćudi’ (*al-tabā’i’ al-arba’a*), tj., toplota, hladnoća, vlažnost i suhoća. Dvije od njih su aktivne, a dvije pasivne. Toplota je aktivna i njeni učinci se pojavljuju kao suhoća, dok je hladnoća aktivna i očituje svoju aktivnost u smislu vlažnosti (II 439.10). Toplota je sekundarni uzrok ili korijen postojanja suhoće, a hladnoća je uzrok vlažnosti (I 122.25; Y 2, 239.10). Ali sve četiri ćudi su receptivne prirode u odnosu prema Božijem Nalogu ili Prvom Umu; sve one su, poput same Prirode, majke. „Sve ćudi su izvrgnute utjecaju (*infi’âl*) u odnosu na ono odakle su potekle“ (I 293.17).

Toplota i hladnoća, kao i vlažnost i suhoća, očituju protuslovlje (*tadādd*) i uzajamnu odbojnost (*tanāfur*). Kao rezultat toga, sve što očituje temeljna određenja Prirode – tj., sve što je drugo doli Bog – odražava to protuslovlje i sukobljenje. „Rasprava anđela’ je samo jedan iskonski ishod te urođene odlike Prirode.

„Znaj da se profinjenost (lutf) ne može prometnuti u tmastost (kathāfa), jer duhovne zbilje se ne mijenjaju. Ali ono što je profinjeno može postati gusto, poput vruće stvari koja se hladi ili hladne stvari koja se zagrijava...“

Duhovi raspolažu profinjenošću. Kada se ovaplate (tajassud) i očituju u formi protežnih tijela, postaju tmasti u očima onoga koji ih motri, jer protežna tijela, bila ona prozirna (shaffāt)²⁴⁴ ili ne, gusta su...

244 Nebesa i nebeske sfere su prozirna protežna tijela.

Razlog za gustoću duhova, makar oni pripadaju Svijetu Suptilnosti, je taj što su stvoreni od Prirode. Iako su njihova tijela načinjena od svjetla, to je svjetlo Prirode, nalik svjetlu lampe. To je razlog zbog kojeg oni primaju gustoću i postaju vidljivi unutar formi tmastih tjelesa.

Isto tako, temeljno određenje Prirode ostavlja učinak sukobljavanja unutar njih, jer unutar Prirode postoji proturječnost, protuslovlja i konflikt suprotstavljanja onima koji su naspram njih. Takve su riječi koje je Poslanik Božiji prenio od Boga: Ja nisam ništa znao o melekima uzvišenim kada su se prepirali (Sād, 69). Bog ih, dakle, opisuje kao one koji se uzajamno raspravljaju. Kroz duhovnu zbilju, koja im dopušta da se raspravljaju, oni bivaju ovaploćeni u forme tmastih protežnih tijela.“ (II 472.10)

„Svi duhovi su očevi, dok je Priroda Majka, jer ona je mjesto preobrazbi.“ (I 138.29)

Sa određenog gledišta motreno, na nižu Prirodu se može motriti kao na izvor zla, jer ona je u osnovi tama, za razliku od svjetla duha. U narednom odjeljku Ibn al-‘Arabi ukazuje na anđeoski ili duhovni svijet kao ‘Svijet Naloga’ suprotstavljen ‘Svijetu stvaranja’, tj., vidljivome svijetu. Naslov ‘Svijet Naloga’ izvodi se iz brojnih kur’anskih aluzija od kojih je najpunovažnija sljedeća: *Oni [anđeli], sluge poštovane, ne govore dok On ne odobri i postupaju onako kako On naredi (Al-Anbiyā’, 26, 27).*

„Svijet stvaranja i složenih elemenata (tarkīb) iziskuje zlo (sharr) u samoj svojoj suštini, ali ‘Svijet Naloga’ je dobar (khayr) i u njemu nema zla. Taj svijet je vidio čovjekovo stvaranje i složenost od uzajamno suprotstavljenih čudi. On je znao da uzajamna odbojnost predstavlja sukob (tanāzu’) i da taj sukob vodi u izopačenost (fasād). Stoga je rečeno [nakon što je Bog stvorio Ādema i odlučio da ga smjesti na Zemlju]: Zar će Ti zastupnik biti onaj koji će na njoj nered činiti i krv prolijevati (Al-Baqara, 30)?... Potom se ondje zbililo ono što su anđeli kazali. Vidjeli su da je Bog kazao: Allāh ne voli smutljivce (Al-Mā’ida, 64), i: A Allāh ne voli nered (Al-Baqara, 205)!, što će reći da oni nisu voljeli ono što ni Bog nije volio, i voljeli su ono što je i Bog volio, ali Božija odluka u stvaranju slijedila je tok koji je odredio Nedosezljivi, Sveznajući.

Zla koja su se očitovala u svijetu složenosti izvode se iz njegove Prirode, kako su to anđeli i bili spomenuli. Dobro koje postaje vidljivo unutar njega izvodi se iz Duha Božijeg, koji jeste svjetlo. Prema tome, anđeli su govorili istinu. Stoga je Bog kazao: Nesreću koja te zadesi sam si zaslužio (Al-Nisā’, 79). Pošto je Svijet Naloga takav kakav jeste, tada je dužnost svake razborite osobe da traži zaštitu u tom svjetlu... Sva zla se pripisuju Svijetu stvaranja, a svako dobro se pripisuje Svijetu Naloga.“ (II 575.25)

Iako sve drugo doli Bog pripada domeni Prirode, ipak postoje brojni stupnjevi egzistenata koji znače da je sjaj Prirode najveći na najvišim razinama i stupnjevima, kako se spuštamo sa razine profinjenosti prema ‘tma-stim’ razinama postojanja.

„Anđeo je izuzetniji od čovjeka u služenju Bogu, jer on nikada ne slabi u tome, kako to već nalaže duhovna zbilja njegova nauma. Njemu je primjereno doživjeti presvetog Boga, jer njegovo slavljenje se izvodi iz prisutnosti s Njim, koji je slavan. Anđeo slavi samo Njega, koji ga je uveo u postojanje. On je u samoj svojoj suštini čist od svake nepromišljenosti. Njegova prirodna, svjetlosna nakana ne odvraća ga od ustrajnog slavljenja njegova Tvorca, makar se anđeli, s obzirom na njihovu nakanu, raspravljaju...

Čovjeku u tome nije data snaga anđela, jer mješavina (mizāj) Prirode se razlikuje unutar jedinki. To je po sebi očito u Svijetu počela, a još i više u slučaju onoga ko raspolaže bliskijim suodnosom s Prirodom negoli s počelima. U mjeri u kojoj različiti učinci Prirode stoje kao posrednici između razdvojene Prirode i onih stvari koje su iz njih proistekle, u tolikoj mjeri zastor postaje gušći i tama se nagomilava. Kako se, npr., ljudsko biće, koga je njegov Gospodar stvorio posljednjeg, može usporediti sa Ādemom, s obzirom na vrijeme u kojem je Ādemovo tijelo bilo stvoreno s dvije ruke Njegove? Jer Ādem veli: „Moj Gospodar me stvorio sa Svoje dvije ruke.“ Njegov sin Šit veli: „Između mene i mog Gospodara je moj otac.“ Takvi su prirodni egzistenti, s obzirom na Prirodu, bilo da su u pitanju anđeli, nebeske sfere, počelo, mineral, biljka, životinja, čovjek ili anđeo stvoren od ljudske duše, koji predstavlja posljednji prirodni egzistent.“²⁴⁵ (II 109.6)

Ovdje skraćujemo naše razmatranje kozmologije. Ako su neke dimenzije prethodnih odlomaka ostale nejasne, možda se to može popraviti u nekoj drugoj prigodi. No stvarni status Prve Prirode, Vrhovnog *Barzakha* kao takvog, ne može biti nikada u potpunosti rasvjetljen. A to proizlazi iz njegove duhovne zbilje. Razmatranje tog *Barzakha* je dovelo do stanovite zbrkanosti i nejasnosti, jer njegova temeljna priroda je imaginacija – unutarnja dvoznačnost. Što ga se više analizira, to izviješća o njemu bivaju sve konfuznija. Dio te poteškoće proistječe iz našeg nastojanja da razmišljamo u smislu logičkih pojmova prije nego pod vidom analogija i slika. Pošto je egzistencija jedna *imaginalna* zbilja, razum je može pojmiti samo uz pomoć analogija i usporedbi koje ukazuju na imaginaciju. Ali *imaginalne* zbilje se ne mogu pričvrstiti uz stameno tlo. Kažeš li da je kozmos On, ja ti

245 Vidjeti *Cosmology*.

moram odgovoriti da on nije On. Pokušaj li podržati me u tome, ja ću reći: jeste i nije. To je cijelo tajanstvo postojanja.

*Stvoreno biće je samo imaginacija,
no u zbilji ono je Istina.
Onaj ko je ovo razumio,
tajanstva Puta je dosegnuo.*
(Fusūs 159)

Šta je *Barzakh*? To je kozmos u smislu otkrivenja, lice Božije očitovano kao egzistencija. To je duhovna zbilja onog *Gdje god se okreneš, Lice Božije susretneš* (*Al-Baqara*, 115). Je li to Bog? Da i ne. On / ne-On. Što više to analiziramo, to zbunjeniji postajemo. Žudnja za jasnom, logičnom i posve skladnom slikom univerzuma naprosto odražava promatračevo neznanje. Krajnja Zbilja po sebi ne može biti spoznata i Ona ‘se nikada ne ponavlja’ u Svojim samoraskrivanjima. Stoga, kako možemo ograničiti i definirati Njena samoraskrivanja? Naše najuzvišenije i najjasnije poimanje iste, kako nas Ibn al-‘Arabi često podsjeća, predstavlja ‘nesposobnost da tu Zbilju razumijemo’, bilo po sebi ili onako kako se Ona raskriva. Kako, uopće, možemo spoznati duhovnu zbilju bilo čega, tj., spoznati činjenicu da egzistencija i atributi svake pojedine stvari sežu unazad do onog Jednog, koji je nepoznatljiv?

Ali ovo ne znači da bi čovjek trebao odustati od potrage za spoznajom, jer izričita božanska zapovijed je zaziv: *Gospodaru moj, daj da narastam u spoznaji* (*Tā Hā*, 115)!

Smrtni kraj, koji dosežemo u nastojanju da analiziramo stvari kroz racionalno čulo, trebao bi radije da nas upozori na činjenicu da postoje neki drugi načini spoznaje Boga i sopstva. Ako nam se ‘imaginacija’ čini podrhtavajućim tlom na kome stojimo, to je stoga što smo zaboravili na šta imaginacija treba ukazivati: na Božija otkrivenja. Istinito i punovažno znanje o svim stvarima je, zapravo, upotrebljivo unutar ograničenja, a ta ograničenja su postavljena snagom otkrivenih zakona. Ako nas Ibn al-‘Arabi stalno podsjeća da je razum po sebi nesposoban pronaći istinsko znanje, to čini stoga što želi ukazati na čvrsto usmjeravanje potrage prema uputama Kur’āna i Hadisa. Stoga se mi okrećemo od Ibn al-‘Arabijeva opisa Zbilje i usmjeravamo prema pitanju koje je daleko bitnije u njegovim napisima: Kako da dosegnemo osobnu spoznaju o Zbiljskom? Kako da pronađemo Boga?

4.

Epistemologija

9. Spoznaja i Spoznavatelj

Malo je zanimanja u islamu koja su od tako središnje važnosti kao što je to potraga za znanjem (*‘ilm*). Bog u Kur’ānu zapovijeda Poslaniku, najučelnijem od svih ljudi prema univerzalnemu muslimanskom svjedočenju, da moli: *Gospodaru moj, daj da narastam u spoznaji (Tā Hā, 114)*! Muslimani ga moraju oponašati u toj potrazi. *Zar su isti oni koji znaju i oni koji ne znaju (Al-Zumar, 9)*? Odgovor je po sebi očit. Stoga, kao što Poslanik reče, „Potraga za znanjem je dužnost svakog muslimana.“²⁴⁶

I forma i sadržaj islamskoga znanja su ovaploćeni snagom *Shahāde*, ‘svjedočanstva’ koje definira *tawhīd*: ‘Samo je Allāh Bog.’ Znanje se najprije zanima za Boga. ‘Ono drugo doli Bog’ stupa na scenu samo u mjeri da se spoznajom tog drugog dosegne spoznaja o Bogu. Naravno, nikakvo znanje o Bogu, zapravo, se ne bi moglo dosegnuti bez posrednog sredstva, tako da je spoznaja onog što je ‘drugo doli Bog’ važna, ako ne i važnija od spoznaje samoga Boga. Ali to drugo mora biti spoznato s usmjerenom pažnjom na Boga. Sve stvari se moraju vratiti natrag Jednome, što jeste i strogo značajnije riječi *tawhīd*.

Spoznaja i Spoznavalac

Nasuprot mnogim sufijama koji naglašavaju ljubav više nego spoznaju (ali unutar spoznajnog konteksta islama), Ibn al-‘Arabi pristupa Bogu, u prvome redu, kroz spoznavanje Boga. U tom pogledu on slijedi put pretežnog broja muslimanskih učitelja. Međutim, kada pravnici, npr., govore o ‘potrazi za znanjem’, oni imaju na umu usvajanje pojedinosti o Božijem Zakonu. A kada protagonisti Kalāma (*al-mutakallimūn*) ili peripatetički filozofi tragaju za spoznajom, oni koriste razum (*‘aql*) kao svoju primarnu alatku, makar oni prvi naglašavaju razumijevanje kur’anske objave, a ovi

²⁴⁶ Ibn Māja, *Mukaddima* 17.

potonji moć razuma da djeluje neovisno o objavi. Za Ibn al-‘Arabija ove vrste spoznaje su korisne i dobre, ali mogu biti smetnja za doseganje najpunovažnijih i najkorisnijih spoznaja kojima poučava sami Bog.

U svakom slučaju, spoznaja je jedno od najuzvišenijih dobara i za njom se uvijek treba dati u potragu.

„Bog nikada nije zapovijedio Svome Poslaniku da traži povećanje bilo čega doli znanja, jer svako dobro (khayr) počiva u njemu. Ono je najuzvišeniji dar milosti (karāma). Besposličarenje uz znanje je bolje od neznanja, makar s dobrim djelima... Pod pojmom znanja ja podrazumijevam znanje o Bogu, o budućem svijetu i o onome što je prikladno za ovaj svijet, u suodnosu sa onim poradi čega je ovaj svijet stvoren i uspostavljen. Tada će čovjekovi poslovi biti ‘pod neposrednim unutarnjim uvidom’,²⁴⁷ gdje god da je, i neće mu biti ništa nepoznato o njemu i njegovim aktivnostima.

Znanje je najobuhvatniji božanski atribut, pa je ono i najvrljija blagodat Božija. Stoga je Bog kazao: I nađoše jednoga Našeg roba kojem smo milost Našu darovali i onome što samo Mi znamo naučili (Al-Kahf, 65), tj., kao milost od Nas. Prema tome, znanje se izvodi iz riznice milosti.“ (II 370.4)

Znanje je jedan od najobuhvatnijih Božijih atributa, što će reći da je Bog Znalac svih stvari (Al-Nisā’, 176, Al-Anfāl, 75 itd.). I nijedan list ne opadne a da On za nj ne zna (Al-An’ām, 59). Ništa ne izmiče Njegovom znanju o Njemu ili onom drugom. Gospodar naš znanjem svojim sve obuhvaća (Al-A’rāf, 89). Jedini atribut za koga je rečeno da ima istu sveobuhvatnu narav jeste milost, koja je praktički istovjetna sa postojanjem.²⁴⁸ Gospodaru naš, rekoše meleki, Ti sve obuhvataš milošću i znanjem (Al-Mu’min, 7)

Znanje se ne može definirati u smislu razgraničenja njegove suštinske prirode i određivanja njegovih granica (hadd), jer ono obuhvaća sva ograničenja. Ništa nije sjajnije od znanja eda bi na njega bacilo svjetlo. Stjecište znanja, za Ibn al-‘Arabija kao i za druge muslimanske učenjake, jeste srce.

„Znaj – Bog te učvrstio – da je znanje namijenjeno srcu kako bi ono steklo (tahsil) uvid o nečemu (amr) kakvo ono jeste po sebi, bilo da je ono opstojeće ili neopstojeće. Znanje je atribut koji je srce zadobilo kroz ovu vrstu sticanja.

247 Ukazivanje na kur’anski stavak, u više navrata citiran od strane Šejha, koji ukazuje na posebno znanje koje nasljeđuju prijatelji Božiji od Poslanika: Recī [Muhammede]: ‘Ovo je moj put. Ja pozivam k Allāhu, imajući jasne dokaze, ja, i svaki onaj koji me slijedi’ (Yūsuf, 108). Usp. pogl. 15.

248 Za život se često kaže da ima stanovitu prednost nad znanjem, jer onaj ko nije živ, ne može spoznavati, ali je opseg znanja apsolutan na način koji se ne primjenjuje na život.

Znalac je srce, a predmet znanja je ona stečena stvar. Poimanje duhovne zbilje znanja je krajnje teška zadaća.“ (I 91.19)

Poput ostalih autora, Ibn al-‘Arabi upotrebljava dvije riječi za znanje: *‘ilm* i *ma’rifa*. On, katkada, luči razliku među njima, ali u većini slučajeva to ne čini. Kur’ān samo *‘ilm* pripisuje Bogu, nikada pojam *ma’rifa*, tako da u slučaju Boga ovaj potonji pojam se rijetko upotrebljava. Kada raspravljaju o znanju kao ljudskom atributu, mnogi sufije postavljaju pojam *ma’rifa* na uzvišenije mjesto u odnosu na pojam *‘ilm*, i u ovom kontekstu bi bilo ispravno prevesti onaj prvi pojam kao gnoza, a drugi kao znanje. Zatim, *ma’rifa* je ekvivalent neposrednom znanju koje se naziva otkrovenje, duhovno posvjedočenje i kušanje, o čemu će u značajnoj mjeri biti riječi u kasnijim poglavljima.

Ibn al-‘Arabi često govori o ‘gnosticima’ kao najvećim prijateljima Božijim, upotrebljavajući pojam *‘arifūn* (množina od *‘arif*, koji je od istog korijena kao i *ma’rifa*); katkada on doznačava isti stupanj ‘znalcima’, *‘ulamā’* (množina od *‘ālim*, od pojma *‘ilm*), iako više voli upotrebljavati ovaj potonji pojam za egzoterijske učenjake (*‘ulamā’ al-rusūm*). Ove dvije riječi je moguće dosljedno prevoditi kao ‘znanje’ (*‘ilm*) i ‘gnoza’ (*ma’rifa*), ali bi među njima trebalo praviti razliku koja nije zajamčena u brojnim kontekstima. Kada je prikladno, ova razlika će biti potcrtavana u prijevodu, ali će, inače, ‘znanje’ biti korišteno za oba pojma; kada je kontekst posebno značajan, arapski pojam će biti spomenut u zagradama. Prigodice će pojam *ma’rifa* biti prevođen kao ‘istinsko znanje’, kako bi naznačio posebnost koju ovaj pojam prenosi. Često, posebno u glagolskoj formi, on se može prikladno prevoditi u značenju ‘spoznavati’.

Riječ ‘znanje’, kao i u engleskom, može značiti ili čin spoznavanja ili ono što je spoznato. Ovo je posebno slučaj kada se upotrebljava množina. U tim prilikama često će biti sasvim prirodno prevoditi riječ *‘ilm* kao ‘znanost’, a *ma’rifa* kao ‘gnostička znanost’. *‘Ilm* se, katkada upotrebljava da ukaže na dobro poznata učenja islama ili sufizma, u kojem slučaju se ova riječ može prevesti kao ‘doktrina’.

Ibn al-‘Arabi je bio savršeno svjestan da se razni sufije – a da ne govorimo o teolozima i filozofima – ne slažu u vezi sa odnosom između pojma *‘ilm* i *ma’rifa*. Iako nam on kazuje o svome stajalištu u nekim odlomcima, on ga se uvijek ne pridržava. U odjeljku koji slijedi on govori o razilaženju njegovih ‘drugova’ (*ashāb*), tj., istaknutih sufija iz povijesti islama.²⁴⁹

249 Glede njegove upotrebe pojma *ashāb* u ovom smislu, usp. pogl. 4, bilješka 34.

„Naši drugovi se nisu slagali u vezi sa statusom pojma *ma'rifa* i *'arif*, s jedne, i pojma *'ilm* i *'alim*, s druge strane. Jedna skupina smatra da je status pojma *ma'rifa* gospodarski status (*rabbāni*), a status pojma *'ilm* božanski (*ilāhī*), uključujući i mene i one duhovno ozbiljene (*al-muhaqqiqūn*), poput *Sahl al-Tustarija*, *Abū Yazīda*, *Ibn al-'Ārifa* i *Abū Madyana*.²⁵⁰ Jedna druga skupina smatra da je status pojma *ma'rifa* božanske prirode, a da je status pojma *'ilm* niži; i ja tako mislim, pošto oni pod pojmom *ma'rifa* podrazumijevaju ono što mi podrazumijevamo pod pojmom *'ilm*. Prema tome, neslaganje je verbalne prirode... Do krajnjih pojedinosti smo govorili o razlici između *ma'rife* i pojma *'ilm* u djelu *Mawāqī' al-nujūm*. Ondje sam objasnio da, kada sam upitao jednu osobu koja je podržavala viši status pojma *ma'rifa*, odgovorila mi je onako kako protivnici odgovaraju u vezi sa statusom pojma *'ilm*. Prema tome, neslaganje počiva u imenima, a ne u značenju.“²⁵¹ (II 318.30)

Na početku jednog dugog poglavlja o pojmu *ma'rifa* u *Futūhātu*, Ibn al-'Arabi nam govori da su sufije ti koji posvjedočuju nadmoćnost pojma *ma'rifa* nad pojmom *'ilm*, što će reći da je ona forma znanja koje se može steći samo kroz duhovnu praksu, a ne snagom učenja iz knjige ili studije uz učitelja. To je znanje na koje Kur'ān ukazuje kada kaže: *I bojte se Allāha, Allāh vas uči (Al-Baqara, 282):*

„Za Pleme *ma'rifa* je put (*mahājja*). Stoga bilo koje znanje, koje se može aktualizirati samo kroz praksu (*'amal*), bogobojaznost (*taqwā*) i duhovno putovanje (*sukūk*), jeste *ma'rifa*, jer se ono izvodi iz ozbiljenog otkrovenja koje se ne može dosegnuti snagom omamljenosti. To se protivi znanju koje se ozbiljuje kroz spekulativno promatranje (*al-nazar al-fikrī*), koje nije nikada sigurno od smetenosti i zbunjenosti, niti od odbacivanja onoga što vodi tome.“ (II 297.33)
 „Naši drugovi među 'Ljudima Allāhovim' primjenjuju pojam 'gnostici' na znalce (*al-'ulamā*) o Bogu, i ono znanje o Bogu stečeno putem duhovnog kušanja nazivaju 'gnozom'. Oni ovo stanje definiraju snagom njegovih rezultata i popratnih odlika koje bivaju vidljivim kroz ovaj atribut unutar njegova posjednika.

250 O *Sahlu* vidjeti pogl. 15, bilješka 18; o *Abū Madyanu* vidjeti pogl. 13, bilješka 19. Ibn al-'Ārif (umro 536/1141) je bio istaknuti andalužanski sufija. Predvodio je jednu skupinu u Almeriji, koja je predstavljala žarište otpora almoravidskim pravnicima. Bio je pozvan skupa sa Ibn Barrajānom (pogl. 8, bilješka 15) u Marakeš, ali je princ prema njemu lijepo postupao. Fragmenti njegove prepiske sa Ibn Barrajānom su objelodanjeni (P. Nwyia, „Notes sur quelques fragments inédits de la correspondance d'Ibn al-'Arif avec Ibn Barrajān“, *Hespéris* 43 (1956): 217-21). Njegovo djelo *Mahāsin al-majālis*, pokatkad citirano od strane Ibn al-'Arabija, objavljeno je i prevedeno na francuski od strane M. Asina Palacios (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1933). Usp. uvodnik u njegov rad, i *Encyclopedia of Islam* III 712-13. Neki drugi, koje Ibn al-'Arabi smatra duhovno ozbiljenim, uključuju i Farqada al-Sabakhija iz Basre (umro 131/784-49), Junayda i Al-Hasana al-Basrija (*Isfār* 7).

251 Usp. *Mawāqī' al-nujūm* (Cairo: Maktaba Muhammad 'Ali Sabih, 1965), posebno str. 29-32.

Kada su Junayda pitali o gnozi i gnostiku, odgovorio je: ‘Voda poprima boju svoje čaše’. Drugim riječima, gnostik poprima čud temeljnih odlika Božjih, dotle da počne izgledati kao da on jeste On. On nije On, a opet, on jeste On.’ (II 316.9)

Važnost prakse kod ozbiljenja nekih ‘gnostičkih znanja’ (*ma’arīf*) pomaže kod objašnjenja zašto znanje bez prakse nije istinsko znanje. Ibn al-‘Arabi nudi metafizičko objašnjenje za ovo pitanje, tvrdeći da znanje po sebi prijanja samo uz obzorje Boga kao onog Nevidljivog, dok samo znanje sa praksom grli obzorja Nevidljivog i Vidljivog. Stoga je ono po opsegu nešto obuhvatnije i savršenije.

„Propisi (ahkām), koji su otkriveni po Zakonu, obuhvaćaju neka gnostička znanja koja se ne otkrivaju sve dok se ti propisi ne provedu u praksi. To stoga što Vidljivi raspolaže snažnijom – tj., obuhvatnijom (a‘amm) – temeljnom odlikom negoli Nevidljivi, jer Vidljivi raspolaže stanjem stvorenja i Boga, dok Nevidljivi raspolaže stanjem Boga bez stvorenja. No, u odnosu prema Sebi, On nije Nevidljivi, već samo Vidljivi.“ (II 533.2)

Korisnost znanja

Poslanik je imao običaj moliti: „Tražim utočište kod Boga od beskorišna znanja (*lā yanfa’*).“²⁵² Beskorišno znanje je ono koje je otrgnuto od svog izvora i ishodišta, tj., od Božije Zbilje. Bilo koje znanje, izvan *tawhīda*, odvođi od Boga, a ne prema Njemu. Ali znanje u kontekstu *tawhīda* omogućuje svome posjedniku da dosegne međupovezanost svih stvari kroz opsežnu mrežu čije Središte je Bog. Sve opstojeće stvari dolaze od Boga i vraćaju se natrag Njemu. Isto tako, svo istinsko i korisno znanje dolazi od Boga i vodi spoznavatelja natrag Njemu. Istina je da, u krajnjoj analizi, svako znanje bez izuzetka dolazi od Boga, ali ako mi to ne priznajemo i ne razumijemo način na koji se ono vraća natrag Njemu, takvo znanje za nas neće biti ni od kakve koristi, ako nije na jedan pozitivan način i štetno.

„Korijen svakog znanja izvodi se iz znanja o božanskim stvarima,²⁵³ jer ‘sve drugo doli Bog’ izvodi se iz Boga.“ (I 170.8)

252 Muslim, *Dhikr* 73; Tirmidhī, *Da‘awāt* 68 itd.

253 Ibn al-‘Arabi koristi pojam *al-‘ilm al-ilāhī*, koji se doslovce prevodi kao ‘božanska nauka’ ili ‘teologija’, ali i jedan i drugi pojam bi mogli biti pogrešni. On upotrebljava ovaj izraz manje ili više kao sinonim za *al-ilāhiyyāt*, koje se doslovce prevodi kao ‘božanske stvari’.

Glede nekolicine drugih primjera upotrebe pojma *al-‘ilm al-ilāhī* u ovom smislu, usp. II 451.33, 459, 12, 33, 646,27, 660.20; III 97.20, 132.26; za pojam *al-ilāhiyyāt* usp.

„Sve u stvorenom postojanju mora biti poduprto božanskim zbiljama i sadržano unutar znanja o božanskim stvarima, iz kojeg se izvodi svako znanje.“ (I 293.5)

Još jednom, istinsko i korisno znanje je znanje o Bogu, ili znanje o kozmosu u mjeri u kojoj on očituje znakove Božije i ukazuje na Njega. U onom već citiranom *hadisu*, u kojem nam Poslanik govori da ga je Bog poučio znanju koje se odnosi na ono o čemu je raspravljao Gornji Plenum anđela, Bog je položio ‘dlan’ među Poslanikova pleća. Objašnjavajući jedno od značenja ovoga *hadisa*, Šejh ukazuje na kur’anski stavak: *Džinovne i ljude sam stvorio samo zato da Mi se klanjaju* (*Al-Dāriyāt*, 56). On aludira na činjenicu, dobro poznatu njegovim čitateljima, da su mnogi tumači Kur’āna, započinjući sa Poslanikovim drugom Ibn ‘Abbāsom, tumačili riječi ‘da mi se klanjaju’ u značenju: ‘da Me spoznaju’.²⁵⁴

„Poslanik je kazao: ‘Kada je Bog spustio Svoj dlan između mojih pleća, stekao sam znanje o drevnim i potonjim narodima’²⁵⁵ kroz spuštanje tog dlana. Prema tome, kroz taj dodir Bog mu je darovao znanje koje je on spomenuo. Pod tim znanjem on podrazumijeva znanje o Bogu. Znanje o onom što je drugo doli Bog je traćenje vremena (*tadyī’ al-waqt*), jer Bog je stvorio kozmos samo poradi spoznaje Njega. Još osebnije govoreći, ovo je ono poradi čega su pozvani ‘ljudi i džini’, jer on je jasno istakao da ih je On stvorio da Mu se klanjaju.“ (IV 221.20)

Korisno znanje vodi osobu natrag Bogu, tj., Bogu kao Milostivom, Opraštaču i Dobročinitelju, a ne Bogu Srditom i Osvetniku. Jer svako znanje je, u konačnici, od Boga i vodi natrag Njemu, ali svako ne vodi istom licu Božijem. Već smo citirali, u vezi s tim, Ibn al-‘Arabija:

„Šta Osvetnik, Onaj koji strašno kažnjava i Nadmoćni ima zajedničkog sa Samilosnim, Opraštačem i Nježnim? Jer Osvetnik zahtijeva provođenje osvete nad njenim predmetom, dok Samilosni zahtijeva uklanjanje osvete sa istog tog predmeta.“ (II 93.19)

Jednostavno kazano, korisno znanje vodi izbavljenju (*najāt*), koje nije drugo doli blaženstvo ili ‘sreća’ (*sa’āda*) i izbjegavanje ‘nesreće’ (*shaqā’*) u

II 404.15, 521.12, 523.16, 526.33, 537.13, 536.18, 541.10, 551.34, 560.24, 609.7, 644.23, 658.10, 668.7; III 127.31.

254 Usp. II 214.15: „Ibn al-‘Abbās je kazao da značenje [‘da Mi se klanjaju’] jeste: ‘da Me spoznaju’.“

255 Glede izvora ovog *hadisa*, usp. pogl. 6, bilješka 17.

etapama postojanja nakon smrti. „Za bilo koje stvorenje koje ima pojedinačne želje (*aghrād*), sreća je doseganje, u njegovom stvarnom stanju, svih pojedinačnih želja koje su nastale u njemu“ (II 673.18). Ona znači ulazak u Džennet vrlinom postajanja mjestom očitovanja Božijih imena nježnosti i ljepote. Nasuprot tome, nesreća znači gorjeti u Vatri kroz bivanje u prevlasti temeljnih određenja imena strogosti i veličanstva.

„Zato što je budući svijet boravište nagrade (jazā’)... nesreća i sreća bivaju vidljive ondje. Nesreća pripada božanskoj srdžbi (ghadab), dok sreća pripada božanskom zadovoljstvu (ridā). Sreća je beskrajno prostranstvo milosti. Srdžba će biti zaustavljena, prema poslaničkom izvješću, tako da će njeno temeljno određenje biti privedeno kraju, ali temeljno određenje zadovoljstva nikada neće biti okončano.“ (III 382.34)

Sreća se postiže kroz bliskost ili približavanje (*qurb*) Bogu. Riječima Kur’āna: *Oni prvi – uvijek prvi! Oni će Allāhu bliski biti u džennetskim baščama naslada... (Al-Wāqī’a, 10-12)*, a ta bliskost se zaslužuje na temelju znanja. „Sva sreća počiva u znanju o Bogu“ (IV 319.10). Ali u nastojanju da poluču sreću, čovjek mora tražiti bliskost s Bogom pod vidom Njegovih milostivih imena, a ne njegovih imena srditosti. Ibn al-‘Arabi ovo naglašava dok raspravlja o duhovnom stanju bliskosti koje je, kao sufijski pojam, uobičajeno definirano kao ‘vršenje djela podložnosti’.

„Bliskost koju sufije definiraju kao ‘vršenje djela podložnosti’ je približavanje sluginjoj sreći kroz njegovo bivanje sigurnim od nesreće. ‘Sreća’ sluge počiva u njegovom polučivanju svih pojedinačnih želja, bez izuzetka, a to se događa samo u Džennetu. Što se tiče ovoga svijeta, on nužno mora napustiti svoje pojedinačne želje koje ga odvođe od njegove sreće. ‘Blizina’ običnih ljudi i ljudi uopće je blizina sreće. Osoba se podlaže u nastojanju da stekne sreću...“

Da nema Božijih imena i njihovih temeljnih određenja među stvorenim stvarima, temeljno određenje približavanja i udaljavanja (bu’d) ne bi se nikada očitovalo unutar kozmosa. U svakom trenutku (waqt) svaki sluga mora raspolagati blizinom jednom Božijem imenu i udaljenošću od nekog drugog imena koje, u tom trenutku, ne raspolaze prevlađujućim temeljnim određenjem nad njim. Ako temeljno određenje imena, koje vlada nad njim u tom trenutku i koje se definira bliskošću njemu, dariva mu sigurnost od nesreće i posjedovanje sreće, to je onda bliskost za kojom je čeznulo Pleme (tā’ifa). Sve je to ono što dariva sreću slugi; ako ne dariva sreću, Pleme ne ukazuje na to kao na ‘bliskost’“. (II 558.34)

Ma koje znanje, koje ne vodi natrag Bogu putem sreće, ne zasluđuje nazivati se ‘znanjem’. Ibn al-‘Arabi često ukazuje na to kao na ‘nagađanje’ (*zann*), kur’anski pojam često razmatran u religijskim znanostima, koji se također može prevoditi kao mišljenje, pretpostavljanje ili predmnijevanje.

„Ako neko u sebi uspostavi predmet klanjanja kome se klanja snagom nagađanja, a ne snagom neporecive sigurnosti (qat’), to mu neće ništa koristiti protiv Boga. Bog veli: O tome oni ništa ne znaju, slijede samo pretpostavke, a pretpostavke istini baš nimalo ne koriste (Al-Najm, 28). Glede njihova klanjanja, On veli: Oni se povode samo za pretpostavkama i onim za čim duše žude (Al-Najm, 23). Bog im pripisuje klanjanje nečim drugom doli Bogu, i to samo na način nagađanja, ne na način znanja, jer u stvarnom stanju stvari to ne može biti znanje.

Prema tome, ti saznaješ da je znanje uzrok izbavljenja. Postane li osoba nesretna na putu, na kraju (ma’āl) će dosegnuti izbavljenje. Ta kako je plemenito mjesto znanja! Stoga Bog nije zapovijedio Svome Poslaniku da traži narastanje u bilo čemu drugom doli u znanju, jer mu je kazao: Reci: ‘Gospodaru moj, daj da rastem u znanju!’ (Tā Hā, 114). Onaj ko shvaća naše aluzije, znat će razliku između sretnih i nesretnih ljudi.“ (II 612.6)

Znanje koje vodi Bogu i sreći nije, naravno, teorijsko znanje. To je znanje povezano sa praksom ili dobrim djelima (‘*amal*). Znanje i praksa su tako blisko povezani u islamskoj svijesti da Ibn al-‘Arabi rijetko dosađuje dok podsjeća svoga čitatelja na ovaj suodnos.

„Prema našem viđenju, znanje zahtijeva praksu, i nužno inzistira na tome, ili, u protivnom, to nije znanje, makar se i nadavalo u formi znanja.“ (III 333.17)
„Prema našem vlastitom gledanju, Božije postavljanje zamke (makr) slugi imalo bi za cilj da mu priskrbi znanje koje zahtijeva praksu, a potom ga lišava prakse.“ (II 529.34)

Ibn al-‘Arabi nudi opsežnu definiciju pojma ‘praksa’, uključujući u nje i unutarnje (*bātin*) i spoljašnje (*zāhir*) aktivnosti.

„Postoji vidljiva praksa, koja se u cijelosti povezuje sa tjelesnim udovima, i postoji nevidljiva, unutrašnja praksa, koja se u cijelosti povezuje sa dušom (nafs). Najobuhvatnija unutrašnja praksa jeste vjera u Boga i ono što dolazi od Njega saobrazno riječima Poslanika, a ne saobrazno spoznaji o tome. Vjera obuhvaća sva djela koja se imaju izvršavati ili izbjeci izvršiti.“ (II 559.20)

Jedno od pitanja na koje Ibn al-‘Arabi odgovara Al-Hakīm al-Tirmidhiju u *Futūhātu* je i pitanje: ‘Šta je to padanje ničice na tlo (*sujūd*)?’ Ova riječ, doslovce, znači sageti se i spustiti glavu na tlo. Kao tehnički pojam u islamskim naukama ova riječ znači spuštanje čela na tlo tokom obavezne molitve (*salāt*); to je najviši čin slugine podložnosti pred Gospodarom. Odgovarajući Al-Tirmidhiju, Ibn al-‘Arabi seže u samo srce ovog raskošnog simboličkog čina:

„Sve što se stere ničice na tlo posvjedočuje svoj vlastiti korijen od kojeg je odsutno time što biva pukim ogrankom. Kada se jedna stvar udalji od korijena time što biva ogrankom, kaže joj se: ‘Traži ono što odsustvuje od tebe, svoj korijen iz kojega si izrasla!’ Tako se dotična stvar saginje do tla koje je njen korijen. Duh se ničice klanja pred Univerzalnim Duhom (al-rūh al-kulli) iz kojeg je istekao. Najskrovitija svijest (sirr) se stere ničice pred svojim Gospodarem snagom kojega je zadobila svoju razinu.

Svi korjenovi su nevidljivi (ghayb). Zar ne vidiš kako oni bivaju vidljivi u stablima? Korjenje stabala je nevidljivo, jer čin uvođenja u postojanje (takwīn) je nevidljiv. Niko ne vidi kako embrio dopijeva u utrobu svoje majke, što će reći da je nevidljiv. Neka živa bića se zameću u jajetu; kada to živo biće bude upotpunjeno, jaje puca. Korijen postojanja stvari je Istiniti / Bog, a On je nevidljiv po njima.

Kraljevi se pozdravljaju zato što podanici stoje pred njima. Kralj raspolaže veličanstvom i visokom čašću. Stoga, kada osoba, koja je niža od njega, stupa pred njega, to je isto kao da kaže: ‘Moj status u odnosu na tebe je status onog nižeg u odnosu na status onog što je uzvišenije.’ Ljudi poštuju kralja s obzirom na njegov položaj i status, a ne s obzirom na njegov [ljudski] izgled, jer oni su mu po izgledu ravni.

Anđeli se klanjaju pred razinom znanja. Njihovo klanjanje izražavaju njihove riječi: ‘Mi ne znamo...’ (Al-Baqara, 32), što će reći da su oni neznalice.²⁵⁶

Sjene se steru usljed svjedočenja onih koji su izvan njih, predmeti [koji bacaju sjene].²⁵⁷ Sjena predmeta biva skrivena od svjetla vrlinom korijena iz kojeg se on pomalja, kako je svjetlo ne bi poništilo. To će reći da se sjena ne održava u postojanju osim snagom Boga...

256 Ove riječi se izvode iz kur’anskog kazivanja o tome kako je anđelima bilo zapovijedeno da se poklone pred Ādemom. Pošto pouči Ādema imenima, Bog reče anđelima da imenuju stvari, a oni odgovoriše: ‘Hvaljen nek’ si! Mi znamo samo ono čemu si nas Ti poučio’ (Al-Baqara, 32). Zatim Bog zapovijedi Ādemu da im kaže imena, i tek onda zapovijedi anđelima da se poklone.

257 Aluzija na kur’anski stavak: *Zar oni ne vide da sve ono što je Allāh stvorio sad desno, sad lijevo pruža sjene svoje Allāhu poslušno* (Al-Nahl, 48)?

Kada se srce pokloni, nikada se ne uspravlja, jer njegovo klanjanje ničice događa se pred imenima Božijim – pred Suštinom – jer imena su ta koja su ga načinila ‘srcem’ (qalb); imena ga čine promjenjivim iz jednog u drugo duhovno stanje u ovdašnjem i budućem svijetu. To je i razlog zbog kojeg se ono naziva ‘srcem’.²⁵⁸ Kada se Bog raskriva srcu kao Uzrok promjenjivosti (muqallib), ono vidi sebe u prevlasti Njegovoj, koji ga čini nestalnim. A On jeste božanska imena od kojih nijedna stvorena stvar nije odvojena. Imena dominiraju nad stvorenjima. Srce onoga koji ih posvjedočuje klanja se ničice, ali srce onoga koji ih ne posvjedočuje, ne klanja se; on je onaj koji će izvikivati (mudda’i) ‘Ja’. Na Dan proživljenja polaganje računa i ispitivanje će biti usmjereno prema osobi koja raspolaže takvim atributom, kao i kazna, ukoliko se ta osoba kažnjava. Onaj čije srce se klanjalo ničice, neće ništa zahtijevati (da’wā), tako da taj neće ni račun polagati, biti ispitivan ili kažnjava.

Prema tome, nema plemenitijeg duhovnog stanja od duhovnog stanja klanjanja ničice, jer je to duhovno stanje pristajanja uz znanje o korjenima. A nema nijednog plemenitijeg atributa od atributa znanja, jer on žudi za srećom na oba svijeta i donosi olakšanje unutar dva duhovna stanja.“ (II 101.29)

Granice znanja

Svako znanje je znanje o Bogu, dok Bog po Sebi, u samoj Svojoj Biti, ne može biti spoznat. O Bogu se ne može znati ništa osim onoga što On o Sebi otkrije. On otkriva Svoja imena i entitete – stvorenja – koja su temeljna određenja i učinci Njegovih imena i atributa. Ali On nikada ne otkriva Sebe kao Bit. ‘Niko ne poznaje Boga doli Bog sam Sebe.’

Predmeti Božijeg znanja su beskonačni, iako samo konačan broj može biti poznat vrlinom jedne konačne stvari. Sami Bog je beskonačan u odnosu na Bit, što će reći da On također ne može biti spoznat. Glede čovjeka, koji traga za znanjem, stjecanje znanja je beskonačan čin, jer predmeti spoznaje su beskonačni. To je tajanstvo čovjekove sreće. Znanje, najviše dobro, također je i najviša radost i zadovoljstvo. Beskonačna putanja čovjekova života na budućem svijetu bit će osvjetljena neprestanim narastanjem u znanju. Za sretne to znanje je u potpunoj podudarnosti i skladu sa njihovim dušama koje su na ovome svijetu oblikovane vjerom i praksom, i stoga je narastanje u znanju istodobno narastanje u sreći. Za nesretne znanje o stvarima, kakve one stvarno jesu, beščutna je tortura, jer ono protuslovi njihovim uvjerenjima i praksama u ovdašnjem svijetu. Svaka nova spoznaja – svako novo samoraskrivanje, sada prepoznato onakvo kakvo

258 O ‘klanjanju srca’, usp. pogl. 15, bilješka 18. O njegovoj promjenjivosti, usp. pogl. 6.

jeste – nova je patnja. Jedino to što milost Božija ide ispred Njegove srdžbe može, eventualno, ublažiti patnju spoznavanja.

Beskonačnost spoznavanja je jedna od čestih Ibn al-‘Arabijevih tema. U nastavku on objašnjava jedan od pojmova iz sufijskog vokabulara, ‘utaženje žedi’ (*rī*), treći u hijerarhiji pojmova koji započinju sa ‘kušanjem’ (*dhawq*) i ‘pijenjem’ (*shurb*). Sufije su često raspravljali o tome da li je gnostikova žed ikad utaživa. Ibn al-‘Arabi čvrsto zauzima odriješno stajalište:

„Bog je zapovijedio Svome Poslaniku da kaže: Gospodaru moj, daj da narastam u spoznaji (Tā Hā, 114)! Žed onoga koji traži takovrsno narastanje nikada se ne utažava. Bog mu nije zapovijedio da traga za neko određeno vrijeme ili unutar ograničenih okvira. Naprotiv, ta zapovijed je bila apsolutna. Prema tome, on traži narastanje u spoznaji i darovanje iste na ovom i na budućem svijetu.

*Glede situacije na Dan proživljenja, Poslanik je kazao: ‘Ja ću Ga moliti’, tj., kada bude zagovarao za druge kod Njega, ‘riječima pohvale kojima će me On poučiti, a koje ja sada ne znam’.*²⁵⁹

*Bog nikada ne prestaje stvarati unutar nas ad infinitum, tako da se i spoznaje protežu ad infinitum. Pod pojmom ‘znanja’ Pleme podrazumijeva samo ono što se vezuje uz Boga kroz otkrivenje (*kashf*) ili poimanje (*dalāla*). ‘Riječi Božije nikada neće iscrpljene biti’;²⁶⁰ te ‘riječi’ su entiteti Njegovih opstojećih stvari. Stoga žed onoga koji je u potrazi za znanjem nikada ne prestaje. On nikada ne iskušava ‘utaženje žedi’, jer njegova duhovna pripravljenost (*isti’dād*) traži da zadobije znanje. Kada se to znanje jednom stekne, ono mu podari novu duhovnu pripravljenost za novo znanje, bilo ono stvoreno ili božansko. Ono što stječe omogućuje mu da spozna kako postoji nešto što je zahtijevano snagom nove duhovne pripravljenosti – koja je uzrokovana spoznajom stečenom kroz onu prvu duhovnu pripravljenost – tako da on počinje žedati za stjecanjem tog [novog] znanja. Prema tome, onaj ko je u potrazi za znanjem sličan je onom koji pije morsku vodu. Što više pije, postaje sve žedniji. Uvođenje u postojanje (*al-takwīn*) nikada ne prestaje, stoga ni spoznavanja nikada ne prestaju. Kako ondje, onda, može biti utaženja žedi? Niko ne vjeruje u utaženje žedi osim onoga ko ništa ne zna o onome što se u njemu neprestance i ustrajno stvara. A onaj ko ne raspolaže nikakvim znanjem o sebi, ne raspolaže nikakvim znanjem ni o svome Gospodaru.*²⁶¹

Jedan od gnostika je kazao: ‘Duša je bezobalni okean,’ aludirajući na beskonačnost. Ali sve ono što ulazi u postojanje, ili se određuje egzistencijom, po

259 *Hadisi koji ukazuju na ovu svrhu, iako ne posve istim riječima, nalaze se kod Bukhārīja, Tawhīd 36; Muslim, Īmān 326, 327; Ahmad II 436; III 248.*

260 Aluzija na kur’anske stavke: *Al-Kahf*, 109 i *Luqmān*, 27.

261 Aluzija na onaj poznati poslanički pravorijek: „Onaj ko zna sebe, zna i svoga Gospodara.“ Usp. pogl. 19.

prirodi je konačno. Ono što ne ulazi u postojanje je konačno, a to su samo potencijalne stvari (al-mumkināt). Stoga samo vremenski uzrokovana stvar (muḥdath) može biti spoznata, jer taj predmet spoznaje najprije ne bijaše, zatim postade i ondje bijaše nešto drugo. Ako je predmet spoznaje određen egzistencijom, on će tada biti konačan i s time bismo se mogli zadovoljiti...

Onaj ko ne raspolaže nikakvim znanjem, taj umišlja da poznaje Boga, ali to nije tako, jer jedna stvar se može saznavati samo kroz pozitivne atribute njene vlastite osebnosti, ali naše znanje o tome je nemoguće, tako da je i naše znanje o Bogu nemoguće. Stoga neka je slavan On koji je poznat samo vrlinom činjenice da je nepoznat! Onaj koji poznaje Boga, taj ne preseže svoju vlastitu razinu. On zna da zna da je tek jedan od onih koji ne znaju.“ (II 552.12)

Potencijalna beskonačnost predmeta ljudskoga znanja seže natrag do činjenice da su stvorenja već bila ‘poučena’ tom znanju, jer je ono pritajeno u kozmosu kroz Božiju blizinu ili kroz Njegovo samoraskrivanje svim stvarima. Pošto mi već znamo sve, prispijevanje spoznaji je, zapravo, sjećanje ili prisjećanje (*tadhakkur*). U procesu objašnjavanja ovoga Ibn al-‘Arabi ukazuje na ‘prisegu (Ādemova sjemena) u času preegzistentnog Saveza (*akhdh al-mīthāq*), kada su djeca Ademova posvjedočila Božije Gospodstvo nad njima prije njihova ulaska u osjetilni svijet. Kur’ān veli: *I kad je Gospodar tvoj iz kičmi Ademovih sinova izveo potomstvo njihovo i zatražio od njih da posvjedoče protiv sebe: ‘Zar Ja nisam Gospodar vaš?’ – oni su odgovorili: ‘Jesi, mi svjedočimo’ (Al-A’rāf 172).*

„Ova duhovna postaja uključuje činjenicu da je Bog položio u čovjeka znanje o svim stvarima, potom ga je spriječio da pojmi ono što je On pohranio u njemu. Čovjek nije usamljen u tome. Naprotiv, cijeli kozmos je u istoj situaciji. To je jedno od Božijih tajanstava koje razum poriče i smatra posve nemogućim. Blizina ovog tajanstva onima koji to ne znaju je poput Božije blizine Njegovom slugi, kako je već spomenuto u Njegovim riječima: Mi smo mu bliži od vas, ali vi ne vidite (Al-Wāqī’a, 85), i: Mi smo njemu bliži od vratne žile kucavice (Qāf, 16). Unatoč toj blizini, ta osoba ne poima i ne zna, osim u mjeri u kojoj slijedi autoritet [Kur’āna]. Da nije bilo Božijeg izviješća, nijedno racionalno čulo ne bi ukazivalo na tu činjenicu.

Na isti način, svi beskonačni predmeti spoznaje, koje Bog zna, nalaze se u čovjeku i u kozmosu kroz ovu vrstu bliskosti. Niko ne zna šta je u njemu sve dok mu se to, malo-pomalo, ne otkrije. To se ne može otkriti odjednom, jer to iziskuje ograničenje (hashr), a kazali smo da je to beskonačno. Stoga čovjek spoznaje stvari jednu po jednu, ad infinitum.

To je jedno od najčudesnijih tajanstava Božijih: to da će ono beskonačno uči u slugino postojanje, baš kao što beskonačni predmeti spoznaje ulaze u znanje

Božije, dok je Njegovo znanje istovjetno sa Njegovom Biti. Božije spoznavanje beskonačnog je drukčije od Njegovog pohranjivanja istog unutar slugina srca, jer Bog zna ono što je u Njemu i što je u duši Njegova sluge kroz određenje (ta'yīn) i raščlanjenje (tafsīl), dok sluga to zna samo na jedan neraščlanjen način (ijmāl). Ali ne postoji nikakva neraščlanjenost u Božijem znanju o stvarima, iako On raspolaže znanjem o onom neraščlanjenom s obzirom na činjenicu da je to slugi poznato po njemu samome i po drugima. Ukratko, sve što je poznato čovjeku i svakoj opstojećoj stvari, bez prestanka, jeste zacijelo prisjećanje i obnavljanje (tajdīd) onoga što je on već zaboravio.

Ova duhovna postaja zahtijeva da Bog može, katkada, postaviti slugu unutar stanja u kojem njegovo znanje uzima ono beskonačno za svoj predmet spoznaje. To nije nemoguće u našem nazoru; ono što je nemoguće jeste to da će ono beskonačno ući u postojanje, a ne da će ono biti spoznato.

Potom je Bog učinio da sluge zaborave to, baš kao što im je učinio da zaborave činjenicu da su oni posvjedočili protiv sebe kroz uspostavljanje saveza, makar se to dogodilo, a mi smo to doznali kroz Božije izvješće. Stoga je čovjekovo saznanje uvijek samo prisjećanje. Neki od nas, kada ih se podsjeti, prisjete se da smo mi to nekad znali. Takav bijaše Dhu'l-Nūn al-Misrī.²⁶² Neki drugi među nama ne sjećaju se toga, iako posjedujemo vjeru kojom smo to posvjedočili.“ (II 686.4)

Pošto znanje o Biti kao Biti nije moguće, u odnosu na Bit mi moramo posvjedočiti Božiju neusporedivost, makar što posvjedočujemo Njegovu sličnost s obzirom na Njegovo samoraskrivanje.

„Ne dopusti da ti mnoštvo zakloni Allāhovo tawhīd! Objasnio sam ti predmet tvoga tawhīda, a da se nisam obraćao na samu Bit, jer razmišljanje o njoj zabranjeno je prema Zakonu. Poslanik Božiji je kazao: ‘Ne razmišljajte o Biti Božijoj,’ a Bog je kazao: Bog vas upozorava na Sebe (Āl'Imrān, 28), tj., da ne smijete razmišljati o Njegovoj Biti i prosuđivati o Njoj u smislu da je takva i takva.

Ali Bog nije zabranio govoriti o Božanskom, makar se ono ne doseže refleksijom, a ‘Ljudi Allāhovi’ kazuju da je posvjedočenje o Biti nemoguće. Međutim, Božansko ima mjesto pokazivanja unutar kojeg se očituje, a viđenje sluga biva povezano sa tim mjestima, dok su religije spomenule ovu vrstu stvari.

Mi raspolažemo samo znanjem o atributima, koji svjedoče neusporedivost, i atributima djela. Onaj koji pretpostavlja da raspolaže znanjem o jednom pozitivnom atributu Osebnosti, krivo pretpostavlja, jer takvi bi Ga atributi ograničavali (hadd), dok Njegova Bit nema nikakvih ograničenja. Ovo je kapija koja

²⁶² Kada su čuvenog sufiju Dhu'l-Nūna (umro 246/861) pitali o stavku: *Zar Ja nisam Gospodar vaš?*, odgovorio je: ‘Takav je to stavak kao da mi još uvijek odzvanja u ušima’ (II 108.31, 566.1).

je zaključana prema stvorenim stvarima i ne može se otvoriti. Samo Bog raspolaze znanjem o tome.

Poslanik Božiji je donio vijesti u vezi znanja o Bogu kojem ga je On poučio. On je kazao: 'Bože, molim Te svakim imenom kojim si oslovio Sebe ili poučio njemu bilo kojeg od Svojih stvorenja, ili si ga sačuvao za Sebe u znanju o Svojoj Nevidljivosti.'²⁶³ Prema tome, On ima imena koja su samo Njemu poznata i koja Njemu vode. Kroz 'zadržavanje istih za Sebe', On ih je udaljio od spoznaje Njegovih stvorenja. Njegova imena nisu vlastita imena ('alam), niti su ona samostalna (jāmid). Ona su samo Njegova imena u smislu slavljenja, pohvale i hvaljenja. Otuda su ona 'lijepa' usljed onoga što se razumijeva iz njihovih značenja. Ona su suprotna vlastitim imenima, koja jednostavno označavaju entitete koji su po njima imenovani, ne hvaleći ih niti ih kudeći...

U ovoj duhovnoj postaji stječe se znanje o obuzdavanju i kontroliranju, koje je iskušao onaj koji veli da je spoznao Bit Božiju. Ta osoba neće biti svjesna svoga neznanja sve do onoga svijeta. Tada će saznati da je stanje njegova znanja drukčije od stanja u koje je bio uvjeren da je takvo, nikada za svoju zabludu ne doznajući ni na ovom ni na budućem svijetu. Bog veli: Tada će im se od Boga pomoliti ono na šta nikako nisu računali (Al-Zumar, 47), uspostavljajući to kao opće stajalište. Stoga će se svakoj skupini pokazati nešto što će osporiti njihovo vjerovanje, koje uopće nije podudarno sa stvarnim stanjem stvari. Stavak ne kaže kako će to biti osporeno, bilo nemogućnošću [da spoznaju zbilju] ili spoznajom o nečem suprotnom zbilji, ali će obje ove situacije, svakako, postojati na budućem svijetu...

Kada bi to zaista bilo pouzdano znanje, tada se ono ne bi mijenjalo, ali je to samo nagađanje i pretpostavka koja je zaslijepila svoga baštinika formom znanja. On veli da zna, a Bog mu kaže da on nagađa i pretpostavlja. Šta jedno duhovno stanje ima zajedničkog sa nekim drugim duhovnim stanjem? Jer niti je svaka stvar poznata, niti je svaka stvar nepoznata.

Najučeniji među znalcima je onaj koji zna da zna ono što zna, i da ne zna ono što ne zna. Poslanik je kazao: 'Ja ne zbrajam Tvoje pohvale pred Tobom,'²⁶⁴ jer on je znao da postoji nešto što ne može biti obuhvaćeno. Abū Bakr je kazao: 'I sama nesposobnost da se dosegne spoznaja jeste spoznaja.' Drugim riječima, on je shvatio da postoji nešto što on nije u stanju pojmiti. Stoga je i to znanje / ne-znanje.

Na Dan proživljenja čovjek će saznati da je njegovo racionalno razmišljanje nesposobno shvatiti ono što je on računao da je bio shvatio. Njegovo racionalno razmišljanje će ga kazniti vatrom njegova bivanja istrgnutim iz korijena,

263 Ahmed I 391, 452.

264 Hadis se nalazi u većini izvora, uključujući Muslima, *Salāt* 222; Dārimija, *Salāt* 148 (Concordance I 304).

pošto dokaz Zakona stoji nasuprot toga, jer Zakon je objasnio i do pune jasnosti ustvrdio ono nad čim je prikladno racionalno razmišljati...

Ne postoji uzvišeniji blagoslov od blagoslova znanja, čak se ni Božiji blagoslovi ne mogu uračunavati s obzirom na uzroke koji su ih prouzročili.“ (II 619.11, 27, 620.9)

„Bog nema drugog jezika kojim nam objašnjava doli onoga što su poslanici donijeli u njegovo ime. Božije objašnjenje (bayān) je istinsko objašnjenje, a ne ono za šta razum pretpostavlja i objašnjava kroz svoje predodžbe. ‘Objašnjenje’ je samo ono što ne dopušta bilo kakvu dvoznačnost, a ono se događa samo kroz glas iza zastora ili kroz jasno ponudenu objavu. Ukoliko nečiji razum, razmišljanje i predodžba vladaju nad njegovim Zakonom, taj se nije posavjetovao sa svojom dušom. Koliki mora biti njegov gubitak na budućem svijetu kada se zastor podigne i kada on u osjetilnoj formi vidi ono što je on tumačio kao značenje! Bog će ga lišiti radosti da to spozna na budućem svijetu. Ili pak, njegov gubitak (hasra) i bol (alam) će se umnogostručiti, jer on će ondje posvjedočiti neznanje koje ga je odvratilo od te vidljive dimenzije značenja na ovdašnjem svijetu i poreklo ono što je bilo određeno tom vidljivom dimenzijom.

Gubitak, usljed neznanja, je jedan od najvećih gubitaka: Bog mu se otkrio na mjestu na kojem ga on nije slavio, niti se radovao što mu se on očitovao. Naprotiv, on je upravo nalik onome koji zna da je baš sada svladan tugom. On trpi užasan bol od te vrste znanja, jer ne donosi svako znanje duhovnu radost.“ (IV 313.22)

Bezgraničnost znanja

Bit Božija, kao Esencija, nikada se ne može spoznati. Ono što se može spoznati jeste ‘sve ono što je drugo doli Bog’, tj., sve drugo doli Bit kao takva: samoraskrivanje Biti kroz božanska imena i kozmos. ‘Kozmos’ uključuje sve potencijalne stvari, postojale one ili ne postojale u datom trenutku, a one su beskonačne. Beskonačan je broj predmeta spoznaje, baš kao što je beskonačan i broj potencijalnih stvari, pa je i ljudsko znanje potencijalno beskonačno. Ali kao što sve potencijalne stvari ne mogu postojati odjednom, tako isto ni svi predmeti spoznaje ne mogu biti odjednom spoznati. Ondje uvijek preostaje jedna beskonačnost predmeta koje treba spoznati. Najvrliji i najučiniji od svih ljudi, prema predanju, zaziva ovako: ‘*Gospodaru moj, daj da narastam u spoznaji!*’, a to narastanje se nastavlja do beskonačnosti, na ovom i na budućem svijetu. U vezi sa Džennetom ništa nije statično, jer on je nepretrgnuto samoraskrivanje božanske Zbilje u formi milosti, znanja i blaženstva.

„Bog raspolaže odnosima, licima i duhovnim zbiljama bez kraja i konca. Iako se svi oni vraćaju natrag na jedan jedini Entitet, ipak ti odnosi nisu određeni egzistencijom, tako da oni nisu dotaknuti onim konačnim... Odnosi su beskonačni, pa je i stvaranje potencijalnih stvari beskonačno. Prema tome, stvaranje je neprestano u ovome svijetu i na budućem, a spoznaja je neprestance izvrgnuta vremenskom nastajanju u ovome svijetu i na onom budućem. To je razlog zbog kojeg je On zapovijedio [Svojim slugama] da traže narastanje u znanju. Misliš li da im On zapovijeda samo da traže narastanje u znanju o stvorenim stvarima? Ne, tako mi Boga, On im je zapovijedio samo da traže znanje o Bogu vrlinom razmatranja stvorenih stvari koje su u vremenu prouzročene. Svaka stvorena stvar im nudi znanje o božanskom odnosu iz kojeg se ona pomolila. Zbog toga je Poslanik potaknuo srca svojim riječima u onom zazivu: ‘Bože, molim Te svakim imenom kojim si Sebe oslovio ili poučio bilo koga od Svojih stvorenja, ili ga za Sebe pridržao u znanju o Svojoj Nevidljivosti.’ Imena su božanski odnosi, a Nevidljivo je beskonačno. Otuda mora postojati neprestano stvaranje, a znanje stvorenog spoznavatelja mora biti konačno u svakom prostoru i vremenu, i otvoreno za znanje kojim on ne raspolaže, vremenski uvjetovano znanje čiji predmet spoznaje je Bog ili neka stvorena stvar koja nudi dokaz o Bogu.“ (II 671.5)

„Boga se ne može mjeriti na način fragmentarnih mjerila (tafsil), jer narastanje u znanju o Bogu neće nikada prestati na ovome niti na budućem svijetu. Stvarno stanje stvari u tom pogledu je beskonačno.“ (III 317.31)

„Ljudska duša stječe sigurnost (amān) kroz svoje bivanje poduprtom vrlinom mnoštva (kathra). ‘Allāh’ objedinjuje sva imena dobra. Kada ozbiljuješ znanje o Božijim imenima, otkrit ćeš da su imena kažnjavanja (akhdh) malobrojna, dok su imena milosti, obuhvaćena imenom Allāh, mnogobrojna. Zbog toga ti je Bog zapovijedio da hitaš (farār) Allāhu (Al-Dāriyāt, 50). Stoga to upamti!

Nema nijednog imena Božijeg koje ne želi da te veže za sebe i ograniči te, jer po tebi se očituje njegova prevlast. Ti, u isti mah, znaš da sreća počiva u narastanju. Ali ti nećeš narastati bez pristupanja temeljnom određenju nekog drugog imena. Na taj način ti možeš steći znanje koje nisi ranije imao, iako ono što posjeduješ neće te napustiti. To utemeljuje ‘hitanje’ Allāhu. Ali ti si upozoren da ono ime koje je s tobom ne smije nastaviti određivati tvoje temeljno određenje. Stoga bježi ka mjestu narastanja. Prema tome, ‘hitanje’ je ono temeljno određenje koje prati slugu na ovom i na budućem svijetu.“ (II 156.17)

Neki sufije su veličali korisnost ‘odricanja’ ili ‘isposništva’ (zuhd). Ibn al-‘Arabi smatra da je odricanje, možda, korisno u ranim postajama Puta, ali teško da je znamenje savršenstva, jer odreći se ovoga svijeta znači odreći se sekundarnih uzroka (asbāb) koji su naše jedino sredstvo spoznaje Boga. Cijeli kozmos je, zapravo, neprestano pjevušenje Božijoj slavi snagom same činjenice njegova postojanja, pa tako on služi kao najočitije

moguće znamenje njegova Tvorca. Tvrdnja kako se ‘treba odreći svega što je drugo doli Bog’ može služiti retoričkoj svrsi i usmjeriti neke ljude u pravcu u kojem trebaju biti usmjerena pregnuća, ali takvo odricanje je nemoguće i nerazumno u bilo kojem slučaju, jer odreći se kozmosa znači odreći se mogućnosti narastanja u spoznaji Boga.

„Bog nikada ne prestaje motriti na entitete potencijalnih stvari u stanju njihova nepostojanja. Božija beskrajna darežljivost nikada ne prestaje pokazivati naklonost prema njima, uvodeći ih u postojanje saobrazno Njegovom prethodnom znanju, tako da neke od njih bivaju uvedene u postojanje prije nekih drugih. Pošto entitet Univerzalne Supstance (al-jawhar al-kull)²⁶⁵ ne može opstojati bez nekih potencijalnih stvari, koje opstoje unutar njega – stvari koje ne mogu opstojati po sebi – Božija zaštita čuva njihovu supstancu, iako one u svojoj vlastitoj esenciji ne prihvaćaju postojanje doli u vrijeme svoga postojanja. Prema tome, Božija neizmjerena darežljivost nikada ne prestaje uvoditi u postojanje one potencijalne stvari koje su nužne za opstojanje Univerzalne Supstance unutar koje Bog izvodi kozmičke forme, jer Bog nikada ne prestaje stvarati i uzdržavati stvorenja.

Da Bog, u isti mah, nije uzrokovao tajanstvo života da prožima opstojeće stvari, one ne bi raspolagale razboritim govorom (nutq). A da to nije bilo poradi činjenice da one budu prožete znanjem, one ne bi govorile u slavu Božiju, koji ih je uveo u postojanje. Stoga Bog veli: Ne postoji ništa što Ga ne veliča, hvaleći Ga, ali vi ne razumijete veličanje njihovo (Al-Isrā’, 44)...

‘Odricanje’ od stvari može se dogoditi samo kroz neznanje i usljed nedostatka znanja kod onoga koji se odriče, kao i usljed zastora koji prekriva njegove oči, tj., usljed nedostatka otkrivenja i duhovnog posvjedočenja... Kada bi on samo znao ili posvjedočio činjenicu da cijeli kozmos govori, slaveći i hvaleći svoga Stvoritelja, i svjedočeći Ga, kako bi ga se mogao odreći sve dok raspolaže takvim atributom?

Čovjekov entitet, esencija i atributi su jedan dio kozmosa. Bog mu se otkriva i pokazuje znamenja Svoja na obzorjima, tj., posvuda izvan njega, i u njemu samome,²⁶⁶ tj., posvuda od onoga čime on raspolaže. Čak i da je on bio u stanju izaći (khurūj) iz onog što je drugo, kako bi izašao iz samoga sebe?

Onaj ko izađe iz kozmosa i iz sebe, izašao je i izvan Boga, a onaj ko izađe izvan Boga, izašao je iz potencijaliteta i pridružio se onom nemogućem. Ali on je potencijalna stvar u samoj svojoj zbilji, pa se stoga ne može pripojiti onom

265 To je Dah Svemilosnoga, *Barzakh*. Taj Dah je artikulirani govor, pa stoga on ne može opstojati bez riječi.

266 Aluzija na kur’anski stavak: *Mi ćemo im pružati dokaze Naše u prostranstvima svemirskim, a i u njima samim, dok im ne bude sasvim jasno da je On Istina (Fussilat, 53).*

nemogućem. Prema tome, njegova tvrdnja kako je izašao iz svega što je drugo doli Bog, čisto je neznanje...

Njegovo neznanje navodi ga da umisli kako je kozmos daleko odmaknut od Boga, i da je Bog daleko udaljen od kozmosa. Stoga on gleda da 'utekne' (farār) k Bogu. Ali to je jedan umišljeni bijeg, a njegov uzrok je nedostatak duhovnog kušanja (dhawq) stvari i činjenice koju je čuo u recitiranju: Zato požurite Allāhu (Al-Dāriyāt, 50)! Ovaj stavak je sasvim tačan, samo što onaj koji bježi nije poklonio pozornost onome što je spomenuto u stavku koji slijedi, tj., Njegovim riječima: Ne prihvatajte drugog boga osim Allāha (Al-Dāriyāt, 51)!

Da je on znao cijeli ovaj stavak, znao bi da riječi Božije: Zato požurite Allāhu ukazuju na bijeg od neznanja k znanju. Stanje stvari je jedno i jedinstveno. On je umislio jednu ontološku stvar, pripisujući joj božansku narav i uzimajući je za boga, ali to je bila jedna neopstojeća nemoguća stvar, ni moguća niti nužna. To je ono što se podrazumijeva pod bijegom koji Bog zapovijeda. Bijeg je 'k Njemu' s obzirom na pripisivanje božanske prirode Njemu...

Bog nije stvorio čovjeka kao znalca svih stvari. Naprotiv, On je zapovijedio Svome Poslaniku da ište od Njega narastanje u znanju, jer mu je On kazao: 'Reci: Gospodaru moj, daj da narastam u znanju (Tā Hā, 114)! Prema tome, u svakom stanju on prima znanje koje mu dariva sreću i savršenstvo. Kozmos i čovjek su stvoreni sa urođenim znanjem o postojanju Boga i o tome da je vremenski uvjetovana stvar uboga prema Njemu i u potrebi za Njim. Pošto je stanje stvari ovakvo, svaki onaj ko raspolaže sa ovim atributom, mora hitati Bogu u nastojanju da posvjedoči svoju vlastitu ubogost i bol u duši koji mu uzrokuje ta ubogost, i u nastojanju da mu Bog može podariti neovisnost u mjeri u kojoj se on odvoji od svega osim od Njega. Možda će On ukloniti bol njegove ubogosti po onome što dariva radost užitka, a to je neovisnost (ghinā) kroz Boga.

Bilo kako bilo, to je cilj koji se ne može ostvariti pod bilo kojim vidom. Da je bilo ko stekao neovisnost kroz Boga, bio bi neovisan o Bogu, a biti neovisan o Bogu je nemoguće. Stoga, biti neovisan po Bogu je nemoguće. Pa ipak, Bog onome ko je u potrazi dariva nešto tokom njegove potrage kroz koju ga On čini neovisnim; radost koju on pronalazi uklanja bol koja je svojstvena ubogosti, ne i bol sveopće ubogosti koja ne može iščeznuti iz potencijalne stvari – jer ubogost je njeno suštinsko određenje – bilo u stanju nepostojanja ili u stanju postojanja. Prema tome, Bog u dušu potencijalne stvari smješta nešto po čemu će on u sebi pronaći radost koja će ukloniti patnju te potrage. Potom, Bog uzrokuje jednu drugu potragu za nečim još ili za supstancom te stvari koju je zadobio; i tako se to nastavlja u nedogled, na ovom i na budućem svijetu.

Pošto je ovo stanje dotične osobe, ona se mora udaljiti i uteći od onih stvari koje je odvrćaju i uvode u tu situaciju, tako da Bog može otkriti njen unutarnji vid i motrenje. Potom će ona posvjedočiti stanje stvari kakvo jeste i saznat će kako da ište, od koga da ište, za kim da traga itd. Doznat će značenje riječi Božijih:

Allāh je uistinu nezavisan i hvale dostojan (Luqmān, 26), tj., hvaljen je poradi Svoje neovisnosti...

Kada se jednom stvari tako uspostave, saznat ćeš da je Poslanik Božiji uobičavao odlaziti sam u pećinu Hirā' da se ondje posveti Bogu i skloni se ondje od pogleda ljudskih, jer bi obično pronalazio u sebi tjeskobu i skučenost, gledajući ih. Da je on u njima motrio lice Božije, on ne bi bježao od njih niti bi nastojao biti sam sa sobom. Tako bi ostajao sam sve dok mu se iznenada ne oglasi Bog. Potom se on vrati stvorenjima i ostade s njima...

Svaki onaj koji traga za svojim Gospodarom, mora biti sam sa sobom, sa svojim Gospodarom u svojoj krajnjoj podsvijesti, jer Bog dariva čovjeku jednu vidljivu dimenziju (zāhir) i jednu skrivenu (bātin), samo da bi on mogao biti sam s Bogom u svojoj skrivenoj dimenziji i svjedočiti Ga u svojoj vidljivoj dimenziji, unutar sekundarnih uzroka, nakon što je već zurio u Njega u svojoj skrivenoj dimenziji. Jedino tako Ga može prepoznavati usred sekundarnih uzroka. U protivnom, nikada Ga neće prepoznati. Onaj ko kroči u duhovnu osamu (khalwa) s Bogom, čini to samo poradi ovog razloga, jer čovjekova skrivena dimenzija je oaza njegove duhovne osame.“ (III 236.16, 35, 265.1)

10. Stjecanje znanja

Znanje se može stjecati kroz razmišljanje, otkrivenje ili sveti tekst. Profinjena čovjekova zbilja (*al-latīfat al-insāniyya*), koja se još naziva ‘dušom’ (*nafs*), spoznaje na mnoštvo načina. Kada saznaje kroz razmišljanje, način njenog spoznavanja se naziva ‘razum’ (*aql*). Kada saznaje izravno od Boga, način njenog spoznavanja naziva se ‘srcem’ (*qalb*), koje je suprotstavljeno razumu. Na ma koji način i ma kojim sredstvom duša da stječe znanje, spoznavajući subjekt je jedan. Ne postoje dva različita entiteta poznata kao ‘razum’ i ‘srce’, iako postoji stvarna razlika između modaliteta spoznavanja. Kao što smo već vidjeli, razum spoznaje kroz ograničavanje i povezivanje, dok srce spoznaje kroz napuštanje svih ograničenja. *Aql*, kako je pokazano kroz njegovo korjensko značenje, jeste ono što ograničava bezuvjetnost i uokviruje neograničeno. *Qalb* označava nestalnost, jer srce trpi neprestanu promjenu i preobrazbu, neprestance vezano uz nika da ponavljajuće samoraskrivanje Božije.

Racionalno čulo

‘Razum’ ili ‘racionalno čulo’ je jedna od temeljnih moći ljudske duše. S jednog gledišta motreno, duša definira ljudsko stanje, odvajajući čovjeka od svih ostalih živih bića. Duhovna bića mogu, također, posjedovati svojstvo poznato kao *aql*, ali bi bilo prikladnije kazati da je samo to duhovno biće *aql*. U tom kontekstu ovu riječ je bolje prevesti kao ‘um’. Tako, npr., Prvi Um je svjetlosni pol stvaranja, katkada istovjetan Dahu Svemilosnoga. Kod razmatranja duhovnog svijeta Ibn al-‘Arabi će često govoriti o anđeoskim bićima, odvojenim od mjesta pokazivanja, kao o ‘intelektima, dušama i duhovima.’²⁶⁷ Kao ljudsko svojstvo *aql* gotovo uvijek podrazumijeva ograničenje i omeđivanje, iako će Šejh, prigodice, upotrebljavati ovaj

²⁶⁷ Vidjeti *Cosmology*.

pojam u smislu koji sugerira da on nadilazi svoja ograničenja i postaje isto-
vjetan sa srcem, u kojem slučaju je bolje govoriti o ljudskom ‘umu’. Gle-
de pridjeva ‘*aqlī*, prikladno bi bilo upotrijebiti pojam ‘racionalno’, mada
bi u nekim kontekstima prikladnije bilo prevesti kao ‘umsko’. Što se tiče
participa aktivnog ‘*āqil*’, on često ukazuje na ‘racionalnog mislioca’ ili ‘po-
sjednika razuma’, u kojem slučaju on prije ima negativan prizvuk, ali može
jednostavno označavati osobu koja ispravno koristi taj razum, pa bi u tom
slučaju tačnije bilo prevoditi je u smislu ‘razborite osobe’.

Razum po svojoj prirodi poima (*idrāk*) ili kroz urođeno, neposredno
znanje koje nema nikakve potrebe za bilo čim izvana, ili kroz različite in-
strumente, kao što je pet osjetila ili ‘spekulativno mišljenje’ (*nazar fikrī*).
‘Razmišljanje’ (*fikr*) je snaga mišljenja ili umovanja, sposobnost duše da
objedini podatke stečene osjetilnim opažajem ili iz imaginacije, u nastoja-
nju da dosegne racionalne zaključke. Ono pripada isključivo ljudima. ‘Raz-
mišljanje’ (*nazar*) ukazuje na osebujnu aktivnost razuma kada se on njime
koristi. Riječ je o istraživanju pojava kao i procesa mišljenja preko kojeg
razum izvodi zaključke. U tom smislu *nazar* je praktički samo druga riječ
za *fikr*. Bilo kako bilo, ovaj potonji pojam označava posebno svojstvo kojim
raspoláže razum, dok se pojam *nazar* koristi u širokoj raznovrsnosti nekih
drugih značenja, ostajući pri svom doslovnom značenju ‘gledati’. Tako se
on koristi da ukaže na zurenje fizičkog oka, racija ili srca, tj., ukazuje na
osjetilnu, racionalnu i nadracionalnu razinu. Pojmovi ‘racionalno promi-
šljanje’, ‘spekuliranje’ i ‘promatranje’ svi skupa ukazuju na pregnuće racio-
nalnih mislilaca, kao što su filozofi i protagonisti Kalāma. Pojmovi kao što
su ‘posjednici spekulativnog mišljenja’ (*ahl al-nazar*) i ‘oni koji razmišlja-
ju’ (*al-nuzzār*) koriste se kao drugo ime za ‘ljude racionalnog mišljenja’ (*ahl
al-fikr, ashāb al-afkār*), ‘ljude racionalnih odlika’ (*ahl al-’uqūl*) i ‘racional-
ne mislioce’ (*al-’uqalā*’).

Razum, racionalno mišljenje i razmišljanje mogu se smatrati posebnim
zbiljama, od kojih svaka igra pozitivnu ulogu. Ali kada se zloupotrijebe,
tada imaju zajedničke oznake koje Ibn al-‘Arabiju dopuštaju da ih svrsta u
jednu istu kategoriju.

*„Postoji šest stvari koje imaju moć opažanja: sluh, vid, čulo mirisa, čulo dodi-
ra, čulo okusa i razum. Svaka od njih – osim razuma – opaža stvari na nepo-
bitan način (darūri). Ova čula nikada ne griješe u stvarima koje su prirodno
povezane s njima. Jedna skupina racionalnih mislilaca je zabludila, u vezi s
ovim pitanjem, pripisujući zabludu osjetu. To nije tačno; zabluda pripada is-
ključivo onom ko prosuđuje.*

Razum opaža svoje predmete na dva načina. Jedan način opažanja je neoporan, kao u slučaju nekih drugih stvari koje opažaju. Drugi način nije nepobitan; u nastojanju da poluči spoznaju, potrebno mu je šest instrumenata, uključujući pet osjetila koje smo upravo spomenuli i refleksivno svojstvo (al-quwwa al-mufakkira). Ne postoji nijedan predmet spoznaje koji se može spoznati snagom stvorene stvari, niti se može opažati snagom ovih načina opažanja.“ (I 213.30)

Razum ima jedno drugo, veoma srodno značenje koje igra važnu ulogu u islamskom moralu i duhovnim učenjima. Suprotno je pojmu ‘čuvstvo’ (*shahwa*), tj., bilo kojoj požudi koja raspolaže predmetom koji nije sankcioniran od strane Zakona. Tako Kur’ān veli: *A njih smjeniše zli potomci, koji molitvu napustiše i za požudama pođoše (Maryam, 59)*. Čuvstvo je po sebi pozitivno, jer je jedno od konstituentnih svojstava žive duše po kojem sva živa bića, uključujući i ljude, ostaju u životu. Ono očituje Prirodu (*tabi’a*), čud majčinske ljubavi i hranjenja kroz koje sve stvari optrajavaju na životu.

„Postoje dva čuvstva. Prvo je akcidentalno (‘aradi). To je čuvstvo koje se ne smije slijediti, jer je lažno. Kroz njega se mogu privremeno zadobiti neke njegove koristi, ali baštinik razuma ne bi ga trebao slijediti... Drugo čuvstvo je prirodno (dhāti), i obaveza je baštinika razuma da ga slijedi. Jer unutar njega počiva dobrobit (salāh) njegova ustrojstva (mizāj), pošto je ono podudarno sa njegovom prirodom. U dobrobiti njegova ustrojstva počiva dobrobit njegove religije, a u dobrobiti njegove religije počiva njegova sreća. Bilo kako bilo, on mora slijediti ovo čuvstvo sukladno Božijoj Tereziji (al-mizān al-ilāhī) koju je uspostavio Zakonodavac, a ona ravna uspostavljenim objavljenim Zakonom.“ (II 191.6)

Kao što Ibn al-‘Arabi ističe, samo postojanje racionalnog svojstva, koje je sposobno povlačiti razliku između pravog i krivog, i sukladno tome prosuđivati, učinilo je čuvstvo negativnom ljudskom uvjetovanošću.

„Bog je stvorio svojstvo koje se zove ‘razum’, smještajući ga unutar racionalne duše, kako bi stajalo naspram prirodnog čuvstva, kada ono vrši nadzor nad dušom snagom odvrćanja iste od svrhe koja joj je prikladna kao nešto posebno doznačeno od strane Zakonodavca.“ (II 319.13)

„Bog je smjestio razum [unutar duše] da stoji nasuprot čuvstvu / požudi. Kada ne bi bilo razuma, prirodno čuvstvo bi bilo hvale vrijedno.“ (II 190.8)

Shahwa je sinonim ili skoro sinonim za pojam *hawā*, ‘strast’, koja predstavlja težnju u čovjeku koja ga odvraća od božanske upute.²⁶⁸

„Bog reče Svom poslaniku Dāwūdu: Sudi ljudima po pravdi i ne povodi se za strašću da te ne odvede s Allāhova puta (Sād, 26). On je također kazao: Kaži ti Meni, hoćeš li ti biti čuvar onome koji je strast svoju za boga svoga uzeo (Al-Furqān, 43)? Strast nije drugo doli slugina požuda, kada se usprotivi (mukhālaifa) Tereziji otkrivenog Zakona (al-mizān al-mashrū’), koju je Bog za njega uspostavio u ovdašnjem svijetu.“ (III 305.16)

Kao što je čuvstvo postalo negativno, usljed postojanja razuma, tako i strast biva negativnom snagom samo usljed postojanja Zakona.

„Ondje isključivo može postojati strast kada postoji vladavina Šerijata. To je naznačeno riječima Božijim, upućenim Dāwūdu: Sudi ljudima po pravdi i ne povodi se za strašću (Sād, 26). Drugim riječima: ne slijedi ono što ti voliš, već slijedi ono što Ja volim, a što jeste vladavina koju sam Ja za tebe doznačio. Potom je Bog kazao: ... da te ne odvede s Allāhova puta. Drugim riječima: da te ne bi strast u zabunu dovela, razorila te i učinila slijepim prema putu koji sam objavio kao Zakon za tebe, koji hoću da slijediš... Prema tome, ovdje je ‘strast’ sve ono što čovjek voli. Bog zapovijeda čovjeku da napusti ono što on voli, ukoliko se to podudara sa nečim drugim negoli je put objavljenog Zakona.“ (II 336.5)

„U viziji sam vidio strast i čuvstvo kako se sašaptavaju. Toj strasti je Bog podario moć prosezanja snagom koje ona prevladava nad pretežnim brojem racionalnih svojstava, sve dok ih Bog ne zaštiti. Strast se zaustavi na tom mjestu i reče: ‘Ja sam bog kojeg obožava svaka stvorena stvar.’ Okrenu se od razuma i svega što je došlo do nje kroz predanje (naql). Šejtani su je slijedili, dok je čuvstvo bilo ispred njih. Najzad, ona dosegnu središte Vatre, a prostirka od katrana biješa za nju prostrta. Ali ona se pouzda u nešto za što je pomislila da će je spasiti od Božije kazne. Potom Bog kroči između nje i onoga u šta se pouzdavala i o tome ovisila. A onda ona i svako ko ju je slijedio bijahu uništeni.“ (II 583.16)

Nema ništa snažnijeg od strasti doli čovjeka, jer on je kadar istrgnuti svoju strast kroz svoje racionalno svojstvo koje je Bog s njim uveo u postojanje. Tako on očituje svoju racionalnost kroz svoju prevlađujuću silu nad svojom strasti.“ (II 451.1)

268 Filozofi su koristili pojmove *shahwa* i *ghadab* ili ‘srdžba’ u neutralnom značenju, kako bi naznačili dvije osnovne sile animalne duše, kroz koje duša pronalazi ono što je neophodno za njeno preživljavanje i opiranje pogibelji. U filozofskom ili psihološkom kontekstu ova dva pojma su se često prevodila kao ‘nesvakidašnja požuda’ (ili ‘nagon’) i ‘napaljenost’.

U mjeri u kojoj razum dominira nad čuvstvom i strašću, u tolikoj mjeri on vodi čovjeka putem njegove sreće, koji jeste put Zakona. U tom pogledu on igra jednu pozitivnu ulogu.

„Reče kralj jednom od svojih pratilaca, koji je uobičavao nuditi razborita mišljenja i razmatranja, kada je ovaj tražio mišljenje od njega: ‘Koga ti misliš da bih trebao zadužiti za poslove s narodom?’

Ovaj reče: ‘Postavi im čovjeka od razbora, jer čovjek od razbora će se potruditi da se prikaže u pozitivnom svjetlu. Ako zna, on će ponuditi pravila sukladno onom što zna. A ako ne zna pravilo ponašanja u datoj situaciji, onda će ga njegov razbor potaknuti da pita osobu koja poznaje božanski propis otkriven u Zakonu za tu situaciju. Kada jednom to dozna, upravljat će na odgovarajući način. Ovo je dobrobit razuma.

Mnogi ljudi, koji čeznu za religijom i izvanjskim znanjem (al-‘ilm al-rasmī), svladani su svojim čuvstvom. Ali čovjek razbora nije takav, jer racionalno svojstvo odbacuje sve osim odlika izuzetnosti (fadā’il). Razbor ograničava svoga posjednika, ne dopuštajući mu da se upusti u ono što je neprikladno. Stoga se on naziva ‘razumom’, izvedenim iz pojma ‘sapeti’.“ (III 333.20)

Prema Ibn al-‘Arabijevu mišljenju, sve stvorene stvari poznaju Boga kroz jedno urođeno znanje, sa izuzetkom čovjeka i džina. Samo njima je podareno razmišljanje u nastojanju da steknu znanje o Bogu.

„Anđeli, nalik anorganskim stvarima (jamādāt), posjeduju urođeno (maftūr) znanje o Bogu; oni ne raspolažu racionalnim odlikama niti čuvstvom. Živa bića su rođena sa znanjem o Bogu i s čuvstvom. Ljudski rod i džini imaju urođeno čuvstvo i znanje (ma’ārif), s obzirom na svoju vidljivu formu, ali ne i s obzirom na svoje duhove.²⁶⁹ Bog je položio racionalno svojstvo u njih, tako da oni mogu dovesti čuvstvo u vezu sa Zakonom; na taj način ih je On spriječio da se zadovolje sa čuvstvom izvan mjesta doznačenih Zakonom. Bog nije uveo racionalno svojstvo u postojanje za njih da bi stjecali znanja. Ono što im je on podario za tu svrhu jeste refleksivno svojstvo. Zbog toga njihovim duhovima nisu dane urođene spoznaje, kakav je slučaj sa anđelima i svim drugim što je drugo doli ljudski rod i džini.“ (III 99.12)

269 Njihove spoljašnje forme raspolažu urođenim znanjem, jer su one nežive, sastavljene od četiri elementa. Ali njihovi duhovi – tj., njihove razborite duše – trebaju stjecati znanje o Bogu.

Razmišljanje

Razmišljanje, kako smo vidjeli, jedan je od šest instrumenata snagom kojih racionalno svojstvo stječe spoznaju, ostalih pet su osjetila. Ako se razmišljanje primijeni na prikladan način, pomoći će kod stjecanja pravog znanja o Bogu, i tako će dovesti do sreće. Ako se primijeni na neprikladan način, može biti jedna od najvećih čovjekovih prepreka.

Razmišljanje je svojstvo koje se nalazi jedino kod ljudi. Izvodi se iz njima isključivo podarene božanske ‘prilike’, činjenice koja je iskazana u *hadisu*: „Bog je stvorio Adema na Svoju vlastitu priliku.“²⁷⁰ Kod čitanja narednog odlomka, potrebno je prisjetiti se da je ‘duša’ (*nafs*) ona čovjekova dimenzija i dimenzija ostalih živih bića koja stoji između zasebnog duha i protežnog tijela; to je domena imaginacije, koja nije ni čista svjetlost duha niti je tama poznata kao ilovača.

„U motrenju ljudi otkrovenja, ljudske, džinske i duše živih bića imaju dva svojstva, jedno spoznajno (‘ilmī) i drugo praktično (‘amālī). Ona su vidljiva kod svih onih živih bića kao što su pčele, pauci, ptice, koja grade gnijezda i neke druge životinje. Duše ljudi i džina, nasuprot ostalim živim stvarima, posjeduju i treće svojstvo – svojstvo razmišljanja – kojim ne raspolažu ostala živa bića niti Univerzalna Duša (al-nafs al-kullīyya).²⁷¹ Ljudsko biće stječe neka znanja na način mišljenja, dok ih dijeli sa ostatkom kozmosa primanjem tih znanja kroz božansko svjetlosno izlivanje (al-fayd al-ilāhī), a neki od njih – poput životinja – raspolažu u smislu urođenog znanja (bi’l-fitra), kao što je, npr., dojenčetovo prihvaćanje majčinih prsa i dojenje mlijeka. Ništa drugo, osim čovjeka, ne stječe znanje koje ostaje pri njemu na način razmišljanja.

270 Tekst ovoga *hadisa* se nalazi u brojnim kontekstima od kojih svaki neće sugerirati da se zamjenica ‘njegova prilika’ odnosi na Boga (Bukhāri, *Isti’dhān* 1; Muslim, *Birr* 115, *Janna* 28; Ahmad II 244, 251, 315, 323, 434, 463, 519). Iako Ibn al-‘Arabi gotovo uvijek čita tu zamjenicu tako kao da ukazuje na Boga, on ipak priznaje da se ona može, također, čitati kao da se odnosi na Ādema, kao što je u narednom odjeljku: „Ako bi me islamski filozof (*faylasūf islāmī*) [pitao o značenju ovoga *hadisa*], odgovorio bih mu da se ova zamjenica odnosi na Ādema. To znači da Ādem nije prošao kroz etape (*atwār*) stvaranja kao što sperma prolazi od bivanja kapljicom vode do ljudskog bića, slijedeći niz etapa stvaranja. Naprotiv, Bog ga je stvorio onakvim kakvim se on očitovao, i on nije prošao kroz etape, tj., od djeteta do mladića, do odrasla čovjeka i do starca, niti je prošao put od malog tijela do velikog, kao što prolaze djeca u potomstvu Ādemovu. Ovo je način na koji se treba odgovarati na takvo pitanje, pošto svaki onaj koji pita raspolaže sebi svojstvenim odgovorom“ (II 124.23). Ibn al-‘Arabi iznosi jednu drugu inačicu *hadisa* koji čita ovako: „... na priliku Svemilosnog“, otklanjajući na taj način dvosmislenost. Iako učitelji nisu prihvatili ovu inačicu kod prenošenja *hadisa* (*ashāb al-naql*), „jasno je pokazano da je on ispravno prenesen (*sahih*) po otkrovenju (*kashf*)“ (II 490.7).

271 Univerzalna Duša stoji podno Prvog Uma i predstavlja receptivnu dimenziju duhovnoga svijeta. Vidjeti: *Cosmology*.

Razmišljanje u čovjeku stoji u stanju božanske zbilje na koju se ukazuje u tekstu: On upravlja (tadbīr) svim i potanko izlaže (tafsīl) dokaze (Al-Ra'd, 2), kao i u Njegovim riječima u poznatom hadisu: „Ja se nikada ne kolebam (taraddud) u bilo čemu što radim [u smislu da se dvoumim dok uzimam dušu vjerniku koji mrzi smrt, dok Ja mrzim da mu dadnem bolest].“²⁷² Ovu duhovnu zbilju ne posjeduje Prvi Um niti Univerzalna Duša. Ona prijanja uz ono što je svojstveno čovjeku usljed Prilike prema kojoj ništa drugo nije stvoreno.“ (I 260.18)

Razmišljanje se, poput ostalih instrumenata, može koristiti u dobre i loše svrhe. Ali ljudska bića ne posjeduju uzvišeniji instrument, pošto su svi drugi instrumenti pod kontrolom razmišljanja. Ibn al-'Arabi to naziva 'kušnjom' (*balā'*), tj., iskušavanjem i testiranjem koje može dovesti čovjeka do uništenja.

„Bog je iskušavao čovjeka kušnjom kojom nijedno Njegovo stvorenje nije iskušavano. Kroz nju ga On vodi sreći ili nesreći, ovisno o tome kako mu dopušta da se time koristi. Ta kušnja kojom ga je Bog iskušavao je ta da je On u njemu stvorio svojstvo znano kao 'razmišljanje'. On je to svojstvo načinio pomoćnikom jednom drugom svojstvu koje se naziva 'razum'. Međutim, On je primorao razum, unatoč činjenici da on vodi glavnu riječ u razmišljanju, da od razmišljanja uzme ono što ono nudi. Bog razmišljanju nije dao drugog prostora, da tumara, doli svojstva imaginacije. Bog je učinio svojstvo imaginacije mjestom koje objedinjuje sve ono što osjetilna svojstva nude. On joj je podario jednu drugu odliku koja se naziva 'darovateljica forme' (al-musawwira). Kao rezultat toga, ništa se ne ozbiljuje unutar svojstva imaginacije sve dok ga ne ponude osjetila ili ono svojstvo koje dariva formu. Materijal s kojim darovateljica forme radi jesu utisci kojim raspolažu osjetila (mahsūsāt). Tako ona sastavlja forme koje nemaju egzistenciju unutar entiteta, iako svaki pojedini dio postoji unutar kraljevstva osjetilnog.

Razum je jedno jednostavno stvorenje (khalq sādhiq). On ne raspolaže nikakvim značajnim znanjima. Rečeno mu je: „Luči (tamyīz) razliku između stvarnog i nestvarnog, koje se zatječe unutar svojstva imaginacije.“ Razum razmišlja sukladno onome što mu se događa. On može biti doveden u zabunu (shubha), ili može nabasati na dokaz (dalīl), ne znajući šta je od toga dvoga u pitanju. On, naime, pretpostavlja da zna razlikovati zabunu od dokaza, i da je polučio spoznaju o tome. On ne uzima u obzir nemoć građe na koju se oslanja u dosezanju spoznaja. Potom, racionalno svojstvo, dakle, prihvaća znanja iz razmišljanja i prosudbi. Stoga racionalno svojstvo više raspolaže neznanjem negoli znanjem o onome što mu nije blisko.

272 Bukhārī, *Riqāq* 38. Usp. Graham, *Divine Word*, str. 173-75.

Potom je Bog propisao racionalnom svojstvu da treba prispjeti spoznaji o Njemu, kako bi se moglo okrenuti prema Njemu poradi spoznaje o Njemu, a ne prema onome što je drugo doli On. Ali razum je shvatio posve suprotno od onoga što je Bog podrazumijevao u Svojim riječima: Pa zašto oni ne razmisle (Al-A'rāf, 184)?; Mi potanko izlažemo dokaze narodu koji hoće da razmisli (Yūnus, 24). Stoga se razum podupire mišljenjem i čini ga vodiljom koju slijedi. On ostaje biti nesmotren prema onome što Bog podrazumijeva pod pojmom 'razmišljanja'. Jer On se obratio razumu stoga kako bi ovaj mogao razmisliti i shvatiti kako je jedini način da spozna Boga taj da mu Bog dadne znanje.“ (I 125.33)

Temeljna uloga razmišljanja je da privede čovjeka shvaćanju kako on nije u stanju dosegnuti spoznaju o Bogu kroz vlastite sposobnosti. Kroz razmišljanje čovjek vidi da razum ograničava i definira sve ono što spoznaje, dok je Bit Božija ponad ograničenja i definiranja. Stoga jedino znanje o Bogu koje razmišljanje može prenijeti razumu jeste znanje o tome šta Bog nije. Kroz razmišljanje razum može spoznati Božiju neusporedivost. Ali da bi polučio bilo kakvo pozitivno i potvrdno znanje o Bogu, bilo kakvu predodžbu o tome šta Bog jeste, a šta nije, razum mora potražiti utočište u objavi.

„Znaj da, osim ljudi i džina, sve što je drugo doli Bog raspolaže znanjem (ma'rifa) o Bogu, prima objavu (wahy) od Boga i poznaje Onoga koji im se samoraskriva. To je prirodno svima njima, i svi oni su sretni. Stoga je Bog kazao: Zar ne vidite kako se Bogu ničice klanjaju svi oni koji su na nebesima i svi oni koji su na Zemlji?; eto, ovdje on iznosi jedno sveuključivo stajalište. Potom on potanko izlaže, kako bi učinio jasnim ljudskome rodu ono što im je objavio. On veli: Sunce i Mjesec, zvijezde, planine i drveće, životinje i mnogi ljudi Allāhu se klanjaju (Al-Hajj, 18). Ovo 'mnogi ljudi' je objašnjeno Njegovim riječima: Oni koji vjeruju i rade dobra djela; a takvih nije malo (Sād, 24), tj., mnogo ih je.²⁷³ Ovo je isto što i Njegove riječi [u prethodnom stavku]: 'Mnogi ljudi'. On nastavlja riječima: A mnogi kaznu zaslužuju (Al-Hajj, 18).

Razlog za to je što je Bog, s obzirom na racionalno svojstvo smješteno unutar njegove razborite duše koja opstoji između svjetla i Prirode, zadužio čovjeka da stječe znanje (ma'rifa) o Bogu kroz razmišljanje, primajući slobodno to znanje od Boga. Bog je, također, podario čovjeku racionalno svojstvo, kao što ga je podario i nekim drugim opstojećim stvarima. Tom racionalnom svojstvu On je

273 Ova posljednja fraza *wa qalil mā hum* uobičajeno se čita: 'A njih je malo' ili 'Kako ih je malo', a pod onim *mā* se podrazumijeva neka krajnost ili naglašavanje. Ibn al-'Arabijevo čitanje čini se pomalo usiljeno, ali nije u cijelosti nedopustivo. On je, zacijelo, dosljedan svojim načelima tumačenja Kur'āna; usp. pogl. 14.

podario atribut prihvaćanja (qabūl), i ispunio ga refleksivnim svojstvom, kako bi atribut prihvaćanja odande zahvaćao spoznaju...

Kada je Bog podario ljudima refleksivno svojstvo, postavio im je znamenja (‘alā’im) i znakopute (dalā’il) koji označavaju njihovu vremensku uvjetovanost (hudūth), jer oni opstojе kroz svoje vlastite entitete. On im je, također, postavio znakove i smjerokaze koji označavaju vječnost (qidam), koji se sastoje od poricanja nastanka Božije egzistencije. Ova potonja znamenja su istovjetna onima koja je On podigao kako bi označavala vremensku uvjetovanost. Njihovo poricanje (salb) iz perspektive Vječne Biti gledano, koja se naziva Bogom, i samo je znak, ništa drugo.

Stoga znakovi imaju dva lica, mada se ona ne nalaze unutar entiteta. Njihova potvrda (thubūt) označava vremensku uvjetovanost kozmosa, dok njihovo poricanje označava Njega koji je uveo kozmos u postojanje. Kada čovjek tako motri stvari, kaže: ‘Prispio sam spoznaji (ma’rifa) Boga kroz znakove koje je On podigao za nas kako bismo spoznali sebe i Njega. Oni su ‘znamenja’ (āyāt), postavljena na obzorjima i unutar nas, kako bi nam moglo biti jasno da je On Istina, i to nam je postalo jasno.’ To je ono što mi nazivamo samoraskrivanje (tajalli), jer samoraskrivanje se ondje zbiva kako bi bilo opaženo. Na to se ukazuje u riječima Božijim: Mi ćemo im pružati dokaze Naše u prostranstvima svemirskim, a i u njima samim, dok im ne bude sasvim jasno da je On Istina (Fussilat, 53). Drugim riječima, samoraskrivanje koje oni opažaju je znamenje. To je znamenje Njegovo, tako da im biva jasno da je On Istina za kojom tragaju. Stoga je Bog upotpunio ovaj stavak riječima: Zar nije dovoljan Gospodar tvoj?, tj., dovoljan kao znak Njegov? Najjasniji od znakova je taj da jedna stvar označava sebe snagom vlastita očitovanja.

Ljudska racionalna svojstva su stekla ovo znanje o posvjedočenju Božije neusporedivosti pomoću onoga što su ona pripisala suštinama kozmosa. To je bio jedinstven znak koji se vraća i svjedoči između poricanja znanja o Bogu i potvrđivanja znanja o kozmosu.“ (II 305.12)

Ibn al-‘Arabi u mnogim odjeljcima, uključujući i nastavak onog pret-hodnog, pojašnjava kako ovo znanje o Božijoj neusporedivosti ne može biti stečeno razmišljanjem lišenim objave. Ali postoji pogolemo znanje o Bogu i budućem svijetu koje može doći samo kroz otkriveni Zakon; i još jednom: ne postoji način da se ozbilji sreća budućeg svijeta bez slijeđenja Zakona.

„Stvorenja su razdijeljena na ‘nesretna’ i ‘sretna’. Zato što Svjetlo prožima sve egzistente, tmaste i profinjene, tamne i svjetle, sve opstojeće stvari priznaju svoje postojanje svome Tvorcu, bez imalo dvojbe ili nesigurnosti. One priznaju da Apsolutna Nevidljivost (al-ghayb al-mutlaq) pripada Njemu. Njegova Bit se

ne može spoznati kroz potvrđivanje; štaviše, On je neusporediv sa bilo čim što je svojstveno vremenski uvjetovanim stvarima...

Potom su došle Božije obavijesti (al-akhbār al-ilāhiyya) na jezicima anđela,²⁷⁴ koji su ih prosljedili poslanicima, a ovi su ih prenijeli nama. Kada neko uzvjeruje u ove obavijesti, ostavljajući svoja razmišljanja iza sebe, prihvaćajući ih kroz atribut primanja, koji prijanja uz njegovo racionalno svojstvo, posvjedočujući iskrenost donositelja obavijesti dok postupa kako se od njega zahtijeva, taj se naziva 'sretnim'... On će biti nagrađen obećanim dobrom u Prebivalištu Postojanosti i trajnog blaženstva...

Ali ako neko ne uzvjeruje u te obavijesti, čineći svoje vlastito iskrivljeno mišljenje svojim vodičem i slijedeći ga, i odbijajući poslaničke obavijesti bilo poricanjem korijena ili krivim tumačenjem ... , on se naziva 'nesretnim'. Takav je usljed tamnine u njemu, baš kao što sretna osoba raspolaze vjerom usljed svjetla u njoj. Takav će, također, biti nagrađen zlom, koje je obećano za poricanje, u Prebivalištu Propasti i nedostatka postojanosti kroz život trajnog kažnjavanja.“ (II 648.7)

‘Ljudi Allahovi’ shvaćaju šta je Bog podrazumijevao kada je ljudima zapovijedio da tragaju za znanjem. Stoga su oni napustili razmišljanje i izravno se okrenuli Bogu.

„Ljudi Allāhovi’ očituju svoju ovisnost o Bogu kroz svoju vjeru u Njega, u nastojanju da dosegnu znanje o Njemu, koje je On propisao u Zakonu. Oni znaju da ono što Bog želi za njih jeste njihov povratak (rujū’) Njemu u tom i svakom drugom stanju. Jedan od njih veli: ‘Slava Onom koji nije otkrio put znanja o Sebi osim nesposobnosti da Ga se spozna!’ Jedan drugi kaže: ‘I nemogućnost da se dosegne razumijevanje jeste razumijevanje po sebi.’ Poslanik je kazao: ‘Ja ne brojim Tvoje pohvale pred Tobom.’ Bog veli: Oni znanjem ne mogu Njega obuhvatiti (Tā Hā, 110). Stoga se oni obraćaju Bogu poradi znanja o Njemu. Oni prepuštaju razmišljanje njegovoj vlastitoj razini i u potpunosti mu daju ono što mu pripada (haqq): oni mu ne dopuštaju da se bavi onim što nije prikladno odmišljati. A razmišljanje o Biti Božijoj je zabranjeno, jer Bog je kazao: A Allāh vas upozorava na Svoju Osebnost (Āl’Imrān, 28). Stoga im Bog dariva bilo koje drugo znanje o Sebi i dopušta im da posvjedočuju ona od Njegovih stvorenja i mjesta očitovanja koja im On dopušta da posvjedočuju. Oni će saznati da ono što je nemoguće razumu putem razmišljanja, nije nemoguće u smislu božanskog odnosa.“ (I 126.13)

274 Doslovce: ‘duhova’ (al-rūhāniyyūn).

Razmatranje

Arapski pojam *nazar*, koji se ovdje prevodi kao ‘razmatranje’, znači gledati, zuriti, ispitivati, istraživati. Za protagoniste Kalāma on označava proces istraživanja i razmišljanja, kako bi se izvukli zaključci. Ibn al-‘Arabi koristi ovaj pojam kako bi tehnički označio spekulativna djelovanja racionalnih mislilaca općenito, teologa i filozofa posebno. Ukoliko razmišljanje označava svojstvo razuma pomoću kojeg se događa mišljenje, razmatranje označava posebnu vrstu sofisticiranog racionalnog razmišljanja kojem se prepušta učena osoba.

Nazar je, poput razmišljanja, umsko djelovanje koje je Kur’ān zapovijedio, i u tom smislu Ibn al-‘Arabi ga vidi kao nešto sasvim pozitivno. Ali on smatra da su učene klase ljudi zaboravile prvobitnu svrhu razmatranja, baš kao što su zaboravile prikladnu upotrebu razmišljanja.

„Razmišljanje je stanje koje ne nudi nikakvu zaštitu od pogreške. Stoga je ono stanje pogibelji (khatar). Onaj ko njime raspolaže, taj ne zna da li je pogriješio ili je pogodio, pošto razmišljanje prihvaća i jedno i drugo. Ako onaj koji razmišlja želi da njegovo razmišljanje bude pretežito ispravno kod spoznaje Boga, on mora izučavati svaki pojedini stavak koji je objavljen u Kur’ānu u kojem su spomenuti razmišljanje (tafakkur) i uzimanje pouke (i’tibār)... Jer Bog u Kur’ānu nije spomenuo ništa vrijedno razmišljanja niti je obznanio išta o uzimanju pouke ili o onome što je povezano s razmišljanjem, ukoliko u tome nema istinitosti... Ali ako segneš ponad stavaka o razmišljanju i predeš na stavke o razumu, stavke o slušanju, stavke o spoznavanju ili stavke o vjerovanju, i u njima primijeniš razmišljanje, nikada nećeš biti istinit...“

Isto tako, stavci o razmatranju se mogu svrstati uz stavke o razmišljanju, poput ovih Njegovih riječi: Pa zašto oni ne pogledaju kamilu – kako su stvorene (Al-Gāshiya, 17)?, ili ovih Njegovih riječi: Zašto oni ne razmisle o carstvu nebesa i Zemlje (Al-A’rāf, 185)?“ (II 230.19)

Razmatranje igra značajnu ulogu, ali ono mora biti ograničeno na tu ulogu. Oni koji su ovisni o razmatranju, u zabludi su kada se bave stvarima koje bi, primjerice, mogle biti prepuštene vjeri. Onaj koji razmatra (*sāhib al-nazar*) ne griješi zato što razmatra. On griješi onda kada ovisi o razmatranju unutar svih oblasti.

„Onaj ko razmatra, sveden je na prevlađujuću snagu svoga razmišljanja, ali razmišljanje u svojoj ulozi može tumarati samo unutar svoga polja (maydān), koje je jedno od mnogih. Svako svojstvo u čovjeku ima svoje polje zanimanja unutar kojeg se kreće i izvan kojeg ne izlazi. Izađe li izvan svoga polja, zapada“

u grešku i nastavlja praviti greške, pa se opisuje kao svojstvo koje je skrenulo s pravog puta. Vizuelno otkrovenje, npr., može otkriti stvari o koje se racionalni dokazi spotiču, jer takvi dokazi su napustili svoje vlastito polje. Racionalna svojstva, koja se opisuju kao zabludjela, zabludjela su samo snagom vlastitog procesa razmišljanja, a njihov proces razmišljanja je zabludio samo zato jer je izašao iz okvira vlastitog polja djelovanja.“ (II 281.15)

Najveća zabluda protagonista razmatranja je da tumače otkriveni Zakon i objašnjavaju one dijelove istog koji nisu u sukladju sa njihovim vlastitim razumijevanjem Boga i kozmosa. Jedini način da umaknu zabludama, u koje zapada razum, razmatranje i razmišljanje, jeste taj da se čvrsto pridržavaju Terezije Zakona koja svaku pojedinu stvar vraća na njoj pripadajuće mjesto. Na taj način se onaj ko je u potrazi otvara mogućnosti stjecanja znanja i izravnog pouzdanja od Boga, kako je i naumljeno da čovjek postupa. To je put otkrovenja ili duhovnog posvjedočenja Božijeg samoraskrivanja unutar svih stvari.

„Oko nikada ne griješi, ni ono niti bilo koje od osjetila... Racionalno svojstvo poima na dva načina: kroz urođeni (dhātī) opažaj u kojem je nalik osjetilima koja nikada ne griješe; i kroz neurođeni opažaj. Ovaj drugi način opažanja je takav da racionalno svojstvo opaža kroz vlastite instrumente (āla), koje predstavlja razmišljanje i osjetilno opažanje.

Imaginacija slijedi autoritet (taqlīd) onoga što mu nudi osjetilni opažaj. Razmišljanje promatra imaginaciju i ondje pronalazi pojedinačne stvari (mufradāt). Razmišljanje će nastojati oblikovati formu kako bi bila sačuvana za racionalno svojstvo. Stoga ono neke pojedinačne stvari pripisuje drugim stvarima. U tom pripisivanju ono može pogriješiti glede stvarnog stanja stvari, ili može ispravno postupiti. Razum prosuđuje na toj osnovi, tako da i on može pogriješiti ili ispravno postupiti. Stoga je i razum onaj koji slijedi autoritet, i može pogriješiti.

Pošto su sufije uočili pogreške onih koji upražnjavaju razmišljanje, okrenuli su se putu na kojem nema smetenosti, tako da mogu dohvaćati stvari Okom neupitnog Uvjerenja (‘ayn al-yaqīn) i biti određeni snagom pouzdana znanja.“ (II 628.27)

Slijedenje autoriteta

Bilo koju vrstu znanja da polučuje, razum slijedi autoritet, pa je najmuđriji put da slijedi autoritet Boga. ‘Slijedenje autoriteta’ (*taqlīd*) predstavlja glavnu temu razmatranja unutar takvih škola islamskog mišljenja kao što su načela jurisprudencije (*usūl al-fiqh*). Ova riječ je izvedena iz istog

korijena kao i riječ *qilāda*, ‘ogrlica’ ili ‘lančić’. Kada neko slijedi autoritet nekog drugog, preuzimanjem njegovih riječi i postupaka, kao da meće ovratnik oko svoga vrata. Slijeđenje autoriteta često je u suprotnosti sa *ijtihād*om, pojedinačnim nastojanjem da se izvuku zaključci glede propisa Zakona ili poznavanja Zakona. Ono također može biti u suprotnosti sa *tahqīq*om, ‘duhovnim ozbiljenjem’, koje za Ibn al-‘Arabija označava stanje velikih gnostika, onih koji su duhovno ozbiljili istinu svoje spoznaje kroz otkrovenje i izravno motrenje. Iako sufije često kritiziraju slijeđenje autoriteta kao praksu običnog svijeta, Šejh ga, ipak, stavlja na visok stepen hijerarhije ljudskih stanja, uz uvjet da čovjek slijedi samo Božiji autoritet, ništa drugo. Bilo kako bilo, veli Šejh, slijeđenje autoriteta je neizbježno. Ovo pitanje se svodi na to šta ili koga izabiremo da slijedimo.

„Razum je krcat mješavinom, jer razmišljanje dominira nad njim, skupa sa svim svojstvima unutar čovjeka, pošto ne postoji ništa uzvišenije od razuma kod slijeđenja autoriteta. Razum umišlja kako raspolaže bogomdanim dokazima, ali su to samo dokazi koje priskrbljuje razmišljanje. Dokazi razmišljanja mu dopuštaju da se lati razuma kad god hoće, dok je razum poput slijepca. Štaviše, on je još više slijep na putu Božijem. ‘Allāhovi ljudi’ ne slijede autoritet neke druge stvorene stvari. Stoga oni teže ka slijeđenju Božijeg autoriteta. Oni uspijevaju spoznati Boga kroz Boga, a On je ono što On sam kaže za Sebe, a ne onakav kako o njemu razmetljivi razum prosuđuje.

Kako je, uopće, prikladno za umna čovjeka da slijedi autoritet racionalnog svojstva, kada on dijeli racionalno promatranje na ispravno i neispravno? Nužno govoreći, on ima potrebu za mjerilom (fāriq) uz pomoć kojeg razlikuje ispravno od neispravnog, ali on nije u stanju lučiti razliku između ispravnog i neispravnog racionalnog razmatranja kroz samo racionalno razmatranje. On, neizbježno, u tome ima potrebu za Bogom.

Što se nas tiče, kada želimo razlikovati ispravno racionalno razmatranje od krivog, kako bismo po njemu mogli prosuđivati, najprije se moramo vratiti Bogu, iskati od Njega da nam podari znanje o predmetu bez upotrebe mišljenja. Pleme ovisi o tome i djeluje u skladu s tim. To je znanje poslanika, prijatelja i baštinika znanja među ‘Ljudima Allāhovim’. Oni nikada sa svojim racionalnim moćima ne izlaze iz svojih boravišta.“ (II 290.14)

„Niko ne može raspolagati znanjem sve dok ne spozna stvari kroz vlastitu bit. Svaki onaj koji spoznaje bilo šta kroz nešto što je pridodano njegovoj biti, sljedbenik je autoriteta one pridodane stvari u onome što mu ona nudi. Ništa u postojanju ne spoznaje stvari kroz vlastitu bit osim Jednoga. Znanje o stvarima i ne-stvarima, stečeno snagom svega što je drugo doli Jedan, predstavlja slijeđenje autoriteta. Pošto je ustanovljeno da ono što je drugo doli Bog ne može

posjedovati znanje o jednoj stvari, bez slijeđenja autoriteta, tada nam nema druge već da slijedimo autoritet Boga, posebice u znanju o Njemu.

Zašto kažemo da ništa ne može biti spoznato snagom onog što je drugo doli Bog, osim kroz slijeđenja autoriteta? Zato što čovjek spoznaje samo kroz jedno od svojstava koja mu je podario Bog: osjetila i razum. Otuda čovjek mora slijediti autoritet svog osjetilnog opažaja u onome što mu on nudi, a osjetilni opažaj može biti pogrešan, ili može biti podudaran sa stanjem stvari kakvo ono jeste po sebi. Ili, čovjek mora slijediti autoritet svog racionalnog svojstva u onome što mu ono nudi, ili po nužnosti (darūra) ili razmišljanjem. Ali razum slijedi autoritet razmišljanja, od kojih je neko ispravno, a neko nije, tako da je njegovo znanje o stvarima rezultat slučajnosti (bi'l-ittifāq). Otuda ne preostaje drugo doli slijeđenje autoriteta.

Pošto je stanje stvari takvo, razborit čovjek, koji želi spoznati Boga, mora slijediti Njegov autoritet s obzirom na ono što je On ponudio o Sebi u Svojim objavama i po jezicima Svojih poslanika. Kada neko želi spoznati stvari, ali nije u mogućnosti spoznati ih kroz ono što mu njegova svojstva nude, on mora nastojati djelovati u poslušnosti (tā'āt) sve dok je Bog njegovo slušanje, njegovo gledanje i sva njegova svojstva.²⁷⁵ Potom će on spoznati sve stvari kroz Boga i spoznat će Boga kroz Boga. U svakom slučaju, nema nikakvog načina da se izbjegne slijeđenje autoriteta. Ali kada ti spoznaš Boga kroz Boga i sve stvari kroz Njega, ti u njih više nećeš zahvaćati snagom neznanja, nagađanja, dvojbe ili nepouzdanja. Stoga sam te ja poticao da se usmjeriš ka nečemu što tvoje uho nikada nije doseglo!

Racionalni mislioci, među ljudima razmišljanja, umišljaju da znaju šta su im razmišljanje, osjetilno opažanje i razum ponudili, ali oni slijede autoritet tih stvari. Svako svojstvo naginje nekoj vrsti pogreške. Iako im može biti poznata ta činjenica, oni nastoje da se strmoglave u grešku, jer oni prave razliku između onoga u čemu osjetilni opažaj, razum i razmišljanje mogu pogriješiti i onoga u čemu ne mogu pogriješiti. Ali kako oni to znaju? Možda je ono za šta su tvrdili da je pogrešno bilo ispravno. Ništa ne može iskorijeniti ovu neizlječivu bolest sve dok se svo znanje neke osobe ne bude dosegalo kroz Boga, a ne kroz ono što je drugo doli On. Bog spoznaje kroz Svoju vlastitu Bit, a ne kroz bilo šta što je pridodato Njoj. Stoga ćeš i ti prispijevati spoznaji kroz ono kroza šta On spoznaje, jer ti slijediš autoritet Njega koji zna, koji nije neznanica i koji ne slijedi ničiji autoritet. Ko god slijedi autoritet onoga što je drugo doli Bog, taj slijedi autoritet onoga koji je sklon pogrešci i koji pogađa samo slučajno.

²⁷⁵ Ukazivanje na poznati 'hadis o dobrovoljnim djelima', prema kojem Bog voli slugu koji traga za Njegovom blizinom kroz dobrovoljne čine i biva njegovim svojstvima. (Bukhāri, Riḳāq 38). Ovo stanje spoznaje, koju su zadobili samo najveći prijatelji Božiji, do pojedinosti će biti raspravljeno u poglavlju 18.

Neko može prigovoriti: 'Kako ti to znaš'? Možda si i ti mogao pogriješiti u tim podjelama, a da nisi svjestan toga. Jer ti u ovome slijediš autoritet onoga što može pogriješiti: autoritet razuma i razmišljanja.'

Na taj prigovor odgovaramo ovako: 'Imaš pravo. Međutim, pošto mi ne vidimo ništa, već samo slijedimo autoritet, izabrali smo radije slijediti autoritet onoga koji se naziva 'Poslanikom' i onoga što se naziva 'Govorom Božijim'. Mi slijedimo njihov autoritet u spoznaji sve dok je Istiniti naš sluh i naš vid, tako da mi prispjevamo spoznaji stvari kroz Boga i stječemo znanje o ovim podjelama kroz Boga. Činjenica da smo imali pravo slijediti ovaj autoritet bila je slučajna, jer, kako smo kazali, kad god razum ili bilo koje od svojstava se slažu sa nečim kakvo ono jeste po sebi, to se događa slučajno. Mi ne smatramo da je to pogrešno u svakoj situaciji. Mi samo kažemo da ne znamo kako da pravimo razliku između onoga što je ispravno i onoga što je pogrešno. Ali kada Istiniti biva svim svojstvima jedne osobe i kada ta osoba spoznaje stvari kroz Boga, tad ona poznaje razliku između toga kada ta svojstva postupaju ispravno, a kada ne. To je ono čega se mi držimo i niko to ne može poreći, jer to i sam pronalazi u sebi.'

Pošto je to tako, budi zaokupljen slijeđenjem onoga što ti je Bog zapovijedio: upražnjavaj poslušnost prema Njemu, preispituj (murāqaba) misli koje se zbivaju u tvome srcu, stidi se (hayā) pred Bogom, zaustavlja se pred njegovim zabranama, osamljuj se (infirād) s Njim i izabiri Njega prije nego sebe, i sve dok istiniti biva tvojim odlikama, ti se zatječeš u stanju 'neposrednog uvida'²⁷⁶ u svojim poslovima.

Tako sam te morao posavjetovati, jer mi smo vidjeli da Istiniti u objavi o Sebi veli kako raspolaže stvarima koje racionalni dokazi i zdrave racionalne sile odbacuju, makar one nude dokaze o tome da Autor objave govori istinu i da ljudi moraju imati vjere u ono što On govori. Stoga slijedi autoritet svoga Gospodara, jer nema umicanja slijeđenju autoriteta! Ne slijedi svoje racionalno svojstvo u njegovu tumačenju (ta'wil)!'“ (II 298.2)

Ako sufije, na jednoj strani, slijede autoritet Boga, oni, na drugoj strani, sežu ponad pukog slijeđenja autoriteta 'duhovnim ozbiljivanjem' znanja koje su primili kroz otkriveni Zakon. Prema tome, *tahqīq* upotpunjuje i usavršava *taqlīd*.

„Ovo Pleme djeluje saobrazno stjecanju nečega od onoga što su božanske obavijesti donijele od Istinitoga. Njegovi članovi započinju laštiti svoja srca kroz zazivanje, recitirajući Kur'ān, kroz lišavanje mjesta [Božijeg samoraskrivanja] od uzimanja u razmatranje potencijalnih stvari, kroz srčano uprisutnjevanje (hudūr) i samopreispitivanje (murāqaba). Oni, također, drže čistom svoju spoljašnju dimenziju zadržavanjem unutar granica koje je Zakon uspostavio,

276 Tehničko značenje ove aluzije na kur'anski stavak u poglavlju *Yūsuf*, 108, objašnjeno je niže u poglavlju 13.

odvraćanjem pogleda od onih stvari kakvi su intimni dijelovi u koje je zabranjeno gledati, i usredsređenjem pažnje na one stvari koje donose pouku i jasan uvid. Ista je stvar sa sluhom, jezikom, rukom, nogom, stomakom, intimnim dijelovima i srcem. Izvanjski gledano, postoji samo ovih sedam stvari, a srce je osma. Na taj način osoba iz sebe u cijelosti uklanja razmišljanje, jer ono raspršuje njegovu svrsishodnu brigu (*hamm*). On sebe privodi osami na kapiji svoga Gospodara, zaokupljen preispitivanjem svoga srca, u nadi da će Bog otvoriti kapiju za njega, i da će on prispjeti spoznaji onoga što nije znao, onih stvari koje znaju poslanici i ‘Allāhovi ljudi’, a koje racionalna svojstva, sa svoje strane, nisu sposobna pojmiti.

Kada Bog otvara kapiju baštini srca, ovaj ozbiljuje božansko samoraskrivanje koje mu dariva ono što se podudara sa njegovim vlastitim temeljnim odlikama. Potom, on pripisuje Bogu stvari koje Mu ranije nije se usuđivao pripisivati. On ne bi Boga opisao na takav način doli u mjeri u kojoj je opisan snagom božanskih izvješća. On je uobičavao usvajati takve stvari kroz slijeđenje autoriteta. Sada ih usvaja kroz otkrovenje koje je podudarno i koje za njega posvjedočuje ono što su spominjali poslanici i objavljeni tekstovi. On je uobičavao pripisivati takve stvari Bogu kroz vjeru i kao puki pripovjedač, bez duhovnog ozbiljenja njihovih značenja ili učitavanja u njih. Sada ih on pripisuje Njemu unutar sebe, s duhovno ozbiljenim znanjem usljed onoga što mu je otkriveno.“ (I 271.27)

Otkrovenje

U mnogim odjeljcima Ibn al-‘Arabi objašnjava razliku između dvije temeljne vrste znanja: onog koje se može polučiti racionalnim svojstvom i ‘gnoze’ do koje se može prispjeti samo kroz duhovno upražnjavanje i božansko samoraskrivanje. Općenito govoreći, on ukazuje na ovu drugu vrstu znanja kao na ‘otkrovenje’ (*kashf*), ‘[izravno] duhovno kušanje’ (*dhawq*), ‘otvaranje’ (*fath*), ‘unutarnji uvid’ (*basīra*) i ‘duhovno posvjedočenje’ (*shuhūd*, *mushāhada*), mada on koristi i neke druge pojmove i često povlači razliku među različitim pojmovima.

„Put stjecanja znanja se dijeli na razmišljanje (*fikr*) i duhovno darivanje (*wahb*), koje predstavlja božansko svjetlosno izlivanje (*fayd*). Ovo potonje predstavlja put naših drugova... Stoga je kazano da su znanja poslanika i prijatelja Božijih ‘ponad razine razuma’ (*warā’ tawr al-‘aql*). Razum nema pristupa tim spoznajama kroz razmišljanje, iako ih on može prihvatiti, posebno u slučaju onoga čiji razum je ‘zdrav’ (*salīm*), tj., onoga ko nije svladan bilo kakvim pomračenjem koje se izvodi iz uobrazilje i razmišljanja, pomračenjem koje bi izopačilo njegovo razmišljanje.“ (I 261.9)

„Dva puta vode spoznaji Boga. Treći put ne postoji. Osoba koja posvjedočuje Božije Jedinstvo, na jedan drugi način, slijedi autoritet svoga svjedočanstva.

Prvi put je put otkrovenja. Riječ je o neospornom znanju koje se ozbiljuje kroz otkrovenje i koje čovjek otkriva u sebi. On s tim ne prima bilo kakvo pomračenje, niti je kadar odbiti ga. On ne poznaje nikakav dokaz za to snagom kojeg bi podupro sebe, osim onoga što pronalazi u sebi. Jedan od sufija ima drukčiji stav oko ovog pitanja, jer veli sljedeće: 'Njemu je dan dokaz i ono što se dokazuje tim dokazom u njegovu otkrovenju, jer kada se nešto ne može spoznati na drugi način negoli kroz dokaz, onda i dokaz za to mora doći po otkrovenju.' Ovo je bilo mišljenje našeg druga Abū 'Abdallāh [Muhammad] ibn al-Katānija iz Feza. Ja sam to čuo od njega. On je kazivao o svom vlastitom duhovnom stanju, i govorio je istinu. Međutim, on je bio u krivu tvrdeći kako stanje stvari mora biti slično tom stanju, jer neki drugi pronalaze znanje u sebi kroz duhovno kušanje, a da ne raspolažu otkrivenim dokazom za to. Ova vrsta znanja, također, može biti ozbiljena kroz božansko samoraskrivanje dano onima koji ga baštine, koji predstavljaju poslanike, vjerovjesnike i neke od prijatelja Božijih. Drugi put je put razmišljanja i racionalnog dokazivanja (istidlāl) kroz racionalnu predodžbu (burhān 'aqlī). Ovaj put je niže vrijednosti od onog prvog, jer onaj koji temelji svoje razmišljanje na dokazu, može biti izložen pometnjama koje mogu odudarati od njegova dokaza, i samo uz golem trud ih on može otkloniti.' (I 319.27)

Na početku Uvodnika u *Futūhāt* Ibn al-'Arabi objašnjava kako različite vrste znanja mogu biti hijerarhijski poredane sukladno svojoj izuzetnosti:

„Spoznaje postoje na tri razine. [Prvu] predstavlja racionalno znanje, a to je svako znanje koje se ozbiljuje za tebe snagom činjenice da je ono očito ili da dolazi nakon promišljajućih dokaza, pod uvjetom da je sadržaj tog dokaza otkriven...

Druga vrsta znanja je znanje duhovnih stanja (ahwāl), koje se može dosegnuti samo kroz duhovno kušanje. Nijedan čovjek od razuma ne može definirati duhovna stanja, niti može priuštiti ijedan dokaz za spoznaju istih, prirodno dostatan dokaz. Uzmimo za primjer znanje o slatkoći meda, gorčini agave, nasladi intimnog odnošaja, ljubavi, zanosu, duhovnoj žudnji i sličnim znanjima. Niko nije u stanju spoznati ništa o tome sve dok ne bude bitno određen time i dok to ne iskuša...

Treća vrsta znanja su spoznaje o tajanstvima (asrār). To je znanje koje je 'ponad razine razuma'. To je znanje koje se polučuje kroz udahnuće (nafth) Duha Prečistoga (rūh al-quddūs) u srce (rū'),²⁷⁷ a pridržano je za vjerovjesnika ili za prijatelje Božije. Ono je dvovrsno:

277 Aluzija na *hadis*: „Uistinu Duh Pouzdani (Džibrīl) udahnu u moje srce misao da nijedna duša neće umrijeti dok ne napuni svoje vrijeme“ (Suyūti, *Al-Jāmi' al-saghīr* II, 450). Usp. Ibn al-'Arabijeve riječi: „Tako mi Boga, ne govorim niti prosuđujem doli kroz nadisaj u mome srcu od božanskog, prečistog duha“ (III 101.6; usp. II 637.8).

Prva vrsta se može pojmiti snagom razuma, baš kao i ona prva od tri vrste znanja. Međutim, osoba koja to zna, ne dohvaća to kroz razmišljanje; prije će biti da joj se dariva razina tog znanja.

Druga vrsta se dijeli na tri tipa. Prvi se povezuje s onom drugom vrstom znanja, naprijed spomenutom, ali njegov ‘stupanj’ je plemenitiji. Drugi tip su znanja o izvješćima (akhbār), a u vezi s njima se može kazati da su istinita ili lažna, sve dok se ne ustanovi iskrenost donositelja obavijesti i njegova nezabludivost u vezi s onim što donosi onome ko to prihvaća. Takvo je ono izvješće koje je Bog podario vjerovjesnicima, kao što je njihovo izvješće o Džennetu i onome što je u njemu. Tako su Poslanikove riječi da postoji Džennet jedna spoznaja o obavijestima Božijim. Ali njegove riječi da u času proživljenja će postojati zdenac slađi od meda predstavljaju spoznaju o duhovnim stanjima, spoznaju o duhovnom kušanju. A njegove riječi: ‘Bog jeste, i ništa s Njim ne supostoji’, je jedna od racionalnih spoznaja polučena snagom razmišljanja.

Spoznavalac one posljednje vrste znanja – znanja o tajanstvima – spoznaje i iscrpljuje sva znanja. Posjednici onih drugih znanja nisu poput ovog. Stoga nema plemenitijeg od ovog sveobuhvatnog znanja, koje obuhvaća sve predmete spoznaje.“ (I 31.11)

Istinsko znanje je ono koje je Bog otkrio, bez posredovanja mišljenja ili nekog drugog racionalnog svojstva. Sukladno pravorijeku često citiranom u sufijskim tekstovima: „Znanje je svjetlo koje Bog ubacuje u srce onome kome hoće.“

„Trijezno znanje se ne stječe snagom razmišljanja niti snagom onoga što racionalni mislioci ustanovljuju uz pomoć vlastitih racionalnih moći. Trijezno znanje je samo ono koje Bog ubacuje u srce znalca. To je božansko svjetlo poradi kojeg Bog izabire neke od Svojih sluga, koga hoće, bilo da je riječ o anđelu, poslaniku, vjerovjesniku prijatelju Božijem ili vjerniku. Onaj ko ne raspolaže otkrovenjem, taj ne raspolaže nikakvim znanjem (man lā kashf lah lā ‘ilm lah).“ (I 218.19)

Ne postoji drugo znanje doli ono primljeno od Boga, jer samo je On Znalac. On je Učitelj čijeg učenika nikada neće zadesiti pometnja u onome što primi od Njega. Mi smo oni koji slijede Njegov autoritet, a ono čime On raspolaže je istinito. Stoga mi više zaslužujemo u našem slijeđenju Njegova autoriteta ime ‘učenih učitelja’ (‘ulamā’) od posjednika racionalnog mišljenja, od onih koji slijede autoritet mišljenja u onom što im je dano. Neminovno je da oni neće nikad prestati ne slagati se u spoznaji o Bogu. Ali vjerovjesnici, unatoč njihovom velikom broju i dugim vremenskim razdobljima koja ih dijele, nikad se nisu razilazili u pogledu znanja o Bogu, jer su ga primili od Boga. Takvi su i oni koji se nazivaju ‘Ljudi ili Izabranici Božiji’: ovi potonji posvjedočuju istinitost onih prvotnih, a svi oni skupa podupiru jedni druge.“ (II 290.25)

11. Vaga Zakona

Unatoč složenosti Ibn al-‘Arabijevih učenja, on ipak nudi jedno temeljno rješenje za sva pitanja i nejasnoće. Kur’ān to na jezgrovit način postavlja ovako: *Pokoravajte se Allāhu i pokoravajte se Poslaniku i predstavnicima vašim. A ako se u nečem ne slažete, obratite se Allāhu i Poslaniku (Al-Nisā’, 59)*. Bog i Poslanik su uspostavili Vagu Zakona (*al-mizān al-shar’i*), mjerilo koje se primjenjuje na svaku ljudsku situaciju i postavlja svaku stvar na njoj pripadajuće mjesto. Svo znanje i praksa moraju biti mjereni tom Vagom.

Otkriveni Zakon

I u islamskim tekstovima i na engleskom jeziku pojam *Shari’a* se često upotrebljava da ukaže na islamski zakon kako je kodificiran u znanosti jurisprudencije (*fiqh*). U tom značenju ovaj pojam isključuje islamsku intelektualnost, što će reći najveći dio razmatranja koja zaokupljaju filozofe ili jednog Ibn al-‘Arabija, u smislu metafizike, kozmologije, psihologije, antropologije, poslaničke filozofije, eshatologije i tako dalje. No, kada Ibn al-‘Arabi upotrebljava pojam *shari’a* ili blisko srodan pojam *shar’*, on često ima na umu nešto bazičnije značenje ovoga pojma, koji označava ‘široki put’ islama, uključujući sva učenja na svakoj razini koja se prikladno može osloviti islamskom. Otuda *shar’* ili *shari’a*, u smislu ‘otkrivenog Zakona’, za njega označavaju ne samo zakonske odredbe koje ravnaju praksom, nego i intelektualna načela koja određuju ispravno znanje, moralna načela i praktično usmjeravanje koje proizvodi plemenite karakterne crte.

Kod korištenja pojma *shari’a*, Ibn al-‘Arabi također može podrazumijevati onu cijelu vidljivu dimenziju islama koja stoji nasuprot pojmu *tariqa* (‘[duhovna] staza’) i pojmu *haqīqa* (‘duhovna zbilja’), koji pojmovi tvore unutarnju dimenziju islama. Otuda pojam ‘učeni znalci *Šerijata* (*‘ulamā’ al-shari’a*) označava one znanstvenike koji su se posvetili jurisprudenciji i

nekim drugim racionalnim znanostima, ali koji nisu vični onoj više unutar-njoj dimenziji islama; to su 'egzoterijski znanstvenici' ('*ulamā' al-rusūm*).

Pojam *shar'* nužno ne označava objavljeni Zakon islama, jer svaka religija koju je Bog objavio je *shar'*, a religija općenito može se nazvati pojmom *shar'*, posebno kada biva suprotstavljena putu racija. Pojam *sharī'a* se može upotrebljavati na isti način, iako pretežito u množini (*sharā'i'*), kada ga je najbolje prevoditi u smislu 'objavljenih religija'.

Ibn al-'Arabi često potvrđuje vrijednost religija koje nisu islam, i dok to čini, on jednostavno izlaže jasno kur'ansko stajalište. Njegova učenja o ovom pitanju su dalekosežna i ovdje se ne možemo baviti njima, mada će biti dotaknuta u nekoliko sadržinskih konteksta.²⁷⁸ Za sada će biti dovoljan samo jedan citat da ponudi njegovo temeljno gledište. Kod razmatranja jednog od trideset i šest posvjedočenja *tawhīda* ili 'svjedočanstava Božijeg Jedinstva' koja se nalaze u Kur'ānu, Ibn al-'Arabi tvrdi da je devetnaesto posvjedočenje *tawhīda* izraženo sljedećim kur'anskim stavkom: *Prije tebe nijednog poslanika nismo poslali a da mu nismo objavili: 'Nema boga osim Mene, zato se Meni klanjajte' (Al-Anbiyā', 25).*

„Ovo je tawhid Ja-stva... On je poput riječi Božijih: Tebi se neće reći ništa što već nije rečeno poslanicima prije tebe (Fussilat, 43).

U ovom stavku Bog spominje 'klanjanja' ('ibāda), ali bez precizno određenih praksi (a'māl), jer On je također kazao: Svima vama [od poslanika] smo zakon i pravac propisali (Al-Mā'ida, 48), tj., objavili smo doznačene prakse. Razdoblja upražnjavanja tih praksi mogu doći do kraja i to se zove 'dokidanje' (naskh) po riječima učenih znalaca Sharī'ata. Ne postoji nijedna praksa koja se zatječe u sve i jednoj poslaničkoj misiji, samo postoji provođenje religije, u kojoj su one objedinjene i očitovanje tawhīda. To je naznačeno u riječima Božijim: On vam propisuje u vjeri isto ono što je propisao Nūhu i ono što objavljujemo tebi [Muhammede], i ono što smo naredili Ibrāhīmu i Mūsāu i 'Īsāu: 'Pravu vjeru ispovijedajte i u tome se ne podvajajte (Al-Shūrā, 13). Bukhārī je napisao poglavlje pod naslovom: „Poglavlje o tome što je objavljeno u vezi s činjenicom da je religija poslanikā jedna,“ a ta religija nije drugo doli tawhīd, provođenje religije i klanjanje.²⁷⁹ Na tome su svi poslanici okupljeni.“ (II 414.13)

278 Usp. W. Chittick, 'A Sufi Approach to Religious Diversity: Ibn 'Arabi on the Metaphysics of Revelation'.

279 Ovim se, vjerovatno, ukazuje na Bukhārījev *Sahīh*, ali ja nisam uspio pronaći to poglavlje. Ibn al-'Arabi definira Sunnet Poslanikov na način da ga povezuje s univerzalnom porukom svih poslanika: On 'je objedinjen u religiji, provodi se i u njemu nema razilaženja' (II 168.26).

Korist Zakona je ta da pribavi znanje koje je razumu nedostupno bez Božije pomoći, a to znanje, kako smo već vidjeli, priskrbuje jedino sredstvo za ostvarenje krajnje sreće. Drugim riječima, ljudska bića ne mogu dosegnuti Božiju spasotvornu milost bez Zakona.

„Protivnici ‘Ljudi Božijih’²⁸⁰ smatraju da slugin razum može slugi podariti znanje o nekim – mada ne svim - načinima ostvarenja blizine (qurba) Božije. Ali nema ničeg istinitog u ovom stajalištu, jer niko ne poznaje put koji vodi blizini Božijoj i dariva beskrajnu sreću slugi, osim onog ko poznaje ono što je u Osebnosti Istinitoga. A nijedno stvorenje Božije to ne doznaje doli kroz Božije darivanje znanja o tome, baš kao što je Bog kazao: Od onoga što On zna – drugi znaju samo onoliko koliko On želi (Al-Baqara, 155). Ne postoji za razumijevanje teže pitanje u ovoj našoj knjizi, ili u bilo kojoj drugoj knjizi, za sve skupine ljudi.“ (III 79.28)

„Bog nas voli zbog nas samih. To je vidljivo iz sljedećeg: On nam je podario znanje o našim najboljim interesima (masālih) za ovdašnji i budući svijet. On nam je pružio dokaze kako bismo Ga mogli spoznati i ne biti neznalice o Njemu. On se pobrinuo za nas i blagoslovio nas, unatoč našem nemaru nakon našeg saznanja o Njemu i nakon dokaza koji su za nas uspostavljeni o tome da svaki blagoslov u kojem se gibamo je Njegovo stvaranje koje nas vraća Njemu, a da ga je On uveo u postojanje samo poradi nas, kako bismo mogli biti blagoslovljeni time i prebivati u tome. On nas je prepustio obavezi da postupamo kako želimo.

Potom, nakon ovog savršenog dobročinstva, propustili smo da Mu zahvaljujemo, dok razum zahtijeva da dobročinitelj bude zahvalan. Spoznali smo već da samo Bog čini dobro i da u Njegovom dobročinstvu prema nama bijaše i to da nam je poslao poslanika da nas pouči znanju i lijepom ponašanju (adab). Tako smo spoznali ono što je On sam želio za nas, jer nam je On otkrio put naše sreće u vidu Zakona. On nam ga je objasnio i upozorio nas na sramotne stvari, rekavši nam da izbjegavamo prizemne i prijekora vrijedne moralne odlike... Tako smo saznali da nas On istinski nije volio, ništa od rečenoga ne bi ni postojalo.“ (II 328.19)

Zakon priskrbuje opsežnu raznovrsnost znanja koje se može podijeliti u dvije osnovne vrste – znanje o odlukama (*hukm*) i znanje o obavijestima (*khabar*) – i na golem broj podpodjela. U Ibn al-‘Arabijevom mišljenju ove podjele očituju samu prirodu objaviteljske Riječi Božije (*al-kalimat al-ilāhiyya*), koja silazi od Boga na način koji on često opisuje.²⁸¹ Kada ta jedinca-

280 *Ahl al-haqq*, pojam kojeg Ibn al-‘Arabi upotrebljava kao sinonim za pojam *Ahl Allāh* (usp. III 385.26).

281 Ovih nekoliko poglavlja je navedeno u *Cosmology*.

ta Riječ prođe pored Prijestolja Božijeg i dosegne Njegovo Podnožje (*kursī*), ona biva razlučena na odluke i obavijesti. Otuda pet općih kategorija djela objavljenih u *Shari'atu* – obaveznih, preporučenih, neutralnih, pokuđenih i zabranjenih – imaju strogo ontološko utemeljenje. U narednom odlomku Ibn al-'Arabi opisuje sadržaje puninske objave, ili onoga što je donio poslanik (*rasūl*). Objava data 'vjerovjesniku' (*nabī*), u ograničenom značenju tog pojma, ne raspolaže istom nakanom.²⁸²

„Duhovna postaja poslanstva je Podnožje, jer, započinjući kod Podnožja, Riječ Božija biva podijeljena na obavijesti i odluke. Prijatelji i vjerovjesnici posjeduju samo obavijesti, dok vjerovjesnici religija i poslanici raspolažu i odlukama i obavijestima.

Odluke se dijele na zapovijedi (amr) i zabrane (nahy).

Potom se zapovijedi dijele u dvije vrste: one u kojima je čovjek slobodan da bira, koje se nazivaju 'neutralnim' (mubāh), i one u kojima se on ohrabruje. Ona druga vrsta zapovijedi dijeli se na dvije vrste: (1) Ako se neko suzdrži od one prve vrste, Zakon ga kori; to je ono što je 'obavezno' (wājib) ili ono što je 'strogo naredeno' (fard). (2) Ako izvrši onu drugu vrstu, on biva pohvaljen, a ako se uzdrži od vršenja iste, ne biva prekoren; to je ono što je 'preporučeno' (mandūb).

Zabrana se dijeli na dvije vrste: (1) Zabrana vršenja onoga zbog čega neko biva prekoren, ukoliko to vrši, a što je 'zabranjeno' (mahzūr) i (2) zabrana u kojoj onaj koji se suzdržava od jedne stvari biva pohvaljen, iako nije prekorijevan ako to i vrši; to je ono što je 'prijekora vrijedno' (makrūh).

Što se tiče obavijesti, one se također dijele na dvije vrste: jedna vrsta se tiče stanja Boga, a ona druga se tiče stanja kozmosa.

Obavijesti koje se tiču Boga, dijele se na dvije vrste: (1) Jednu koja se može spoznati, i (2) onu drugu koja se ne može spoznati. Ona koja se ne može spoznati jeste Njegova Bit. Ona koja se može spoznati dijeli se na dvije vrste: (a) Jedna vrsta koja zahtijeva poricanje sličnosti (mumāthala) i odnosa (munāsaba); to su atributi neusporedivosti i poricanja, poput stavka: Niko nije kao On' (Al-Shūrā, 11)! i imena Sveti (Al-Quddūs). (b) Druga vrsta koja zahtijeva sličnost; to su atributi Djelā i svako pojedino ime Božije koje zahtijeva kozmos.“ (II 257.17)

Vaga

Pojam 'Vaga' (*mīzān*) izvodi se iz korijena koji znači 'mjeriti' (*wazn*). Kao što Ibn al-'Arabi ističe, ovaj kur'anski pojam ukazuje na parnost vage – ili na dva tasa i kazalo koje se naziva 'jezičak' (*lisān*) – i na kantar ili polugu

282 Svaki poslanik je i vjerovjesnik, ali svaki vjerovjesnik nije poslanik. Vidjeti *Cosmology*.

vage (*qabbān*) koji omogućuje upotrebu mjerenja (*ratl*).²⁸³ Kur'ān upotrebljava ovu riječ u šesnaest stavaka, unutar nekoliko konteksta, kao kada opisuje Vagu koja će biti uspostavljena na Dan suda da mjeri djela ljudska. Ibn al-'Arabi sukusira različita značenja koja se daju ovom pojmu, komentirajući početak kur'anskog poglavlja 55 (*Al-Rahmān*) 'Milostivi', posebno stavke 7-9:

„On je postavio terezije' kako bi mjerio dvojicu teških (al-thaqalān [džine i ljude]). 'Ne prelazite granice u mjerenju!' pretjerujući ili uskraćujući zbog zakidanja; 'već pravednu mjeru postavite', kao što je skladnost ljudskog oblika postavljena, jer čovjek je pokazatelj mjere, 'na tereziji ne zakidajte!', tj., postupajući nepravedno i dajući prevagu jednom od dva tasa, osim zbog savršenstva. Bog također veli: Na Dan suda Mi ćemo terezije pravde uspostaviti (Al-Anbiyā', 47).

Znaj da ne postoji umijeće (san'a), razina, duhovno stanje ili duhovna postaja, a da svako od njih ne raspolaže terezijama koje nad njim vladaju u spoznaji i u praksi. Značenja imaju terezije u prevlasti razuma, poznate kao 'logika' (mantiq); one uključuju dva tasa poznata kao 'premise'. Govor raspolaže terezijama koje se zovu 'gramatika' (nahw), snagom koje se mjere riječi u težnji da ozbilje značenja koja riječi u jeziku označavaju. Svaki baštinik 'jezika' ima tereziju, koja se naziva kvantitetom, koju mu Bog pridodaje pod vidom opskrbljivanja, jer On veli: I ne postoji ništa a da mu riznice nisu kod nas, a od toga Mi dajemo samo u mjeri određenoj (Al-Hijr, 21); Kad bi Allāh svim Svojim robovima davao opskrbu u obilju, oni bi se na Zemlji osilili, ali On je daje s mjerom, onoliko koliko hoće (Al-Shurā, 27).

Bog je stvorio čovjekovo tijelo u vidu vage. Načinio je dva tasa, njegovu lijevu i desnu ruku, dok je 'jezik' načinio njegovim stubom. Tako čovjek pripada onoj strani ka kojoj naginje. U desnu ruku Bog mu je spustio sreću, a nesreću u njegovu ljevicu²⁸⁴... Božije riječi: On je svakoj stvari dao njen lik (Tā Hā, 50), prianjaju uz božansku Mjeru...

Znaj da je cijela ova situacija svedena na znanje i praksu. Prakse imaju dvije vrste, jedna koja prianja uz osjetilno kraljevstvo (hissī), i ona druga, koja prianja uz srce (qalbī). Znanje je također dvovrsno: racionalno ('aqlī) i Zakonom otkriveno (shar'ī). Svaka vrsta ima poznatu mjeru (wazn) kod Boga, kada On znanje dariva. On traži od sluge, kada propisuje Zakon za njega, da mjeri pravedno, pa stoga on u mjerenju granicu ne smije prelaziti ili u mjerenju zakidati. Bog također veli: Ne zastranjujte u svome vjerovanju (Al-Nisā', 171); ovo je značenje Njegovih riječi: u mjerenju granicu ne prelazite. O Allāhu govorite samo istinu (al-haqq) (Al-Nisā', 171), značenje je Njegovih riječi: Mjerite pravedno!

283 Usp. III 6.22.

284 Aluzija na kur'ansko poglavlje *Al-Wāqī'a*, 27-55.

Otuda Bog traži pravdu od Svojih sluga u njihovom uzajamnom djelovanju s Njim i sa svim što je drugo doli On, bilo da je riječ o njihovim vlastitim dušama ili dušama nekih drugih stvorenja. Prema tome, kada Bog dariva slugi uspjeh u uspostavljanju mjere, tada ne preostaje nikakvo dobro koje mu Bog već nije darovao.

Bog je, npr., postavio zdravlje i boljitak u ravnotežu četiri čudi²⁸⁵ kako nijedna od njih ne bi prevagnula nad onom drugom, dok je slabost, boleštine i smrt postavio u stanje prevage jednih nad drugima. Stoga je ravnoteža uzrok opstajanja, dok je neravnoteža (inhirāf) uzrok rastakanja i poništenja.“ (III 6.13, 26)

Posebna vaga, koja se skrbi za nas ovdje, je Zakon koji predstavlja ‘ravnotežu uspostavljenju unutar kozmosa da tvori pravdu (‘*adl*’) (II 463.16). Kroz njega Bog pokazuje čovjeku put do pravog znanja o Njemu i kozmosu i definira taj put koji vodi Njegovoj milosti i naklonosti na budućem svijetu.

„Onaj koji žeda za putem spoznaje i sreće, taj ne smije dopustiti da Vaga Zakona isklizne iz njegovih ruku niti za jedan tren. Jer Bog čuva vagu u Svojoj ruci, ne dopuštajući da sklizne; „On spušta Vagu Pravde (qist) i podiže je.“²⁸⁶ Ta ‘Vaga Pravde’ je duhovno stanje kojim raspolaže postojanje. Kada bi Bog ispustio tu Vagu iz Svoje ruke, kozmos bi istog trena bio uništen kroz to ispuštanje.

Isto tako, niko od onih kome je propisan taj Zakon (al-mukallaf), ili pak nijedno ljudsko biće, ne bi smjelo dopustiti da ona Vaga, uspostavljena snagom Zakona,²⁸⁷ isklizne iz njegove ruke niti za jedan tren, Zakona koji mu je propisan da ga drži sve dok je živo, jer, dopusti li da on isklizne samo za tren, cijeli Zakon će biti poništen, baš kao što bi bio poništen kozmos, ako bi Bog dopustio da ona Vaga isklizne iz Njegove ruke. Jer Zakon raspolaže odlukom koja se primjenjuje na svaki pokret i sve ostale dijelove osobe kojoj je ona propisana, tako da dotična osoba ne može ispustiti onu Vagu sve dok Zakon postoji. To je Vaga koja prijanja uz tu osobu u mjeri u kojoj joj je ta odluka propisana snagom Zakona.“ (III 239.19)

Mudrost i čudorednost

Pravednost (‘*adl*’), koja se postiže kroz onu Vagu, blisko je navezana na ‘mudrost’ (*hikma*). Pravda označava to da se svaka stvar postavi na njoj pripadajuće mjesto, dok mudrost znači djelovati na prikladan način (*kamā*

285 O četiri prirode usp. pogl. 8.

286 Ova rečenica je uzeta iz *hadisa* koji se nalazi kod Muslima (*Īmān* 293, 295), Ibn Māje (*Muqaddima* 13) i Ahmada (IV 395, 401, 405).

287 *Taklif* ili ‘onaj ko je obavezan Zakonom’ i od koga se traži da slijedi njegove propise, biva oslobođen od njega u času smrti. Vidjeti niže.

yanbaghī) u svakoj situaciji, podrazumijevajući da je prikladno djelovanje nemoguće bez razlikovanja ispravnih odnosa. Ibn al-‘Arabi slijedi dobro poznatu formulu, kod definiranja ‘mudraca’ ili ‘baštinika mudrosti’ (*al-hakīm*) – bio to Bog ili čovjek – kao ‘onoga koji čini ono što je prikladno poradi svrhe koja je prikladna u času kada je to prikladno činiti’ (II 163.26). Mudrost je znamenje savršenih prijatelja Božijih koju u njenoj punini posjeduju samo ‘Ljudi prijekora’, najveći među savršenim ljudima.²⁸⁸

Pošto mudrost postavlja stvari na njima pripadajuća mjesta, ona vlada nad *tartībom*, tj., nad poretkom, sustavom i hijerarhijom stvari. ‘Ime Mudri reda stvari unutar njihovih razina i smješta ih unutar njihovih razmjera’ (II 435.15). Ona je savršena kombinacija znanja i prakse. Kao što Ibn al-‘Arabi objašnjava, Božije ime ‘Mudri’ raspolaže složenim značenjem, jer dijeli temeljne odlike dva druga imena:

„Ime Mudri posjeduje lice okrenuto prema Znalcu (Al-‘Ālim) i drugo lice okrenuto prema Vladaru (Al-Mudabbir), jer Mudri raspolaže dvama temeljnim odlikama: ono određuje temeljnu odliku mjesta stvari, i odliku zbiljskog postavljanja stvari na njihova mjesta. Koliko je samo znalaca koji ne smještaju stvari na njihovo mjesto! I koliko je samo onih koji postavljaju stvari na njihova mjesta na temelju slučajnosti, a ne na temelju znanja!“ (I 389.31)

Poslanik je kazao: „Podaj svakome [ili svačemu njegovo] pravo (*haqq*) kojim raspolaže on [ili ona ili ono].“²⁸⁹ Pojam *haqq* ovdje može biti preveden kao ‘zakoniti dug’ ili jednostavno ‘dug’. Pravo osobe (ili stvari) je pravo koje ona zaslužuje na osnovu svoje prirode i revnovanja Zakonu. Među onim ljudima i stvarima kojima se nešto duguje, Poslanik je spomenuo i Gospodarevo pravo, pravo drugih ljudi (gosta, žene, prijatelja) i dimenzije nečije osobnosti (duše, tijela, oka). Jedan od božanskih korijena davanja svakoj stvari njenog prava / duga jeste načelo iskazano kur’anskim stavkom: *Bog je svakoj stvari podario njen lik, zatim je pravim putem usmjerio (Tā Hā, 50).*

„[Gnostici] ‘daju svakoj stvari njeno pravo,’ baš kao što Bog ‘dariva svakoj stvari njen lik.’“ (III 106.18)

288 II 269.33, III 36.17. O ‘Ljudima prijekora’ usp. poglavlje 20.

289 Ovaj *hadis* postoji u nekoliko inačica i, praktički, u svim standardnim izvorima. Uobičajena inačica glasi ovako: „Zacijelo i vaša duša raspolaže pravom protiv vas, vaš Gospodar raspolaže pravom protiv vas, vaš gost raspolaže pravom protiv vas i vaše žene raspolažu pravom protiv vas; stoga podajte svakom njegovo pravo s kojim raspolaže [on, ona, ono].“ Usp. *Concordance* I 486.

„Odlika koja posebno izdvaja gnostike... jeste ta što oni duhovno ozbiljuju ono što povlači razliku među duhovnim zbiljama. To pripada samo onima koji poznaju slijed Božije mudrosti u stvarima i koji ‘daju svakoj stvari njeno pravo.’“ (II 480.31)

„Bog opisuje Sebe kao onoga koji ravna zbiljom (Yūnus, 3) samo da bismo mi znali da On ne čini ništa doli ono što iziskuje mudrost postojanja (hikmat al-wujūd). On postavlja sve na njemu pripadajuće mjesto, jer kad to ne bi činio, On ne bi darovao mudrosti njeno potpuno pravo. No, On je taj koji ‘je svakoj stvari podario njen lik / stvaranje.’“ (III 163.19)

„Savršenstvo svakog duhovnog stanja počiva u njegovom postojanju, jer Bog veli: On je svakoj stvari podario njen lik. Kada čovjek shvati i duhovno ozbilji ovaj stavak, neće imati nikakva načina da se nepotrebno upliće (fudūl) [u Božiju mudrost u vezi sa stvarima]. Međutim, uplitanje je također jedna od vrsta Božijeg stvaranja, pa je Bog ‘podario’ uplitanju ‘njegovo stvaranje; potom je pravoputnu stazu pokazao’, tj., objasnio je da onaj ko započinje sa uplitanjem u tuđe poslove naziva se ‘onim koji je zaokupljen onim što ga se ne tiče,’²⁹⁰ i onim ko ne poznaje ono što ga se ne tiče.“ (II 654.20)

Osoba koja svakoj stvari daje njeno pravo nije samo mudra, već i ‘uljudna’ (*adīb*). Malo pojmova ima tako važnu ulogu u oblikovanju islamskog ethosa kao pojam ‘uljudnosti’ ili ‘pravila pristojnosti’ (*adab*), pojam koji, prema mišljenju religijskih znanstvenika, seže unazad do Poslanikova Sunneta. Onaj ko raspolaže uljudnim ponašanjem, taj je stekao savršenu prefinjenost riječi i postupaka, primjeravajući se Vagi Zakona kakva je bila ovaploćena u osobi Poslanika. On je uvijek stavljao stvari na njihova mjesta, tj., prikladnu stvar na prikladno mjesto i u prikladnom vremenu, i djelovao sukladno zahtjevima Božije mudrosti. Samo je on, među svim ljudima, taj koji ‘je davao svakoj stvari njeno pravo’.

Vjerovjesnik je kazao: ‘Bog me poučio uljudnom ponašanju, stoga je moje ponašanje najljepše!’²⁹¹ Postoje dva načina da se spoznaju duhovna stanja u kojima stvorenja – bili u pitanju prijatelji Božiji ili neko drugi – prebivaju s Bogom. Prvi način je otkrovenje. Osoba vidi duhovna stanja stvorenja s Bogom i bavi se svakom skupinom sukladno njenim duhovnim stanjem s Njim.

Drugi način je da prione uz Božije pristojno ophođenje. ‘Božije pristojno ophođenje’ (*al-adab al-ilāhī*) je ono koje je Bog spustio u vidu Zakona za Svoje sluge

290 Aluzija na dobro poznati *hadis*: „Jedna od lijepih odlika čovjekovog islama je ta da se suzdržava od onoga što ga se ne tiče“ (Tirmidhī, *Zuhd* 11; Ibn Māja, *Fitan* 12; *Muwatta’*, *Husn al-khuluq* 3, *Kalām* 17).

291 Suyūti, *al-Jāmi’ al-saghīr* I 224.

preko Svojih poslanika i na njihovim jezicima. Objavljene religije (al-sharā'i) su Božija pravila uljudnog ponašanja (ādāb Allāh) koja je On uspostavio za svoje sluge. Onaj ko Božijem Zakonu daje njegovo puno pravo (haqq), taj je stekao Božije uljudno ponašanje (al-haqq) i upoznao prijatelje Božije. (IV 58.26)

Među božanskim pravilima uljudnog ponašanja je sve što je došlo u Kur'ānu pod vidom zapovijedi: 'Činite ovo' i 'Izbjegavajte ono'. Stoga, razmotri to u Kur'ānu i stekni udio u lijepom Božijem ophođenju, a zatim to provedi u praksu. Tada će ti biti darovan uspjeh, ako Bog da. (II 655.26)

Čovjek uljudnog ponašanja (al-adīb) je onaj koji objedinjuje u sebi sve plemenite crte (makārim al-akhlāq) i koji poznaje čudoredne odlike, a da nije opisan njima. On objedinjuje sve razine znanja, kako one koje su pohvalne, tako i one koje zaslužuju prijekor, jer u očima svake razborite osobe znanje o jednoj stvari je uvijek bolje od nepoznavanja iste. Otuda lijepo čudoređe u sebi sabire svako dobro (jimā' al-khayr). (II 284.28)

Prva stvar koju je Bog zapovijedio Svome slugi jeste to 'da objedini u sebi' (jam') ono što predstavlja lijepo čudoređe. 'Lijepo čudoređe' ili uljudno ponašanje (adab) je izvedeno iz pojma 'gozba' (ma'daba), da bi se povezalo sa pojmom 'opskrbe'. Isto tako, lijepo čudoređe znači objediniti u sebi svako dobro. Poslanik je kazao: „Bog me poučio lijepom čudoređu.“ Drugim riječima, On je objedinio u meni svaku dobru stvar (khayrāt); potom reče: „Kako je divno moje čudoređe!“ Drugim riječima, On me je učinio mjestom za svaku lijepu stvar (husn).

Čovjeku je rečeno: „Objedini u sebi dobre stvari“, jer Bog je postavio Svog slugu u svijet kao djelatnika i sakupljača, u Njegovo ime, svega onoga što mu je On doznačio da sabere. Stoga je on u ovdašnjem svijetu sakupljač, pa ga je Bog i stvorio samo da sakuplja i objedinjuje. Ako on bude sabirao i sakupljao ono što mu je zapovijeđeno, bit će 'sretan' i Bog će mu dati sve što je sabrao i naklonjen mu biti. Otuda je njegova nagrada sve što sabere, i još pride divna Božija pohvala zbog držanja Povjerenja (amāna), pravde, i zbog suzdržavanja od loših postupaka i nevjere.“ (II 640.23)

Božanski korijen lijepog čudoređa je to što Bog stvara svijet u nastojanju da pokaže temeljne odlike Svojih imena, a svako ime zahtijeva posebne situacije. Te situacije, kada se motre kao cjelina, mogu se nazvati 'kozmosom', 'opstojećim stvarima' i tome slično. Među tim imenima su 'sekundarni uzroci' (asbāb), kao što je razmatrano u prethodnom poglavlju. Zato što je Bog uspostavio sekundarne uzroke sa svrhom, ljudi lijepog čudoređa su svakoj stvari davali njeno pravo. Oni lažni duhovnjaci, koji budu zanemarivali Božiju mudrost u stvaranju i budu jezdili 'ravno k Njemu' bez načinā koje je On uspostavio, oni su daleko od duhovnog ozbiljenja. Međutim, ono što oni govore, ima stanovite koristi za one koji još uvijek hode

u ‘duhovnim stanjima’ (*ahwāl*) i koji nisu dosegli više duhovne postaje’ (*maqāmāt*) gnostika.

„Velikani (al-akābir) se nikada ne oslanjaju na bilo koju stvar, već samo na Boga. Ali oni koji su odbili prihvatiti postojanje sekundarnih uzroka, odbacili su prihvatiti stvar čije postojanje je Bog uspostavio. Prema tome, oni su pre-koreni od strane Visokog Plemena.²⁹² To odbijanje da se prihvate sekundarni uzroci je jedno nesavršenstvo u duhovnoj postaji, ali je savršenstvo u duhovnom stanju, hvalevrijednom u toku duhovnog putovanja (sulūk), ali prijekornog na kraju (al-ghāya).“ (II 602.22)

Ibn al-‘Arabi pojašnjava odnos između mudrosti i sekundarnih uzroka, dok tumači pojam ‘brisanja’ (*mahw*) koje, veli on, sufije koriste kako bi označili ‘uklanjanje atributa navade i poništenje uzroka (‘illa’) (II 552.32).

„Bog ne bi nikada uklonio mudrost iz stvari. Sekundarni uzroci su zastori koje je Bog postavio u nakani da ne budu uklonjeni. Najveći od tih zastora jeste tvoj vlastiti entitet. Tvoj entitet je uzrok postojanja tvoga znanja o Bogu, jer tvoje znanje ne može postojati doli u tvome etitetu. Stoga je tebi nemoguće da budeš uklonjen, jer Bog od tebe želi da Ga spoznaš. Stoga On ‘briše’ tebe iz tebe sama. Potom ti ne prestaješ postojati sa egzistencijom svoga entiteta i očitovanjem njegovih temeljnih odlika. Tako je Bog izbrisao Poslanika Božijeg u temeljnom određenju bacanja, mada je bacanje započelo od njega. Bog je kazao: Nisi ti bacio, pa ga je On zaboravio, kada si bacio, tako je uspostavio sekundarni uzrok, nego je Bog bacio (Al-Anfāl, 17). Bilo kako bilo, Bog je samo bacio rukom Svoga Poslanika. Isto tako, On veli u Sahihu: „Ja sam njegov sluh, njegov vid i njegova ruka.“²⁹³

„‘Poništenje uzroka’ kroz brisanje počiva samo unutar temeljnog određenja, ne i unutar entiteta. Kada bi taj uzrok i sekundarni uzrok nestali, nestao bi i sluga, ali on ne nestaje. Stoga mudrost zahtijeva da sekundarni uzroci budu zadržani u postojanju sve dok slugino pouzdanje u njih ne bude izbrisano.“ (II 553.5)

‘Mudrost’ koja zahtijeva opstojanje sekundarnih uzroka mora imati nešto zajedničko s tim da svaka duhovna zbilja mora na prikladan način odigrati svoju ulogu. Tako, npr., zadržavajući pojedinačni entitet u postojanju i nikada ga ne ‘brišući’, mudrost mora imati nešto zajedničko s božanskim atributima milosti i ljubomore.

²⁹² *Al-Tā’ifat al-‘āliya*, tj., veliki sufije.

²⁹³ Ovo je skraćena forma ‘hadisa o dobrovoljnim djelima’ (Bukhāri, *Riqāq* 38). Vidjeti poglavlje 18.

*Pjesnik veli: "Ti zastireš svoje srce od tajanstva Njegove Nevidljivosti: da nije zbog tebe, On ne bi odlučio pečatom srce pečatiti."*²⁹⁴

Jer On te je učinio istovjetnim Svome zastoru (sitr) nad tobom. Da nema tog zastora, ti ne bi tražio da narastaš u spoznaji... Promotri svoju ljudsku prirodu (bashariyya). Naći ćeš je istovjetnom sa svojim zastorom iza kojeg ti On govori. Stoga On veli: Nijednom čovjeku nije dato da mu se Allāh obraća osim na jednom od tri načina: nadahnućem, ili iza zastora (Al-Shūrā, 51). Prema tome, On ti može govoriti iz tebe, jer ti sam si Njegov zastor i veo nad sobom samim. I nije ti moguće prestati biti čovjek, jer ti si čovjek u samoj svojoj suštini. Iako ti ne možeš biti odsutan iz sebe sama ili biti poništen (fanā') snagom duhovnog stanja koje te nadilazi, tvoja ljudska priroda opstaje u svome entitetu. Tako se onaj zastor spušta, a pogled pada ni na šta drugo doli na zastor, jer on pada na formu.

Sve to se zahtijeva snagom Božanskog, s obzirom na ljubomoru (ghayra) i milost. On je 'ljubomoran' kako ne bi 'ono drugo' (ghayr) pojmlilo Ga i On bio obujmljen snagom onog ko Ga poima.²⁹⁵ Ali On obuhvaća sve (Al-Nisā', 126), tako da On ne biva obuhvaćen snagom onoga koga On obuhvaća. On je 'milostiv', jer zna da vremenski uvjetovane stvari ne mogu ostati u osami sa 'slavom Njegova lica.'²⁹⁶ Naprotiv, sami bi sebe sažgali, stoga je On iz milosti prema njima zastoro ih kako bi se njihovi entiteti mogli održati." (II 554.3)

„Bog je uspostavio sekundarne uzroke u kozmosu, jer je znao da ondje ne bi moglo biti imena 'Stvoritelj', ni u postojanju niti u predmnijevanju, bez stvorene stvari, bila ona u postojanju ili u predmnijevanju. Isto tako, svako ime Božije zahtijeva stvorenu egzistenciju, kao što je ime Opraštalac, Posjednik, Blagodarni, Svemilosni itd. Na ovoj osnovi On je uspostavio sekundarne uzroke, a kozmos je postao mjesto pokazivanja toga kako su jedni dijelovi kozmosa povezani sa drugim dijelovima kozmosa. Stoga nijedno zrno ne klija bez zasijavanja, tla i kiše. Bog je zapovijedio iskanje kiše, kada kiša ne dođe, u nastojanju da posvjedoči u srcima Svojih sluga postojanje sekundarnih uzroka. Stoga Zakon nijednom slugi ne govori da ostavi po strani sekundarne uzroke, jer njegova duhovna zbilja to ne zahtijeva. Naprotiv, Bog mu je doznačio jedan uzrok prije negoli neki drugi. Kazao mu je: Ja sam tvoj uzrok, stoga budi ovisan o Meni. A u Allāha se pouzdajte, ako ste vjernici (Al-Mā'ida, 23)!

294 Aluzija na nekoliko kur'anskih stavaka koji ukazuju na 'pečaćenje srca', tj., na stavak: *Allāh je njihova srca zapečatio, pa oni ne znaju (Al-Tawba, 93).*

295 O Božijoj ljubomori usp. poglavlje 2, bilješka 27.

296 Aluzija na 'hadis o zastorima': „Bog ima sedamdeset“ – ili „sedamdeset hiljada – zastora od svjetlosti i tmine; kada bi oni bili sklonjeni, slava Njegova Lica bi sažgala sve što doseže oko Njegovih stvorenja.“ Ibn al-'Arabi ga često citira u ovom obliku (primejrice II 80.34, 110.31, 460.7, 488.10, 542.3, 554.9). *Concordance* nudi tekst koji glasi: „Njegov zastor je svjetlo“ umjesto „Bog ima...“ (Muslim, *Īmān* 293; Ibn Māja, *Muqaddima* 13).

Čovjek (al-rajul) je onaj koji potvrđuje sekundarne uzroke, jer ako bi ih porekao, on ne bi uspio spoznati Boga i ne bi spoznao sebe. Poslanik je kazao: „Onaj ko spozna sebe, spozna i svoga Gospodara“. On nije kazao: „Ko spozna Suštinu svoga Gospodara,“ pošto Gospodareva Suština raspolaže beskonačnom Neovisnosti. Kako bi ograničena stvar mogla spoznati ono Beskonačno? Ali ‘Gospodar’ zahtijeva vazala bez imalo sumnje. Prema tome, kod ‘Gospodara’ je dah ograničenja. Kroz tu stvorenu stvar spoznaj njenog Gospodara. Zato mu je Bog zapovijedio da spozna sljedeće: ‘Nema boga doli Njega’, s obzirom na Njegovo bivanje Bogom, jer ‘bog’ zahtijeva božanskog sužnja. Ali Suština Božija je Neovisna o atribuciji, stoga nema nikakvog ograničenja.

Posvjedočenje sekundarnih uzroka je najočitiiji dokaz za to da onaj ko ih posvjedočuje, taj raspolaže znanjem o svome Gospodaru. Onaj ko je sebe lišio tog posvjedočenja, taj je lišen onoga što na ispravan način ne može biti dokinuto. Za njega je prikladno samo to da podupire Prvog Uzroka, Onoga koji je stvorio i uspostavio one sekundarne uzroke.

Onaj ko ne raspolaže nikakvim znanjem o onome na šta ukazujemo, taj nema nikakva znanja niti o tome kako da hodi stazom ka spoznaji o svome Gospodaru kroz Božije pristojno ophođenje. Osoba koja odbacuje sekundarne uzroke, pokazuje neuljudnost prema Bogu. Onaj ko odbacuje to što je Bog uspostavio, pokazao je neuljudnost i slagao je na Boga kroz to odbacivanje. Stoga promotri neznanje onoga koji ne vjeruje u sekundarne uzroke i smatra da oni trebaju biti napušteni! Onaj ko napušta ono što je Bog uspostavio, takmac je, a ne sluga, neznalica, a ne znalac. Ja ti savjet dajem, prijatelju, kako ne bi bio među nezalicama i tvrdoglavicima...!

Prema tome, čovjek božanskog čudoređa (al-adīb al-ilāhī) je onaj koji posvjedočuje ono što je Bog posvjedočio na mjestu na kojem je to posvjedočio i koji poriče ono što je Bog porekao na mjestu na kojem je to porekao, i na način na koji je On to porekao. (III 72.32)

„Bog nije uspostavio sekundarne uzroke bez svrhe. On od nas očekuje da ih branimo i na njih oslanjamo uz Božije povjerenje. Božija Mudrost to čini poznatim... Stoga mudrac božanskog čudoređa je onaj koji smješta sekundarne uzroke na mjesto na koje ih je Bog smjestio.“ (II 471.25)

„Niko ne odbacuje sekundarne uzroke doli onaj koji ne zna da ih je Bog ondje postavio. Niko ne posvjedočuje sekundarne uzroke osim krajnje učenog učitelja, čovjeka lijepog čudoređa u spoznaji Boga. (II 123.4)

Mudrac među slugama Božijim je onaj koji smješta svaku pojedinu stvar na njeno mjesto i ne diže je ponad njene razine. On ‘daje svakoj stvari ono što je njeno pravo’ i ni o čemu ne prosuđuje po vlastitom prohtjevu (gharad) ili hiru (hawā). Prigodni hirovi na njega ne utječu. Mudrac razmatra duhovno obitavalište u koje ga je Bog smjestio zastalno, i on promatra, bez uvećavanja ili umanjivanja, obrazac djelovanja unutar tog obitavališta u koje ga je Bog

smjestio po Zakonu. Potom, on hodi na način koji mu je objašnjen i nikada iz svoje ruke ne ispušta Vagu koja je za njega postavljena u tom duhovnom obitavalištu.“ (III 35.35)

Čovjek lijepog ćudoređa slijedi Vagu Zakona u svim svojim djelovanjima. On ponajviše slijedi Vagu Božijeg znanja uz pomoć kojeg je ta Vaga i uspostavljena.

„Postoji jedna druga Vaga, pored Vage Zakona, koju čovjek ne smije ispustiti i koja će ostati u njegovoj ruci na ovome i na budućem svijetu. To je Vaga Znanja; Vaga Zakona je jedna od temeljnih odlika Vage Znanja. Ta Vaga je poput Vage u Ruci Božijoj. Kroz nju čovjek posvjedočuje Božije mjerenje. Njen odnos prema Vagi Božijoj je odnos osobe koja u ruci drži vagu prema nekoj drugoj osobi, koja drži ogledalo. Osoba sa ogledalom u njemu vidi vagu, mjerenje i mjeritelja. Ona uspijeva spoznati tu situaciju kroz posvjedočenje svoje vlastite egzistencije...

Nevidljivi, koji mjeri, mjerenje i Vaga su Prisutnost Božija, dok je ogledalo čovjekova prisutnost (hadra al-insān). Mjerenje pripada Bogu, dok posvjedočenje pripada onome čija duša je ogledalo. To je istinski čovjek sretnik.

Bog otkriva ovo tajanstvo onome kome hoće, u nastojanju da mu u njegovom ogledalu pokaže formu božanskoga stvaranja, kao i to kako se stvari pomaljavaju iz Njega i postaju vidljivim u postojanju. Ova situacija je naznačena riječima Abū Bakrovim: „Ja nikada ništa nisam vidio, a da ispred toga nisam ‘vidio’ Boga.“ Tako je on vidio odakle se ta stvar pojavila.

Baštinik ovog otkrovenja je ‘neprestance stvarajući’ (khalīq), a to je ono što Bog želi od njega kroz to otkrovenje. Ili pak, on uspijeva spoznati kroz to otkrovenje da je on neprestance tvoreći i da ima stalno biti takav, iako on toga nije svjestan. Njegovo otkrovenje mu dariva spoznaju o stvarnom stanju stvari. On ne biva neprestance tvoreći kroz to otkrovenje.

Bog zapovijeda čovjeku, koji raspolaže tim otkrovenjem, ‘da svakoj stvari dadne njeno pravo’ u njenoj formi, baš kao što Bog ‘dariva svakoj stvari njeno stvaranje’ u njenoj formi. Tad nijedno potraživanje neće biti usmjereno protiv njega od strane bilo koje stvorene stvari, baš kao što nijedno potraživanje se ne usmjerava prema Bogu od strane bilo koje stvorene stvari. To je ta duhovna korist ovog otkrovenja.

Kada ga Bog postavi u jedan od njegovih postupaka koji mu je zapovijeden da ga izvrši, ili mu zabrani da ga izvrši, čovjek motri na ono što je toj stvari već ranije dato od Boga (al-haqq). Zatim tom postupku daje njegovo puno pravo (haqq). Ako je to jedna od stvari čije izvršenje je zapovijedeno, on joj daje njeno pravo u punini, tako da ona ostaje prebivati u stvaranju bez mahane, uravnotežena u svome obliku. Stoga takav postupak ne posjeduje ništa više od

onoga što mu se duguje od strane njegova vršitelja. Tako Bogu pripada stvaranje (*al-khalq*), a sluzi pripada pravo (*al-haqq*). Bog 'dariva svakoj stvari njeno stvaranje', a stvaranje 'daje svakoj stvari njeno pravo'. Prema tome, Bog pristupa stvaranju, a stvaranje u ovoj situaciji pristupa Bogu, pa ono što je sluga dužan učiniti jeste to da ne uvodi u postojanje tu stvar niti da čini vidljivim bilo kakav entitet glede toga. Ako on ne postupa na ovaj način, on tada nije izvršio svoj dug prema toj stvari i ona usmjerava svoje potraživanje ravno protiv njega. Stoga on nije u potpunosti izvršio svoj dug prema njoj. Pri tome on propušta stajati u duhovnoj postaji Božijoj u procesu stvaranja. Stoga, eto dokaza protiv njega. Na taj način spoznat ćeš stvari i božanske zapovijedi.

Forma izbjegavajućih djela (*tark*) s Božije strane je ta da On ne uvodi u postojanje jednu od dvije potencijalne stvari, jer ona druga stvar, čijem postojanju je data prevaga (*al-murajjah*), već postoji. Prema tome, s obzirom na činjenicu da On nije tu stvar uveo u postojanje, Bog ju je 'izbjegao'.

Mi ti iznosimo na vidjelo ovo pitanje zato što znamo da ga nećeš pronaći u bilo kojoj drugoj knjizi, jer teško ga je pojmiti, ali ga je lahko dosegnuti onome kome Bog pokaže naklonost. Ti ćeš pokazati uljudnu ćudorednost prema Bogu i omogućiti da On sačuva šerijat za Svoje sluge. Ovo je jedno od tajanstava čije riznice su kod Boga, tajanstava koja se ne pokazuju drugima osim gnosticima. Nije prikladno sakrivati to od bilo kojeg Božijeg stvorenja. Ako poznavalac tog tajanstva ga prikriva, on je loše nasavjetovan sluga Božiji, 'A onaj ko nas krivo savjetuje, nije jedan od nas;²⁹⁷ drugim riječima, krivo savjetovanje nije dio Poslanikova Sunneta...

Ćudoredan čovjek je onaj koji tvori, unutar ove duhovne postaje, kroz svoja djela (*'amal*), a ne kroz ono 'Budi!' Štaviše, on kaže: 'U ime Boga, Svemilosnog, Samilosnog.' Na taj način on je siguran od dijeljenja svoje prakse sa šejtanom.

... Kada zazovemo Boga nad svojim postupcima, kada ih započnemo, mi ih sami izvodimo i čuvamo ih od šejtanovog udjela u njima, jer Božije ime je to koje ravna tim postupkom i stavlja se između nas i njega. Neki od ljudi otkrovenja posvjedočuju ovu šejtansku odvratnost snagom imena Božijeg, kada sluga započinje svoj posao.' (III 239.23, 240.25)

Vaga razuma

Postoji mnogo toga što razum sam ne uspijeva doznati (*bi'l-istiqlāl*), tj., bez uputa Zakona. Ibn al-'Arabi stalno kritizira racionalne mislioce zbog pogrešnih vrela koja koriste u dosezanju spoznaje i zbog činjenice da u potpunosti ne koriste Zakon, ako ga uopće koriste. Oni, nekako, propuštaju uvidjeti da je čovjek stvorenje u potpunosti ovisno o Stvoritelju, i da

297 *Hadis* se nalazi kod Muslima (*Īmān* 164) i u drugim standardnim izvorima.

racionalno svojstvo, koje je također Stvoritelj stvorio, ne može biti dostatno sredstvo da se spozna Stvoritelj. Usljed potpune Božije nedosezljivosti u Svojoj Biti čovjek mora prispijevati spoznaji Boga kroz Boga, ili u najmanju ruku, kroz otkrivenu uputu Božiju. Bilo koji pokušaj da se spozna Bog bez uzimanja Zakona u obzir, jednostavni je nedostatak mudrosti i čudorednosti. Ali racionalno svojstvo koje slijedi Zakon dobro je usmjereno i ‘zdravo’ (*salīm*) svojstvo.

Naredni odjeljak je preuzet iz poglavlja koje objašnjava značenje ‘Božije prostrane zemlje’ (*ard Allāh al-wāsi’a*) koja se spominje u tri kur’anska stavka, uključujući i ovaj: *O robovi Moji koji vjerujete, Moja je Zemlja prostrana, zato se samo Meni klanjajte (Al-Ankabūt, 56)! i ovaj: Zar Zemlja Allāhova nije prostrana i zar se niste nekud mogli iseliti (Al-Nisā’, 97)?* Ovaj drugi stavak navodi riječi anđela upućene zlotvorima čije duše su oni uzeli nakon smrti, pitajući ih zašto nisu činili dobra djela.

„Pošto je Bog uspostavio sekundarne uzroke, On ih ne uklanja zbog bilo koga. Ono što Bog čini jeste da nekima od Svojih sluga daruje dovoljno svjetla upute, tako da oni mogu hoditi u tami sekundarnih uzroka... Zastori sekundarnih uzroka su spuštene i neće nikada biti podignuti, stoga to ne traži! Kada te Bog izvede ponad jednog sekundarnog uzroka, On će te uvesti u prevlast nekog drugog sekundarnog uzroka. On ti neće dopustiti da u potpunosti izgubiš sekundarne uzroke, jer rukohvat za koji ti je Bog zapovijedio da se prihvatiš (Āl’Imrān, 103) je sekundarni uzrok, a to je objavljeni Zakon. To je najснаžniji i najpouzdaniji od svih sekundarnih uzroka, a on u svome zagrljaju drži svjetlo snagom kojeg neko može biti usmjeravan u mraku kopna i mora ovih sekundarnih uzroka.²⁹⁸ Što se tiče onoga koji čini to i to – što je sekundarni uzrok – on će biti nagrađen onako kako je postupao. Stoga ne čezni za onim za čim se ne može čeznuti, već išti od Boga da poškropi svjetlom tvoju bit...

Trebao bi znati, dragi brate, da je zemlja tvoga tijela istinski ‘prostrana zemlja’, unutar koje ti je Bog zapovijedio da Mu se klanjaš. To stoga što ti je On isključivo zapovijedio da Mu se klanjaš u Njegovoj zemlji, sve dotle dok tvoj duh prebiva u zemlji tvoga tijela. Kada on napusti tvoje tijelo, ovaj propis Zakona će otpasti od tebe, makar tvoje tijelo i nastavilo postojati na zemlji, pohranjeno u njoj. Tako ti doznaješ da ta ‘zemlja’ nije drugo doli tvoje tijelo. On ga je načinio ‘prostranim’ usljed odlika i značenja koji se isključivo nalaze u toj ljudskoj, tjelesnoj zemlji.

Što se tiče Njegovih riječi: Zar se niste nekud mogli iseliti, takve su stoga što je tijelo mjesto prohtjeva i razuma. Prema tome, mogao si se iseliti sa zemlje

298 Aluzija na kur’anski stavak: *On vam je stvorio zvijezde da se po njima u mraku upravljate, na kopnu i moru (Al-An’ām, 97). Usp. Al-Naml, 63).*

prohtjeva, koji je u njoj, u zemlju razuma koji je u njoj, dok si u tijelu bio; jer ti si bio u tijelu i nisi ga nikada napuštao. Pokrene li te prohtjev na rad, on će te razoriti i bit ćeš uništen. No, ako te racionalno svojstvo, u čijoj ruci je svjetiljka Zakona, pokrene na djelovanje, bit ćeš spasen i Bog će te spasiti kroz njega. Jer Bog je uzeo zdravo racionalno svojstvo, očišćeno od atributa nesavršenstva i pometnji, i otvorio oko njegova unutarnjeg vida kako bi pojmiio stvari kakve jesu po sebi.

Stoga, upotrijebi razum onako kako bi on i trebao biti upotrijebljen, i ‘Podaj svakoj stvari njeno pravo’.“ (III 249.22)

Jedan od najvećih dokaza nesposobnosti razuma da poluči dostatno znanje poradi ljudskog savršenstva i sreće, kroz svoja vlastita neovisna pregnuća, jeste činjenica da je Bog slao vjerovjesnike.

„Znaj, prijatelju moj, da Bog nije slao poslanike uzalud. Da je razum bio u stanju pojmiti stvari, poradi vlastite sreće, ne bi bilo potrebe za slanjem poslanika i postojanje poslanika bi bilo beskorisno (‘abath).

Onaj ko nas je podupro, nije sličan nama, niti smo mi slični Njemu. Da je On sličan nama po entitetu, naše biće, Njime poduprto, ne bi bilo poželjno kao naš podupirač Njemu. Stoga nam je sa sigurnošću poznato, vrlinom znanja koje nije izloženo pometnjama u ovoj duhovnoj postaji,²⁹⁹ da On nije kao mi i da nijedna duhovna zbilja ne povezuje nas s Njim. Prema tome, čovjek neumitno ne poznaje svoj konačni kraj (ma’āl) i mjesto u kojem će umrijeti. On ne zna da je kod Njega, koji ga podupire, ono što će mu donijeti njegovu sreću, ako bude sretan, ili njegovu nesreću, ako bude nesretan. Jer on ne poznaje Božije znanje o sebi. On ne zna šta Bog želi od njega i zašto ga je stvorio. Stoga on neumitno, u vezi s tim, ovisi o božanskom darivanju znanja (ta’rif ilāhī).“ (III 83.7)

Jedan drugi dokaz nesposobnosti razuma pred zbiljom Božijom je činjenica da on ne može shvatiti ljubav, iako je Bog po definiciji pun ljubavi i milosti. Kad bi razum bio zadužen za to, niko ne bi ljubio Boga.

„Tako mi Boga, da nije donesen Šerijat po božanskoj objavi, niko ne bi spoznao Boga! Da smo bili ostali sa svojim racionalnim dokazima – koji, prema mišljenju racionalističkih mislilaca, uspostavljaju znanje o Božijoj Biti, pokazujući da ‘On nije ovakav’ i ‘nije onakav’ – nijedna stvorena stvar ne bi nikada ljubila Boga. Ali jezici religija su podarili izvješće koje kaže ‘On je kao ovo’ i ‘On je kao ono’, spominjući stvari koje se izvanjski protive racionalnim dokazima. On nas je načinio da Ga volimo kroz one pozitivne attribute. Potom, otkrivši

299 Ibn al-‘Arabi dodaje frazu: ‘u ovoj duhovnoj postaji’, jer iz perspektive jedne druge duhovne ‘postaje’ (maqām) motreno, postoji stanovita sličnost između Boga i čovjeka.

odnose i uspostavivši uzrok i bliskost koja rađa ljubavlju, kazao je: Niko nije kao On (Al-Shūrā, 11)!

Stoga je On posvjedočio one sekundarne uzroke koji rađaju ljubavlju i koji bivaju poreknuti snagom racionalnog svojstva kroz njegove dokaze. Ovo je značenje Njegovih riječi: 'Ja sam stvorio stvorenja i učinio Sebe poznatim njima. Potom su ona prispjela spoznaji o Meni.'³⁰⁰ Ona su samo uspjela spoznati Boga kroz ono što je On objavio o Sebi: Svoju ljubav prema nama, Svoju milost prema nama, Svoju plemenitost, Svoju nježnost, Svoju naklonost, Svoje spuštanje unutar ograničenog, kako bismo Ga mogli pojmiti u imaginalnoj formi (tamthil) i smjestiti Ga pred naše oči unutar naših srca, naše qible i naše imaginacije, kao da Ga vidimo.³⁰¹ Ili pak, mi Ga zacijelo vidimo unutar nas, jer smo pozvani da Ga spoznamo kroz Njegovo darivanje znanja, ne kroz naše racionalno razmatranje.' (II 326.12)

Ovdje se izričito vraćamo natrag temi iz ranijih poglavlja: protuslovlju između neusporedivosti Božije, koja se poima snagom razuma i sličnosti koja se poima snagom imaginacije. Racionalni mislioci neće nikada polučiti istinsko znanje o Bogu sve dok ne shvate da je Bog sličan po Svome samoraskrivanju, baš kao što je i neusporediv po Svojoj Biti. Ova sličnost nije stvar poetske 'mašte', već 'imaginalizacije' u jednom ontološkom smislu. Bog se zbiljski očituje u formama samoraskrivanja, formama koje ispunjavaju sadržaje kozmosa i naših umova. Bog posvuda 'imaginalizira' Sebe; gdje god pogledamo, mi opažamo Njegov 'san'. I još jednom: riječi Božije su u i oko nas, jer mi i kozmos smo artikulacija Daha Svemilostivog. Stoga, veli Ibn al-'Arabi, nastavljajući upravo citirani odjeljak, mi ljubimo Boga u svemu što volimo. Ljubav Božija, koja je učinjena mogućom kroz objavu i božanska kazivanja, raspoložbe spasotvornom ulogom, vodi ka sreći. Ali, čak i bez objave, ljubav Božija je činjenica postojanja, iako ne može voditi do naše sreće sve dok mi nismo svjesni Onoga koga ljubimo. Bog otkriva Sebe u svakoj formi, čineći na taj način neophodnim da Ga ljubimo u bilo kojoj formi koju volimo. Kao što potencijalna stvar po definiciji ima potrebu za Nužnim Bitkom, kako bi ostala u postojanju, i kao što je stvorenje po definiciji ovisno o Neovisnome, jednako tako sve stvari ljube Boga snagom same svoje prirode.

„Postoje oni među nama koji vide Boga, ali Ga ne poznaju. No, kao što niko nije ovisan o bilo kome drugom, tako isto – tako mi Boga – niko drugi doli

300 Dio duge inačice *hadisa* o Skrivenoj Riznici, citiranog u poglavlju 8.

301 Ovdje Ibn al-'Arabi aludira na onu poznatu definiciju pojma *al-ihsān*: „Klanjaj se Bogu kao da Ga očima svojim gledaš? Usp. pogl. 7, bilješka 13.

Bog ne ljubi se unutar postojećih stvari. On je taj koji se očituje, unutar svega ljubljenog, oku svakog zaljubljenika – i ne postoji ništa što nije jedan takav zaljubljenik. Prema tome, kozmos je i zaljubljenik i ono ljubljeno, a sve to skupa vraća se natrag Njemu...

Iako niko ne voli nikoga doli vlastitog Tvorca, on je zastrt od Njega snagom ljubavi prema Zaynabi, Su'ādi, Hindi, Layli, ovom svijetu, novcu, položaju i svemu što se voli u ovdašnjem svijetu. Pjesnici izriču svoje riječi, pišući o svim tim postojećim stvarima, ne poznajući ih, ali gnosticici nikada ne slušaju stih, govorništvo, panegirike ili ljubavne pjesme koje ne govore o Njemu, skrivenom s onu stranu velova formi.“ (II 326.18)

„Kada jednom duhovno ozbiljite ono na šta sam ukazivao u ovom poglavlju, prispjet ćete spoznati svih božanskih atributa, bili oni vječni ili vremenski uvjetovani, koje je donio Zakon u Knjizi i Sunnetu, a koje razum odbacuje, jer racionalne predodžbe su neprikladne za ovo poimanje. Znanje o tome da Bog postoji opaža se snagom racionalnih svojstava, s obzirom na činjenicu da ona odmišljaju i priskrbuju dokaze, ali postojanje svakom opažaju u kozmosu nudi znanje o statusu Boga po sebi. Postoji samo Bog i onaj ko je tačan (musib) [u svome opažanju]. Stoga neka je hvaljen Onaj koji je rasprostro vidike, postavio vrijeme dana i vrijeme noći unutar dnevne zbilje i objavio zakone, radije potanko raščlanjujući Zakon negoli da ga ostavlja neraščlanjenim!“ (II 183.31)

Posvjedočenje sličnosti

Korijeni Božije sličnosti sežu natrag do *Barzakh* unutar kojeg se Bog očituje u atributima stvorenja. Ibn al-'Arabi upotrebljava pojam 'Barzakh' da nas podsjeti da je kraljevstvo božanskog samoraskrivanja 'pregrada' između dviju zbilja, između Beskonačnog Bitka i nepostojećih stvari. *Barzakh* je Oblak 'unutar kojeg Bog prebiva prije nego što je stvorio stvorenja.' Oblak stoji između Boga i kozmosa. On nije ni jedno niti drugo. Bog po sebi je lišen atributa stvorenih stvari, dok stvorenja po sebi ne raspolažu nikakvim Božijim atributima, jer ona ne postoje. Kroz *Barzakh* Bog preuzima attribute stvorenja, a ova na sebe navlače Njegova imena. Bez *Barzakh* Bog bi bio neusporediv, ali ni na koji način sličan. Drugim riječima, ondje ne bi bilo stvaranja. *Barzakh* je taj koji uvodi kozmos u postojanje i nama omogućava da izričemo Njegovu sličnost stvorenjima i sličnost stvorenja Njemu. *Barzakh* je ontološki locus *tashbiha*.

„Okean Oblaka je barzakh između Boga i stvorenja. Unutar tog okeana potencijalne stvari bivaju određene Znalcem, Moćnim i svim drugim božanskim imenima kojima smo poučeni, a Bog biva određen udivljenjem, radošću, osmijehom, veseljem, supovezanosti (ma'iyya) i pretežnim brojem atributa stvorenih

stvari.³⁰² *Stoga vrati ono što pripada Njemu, i uzmi ono što pripada tebi! On raspolaže silaskom (nuzūl), a mi raspolažemo uzlaskom (mi'rāj).*“ (I 41.31)

„Dah Svemilosnoga je supstanca stvorenih stvari. To je razlog zašto je Bog opisao Sebe atributima koji pripadaju vremenski uvjetovanim stvarima, atributima koji se smatraju nemogućim od strane racionalnih i odmišljajućih dokaza.“ (II 404.9)

„Supstanca kozmosa je Svemilosni Dah unutar kojeg kozmičke forme bivaju vidljive... Prema tome, cijeli kozmos je plemenit (sharīf) s obzirom na svoju supstancu. Ne postoji nikakvo rangiranje po izuzetnosti (tafādul) unutar nje. Mušica i Prvi Um su jednaki po izuzetnosti supstance. Rangiranje po izuzetnosti postaje vidljivo samo unutar formi, koje su temeljna određenja razina. Postoje plemenite i plemenitije, prizemne i prizemnije forme... Forme [kozmosa] nisu drugo doli entiteti potencijalnih stvari...“

Zar nisi vidio da Zakonodavac, koji donosi izvješća od Boga, nije nikada opisao Istinitoga sa bilo kojim atributom, unutar kojeg postoji raščlanjenje, a da taj atribut ne pripada stvorenoj, vremenski uvjetovanoj stvari, makar je ono što se opisuje – Bog, vječno? Razum, s obzirom na svoje razmatranje i razmišljanje, nema pristupa tome. On ne poznaje korijen uzroka tome niti zna da forma stvorene stvari počiva unutar kozmičke supstance. Naprotiv, razum umišlja da je ta stvar sama supstanca.

Želiš li biti siguran, klanjaj se Gospodaru koji je Sebe opisao onako kako se opisao: poriči sličnost i posvjedočuj temeljeno određenje! Jer takvo je stvarno stanje stvari, pošto supstanca nije istovjetna formi, pa stoga sličnost nema nikakvog temeljnog određenja unutar nje. Stoga Bog veli: *Niko nije kao On!* – usljed nedostatka uzajamne sličnosti, jer to duhovne zbilje odbacuju – *On sve čuje i sve vidi (Al-Shūrā, 11), i na taj način posvjedočuje forme... Onaj ko ne poznaje svoga Gospodara kroz Njegova izvješća o Njemu, daleko je zabludio...*

Stvari se uzajamno prožimaju i temeljna određenja objedinjuju, dok su entiteti različiti. Za Zayda i 'Amra se kaže: 'Pod jednim vidim on nije on.' A opet se veli: 'Pod jednim drugim vidom, on jeste on, jer obojica su ljudska bića.' To je ono što velimo o kozmosu, s obzirom na njegovu supstancu i s obzirom na njegovu formu, baš kako je to Bog kazao: 'Niko nije kao On, a On' – tj., *Onaj koji nema sličnosti – 'onaj je koji vidi i koji čuje.'* Ali temeljno određenje sluha nije i temeljno određenje vida, tako da je On odvojen i sjedinjen, ali On nije ni razdvojen ni spojen.“ (III 452.30, 453. 1,8)

Bog je Vidljivi, dok mjesta pokazivanja, iako po sebi neopstojeća, navlače na Njega svoja temeljna određenja. Otuda On posjeduje sve atribute

302 Ukazivanje na nekoliko *hadisa* (usp. pogl. 4, bilješke 33 i 35) i na kur'anski stavak: *On je s vama gdje god bili (Al-Hadīd, 4).*

vremenski uvjetovanih stvari. Ibn al-'Arabi na to ukazuje dok razmatra duhovnu zbilju 'slobode' (*huriyya*).

„Zapravo se ne kaže da je Istiniti 'slobodan'. Kaže se da on nije sužanj, jer Nje-ga se može isključivo spoznati kroz odriječne opise, a ne kroz pozitivne predodžbe osebnosti. Međutim, mjesta pokazivanja ozbiljuju temeljno određenje nad Njim, s obzirom na činjenicu da je On Vidljivi. Stoga, sve stvari pripisane mjestima pokazivanja pripisane su i Njemu, bilo da su one ono što se obično smatra atributima nesavršenstva ili atributima savršenstva i punine.

*Postoji samo Istiniti,
ništa drugo,
stoga opis sužanja je Njegov Entitet vidljivi.
Ne reci da On je oni,
već kaži,
'Baš to što si rekao,
ništa više!'*

*Jezici božanskih religija govorili su o ovome kao o duhovnoj zbilji (*haqīqa*), a ne kao o metafori (*majāz*), unatoč tome što odmišljajući, racionalni dokazi poriču tu vrstu stvari Božijoj Strani. No, pošto su religije to donijele, njihovi nepokolebljivi učeni znanstvenici tumače (*ta'wil*) to na isti način, jer oni ne raspolažu nikakvim otkrovenjem, pošto Istiniti nije njihov vid.³⁰³*

*Ti slijediš autoritet razuma
unatoč njegovoj nesposobnosti,
i ti nisi za trenutak prosvjetljen svjetlom Božijim.
Slava Njemu, čija bit je skrivena pogledu,
ali vidljiva među Njegovim stvorenjima
po njihovim atributima!“ (II 502.21)*

Barzakh ili Dah Svemilosnoga je jedan entitet (*'ayn wāhida*), koji nije ni Bitak ni ništavilo; on je imaginacija koja jeste On / ne-On. U ovom međukraljevstvu svaki atribut se nužno vraća natrag Bogu, koji je izvorište svake pojedine duhovne zbilje, čak i duhovne zbilje 'nepostojanja'. Nepostojeće stvari ostaju nepromjenjivo nepostojeće, iako su određene svojim vlastitim atributima, takvim kao što je pokoravanje božanskom nalogu 'Budi!', kada im on dođe. Zatim one prelaze iz 'stvarstva nepromjenjivosti' u 'stvarstvo egzistencije', mada nikada zbiljski ne napuštaju svoje stanje nepostojanja.

303 Jedno drugo ukazivanje na ovaj *hadis* spomenut naprijed; usp. bilješku 16.

„U stanju nepromjenjivosti stvar se pokorava nalogu svoga Gospodara da uđe u postojanje (takwīn). Jer nalog se ne može primijeniti na nešto sve dok se ne opiše sluhom (sam’). Božji Govor nema početka i nepromjenjivi sluh nema početka, dok ono što se podvrgava vremenskoj uvjetovanosti je egzistencijalni sluh (al-sam’ al-wujūdī), koji je ogranak onog nepromjenjivog sluha. Stoga se duhovno stanje (hāl) sluha jednog entiteta mijenja (intiḳāl), ali samo slušanje se ne mijenja, jer entiteti se ne mijenjaju iz jednog duhovnog stanja u drugo. Naprotiv, duhovna stanja ih zaodijevaju u temeljna određenja, tako da oni bivaju zaogrnuti njima. Onaj ko ne raspolaže znanjem, umišlja kako se entitet mijenja.

Duhovna stanja (ahwāl) [entiteta] zahtijevaju (talab) božanska imena, ali sami entiteti nisu opisani snagom tog zahtjeva. Potom, entiteti dolaze da prime vremenski uvjetovana imena i naslove, ostajući povezani s temeljnim određenjima duhovnih stanja unutar kojih trpe promjenjivost. Da nema duhovnih stanja, entiteti se ne bi razlikovali (tamayyuz). Jer postoji samo jedan entitet,³⁰⁴ koji se razlikuje po samoj svojoj suštini od Nužnoga Bitka, baš kao što tu suštinu dijeli s Njim unutar nužnosti nepromjenjivosti.

Tako Bog raspolaže nužnošću Nepromjenjivosti i Bitka, dok ovaj entitet posjeduje nužnost nepromjenjivosti. Duhovna stanja su ovom entitetu ono što su božanska imena Bogu. Kao što imena Jednog Entiteta [Bitka] ne umnažaju se ili ne multipliciraju Imenovanog, tako ni duhovna stanja ne umnažaju niti multipliciraju taj entitet, makar su mnoštvo i brojnost inteligible unutar imena i duhovnih stanja. Stoga je ispravno kazati za taj entitet da je ‘na Priliku’, tj., da se podudara sa stvarnim stanjem Boga.

Ovaj entitet ozbiljuje savršenstvo kroz postojanje, koje je jedno od stanja koje ga izlaže promjeni. Prema tome, njemu ne nedostaje savršenstva, izuzev onoga što odriče temeljno određenje Nužnoga Bitka u nastojanju da može biti drukčije od Boga, jer ta razlika nikada ne biva dokinuta i nikada ne može pristupiti Nužnosti.

Postoji, također, i jedna druga razlika, koja veli da Istiniti biva izložen nestalnosti unutar duhovnih stanja, ali duhovna stanja ne čine Ga izvrgnutim nestalnosti, jer je nemoguće da bi jedno duhovno stanje moglo ozbiljivati jedno temeljno određenje nad Bogom. Prije će biti da On ozbiljuje jedno duhovno stanje nad njim. Tako On izaziva nestalnost u njima, ali ona Njega ne izvrgavaju nestalnosti. Svakog trena On čini sve novim (Al-Rahmān, 29), jer kada bi Ga ona izvrgavala nestalnosti, duhovna stanja bi Njemu nametala temeljna određenja.

Ali kozmički entitet nije takav. Duhovna stanja ga izvrgavaju promjeni, tako da njihova temeljna određenja i njihovo izvrgavanje kozmosa promjeni postaju

304 Ovdje pojam jedan entitet ukazuje na *Barzakh*, ‘entitet kozmosa’, dok nekoliko redova niže taj pojam ukazuje na Bitak, kao što je uobičajeniji slučaj.

očiti u njemu po Božijoj ruci. Božije izvrgavanje nestalnosti unutar duhovnih stanja očito je kroz silazak, sjedenje, supostojanje, smijeh, radovanje, odobravanje, srdžbu i svako drugo duhovno stanje kojim je Istiniti opisao Sebe. Prema tome, On biva izvrgnut nestalnosti u njima kroz temeljno određenje. To je razlika između nas i Istinitoga; to je najočitija i najjasnija razlika.

Suučestvovanje (*mushāraka*) se događa unutar duhovnih stanja, tako što se zbiva unutar imena, jer su imena duhovna stanja, dok ono što ona imenuju jeste entitet. Isto tako, ona raspoložu i nekim drugim odnosima u kojima imenuju Istinitoga. Stoga je On Slušalac, Vidjelac, Znalac, Moćni i ti si onaj koji čuje, koji vidi, koji zna i koji raspoložu snagom. Stanje slušanja, gledanja, saznavanja i moći pripadaju i nama i Njemu, ali ono ima dva različita odnosa, jer On je On, a mi smo mi. Tako, mi raspoložemo instrumentima (*ālāt*), i mi smo Njegovi instrumenti... Nisi ti bacio, kad si bacio, nego je Allāh bacio (*Al-Anfāl*, 17), dok je instrument bacanja bio Poslanik Božiji. Otuda Istiniti izaziva nestalnost unutar duhovnih stanja kako bi pokazao naše entitete, baš kao što broj 'jedan' izaziva promjenu na razinama brojeva, kako bi očitovao njihove entitete.³⁰⁵ (III 314.2)

Kao što smo vidjeli u jednom ranijem poglavlju, razum poima samo polovicu znanja o Bogu; imaginacija i osjetilni opažaj moraju priskrbiti drugu polovicu. Razum posvjedočuje Božiju neusporedivost, ali imaginacija, po sebi očitovanje same supstance kozmosa, poima Ga kao sličnost. *Barzakh* je Beskonačna Imaginacija, tako da imaginacija pribavlja ključ razumijevanja prirode sličnosti.

Ibn al-'Arabi još jednom naglašava važnost imaginacije u poglavlju 352 *Futūhāta*, koje je naslovljeno: 'O istinskoj spoznaji duhovnog putovanja tri talismanska tajanstva, koja su načinjena i koja vladaju snagom Muhammedanske Prisutnosti.' On objašnjava da značenje riječi talisman (*tilism*, na arapskom pisano kao *t-l-s-m*) može biti shvaćeno iz svog palindroma, riječi *musallat* (koja se piše kao *m-s-l-t*), koja označava 'stvar koja dariva moć gospodarenja nad nekom drugom stvari.' 'Talisman' daje moć vladanja nad onim nad kojim treba vladati.

„Otuda je talisman ono što svemu daje moć gospodarenja. Jedna vrsta talismana ima moć upravljanja nad racionalnim svojstvima. To je jedan od naj-snažnijih talismana, jer ne dopušta racionalnim svojstvima da prihvaćaju znanje iz božanskih izvješća i poslaničkih neposrednih spoznaja, osim onoga što može biti podvedeno pod njihovo tumačenje (*ta'wil*) i procjenu njihovog mjerila. Ako nije riječ o takvoj vrsti znanja, oni ga ne prihvaćaju. Ovo je najuzajamnija vladajuća sila u kozmosu, jer osoba koja potpadne pod njen utjecaj,

305 Glede ove analogije, usp. II 519.17; III 127.26.

gubi izobilno znanje o Bogu. Ovaj talisman je razmišljanje. Bog mu daje moć da vlada nad čovjekom, kako bi on razmišljao snagom njega i prispio spoznaji o tome da on ne poznaje bilo koju stvar doli kroz Boga. Zatim nekome kome je data ta upravljačka snaga, njemu se ona stvar, sada posuvraćena, obraća i veli: ‘Ti nećeš spoznati Boga doli kroz mene!’

Drugi talisman je imaginacija. Bog joj je podario moć upravljanja nad značenjima (ma’ānī). Ona ih zaogrće u supstrat (mawādd) i čini ih vidljivim kroz njega. Nijedno značenje nije u stanju odvojiti se od imaginacije.

Treći talisman su navade (‘ādāt). Bog im je podario moć gospodarenja nad racionalnim dušama...

Što se tiče drugog talismana, koji jeste imaginacija, on ovaploćuje značenja i smješta ih unutar prirode formi. Imaginacija također djeluje kao talisman nad neprikladnim poimanjima, koja ne raspolažu bilo kakvim znanjem o značenjima odvojenim od supstrata. Ona ih ne posvjedočuju, već umjesto njih posvjedočuju samo protežne forme (suwar jasadiyya).³⁰⁶ Prema tome, onaj nad kojim talisman imaginacije ozbiljuje svoje gospodareće temeljno određenje lišen je poimanja stvari kakve one jesu po sebi, bez njihove imaginalizacije. Takva osoba ne prima ništa iz značenja, makar joj bilo znano da ta značenja nisu protežne forme, i da jedino postaju takvima kada im dadne formu unutar vlastite imaginacije kao zasebnim, ograničenim i ovaploćenim formama, objedinjujući na taj način dva protuslovlja. Ta osoba zna da one nisu forme, pa ipak ih ne poima drukčije doli kao forme.

Makar neko i htio poništiti ovaj talisman, ne može ga poništiti u ovoj ravni (nash’a), jer ga je Bog uspostavio. Na isti način nijedan božanski talisman – ni njihovi entiteti niti njihova temeljna određenja – ne može biti poništen na mjestu na kojem je Bog postavio njegovo temeljno određenje. Međutim, neki ljudi uklanjaju talismane sa svojih vlastitih staza, a temeljno određenje tog uklanjanja može biti poništeno, to i ništa više. Upamti to!

Temeljno određenje posjednika ovog talismana bit će poništeno kada vidi kako razum ulazi u riznicu imaginacije, potom se okrene i izađe odande. On daje da mišljenje prati razum u nastojanju da posvjedoči značenja odvojena od formi kakve one jesu po sebi. Prvo od njih, koje on posvjedočuje, jeste duhovna zbilja razmišljanja koju je on slijedio onoliko koliko i razum. On ju je odvojio od supstrata koji joj je imaginacija darovala. Stoga on zahvaljuje Bogu i veli: ‘Spoznao sam te na ovaj način prije negoli sam te posvjedočio’, misleći da na taj način pokaže kako se posvjedočenje slaže sa znanjem.

306 Ja koristim pojam ‘protežno’ da povučem razliku između pojma *jasadi* i pojma *jismī* (ili *jismānī*), ‘tjelesno’. Ibn al-‘Arabi često koristi ono prvo da ukaže na imaginalne predmete posvjedočene u svijetu imaginacije, a drugi pojam koristi da ukaže na putene, tjelesne stvari svijeta svakidašnjeg iskustva. Usp. *Cosmology*.

Kada se uzdigne k razumu, on posvjedočuje i razum kao odvojen od supstrata u sebi, i postaje neposredno povezan sa svijetom značenja odvojenih od supstrata. Kada jednom ozbilji to posvjedočenje, on nastavlja dalje i prelazi na posvjedočenje Istinitoga, tj., Njegova učinka unutar odvojenosti značenja. Iako su kontingentna značenja odvojena, ona nisu odvojena od svoje kontingentnosti (hudūth) i svoje potencijalnosti. Prema tome, posjednik ovog duhovnog stanja posvjedočuje unutar njih prvobitno nepostojanje koje im pripada i posvjedočuje njihovu kontingentnost i njihovu potencijalnost – sve to bez ikakve materijalne forme.

Kada se uzventra do Istinitoga, prva stvar koju posvjedočuje je entitet Njegove potencijalnosti, tako da on biva svladan pometnjom (tahayyur) u Njemu, jer ovo znanje je nemoguće. Potom ga Istiniti uzima za ruku, stavljajući mu do znanja da ono što je posvjedočio od Istinitoga na početku bijaše ona potencijalnost, koja se vraća natrag posvjedočitelju. Drugim riječima, on je posvjedočio duhovnu zbilju koja se tiče onoga što on veli: 'Moguće je da će mi Istiniti dopustiti da Se posvjedoči, a možda i neće.' Otuda je ova potencijalnost, koju mu je Istiniti učinio vidljivom na početku njegova posvjedočenja, dala prevagu (tarjih) jednom od dva načina čiste potencijalnosti. U tom času on još uvijek opstaje, a njegova pometnja iščezava.

Potom mu se Istiniti raskriva bez ikakva supstrata (mādda), jer u tom trenu on nije prisutan u svijetu supstrata. On prima znanje od Boga u srazmjeri onog samoraskrivanja; ali niko nije kadar označiti ono što mu je otkriveno od Istinitoga, osim činjenice da se On raskrio bez supstrata, i ništa više. Uzrok ovome je taj da se Bog raskriva svakom slugi u kozmosu unutar jedne duhovne zbilje koja nije istovjetna Njegovom samoraskrivanju bilo kojem drugom slugi, niti je istovjetna onome što On otkriva tom slugi na nekom drugom mjestu samoraskrivanja. Prema tome, ono unutar čega se On raskriva ne biva označeno niti može biti priopćeno.

Kada se ovaj sluga vrati natrag iz tog duhovnog stanja u svoj vlastiti svijet, svijet supstrata, samoraskrivanje Istinitoga ga prati. Stoga on ne ulazi u jednu prisutnost koja raspolaze temeljnim određenjem bez uočenja da se Istiniti preobrazio (tahawwul), ostajući uz temeljno određenje te prisutnosti. Ali sluga je već od Njega naučio na onom prvom mjestu ono što je naučio, tako da on zna da se On preobrazio u nešto drugo. Nakon toga on više nikada nije onaj ko ne zna ništa o Njemu ili koji je zakriven od Njega, jer Bog se nikada ne raskriva bilo kome samo da bi se poslije toga zakrio; to je posve nemoguće.

Kada se sluga spusti u svijet vlastite imaginacije, spoznavši stvari kakve jesu po sebi kroz duhovno posvjedočenje, dok ih je prije toga poznavao kroz znanje i vjeru, on motri Istinitoga u Prisutnosti Imaginacije kao jednu protežnu formu. Stoga Ga on nikada ne poriče, za razliku od usputnog prolaznika ('ābir) i onih što stoje po strani (ajānib).

Potom on silazi iz svijeta imaginacije u svijet osjetilnog i osjetilnih stvari, i Istiniti silazi s njim kroz njegov silazak, jer On ga nikada ne ostavlja. On Ga posvjedočuje kao formu svih protežnih tijela i akcidenata koje on posvjedočuje u kozmosu, ne čineći Ga posebno primjerenim jednoj prije negoli nekoj drugoj formi. On vidi da je On istovjetan njemu, dok zna da On nije istovjetan ni njemu niti kozmosu. Ali on nije zbunjen zbog toga, jer on duhovno ozbiljuje to da ga Istiniti prati u njegovom silaženju iz duhovnog stanja koje Mu je prikladno, ponad kojeg ne postoji nikakav drugi svijet. On Se preobražava unutar svake prisutnosti saobrazno temeljnom određenju te prisutnosti.

Ovo je rijetko mjesto duhovnog posvjedočenja. Nisam vidio nikoga ko to priznaje, a da to nije posvjedočio nigdje drugdje doli na razini svijeta protežnih i putenih tjelesa. Uzrok tome je što ona ne prate Istinitoga, kada On silazi iz duhovnog stanja koje Mu je primjereno. Prema tome, oni koji priznaju ovo unutar svijeta protežnih i putenih tjelesa, čine to samo kao sljedbenici autoriteta. Ovo je potvrđeno snagom činjenice da oni ne ostaju u društvu tog mjesta duhovnog posvjedočenja i uporno bivaju prevladani snagom nesmotrenih trenutaka. Samo onda kada su oni prisutni sebi, priznaju to i prepoznaju. Ali posjednik duhovnog kušanja nije nesmotren, u vezi s tim, nijednog trena, jer mu je on poznat.

Nesmotrenost se događa u suodnosu s jednom ili nekom drugom stvari, ali ne sa svim. Posjednik duhovnog kušanja posvjedočuje Istinitoga u svemu u čemu Ga nesmotrena osoba ne posvjedočuje, tako da On ne biva posvjedočen unutar duhovnog stanja njegove nesmotrenosti. Onaj ko ne raspolaže ovim duhovnim stanjem, kroz duhovno kušanje, snagom te stvari biva učinjen nesmotrenim prema Istinitome, sve dok ga On ne pozove u Svoju prisutnost u određenom času. To je ono što razdvaja ljude duhovnog kušanja od onih drugih. Stoga se ne zavaravaj!

Ja nisam vidio nikoga ko raspolaže ovim duhovnim stanjem kroz duhovno kušanje, mada mi je moja žena, Maryam bint Muhammad ibn 'Abdūn, govorila za nekoga koga je ona vidjela i opisala mi njegovo duhovno stanje. Shvatio sam da je taj raspolagao ovim duhovnim posvjedočenjem, izuzev što je ona spomenula njegova različita duhovna stanja koja pokazuju da on nije bio snažan u tome i da je bio slab, makar je dosegnuo duhovno ozbiljenje ovog duhovnog stanja.“ (III 232.20, 234.15)

Otpori objavljenju sličnosti

Ibn al-'Arabi dijeli ljude na brojne skupine, shodno njihovom reagiranju na izviješća objavljenog Zakona, glede Božijih atributa sličnosti. On opisuje ono što se zbiva kada Poslanik dolazi od Boga i biva prihvaćen od ljudi, ali onda on započne govoriti o Bogu u pojmovima sličnosti. Šejh smatra da se ova situacija događa u svim religijama, mada on, kao i obično,

upotrebljava kur'anska ukazivanja kako bi pokazao posebne islamske primjere koje ima na umu.

„Poslanik započinje ljudima opisivati Istinitoga, u ime onoga od koga je došao, kako bi oni mogli prispijeti spoznaji Boga kroz spoznaju kojom nisu raspolagali. Oni su smatrali da je sličnost ove vrste nemoguća za Boga, jer ljudi racionalnih dokaza su to Njemu odriicali. Bili su to atributi koje su oni svjedočili za vremenski uvjetovane stvari, kao dokaze njihove vremenske uvjetovanosti.

Kada su ljudi jednom čuli ono što je bilo poreknuto i kada su to odbacili snagom racionalnih i odmišljenih dokaza, razdijelili su se na brojne skupine.

Jedna osoba se najednom okrenu i posumnja u dokaz koji joj je stavljao do znanja da je poslanik govorio istinu. Usprotivi se tom dokazu različitim pometnjama koje su odvrćale od njega i udaljavale od vjere i znanja o njoj. Stoga je tome okrenula leđa.

Jedna skupina reče: ‘Ovdje u našoj skupini postoje oni koji raspolažu jedino svjetlom vjere. Oni ne znaju ništa o spoznaji ili njenom putu. Mi ne sumnjamo u istinitost ovog poslanika ili njegovu mudrost. A jedan dio mudrosti je taj da se uzme u obzir onaj najslabiji među nama. Stoga, kroz ove attribute, kojima je poslanik opisao svoga Gospodara, on se obratio ovom slabom čovjeku, koji ne raspolaže racionalnim dokazima, već raspolaže samo svjetlom vjere. Na taj način je poslanik bio milostiv prema njemu, jer njegova vjera će narastati samo kroz opisivanja slična ovom. A Istiniti može opisati Sebe kao onoga koji voli shodno moći racionalnog primanja onoga koji spoznaje, makar je On po sebi različit od ovoga. Donosilac izvješća se pouzda u taj opis, dok uzima u obzir pravo onog najslabijeg. Jer poslanik zna da mi raspolažemo znanjem o Bogu i on je duhovno ozbiljno naše iskreno zanimanje za njega i našu ovisnost o našim dokazima. Ništa od ovoga ne oduzima bilo šta onome čime mi raspolažemo, jer mi smo shvatili šta je taj poslanik istinski značio.’ Stoga je ova skupina ljudi ostala čvrsta u svojoj vjeri, ali su u sebi zaključili da su poslanikovi opisi njegova Gospodara bili nemogući. Oni su ih prihvatili kao mudrost i sredstvo privlačenja onih najslabijih.

Jedna druga skupina onih prisutnih reče: ‘Ovaj opis proturiječi našim dokazima, ali mi smo sigurni glede iskrenosti ovog donositelja vijesti. Najviše što možemo shvatiti u svojoj spoznaji Boga jeste to da poreknemo sve ono što Mu pripisujemo, jer sve je to vremenski uvjetovano. Ali poslanik raspolaže sa više znanja od nas, glede ovog odnosa. Prema tome, mi vjerujemo u to, u nastojanju da posvjedočimo za njega, i mi, u tom smislu, ovisimo o njemu i o Bogu, jer vjera u ovim riječima neće nas povrijediti. Ali, pripisivanje ovog opisa Bogu nama je nepoznato, jer Njegova Bit je nepoznata na način pozitivnih atributa ili snagom poricanja, tako da ovo nije pouzdano. Korijen je nepoznavanje Boga, ali je nepoznavanje odnosa prema Njemu, kojeg Istiniti pripisuje Sebi u

Svojoj Knjizi, čak i veće. Stoga, predajmo se (islām) i imajmo vjere u Njegovo znanje o onome što On kaže o Sebi.'

Jedna druga skupina od prisutnih reče: 'Mi ne sumnjamo u ono što se tiče dokaza o istinitosti donositelja izvješća. Ali kod opisivanja Boga, koje nam je ponuđeno, on je donio različite stvari koje, ako ostanemo uz njihovo spoljašnje značenje (zāhir) i pripišemo ih Bogu baš onako kako smo ih pripisivali sebi, to će nas navesti na zaključak da je On vremenski uvjetovan i On će prestati biti Bog. Međutim, te stvari su uspostavljene. Stoga porazmislimo: da li ovi opisi raspoložu prikladnom primjenom u jeziku na kojem su došli? Poslanik je isključivo slat po jeziku njegova naroda.' Stoga su oni razmatrali različite mudrolije snagom kojih su oni opisi mogli biti tumačeni (ta'wīl), i koji bi mogli zahtijevati neusporedivost i poricanje sličnosti. Oni su primijenili one riječi saobrazno tom tumačenju. Kada im je kazano: 'Na šta ste se pozivali da to učinite?', oni su odgovorili: 'Na dvije stvari. Prvo: na činjenicu da oni opisi štete našim dokazima. Jer mi smo kroz racionalne dokaze ustanovili istinitost poslanikove tvrdnje, ali mi ne prihvaćamo ono što nanosi štetu našim dokazima, jer će nanijeti štetu i dokazu o njegovoj istinitosti. Drugo: na činjenicu da je ovaj vjerodostojni poslanik nam kazao kako sam Bog veli: Niko nije kao On (Al-Shūrā, 11)!, a to se podudara sa racionalnim dokazima. Stoga, njegova vjerodostojnost, prema našem mišljenju, je osnažena kroz nešto slično ovom. Međutim, da smo mi ustvrdili ono što on veli o Bogu na način ponuđen izvanjskim značenjem riječi i da smo primijenili taj opis na Njega onako kako ga primjenjujemo na vremenski uzrokovane stvari, tada bismo skrenuli s pravoga puta. Stoga smo započeli tumačiti, kako bismo posvjedočili ova dva stajališta.'

Jedna druga skupina, koja je najslabija od sviju njih, nije bila u stanju segnuti ponad Prisutnosti Imaginacije. Ovi ljudi nisu raspolagali bilo kakvim znanjem o razdvojenosti značenja ili atributa tajanstava, niti su poznavali značenje Božjih riječi: 'Niko nije kao On', ili Njegovih riječi: Nisu primjerali Bogu Njegovu pravu mjeru (Al-An'ām, 91). U svim drugim stvarima oni su se zaustavili s imaginacijom, dok je svjetlo vjere i posvjedočenje bilo u njihovim srcima. Oni nisu poznavali jezik i stvarima su pripisivali njihovo spoljašnje značenje, a svojim znanjem nisu svraćali pozornost natrag k Bogu. Vjerovali su da je ovaj opis bio povezan s Bogom, kao što je bio povezan i s njima. Ne postoji nijedna skupina slabija od ove, jer oni raspoložu samo sa polovicom vjere i prihvaćaju opis sličnosti, ali ne raspoložu bilo kakvim racionalnim razumijevanjem atributa neusporedivosti izvedenih iz riječi 'Niko nije kao On'!

To su, prijatelju moj, jezici objavljenih religija u kozmosu. Oni su donijeli, u ime Istinskoga Boga, [atribute kao što su] forma, oko, ruka, noga, slušanje, gledanje, odobravanje, srdžba, neodlučnost, radovanje, čuđenje, veseljenje, smijanje, dosada, lukavstvo, žurba, prevara, podsmijevanje, podrugivanje, hitnja, jurišanje, silaženje, sjedenje, ograničenje kroz bliskost, suzdržavanje od kazne i neke druge opise koji pripadaju stvorenim stvarima ove vrste.

Sve je ovo došlo kako bismo mogli imati vjere u sve to i kako bismo mogli spoznati da Božije samoraskrivanje unutar entiteta potencijalnih stvari nameće ove opise, jer ne postoji nijedan posvjedočitelj i ništa posvjedočeno osim Boga. Jezici religija su dokazi tih samoraskrivanja, a samoraskrivanja su dokazi božanskih imena.“ (II 306.9)

Oni koji su ‘zacijelo spaseni’, posvjedočuju Božiju sličnost i poriču je, u isti mah, kroz posvjedočenje Njegove neusporedivosti. Božanski korijen nužnosti za čovjeka da posvjedoči neusporedivost i sličnost predstavlja činjenica da je on stvoren ‘na priliku’ sveobuhvatnog imena (*al-ism al-jāmi*’), imena Allāh. Stoga on u sebi sadrži sve atribute Božije. Ime Allāh je ‘izmirjenje suprotnosti’, jer uključuje sva uzajamno suprotstavljena imena. Pa, isto tako, i čovjek, ‘ta sveobuhvatna prisutnost’ (*al-hadra al-jāmi’a*), isprepliće sve suprotstavljene odlike u sebi.

„Slijedenje autoriteta je korijen kojemu se vraća svako znanje, bilo da je izvedeno iz razmišljanja, onog po sebi očitog (darūra), ili iz otkrovenja. Ali u slijedenju autoriteta ljudi su poredani po staležima:

Neki od njih slijede autoritet svoga Gospodara. Oni su najuzvišenija skupina, posjednici punovažnog znanja.

Neki od njih slijede autoritet svojih racionalnih odlika, dok raspolažu očitim spoznajama, tako da, ukoliko bi ih neko pokušao dovesti u sumnju kroz neku potencijalnu stvar, oni je ne bi prihvatili. Kada im se to spomene, oni kažu kako ta stvar nimalo ne šteti očiglednom znanju. Postoje mnogi primjeri ovoga, ali ih ja neću spominjati – zbog slabih duša koje bi ih mogle prihvatiti, a to bi vodilo gubitku i ludosti.

Neki od njih slijede autoritet svojih racionalnih odlika s obzirom na ono što im njihovo razmišljanje pruža.

Postoje samo tri skupine ovih, tako da slijedenje autoriteta uključuje sve znalce.

Slijedenje autoriteta predstavlja ograničenje, stoga kozmos nikada ne napušta svoju duhovnu zbilju, jer kozmos je ograničeni egzistent, a njegovo znanje ima biti ograničeno kao i on sam...

Pošto je slijedeni autoritet ravnatelj – ondje nema umicanja niti izbora – tad je najbolje slijediti Gospodara u znanju o Njemu, koje je On objavio kroz Zakon. Ne skreći od toga, jer On ti je darovao izvješća o Sebi glede znanja o Njemu. Zašto bi ti slijedio autoritet svog racionalnog svojstva, s obzirom na njegovo slijedenje autoriteta njegova mišljenja, koje promatra Boga kroz svoj dokaz i nudi ti protuslovlje o onome što je On spustio vezano za spoznaju o Njemu?

U kozmosu je neznanje (jahl) korijen, dok se znanje stječe (mustafād). Znanje je egzistencija, a egzistencija pripada Bogu, dok je neznanje nepostojanje, a nepostojanje pripada kozmosu. Stoga je najbolje slijediti autoritet Istinitoga, koji posjeduje Bitak, radije Njega negoli autoritet onoga ko je stvoren kao ti. Kao što si ti primio postojanje od Njega, jednako tako je i znanje došlo od Njega. Ostani uz izvješća koja je On ponudio o Sebi i ne obraćaj pažnju na protuslovlje (tanāqud) u tim izvješćima, jer svako izvješće prebiva unutar jedne posebne razine, dok si ti prisutnost (hadra) koja obuhvaća sve one razine.

Stoga ostani 'uz jasan znak' (Hūd, 17) od tvoga Gospodara i ne govori na temelju svog racionalnog svojstva, jer ono će te samo na sebe posuvratiti. Bog te je stvorio samo za Sebe, stoga ne dopusti da te racionalno svojstvo udalji od Njega.

Kada se On raskrije onome što je očigledno tvome razumu, nužno ćeš shvatiti kako si poduprt nečim što ne možeš spoznati kroz slijeđenje autoriteta te racionalne očiglednosti. Kada se On raskriva tebi u tvom racionalnom promišljanju, ti ćeš u sebi otkriti da je Potpora tvojoj egzistenciji jedna ontološka stvar koja nije slična tebi, jer tvoj vlastiti entitet i sve ono snagom čega si opisan vremenski je uvjetovano i ovisno o Jednom, koji ga uvodi u postojanje, baš kao i tebe. Tvoj razum će ti kazati, s obzirom na svoje promišljanje, da 'ništa nije kao' taj Egzistent u kozmosu. A ti si cijeli kozmos, jer svaki djelić kozmosa u svom značenju sudjeluje unutar te cjeline, kako smo već objasnili.

Kada ti se On otkrije u Zakonu, objasniti će ti različitost kozmičkih razina. On će ti se otkriti na svakoj pojedinoj razini. Stoga slijedi autoritet Zakonodavca u tome sve dok ne iskušaš otkrovenje. Tada ćeš vidjeti stanje stvari u formi samoga sebe.

Prema tome, slijedi autoritet svoga Gospodara. Vidjet ćeš ga bjelodano sličnoga i očigledno neusporedivoga. Ti ćeš sabrati i razdvojiti, posvjedočiti sličnost i neusporedivost, jer to je božansko samoraskrivanje na razinama, a ti ćeš ih sviju obujmiti. One će tebi pripadati i kozmosu. One određuju temeljne odlike svega što biva vidljivo u njima. Tako On biva obojadisan njima u oku promatrača. Stoga smo kazali da one pripadaju 'tebi' i sve to si ti'. Jer 'riječi' se izvode iz 'znaka' ('alāma), a 'znak' samo označava ono što je ograničeno (mahdūd). Stoga on označava samo tebe, jer Bog je neovisan o svjetovima (Āl'Imrān, 97). Prema tome, kozmos ne označava znanje o Njegovoj Biti, već samo spoznaju da On jeste." (III 160.13)

5

Hermeneutika

12. Vjera i racionalno tumačenje

Iako razum sam po sebi ne može pojmiti puno značenje Božije Zbilje, on ipak priskrbljuje neizostavnu potporu za razumijevanje Njegova Jedinstva. Kada Ibn al-‘Arabi kritizira racionalne mislioce, on pretežno ima na pameti one ljude koji vjeruju u poslaničku misiju, a ne one koji je u potpunosti odbacuju. Razum je sredstvo teologa i filozofa koji istrajavaju na tumačenju objavljenih tekstova, zadržavajući uz njih vlastite pretpostavke. Potpuni nevjernici su jedva vrijedni spomena i mogu se pomesti jednim potezom ruke, jer nijedan od njih ne može zahtijevati status čovjeka bez vjere u Boga. Šta je, onda, vjera?

Vjera

Riječ ‘vjera’ (*īmān*) je izvedena iz korijena ‘-m-n, čije temeljno značenje je biti ili osjećati sigurnost i pouzdanje, značenje koje u sebi, također, obuhvaća riječ *īmān*. Imati vjeru znači osjećati sigurnost glede spoznaje koja se može steći o Bogu, i predati se njenom smještanju u praksu. *Īmān* se često upotrebljava kao sinonim za *tasdīq*, što znači potvrditi, posvjedočiti ili priznati istinitost nečega. Teolozi prirodno definiraju ‘vjeru’ kao uvjerenje (*i’tiqād*) ili posvjedočenje (*tasdīq*) u srcu i očitovanje jezikom, iako većina njih dodaje kako to uvjerenje mora, također, biti provedeno u praksi (*‘amal*) kroz slijeđenje Zakona. Činjenica da se spominje srce ne bi nas trebala navesti na pomisao kako je vjerovanje nešto emotivno, jer srce je sjedište uma i otkrovenja. *Tasdīq* kao sinonim to jasno pokazuje, jer priznavanje istinitosti nečega znači da je neko priznao da govori istinu, a istina se poima umom. Otuda vidimo da Ibn al-‘Arabi definira vjeru kao jednu vrstu znanja, iako je, također, razlikuje od znanja u brojnim odjeljcima. U narednom odjeljku on pokazuje razliku između vjere i znanja koje dolazi snagom uvida i dokaza (*dalīl*).

„Nema nikakve potrebe da poslanik pribavlja dokaze onima kojima je bio poslat... Stoga, čak i kada dokazi postoje, mi ne nalazimo nikoga od onih kojima je poruka poslata da vjeruje, osim nekolicine njih. Kada bi dokazi uzrokovali vjeru, svako bi bio u vjeri. Međutim, mi primjećujemo vjeru kod onih kojima nisu bili doneseni dokazi. To pokazuje da je vjera 'svjetlo koje Bog ubacuje u srce kome hoće od Svojih sluga.'³⁰⁷ Vjera ne pripada samome dokazu, stoga mi ne smatramo dokaze njenim preduvjetom.

Vjera je očigledno (*darūri*) znanje koje neko otkriva u svome srcu i koje ne može odbiti. Kada neko zadobije vjeru kroz dokaze, njegova vjera se ne može održati, jer će on biti izložen pomračenjima koja će škoditi njegovoj vjeri pošto se ona izvodi iz racionalnih odmišljanja, a ne iz izravnog uvida.“ (II 259.1)

„Može se desiti da poslanik izvede čudo (*mu'jiza*), i zna se da je to čudo i da promatrač stječe znanje o istinitosti tog poslanika, ali ne i vjeru u sebi. I kad im očito dođoše znamenja Naša, oni rekoše: 'Ovo je prava čarolija!' I oni ih, nepravedni i oholi, porekoše, ali su u sebi vjerovali da su istinita (*Al-Naml*, 13-14). Tako ti uspijevaš spoznati da se vjera ne dariva snagom pribavljanja dokaza. Naprotiv, ona je božanska 'svjetlost koju Bog umeće u srce kome hoće od sluga Svojih.' Ona može doći nakon donesenih dokaza, a može doći i nakon nijednog dokaza, baš kao što Bog veli: Ti nisi znao šta je Knjiga niti si poznao vjerske propise, ali smo je Mi učinili svjetlom pomoću kojeg upućujemo one robove Naše koje želimo (*Al-Shūrā*, 52).“ (II 374.24)

'Uvjerenje' (*i'tiqād*) se ne podudara s 'vjerom' kako je ona definirana ovdje. Prije detaljnog razmatranja uvjerenja u poglavlju 19, bit će dovoljno kazati da uvjerenje prihvaća nešto kao istinito, dok vjera nije samo prihvaćanje istog, već i priznavanje istog jezikom i praktičnim provođenjem.

„Vjera je govor (*qawl*), praksa (*'amal*) i uvjerenje (*i'tiqād*). Njena duhovna zbilja je uvjerenje, shodno Zakonu kao i samoj leksikografiji; ona se javlja u govoru i u praksi shodno Zakonu, ali ne i u leksikografiji. Čovjek vjere (*mu'min*) je onaj čiji govor i praksa (*fi'l*) se slažu s onim u šta on vjeruje. Stoga Bog veli u vezi s vjerujućim: Na Dan u kojem Allāh neće osramotiti Vjerovjesnika i one koji su zajedno s njim vjerovali; svjetlo njihovo će ići ispred njih i s njihove desne strane (*Al-Tahrīm*, 8). Pod 'svjetlom' On ovdje podrazumijeva ispravne postupke prema Bogu koji idu ispred njih. Muslimanima i muslimankama, i vjernicima i vjernicama... Allāh je, doista, za sve njih oprost i veliku nagradu pripremio (*Al-Ahzāb*, 35). Poslanik je kazao: „Vjernik je onaj pred kim se

307 Kao što je ranije isticano, ova rečenica, koju su neki navodili kao *hadis*, često se nudi kao definicija znanja.

*ljudi osjećaju sigurnim (amn) za sebe i svoju imovinu.*³⁰⁸ *On je također kazao: „Vjernik je onaj pred čijom nesrećom se ljudi osjećaju sigurnim.”*³⁰⁹ (II 26.35)³⁰⁹

Jedna od razlika između znanja i vjere je da vjera zahtijeva da Bogu pripisujemo istinu, dok znanje o toj istini ne zahtijeva njeno pripisivanje bilo kome drugom.

„Iblis je došao Āsāu u liku starca iznimne ljepote... I reče: ‘O Āsā, kaži: ‘Nema boga doli Boga!’, osjećajući se zadovoljnim ukoliko bi se Āsā do te mjere pokorio njegovoj zapovijedi.

‘Āsā odgovori: ‘Ja ću to reći, ali ne na osnovu tvojih riječi. ‘Nema boga doli Boga.’“ Tako Iblis ode poražen.

Od sada ćeš znati razliku između onoga znati nešto i vjerovati u to, i spoznat ćeš da sreća počiva u vjeri. Vjera je, takorekuć, ono što znaš ili ono što si uobičajio posvjedočiti od svog prvog poslanika – koji je [primjerice] Mūsā – na temeljima riječi ovog drugog poslanika, koji jeste Muhammed. Ti to ne posvjedočuješ na osnovu svoga znanja o svom prvom posvjedočenju istih. Potom ćeš shvatiti da raspolažeš vjerom i sreća će ti doći. Ali, kada to ne posvjedočiš na osnovu njegovih riječi, već učiniš da to samo izgleda tako kao da si to posvjedočio na temelju njegovih riječi, tada si dvoličnjak (munāfiq).

Bog veli: O vjernici, podrazumijevajući Ljude Knjige – jer oni su govorili ono što su govorili na osnovu svojih poslanika: Mūsāa i Āsāa – ili bilo koga drugog koji je vjerovao na osnovu ranijih objava; stoga On veli: O vjernici. Potom im kaže: vjerujte u Allāha (Al-Nisā’, 136). Drugim riječima, Reci: ‘nema boga doli Boga!’, na osnovu Muhammedovih riječi, a ne na osnovu svog znanja o njima, niti na temelju svoje vjere u svog prvog poslanika. [U drugom slučaju] objedinit ćeš dvije vjere i imat ćeš dvije nagrade.“ (I 283.4)

Sukladno jednom poznatom *hadisu*, „Svako dijete se rađa u prvobitnoj prirodi (*fitra*); potom ga njegovi roditelji načine Jevrejinom, kršćaninom i zoroasterom.“³¹⁰ Ta prvobitna priroda najprije se očitovala u Savezu sklopljenim s Bogom prije nego li su potomci Ademovi kročili u ovdašnji svijet. Bila je izatkana od vjere.

308 U nešto drukčijem obliku ovaj *hadis* se nalazi kod Tirmidhija (*Īman* 12), Nasā’ija (*Īmān* 8), Ibn Māje (*Fitan* 2) itd.

309 Tirmidhī, *Qiyām* 60. *Hadis* se nalazi u nekoliko izvora u sljedećoj formi: „Nije vjernik onaj čiji susjed se ne osjeća sigurnim od njegove nesreće“ (Bukhārī, *Adab* 29; Muslim, *Īmān* 73 i slično).

310 Bukhārī, *Janā’iz* 80, 92, *Tafsīr* 30:1; Muslim, *Qadar* 22-24 i slično.

„Prvobitna vjera (*al-īmān al-aslī*) je prvobitna priroda prema kojoj je Bog stvorio ljudski rod. To je njegovo posvjedočenje Njegove Jednosti (*wahdāniyya*) kod prihvaćanja Saveza. Međutim, kada on pada, pod vidom tijela, u granice Prirode – na mjesto zaboravnosti – on postaje neznalica i zaboravlja duhovno stanje koje je nekoć imao kod svoga Gospodara. Tako, kada on dosegne duhovno stanje koje dopušta racionalno odmišljanje, on mora razmotriti dokaze koji se tiču jednosti njegova Stvoritelja. Ako ne dosegne to stanje, njegovo temeljno određenje je isto kao ono njegovih roditelja. Ako su oni vjerovali, on će posvjedočiti Božije Jedinstvo kao i oni, poput onoga koji slijedi autoritet. Ma kakva njihova religija mogla biti, on će im se pridružiti.

Onaj čija vjera je odlučno slijeđenje autoriteta, zaštićeniji je i stameniji u svojoj vjeri od onoga koji ju je primio iz dokaza usljed pometnje, nerazumijevanja, pomračenja kojima su dokazi podložni, makar bio i pronicav, pametan i snažnog razumijevanja. Stoga on ne raspolaže nikakvim čvrstim osloncem ni na jednu nogu na kojoj stoji.

Ako bi vjera u posvjedočenje Božijeg Jedinstva, kojom on raspolaže, proistjecala iz pripisivanja Njemu nekih drugih božanstava (*shirk*), koje on nasljeđuje od svojih roditelja, ili iz racionalnog odmišljanja, ili od zajednice čiji je on sastavni dio, tada bi njegova [novoutemeljena] vjera bila istovjetna vjeri njegova Saveza, ničemu drugom. Zastor pridruživanja Bogu druga dospijeva između sluge i vjere Saveza, nalik oblaku koji se zatječe između pogleda i Sunca. Kada oblak prođe, Sunce se ukazuje pogledu. Takvo je ukazivanje vjere slugi kada se isključi pripisivanje Bogu druga, ukoliko onaj ko pridružuje Bogu druga priznaje postojanje Boga.“ (II 616.19)

Jedan od načina na koji Bog iskušava iskrenost vjere jeste propis Zakona.

„Kada je Bog stvorio ljudski lik i oplemenio ga svim onim kakvim ga je načinio kroz sveobuhvatnost (*jam'iyya*) koju je smjestio u njega, položio je u njega zazive (*da'wā*) u nastojanju da usavrši formu njegova lika, jer zazivanje je božanski atribut. Bog veli: Ja sam, uistinu, Allāh, drugog boga, osim Mene, nema; zato se samo Meni klanjaj (*Tā Hā*, 14)! Stoga On svjedoči da nema drugog boga doli Njega, a to je istinsko svjedočenje. Nijedan dokaz nije usmjeren protiv bilo koga ko vrši iskreno svjedočenje, i takav raspolaže autoritetom povrh bilo koga ko odbacuje njegovo svjedočenje...

Svjedočenje je izviješće, i s obzirom na to da ono istodobno može biti istina i laž, tada ono jednako tako može biti i opisano i pojmljeno kao istinito ili lažno. Otuda mi spoznajemo kako mora postojati iskušenje. Čovjek vjere očituje vjeru, koja jeste posvjedočenje činjenice Božijeg postojanja i Njegova Jedinstva, a to znači da: nema boga doli Njega, da sve nestaje osim Lica Njegova (*Al-Qasas*, 88) i da ono prije i poslije, Allāhova je odluka (*Al-Rūm*, 4). Kada on posvjedoči jezikom svojim da je to ono što je sadržano u prsima njegovim i ustaljeno u njegovu srcu, tad bjelodanim biva da bi on mogao biti iskren u svome svjedočenju, posjedujući taj atribut, kao što bjelodanim biva i to da bi on mogao lagati u

svome svjedočenje da raspolaže iskrenom vjerom. Prema tome, Bog ga iskušava – kako bi uspostavio dokaz za ili protiv njega – kroz klanjanje koje mu je propisao u Zakonu.“ (III 248.18)

Slanje samih poslanika, baš kao i propis Zakona, je način na koji Bog iskušava Svoje sluge. Ibn al-‘Arabi to naglašava dok razmatra prirodu zavisti (*hasad*).

„Da je Bog htio, svakoj osobi bi podario znanje o uzrocima njene sreće i objasnio joj prikladan put kako da do nje dođe. Međutim, On je samo htio svakoj zajednici poslati poslanika iz nje, a ne odnekud drugdje. On je postavio poslanika pred nju i zapovjedio joj da ga slijedi i da mu se pokorava, kao kušnja od Njega, u nastojanju da uspostavi dokaz protiv nje usljed Njegova ranijeg znanja glede te zajednice...

*Zastupnik naroda je potomak njihove vlastite vrste,
pošto to većma smeta njihovim dušama;
da on nije jedan od njih,
oni bi svjedočili njegovu iskrenost,
jer oni ne bi nikako zavidjeli drugima,
već samo svojim.*

Čovjek zna da su zvijeri i sve ostale životinje ispod njegove razine. Pretpostavimo da životinja može da govori – makar to bio i crni kukac – i da kaže: ‘Ja sam poslanik Božiji. Upozoravam vas na to i to. Činite to i to!’ Mnogi bi među običnim svijetom zahtijevali da ga se slijedi i da se ište blagoslov od njega, poštujući ga. Kraljevi bi mu se potčinili i ne bi od njega tražili nikakav znak njegove iskrenosti. Njegov govor bi smatrali znakom njegove iskrenosti, makar on i ne bio to. Ako bi, dakle, neko drukčiji od njih dosegnuo ovu razinu, oni mu nimalo ne bi zavidjeli. Stoga, prva kušnja kojom Bog iskušava Svoja stvorenja jeste Njegovo slanje poslanika među njih, jednoga od njih, a ne nekoga drukčijeg od njih.“ (III 83.12)

Prema Kur’anu: *Allāh je izvor svjetlosti nebesa i Zemlje (Al-Nūr, 35)*, a za Ibn al-‘Arabija i neke druge sufije Njegovo svjetlo postaje vidljivo ne samo kroz samu egzistenciju, već i kroz spoznaju. Tako Ibn al-‘Arabi definira pojam *tajalli* ili Božije ‘samoraskrivanje’, u najširem epistemološkom smislu, kao ‘svjetla nevidljivih stvari koja se otkrivaju srcima’ (II 485.20). Među mnogim formama svjetla ili božanskog samoraskrivanja, koje biva vidljivo u kozmosu, jeste i svjetlo spoznaje, ‘koja izgoni tamu neznanja iz duše’ (II 154.27). Isto tako, razum, koji poima znanje, može se zvati svjetlom. Ali vjera je sjajnija od znanja ili razuma, jer vjera može poimati ne samo

znanje o neusporedivosti, koje je dostupno neovisnom racionalnom čulu, već i znanje o sličnosti pojmljenoj snagom imaginacije.

„Razum raspolaže svjetlom po kojem poima posebne stvari, dok vjera posjeduje svjetlo snagom kojeg poima sve, sve dok ne postoji bilo kakva smetnja za to. Kroz svjetlo raz/uma ti dosežeš znanje o Božanskom, koje je nužno za tu svrhu i bez njega je ona nemoguća, i koje je dopustivo za nju i nije nemoguće. Kroz svjetlo vjere raz/um poima znanje o Biti i atributima koje Bog pripisuje Sebi.“ (I 44.32)

„Iako znanje o stvorenim stvarima posjeduje savršenu izuzetnost čiji stepen nije nepoznat, ništa, osim vjere, ne dariva sreću kroz približavanje Bogu. Stoga je svjetlo vjere u stvorenoj stvari izuzetnije od svjetla znanja kojeg ne prati vjera. Ali, kada se vjera ozbilji skupa sa znanjem, svjetlo tog znanja, rođeno iz svjetla vjere, uzvišenije je. Kroz njega čovjek vjere, koji raspolaže znanjem (al-mu'min al-'ālim), nadilazi čovjeka vjere koji ne raspolaže znanjem. Jer 'Bog uzdiže... one ' vjernike kojima je dato stepenovano znanje' (Al-Mujādala, 11) iznad onih vjernika kojima nije dato znanje. Ovdje On misli na znanje o Bogu, jer Poslanik Božiji je kazao svojim drugovima: „Vi bolje znate [od mene] najbolje interese ovog vašeg svijeta.“³¹¹ (I 144.27)

„Prema duhovnom kušanju ovog našeg puta, nije moguće posvjedočiti poslanika kroz racionalne dokaze (dalāla), osim kroz božansko samoraskrivanje pod vidom Njegova imena 'Svjetlo'. Kada čovjekova unutarinja dimenzija (bātin) biva obojadisana snagom tog svjetla, tada on posvjedočuje poslanika. To je svjetlo vjere. Jedna druga osoba ne ozbiljuje u sebi ništa od tog svjetla, makar pod vidom racionalnih dokaza zna da poslanik govori istinu. Ali ona ne poznaje tu činjenicu u smislu svjetla umetnutog u srce. Stoga takva osoba poriče unatoč svome znanju. To je naznačeno riječima Božijim: Oni ih, nepravedni i oholi, porekoše, ali su u sebi vjerovali da su istinita (Al-Naml, 14). Ispod njih, na toj razini, je onaj za koga Bog kaže: Bog ga je, unatoč znanju, u zabludi ostavio (Al-Gāshiya, 23). To znanje je svjetlo znanja o Njemu, a ne svjetlo vjere.“ (II 305.35)

Ibn al-'Arabi ne tvrdi da osoba lišena vjere ne može ući u Džennet, već tvrdi da samo znanje o posvjedočenju Božijeg Jedinstva (*tawhīd*) može spasavati bez vjere. Kur'an svjedoči da Bog može oprostiti bilo koji grijeh, osim *shirka* ili 'pridruživanja Bogu drugih božanstava', koje je suprotno *tawhīdu* (*Al-Nisā'*, 48, 116).

³¹¹ Ovaj *hadis* je veoma poznat u ovom obliku: „Vi ste vičniji znanju o stvarima (*amr*) ovog vašeg svijeta“ (Muslim, *Fadā'il* 143; Ibn Māja, *Ruhūn* 15; Ahmad V 5, 16, 298; VI 128).

„Bog je odredio sreću za Svoje sluge kroz vjeru i posebno kroz znanje o posvjedočenju Božijeg Jedinstva. Nema drugog puta do sreće nego li su ova dva puta. Predmeti vjere su izvješća koja su poslanici donijeli od Boga. Vjera je nepatvoreno slijeđenje autoriteta. Mi prihvaćamo izvješća, svejedno da li imamo ili nemamo znanja o njima. Znanje je ono što se prima snagom racionalnog promišljanja ili po božanskom otkrovenju. Ako to znanje nije ozbiljeno kao ono očigledno, tako da spoznavatelju nikakva pometnja ne može nauditi, onda to nije znanje.“ (III 78.12)

Razmatrajući jedan dugi *hadis* o zagovaranju (*shafā'a*) na Dan proživljenja, Ibn al-'Arabi objašnjava da posljednji dio *hadisa*, gdje sami Bog, 'Najmilostiviji među milostivima', izvodi iz Vatre skupinu 'onih koji nisu nikada uradili nikakvo dobro,' ukazuje na izbavljenje onih koji su raspolagali znanjem o *tawhīdu*, ali bez vjere u njemu.³¹²

„Kada se dogodi zagovaranje, niko ko je vjerovao u Zakon neće ostati u Vatri, niti bilo ko ko je djelovao shodno Zakonu, koji je spušten na jeziku poslanika, pa makar mu djelo bilo koliko sjeme gorušice ili i manje od toga. Svi će, snagom zagovaranja poslanika i vjernika, biti izbavljeni. Ondje će ostati ljudi *tawhīda*, oni koji su poznavali *tawhīd* kroz racionalne dokaze i nisu Bogu pridruživali nikoga, mada nisu vjerovali u Zakon i 'nisu učinili nikakvo dobro djelo' pod vidom svoga slijeđenja jednog od poslanika. Nisu imali ni koliko trun vjere, ili ni manje od toga. Oni će biti izbavljeni snagom 'Najmilostivijeg među milostivima', makar 'nisu učinili nikakvo dobro', tj., nikakav postupak koji je propisan u Zakonu pod vidom pod kojim je ondje propisan. Nema većeg dobra od vjere, ali to je dobro koje oni nisu činili.

Slijedi *hadis* koji se odnosi na 'Uthmāna, naveden u Muslimovom Sahihu: Poslanik Božiji je kazao: „Onaj ko umre znajući“ – nije kazao „vjerujući“ – „da samo Bog jeste, ući će u Džennet.“³¹³ Niti je kazao: „svjedočeci“; naprotiv, spomenuo je samo znanje. Bog raspolaže presedanom osame prema onima kakvi su ovi u Vatri, jer Vatra po samoj svojoj suštini ne može ni pod kojim vidom trajno zadržavati onoga ko posvjedočuje Jedinstvo Božije. Najpotpuniji vid *tawhīda* je vjera na temeljima znanja, tako da ovo dvoje su nerazdvojno vezani.

Mogao bi prigovoriti: „Iblis zna da je Bog Jedan.“ Ja odgovaram: „Imaš pravo, ali on je bio prvi koji je uveo pridruživanje drugih Bogu kao običaj (*awwal man sann al-shirk*). Stoga on mora podnositi kaznu onih koji druge čine ravnim Bogu,³¹⁴ a njihova kazna je da neće biti izvedeni iz Vatre. To će reći: ukoliko je ta-

312 U vezi s ovim *hadisom* usp. poglavlje 6, bilješka 24.

313 Muslim, *Īmān* 43.

314 Aluzija na *hadis*: „Ako neko u islamu uvede dobar običaj (*sunna hasana*) koji provede u praksu, bit će mu propisana nagrada onih koji ga primijene u praksi, dok ni njima

kav običaj utemeljio onaj ko je umro posvjedočujući Božije Jedinstvo. Ali kako se to zna? Možda je on umro, smatrajući druge ravne Njemu, usljed stanovitog pomračenja koje je zavladao nad njim u njegovu racionalnom promišljanju (nazar). Mi smo već govorili o ovome u ranijim poglavljima. Stoga Iblis neće nikada napustiti Vatru.“ (I 314.9)

Kao što razmišljanje i razmatranje mogu djelovati kao gotovo neuklonjiv ‘talisman’ nad ljudskim umom, oni također mogu uzrokovati ‘opojnost’. Mnogi sufije su koristili pojmove pijanstva (*sukr*) i trezvenosti (*sahw*), kako bi naznačili dva ‘duhovna stanja’ koja označavaju dva temeljna vida pod kojima duhovni putnici iskušavaju božanska samoraskrivanja. Razmatrajući opijenost kao standardni sufijski pojam ove vrste, Ibn al-‘Arabi pokazuje da se on može primijeniti na tri temeljne razine, iste one temeljne razine koje on poima u brojnim drugim duhovnim zbiljama. Postoji ‘prirodna’ (*tabi’i*), racionalna ili inteligibilna (*‘aqli*) i božanska (*ilāhi*) razina, koje sukladiraju osjetilnom opažaju (uključujući imaginaciju), razumu, duhu i Bogu.³¹⁵

„Bog veli: Rijeke od vina, prijatna onima koji piju (Muhammad, 15). Ovo je nauk o duhovnim stanjima (ahwāl), stoga opijenost pripada onome ko raspolaze udivljenjem i ugodom. Sufije su je definirali kao ‘Odsutnost (ghayba) koja je rezultat snažne duhovne provale (wārid),’ ali je to samo ‘odsutnost’ od svega što protuslovi duhovnoj radosti, udivljenju, sreći i otkrivanju želja (amānī) u smislu formi koje opstoje unutar entiteta posjednika ovog duhovnog stanja.

‘Allāhovi Ljudi’ su u stanju opijenosti poredani po razinama, kao što ćemo to spomenuti, ako Bog da:

Prva razina je ‘prirodna opijenost’. To je udivljenje, zadovoljstvo, duhovna radost i sreća koju pronalaze duše kroz duhovnu provalu želja, kada te želje stanu pred njima, u njihovoj imaginaciji, u smislu formi koje opstoje u onome čime oni upravljaju i nad čim bdiju. Njihov pjesnik veli:

*Kada opijen ostanem,
gospodar palače i prijestolja postanem.*

ništa neće biti umanjeno od nagrade; ako neko u islamu uvede loš običaj i provede ga u praksu, bit će mu propisana kazna i onih koji ga primjenjuju, a da ništa neće biti umanjena ni njihova kazna.“ (Muslim, *‘Ilm 15, Zakāt 69; Nasā’i, Zakāt 64*).

315 Priroda, u nešto ograničenijem značenju pojma, (usp. pogl. 8), je obzorje imaginacije i osjetilnog opažaja, tj., svega što je podno duhovnog svijeta. Ono ‘prirodno’ uključuje sve što poprima tjelesnu formu, bilo u protežnom ili imaginalnom svijetu. Protežni svijet, smatrajući ga prirodnim, također je ‘počelni’ (*‘unsūrī*), tj., složen je od četiri elementa; ali imaginalna obzorja su prirodna, a da nisu počelna. Usp. *Cosmology*; također Chittick, „Death and the World of Imagination,“ str. 73-77.

On uviđa činjenicu da posjeduje te stvari u smislu krajnje granice svoje želje. Kada je opijen, forme palače i prijestolja iskrсну pred njim kao njegovo vlasništvo kojeg on kontrolira u prisutnosti svog imaginaliziranja i imaginacije. To mu je dato po duhovnom stanju opijenosti, jer ono ima snažan učinak na imaginalno čulo. Oni od 'Ljudi Allāhových', koji se zaustavljaju s imaginacijom, oni posjeduju prirodnu opijenost, jer oni nikad ne prestaju sa iskušavanjem onih stvari za kojima čeznu, a koje se mogu ozbiljiti kroz imaginaciju. Najzad, ona se ustaljuje u njima i vlada nad njima, poput Poslanikovih riječi: „Klanjaj se Bogu kao da Ga gledaš“ ili kao što su njegove riječi: „Bog je u qibli onoga ko molitvu obavlja“... U slučaju nekih od onih koji polučuju ovo duhovno stanje, Bog uzrokuje da imaginalizirana forma ostane s njima i u duhovnom stanju njihove trijeznosti. On je uspostavlja za njih kao osjetilni predmet, nakon što je bio imaginalan. Takav je bio slučaj sa vrtom kojeg je Iblis pokazao Sulejmanu na razini pretrgnute imaginacije (al-khayāl al-munfasil), u nakani da ga iskuša, dok Sulejman nije ništa znao o tome. On se pokloni ničice pred Bogom u znak zahvalnosti za Njegov dar tog vrta, pa Bog učini da on ostane trajati za njega kao vrt, da u njemu uživa na osjetilnoj razini, a Iblis se udalji poražen...

'Racionalna opijenost' je slična prirodnoj opijenosti po tome što stvari vraća natrag onome što njihova duhovna zbilja zahtijeva, a ne onome što je zahtijevano snagom samog stanja stvari po sebi. Božansko izvješće dolazi od Boga baštiniču ovog duhovnog stanja, čineći attribute vremenski uvjetovanih stvari atributima Božijim. Tako on odbija prihvatiti ove stvari pod tim vidom, jer je opijen svojim dokazom i predodžbom. Stoga on odbacuje to izvješće sukladno onom što njegovo vlastito promišljanje zahtijeva, dok ništa ne zna o Božijoj Biti i o tome da li ona prihvaća ili ne prihvaća taj opis. Ili pak, on umišlja da ga Ona ne prihvaća. Međutim, racionalno svojstvo, usljed svoje opijenosti, proteže svoje noge na neku drugu prostirku. On nasrće na Boga usljed svoje opijenosti, a Bog ga ispričava u tome, jer opijeni nije odgovoran za ono što govori. On odvaja od Boga ono što je Bog Sebi pripisao.

Kada se ovaj čovjek razuma, nakon što je bio opijen, otriježni kroz vjeru, on više ne odbacuje istinitost onog izvješća i istinitu riječ. On veli: „Bog bolje poznaje Sebe i ono što Sebi pripisuje negoli razum, jer razum je stvorena stvar, a stvorena stvar ne može prosuđivati o Stvoritelju.“ Sve stvoreno ne poznaje svoga tvorca, jer ogrtač ne poznaje svoga tkalca; ista je stvar i sa počelima (arkān) u suodnosu sa nebeskim sferama, a isto važi za sfere u njihovom suodnosu s Dušom, s Dušom u suodnosu s Umom, a s Umom u suodnosu s Bogom. Pretežan dio onih koji spoznaju, mogu spoznati svoju ovisnost prema svome tvorcu i svoju poduprtost njime u svome postojanju. Niko od njih ne može prosuđivati bilo šta o svome tvorcu, posebno kada tvorac nudi izvješća o sebi u nekim stvarima. Stvar koja je načinjena, može samo prihvatiti ta izvješća. Ako ih odbaci, to čini zato jer je opijena.

Vino koje razum pije jeste njegov dokaz i njegova predodžba. On je u tome potpomognut opisima koji mu se nude po određenim božanskim izvješćima koja

se slažu s njegovom predodžbom i dokazom. Takva je opijenost razuma. Prirodna opijenost je opijenost vjerujućeg, dok je racionalna opijenost opijenost gnostika. Ostaje još opijenost savršenog među Ljudima. To je opijenost Bogom. Poslanik Božiji je, u vezi s tim, kazao: „Bože, uvećaj moju smetenost pred Tobom!“,³¹⁶ jer opijeni je smeten.“ (II 544.16)

Tumačenje

Vjera iziskuje neupitno prihvaćanje božanskih izviješća koja su došla po objavi, dok razum tumači bilo šta što se ne smatra prikladnim za Božiju Zbilju. Riječ koju Ibn al-‘Arabi koristi za ovaj tip tumačenja je *ta’wīl*, kur’an-ski pojam upotrijebljen u sedamnaest stavaka, ali nipošto u prijekornom smislu. Doslovno značenje ovoga pojma znači vratiti se, odvesti natrag, otići natrag do izvora. U širem smislu, ovaj pojam znači otkriti, objasniti i tumačiti. Mnogi muslimanski autori smatraju da *ta’wīl* i *tafsīr* ili ‘tumačenje’ su temeljno sinonimni, kada se primjenjuju na Kur’an, ali pretežan broj autoriteta je izvlačio raznovrsne razlike između ova dva pojma, pojmom *ta’wīl* prirodno označavajući jednu više mističnu i ezoterijsku vrstu tumačenja. Povijest ova dva pojma i njihova uzajamnog odnosa je jedna od brojnih monografija o islamskom mišljenju koja treba biti u budućnosti napisana. U ovdašnjem kontekstu mi možemo samo motriti Ibn al-‘Arabijevu vlastitu upotrebu pojma *ta’wīl*.

Oni koji su upoznati sa Ibn al-‘Arabijem, kroz pisanja Henry Corbina, naučili su da je *ta’wīl* jedan od ugaonih kamenova njegova mišljenja. Ne može se Corbinu prigovoriti zbog tvrdnje da Ibn al-‘Arabi tumači te kur’an-ske stavke, ali se može prigovoriti njegovom izboru riječi *ta’wīl* da bi označio taj proces, jer Ibn al-‘Arabi ga ne upotrebljava u pozitivnom smislu u kojem ga Corbin shvaća.³¹⁷ Corbin je, nesumnjivo, bio vođen time da upotrijebi ovaj pojam usljed primarne važnosti *ta’wīl* u šiitskom mišljenju. Kao što primjećuje: „Nije moguće izreći riječ *ta’wīl*, a da ona ne sugerira šiizam.“³¹⁸ Corbin, čini se, misli kako je Ibn al-‘Arabi naginjao šiitskom vjerovanju, ali Corbin, zapravo, izriče svoje vlastito uvjerenje kako je bilo

316 Iako Ibn al-‘Arabi često citira ovaj pravorijek, on se ne nalazi u standardnim izvorima. Al-Ghazālī, među ostalima, smatra ga *hadisom*. Usp. *Mu’jam* 1263.

317 Corbin je bio tako uspješan u dokazivanju ideje da je *ta’wīl* od središnje važnosti za Ibn al-‘Arabija, da je jedan arapski znanstvenik napisao knjigu o njemu pod naslovom „filozofija *ta’wīl*“ (N. H. Abū Zayd, *Falsafa al-ta’wīl* [Beirut: Dār al-Tanwīr, 1983]). Usp. Chodkiewiczov prikaz (*Studia Islamica* 60 [1984]: 177-80), koji ističe da Ibn al-‘Arabi rijetko upotrebljava ovaj pojam u pohvalnom značenju.

318 *Creative Imagination*, str. 50

ko tako značajan, kakav je Ibn al-‘Arabi, morao biti inspiriran šiizmom.³¹⁹ Ovo nikako ne znači da Ibn al-‘Arabi nikada ne upotrebljava pojam *ta’wīl* u pozitivnom značenju koje, otprilike, korespondira onome što Corbin ima na umu. Ali tako rijetki odjeljci – jedan je citiran niže – uvijek govore o *ta’wīlu* u kur’anskom kontekstu, i ne protuslovi Ibn al-‘Arabijevom općenito kritičkom gledanju na *ta’wīl*.

Ibn al-‘Arabi, uglavnom, motri *ta’wīl* kao tumačenje Kur’āna i pravorijeka Poslanikovih na način da ne pravi kompromis sa načelima racionalnog mišljenja. Umjesto vjere u doslovnu prikladnost objave i nastojanja da se ona razumijeva u svjetlu Božijih pojmova (primjerice kroz religijsku praksu i ‘bogobožaznost’), tumač prihvaća supremaciju razuma i njegove moći u prosudbi svih stvari. Razum, zapravo, postaje vaga kojom sve drugo mora biti mjereno, uključujući i Riječ Božiju. Sve moderne hermeneutike i egzegeze svetoga teksta praktički motre kategoriju *ta’wīla* onako kako je i Ibn al-‘Arabi razumijeva.

Možda je najpoznatija kur’anska upotreba pojma *ta’wīl*, često navođena u šiijskim izvorima, sljedeća:

On tebi objavljuje Knjigu, u njoj su ajeti jasni, oni su glavnina Knjige, a drugi su manje jasni. Oni čija su srca pokvarena – željni smutnje i svog tumačenja – slijede one što su manje jasni. A tumačenje njihovo zna samo Allāh i oni koji su dobro u nauku upućeni. „Mi vjerujemo u njih, sve je od Gospodara našeg!“ (Āl’Imrān, 7)

Gornje čitanje ovoga stavka slijede oni koji smatraju da je *ta’wīl* punovažan vid spoznaje, kao što većina šiija misli. Ali mnogi autoriteti ovaj stavak čitaju sa tačkom, razdvajajući ‘Boga’ i ‘one koji su dobro u nauku upućeni’: ‘Tumačenje njegovo zna samo Bog. A oni u nauku dobro upućeni vele: ‘Mi vjerujemo u njih.’ Ibn al-‘Arabi prihvaća ono prvo čitanje, ali

319 Corbin nastavlja tvrditi da je bilo koji pomen pojma *ta’wīl*, tokom Ibn al-‘Arabijeva vremena, „bio dovoljan da uzbuni autoritete, ljubomoru legalitarne religije i doslovne istine.“ Danas će čitatelj uvidjeti da je samo nekolicina znanstvenika mogla biti ljubomornija „zbog legalitarne religije i doslovne istine“ od samog Ibn al-‘Arabija, iako ga to nije spriječilo da motri u unutrašnja značenja, kako bi ih pridodao spoljašnjim formama. O pitanju ‘šiijskih naučavanja’ kod Ibn al-‘Arabija, usp. Chodkiewiczzeve primjedbe u *Sceau*, str. 15, 34, 67-68, 174. Ovaj autor se slaže sa Chodkiewiczem u tome da nema osnova u Ibn al-‘Arabijevim djelima za sugeriranje bliskosti sa šiizmom na formalnoj razini. Kad god Ibn al-‘Arabi spominje šiizam, on to čini sa određenom dozom neprijateljstva (usp. primjerice I 282.4 [Y 4, 280.8]; II 8.19; III 36.15, 138.9). Činjenica da Šejh izražava motrenje na neke stvari, slično onome što se nalazi među nekim šiijama, jednostavno dokazuje da ni on niti oni nisu bili spriječeni snagom doslovne uskogrudosti da motre Boga onako kako se On očituje u kozmosu, nevidljivo koje ulazi u vidljivo, duhovno koje je prisutno u protežnom, ili kao milost koja pretječe srđbu.

ne zanemarujući implikacije rečenice: ‘Mi vjerujemo u njih.’ U narednom odjeljku on objašnjava ovaj stavak, dok tumači jedan drugi kur’anski stavak: *Da se oni pridržavaju Tevrata i Indžila i onoga što im objavljuje Gospodar njihov, imali bi šta da jedu, i od onoga što je iznad njih i od onoga što je ispod nogu njihovih. Ima ih i umjerenih, ali ružno je ono što radi većina njih (Al-Mā’ida, 66)!*

„Znaj, dragi prijatelju – Bog prosvijetlio tvoj vid i blaženom učinio tvoju svijest – da su ova znanja dvovrsna: jedna vrsta je darovana (mawhūb). Na nju se ukazuje u riječima Božijim: Imali bi šta da jedu i od onoga što je iznad njih. To je rezultat bogobojažnosti, pošto je Bog kazao: I bojte se Allāha, – Allāh vas uči (Al-Baqara, 282). On je također kazao: Ako se budete Allāha bojali, On će vam sposobnost darovati (Al-Anfāl, 29). I rekao je: Milostivi poučava Kur’ānu (Al-Rahmān, 1-2).

Druga vrsta znanja je stečena (muktasab). Bog na nju aludira u Svojim riječima: I od onoga što je ispod nogu njihovih, aludirajući na njihov teški rad (kadd) i njihovo duhovno pregnuće (ijtihād). To su ljudi ‘srednjega puta’...

[Oni kojima su znanja darovana] jesu oni koji podižu Knjigu Božiju i ono što im je njihov Gospodar spustio. Oni su ti koji hitaju da čine dobra djela, i radi njih druge preteču (Al-Mu’minūn, 61). Neki od njih preteču u dobrim djelima, a neki drugi podižu Knjigu sa njenih nizina, jer tumačenje od strane učenih (‘ulamā’) spustilo je Knjigu dolje, nakon što je ona stajala uspravno. Osoba kojoj je Bog podario uspjeh, dolazi i čini da Knjiga stoji uspravno nakon što je bila položke oborena. Drugim riječima, ta osoba iskazuje njenu neusporedivost sa njenom vlastitom interpretacijom i duhovnim pregnućem kroz promišljanje. Otuda ona stoji uspravno u klanjanju svome Gospodaru i ište od Njega da joj podari uspjeh u tumačenju onoga što je On podrazumijevao po riječima uključenima u Knjigu i objavu, tj., u tumačenju samih značenja, oslobođenih od podloge. Potom, Bog dariva takvim ljudima neokaljano znanje. Bog veli: Samo Allāh poznaje njegovo tumačenje i oni čvrsto u nauku uronjeni. Bog ih poučava onome čemu se vraća natrag pisana, otkrivena riječ (mā ya’ūl ilayhi), tj., značenjima koja je on položio u nju. Oni ne koriste svoje razmišljanje, jer ono po sebi ne štiti od zablude bilo koga. Stoga Bog veli: I oni u nauku čvrsto uronjeni; oni vele...: Gospodaru naš, ne dopusti srcima našim da skrenu (Āl’Imrān, 8), drugim riječima, kroz razmišljanje o onome što si Ti objavio, kad si nam već na pravi put ukazao, da primimo od Tebe znanje koje si nam spustio. Daruj nam Svoju milost; Ti si, uistinu, onaj koji mnogo daruje (Āl’Imrān, 8)! Stoga su oni od Njega iskali pod vidom darivanja, a ne pod vidom stjecanja...

Stavak teče dalje: Ima ih i umjerenih. To su ljudi stjecanja, koji tumače Knjigu Božiju i ne uzdižu je kroz praksu poradi koje je ona spuštена. Oni se ne pridržavaju lijepog ćudoređa (adab) dok je uzimaju. Takvih ljudi su dvije vrste:

Nekolicina njih su ‘umjereni’ u tome. Oni su ti koji se približavaju istini, i oni su u stanju steći istinu u onome što tumače vrlinom podudarnosti, ali ne i vrlinom pouzdanosti, jer oni ne znaju tačno šta je Bog podrazumijevao u onome što je objavio, jer to može biti poznato samo pod vidom darivanja, koje jeste božansko objavljenje kojim se Bog obraća srcu sluge unutar tajanstva (sirr) koje stoji između njih.

Druga vrsta su oni koji nisu umjereni, već, umjesto toga, rone duboko u tumačenje tako da nema nikakve podudarnosti (munāsaba) između otkrivenih riječi i značenja. Ili pak, oni uspostavljaju riječi pod vidom svjedočenja sličnosti i spoznajom ne ukazuju natrag na Boga. Oni su ti u vezi s kojima Bog veli u istom stavku: Ali ružno je to što radi većina njih! (II 594.28)

Jedan od prvih negativnih rezultata *ta’wila* je taj što slabi vjeru.

„Stupnjevi blizine Bogu učinjeni su poznatim po znanju Zakonodavca, koji djeluje kao onaj koji govori u ime Boga. Bog nam je zapovijedio da vjerujemo u jasne (muḥkam) i dvosmislene (mutashābih) kur’anske stavke. Prihvatimo sve što je Poslanik donio, jer ako tumačimo bilo šta od toga izrijekom: „Zapravo je to ono što je Govornik mislio Svojim riječima,“ tada u nama iščezava stupanj vjere. Naš dokaz će vladati nad tim izviješćem, čineći na taj način to vladanje temeljnim određenjem intelektualne vjere.

Kada se to desi, osoba od vjere korača naprijed s punovažnim znanjem. On govori toj osobi ko raspolaže tim dokazom: „Tvoje pouzdanje kako je tvoje razmišljanje omogućilo ti da shvatiš nakanu Tumača u onome što je on jasno kazao jeste samo neznanje i nedostatak punovažnog znanja. Čak, ako se i dogodi da se podudara sa znanjem, tvoja vjera te je napustila, a sreća se vezuje uz vjeru i punovažno znanje utemeljeno na učenju. ‘Punovažno znanje’ je ono uz koje ostaje vjera.“ (II 660.7)

Osoba koja tumači otkrivena izviješća vjeruje u svoje vlastito tumačenje, a ne u ta izviješća. Stoga ona nije u stanju umaći vlastitim ograničenjima.

„Poslanici i božansko darivanje znanja donijeli su ono što racionalna svojstva drže nemogućim. Stoga racionalna svojstva bivaju prisiljena da tumače nešto od toga u nastojanju da to prihvate, da se potčine i priznaju svoju nemoć u nekim drugim stvarima koje su prihvatila bez ikakva tumačenja. Ishod je bio taj da je jedna osoba kazala: „Ova stvar posjeduje jedan aspekt koji je poznat samo Bogu i koji je nedostupan našim racionalnim svojstvima.“ Sve to se čini samo da bi se duša osjećala lagodno – to nije znanje – i da oni ne bi odbacili bilo šta što je poslanstvo donijelo. A to je stanje razboritog vjernika, dok onaj koji ne raspolaže vjerom, ne prihvaća ništa od toga.

Otkrivena su mnoga izviješća koja racionalna svojstva smatraju nemogućim, neka koja se tiču Najuzvišenije Strane, i neka druga vezana za duhovne zbilje i prevratničke entitete. Ona koja se tiču Najuzvišenije Strane, uključuju sve ono što iziskuje vjera, a čime Bog opisuje Sebe u Svojoj Knjizi i po jeziku Svojih poslanika u izvanjskom značenju (zāhir) koje razum ne može prihvatiti na temelju dokaza, već samo uz pomoć tumačenja istog uz neku dalekosežnu interpretaciju. Zatim se u njegovoj vlastitoj interpretaciji, a ne u izvješću, zatječe njegova razumska vjera...

Mišljenja racionalnih i spekulativnih mislilaca, u vezi s Bogom, razilaze se u usaglašavanju sa mjerom njihova razmatranja. Bog koji je štovan razumom ispražnjenim od vjere takav je kao da je bio – ili pak sada jeste – bog smješten ondje sukladno onome što su ponudila racionalna svojstva svojim razmatranjem. Stoga je duhovna zbilja tog boga drukčija, s obzirom na svako pojedinačno racionalno svojstvo, a racionalna svojstva se sukobljuju. Svaka skupina među ljudima racionalnih svojstava smatra da ostale skupine ne poznaju Boga. Makar oni bili i muslimanski spekulativni mislioci, svaka pojedina skupina, među njima, one druge smatra nevjerničkim.

Ali nijedno neslaganje ne dolazi od poslanika, od Ādema do Muhammeda, glede opisa koje oni pripisuju Bogu. Naprotiv, svi oni govore jednim jezikom. Sve knjige koje su donijeli govore o Bogu jednim jezikom. Nijedno od toga dvoga se ne razilazi. Neki od njih potvrđuju istinu onih drugih, unatoč golemom vremenskom rasponu i tome što se poslanici nisu uzajamno susretali...

Isto tako, oni koji vjeruju ‘unutarnjim uvidom’ – muslimani koji su se predali (taslīm) i koji sebi ne dopuštaju da se upuštaju u tumačenje – jedni su od te dvije skupine ljudi. Oni ili su čovjek koji vjeruje i koji se predao, i znanje o svemu podložio Bogu sve dok ne umre, bivajući tako sljedbenikom autoriteta (muqallid), ili čovjek koji provodi u praksi ogranke propisa (furū’ al-ahkām), ili kao čovjek koji raspolaže čvrstom vjerom u ono što su donijeli poslanici i knjige. Tada Bog diže zastor s njegovog unutarnjeg vida i čini ga posjednikom neposrednog uvida u vlastito stanje stvari, baš onako kako je Bog učinio i sa Svojim Vjerovjesnikom i Poslanikom, i sa ljudima prema kojima je bio brižljiv. On im je darovao otkrovenje i unutarnji vid, a oni su pozivali Bogu ‘neposrednim uvidom’, baš kako je Bog kazao vezano za Svoga Poslanika, darivajući radosne vijesti u njegovo ime: Ja pozivam k Allāhu, imajući jasne dokaze, ja, i svaki onaj koji me slijedi (Yūsuf, 108). Oni koji ‘ga slijede’ su znalci po Bogu, gnostici. Iako nisu ni poslanici ni vjerovjesnici, oni ‘se oslanjaju na dokaz jasni’³²⁰ od svoga Gospodara u svome znanju o Njemu i onome što je došlo od Njega.“ (I 218.21)

320 Aluzija na određeni broj kur’anskih stavaka, uključujući i onaj iz poglavlja Al-An’ām, 57: Reci: ‘Ja se oslanjam na dokaz jasni od moga Gospodara’.

Mnogi učenjaci su tumačili Zakon u nastojanju da steknu naklonost onih na vlasti i na taj način steknu visoke položaje. Ibn al-‘Arabi često kritizira svjetovnu ‘ulamā’ zbog ovog nedostatka.

„Kada vjetrovi strasti zavladaju nad dušama i učeni zaištu visoke položaje od kraljeva, oni napuštaju jasni put i teže za dalekosežnim tumačenjima. Na taj način oni su u stanju ići u korak sa osobnim željama kraljeva u onome za čim im duše hlepe, a kraljevi se mogu osnažiti šerijatskom zapovijedi. Može se dogoditi da pravnik (faqīh) sam ne vjeruje tumačenju, ali izdaje pravne odluke (fatwā) u skladu s njim. Vidjeli smo skupinu sudaca i pravnika koji su bili takvi.

Al-Mālik al-Zāhir Ghāzī ibn al-Mālik al-Nāsir Salāh al-Dīn ibn Ayyūb³²¹ mi je kazivao, nakon što smo razmatrali takve stvari, sljedeće: Pozvao je jednog roba i kazao mu: ‘Donesi mi torbak.’ ‘A ja mu reko: ‘Kakva je to priča o torbaku?’ On reče: ‘Ti ne poznaješ ružne stvari (munkarāt) i nasilje (zulm) koji se događaju u mojoj zemlji i kraljevstvu. Ja, tako mi Boga, vjerujem da sve ono što ti radiš je ružno. Ali, tako mi Boga, prijatelju moj, nijedna ružna stvar se ne događa bez zakonske odredbe nekog pravnika. Ja kod sebe imam vlastiti ruko-pis koji kaže da je to dopušteno. Pa neka je prokletstvo Božije na njih!

„Pravnik koji se zove tako i tako’, i on mi spomenu ime najistaknutijeg pravni-ka u svojoj zemlji za religiju i isposništvo (taqashshuf), ‘dade mi odluku u vezi s tim kako nije nužno postiti tokom samog mjeseca Ramazana. Naprotiv, ono što je za mene dužnost jeste post tokom jednog mjeseca u godini i ja ga po vla-stitoj volji mogu izabrati. Eto, ‘reče sultan, ‘ja ga proklinjem u sebi i nisam mu to stavio do znanja. On je taj i taj,’ i reče mi njegovo ime. Neka se Bog smiluje svima nama!

Ti trebaš znati da je Bog dao Šejtanu moć iz Prisutnosti Imaginacije. On mu je darovao autoritet odande. Stoga, kada Šejtan vidi pravnika koji naginje činu strasti, koji će pomrsiti njegov odnos s Bogom, on mu uljepšava njegov ružni postupak pomoću neobičnog tumačenja koje će lijepo izgledati u njegovom pro-mišljanju.“ (III 69.30)

Racionalni mislioci

Kalām i filozofija su zasnovali svoje motrenje Boga na razmišljanju i racionalnom odmišljanju. Ibn al-‘Arabi razmatra njihova stajališta u svakovr-snom kontekstu, a njegove primjedbe zaslužuju detaljnu znanstvenu po-zornost. On ih, uglavnom, kritizira zbog njihova pouzdanja u racionalno mišljenje koje, prema njegovu mišljenju, potkopava sve što kažu. On ovo

321 Treći sin Salahuddinov, koji je vladao Alepom od 582/1186 do 615/1218.

ističe dok objašnjava kako bi čovjek trebao ‘uzimati pouku’ (*i’tibār*) onako kako ga Kur’ān potiče.

„Među ljudima koji uzimaju pouku su oni koji raspolažu duhovnim kušanjem. Oni uzimaju pouku na osnovu takvog kušanja, a ne na temelju racionalnog mišljenja. Uzimanje pouke može se, također, zasnivati na racionalnom mišljenju. Onaj ko ne poznaje ove sadržaje, zbunjen je formom, a glede i jednoga i drugoga, on kaže: ‘ovo je onaj koji pouku prima.’ On ne zna da se uzimanje pouke može izvoditi iz mišljenja ili iz duhovnog kušanja, a to uzimanje pouke kod ljudi duhovnog kušanja je korijen, dok je kod ljudi mišljenja ogranak...

Postoji li išta što ne bi moglo biti dosegnuto na način otkrovenja ili pronalazjenja? Mi kažemo da ne postoji ništa i zabranjujemo apsolutno razmišljanje, jer ono čini svoga posjednika nasljednikom prevare i nedostatka iskrenosti. Ne postoji ništa o čemu znanje ne može biti dosegnuto kroz otkrovenje i pronalazjenje. Nasuprot tome, zauzetost mišljenjem je zastor. Neki drugi odbijaju prihvatiti ovo, mada niko od Ljudi koji slijede Allāhovu put to ne odbija. Oni koji odbijaju, pripadaju ljudima mišljenja i razumijevanja među egzoterijskim učiteljima, onima koji nisu kušali duhovna stanja. Kamo sreće da su oni samo kušali duhovna stanja – poput vrloga Platona među mudracima! Ali to je rijetkost među ovim ljudima. Kamo sreće da su samo otkrili da se njihov dah pomalja iz mjesta iz kojeg se pomalja dah ‘Ljudi Otkrovenja i Pronalazjenja’!

Oni među ljudima islama, koji ne vole Platona, ne vole ga samo zbog njegovog odnosa prema filozofiji i zbog njihova nepoznavanja značenja ove riječi. ‘Mudraci’ su, zapravo, oni koji spoznaju Boga i sve stvari, i koji, također, spoznaju duhovno stanje onoga što su spoznali. A Bog, On je Mudri i Sveznajući (Al-Zuhruf, 84). Onaj kome je znanje darovano – darovan je blagom neizmjenjnim (Al-Baqara, 269). Mudrost je znanje o poslanstvu, kao što Bog reče u vezi s Dāwūdom: Allāh mu dade i vlast i vjerovjesništvo, i nauči ga onome čemu je On htio (Al-Baqara, 251). Značenje pojma ‘filozof’ je zaljubljenik u mudrost, jer sophia na grčkom je ‘mudrost’, a phil je ‘ljubav’, tako da ova riječ označava ‘ljubav prema mudrosti’. Svaki čovjek od uma voli mudrost.

Bilo kako bilo, pogreške ‘Ljudi Mišljenja’ u božanskim stvarima (ilāhiyyāt) su više nego njihova nagađanja, bili oni filozofi, mu’tazile, ash’arije ili neka druga vrsta ljudi racionalnog odmišljanja. Stoga filozofi ne bivaju prekorijevani samo zbog ovog imena. Oni su prekorijevani stoga što prave greške u spoznaji Boga ustajanjem protiv izvješća koja su donijeli poslanici. Oni su ih počinili prosudbom kroz racionalno mišljenje, na temelju svog krivog mišljenja koje se tiče korijena poslanstva i vjerovjesništva, kao i onoga snagom čega je ovo dvoje poduprto. Stoga ovo stanje stvari postaje zbunjujuće za njih.

Da su oni, dok ljube mudrost, iskali istu od Boga, a ne od mišljenja, bili bi u pravu u vezi sa svim. Što se tiče ljudi racionalnog promišljanja, među muslimanima, koji su nešto drugo od filozofa, takvih kao što su mu’tazile i ash’arije,

islam ih je već dosegnuo i ozbiljio svoje temeljno određenje nad njima. Potom su ga oni počeli braniti onim što su shvaćali iz njega. Tako da su oni nagađali, u vezi s korijenom stvari, i napravili su pogreške u nekim od ogranaka, jer oni tumače islam shodno onome što im je dano snagom njihova racionalnog mišljenja i racionalnih dokaza. Oni smatraju da, ukoliko bi na Boga primijenili neke riječi Zakonodavca, sukladno izvanjskom značenju tih riječi, što racionalni dokazi smatraju nemogućim, zapali bi u nevjerovanje. Stoga oni tumače te riječi. Oni ne znaju da Bog raspolaže jednim svojstvom. u nekim od Svojih sluga, koje dariva prosudbu različitu od one koju nudi racionalno svojstvo u nekim stvarima, dok se saglašava sa razumom u nekim drugim stvarima. Ovo je ona situacija koja je izvan domene razuma, stoga je razum sam po sebi ne može pojmiti. Niko ne vjeruje u [ono za šta razum drži da je nemoguće] osim onoga ko raspolaže ovim svojstvom u sebi samome. On poznaje nemoć razuma i istinu onoga što on poriče.

Svojstva su poredana po stepenima i ona priskrbuju [znanje] povezano s duhovnim zbiljama u skladu s kojima je Bog uveo stvari u postojanje. Prema tome, kada bi temeljno određenje vida bilo prisutno unutar svojstva sluha, smatralo bi se nemogućim, a takva je stvar i sa svim drugim svojstvima. Razum je jedno od svojstava. Ili pak, on zahtijeva nešto od svih svojstava, dok sam ne daje ništa nijednom od njih...

Svaki onaj ko pravi grešku, griješi samo u tom suodnosu. On pripisuje nešto nečemu čemu ono ne pripada. 'Ljudi Allāhovi' zauzimaju odnos i postavljaju ga na njemu odgovarajuće mjesto, povezujući ga s njegovim predmetom. To je značenje 'mudrosti', jer 'Ljudi Allāhovi' – poslanici i prijatelji Božiji – stvarni su mudraci, i oni su narod 'blaga neizmjernog'." (II 523.2)

Neki mu'tazilije su se približili Ibn al-'Arabijevu stajalištu o pitanju 'nepostojanja' entiteta. On ih često podupire u tome i kritikuje ash'arije, iako on, također, ističe da mu'tazilije nisu pojmlili cijelu sliku.

„Vjerovjesnik je prenio da je Bog kazao: „Bijah Riznica, ali nepoznata. Poželje da budem spoznat, pa stvorih stvorenja i učinih Sebe njima poznatim.“ U riječima: „Bijah Riznica“ nalazi se jedno posvjedočenje o nepromjenjivim entitetima koje su podržavali mu'tazilije.“ (II 232.11)

„Znaj da postoje tri predmeta spoznaje, bez onog četvrtog. Prvi je Bezgranični Bitak, koji ne može biti ograničen. To je Bitak Božiji, Nužni Bitak po Sebi. Drugi predmet spoznaje je beskonačno postojanje, koje je nepostojanje po sebi. Ono nikada ne biva ograničenim. To je nemoguće (al-muhāl). Ono stoji nasuprot Bezgraničnog Bitka...

Dvije proturječnosti nikada ne stoje jedna nasuprot druge bez razdvajanja (fā-sil) kroz koje se svaka od njih razlikuje od one druge i po kojoj se svakoj od njih brani da bude opisana atributom one druge. Kada bi se vagom mjerila

ova duhovna zbilja koja razdvaja Bezgranični Bitak i ništa, mjera bi bila ista, bez uvećanja ili umanjenja. To je Vrhovni Barzakh. On posjeduje jedno lice okrenuto Bitku i jedno drugo lice okrenuto ničesi. On stoji nasuprot svakoj od ove dvije poznate stvari. Unutar njega su sve potencijalne stvari. On je beskonačan, baš kao što je svaka od one dvije poznate stvari beskonačna.

Potencijalne stvari posjeduju nepromjenjive entitete unutar ovog Barzakha pod vidom pod kojim Bezgranični Bitak motri na njih. Pod tim vidom potencijalne stvari se nazivaju 'stvarima'. Kada Bog želi uvesti jednu 'stvar' u postojanje, On joj kaže: 'Budi!' i ona biva. Pod vidom pod kojim beskonačno ništa zuri u Barzakh, ono ne raspolaže bilo kakvim opstojećim entitetom. Stoga Bog veli: 'Budi!', koje jeste bivstvovodavna riječ (harf wujūdi). Da je ta stvar već bila u postojanju (kā'in), On joj ne bi kazao 'Budi!'... Potencijalne stvari postoje pod vidom ovog Barzakha. Kroz njih Bog vidi stvari prije nego one uđu u postojanje. Kada bilo koje ljudsko biće, koje posjeduje imaginaciju i moć imaginaliziranja, nešto imaginalizira, čini to tako što se njegovo gledanje proteže do tog Barzakha, iako ono ne zna da baš zuri u stvar unutar te prisutnosti.

U odnosu na entitete koje obuhvaća onaj Barzakh, opstojeće potencijalne stvari, koje Bog uvodi u postojanje, nalik su sjenkama u odnosu na protežna tijela. Ili pak, one su istinske sjenke. One su te za koje je Bog kazao da se steru pred Njim skupa sa steranjem njihovih entiteta,³²² jer ti entiteti nikada se ne prestaju sterati pred njim prije nego uđu u postojanje. Prema tome, kada njihove sjene uđu u postojanje, one ondje ulaze sterući se pred Bogom, jer su se i njihovi entiteti, iz kojih su one ušle u postojanje, sterali pred Bogom. Te sjene su nebesa, Zemlja, Sunce, Mjesec, zvijezda, planina, drvo, gmizavci i svaka opstojeća stvar...

Barzakhska Prisutnost je sjena Bezgraničnog Bitka pod vidom imena 'Svjetlo' (al-nūr), koje se pripisuje Božijem Bitku. Zbog toga je nazivamo sjenom. Postojanje entiteta [u kozmosu] je sjena te sjene. Osjetilne sjene su sjene tih opstojećih stvari unutar osjetilnog svijeta. Pošto je temeljno određenje sjene da nestaje, a ne da ostane nepromijenjena, i pošto potencijalne stvari – makar one i postojale – imaju temeljno određenje nepostojanja, one se stoga nazivaju 'sjenama', kako bi se razlikovale od Onoga koji raspolaže bezgraničnom nepromjenjivosti unutar Bitka, koji jeste Nužni Bitak, i od onoga što raspolaže bezgraničnom nepromjenjivosti unutar nepostojanja, tj., onog nemogućeg. Stoga su i razine uzajamno razlučene.

Kada opstojeći entiteti postanu vidljivi, oni se tada nalaze unutar Barzakha, jer ne postoji nikakva druga prisutnost u koju bi oni otišli u nastojanju da zadobiju stanje postojanja. Unutar opstojećih entiteta postojanje koje biva ozbiljenim (husūl) konačno je, ali uvođenje u postojanje (ijād) je beskonačno.

322 Ukazivanje na kur'anski stavak iz poglavlja al-Ra'd: Allāhu se pokorava sve što je na nebesima i na Zemlji, htjeli ili ne htjeli, a i sjene njihove, ujutro i u sumrak (al-Ra'd, 15).

Stoga, ne postoji nikakva opstojeća forma koja nije istovjetna svom vlastitom nepromjenjivom entitetu, dok je postojanje poput njene odore (thawb)...

Sumnjate li u vezi sa stanjem ovog Barzakha i 'Ljudi Allāhiovih', promotrite Njegove riječi: Pustio je dva mora da se dodiruju, između njih je pregrada i oni se ne miješaju (Al-Rahmān, 19-20). Drugim riječima, da nije onog barzakha, to dvoje ne bi bili razdvojeni jedno od drugog, pomiješali bi se, a to bi dovelo do preinačenja duhovnih zbilja (qalb al-haqā'iq).

Nikada ne postoje dvije suprotne stvari sve dok se ne uspostavi barzakh između njih 'kojeg one ne presežu'. Drugim riječima, jedna stvar ne biva opisana atributima one druge stvari, po kojima biva uspostavljena razlika među njima...

Barzakh je poput linije razdvajanja između postojanja i nepostojanja. On nije ni postojanje ni nepostojanje. Pripíšeš li ga postojanju, u njemu ćeš pronaći dašak postojanja, jer je on nepromjenjiv. Ali, ako ga pripíšeš nepostojanju, istinu ćeš zboriti, jer on ne raspolaže postojanjem. Ja sam zapanjen ash'arijama! Kako su oni mogli odbaciti onoga ko kaže da je nepostojanje stvar u stanju svoga nepostojanja i da ona najprije raspolaže nepromjenjivim entitetom, a potom tom entitetu biva pridodana egzistencija...?

Razlog zbog kojeg se nepromjenjivost pripisuje Barzakhu, koji jeste potencijalitet između Bitka i nepostojanja, je taj što on stoji nasuprot dviju stvari po samoj svojoj suštini. To je ovako: bezgranično ništa stoji ispred Bezgraničnog Bitka nalik ogledalu. Unutar tog ogledala Bitak gleda svoju vlastitu formu. Ta forma je entitet potencijalne stvari. Stoga potencijalna stvar raspolaže nepromjenjivim entitetom i stvarstvom u stanju njegova nepostojanja, i stoga ona izlazi u formi Bezgraničnog Bitka. Zato se ona, također, opisuje svojstvom beskonačnosti i, u vezi s tim, za nju se kaže da je beskonačna.“ (III 46.27, 47.25)

Božija djela i čovječija djela

Ništa je od središnje važnosti za razumijevanje prirode naših vlastitih egzistencija u smislu nepromjenjivih entiteta – ili to zovi potencijalnim stvarima, opstojećim / neopstojećim stvarima, stvorenjima, predmetima Božijeg znanja, mjestima pojavljivanja. Vidjeli smo da Ibn al-'Arabijevo vlastito stajalište o stvarima može biti iskazano snagom izraza On / ne-On. Stvari prianjaju uz 'imaginaciju', jer ona nije ni opstojeća ni neopstojeća.

Priroda stvari je bila neprestance razmatrana i razviđana u Kalāmu. Ovaj problem je, naime, najčešće bio postavljan u pojmovima ljudskih čina (*af'āl*) ili djela (*a'māl*). Jasno je da je Bog stvorio čovjeka, ali do koje mjere ili pod kojim vidom je On stvorio i njegove čine? Kažemo li pod svakim vidom, tada je naše poimanje slobode izbora neispravno, a slanje poslanika postaje izlišno. No, tvrdimo li da je čovjek slobodan, šta se događa s

Božijom svemoći? Ukratko, ovaj problem potiče pitanje o slobodi volje i predodređenju, zacijelo onaj vječni teološki kamen spoticanja. Ibn al-‘Arabijeva aludiranja na teologe najčešće se događaju unutar ovog konteksta.

Kao što je dobro poznato, ash’arije su smatrali da djela pripadaju Bogu i oni su na taj način naglašavali predodređenje. Nasuprot njima, mu’tazilije su pripisivali djela slugi, podržavajući tako slobodu izbora. Pripisujući djela jednoj ili drugoj strani, svaka skupina je zauzela krajnje stajalište, a Ibn al-‘Arabi ih zbog toga hvali, jer su na taj način izbjegli ‘pripisivanje’ (*shirka*) Boga stvorenjima ili stvorenja Bogu. Obje skupine su podupirale svjedočanstvo monoteizma (*tawhīd*), iako ovdje vidimo da Ibn al-‘Arabi ne upotrebljava ovu riječ u značenju koje joj se obično daje.³²³ On je usred razmatranja prirode ‘gibanja’ (*haraka*) koje se nalazi unutar osjetilnog kraljevstva:

„Ljudi se ne slažu u vezi s uzrokom tog gibanja. Je li njegov uzrok život, svijet dahova (‘ālam al-anfās),³²⁴ ili ništa drugo doli božanski nalog?

Znaj da stvarno stanje stvari je egzistencija božanskog naloga u svijetu dahova. Taj nalog se okreće prema stvorenome svijetu i uvodi ga u gibanje, dok kozmos prihvaća to gibanje kroz vlastitu prirodu. Isto tako, vjetar piri u pravcu drveća kako bi ih stavio u gibanje svojim puhanjem. Promatrač vidi gibanje grana usljed puhanja vjetra. Znanje zna/vidi da kada grane ne bi bile slobodne da se gibaju na svojim mjestima, ne bi susrele vjetar kada on zapuše. Što će reći da one raspolažu temeljnim određenjem koje prevladuje nad vjetrom pod tim vidom i ne raspolažu nikakvim drugim temeljnim određenjem pod nekim drugim vidom. Svrha toga da se uz pomoć vjetra ozbilji gibanje drveća je u tome da se odstrane kvarne isparine nataložene u njemu koje uzrokuju obolijevanje i boleštine u kozmosu, dok se životinje hrane na tom drveću... Stoga je puhanje vjetra usmjereno na najbolji interes kozmosa... Prema tome, vjetar je sekundarni uzrok koji se zahtijeva i koji ne ostavlja bilo kakav učinak na ono što uzrokuje, jer ovdje učinak pripada Onome koji uspostavlja sekundarne

323 Koristeći ono prirodnije značenje riječi *tawhīd*, Ibn al-‘Arabi izjavljuje da nijedna od ovih skupina nije u stanju umaći stanovitom ‘*shirku*’ ili udioništvu u božanskoj naravi (*ishtirāk*) kada su u pitanju djela (III 211-12).

324 U ovom kontekstu ovaj pojam, čini se, ukazuje na duhovne zbilje koje vladaju protežnim svijetom, ili na samog Duha Svemilosnoga (usp. *Dhakhā’ir* 141, 143, 208). Drugdje Ibn al-‘Arabi poistovjećuje svijet dahova sa svijetom koji se otkriva tokom Božijeg samoraskrivanja (*Dhakhā’ir* 149, 166, 194), a dahove definira kao ‘provale (*satawāt*) strahopoštovanja onog samoraskrivanja’ (*ibid.*, 68). On također definira ‘duhove’ kao ‘mirisni povjetarac blizine Božije’ i dodaje: „Kada gnostici osjete miris tih dahova ... oni prispijevaju spoznaji jednog Božijeg čovjeka koji raspolaže tajanstvima za kojima oni tragaju i znanjem koje oni žele steći. Bog u njima uspostavlja pol oko kojeg se njihove sfere počinju okretati“ (I 152.14). Ibn al-‘Arabi često poistovjećuje ‘svijet dahova’ sa ‘Ljudima Allāhovim’ (*rijāl Allāh*), tj., s najvećim prijateljima Božijim (II 6.21; usp. II 11.9, 425.23).

uzroke i čini ih zastorom nad Njim, s nakanom da se stvorenja mogu uzajamno razlikovati shodno vlastitoj izuzetnosti u priznavanju Boga, i sa svrhom da onaj koji Mu druge smatra ravnim bude odvojen od onoga koji svjedoči Njegovo Jedinstvo.

Onaj koji Mu druge smatra ravnim, apsolutni je neznalica, jer pridruživanje Bogu drugih na takav način, kao da su Mu ravni, nije ispravno pod bilo kojim vidom, jer uvođenje djela u postojanje nije se dogodilo kroz takovrsno pridruživanje Bogu drugih. Stoga se mu'tazilije nisu pridružili onima koji su izricali shirk, jer su svjedočili jedinstvo ljudskih djela. Oni nisu dopuštali ljudima nikakvu vrstu shirka. Oni su pripisivali djela ljudima sukladno razumu, dok Zakon potvrđuje da su oni istinu izricali u vezi s tim. Ash'arije su svjedočili jedinstvo djela svih potencijalnih stvari u Bogu, bez ikakva klasificiranja shodno razumu, dok ih Zakon podupire u tome, iako samo kroz neka vlastita neupitna značenja (muhtamalāt wujūh). Dokazi mu'tazilija su snažniji, izvanjski gledano, dok je stajalište ash'arija, u vezi s tim, snažnije u nazoru ljudi otkrovenja među 'Ljudima Allāhovim'. Ali obje skupine svjedoče tawhīd.“ (II 629.33)

Stajalište ash'arija je čvrsto u nazoru otkrovenja stoga što se sve, u krajnjoj analizi, vraća natrag Bogu, a to motrenje je najočitije kroz vizionarsko iskustvo.

„Nisam kadar osloboditi se nastojanja da pripišem stvaranje djela jednoj od dvije strane [tj., Bogu ili čovjeku]. Teško mi je povući razliku između 'vršenja/stjecanja' (kasb) koje je podržavala jedna skupina [ash'arije] i 'stvaranja' kojeg se pridržavala druga skupina [mu'tazilije]. Potom me Bog upoznao, kroz vizionarsko otkrovenje (kashf basarī), sa Svojim stvaranjem prvostvorene stvari, prije koje nije bilo ničeg stvorenog, jer ondje nije bilo drugog doli Boga. On mi je kazao: 'Postoji li ovdje išta što uzrokuje nejasnoću i pometnju?'

Ja rekoh da nema ondje ničega. On reče: 'Tako je i sa svakom vremenski uvjetovanom stvari koju vidiš. Niko i nijedno stvorenje nema nikakvog učinka na bilo šta i bilo koga. Ja sam stvorio stvari u času ('ind) stvaranja sekundarnih uzroka, a ne uz pomoć sekundarnih uzroka, tako da su i oni stavljeni pod Moj nalog...'

Ja Mu kazah: 'Šta bi kazao ako bih se ja obratio Tvojim riječima: 'Učini!' i 'Nemoj učiniti!'

On reče: 'Ako bih ti trebao nešto učiniti bjelodanim, bilo bi to sljedeće: drži se uljudna čudoređa, jer Prisutnost ne trpi raspravljanje (muhāqaqa).'

Ja rekoh: 'Ali to je upravo ono što mi radimo. Pa ko se raspravlja, a ko se drži uljudna čudoređa?' Jer Ti si Stvoritelj uljudna čudoređa i raspravljanja. Ukoliko Ti želiš stvoriti raspravljanje, nije moguće umaći takvom temeljnom određenju, a ukoliko Ti želiš stvoriti uljudnu čudorednost, tome se ne može opirati.'

On reče: 'Tako je to. Stoga slušaj kada se recitira Kur'an i usredotoči pozornost na to!'

Ja rekoh: 'To pripada Tebi. Stvori slušanje kako bih ja mogao slušati, i stvori usredotočenje kako bih se ja mogao usredotočiti. Tebi se sada ništa ne obraća doli ono što si Ti stvorio.'

On reče: 'Ja sam stvorio samo ono što Ja znam, a Ja znam samo predmet spoznaje kakav on istinski jeste. Allāh ima potpun dokaz (Al-An'am, 149).³²⁵ Već sam ovo stavio do znanja, stoga se držite toga u posvjedočenju, jer ne postoji ništa više doli to.

Tada će tvoj um biti smiren. Ali ne budi siguran sve dok se propis Zakona ne okonča, a on neće biti okončan sve dok ti ne pređeš Uzanu Čupriju. Tada će se ljudi klanjati snagom vlastitih suština, a ne snagom zapovijedi ili zabrane koju iziskuje ono što je obavezno, preporučeno, zabranjeno ili pokudno.'³²⁶ (II 204.8)

Ash'arije su izbjegli protuslovlje, uključeno u tvrdnju da Bog stvara djela i potom kažnjava Svoje sluge zbog loših djela, svojim učenjem o *kasbu*, 'stjecanju', ili još preciznije, o 'vršenju djela'.³²⁷ Čovjek vrši djela, ali ih ne stvara, dok Bog stvara djela, ali ih ne vrši. Ibn al-'Arabi nije posebno zadovoljan ovom idejom i često je kritizira, što će se vidjeti niže.

Mu'tazilijski dokaz, sličan stajalištu ash'arija, temelji se na stanovitoj selekciji kur'anskih stavaka koji jasno podupiru ono što oni žele kazati. Kur'an je krcat stavaka koji naznačuju potpunu Božiju kontrolu nad Njegovim stvaranjem, pa ipak, često pripisuje izbor i odgovornost čovjeku. Sva-ka skupina je, zapravo, 'tumačila' stavke koje su navodili njeni protivnici, ali je samo citirala stavke koji doslovce podupiru njeno vlastito stajalište.

„Ako pripisuješ djelo moći (qudra) sluginjoj, za to se može pronaći uporište u otkrivenom Božijem izviješću, a ako ga pripisuješ Bogu, uporište i za to može biti pronađeno u božanskom izviješću. Što se tiče racionalnih dokaza, oni su uzajamno protuslovnj, među racionalnim misliocima, mada u stvarnosti nisu

325 O predodređujućem temeljnom određenju Božijeg znanja i njegovom suodnosu s ovim kur'anskim stavkom, vidjeti pogl. 17, odjeljak o 'Božijem konačnom Dokazu.'

326 Kao što je ranije istaknuto, *taklif* ili propis Zakona se okončava u času smrti. *Al-Sirāt* se obično tumači u smislu čuprije iznad džehennema, koja vodi u džennet na Dan proživljenja. O 'urođenom klanjanju' svih stvari, usp. pogl. 18, prvi odjeljak.

327 Usp. M. Shwartz, „Acquisition' (*kasb*) in Early Islam,“ u S. M. Stern i A. Hourani, *Islamic Philosophy and the Classical Tradition* (Columbia, S. C.: University of South Carolina Press, 1972), str. 355-87; R. M. Frank, „Moral Obligation in Classical Muslim Theology,“ *Journal of Religious Ethics* 11 (1983): 204-23, posebno 218-19; *Encyclopedia of Islam* IV 692-94; Wolfson, *Philosophy*, str. 663-719.

takvi. Bilo kako bilo, krajnje je teško racionalnim misliocima da razluče dokaz od nejasnoće; također je to teško i s obzirom na božansko izvješće i duhovnu zbilju sluge. Slugi se zapovijeda, a zapovijed je isključivo dana nekome ko posjeduje moć da izvrši ono što mu je zapovijedeno i da bude kadar suzdržati se od onoga što mu je zabranjeno. Otuda je teško odreći djelo osobi kojoj se Zakon obraća, tj., slugi, jer, inače, ne bi bilo nikakve mudrosti u tom obraćanju njemu.

Neka druga božanska izvješća i racionalni dokazi pokazuju da djelo, koje je pripisano slugi, pripada isključivo Bogu. Otuda postoji protuslovlje i u objavljenim izvješćima i u razumskom promišljanju. To rezultira pometnjom i uzrokuje neslaganje koje se događalo, u vezi s ovim pitanjem, među racionalnim misliocima kod njihovog promišljanja njihovih dokaza, i među tradicionalistima u njihovim dokazima. Istina, u vezi s ovim, je poznata samo ljudima otkrovenja među 'Ljudima Allāhovim'.

Činjenica da je čovjek stvoren prema Prilici zahtijeva da postojanje djela pripada njemu, a to se potvrđuje time što se Zakon njemu obraća. Osjetilni opažaj to posvjedočuje, stoga je snažniji od dokaza. Činjenica da se u osnovi sve vraća natrag Bogu, nimalo tome ne škodi, jer vraćanje natrag Bogu ne protuslovi ovom objašnjenju. Stoga su slabi dokazi onih koji se drže 'vršenja' djela, ne zato što se oni pridržavaju vršenja – jer njihovi protivnici se također drže toga, pošto su izvješće Zakona i racionalna stvar ono što čovjek spoznaje po sebi. Ne, njihovi dokazi su slabi zato što oni poriču posljedicu vremenski uvjetovane moći.“ (II 604.11)

Jedan od nekoliko tipova 'iščeznuća' (*fanā'*), koje duhovni putnik može iskušavati, jeste 'iščeznuće djela'. Ibn al-'Arabi to objašnjava ovako:

„Sluga iščezava iz svojih djela kroz Božije bdijenje nad njima. To je naznačeno Njegovim riječima: Zar Allāhu, koji nad svakim bdi, nad onim šta ko radi, zar da Njemu druge smatraju ravnim (Al-Ra'd, 33)? Otuda sluge vide djela tako kao da oni pripadaju Bogu iza zastora stvorenih stvari, koje su mjesto unutar kojeg se djela pokazuju. Ovo je naznačeno riječima Božijim: Gospodar tvoj zaista mnogo prašta³²⁸ (Al-Najm, 32), tj., Njegovo pokrivanje nedostataka je obuhvatno. Sve stvorene stvari su Njegova pokrivka, dok je On onaj koji djeluje (fā'il) iza te pokrivke, ali oni su nesvjесni (Al-A'rāf, 95).

Oni među teozozima, koji tvrde da su djela ljudi stvaranje Božije, oni su svjesni, ali to ne posvjedočuju usljed zastora 'vršenja djela' kroz koji je Bog oslijepio njihov unutarnji vid. On je, također, oslijepio unutarnji vid onoga koji je smatrao da djela pripadaju stvorenjima, iako je bio postavljen tik uz ono što posvjedočuje svojim očima. Stoga je ovaj 'nesvjestan', i on je mu'tazilija. I onaj drugi

328 U ovom stavku Ibn al-'Arabi čita pojam *maghfira* u njegovom prvobitnom, doslovnom značenju. Ovaj pojam se obično prevodi kao 'opraštanje'.

koji 'ne posvjedočuje', on je ash'arija. Obojica su bili slijepci pored vlastitih očiju.“ (II 513.17)

Pošto su sva djela, u konačnici, Božija, sva ona su po sebi hvalevrijedna. No u mjeri u kojoj djela bivaju dovedena u vezu s čovjekom, kojemu se obraća Zakon, neka od njih bivaju pokudna. Na budućem svijetu, kada neko napusti obzorje Zakona, vidjet će da sva njegova loša djela su zapravo bila – u suodnosu s Bogom, mada ne i u suodnosu s njim – dobra djela. To je, prema Ibn al-'Arabijevu mišljenju, jedno od značenja kur'anskog stajališta: *Ali onima koji se pokaju i uzvjeruju i dobra djela čine, Allāh će njihova rdava djela u dobra promjeniti (Al-Furqān, 70).*

„Ovaj stavak znači da će on, doslovce, vidjeti kao dobro ono što je bio vidio kao loše. Prije toga dobrota tog djela je bila skrivena od njega snagom propisa Zakona. Kada on dosegne mjesto dokidanja propisa Zakona, tj., na budućem svijetu, i kada se zastor pomjeri, on će vidjeti dobro koje se nalazilo u svim njegovim djelima. Njemu će biti otkriveno da je Bog bio onaj koji je djelovao, On i niko drugi. Stoga su djela Božija, a sva Njegova djela su savršena u dobroti, lišena bilo kakvog nesavršenstva ili ružnoće. Zlo i ružnoća, koji su bili pripisani tim djelima, bili su to usljed protivljenja Božijim propisima, a ne zbog entiteta tih djela.

Bilo ko kome je pomjeren zastor sa njegova unutaršnjeg vida i njegovih očiju, kad god to bilo, vidjet će ono što smo upravo spomenuli. Ali vrijeme pomjerenja zastora je različito. Neki ljudi to vide na ovome svijetu. Oni su ti koji kažu da su sva djela Božija dobra, da ne postoji nikakav drugi djelatnik doli Bog, a da čovjek ne raspolaže nikakvim drugim djelovanjem osim 'vršenja djela' koje mu se pripisuje. To 'vršenje djela' sastoji se od slobodnog izbora (ikhtiyār) kojim čovjek raspolaže u tom djelu. Što se tiče vremenski uvjetovane moći, ona nema nikakva učinka na bilo šta, prema njihovu mišljenju, jer ona ne seže ponad vlastitog mjesta.

Gnostici među 'Ljudima Allāhovim' vide da ne postoji bilo kakva vremenski uvjetovana moć, tako da, prema njihovu mišljenju, ona nema nikakva učinka ni na šta. Ono što se, zapravo, događa jeste to da jedno Božije ime propisuje Zakon za neko drugo Božije ime, obraćajući mu se unutar locusa stvorenoga čovjeka. Taj čovjek se, potom, naziva 'onim kome je Zakon propisan' (mukallaf), a ono što mu se obraća naziva se 'propisujućim Zakonom'.

Zatim, postoje oni koji, nalik mu'tazlijama, kažu da djela, koja se pomaljaju iz stvorenja, učinak su ljudi. Kada se zastor pomjeri sa njih, stvarno stanje stvari će im postati jasno, ili u njihovu korist ili na njihovu štetu.“ (III 403.21)

Po Ibn al-‘Arabijevom vlastitom priznanju, njegovo stajalište, glede djela, vrluda. Ili pak, ono ovisi o tački motrenja koju on ima na pameti. Ono što njemu omogućuje da pripisuje djela čovjeku jeste činjenica da je čovjek načinjen na priliku Božiju i da je kadar poprimiti temeljne odlike Božijih imena i atributa (*takhalluq*). Pošto su Božiji atributi u njemu, on očituje Božije htijenje i moć. U mjeri u kojoj je on prilika Božija, a ne sami Bog, njegove odluke i djela pripadaju njemu.

Ibn al-‘Arabi ističe da se neslaganje, u vezi s ovim pitanjem, vraća natrag dokazu o načinu na koji se Bog otkriva. Jedni tvrde da se On otkriva po djelima stvorenja, a drugi se ne slažu s tim. Oni koji su svjesni Njegova samootkrivanja, pripisuju djela Bogu. Oni koji nisu svjesni toga, pripisuju ih stvorenjima. Otuda se razlika među teolozima vraća natrag činjenici da jedna skupina tvrdi kako su djela ‘On’, a druga skupina veli da ona ‘nisu On’.

„Potom, postoji ‘samoraskrivanje u djelima’. To je odnos koji predstavlja pojavljivanje stvorenih stvari iz Biti iz koje one ulaze u postojanje, i očitovanje mjesta pokazivanja iz Biti iz koje se ta mjesta pomalaju. Na to se aludira riječima Božijim: Ja nisam uzimao njih za svjedoke prilikom stvaranja nebesa i Zemlje (Al-Kahf, 51). Što se tiče ovog samoraskrivanja, Bog je njegovo zbivanje odredio u vjerovanjima jedne skupine i nije odobrio drugoj skupini da ih prihvaća. Bog je u jednoj skupini uspostavio uvjerenje da se to zbiva, a u drugoj skupini uvjerenje da se to ne zbiva. I On je spomenuo da se raskriva unutar formi vjerovanja.³²⁹

Neko može priznati da je njegova vlastita djela i djela nekih drugih ljudi stvorio Bog. Ali ih on posvjedočuje kao nešto što je izvedeno iz njegove vlastite moći, makar mu je poznato da su ona izvedena iz božanske moći. On, istodobno, ne posvjedočuje kako Njegova moć ili moć nekog drugog biva povezana sa predmetom moći, kada se predmet uvodi u postojanje i pojavi se iz nepostojanja. Takva osoba će odbiti da prihvati kako se Bog raskriva u djelima osim u mjeri u kojoj se i djela ondje događaju. Stoga on odbija prihvatiti samoraskrivanje unutar djela.

Neko drugi priznaje da je on tvorac svojih vlastitih djela, tj., da ona nisu proizvod vječne moći. Međutim, on ih ne priznaje kroz posvjedočenje izuzev u stanju njihova postojanja, niti on primjećuje – ako je iskren – da njegova moć biva povezana sa njihovim uvođenjem u postojanje. Štaviše, on samo posvjedočuje da tjelesni ud biva povezan sa gibanjem koje se događa. Takva osoba će potvrditi događanje onog samoraskrivanja.

Postoji neslaganje, u vezi s ovim, među ljudima iz ove branše, neslaganje koje neće biti razriješeno ni na ovom ni na budućem svijetu. Svakog pojedinca među

329 Aluzija na hadis o ‘samopreobrazbi’ (*tahawwul*) prilikom ponovnog proživljenja.

njima Bog je ustalio u njegovu vjerovanju. U narednoj duhovnoj postaji On će štiti jednoga unutar imaginalnog opažaja (wahm), tako što će mu se On otkriti unutar njegovih djela, a drugoga će štiti unutar njegova znanja kojemu se On neće otkrivati unutar njegovih djela. (II 606.33)

Dragi moj sinko, gnostik Shams al-Dīn Ismā'il ibn Sawdakīn al-Nūrī,³³⁰ privukao je moju pozornost nečim što je bilo za mene ozbiljeno, ali na drukčiji način ... Mislīm na samoraskrivanja u djelima, tj., da li je to ispravno ili nije. Štošta bih osporio pod jednim vidom, a štošta bih posvjedočio pod vidom pod kojim je to Zakon zahtijevao i tražio, jer čovjeku se obraća Zakon poradi djela. Nemoćuće je da bi neko, ko je Mudar i Sveznajući, kazao: 'Čini!' i 'Djeluj!' nekome za koga On zna da neće činiti niti djelovati, jer on ne posjeduje moć. Ali je uspostavljena božanska zapovijed čovjeku da vrši djela, kao npr.: Molitvu obavljajte i zekat dajte (Al-Baqara, 43), Budite strpljivi i izdržljivi... (Āl'Imrān, 200), Borite se... (Al-Mā'ida, 35) itd. Stoga, mora postojati neka veza između čovjeka i onoga što on radi pod vidom djela, pomoću kojeg on biva oslovljen onim koji radi i djeluje. Ako je to tako, tad u srazmjeri sa tim odnosom samoraskrivanje će se događati u njemu.

Na ovaj način ja sam posvjedočivao samoraskrivanje unutar djela. A ovo je jedan provjeren put, krajnje jasan, koji pokazuje da vremenski uvjetovana moć raspolaže odnosom povezanosti sa onim djelom koje se radi toga propisuje Zakonom. Vidio sam da je dokaz o protivljenju bio krhak i krajnje slab i nepotpun. A onda, jednog dana, kada je ovaj sin Ismā'il ibn Sawdakīn savjetovao se sa mnom o ovom pitanju, reče mi: 'Koji je dokaz o pripisivanju i propisivanju djela čovjeku i samoraskrivanja u njemu snažniji od činjenice da je njegov atribut to što je Bog stvorio čovjeka na priliku Svoju?' Kada bi taj čin bio odvojen od njega, tada više ne bi bilo ispravno za njega da bude na priliku Njegovu i on ne bi mogao prihvatiti prisvajanje temeljnih odlika imena. Ali to je uspostavljeno za tebe i za ljude Puta, bez ikakva neslaganja da se čovjek stvara na priliku Njegovu, a također je uspostavljeno i prisvajanje temeljnih odlika imena.' Niko ne može poznavati radost koja mi je došla kroz njegovo zazivanje moje pozornosti na to. Otuda je moguće da učitelj (ustādh) stječe štošta od učenika (tilmīdh), kome je Bog odredio da to primi isključivo na ovaj način.' (II 681.24)

Prikladan ljudski stav prema djelima dodaje jednu drugu dimenziju ovome pitanju. Iako jedna skupina može pripisati sva djela Bogu, 'lijepo ćudoređe' (*adab*) zahtijeva da samo dobra i lijepa djela budu pripisana Bogu, dok loša i ružna djela moraju biti pripisana ljudima. Čovjek mora gledati sve dobro kao ono što pripada Bogu, a svo zlo kao ono što pripada njemu, postavljajući na taj način sve na njemu prikladno mjesto i bivajući opisan pravednošću, mudrošću i lijepim ćudoređem. U jednom odjeljku,

330 Jedan od Ibn al-'Arabijevih najistaknutijih učenika (spomenut je u Uvodniku).

gdje Ibn al-‘Arabi klasificira imena Božija u različite kategorije, on nudi razliku između ‘imena djela’ i ‘imena zastupništva’ (*niyāba*), koja pomaže rasvjetljavanju ovog pitanja.

„Bog veli: Allāh ima najljepša imena i vi ga zovite njima (Al-A’rāf, 180)... Znaj da su neka Božija imena značajke (ma’ārif) i kao takva su dobro poznata. To su očigledna imena.

Neka od imena su skrivene stvari (mudmarāt), poput [zamjenica] ka i tā’ obraćanja, tā’ prvog lica, zamjenica trećeg lica..., i zamjenica prvog lica množine, kao u riječima: ‘Mi smo zaista objavili...’

Neka imena su određena djelima, iako nikakva imena nisu nastala iz [djela spomenutih u stavcima kao:] Allāh će kazniti za izrugivanje njihovo (Al-Tawba, 79) ili Allāh njih izvrjava poruzi (Al-Baqara, 15).

Neka od imena su imena zastupništva: ona pripadaju Bogu, ali ona djeluju kao Njegovi zastupnici, kao kada kažemo: Allāh vam odjeću daje koja vas od žege brani (Al-Nahl, 81). Svako ime dano svakom pojedinom djelu, pripisano svakoj pojedinoj stvorenoj stvari među potencijalnim stvarima, funkcionira kao Božiji izaslanik, jer sva djela pripadaju Bogu. Bilo pokudno ili pohvalno, ono biva povezano sa djelom, a ta povezanost ne vrši nikakav učinak na ono što se daje po punovažnom znanju. Otuda svako djelo, pripisano jednoj stvorenoj stvari, djeluje kao Božiji izaslanik unutar te stvari. Ako se to odvija na hvalevrijedan način, ono se pripisuje Bogu s pohvalom, jer Bog voli biti proslavljan – tako je zabilježeno u Sahihu od Božijeg Poslanika.³³¹ Ali ako se pokuda poveže s njim ili mu se neka nepotpunost pripoji, ne možemo ga pripisivati Bogu.

Primjer nečeg hvalevrijednog su Ibrāhīmove riječi: On me liječi (Al-Shu’arā’, 80). Ali u vezi s bolešću, kazao je: Kada se razbolim... (Al-Shu’arā’, 80), iako ga ništa ne čini bolesnim doli Bog. Bog ga čini bolesnim baš kao što ga i liječi.

*Jedan drugi primjer su [riječi Hidrove]: Ja sam je oštetio (Al-Kahf, 79). Ovaj uljudni i pravedni znalac je aludirao na sebe svjesnom željom da ošteti lađu. Ali on u vezi s ovim hvalevrijednim činom reče: Gospodar tvoj želi (Al-Kahf, 82) u slučaju dvoje siročadi. Potom, umjesto hvale i prijekora, on reče: Mi želimo (Al-Kahf, 81), bez preciznog određivanja subjekta. Takvo je stanje Uljudnih (*al-udabā’*). Potom on reče: Sve to ja nisam uradio – tj., ‘Nije on to uradio’ – po svome rasuđivanju (Al-Kahf, 82); naprotiv, cijela ova stvar pripada Bogu.“ (IV 318.26)*

*„Znaci razlikovanja djela, koja vode sreći, su sljedeći: da čovjek vrši djela u stanju prisutnosti (*hudūr*) s Gospodarom, u svim svojim gibanjima i mirovanjima; da posvjedočuje pripisivanje djela Bogu pod vidom njihova ulaženja u*

331 Usp. Bukhārī, *Tafsīr* 6, 7; 7, 1; *Nikāh* 107; *Tawhīd* 15, 20; Muslim, *Li’ān* 17; *Tawba* 32.35.

postojanje i njihova hvalevrijednog odnosa. No, ako bi on pripisivao njihov hvalevrijedan odnos Bogu, bio bi neuljudan i očitovao bi svoje nepoznavanje znanja o propisu Zakona (taklīf), znanja o predmetu Zakona i znanja o onome kome se on obraća, tj., znanja o osobi kojoj je kazano: ‘Radi!’

Da onaj kome se Zakon obraća nije imao nikakva odnosa sa ma kojim djelom, njemu ne bi bilo rečeno da djeluje i cjelokupni Šerijat bi bio igrarija, ali on je istina po sebi. Stoga čovjek mora raspolagati zdravim odnosom sa djelom, odnosom pod kojim mu je kazano da djeluje. Taj odnos se ne povezuje s njegovim htijenjem (irāda), kako su mislili oni koji su podupirali vršenje djela. Naprotiv, on je jedan suptilni fenomen moći uključen unutar božanske moći i spoznat kroz dokaze, baš kao što je svjetlost zvijezda uključena unutar svjetlosti Sunca. Kroz dokaze ti znaš da zvijezde posjeduju svjetlo koje rasipaju nad Zemljom, ali ti to ne opažаш svojim osjetilima usljed prevlađujuće snage Sunca. Isto tako, osjetilni opažaj nam govori da ljudska djela pripadaju njima u osjetilnome svijetu i sukladno Zakonu, i da je božanska moć uključena u njih. Razum poi-ma božansku moć, ali osjetila ne, nalik svjetlu zvijezda uključenom u svjetlost Sunca. Ali je svjetlost zvijezda, zapravo, istovjetna svjetlosti Sunca, a zvijezde su njegovo mjesto pokazivanja.³³² Sva svjetlost pripada Suncu, ali osjetila pripisuju tu svjetlost zvijezdama, a potom vele da je svjetlost zvijezda uključena u svjetlost Sunca. Ali, zapravo, postoji samo svjetlost Sunca, čija svjetlost je uključena po sebi, jer druga svjetlost ne postoji.“ (II 659.1)

Teološki problem pripisivanja djela Bogu ili čovjeku nikada ne može imati jednostavno rješenje, jer je to samo jedna inačica više ovoga pitanja. ‘Šta je jedna stvar u suodnosu s Bogom?’ Radikalna dvosmislenost egzistencije ne dopušta jednostavan odgovor. Oni koji motre pronicavim vidom, uvijek će tvrditi da ta stvar je On / ne-On, dok oni koji ne mogu steći potpuno znanje o stanju stvari, tvrdit će jedno ili drugo. Racionalni mislioci su sapeti i vezani vlastitim sredstvima spoznaje, dok ljudi srca su neodlučni u vezi sa aktualnim stanjem stvari. Ljudi razuma će kazati: ‘Djela su Božija’ (ash’arije) ili ‘Djela su ljudska’ (mu’tazilije), ali ‘Ljudi Allāhovi’ će slijediti kur’anski put, govoreći: *Nisi ti bacio, kad si bacio, nego je Allāh bacio (Al-Anfāl, 17)*. Ibn al-‘Arabi aludira na brojna ovakva mjesta, raspravljajući o onima koje Kur’ān naziva ‘borcima na Božijem putu’ (*mujāhidūn*), tj., onima koji vode *jihād*, borbu protiv vlastitih ograničenja. U narednom odjeljku Ibn al-‘Arabi pravi razliku između onih koji se bore na Božijem putu u apsolutnom smislu i onih koji tu borbu vode u posebnom i ograničenom smislu.

332 Ovdje je, naravno, Ibn al-‘Arabijeva analogija oslabljena slikom kozmosa koju je nacrtala moderna astronomija.

„*Borci na Božijem putu*’ su ljudi pregnuća, napora i suočavanja sa poteškoćama. Ima ih četiri vrste: oni koji se bore ne dopuštajući da budu sputavani bilo čime, kako je to spomenuto u riječima Božijim: *One koji se budu borili... Allāh će odlikovati čitavim stepenom nad onima koji se ne budu borili* (Al-Nisā’, 95). Drugu vrstu čine borci koji su ograničeni putem Božijim, kao što stoji u riječima Njegovim: *Oni koji se na Allāhovom putu bore... (Al-Nisā’, 95)*. Treću vrstu čine oni koji se zbog Njega bore, kao što stoji u riječima Njegovim: *One koji se budu zbog Nas borili, Mi ćemo, sigurno, putevima koji Nama vode uputiti... (Al-Ankabūt, 69)* Četvrtu vrstu čine oni koji se bore onako kako se treba boriti (Al-Hajj, 78); tako ih on razlikuje od onih koji se bore zbog Njega bez ograničavanja...

Sada smo došli do onih koji se bore na Božijem putu, a koje Bog nije ograničio nikakvim posebnim atributom, ni ‘putem Božijim’ ni onim ‘zbog Njega’ niti onim ‘onako kako se treba boriti’. Oni su ti koji se bore kroz Boga, koji ne posjeduju atribut ograničenja, tako da se borba kroz Njega događa unutar svih stvari. To je sveprožimajuća borba...

‘*Borci na Božijem putu*’, među ljudima, su oni koji ne bivaju ograničeni, baš kako ih je Bog načinio neograničenim. Oni vrludaju u djelima čiji entiteti se pomalaju u njima. Bi li ih trebali pripisivati Bogu? Ali postoje ona djela koja nam uljudno ćudoređe ne dopušta pripisivati Bogu, i u vezi s kojima je Bog dao svoju obznanu, kao što stoji u riječima Njegovim: *Obznana od Allāha* (Al-Tawba, 1), tj., ‘neka ih oni pripišu sebi’. Postoje također djela koja uljudno ćudoređe zahtijeva da budu pripisana Njemu i koja imaju istinski odnos s Njim.

Borci na Božijem putu su vidjeli da je Bog kazao: *Nisi ti bacio, kad si bacio, tako da je On porekao, a potom posvjedočio baš ono što je porekao. Potom je rekao: nego je Allāh bacio* (Al-Anfāl, 17). Tako je on postavio posvjedočenje između dva poricanja, pa je ovo poricanje snažnije od posvjedočenja, jer okružuje ono što je posvjedočeno. Potom je kazao u istom stavku: *Da bi od Sebe vjernicima lijep dar darovao. Na taj način doznajemo da je Bog zbunio vjernike, čime ih On iskušava kroz ono što je spomenuo: poričući i posvjedočujući bacanje. A On je to učinio ‘lijepim iskušenjem’.* Drugim riječima, ako Mu čovjek porekne bacanje, bit će u pravu, a ako Mu ga posvjedoči, bit će u pravu. Ondje samo ostaje pitanje koje od dva ispravna mišljenja je bolje za čovjeka, iako su oba dobra. A to je mjesto one duhovne pometnje (hayra).“ (II 145.29, 147.26)

13. Spoznavanje Božijeg samoraskrivanja

Božije samoraskrivanje se pojavljuje pod dva vida – ontološkim i kognitivnim, ili kao egzistencija i kao znanje – ali Ibn al-‘Arabi, uglavnom, ne povlači razliku među njima. On se, katkada, prvenstveno bavi jednim vidom, ali češće opisuje samoraskrivanje u pojmovima koji se primjenjuju na oba vida. Trebamo imati na pameti da *wujūd* ili Bitak / Egzistencija znači i ‘nalaženje’. To je subjektivno iskustvo u mjeri u kojoj jeste objektivno događanje. Božiji ‘Bitak’ je istovjetan Njegovom znanju, tj., Njegovoj samosvijesti. Izraz *wājib al-wujūd* se dosljedno prevodi u zapadnjačkim izvorima kao ‘Nužni Bitak’ ili ‘nužna egzistencija’, ali se također može prevoditi i kao ‘nužno nalaženje’ ili ‘nužna svijest’. Bog se nalazi i ne može ne nalaziti Se. Potencijalna stvar može i ne mora se nalaziti, ovisno o tome da li Bog daje prevagu njenom nalaženju nad njenim nenalaženjem (‘*adam*). Duhovno ozbiljeni su ‘Ljudi Otkrovenja i Nalaženja’ (*ahl al-kashf wa’l-wujūd*), jer duhovna zbilja stvari im se otkriva i oni pronalaze Boga u kozmosu i u sebi samima.

Nalaženje Svjetla

U sufijskoj terminologiji – nasuprot onoj filozofskoj – *wujūd* se dugo koristio u kontekstu rasprava o *samā’u*, ‘duhovnom slušanju’ ili ‘oslušivanju’, tj., o ‘duhovnom koncertu’ kojeg su sufije koristili kao sredstvo vlastitog otvaranja prema provalama spoznaje i svjesnosti. U tom kontekstu pojam *wujūda* je suprotstavljen dvama drugim riječima istog korijena: *wajdu* i *tawajudu*. Ukratko, *wajd* označava ‘zanos’. Kako ga Ibn al-‘Arabi defini- ra, citirajući klasičnu definiciju, *wajd* predstavlja ‘duhovna stanja (*ahwāl*) koja dospijevaju u srce neočekivano i sprječavaju ga da posvjedoči sebe i one ondje prisutne’ (II 537.1).³³³ *Tawājjud* označava ‘zazivanje zanosa, jer je

333 Definicije *wajda*, ponuđene u djelu *Istilāhāt* 5 i *Futūhāt* II 133.13, ne sadrže ovu posljednju

ono samoprijegorno nastojanje da se iskuša zanos' (II 535.26). *Wujūd* onda znači 'pronalaženje (*wijdān*) Istinitog (*al-haqq*) u zanosu' (II 538.1)

„U motrenju Plemena wujūd je pronalaženje Istinitoga u zanosu. Ljudi Plemena vele da, ako si posjednik zanosa, ali ne posvjedočuješ Istinitoga u tom duhovnom stanju, – jer ga posvjedočuje ono što tebe sprječava u samoposvjedočenju i posvjedočenju onih ondje prisutnih – tada ti nisi posjednik zanosa, jer ne raspolažeš pronalaženjem Isitnitoga u tome.

Znaj da pronalaženje (wujūd) Istinitoga u zanosu nije poznato, jer zanos je jedno neočekivano zbivanje (musādafa) i ono kroza šta se to neočekivano zbivanje ne spoznaje, budući da bi se zanos mogao pojaviti i kroz neku drugu situaciju. Pošto se njegovo temeljno određenje ne povezuje sa duhovnim osluškivanjem, Istiniti se zatječe ondje pod nepoznatim vidom...

Pronalaženje Istinitog u zanosu je drukčije među tragačima za Njim usljed temeljnog određenja božanskih imena i stvorene duhovne priprave. Svaki dah stvorene egzistencije raspolaže duhovnom pripravom kakvom ne raspolaže bilo koji drugi dah. 'Posjednik Daha' (sāhib al-nafas) je onaj koji se opisuje snagom zanosa. Njegov zanos se događa kroz prianjanje uz njegovu duhovnu pripravu, dok božanska imena motre i bdiju nad njim. Stvorena stvar ne posjeduje ništa od Boga osim priklanjanja Njegovim imenima i Njegovoj brizi ('ināya). Stoga se pronalaženje Istinitoga u zanosu događa kroz ostajanje povezanim s Božijim imenima koja bdiju nad njim, a Božija imena se vraćaju natrag Osebnosti Istinitoga...

Što se gnostika tiče, pojam 'zanosa' gubi svoje temeljno određenje u smislu tehničkog pojma. Oni ga primjenjuju posvuda. U njihovom nazoru, ne postoji nikakav posjednik razboritog zanosa – ko god da ga iskušava – sve dok se Bog ne zatekne (wujūd) u tom zanosu pod vidom poznatim onima koji znaju Boga. Oni uzimaju od svakog posjednika zanosa pronalaženje Boga koje mu dolazi u zanosu, makar posjednik tog zanosa ne priznavao to kao pronalaženje Istinitoga. Ali gnostik ga priznaje. Stoga on uzima od svakog posjednika zanosa pronalaženje Istinitoga koje on nosi u sebi. On priznaje da se Istiniti otkriva u tom zanosu u formi u kojoj ovaj pripovjedač otkrovenja Ga ograničava – tj., onaj koji nudi otkrovenje vezano za pronalaženje onoga što on pronalazi u svome zanosu.“ (II 538.1, 21)

Ibn al-'Arabi posve dobro zna da većina ljudi razumijeva *wujūd* onako kako se o njemu raspravljalo u kontekstu 'duhovnog osluškivanja' ili *samā'*, u drukčijem značenju od začenja *wujūda* koje je razmatrano u kontekstu postojanja i nepostojanja. Međutim, on ta značenja motri kao

frazu i sadrže pogreške prepisivača; umjesto *mufniya* ono prvo se čita *mughayyiba*, a ono drugo *mughniya*.

temeljno istovjetna. U nastojanju da naznačim tu istovjetnost, ja *wujūd* u nastavku prevodim kao egzistenciju / nalaženje.

„Bog veli: A Allāh sve čuje i sve zna (Al-Tawba, 98), i kaže: Allāh je onaj koji sve čuje i sve vidi (Al-Hajj, 61). Stoga On stavlja slušanje prije znanja i gledanja. Prva stvar koju smo doznali od Boga i koja je od Njega postala povezana s nama bio je Njegov govor (qawl) i naše slušanje (samā'). Prema tome, egzistencija / nalaženje je izvedeno iz Njega. Isto tako, na tom putu velimo da svaki samā' bez zanosa, koji raspolaže egzistencijom / nalaženjem, nije istinski samā'. To je razina samā' na koji ukazuju Ljudi Božiji i koji osluškuju.

Tako, kada pjevač pjeva, onaj ko je dostojan samā'a vidi Božiji govor 'Budi!' u stvari prije nego ona uđe u postojanje. Spremnost da uđe u postojanje već je bila prisutna kod stvari koja sluša i kojoj se kaže 'Budi!' i ona se podudara (bi manzila) sa zanosom unutar samā'a. Potom, njena egzistencija / nalaženje u njenom entitetu uz pomoć Njegova govora 'Budi!' – kao što On veli: Mi samo za to reknemo : 'Budi!' – i ono bude (Al-Nahl, 40) – podudara se s egzistencijom / nalaženjem koje se zatječe kod onih koji su dostojni samā'a u svojim srcima i kojima je ona darovana u stanju zanosa. Prema tome, ko nije slušao samā'u egzistencije / nalaženja, taj nije ništa ni čuo. Stoga je Pleme stavilo egzistenciju / nalaženje nakon zanosa.

Kozmos ne može imati nikakvu egzistenciju bez Govora, s Božije strane, i bez osluškivanja, sa strane kozmosa. Stoga egzistencija putevā sreće jedino biva vidljiva, a razlike između njih i puteva nesreće jedino bivaju spoznate kroz Božiji Govor i stvoreno osluškivanje. Prema tome, svi poslanici su dolazili s Govorom, kao što je Kur'an, Tevrāt, Indžil, Zebūr i svete stranice.³³⁴ Postoji samo govor i osluškivanje. Ništa drugo više ne može postojati. Kada ne bi bilo Govora, ne bismo mogli znati šta to Zapovijednik želi od nas. Kada ne bi bilo osluškivanja (sam'), ne bismo dosegli mjesto primanja onoga što nam je rečeno. Kroz Govor mi se gibamo, a kao rezultat Govora, mi se gibamo prema osluškivanju. Stoga su Govor i osluškivanje uzajamno isprepleteni. Nijedno od njih ne može biti neovisno od onog drugog, jer su oni dva kraja jednoga odnosa. Kroz Govor i osluškivanje mi prispijevamo spoznaji onoga što je u Osebnosti Istinitoga, jer mi ne posjedujemo znanje o Njemu doli kroz spoznaju koju nam On dariva, a Njegovo darivanje znanja se događa kroz Njegov Govor.“ (II 366.27)

Ukratko, mi prispijevamo pronalaženju naše egzistencije kroz osluškivanje božanskog Govora, koji je ono 'Budi!' Mi, na isti način, prispijevamo pronalaženju Boga kroz osluškivanje Njegova Govora u formi objave. Pronalaženje i egzistencija su dva aspekta iste duhovne zbilje, koja je u osnovi

334 Pojam *suhuf* (množina od riječi *sahīfa*) općenito se koristi za svete tekstove. Ovdje Ibn al-'Arabi vjerovatno ima na umu Ibrāhīmove listove, jer Kur'an posebno pripisuje ovaj pojam Mūsāu i Ibrāhīmu (Al-A'lā, 19), a već je spominjao Tevrāt.

Božije vlastito Pro/nalaženje, pronalaženje vlastitog Nužnog Bitka. Sve se vraća natrag Njemu i Njegovim imenima.

Bitak Božiji je Svjetlo (*nūr*), kao što smo vidjeli u jednom ranijem poglavlju. Nemoguća stvar ili nepostojanje je tama (*zulma*), a egzistencija kozmosa je obzorje sjaja ili sjena između toga dvoga.

„Svjetlo se opaža, a kroz njega se događa opažanje. Tama se opaža, ali kroz nju se ne događa bilo kakvo opažanje... Bog je čista Svjetlost, dok je ono nemoguće čista tama... Stvaranje je Barzakh između Svjetla i tame...“

Bog veli: Onaj kome Allāh ne da svjetlo neće svjetla ni imati (Al-Nūr, 40). Svjetlo ‘doznačeno’ potencijalnoj stvari nije drugo doli wujūd Istinitoga. Kao što je On opisao Sebe kao Onog koji se obvezuje na milost i pomoć u stavcima poput ovog: Gospodar vaš je sam sebi propisao da bude Milostiv (Al-An‘ām, 54) i: Dužnost nam je bila vjernike pomoći (Al-Rūm, 47), tako isto je opisao Sebe kao onoga koji ‘doznačuje nešto’ potencijalnoj stvari: da nije bilo svjetla, potencijalna stvar ne bi pronašla nikakav entitet za sebe i ne bi bila određena wujūdom. Ono što biva određeno wujūdom, već je bilo određeno Istinitim, jer u wujūdu nema ničeg doli Boga. Iako je Bitak Jedan Entitet, entiteti potencijalnih stvari su Ga načinili brojnim, tako da je On Jedno / Mnoštvo (al-wāhid al-kathīr)... Bez Njega mi se ne bismo pronašli, a bez nas On ne bi bio Mnoštvo kroz mnoštvo atributa i različitih imena unutar značenja koje On pripisuje Sebi. Cijela ova situacija ovisi o nama i o Njemu, jer po Njemu mi jesmo, a kroz nas On jeste. Ali sve ovo posebno pristaje uz činjenicu da On jeste Bog, jer Gospodar zhatijeva vazala kroz jedan prirodni zahtjev, bilo u postojanju ili u predmnijevanju. Ali Bog je neovisan o svjetovima (Āl’Imrān, 97)... Kozmos nije neovisan od Njega ni u kojem smislu, jer je potencijalna stvar, a potencijalna stvar je ovisna o Onome koji prevagu daje.

Tamni i svjetli zastori, kojima je Istiniti zakriven od kozmosa, svjetlo su i tama po kojima potencijalna stvar biva određenom unutar svoje duhovne zbilje zbog svog posrednog položaja (wasat). Ona isključivo motri na sebe, stoga isključivo motri na zastor. Kada bi se zastori uklonili, i Nužno i nemoguće bi bilo uklonjeno s njima. Stoga će zastori ostati trajno da vise i ništa više nije moguće.“ (III 274.25, 276.9, 18)

Kroz Bitak Božiji, koji je Svjetlo, događa se svaki opažaj.

„Kad svjetla ne bi bilo, ništa ne bi bilo moguće opaziti, ni predmet spoznaje, ni osjetilni predmet, niti imaginalni predmet. Imena svjetla su različita, ostajući uz imena koja su spuštena poradi svojstava. Obični ljudi ih vide kao imena atributa, ali gnosticici ih vide kao imena svjetla kroz koje se događa opažaj. Kada motriš zvukove, nazivaš ih svjetlom ‘slušanja’. Kada motriš poglede, nazivaš ih svjetlom ‘gledanja’. Kada opažaš predmete dodira, nazivaš ih svjetlom ‘dodirivanja’. Tako je i sa predmetima imaginacije... Odlike mirisa, okusa,

imaginacije, pamćenja, razuma, razmišljanja, davanja forme i svega drugog što opažanje dohvaća, sve one su svjetlo.

Što se tiče predmeta opažanja (mudrakāt), kada oni ne bi bili pripravnici da prime opažaj onoga koji ih opaža, oni ne bi bili opaženi. Stoga oni, najprije, raspoložu pokazivanjem (zuhūr) promatraču, zatim oni bivaju opaženi. Otuda svaka opažena stvar mora imati suodnos sa svjetlom po kojem prima pripravu da bude opažena.

Prema tome, svaki predmet spoznaje raspolože suodnosom s Istinitim, a Istiniti je Svjetlo. Tako svaki predmet spoznaje ima suodnos sa svjetlom... Stoga nema drugog predmeta spoznaje doli Boga.“ (III 276.32, 277.12)

Svjetlo je, poput *wujūda*, ontološke i epistemološke naravi. Riječ *idrāk* ili ‘opažaj’ na arapskom znači prvenstveno dosezati, dostići, sustići. Klasični autori je, katkada, prevode na perzijski kao *yāft*, tj., ‘nalaženje’, riječju koja se također upotrebljava kod prijevoda riječi *wujūd*.³³⁵ Prema tome, ‘opažaj’ koji se događa kroz svjetlo je ‘nalaženje’ koje se događa kroz *wujūd*. ‘Opažene stvari’ (*mudrakāt*) su ‘nađene’ ili ‘opstojeće stvari’ (*mawjūdāt*). Pošto je svjetlo po sebi Istiniti, jedan stupanj nalazećeg Boga ima nešto zajedničko sa uklanjanjem tame iz srca, tame povezane sa stvorenim postojanjem. Stoga u *Istilāhātu* Ibn al-‘Arabi nudi sljedeću definiciju svjetla: ‘Ono je bilo koja božanska svjetlosna provala koja raspršuje stvorenu egzistenciju iz srca’ (14; II 130.1). I objava je svjetlo:

„Kur’ān je ‘svjetlo’ zbog svojih stavaka koji raspršuju zavodeće dvojbe... Svaki stavak nosi djela kao dokaz (dalāla) usljed činjenice da je on svjetlo. Jer svjetlo razgoni tminu.“ (III 96.7)

Kao što je Bitak Vidljivi, tako je i svjetlo pokazivanje, a svako pokazivanje se događa po njemu.

„Nema ničeg snažnijeg od svjetla, jer ono posjeduje vidljivo pokazivanje i kroz njega se događa vidljivo pokazivanje. Sve ima potrebu za vidljivim pokazivanjem, a nema vidljivog pokazivanja bez svjetla.“ (II 466.20)

Kao što je svjetlo bivanje, nalaženje i vidljivo pokazivanje, takvo je i znanje koje je, kako smo vidjeli, ‘svjetlo koje Bog ubacuje u srce onome kome On hoće.’ Ibn al-‘Arabi jasno uspostavlja ovu vezu, razmatrajući viđenje (*ru’ya*) Božije koje je obećano vjernicima. On, usputice, spominje da

335 Farghāni prevodi *wujūd* kao *yāft wa yābandagī* (*Mashāriq al-darārī*, str. 18).

se istinsko znanje o Bogu izvodi iz Božijeg otkrivanja tajanstava i otvaranja kapije do izravne spoznaje o Njemu, što je duhovno stanje koje se tehnički naziva ‘otvaranje otkrovenja’ (*futūh al-mukāshafa*).

„Nema nikoga među nama ko neće vidjeti svoga Gospodara i govoriti s Njim licem u lice. Sve to će biti darivanje spoznaje kroz formu u kojoj će nam se On otkriti, a koja će biti ona forma u kojoj nas je On stvorio. Zsigurno znamo da je duhovno kušanje poslanika daleko ponad duhovnog kušanja njihovih sljedbenika. Stoga ne misli da, kada je Mūsā tražio da vidi Gospodara (Al-A’rāf, 143), da mu je nedostajalo ono viđenje koje je bilo duhovnim stanjem Abū Bakra u njegovim riječima: ‘Nikada nisam vidio ništa, a da nisam vidio Boga ispred toga.’ Nije to viđenje koje je Mūsā tražio od svoga Gospodara, pošto je on već posjedovao takvo viđenje kroz uzdizanje njegove razine...

Duhovno kušanje i prenošenje (naql) ne dopušta bilo kakvu dvojbu u vezi s činjenicom da će se Boga vidjeti. Ali razum dvoji u vezi s tim, jer viđenje Boga je jedna od stvari koja baca racionalna svojstva u bunilo i u vezi s kojima ta svojstva ne prispjevaju bilo kakvim zaključcima...

Vjerovjesnici i prijatelji među ‘Ljudima Allāhovim’ nemaju nikakvo znanje o Bogu izvedeno iz razmišljanja. Bog ih je očistio od toga. Štaviše, oni raspolažu ‘otvarajućim otkrivenjima’ kroz Istinitoga. Među onima koji Ga vide je i onaj koji Ga vidi bez ograničenja. Jedan drugi Ga vidi kroz Njega. A, opet, neko treći Ga vidi kroz sebe. Neko Ga ne vidi sobom, makar Ga je vidio, jer ne zna da Ga je vidio. Ova posljednja skupina ne posjeduje nikakav ‘znak’ (‘alāma’) ³³⁶ i ne poznaje formu Njegova pokazivanja unutar postojanja.

Među njima je i onaj koji Ga ne vidi zato što ne zna da Njegov Entitet biva vidljiv ovdje, u kozmosu samo u formama temeljnih određenja kozmičkih entiteta, dok je On njihovo mjesto raskrivanja. Tako promatrač opaža samo formu temeljnog određenja, ali ne i Entitet. Stoga on zna da Ga nije vidio. Allāh ima svojstva najuzvišenija, i On je nedosezljiv, onaj koji je nevidljiv pod vidom Svoega On-stva, silan je i mudar (Al-Nahl, 60) u svome samoraskrivanju, kako se ne bi kazalo da je On opazajan.

Promotri formu koja se pokazuje oku na ulaštenoj površi i ozbilji svoje viđenje. Naći ćeš da je ta forma došla između tebe i tvoga opažanja ulaštene površine, koja jeste njegovo mjesto pokazivanja. Stoga ti nikada nećeš vidjeti površinu. Istiniti je mjesto pokazivanja formama potencijalnih stvari. Otuda kozmos vidi samo kozmos unutar Istinitoga...

Predmet gledanja (mar’i), koji jeste Istiniti, svjetlo je, dok ono kroza šta promatrač opaža Njega, također je svjetlo. Otuda svjetlo biva uključeno u svjetlo.

336 To je znak po kojem će svaka skupina prepoznati svoga Gospodara na Dan proživljenja. Usp. pogl. 19.

To je tako kao da se ponovo vraća korijenu iz kojeg se pomalja. Stoga Njega niko ne vidi doli On sam Sebe. S obzirom na svoj entitet, ti si istovjetan sjeni, nikako svjetlu. Svjetlo je ono kroza šta ti opažaš sve stvari, a svjetlo je jedna od njih. Stoga opažaj svjetlo isključivo u mjeri u kojoj nosiš svjetlo u samoj svojoj sjeni. Sjena je lagodnost, a tama je zastor. Kada zvijezda Istinitoga se rodi i uplovi u čovjekovo srce, srce biva prosvjetljeno i osvijetljeno. Tad pometnja i strah nestaju iz posjednikova srca i on biva izričito obdaren radosnim vijestima od svoga Gospodara, kroz znamenja i pomoću različitih načina otkrovenja.“ (III 116.18)

Svjetla samoraskrivanja

Da bi se primile radosne vijesti od Boga, prema sufijskom mišljenju, svjetlo Božije mora najprije bljesnuti u čovjekovu srcu. To svitanje svjetla se oslovljava brojnim imenima, a ‘samoraskrivanje’ (*tajalli*) je jedno od najuobičajenijih. Kao što smo vidjeli u više prilika, ovaj pojam, poput *wujūd*-a i svjetla, raspolaze ontološkom i epistemološkom dimenzijom. Bog otkriva Sebe preko kozmosa i svekolike spoznaje. Odjeljak koji slijedi je tipičan:

„Bog je uveo kozmos u postojanje kao dvije strane i središte. Jednu stranu je načinio poput središta kruga, a drugu stranu kao njegovu obodnicu dok je oblikovao kozmos u rasponu između te dvije strane unutar razina i krugova. Obodnicu je nazvao ‘Prijestoljem’, središnju tačku ‘Zemljom’. Sve između toga dvoga su krugovi počelā i nebeskih sfera. On ih je načinio svim mjestima za jedinke vrsta i rodova koje je stvorio unutar kozmosa.“³³⁷

Potom se Bog otkrio u jednom sveuključivom, sveobuhvatnom samoraskrivanju, i otkrio se u jednom posebnom, pojedinačnom samoraskrivanju. Sveuključivo samoraskrivanje je svemilosno samoraskrivanje, kako je naznačeno u Njegovim riječima: Milostivi je zavladao nad Prijestoljem (Tā Hā, 5). Posebno samoraskrivanje je znanje o Bogu koje pripada svakoj pojedinoj jedinki. Kroz ovo drugo samoraskrivanje postoji ulaz i izlaz, spuštanje i uzdizanje, gibanje i mirovanje, spajanje i razdvajanje, griješenje i ono što stoji na njegovom mjestu. On je razlučio dijelove kozmosa od nekih drugih dijelova kroz mjesto, položaj, formu i akcident. Stoga ne postoji nikakva razlika koja se događa, osim kroz njega, jer On je istovjetan sa onim što biva razlučeno i onim kroza šta se to razlučenje događa. On je sa svakom opstojećom stvari, ma gdje ona bila, kroz vidljivu formu koja se pripisuje toj opstojećoj stvari. Sve to biva spoznato od strane onih koji spoznaju Boga pod vidom duhovnog posvjedočenja i pro/nalaženja.“ (III 101.20)

337 Glede pojedinosti o ovoj kozmologiji, vidjeti *Cosmology*.

U posljednjem poglavlju smo vidjeli da jedna od definicija samoraskrivanja su ‘svjetla nevidljivih stvari koje se otkrivaju srcima’ (II 485.20). Samoraskrivanje je svjetlo, stoga je ono i postojanje i znanje. Ali pojam samoraskrivanja stavlja naglasak na dinamičku prirodu svjetla i egzistencije, jer činjenica je da su ovo dvoje u neprestanom gibanju iz nevidljivosti u vidljivi svijet.

„Božanska mjesta samopokazivanja (al-mazāhir al-ilāhiyya) se nazivaju ‘samoraskrivanjima’. Temeljno Svjetlo je nevidljivo unutar njih i nevidljivo za nas, dok su forme, u kojima se odvija samoraskrivanje, mjesto unutar kojeg mjesta pokazivanja postaju vidljiva. Stoga naš pogled pada na mjesta pokazivanja.“ (II 575.17)

Pošto je znanje ono unutarnje egzistencije / svjetla, samoraskrivanje je to koje proizvodi egzistenciju, ali i znanje. Sve stvari spoznaju Boga u mjeri u kojoj sudjeluju u egzistenciji i svjetlu, i u mjeri vlastitog znanja kojim neprestance proslavljaju Boga. Bilo kako bilo, ona stvorenja koja raspolažu razumnim govorom (*nutq*), ne poimaju neposredno Božije samoraskrivanje.

„Život je ono unutarnje svih stvari, jer se izvodi iz božanskog samoraskrivanja svakoj pojedinoj opstojećoj stvari. Bog je stvorio opstojeće stvari da Mu se klanjaju i spoznaju Ga, i nijedno od Njegovih stvorenja neće Ga spoznati sve dok mu se On ne otkrije. Tada ono prispijeva spoznati o Njemu kroz sebe, jer nijedna stvorena stvar nema moć da spozna Stvoritelja... Samoraskrivanje je trajno i neprolazno, posvjedočeno i pokazano svim opstojećim stvarima, osim anđela, ljudi i džina, jer to neprestano samoraskrivanje pripada isključivo onome što ne posjeduje bilo kakav racionalan govor, kao što su sve nežive stvari i biljke.

Što se tiče onih stvari kojima je podaren razborit govor i sposobnost da izraze ono što je u njima – tj., anđeli, ljudi i džini, pod vidom svojih vladajućih duhova i njihovih odlika³³⁸ – za njih se samoraskrivanje događa iza zastora nevidljivoga. Stoga se znanje anđela izvodi iz Božijeg darovanog znanja (ta’rīf), dok se znanje ljudi i džina izvodi iz razmatranja (nazar) i razumnog dokazivanja (istidlāl). Ali znanje koje su stekla njihova tijela i sve druge stvorene stvari podno njih izvodi se iz božanskog samoraskrivanja.“ (III 67.15)

338 S obzirom na svoja tijela koja su neživa, ova stvorenja proslavljaju Boga poput drugih neživih stvari, kako je istaknuto na kraju ovog paragrafa. ‘Tijela’ anđela i džina su imaginarna ili ‘putena’, a ne protežna. Usp. *Cosmology*.

Sve pojmljeno na bilo kojoj razini egzistencije božansko je samoraskrivanje. Samo Božija Egzistencija se nikada ne raskriva, što će reći da Bog sebe ne raskriva kao Bit, već samo kao ono što je drugo doli Bit.

„Samoraskrivanje Biti se jednodušno smatra nemogućim (mamnū’) od strane ‘Ljudi duhovnih zbilja’. Oni se, također, jednodušno slažu u tome da samoraskrivanje u mjestu pokazivanja, tj., samoraskrivanje u formi vjerovanja, događa se onako kao što se događa samoraskrivanje u racionalnim pojmovima (ma’qūlāt). Ovo potonje dvoje je raskrivanje kroz koje čovjek ‘prima pouku’ (i’tibār), jer ova mjesta pokazivanja – bila ona u formama racionalnih pojmova ili u formama uvjerenja – predstavljaju mostove preko kojih ‘se prelazi’ (‘ubūr) kroz spoznaju. Drugim riječima, čovjek zna da iza tih formi postoji Nešto što se ne može posvjedočiti i da ponad tog Predmeta spoznaje, koji se ne može posvjedočiti, ne postoji nikakva duhovna zbilja da se spozna.“ (II 606.30)

Ibn al-‘Arabi u brojnim odjeljcima dijeli samoraskrivanje na različite vrste. Jedan od njih može biti dovoljan da objasni tip spoznaje koji se dariva duhovnom putniku kada Bog prosvijetli njegovo srce.³³⁹

„Postoje dvije vrste svjetla: svjetlo koje nema zrake i svjetlo koje širi zrake. Ako se samoraskrivanje događa kroz svjetlo koje širi zrake, ono izmiče pogledu. Poslanik Božiji je na to aludirao kada je bio upitan: ‘Poslaniče Božiji, da li si vidio svoga Gospodara?’ Odgovorio je: ‘On je svjetlo. Kako bih ga vidio?’³⁴⁰ On misli na ‘svjetlo koje širi zrake’, jer zrake su odagnale pogled i spriječile da opazi Onoga iz koga su zrake isijavale. Poslanik je također aludirao na to riječima: ‘Bog ima sedamdeset zastora od svjetla i tame; kada bi se uklonili, Slave Njegova Lica spalile bi sve viđeno okom Njegovih stvorenja.’³⁴¹ ‘Slave’ su ovdje svjetla Njegove Zbilje, jer ‘lice’ nečega je njegova duhovna zbilja.

Što se tiče svjetla koje nema zrake, to je svjetlo unutar kojeg se događa samoraskrivanje bez zraka. Potom, njegov sjaj ne izlazi izvan njega i promatrač ga opaža sa potpunom jasnoćom i bistrinom, bez ikakve dvojbe. Istodobno, prisutnost u kojoj on prebiva ostaje u potpunoj jasnosti i prozračnosti, tako da ništa od toga ne biva odsutnim iz njega. U vezi s ovim samoraskrivanjem Poslanik je kazao: ‘Vidjet ćete svoga Gospodara kao što vidite Mjesec u noći punog Mjeseca.’³⁴² Jedna od stvari na koju je mislio ovim pravorijekom da je viđenje

339 Vidjeti također II 485-89 (petnaest vrsta), 550 (četiri vrste), 666-69 (četiri vrste) i III 56.19 (dvije vrste).

340 Muslim, *Īmān* 291; Tirmidhī, *Tafsīr Sūra* 57, 7.

341 Usp. pogl. 11, bilješka 19.

342 Ovaj *hadīs* se nalazi u brojnim inačicama. Najbliža ovoj ovdje spomenutoj je kod Muslima, *Īmān* 302, *Zuḥd* 16; Bukhārī, *Tafsīr Sūra* 4, 8; Ibn Māja, *Muqaddima* 13. Usp. Muslim, *Īmān* 299; Bukhārī, *Mawāqīt al-salāt* 16, 26; *Tafsīr Sūra* 50, 2; Bukhārī, *Adhān* 129; *Riqāq* 52 itd.

Boga slično gledanju punog Mjeseca jeste ta da se Mjesec opaža kakav jeste, pošto su Mjesečevi zraci previše slabi da bi branili pogledu da ga vidi...

Potom je Poslanik u istom pravorijeku kazao ‘ili kao što vidite Sunce u podne, kada ispred njega nema oblaka.’ U to vrijeme njegovo svjetlo je najjače, tako da sve stvari bivaju vidljive po njemu i pogled vidi sve na što padne kada im se Sunce ukaže. Ali kada pogled poželi ozbiljiti svoje viđenje samoga Sunca u to doba dana, nije u stanju učiniti to. Ovaj pravorijek o sličnosti pokazuje da ovo samoraskrivanje ne odvraća ljude od uzajamnog zagledanja. Drugim riječima, oni neće biti poništeni. Zato je Poslanik iskazao sličnost sa gledanjem punog Mjeseca i Sunca, a nije se ograničio na jedno od dva viđenja. On je naglasio da će ljudi opstati na tom mjestu duhovnog posvjedočenja svojim riječima u preostalom dijelu hadisa: ‘Nećete pretpjeti štetu i nećete biti zgomilani.’

Kada sam ušao u ovu duhovnu postaju, samoraskrivanje bez svjetlosnih tračaka se spustilo na mene, pa sam ga vidio spoznajom. Vidio sam sebe kroz njega i vidio sam sve stvari kroz sebe i kroz svjetla koja stvari nose u svojim suštinama i koja su im data po njihovim duhovnim zbiljama, a ne po bilo kojem izvanjskom svjetlu. Vidio sam silno mjesto duhovnog posvjedočenja, u osjetilnoj formi – ne u intelektualnoj – u formi Istinitoga, ne u vidu značenja. U ovom samoraskrivanju bijaše mi se pokazao način na koji se ono malo širi u težnji za onim golemim, da uđe u njega, dok malo ostaje malo, a golemo ostaje golemo, poput kamile koja se provlači kroz iglene uši.³⁴³ To se kontemplira u osjetilnoj, a ne u imaginalnoj formi, a ono malo obuhvaća ono veliko; ti ne znaš kako, ali ne poričeš ono što vidiš. Stoga slava Njemu koji je visoko uzignut ponad opažaja koji udovoljava racionalnim svojstvima, i koji je dao prednost očima nad racionalnim svojstvima! Nema boga doli Njega, Silnoga i Mudroga (Āl’Imrān, 6).

Kroz ovo samoraskrivanje – koje objelodanjuje moć gledanja očima i daje im prednost nad racionalnim svojstvima – Bog objelodanjuje nesposobnost racionalnih svojstava. A kroz Svoje samoraskrivanje u svjetlu koje širi zrake On objelodanjuje nesposobnost očiju i sposobnost racionalnih svojstava, dajući njima prednost nad očima. Tako se sve određuje nesposobnošću, a samo Bog raspolaže savršenstvom Biti.“ (II 632.29)

Pošto je samo Bog savršen u svakom pogledu, čovjek je zauvijek nesavršen. Čak je i ‘savršeni čovjek’ nesavršen u odnosu na Božije savršenstvo koje objašnjava zašto je Bog zapovijedio najsavršenijem od svih savršenih ljudi, poslaniku Muhammedu, da moli: ‘Gospodaru moj, daj da narastam u spoznaji (Tā Hā, 114)! Ibn al-‘Arabi analizira ovaj kur’anski stavak u suodnosu sa božanskim samoraskrivanjem u poglavlju 19 djela *Futūhāt*, ‘O uzroku smanjivanja i povećavanja znanja’:

343 Aluzija na kur’anski stavak: *Prije će kamila kroz iglene uši proći nego što će oni u džennet ući (Al-A’rāf, 40)*

„Svako živo biće i sve što je određeno poimanjem prima novo znanje u svakom trenutku, s obzirom na to poimanje. Međutim, osoba koja poima može biti među onima koji ne poklanjaju bilo kakvu pažnju činjenici da je to znanje. Stoga, ako bi znanje znalca bilo opisano kao narastajuće, to bi bilo stoga što poimanje može da tu osobu odvoji od mnogih stvari koje bi ona pojmila da nema ove zapreke. Ta osoba je slična onoj koja je zatečena sljepilom, gluhoćom ili nečim sličnim.

Pošto su znanja uzvišena i prizemna, shodno predmetu spoznaje, duhovno htijenje (himmā) ih vezuje uz plemenita i uzvišena znanja, ona koja, kada čovjek prispijeva spoznaji istih, čiste njegovu dušu i uzdižu njegovu razinu. Znanje najuzvišenije razine je znanje o Bogu, a najuzvišeniji način da se spozna Bog je znanje o samoraskrivanju. Podno toga je znanje o racionalnom promišljanju. Ne postoji nikakvo znanje o Bogu koje je niže od ovog. Većina ljudi raspolaže samo vjerovanjima, ne i znanjima.

Ova znanja su znanja za koja je Bog zapovijedio Svome Poslaniku da ište narastanje u njima... On je mislio na znanja o samoraskrivanju – jer samoraskrivanje je najuzvišeniji način da se poluče znanja – a postoje i znanja o duhovnim kušanjima.

Znaj da o uvećavanju i smanjivanju postoji jedno drugo poglavlje koje ćemo, ako Bog da, također spomenuti. Ono je sljedeće: Bog je položio u svaku stvar – a čovjekova duša je jedna od njih – vidljivu dimenziju (zāhir) i nevidljivu dimenziju (bātin). Kroz vidljivu dimenziju čovjek poima stvari koje se nazivaju ‘entitetima’, a kroz nevidljivu dimenziju on poima stvari koje se nazivaju ‘znanjem’. Bog je Vidljivi i Nevidljivi, stoga se kroz Njega događa opažanje. Jer ništa što je drugo doli Bog nije u mogućnosti opažati nešto po sebi; ono to može činiti isključivo kroz ono što Bog postavlja u njega.

Božije samoraskrivanje bilo kojem stvorenju kojem se On raskriva u ma kojem svijetu, bilo nevidljivom ili vidljivom, događa se iz Njegova imena Vidljivi. Što se tiče Njegovog imena ‘Nevidljivi’, duhovna zbilja ovog odnosa zahtijeva da se samoraskrivanje nikada ne događa u njemu, ni na ovom niti na budućem svijetu, jer ‘samoraskrivanje’ se sastoji iz Njegova pokazivanja onome kome se On raskriva na posebnom mjestu raskrivanja, tako da to pripada imenu ‘Vidljivi’. Značenje tog odnosa se ne mijenja...

Kada se Bog raskriva Sebi, iz milosrdne naklonosti ili kao odgovor na iskanje, On se raskriva vidljivoj dimenziji duše, a opažanje se događa kroz osjetilnost unutar forme u barzakhu imaginalizacije (tamaththul). Potom, ako je osoba koja poima to samoraskrivanje jedna od onih koji posjeduju znanje o Šerijatu, povećanje će se dogoditi u onim znanjima koja su povezana sa propisima Zakona. Ako je osoba logičar, ono uvećanje će se dogoditi u znanjima o ljestvici nijansiranih značenjima. Ako je osoba gramatičar, ono uvećanje će se dogoditi u znanjima o jeziku. Tako je stanje stvari i u slučaju bilo koga ko je vješt u bilo

kojim zanjima o stvorenim i nestvorenim stvarima: uvećanje se događa unutar njegove duše, u domeni znanja za koje se on zanima.

Ljudi ovoga puta znaju da se uvećanje događa usljed božanskog samoraskrivanja ovim vrstama ljudi, jer oni ne mogu poricati ono što im je otkriveno. Ali oni drugi, koji nisu gnosticci, doživljavaju to uvećanje tako da ga pripisuju svom vlastitom procesu promišljanja. Oni drugi, mimo ove dvije skupine, otkrivaju to uvećanje, ali ne znaju da su oni iskali to uvećanje u vezi s bilo čim. Oni su kao oni za koje je Bog kazao: Oni kojima je naređeno da prema Tevratu postupaju, pa ne postupaju, slični su magarcu koji knjige nosi. O kako su loši oni koji poriču Allāhove znakove (Al-Jumu'a, 5), budući da su ti 'znakovi' ona uvećanja znanja i njihovi korijeni...

Samoraskrivanje se, također, zbiva kroz ime Vidljivi onoj nevidljivoj dimenziji duše. Potom, opažanje se događa kroz 'neposredni uvid' (basīra) u svijetu duhovnih zbilja i značenja odvojenih od supstrata. Te zbilje i ta značenja se nazivaju 'jasnim tekstovima' (nass), jer 'jasni tekst' se ne miješa sa supstratom, niti sa bilo kojom vrstom dvosmislenosti. To se isključivo događa u svijetu čistih značenja. Stoga posjednik značenja je miran i slobodan od mukotrpnosti razmišljanja. Kada se samoraskrivanje događa u njegovom slučaju, on se uzdigne i naraste unutar božanskih znanja, znanja o tajanstvima, znanja o nevidljivome i svega drugoga vezanog za budući svijet. Ovo se isključivo vezuje uz ljude našega puta...

Kada kažem da je smanjenje znanja u čovjeku nedostatak, ja samo mislim na božanska znanja, jer duhovna zbilja zahtijeva da ne postoji određeno narastanje u znanju, već da čovjek neprestance i stalno treba biti izvrnut narastanju u znanju pod vidom onoga što mu se dariva po njegovim osjetilima i stalno mijeni njegovih duhovnih stanja u njemu i njegovim mislima. Tako on narasta u znanjima, ali ne postoji nikakva korist u njima...

Od vremena kada se čovjek počeo penjati ljestvama uzlaska (mi'rāj), on prima božansko samoraskrivanje u skladu sa ljestvama njegova uzdizanja. Svaki pojedinac među 'Ljudima Allāhovim' ima ljestve svojstvene njemu, kojima se niko drugi ne uspinje. Kada bi se jedna osoba uspinjala ljestvama uzdizanja neke druge osobe, tada bi se poslanstvo stjecalo (iktisāb), jer svake pojedine ljestve po svojoj suštini darivaju zasebnu razinu svakoj pojedinoj osobi koja se uspinje njima. Ljudi znanja bi se tada uspinjali ljestvama poslanika i prianjali bi uz poslanstvo kroz svoje uspinjanje. Ali to nije tako. Kada bi bilo tako, Božija Obuhvatnost bi iščezla kroz opetovanje stvari. Ali stvari su za nas tako postavljene da nema nikakvog opetovanja na toj Strani.

Bilo kako bilo, sve stepenice značenja za vjerovjesnike, prijatelje, vjerujuće i poslanike su iste. Nijedna ljestvica nema nijedan stepenik više od bilo koje druge. Prvi stepenik je islām, koji predstavlja podložnost (inqiyād). Posljednji stepenik je poništenje (fanā') kod uspinjanja ('urūj) i opstajanje (baqa') kod

izlaženja (khourūj). Između ova dva stepenika su ostali stepenici: vjera, vrlina (ihsān), znanje, posvjedočenje svetog, posvjedočenje besmpremačnog, neovisnosti, ovisnosti, uniženja, uzdizanja, promjenjivosti i stamenosti u promjenjivosti. Potom dolazi poništenje, ako napuštaš [ljestve], ili opstajanje, ako stupaš na njih [sa vrha].

Kada ostaviš iza sebe svaki stepenik, znanja o samoraskrivanju se smanjuju u tvojoj nevidljivoj dimenziji za onoliko za koliko se ta znanja uvećaju u tvojoj vidljivoj dimenziji, sve dok ne dosegneš posljednji stepenik. Napuštaš li stepenice i pristaneš li uz posljednji stepenik, Bog biva vidljiv kroz Svoju Bit u tvojoj vidljivoj dimenziji, ostajući uz tvoju mjeru. Potom Ga ti činiš vidljivim u Njegovu stvaranju, i ništa od Njega ne ostaje u tvojoj nevidljivoj dimenziji.

Kada te On pozove da kročiš k Njemu, to je prvi korak; On se raskriva tebi u tvojoj nevidljivoj dimenziji u mjeri u kojoj se ono samoraskrivanje uvećava u tvojoj vidljivoj dimenziji. Kada dosegneš posljednji korak, On se u Svojoj Biti očituje tvojoj nevidljivoj dimenziji i ondje ne ostaje bilo kakvo samoraskrivanje u tvojoj vidljivoj dimenziji. Sve to se zbiva zato što sluga i Gospodar uvijek ostaju skupa u savršenstvu egzistencije svakog pojedinca po sebi. Sluga uvijek ostaje sluga, a Gospodar Gospodarom diljem tog uvećavanja znanja i njegova smanjivanja.“ (I 166.4)

Imenovanje opažanja Svjetla

Kao što smo već vidjeli, Ibn al-‘Arabi upotrebljava brojne pojmove da ukaže na opažanje Božijeg samoraskrivanja. Možda najčešće upotrebljavani i najopćenitiji u značenju je pojam ‘otkrovenja’ (*kashf*). Ako se ono što se opaža srcem prvenstveno motri u vezi s izvorom, onda se ono uobičajeno naziva ‘samoraskrivanjem’. Ukoliko se prvenstveno motri u suodnosu s onim ko opaža, onda je vjerovatnije da se naziva ‘otkrovenjem’. Otkrovenje najvećma poprima vizionarsku formu. Osoba koja iskušava otkrovenje, ona ‘vidi’ svjetla kao ‘mjesto pokazivanja’ (*mazhar*) unutar imaginalnog svijeta.

Jedan od nekoliko pojmova, koji se često koriste kao istinski sinonim za otkrovenje, je pojam ‘duhovnog kušanja’ (*dhawq*). Kao što Ibn al-‘Arabi može kazati da ‘Onaj ko ne posjeduje nikakvo otkrovenje, taj ne posjeduje ni nikakvo znanje’ (I 218.21), on također može kazati da ‘bilo koje znanje, koje se ne izvodi iz duhovnog kušanja, nije znanje ‘Ljudi Allāhovih’ (II 574.27).

„Kada je posjednik znanja svladan pometnjama, to što on posjeduje nije znanje. Znanje dolazi samo kroz duhovna kušanja. To je ono što mi nazivamo ‘znanjem’.“ (II 473.29)

„Ne bi se moglo zamisliti da, kada čovjek posjeduje znanje o nečemu, posjeduje i ‘duhovno kušanje’ istog, ali to nije tako. Duhovno kušanje se izvodi samo iz samoraskrivanja. Znanje se može steći kroz prenošenje istine, istinitog izvješća.“ (II 546.5)

Ibn al-‘Arabi često govori o duhovnom kušanju kao o znanju koje se više povezuje sa duhovnim i psihološkim ‘stanjima’ (*ahwāl*) nego s entitetima. Drugim riječima, otkrovenje aludira na iskustvo koje se može prenijeti kroz opisivanje imaginarnih formi unutar kojih se ono događa, dok duhovno kušanje – poput kušanja jabuke u kraljevstvu osjetilnog – ne može se opisati, nego se mora iskusiti.

„Znanje duhovnog kušanja, darovano jednoj opstojećoj stvari, ne može biti darovano nekoj drugoj opstojećoj stvari. Čovjek može pronaći u sebi posebno duhovno kušanje u svakom zagrizu jabuke koju jede, kušanje koje se ne može pronaći u nekom drugom zagrizu. Jabuka je jedna, pa ipak on pronalazi osjetilnu razliku u svakom zagrizu, makar to nije u stanju objasniti.“ (II 671.29)

Kada Ibn al-‘Arabi definira duhovno kušanje kao standardni tehnički pojam sufizma, on ga čini jednim od duhovnih postaja otkrovenja, suprotstavljajući ga pojmu ‘duhovnog pijanstva’ (*shurb*) i ‘gašenja duhovne žeđi’ (*ri*).

*„‘Duhovno kušanje’ predstavlja prve početke samoraskrivanja, koje izaziva duhovno pijanstvo... ‘Duhovno pijanstvo’ je središte samoraskrivanja unutar duhovne postaje (*maqām*) koja zaziva gašenje duhovne žeđi, iako to može biti u jednom duhovnom stanju koje ne zaziva gašenje duhovne žeđi, a može biti i da konstitucija duhovno opijenog ne prihvaća gašenje duhovne žeđi... ‘Gašenje duhovne žeđi’ je krajnja duhovna postaja duhovnog pijanstva unutar svakog duhovnog stanja.“ (II 133.2)³⁴⁴*

„Prema mišljenju Plemena, duhovno kušanje je ‘jedan od prvih početaka samoraskrivanja.’ To je duhovno stanje koje nenadano ulazi čovjeku u njegovo srce. Ako bi ostalo ondje dva ili više trenutaka, onda prelazi u ‘duhovno pijanstvo’...“

Tvrdnja o ‘prvim počecima samoraskrivanja’ stavlja nam do znanja da svako samoraskrivanje ima početak, tj., duhovno kušanje koje pripada tom samoraskrivanju. To se isključivo događa ukoliko bi to samoraskrivanje bilo unutar (1) formi ili (2) božanskih ili stvorenih imena, to i ništa drugo. Ukoliko bi se samoraskrivanje događalo unutar (3) značenja, tada je njegov početak samo

344 Usp. *Istilāhāt* 6, i detaljno razmatranje ove tri duhovne postaje u *Futūhātu*, poglavlja 248–50 (II 547–52).

to značenje, jer ono ne posjeduje bilo kakvo temeljno određenje nakon tog početka kojeg čovjek može postepeno stjecati, [nasuprot onim prvim dvama vrstama unutar kojih] on postupno stječe značenja onih (1) formi unutar kojih se samoraskrivanje događa, ili unutar značenja sve i jednog (2) imena. Stoga on na početku vidi ono što od tog imena ne vidi kasnije.

Ali za posjednika (3) značenja početak svake stvari je istovjetan njenom entitetu. On ne stječe ništa nakon ovog sveuključivog darivanja znanja. Potom on luči razliku kada izražava tu jednu duhovnu zbilju. To je ono što se podrazumijeva pod našim riječima sa početka ove knjige:

*[Kada sam kucao na kapiju Božiju,
pomno sam iščekivao, nisam rastresen bio,]
sve dok se oku nije ukazala slava Lica Njegova
i pozvala me, to i ništa drugo.
[Obujmih Bitak u znanju –
ničeg nema u mome srcu doli Boga.]³⁴⁵*

Njen početak bijaše njena zbilja, i sve što smo bili spomenuli, poslije toga, u cijelom našem govoru samo je razlikovanje te sveuključive duhovne zbilje koja bijaše sadržana u tom pogledu na Jedan Entitet. Većina ljudi se ponaša suprotno u tom duhovnom kušanju. Stoga njihov govor nije sabran. Onaj ko motri njihov govor, taj traga za korijenom ka kojemu se vraćaju sve njihove riječi, ali ga ne pronalazi. No, svaki dio našeg govora je uzajamno povezan sa ostalim dijelovima, jer to je jedan entitet, dok je ovo njegovo razlikovanje. Čovjek će znati šta ja govorim ukoliko poznaje međupovezanost stavaka Kur'āna na način da su neki od njih poredani jedni do drugih. Potom će spoznati činilac koji objedinjuje (al-jāmi') dva stavka, makar postoji očigledna distanca među njima; ipak je taj činilac uredi. Ondje mora postojati neki uzajamno povezujući činilac koji objedinjuje dva stavka, a to je ono što daje onu međupovezanost sa susljednim stavcima, jer to je božanski poredak. Nisam vidio nikoga ko je to pokušao istraživati osim gramatičara Rummānija.³⁴⁶ On posjeduje komentar Kur'āna, a neko ko ga je vidio, kazao mi je da on hodi tim putem, ali ja to osobno nisam vidio.“ (II 548.4)

U jednom odjeljku Ibn al-'Arabi povlači razliku između otkrovenja i duhovnog kušanja, tvrdeći da ono prvo predstavlja nešto što se vidi izvana, dok ono drugo je čovjekovo vlastito, unutarnje iskustvo. On opisuje tajanstva koja duhovni putnik uspijeva pojmiti, ulazeći u duhovnu odaju (*manzil*) prisnosti (*ulfa*).

345 Ovi stihovi su iz *Futūhāta* I 10.26 (Y 1, 73.10)

346 Abū'l-'Abbās 'Alī ibn 'Īsā (umro 386/996), veoma poznati gramatičar i mu'taziljski retoričar.

„Kada uđeš u ovu duhovnu odaju, pridružuješ se skupini poslanika i poimaš znanja iz njihova posebnog duhovnog kušanja, koja nisi posjedovao. Za tebe će ona biti otkrovenje, baš kao što je to za njih bilo duhovno kušanje. Polučit ćeš od njih znanje o dokazima i znamenjima, tako da ništa više tebi nije skriveno na Zemlji ili nebesima kada ti se On raskrije. Naprotiv, razlikovat ćeš i prepoznati svaku stvar, dok drugi, koji nisu dosegнули tu duhovnu postaju, o tome ništa ne znaju. To je znanje otkrovenja, jer ga ti posvjedočuješ kroz znamenje (‘alāma). Ti to ne vidiš od sebe, jer to nije tvoje duhovno kušanje.“ (II 605.20)

U narednom odjeljku Ibn al-‘Arabi upotrebljava pojam duhovnog kušanja u širokom značenju, kako bi ukazao na svako znanje koje je Bog podario Svojim poslanicima, vjerovjesnicima i prijateljima. On, istodobno, pojašnjava razliku koju, obično, povlači među ova tri najviša tipa ljudskoga bića.

„Govor ljudi Božijeg puta izvodi se iz duhovnog kušanja, i nema nikoga ko sudjeluje u duhovnom kušanju onoga što poslanik prima od Boga, jer duhovna kušanja poslanika su pridržana za poslanike, a duhovna kušanja prijatelja su pridržana za prijatelje. Poslanik može posjedovati sve tri vrste duhovnog kušanja, jer on je prijatelj, vjerovjesnik i poslanik [u isti mah]. Hidr je kazao Mūsāu: Kako bi izdržao ono o čemu ništa ne znaš (Al-Kahf)? On reče: ‘Ja posjedujem znanje kojem me Bog poučio, a koje ti ne znaš, a ti imaš znanje kojem te Bog poučio, a koje ja ne znam. To je ‘duhovno kušanje’.

Bijaše to okupljanje u kojem se nalazila jedna skupina gnostika. Jedan od njih je upitao drugog: ‘Iz kojeg duhovnog stanja je Mūsā tražio da vidi Boga?’ Drugi reče: ‘Iz stanja duhovne čežnje (shawq).’ Ja rekoh: ‘Ne budi nesmotren u vezi s načelom puta: Posljednje duhovne postaje prijatelja su prve duhovne postaje vjerovjesnika.’ Budući da prijatelj ne raspolaže kušanjem duhovnog stanja vjerovjesnika koji donose Zakon, on ga duhovno i ne kuša. Jedno od naših načela je to da mi samo govorimo na osnovama duhovnog kušanja, ali mi nismo ni poslanici niti vjerovjesnici koji donose Zakon. Prema tome, kako možemo znati iz kojeg duhovnog stanja je Mūsā tražio da vidi svoga Gospodara? Istina, ako je jedan prijatelj Božiji to iskao, i ti bi mogao biti u stanju da to činiš, jer je to u prevlasti kraljevstva mogućeg, pa bi i ti to mogao duhovno kušati. Ali mi smo snagom načina duhovnog kušanja prispjeli spoznaji da je kušanje duhovnog stanja poslanika nemoguće za bilo koga drugog doli za jednog poslanika.“ (II 51.23)

Sufije prave razliku između različitih ‘duhovnih stanja’ (*ahwāl*), koja se mogu iskušavati na putu Božijem, i duhovnih postaja (*maqāmāt*) kroz koje se treba proći u težnji da Ga se dosegne. Duhovna stanja su, općenito govoreći, brza i mogu ili ne moraju doći, dok su duhovne postaje nužna osnova

za ozbiljenje ljudskog savršenstva. O onom prvom će više biti govora u poglavlju 15, a o potonjem u poglavlju 17. Za sada je dovoljno prisjetiti se da jedan od standardnih načina povlačenja razlike između duhovnih stanja i duhovnih postaja je tvrdnja da su duhovna stanja božanska ‘darivanja’ (*mawāhib*), dok su duhovne postaje ‘stjecanja’ (*makāsib*). Isto tako, znanje koje je stečeno kroz duhovno kušanje je dar. Pa ipak, to ne znači da Bog može podariti duhovno kušanje bilo kome. Čovjek se najprije mora potruditi i sebe učiniti vrijednim toga. Šejh upotrebljava pojam ‘otvaranja’ (*fath*) u nastavku kao bliskog sinonima za pojam otkrovenja.

„‘Otvoranje kroz duhovno kušanje’ je znanje koje je stekao onaj ko ga spoznaje kroz samoprijegorno dosezanje... To znanje isključivo pripada ljudima puta, tj., ‘Ljudima Allāhovim’ ili Izabranicima Njegovim. To je znanje duhovnih stanja. Iako su duhovna stanja ‘darovi’, ona se darivaju samo onima koji raspolažu posebnim atributom. Ako taj atribut ne proizvodi duhovna stanja za svakoga na ovome svijetu, nužno će ih proizvesti na budućem svijetu. Ali, pošto ne postoji nikakav uvjet da će se to proizvođenje dogoditi na ovome svijetu, u vezi sa znanjem o duhovnim stanjima se kaže da su ‘darovi’. Ovo znanje o njima stječe se kroz duhovno kušanje. Pod riječima ‘kroz duhovno kušanje’ podrazumijeva se početak samoraskrivanja.

Uzmimo, kao primjer, ‘povjerenje u Boga’ (tawakkul), koje predstavlja pouzdanje u Boga u vezi s onim što On čini ili obećava. Duhovno kušanje povjerenja, koje se pridodaje znanju o povjerenju, jeste ono što čovjeka neće uzrujavati usljed nedostatka onoga u šta se duša pouzdava. Umjesto toga, duša se pouzdava u Boga, a ne u neki poseban sekundarni uzrok. Tako čovjek u sebi pronalazi povjerenje u Boga snagom nekog drugog ko raspolaže sekundarnim uzrokom koji bi ga vodio tome. Naprimjer: neko je gladan i ne raspolaže sekundarnim uzrokom – hranom – koji će otkloniti njegovu glad. Neka druga osoba je gladna, a ima načina da otkloni svoju glad. Osoba koja raspolaže sekundarnim uzrokom je snažna kroz postojanje hrane koja će ukloniti glad, ali ona druga osoba, koja ne raspolaže tim uzrokom, smirena je kao i ona prva i nije uzrujana, jer zna da mora dosegnuti svoju hranu – ukoliko postoji ikakav način da dođe do nje. Taj nedostatak uzrujanosti kod osobe koja raspolaže takvim jednim atributom, iako ne raspolaže onim sekundarnim uzrokom, naziva se ‘duhovnim kušanjem’.

Svaka punovažna osoba osjeća razliku između ove dvojice pojedinaca. Osoba koja raspolaže znanjem, ali ne i duhovnim kušanjem, uzrujana je zato jer ne raspolaže onim što će ukloniti njenu glad, makar zna da njeno snabdjevanje hranom – ukoliko preostaje ikakav način za to – mora biti dosegnuto. Međutim, ta osoba ne pronalazi u svojoj duši nikakvu utjehu u Bogu. Posjednik duhovnog kušanja je jedan od onih koji pronalazi tu utjehu, baš kao što je pronalazi i onaj ko raspolaže odgovarajućim sekundarnim uzrokom. Nema razlike

između njih u pogledu utjehe; ili pak, posjednik duhovnog kušanja može biti snažniji.“ (IV 221.2)

Otkrovenje se događa onda kada Bog prosvijetli srce, osposobljujući ga da ono zagleda u nevidljivi svijet. ‘Otvaranje’ (*fath, futūh*), kako je razmatrano u Uvodniku, prinadležnost je Božija da ‘otvori kapiju’ prema nevidljivom svijetu kroz otkrivanje Sebe tom srcu ili kroz ‘otvaranje srca’ prema izravnom znanju o Njemu. Ovaj pojam također označava početak nečega, pa se otuda često koristi da ukaže na onu duhovnu postaju duhovnoga uzdizanja kada osoba ulazi u kraljevstvo otkrovenja. Za njega se otvara ta kapija i on više ne mora slijediti autoritet izvan sebe.

„Ako onaj, ko je u duhovnoj potrazi, čezne za božanskim mjestima duhovnog posvjedočenja i za znanjima gospodstva, on mora umnožiti svoja noćna bdičenja i skupa s njima povećavati svoje usredotočenje (jam’iyya). Ako bi mu se ukazala raspršena svjetla tako da između svakog od njih prošara tama, i ako ona svjetla ne bi opstajala, nego bi se brzo gubila i nestajala, to bi bio jedan od prvih znakova primanja i otvaranja. Ona plemenita svjetla nikada mu se neće prestati pokazivati kroz njegova djela duhovne borbe (mujāhada) i njegova istrajavanja, sve dok mu se ne otkrije ono najuzvišenije svjetlo. Tada će prepreke, koje ometaju ljude da dosegnu ta znanja, biti uklonjene, a tajanstva od kojih on nije imao ništa u sebi i kojima nije bio opisan otkrit će mu se u njegovim duhovnim postajama.“ (II 626.3)

To su dva osnovna svijeta, ‘nevidljivi’ i ‘vidljivi’ svijet. Izvanjsko oko ili ‘vid’ (*basar*) opaža vidljivi svijet, dok unutarnje oko ili ‘u/vid’ (*basīra*) opaža nevidljivi svijet.

„Kozmos predstavlja dva svijeta... svijet Nevidljivog i svijet Vidljivog. Ovaj drugi svijet se opaža vidom, dok se svijet Nevidljivoga opaža neposrednim unutarnjim u/vidom.“ (III 42.5)

„Bog veli: Pogledi do Njega ne mogu doprijeti... (Al-An’ām, 103), tj., pogledi bilo kojih očiju, bilo da je riječ o očima licā ili o očima srcā. Jer srca opažaju samo kroz vid, a i tjelesne oči opažaju samo kroz vid. Gdje god ima gledanja, ondje se događa opažanje. Vid kod racionalnog svojstva se naziva ‘okom unutarnjeg vida’, dok se vid u spoljašnjem svijetu (al-zāhir) naziva ‘vidom lica’. Oko u spoljašnjem svijetu je mjesto za gledanje, dok je unutarnji vid, u unutarnjem svijetu (al-bātin), mjesto za ono oko čiji vid je u oku lica. Imena vida su različita, ali vid nije po sebi različit.

Kao što Ga oči ne vide kroz njihov vid, tako Ga ni unutarnja neposredna gledanja ne vide kroz svoje oči. Poslanik Božiji je kazao: „Bog je zakriven umovima,

*kao što je zakriven i pogledu; Gornji Plenum Ga traži kao što Ga i ti sam tražiš.*³⁴⁷ (IV 30.5)

„Svijet Nevidljivoga se opaža okom unutarnjeg vida, baš kao što se svijet Vidljivoga opaža vidom oka. Vid ne opaža ništa od svijeta Vidljivoga doli tamu, sve dok se zastor od tame ili sličnih zastora ne podigne. Kada se zastori podignu i svjetla razliju po osjetilnim predmetima, i kada se svjetlo vida susretne sa svjetlom mjesta pokazivanja, tada će motrilac vidjeti predmete gledanjem.

Isto tako, oko unutarnjeg vida je zastrto stvarima kao što su hrđa (rayn), strast (shahwa) i zurenje u ‘druge stvarnosti’ (aghyār) unutar tmastosti prirodnog svijeta.³⁴⁸ Ove stvari dolaze između toga i gledanja svijeta gospodarenja, tj., svijeta Nevidljivoga. Ali kada se čovjek posveti ogledalu svoga srca i lašti ga zazivanjem i recitiranjem Kur’āna, on na taj nači stječe neko svjetlo. A Bog raspolože svjetlom koje se zove ‘svjetlo postojanja’, koje se razlijeva nad svim opstojećim stvarima. Kada se ova dva svjetla spoje, nevidljive stvari se otkrivaju kakve su po sebi i kakvim se ozbiljuju u postojanju.

Prema tome, postoji profinjeno značenje koje razdvaja ova dva svjetla: osjetilni opažaj je zakriven zastorima, prenaplašenom razdaljinom ili blizinom. Ali oko unutarnjeg vida nije takvo, pošto ga ništa ne zastire osim hrđe, pokrivke³⁴⁹ i sličnih zastora koje smo upravo spomenuli. Bilo kako bilo, postoji i profinjeni zastor kojeg ću spomenuti:

Svjetlo koje se širi iz Prisutnosti Silne Darežljivosti na svijet Nevidljivoga, unutar ontoloških prisutnosti, ne prožima sve njih i ne širi se od Njega preko sviju njih s obzirom na osobu koja iskušava otkrovenje. To se jedino događa u mjeri u kojoj to Bog hoće. To je duhovno stanje ‘objave’.³⁵⁰

347 Ovaj *hadis* nije indeksiran u *Concordanceu*, iako ga Ibn al-‘Arabi često navodi (primjerice I 95.15 [Y 2, 102. 18]; III 151.1).

348 Pojam ‘hrđa’ izveden je iz Kur’āna: *A nije tako! Ono što su radili prekrilo je srca njihova (Al-Mutaffifūn, 14).*

349 Aluzija na riječi: *Mi smo na srca njihova zastore stavili, da Kur’an ne bi razumjeli (Al-An’ām, 25; Al-Isrā’, 46, Al-Kahf, 57).*

350 ‘Objava’ (*wahy*), koja se ovdje spominje, jedna je vrsta otkrovenja. Ona nije istovjetna objavi koja je spuštana poslanicima u formi svetih tekstova. Slijedeći kur’anski obrazac, Ibn al-‘Arabi dijeli objavu na više vrsta. „Objava se može ponuditi svakoj vrsti stvorenja, uključujući anđela, džina, čovjeka, životinju, biljku i neorganski predmet (*jamād*). Među životinjama Bog je spomenuo pčelu (*Al-Nahl*, 68), a među neorganskim predmetima spomenuo je nebesa (*Fussilat*, 12) i Zemlju (*Al-Zilzāl*, 5) – makar je, prema našem mišljenju – sve živo, jer mi ovdje slijedimo uobičajeni obrazac shodno svakidašnjem osjetilnom opažaju.“ (II 631.35). Objava, u najosebujnijem značenju, jest silazak anđela na poslanikove ili vjerovjesnikov sluh i srce, a to se više ne događa, jer nema više poslanika poslije Muhammeda (II 253.3). U tom smislu, ono što se posebno vezuje uz vjerovjesnika, a ne i za prijatelja, jeste zakonodavna objava’ (II 376.6; usp. *Cosmology*). U nešto općenitijem smislu riječi, objava je ‘ono što Bog spušta u srca Svojih sluga bez posredovanja. On im omogućuje da čuju govor (*hadis*) u svojim srcima, ali ne razumije kako se to slušanje događa, jer ograničenja ga ne uokviruju, a imaginacija mu ne daje formu. Pa ipak, on to razumije, ali ne zna kako to dolazi, odakle dolazi niti šta ga uzrokuje’ (II 375.19) U ovom

Što se nas tiče, naš dokaz za ovo je ono što mi duhovno kušamo. Što se tiče drugih, dokaz su Njegove riječi upućene Poslaniku: Reci: Ja nisam prvi poslanik i ne znam šta će biti sa mnom ili s vama; ja slijedim samo ono što mi se objavljuje (Al-Ahqāf, 9), i to unatoč krajnjoj muhamedanskoj lucidnosti. Ovo je, također, naznačeno riječima Božijim: Nijednom čovjeku nije dato da mu se Allāh obraća osim ... nadahnućem iza zastora (Al-Shūrā, 51). (II 241.1)

Otkrovenje se događa kroz svjetlo, ali svjetlo koje dolazi od Boga mora se podudarati sa svjetlom u srcu. Čovjek, katkada, može opažati izobilno svjetlosno zračenje u samoraskrivanju, a ipak ga ne prima u znanju. To je stoga što njegova vlastita svjetlost nije izjednačena sa svrhom na koju smjera izvanjska svjetlost. Objašnjavajući to, Ibn al-‘Arabi nas podsjeća na definiciju tame: ‘Ona se opaža, ali kroz nju se ne događa nikakvo opažanje.’

„Kada se tama neznanja nastani u srcu, ona ga čini slijepim. Tada srce nije u stanju da opaža one duhovne zbilje pod vidom opažanja koje ga naziva

potonjem smislu objavu su iskušavali prijatelji Božiji, i ona se identificira kao otkrovenje ili ‘radosna glasonosna viđenja’ (*mubashira*), pojam izveden iz hadiske literature (pogl. 2, bilješka 15). ‘Objava radosnih glasonosnih viđenja je najuključivija vrsta objavljenja. Ona doseže slugu od Istinitoga, bez posredovanja, mada ona također može dolaziti i posrednim putem. Jedna od odlika poslanstva je da ono dolazi kroz posredovanje, jer ondje mora biti uključen anđeo. Ali glasonosna radosna viđenja nisu takva. Otuda gnostik ne mari za poslanstvom koje mu je izmaklo, jer radosna glasonosna viđenja ostaju za njega’ (III 86.14). Ali Ibn al-‘Arabi upozorava svoga čitatelja da vodi računa o vlastitim ‘otkrivenjima’: ‘Prijatelju, pretpostaviš li da ti je Bog podao otkrovenje, pogledaj u sebe da ne bi bilo vrludanja ili opiranja [Zakonu]. Pronadeš li ikakva traga tome – kroz dekodiranje (*tadbīr*), razlučivanje (*tafsīl*) ili promišljanje (*tafakkur*) – ti nisi posjednik otkrovenja. Ukoliko ono vrši kontrolu nad tobom, čineći te gluhim i nijemim i ako staje između tebe i tvoga promišljanja i dekodiranja, dok smješta Njegovu zapovijed u djelovanje kroz tebe, tada je to otkrovenje. Tada ćeš znati da te On podigao i uzdigao tvoj položaj tako da si ti dosegao one životinje, biljke i neorganske predmete za koje govoriš: ‘Oni su ispod mene’. Jer sve drugo doli ljudi i džini – s obzirom na njihovu sveukupnost – raspolaze urođenim znanjem o Bogu. Ljudi i džini posjeduju urođeno znanje o Bogu samo s obzirom na pojedinačne njihove dijelove, poput svega drugog i drukčijeg od njih – anđela, biljaka, životinja i neorganskih predmeta. Ne postoji ništa u čovjeku – bilo da je riječ o kosi, koži, mesu, venama, krvi, duhu, duši, noktima ili zubima – a da to ne raspolaze urođenim znanjem o Bogu kroz objavu kroz koju im se Bog otkriva. Ali, s obzirom na čovjekovu sveukupnost i temeljne odlike svih njegovih dijelova, on je nepoznavalac Boga... Kada bi mu Bog dopustio da čuje govor svoje kože, svoje ruke, svoga jezika ili svojih nogu, čuo bi kako govore kroz znanje o svome Gospodaru, slaveći Njegovu uzvišenost i oslovljavajući Ga svetim. ‘Na dan kada protiv njih budu svjedočili jezici njihovi, i ruke njihove, i noge njihove za ono što su radili’ (Al-Nūr, 24). ‘Zašto svjedočite protiv nas – upitaće oni kože svoje?’ (Fussilat, 21) Prema tome, s obzirom na svoje pojedinačne dijelove tijela, čovjek poznaje Boga, ali s obzirom na svoju sveukupnost, on Ga ne poznaje sve dok ne nauči – tj., on prispijeva spoznaji o onome što počiva u njegovim pojedinačnim dijelovima. Tako on spoznaje kao neznanica. ‘I niko ne zna kakve ih, kao nagrada za ono što su činili, skrivene radosti čekaju’ (Al-Sajda, 17). Tako je čovjek, s obzirom na svoju pojedinačnost, baštinik otkrovenja. Ali, s obzirom na svoju sveukupnost, on cjelovremeno ne posjeduje otkrovenja’ (II 78.20).

‘znanjem’ (‘ālim). Bog veli: Zar je onaj koji je bio mrtav, a kome smo Mi dali život i svjetlo pomoću kojeg se među ljudima kreće, kao onaj koji je u tminama iz kojih ne izlazi (Al-An’ām, 122)? Ovdje [pod svjetlom i tminom] On podrazumijeva znanje i neznanje.

Ali nije tačno da je sve što se ‘opaža i kroza šta se opažaj ne događa’ tama, jer kada je svjetlo jače od svjetla očinjeg vida, čovjek ga opaža, ali ne ozbiljuje opažanje kroz njega. Stoga je Poslanik Božiji kazao u vezi s Bogom: ‘Njegov zastor je od svjetla.’ Prema tome, otkrovenje se jedino zbiva kroz svjetlo koje je jednako svjetlu očinjeg vida. Ne vidiš li da šišmiši izlaze na svjetlo kada je ono jednako svjetlu njihova vida?’ (III 369.31)

Ibn al-‘Arabi upotrebljava pojam *mukāshafa*, koji je iz istog korijena kao pojam *kashf* ili otkrovenje sa, u osnovi, istim značenjem kao i *kashf*. U njegovom poglavlju o otvaranju (*futūh*) on razlikuje tri vrste otvaranja: otvaranje izraza (‘*ibāra*) u spoljašnjoj dimenziji, otvaranje slasti (*halāwa*) u unutarnjoj dimenziji i otvaranje otkrovenja (*mukāshafa*) kroz Boga.

„Ono što sve ovo skupa donosi jeste to da što god ti dođe bez samoizražavanja, ili suprotstavljanja tvome zurenju ili potrazi, ‘otvaranje’ je, bilo izvanjsko ili unutaranje. Otvaranje ima biljeg u onome ko ga iskušava, biljeg kojeg on ne prima iz otvaranja bilo koga drugog ili iz zaključivanja snagom razmišljanja. Jedan od uvjeta otvaranja je taj da ono nije popraćeno razmišljanjem ili stečeno kroz razmišljanje.

Nаш šejh Abū Madyan je uobičavao reći u vezi s otvaranjem: ‘Nahrani nas ‘svježim mesom’, kao što i Bog reče: ‘Ne nasćuj nas suhim mesom.’³⁵¹ Drugim riječima, ne govorite nam, u vezi s otvaranjem, o bilo čemu drugom osim o onom što vam se otvorilo u vašim srcima. Ne govorite nam o otvaranju nekih drugih ljudi. Ovim je on želio potaknuti žudnju svojih učenika (*ashāb*), kako bi nastojali sami iskati od Boga.“ (II 505.17)

„Kada šejhovi postavljaju pitanja svojim učenicima, kako bi ih poučili kako da išću od Boga, oni im ne dopuštaju da razmišljaju o odgovorima, a kamo li da

351 Aluzija na kur’anski stavak: *Ni dva mora nisu jednaka: jedno je slatko i prijatno – voda mu se lako pije, a drugo je slano i gorko; vi iz svakog jedete svježe meso* (Al-Fātir, 12) Abū Madyan (umro 594/1197) rođen je blizu Sevilje, a onda je otišao u Fez i potom na Istok u potrazi za znanjem. Vratio se u Andalus i nastanio u Bijāju (Bugia), postavši poznatim po svojoj pobožnosti i uzornom životu. Pozvan je na dvor u Marakešu, zbog svoje slave, a umro na putovanju i sahranjen u Tlemcenu. Ibn al-‘Arabi često navodi njegove riječi ili kazuje anegdote o njemu koje je čuo od njegovih učenika, iako ga je, čini se, i sam susretao. Pa ipak, on često ukazuje na njega kao na ‘našeg šejha’, što bi trebalo označavati jednu duhovnu, ako ne osobnu vezu (I 251.14; II11.31, 22.24, 261.16, 505.19, 520.7, 551.29; III 117.19; IV 141.25; neka druga ukazivanja na njega uključuju II 201.21, 222.6, 648.24, 683.3; III 94.2, 130.12, 136.11). Usp. *Sufis of Andalusia*, indeks; *Encyclopedia of Islam* I 137-38.

njihovi odgovori budu rezultat tog razmišljanja. Oni kažu: ‘Kada vas upitam, odgovorite samo onako kako vam neposredno na pamet dođe. Pogledajte šta vam je u srcu kada ga pitanje dotakne.’ Ako učenici ne slijede ovaj napatuk, šejh ne prihvaća njihov odgovor.“ (II 558.14)

Na ovom putu nije prikladno da šejh obavještava učenika (murid) o tome šta se događa kada on poluču znanje u sebi kroz otvaranje... U protivnom, učenik bi mogao objelodaniti tu formu, dok se njegovo unutarne sopstvo ne isprazni od onoga što iziskuje tu formu.

Mogao bi prigovoriti: ‘ali nije prikladno za šejha da sakrije to od učenika.’ Odgovorit ću: ‘Naprotiv, prikladno je za njega da to sakrije i, čak, dužan je to učiniti. On zna da, kada značenje koje nužno zahtijeva očitovanje one forme, nastani se u učeniku, on će biti dužan da objelodani tu formu. Tada će šejh znati da mu je Bog podario učenika koji je u stanju postati jednim od Ljudi Istinitoga. Ali, da mu je šejh podario znanje o značenju koje nužno iziskuje tu formu, dok ego (nafs) pokazuje sklonost prema izdaji i neiskrenosti, tada bi on mogao objelodaniti tu formu bez značenja i ondje bi se moglo dogoditi krivo razumijevanje. Tako, naprimjer, licemjer očituje formu čovjeka vjere u vidljivoj praksi, dok je njegova unutarne dimenzija lišena onoga što bi nužno zahtijevalo tu praksu.“ (III 272.32)

Ibn al-‘Arabi objašnjava ‘otvaranje otkrovenja’ ovako:

„Treća vrsta otvaranja je otvaranje otkrovenja koje rezultira znanjem o Istinitome. Istiniti je veći i uzvišeniji nego što bi bio spoznat po Sebi, ali On se spoznaje kroz stvari. Stoga je otkrovenje uzrok znanja o Istinitome unutar stvari. Stvari su poput zastora koji zastiru Istinitoga. Kada se podignu, događa se otkrovenje...“

Istiniti se spoznaje u stvarima bez očitovanja stvari i bez podizanja njihovih temeljnih određenja. Oči običnih ljudi spuštaju poglede samo na temeljna određenja stvari, ali oči onih koji raspolažu otvaranjem otkrovenja spuštaju se samo na Istinitoga unutar stvari. Među njima je i onaj koji vidi Istinitoga u stvarima, a među njima je i onaj koji vidi stvari dok je Istiniti u njima. Među ovom dvojicom je razlika. Kada se događa otvaranje, oko onog prvog pada na Istinitoga i on Ga vidi u stvarima, ali oko onog drugog pada na stvari, a onda on vidi Istinitoga u njima usljed postojanja otvaranja.“ (II 597.30)

„Stvoreno postojanje je tama, dok je svjetlo Očevidno Istiniti. Svjetlo i tama nikada ne dolaze zajedno, baš kao što noć i dan nikada ne dolaze skupa. Naprotiv, svako od njih pojedinačno zakriva onog drugog i čini sebe vidljivim. Onaj koji vidi dan, ne vidi noć, a onaj koji vidi noć, ne vidi dan. Stvarno stanje stvari je vidljivost i nevidljivost, pošto je On Vidljivi i Nevidljivi. Stoga postoji Istiniti i stvorenje. Ako posvjedočuješ stvorenje, ne vidiš Istinitoga, a ako posvjedočuješ Istinitoga, ne vidiš stvorenje. Prema tome, nećeš nikada vidjeti oboje: stvorenje

i Istinitoga. Naprotiv, posvjedočit ćeš ovo u onom, a ono u ovom – posvjedočenjem kroz spoznaj – jer jedno od njih je pokrivalo, a ono drugo je pokriveno.“
(II 496.11)

Duhovno posvjedočenje i viđenje

Jedan drugi važan sinonim za otkrovenje je ‘duhovno zrijenje’ (*shuhūd, mushāhada*). Ovaj pojam ima šire značenje od otkrovenja pošto se uobičajeno koristi za fizičko i duhovno, vanjsko i unutarnje gledanje. Upotrijebljen je u jednom tipičnom obliku kao sinonim za otkrovenje u prvom odjeljku niže, gdje Ibn al-‘Arabi razmatra jednu od brojnih vrsta svjetala koja se mogu vidjeti srcem tokom samoraskrivanja. U tom procesu on se dotiče jednog od najomiljenijih eshatoloških pitanja, činjenice da će milost i svjetlo na kraju dominirati, tako da će ‘krajnja završnica’ (*ma’ād*) za svakoga biti sretna. U drugom odjeljku on nam kazuje da duhovno zrijenje, poput otkrovenja, može biti podijeljeno na nekoliko vrsta.

„Prvo samoraskrivanje [koje se ovdje razmatra] jesu svjetla značenja odvojenih od supstrata. Takvo svjetlo je svjetlo bilo kojeg znanja koje nije povezano s tijelom, s protežnom stvari, imaginalnom stvari ili formom, i koje mi ne spoznajemo pod vidom našeg darivanja forme tom znanju (tasawwur). Naprotiv, mi prispijevamo razumijevanju tog znanja kakvo ono jeste po sebi – mada u sukladju s onim što mi jesmo. To se ne može dogoditi sve dok ja ne postanem svjetlo. Sve dotle dok ja još nisam svjetlo, ja neću pojmiti ništa od tog znanja. To je naznačeno riječima Poslanika u njegovom zazivu: ‘Pretvori me u svjetlo!’³⁵² Bog veli: Allāh je izvor svjetlosti nebesa i Zemlje (Al-Nūr, 35), tako da mu On daje svjetlo od Sebe. Isto tako On veli: I Zemlja ponovnog proživljenja će svjetlošću Gospodara svoga zasjati (Al-Zumar, 69). Drugim riječima, ondje neće biti nikakvog sunca, a nedostatak svjetla je tama, ali ondje mora biti duhovnog zrijenja, tako da ondje mora biti svjetla, jer to je dan kada Bog dolazi da sudi i donosi odluke. Stoga samo On dolazi u svome imenu Svjetlost, pa će Zemlja svjetlošću Gospodara svoga zasjati. Tada će svaka duša saznati šta je pripremila a šta je propustila (Al-Infītār, 5), jer sve će to vidjeti ondje uprিসutnjeno, njoj otkriveno po tom svjetlu. Kada ne bi bilo svjetla koje pripada dušama, ondje ne bi bilo ni duhovnog zrijenja (mushāhada), jer duhovno zrijenje (shuhūd) jedino se događa kada se dvije svjetlosti sastanu skupa. Kada čovjek raspolaže svjetlom, kako može biti nesretan zauvijek? Jer svjetlo ne dolazi iz

352 *Aj’alni nūran*. Poslanikov zaziv, iz kojeg je uzeta ova fraza, nalazi se u nekoliko inačica, obično bez ove posebne fraze. Kod Muslima, *Musāfirin* 187, tekst glasi ovako: „Uobičajavo je reći u svome zazivu ili na sedždi: ‘Bože stavi svjetlo u moje srce, u moj sluh svjetlo, u moj vid svjetlo, u moju desnicu svjetlo, u moju ljevicu svjetlo, svjetlo ispred mene, svjetlo iza mene, iznad mene svjetlo, ispod mene svjetlo, propiši mi svjetlo’ ili ‘pretvori me u svjetlo’. Ova posljednja fraza se nalazi, kao sastavni dio teksta ovog zaziva, kod Ahmada I 284.“

svijeta nesreće. I nema nijedne duše koja ne posjeduje svjetlo, kroz koje će joj biti otkrivena njena djela. Ona će postati sretnom kroz svekoliko dobro, a što se tiče zla: Poželjeće da se između njih i njega nalazi udaljenost velika (Al’Imrān, 30). Stoga Bog završava ovaj stavak riječima: A Allāh je milostiv prema robovima svojim, jer On im je doznačio svjetla po kojima oni opažaju, a oni moraju prispeti spoznaji da svjetlo nema ničeg zajedničkog s nesrećom. Otuda krajnja završnica mora biti ugodna i mora dosegnuti pojedinačni cilj (gharad), a to je ono što se naziva ‘srećom’. Jer u ovom stavku On je kazao: [‘Tog dana] svaka duša će, a ne samo neke posebne duše, [saznati šta je pripremila od dobrog, a šta od lošega]’. On spominje dobro i loše. Egzistencija je svjetlo, dok je nepostojanje tama, pa je ono loše nepostojanje samo, dok smo mi u egzistenciji, što će reći da smo u dobru. Ako se razbolimo, ipak ozdravimo, jer korijen toga je Onaj koji vraća u predašnje stanje, a On je Svjetlo.“ (II 485.29)

Bog je omogućio ljudima da spoznaju kako On raspolaže prisutnostima (hadarāt) koje su doznačene za posebne stvari, i da je On pozvao Svoje robove da uđu u njih i poluču korist iz njih. Tako je On učinio ljude ovisnim i potrebitim u odnosu na te prisutnosti. Neki ljudi su prihvatili te prisutnosti, a neki su ih odbacili iz neznanja. Među tim prisutnostima je i prisutnost duhovnog zrijenja (mushāhada) koja raspolaže različitim duhovnim odajama (manzil), a makar jedna od njih ih grli sviju. Među ljudima u ovoj prisutnosti neki Ga duhovno motre unutar stvari, neki ispred stvari, a neki poslije njih, neki s njima, a neki posvjedočuju Njega navlastito, saobrazno različitosti brojnih duhovnih postaja (maqām), koje su poznate ljudima Božijeg puta, onima koji raspolažu duhovnim kušanjem i duhovnim pijanstvom.“ (II 601.18)

Pojam *shuhūda* je posebno zanimljiv, jer neki sufije u Indiji – naročito Šejh Ahmad Sirhindī (umro 1624) – poduhvatili su se da kritikuju ideju *wahda al-wujūda* ili ‘Jednosti Bitka’ u ime *wahda al-shuhūda* ili ‘Jednosti duhovnog zrijenja’, a kontroverze između onih koji podupiru ova dva stajališta odjekuju sve do danas. No mi smo upravo vidjeli da Ibn al-‘Arabi nikada ne upotrebljava pojam *wahda al-wujūd* i da *wujūd* u njegovoj upotrebi ne označava samo Bitak / egzistenciju, već i ‘pronalaženje’ Boga snagom samoga Boga ili snagom čovjeka; kao takav ovaj pojam je sinonim za pojam *kashf*, a oni izuzetni sufije su ‘Ljudi *kashfa* i *wujūda*’. Naprijed smo vidjeli da spoznavatelji Boga priznaju Njegovo samoraskrivanje ‘na način *shuhūda* i *wujūda*’ (III 101.31). Ovih nekoliko naznaka su dovoljne da pokažu da, kada je Ibn al-‘Arabi bio označen kao izuzetni izlagač ideje *wahda al-wujūda*, i bio kritikovan u smislu *wahda al-shuhūda*, njegovo vlastito stajalište nije predstavljalo neko stvarno pitanje.³⁵³ Već u sedamnaestom

353 Usp. Chittick, „Rumi and Wahda al-Wujūd,“ članak koji osigurava povijest rane upotrebe pojma *wahda al-wujūd* i objašnjava različita mišljenja koja su mu davana.

stoljeću bila je pojmljena mudrost u vezi s onim što je on kazao, i to je bilo ono što je postalo predmetom razmatranja. U ovom kontekstu mi možemo samo ukazati na široku lepezu značenja koja pokrivaju oba pojma: *wujūd* i *shuhūd*.

Kada Ibn al-‘Arabi povlači razliku između *wujūda* i *shuhūda*, on obično misli da *wujūd* pripada Bogu, a *shuhūd* da pripada čovjeku. Bog je prisutan i zatječe se u svim stvarima, a čovjek duhovno motri tu prisutnost i pronalazi je u mjeri vlastite moći. *Wujūd* kao takav pripada Nevidljivome, mada njegovi odjeci ispunjavaju kozmos. Nasuprot tome, *shuhūd* je motrenje samoraskrivanja i pripada vidljivome kraljevstvu.

*Svako u wujūdu je Istiniti,
A svako u shuhūdu je stvorenje.
(III 306.8)*

*„Ljudi Allāhovi’ slijede Onoga čiji su narod, tako da ih Njegovo temeljno određenje preplavljuje. A Njegovo temeljno određenje je bezgraničnost. Otuda On raspolaže sveuključivošću wujūda, dok oni raspolažu sveuključivošću shuhūda. Ona osoba, koja ograničava Njegov wujūd, ograničava svoj shuhūd. Njegov wujūd je ograničio njegov vlastiti shuhūd. Taj nije jedan od ‘Ljudi Allāhovih’.“
(III 161.15)*

*„Kozmos nema ništa od kozmosa izuzev wujūda i shuhūda na ovome i na budućem svijetu, bez kraja i konca, jer entiteti postaju vidljivi i bivaju viđeni.“
(IV 324.30)*

„Gnostici su ... ljudi shuhūda unutar wujūda. Ja samo njima pripisujem wujūd usljed vremenske uvjetovanosti temeljnih određenja, koja bivaju vidljivim samo unutar opstojeće / pronađene stvari (mawjūd).“ (II 529.22)

Ako se *shuhūd* može razlikovati od *mushāhada*, to može biti u smislu da se *shuhūd* koristi u općenitijem značenju, kao sinonim za gledanje i motrenje na bilo kojoj razini postojanja, dok se *mushāhada* češće koristi kao sinonim za otkrovenje. U svom djelu *Istilāhāt al-sūfiyya* Ibn al-‘Arabi nudi tri značenja pojma *mushāhada* kao tehničkog sufijskog pojma. Ovdje navodim iz duže inačice *Istilāhāta*, uz dodatke u zagradama, iz poglavlja 209, gdje on daje opsežnu definiciju u vezi s otkrovenjem (*mukāshafa*).

„‘Duhovno zrijeenje’ je [duhovno zrijeenje stvorenja unutar Istinitoga, koje znači] gledati stvari snagom dokaza koji svjedoče Njegovo Jedinstvo (tawhīd). To je, također, [duhovno zrijeenje Istinitoga unutar stvorenja, koje znači] motriti Istinitoga unutar stvari. Ono je i [duhovno zrijeenje Istinitoga bez stvorenja, koje jeste] duhovna zbilja izvijesnosti (yaqīn) lišene i najmanje dvojbe. Duhovno

zrijenje slijedi otkrovenje, ili bi se moglo kazati da njega slijedi otkrovenje.“ (II 132.4, 495.23)

Ibn al-‘Arabi često razlikuje duhovno zrijenje od viđenja (*ru’ya*) ukazivanjem na jedan drugi tehnički pojam sufijskog vokabulara, *shāhid* ili ‘svjedok’, tj., onaj koji nudi obavijest ili svjedočanstvo o onome što je viđeno. U *Istilāhātu* 7 Ibn al-‘Arabi definira ‘svjedoka’ kao ‘trag kojeg duhovno zrijenje (*mushāhada*) ostavlja u srcu svjedoka (*mushāhid*). To je svjedočanstvo i, zacijelo, ono je to što srce zadržava od forme onog posvjedočenog (*mashūd*).’ Duža inačica *Istilāhāta* ima ‘viđenje posvjedočenog’ umjesto ‘forme posvjedočenog’ (II 132.25). Drugim riječima, božansko samoraskrivanje ostavlja trag u srcu koji nudi svjedočanstvo i ‘posvjedočenje’ onoga što je viđeno.

U poglavlju 266 *Futūhāta* o ‘svjedočanstvu’ Šejh nudi nešto drukčiju definiciju: ‘Svjedočanstvo je opstojanje formi mjesta duhovnog posvjedočenja (*mashāhid*) u duši svjedoka. Tako forma onog posvjedočenog u srcu je istovjetna tom svjedočanstvu, a kroz njega svjedok iskušava blaženstvo (*na’im*)’ (II 567.5). Potom on objašnjava razliku između duhovnog posvjedočenja i viđenja:

„Svjedočanstvo je ozbiljenje forme onog posvjedočenog u duši tokom duhovnog posvjedočenja. Stoga svjedočanstvo nudi nešto drukčije od onoga što je ponuđeno snagom viđenja (al-mar’i), dok duhovno posvjedočenje biva pretečeno spoznajom onog posvjedočenog, spoznajom koja se naziva ‘uvjerenjem’ (‘aqīda). Prema tome, u duhovnom posvjedočenju ondje se događa odobrenje i odbijanje, ali nema ničega u viđenju doli odobrenja, nikada nikakvog odbijanja. Svjedočanstvo je nazvano tim imenom zato što nudi motritelju posvjedočenje ispravnosti njegova uvjerenja. Stoga je svako duhovno posvjedočenje viđenje, ali svako viđenje nije duhovno posvjedočenje, ‘ali oni to ne znaju’ (Al-Baqara, 13).“ (II 567.10)

Kada sufije definiraju duhovno posvjedočenje kao ‘duhovnu zbilju neupitne izvjesnosti, bez dvojbe i krzmanja’, to ukazuje na duhovno posvjedočenje koje se zbiva izvan Prisutnosti Imaginacije. Primjer [duhovnog posvjedočenja unutar Prisutnosti Imaginacije] je božansko samoraskrivanje na budućem svijetu koje će biti poreknuto. Potom, kada se On preobrazi u znamenje (‘alāma) po kojem Ga oni prepoznaju, oni će Ga prihvatiti i prepoznati.³⁵⁴ On je istovjetan, kao onaj u početku poreknut, onom na posljetku prepoznatom. No oni ne priznaju Njega, već ono znamenje. Oni, naime, Njega priznaju samo kao ono ograničeno (mahsūr), pa zato ne prepoznaju Istinitoga.

354 O *hadisu* o Božijem samoraskrivanju vidjeti poglavlje 2, bilješka 9.

To objašnjava zašto povlačimo razliku između viđenja i duhovnog zrijeanja / posvjedočenja. Vežano za duhovno zrijeanje, kažemo da je to duhovno zrijeanje svjedočanstva koje dolazi u srce od Istinitoga. To je ono duhovno zrijeanje koje je ograničeno znakom. Ali viđenje nije takvo. Stoga je Mūsā kazao: Gospodaru moj, ukaži mi se da Te vidim (Al-A'rāf, 143)! On nije kazao: 'Daj mi da posvjedočim,' jer On je posvjedočen od njega, nikada nevidljiv (ghayb) za njega. Kako bi On bio nevidljiv za vjerovjesnike, kada nije nikada nevidljiv za prijatelje i gnostike?' (II 495.27)

Unatoč razlikama koje Ibn al-'Arabi, katkada, povlači između viđenja i duhovnog zrijeanja, u praksi je uglavnom teško kazati zašto je on izabirao jedan pojam nad drugim. Poput ostalih pojmova upotrijebljenih da ukažu na opažanje samoraskrivanja, čini se da viđenje ima općenito značenje koje je manje ili više u sinonimnom odnosu s otkrovenjem, duhovnim kušanjem i duhovnim zrijeanjem, a posebno sa značenjem u kojem označava jednu posebnu vrstu otkrovenja u određenim kontekstima. U narednom odjeljku, gdje Ibn al-'Arabi razmatra duhovno stanje trijeznosti (*sahw*), on nam govori kako gnostik 'gleda' (*ru'ya*), tj., ima viziju o svome Gospodaru. Ta vizija se značajno ne razlikuje od 'duhovnog zrijeanja' spomenutog naprijed.

„Neki od trijeznih su trijezni kroz svoga Gospodara, a neki drugi kroz sebe same. Onaj ko je trijezan kroz svoga Gospodara, nikada se nikome ne obraća doli svome Gospodaru. Njegov pogled pada isključivo na njegova Gospodara u svim opstojećim stvarima. On će raspolagati jednim od dva duhovna stanja:

On može vidjeti Istinitoga 'iza' zastora stvari u mjeri u kojoj ih On obuhvaća, kako je naznačeno u Njegovim riječima: Allāh ih, iza njih, obuhvaća (Al-Burūj, 20).

Ili može gledati Istinitoga istovjetnim sa stvarima. Ovdje su 'Ljudi Allāhovi' podijeljeni u dvije skupine. Jedna skupina vidi Istinitoga kao da je istovjetan sa stvarima u temeljnim određenjima i formama. Druga skupina vidi Istinitoga istovjetnim sa stvarima s obzirom na činjenicu da je On primateljka temeljnih određenja i odlika formi, a ne s obzirom na same forme, jer forme su neka od temeljnih određenja nepromjenjivih entiteta.

Što se tiče osobe koja je trijezna kroz sebe, ona isključivo vidi svoju vlastitu priliku i sličnost. Ona veli samo: 'Niko nije kao On!'. Njena duhovna postaja i duhovno stanje ne dopuštaju mu da upotpuni ovaj stavak kroz duhovno kušanje, čak ako ga i citira. Njegove su riječi: On sve čuje i sve vidi. (Al-Shūrā, 11). Posjednik onog prvog duhovnog kušanja veli: On sve čuje i sve vidi kroz duhovno kušanje i kroz recitiranje. Stoga posjednik svijesti o sebi vidi da se Istiniti

udaljio daleko od njega, poput onoga koji Ga meće u svoju qiblu kada moli. On ne vidi da je On onaj koji molitvu obavlja.“ (II 547.24)

Koji god pojam Ibn al-‘Arabi primijeni na stjecanje znanja o Bogu, valja uvijek imati na pameti činjenicu da znalac stječe znanje kroz Božije samoraskrivanje, a ne kroz Njegovu Bit. Vizija može biti uzvišenija od duhovnog zrijenja, a duhovno zrijenje više ili niže od otkrovenja, ali to su načini spoznaje koja se stječe snagom onoga što je drugo doli Bit Božija, i stoga se Bit Božija nikada ne spoznaje. Niko ne poznaje Bit doli Bit samu sebe.

„S obzirom na Njegovu Bit i Njegov Bitak, ništa ne stoji uz Istinitoga; za Njim se ne može čeznuti ili tragati u Njegovoj Biti. Tragalac traga, a onaj koji žudi, žudi samo za znanjem (ma’rifa) o Njemu, posvjedočujući Ga ili motreći Ga, a sve to je od Njega; a nije On navlastito.“ (II 663.9)

Motrenje Zastora

Ono što dolazi od Boga uvijek je obojadisano primateljkom koja prima tu boju. Kao što Junayd reče: ‘Voda prima boju svoje čaše.’ Ovo načelo – kojemu je posvećeno poglavlje 19 – od temeljne je važnosti u Ibn al-‘Arabijevim učenjima, jer, sa stajališta stvaranja motreno, ono objašnjava svu različitost i svekoliko mnoštvo. Ono objašnjava zašto religije moraju biti različite i zašto uvjerenja sljedbenika iste religije su različita. To je načelo nepretrgnutog stvaranja i ‘samoraskrivanja koje se nikada ne ponavlja’, motreći iz perspektive primateljke. Ono također raspoložuje važnim primjenama na pitanje ‘duhovnih stanja’ i ‘duhovnih postaja’ na duhovnom putu. Zašto svaka knjiga napisana u vezi sa duhovnim postajama nudi izvorni opis? Zato što sufije ne mogu da se saglase da li postoji sedam, deset, četrdeset, 100 ili 1000 duhovnih postaja na duhovnom putu? Nikako. Ne postoji nijedno usaglašeno pitanje, jer ne postoji nijedan dokaz. Svaka osoba koja je jezdila putem Božijim, jednostavno govori sa svog vlastitog stajališta i prenosi svoje vlastito iskustvo. A ‘samoraskrivanje se nikada ne ponavlja.’ Ibn al-‘Arabi primjenjuje načelo neponavljanja na pitanje koje je on postavio u vezi sa duhovnim zrijenjem:

„Kada se dva gnostika slože oko jedne prisutnosti duhovnog zrijenja (hadra shuhūdiyya) s Bogom, kakvo je njihovo temeljno određenje? Ovo pitanje mi je postavio naš šejh Yūsuf ibn Yakhlaḥ al-Kūmī³⁵⁵ godine 586 [1190]. Odgovorio sam mu ovako:

355 Učenik Abū Madyanov, a ovaj potonji je bio jedan od Ibn al-‘Arabijevih važnih duhovnih

Učitelju, ovo je hipotetičko pitanje, ali se ono ne postavlja sve dok se ne dogodi samoraskrivanje u Prisutnosti Paslika (*hadrat al-muthul*), poput spavačeva snoviđenja ili duhovnog stanja Događaja.³⁵⁶ Ali ne i unutar Zbilje, nikako, jer Prisutnost ne obuhvaća dvoje, tako kao da bi nešto drugo moglo biti posvjedočeno skupa s Njom. Naprotiv, čovjek duhovnog zrijeanja čak ne posvjedočuje ni sebe unutar te Prisutnosti, a još manje neki drugi, dodatni entitet.

Međutim, ovo stanje stvari se može pojmiti unutar samoraskrivanja paslika (*mithāl*). Kada se dvojica gnostika slože u mišljenju, tada je samo jedna od dvije stvari istinita: Ili (A) su se složili jedan s drugim o jedinstvenoj duhovnoj postaji, višoj [od njihovih vlastitih] ili nižoj ili nekoj između toga dvoga; ili (B) se nisu složili.

(A) Ako su se složili oko jedinstvene duhovne postaje, ta duhovna postaja tad mora zahtijevati duhovno posvjedočenje (a) neusporedivosti, ili (b) sličnosti, ili (c) oboje u isti mah. U svakom slučaju, temeljno određenje samoraskrivanja, pod vidom očitovanja, je jedno, ali pod vidom onoga što primatelji samoraskrivanja pronalaze, ono je različito u duhovnom kušanju usljed njihove različitosti u entitetima: jedan gnostik nije onaj drugi, ni po prirodnoj niti po duhovnoj formi, niti po mjestu. Iako je jedan kao onaj drugi, on nije istovjetan s njim.

Najviše što se može dogoditi jeste sljedeće: (1) Svaki od njih, pojedinačno, u potpunosti ozbiljuje (*tahaqquq*) znanje o sebi. Ali sopstvo jednoga je drukčije od sopstva onog drugog. Stoga jedan iziskuje znanje koje nije stekao onaj drugi. Otuda znamo da su se oni složili u mišljenju, ostajući biti razdvojeni.

(2) Jedan od njih u potpunosti ozbiljuje znanje o sebi, dok je onaj drugi izbrišan iz duhovnog posvjedočenja sebe sama. Potom su ostali razdvojeni, slažući se u mišljenju, ili pak jedan od njih nudi ono što se nudi kao predmet čežnje (*murād*), a drugi nudi ono što je darovao onaj koji čežne (*murid*). U svakom slučaju, oni su različiti u egzistenciji (*wujūd*), dok su podudarni (*muttafiq*) u duhovnom stanju i posvjedočenju (*shuhūd*).

učitelja. Usp. *Sufis of Andalusia*, str. 69–73 i dalje.; II 682.33; III 45:16.

356 ‘Događaj’ (*wāqī’a*) je istinsko snoviđenje ili vizija. Ovo ime je preuzeto iz naslova istoimenog kur’anskog poglavlja (56), koje započinje ovako: *Kada se Događaj dogodi, – događanje njegovo niko neće poricati –, neke će poniziti a neke uzvisiti (Al-Wāqī’a 1–3)*. U kur’anskom kontekstu stavak ukazuje na Posljednji dan, kada Bog dolazi, a svaka dvojba se raspršuje, jer će stvari biti opažene na njima odgovarajućim mjestima. Ibn al-‘Arabi veli da ‘događaji dolaze iznutra, jer se izvode iz čovjekove suštine. Neki ljudi ih vide u stanju sna, neki u stanju poništenja (*fanā*), a neki drugi u stanju budnosti. Oni ne zastiru čovjeka od predmeta njihovog osjetilnog opažaja u vremenu’ (II 491.6). On poistovjećuje događaje sa ‘glasničkim vizijama’ (*mubashirāt*) i sa ‘početkom božanskog otkrovenja’. Prvi od ovih pojmova se pronalazi u *hadisima* spomenutim u poglavlju 2, bilješka 15, dok se drugi izvodi iz *hadisa* koji se prenosi od Aiše: ‘Prva stvar kroz koju je otpočelo otkrovenje za Božijeg Poslanika bilo je istinito [ili punovažno] snoviđenje (*al-ru’ya al-sādiqa ili al-sāliha*) tokom spavanja. On nikada nije imao snoviđenje, a da ono nije bilo [istinito] nalik ciku zore’ (Bukhārī, *Ta’bir* 1, *Tafsīr Sūra* 96, 1–3; Muslim, *Īmān* 252). Usp. II 58.7.

(a) Ako ova duhovna postaja iziskuje posvjedočenje neusporedivosti za svakog od njih, najviše što se može učiniti je da se Njega posvjedoči neusporedivim s formom koja pripada onom ko to posvjedočuje, tako da su ova dvojica različiti, van svake sumnje, makar bili i slični (mithl).

(b) Ako ova duhovna postaja iziskuje posvjedočenje sličnosti, njeno duhovno stanje je nalik onom prvom. Isto je tako (c) ako ona iziskuje objedinjenje neusporedivosti i sličnosti. Jer objedinjenje ovog dvoga znači ispreplesti ih unutar jedne središnje prisutnosti. Prema tome, jedno duhovno stanje je nalik onom drugom.

Stoga dvojica gnostika nikada se ne slažu u mišljenju u vezi s postojanjem, pa makar se slagali u duhovnom posvjedočenju.

(B) Oni ne mogu biti povezani jednom istom duhovnom postajom. Štaviše, svaki od njih pojedinačno stoji u jednoj duhovnoj postaji koja je različita od duhovne postaje koja pripada onom drugom, dok se očituje u formi koja pripada onom drugom. Potom, mada se oni slažu u formi, svakom od njih pojedinačno će biti darovana moć pomoću koje će duhovno posvjedočiti prisutnost onog drugog na tapetu predmeta svoga posvjedočenja, jer predmet duhovnog posvjedočenja je samoraskrivanje unutar imaginatne forme. To je ono samoraskrivanje i predmet duhovnog posvjedočenja unutar kojeg će se dvojica složiti u mišljenju oko onoga što im se obraća i što oni duhovno posvjedočuju, ukoliko taj Predmet tako želi. Ali u bilo kojoj drugoj prisutnosti, duhovnom posvjedočenju, obraćanju ili viziji to samoraskrivanje nije dopušteno bilo čemu 'drugom'.

Ako bi njihovo stanje stvari bilo takvo da su se to dvoje ljudi složili u mišljenju snagom jedne iste duhovne postaje, oko znanja o sopstvu ili oko poništenja jednog od njih, ili oko toga da jedan od njih stoji u duhovnoj postaji predmeta čežnje, a drugi u duhovnoj postaji onoga ko čežne – tada bi njihovo temeljno određenje bilo takvo da onaj koji čežne nudi obavijesti o strogosti i snazi, dok predmet čežnje nudi obavijesti o nježnosti i blagosti.³⁵⁷ Ne postoji nijedna druga mogućnost. Nijedan od njih dvojice neće ponuditi obavijesti o onome što je polučio njegov prijatelj. Svaki od njih pojedinačno će biti obaviješten (ilqā') sukladno sklonosti (munāsib) koju je iziskivala posebna narav koja je porodila različitost formi njihovih duhova u njihovom izvornom obliku.

Kada se svaki od njih napose vrati natrag svojim prijateljima, kazat će – makar je jedan od njih na Zapadu, a drugi na Istoku – 'Ovog časa sam posvjedočio to i to. Sreo sam ga licem u lice i upoznao njegov lik. Među njegovim odlikama je takva i takva odlika,' i opisat će njegove atribute kakvi oni, zacijelo, jesu. Onaj među njima, koji ne raspolaze znanjem o duhovnim zbiljama, tada će kazati: 'Istiniti mu je podario izgled kakav je podario meni.' Ali stanje stvari

357 Čeznuti za predmetom, ali ga ne dosezati, znači da se on poima kao dalek i nedostupan, hladan i neljubazan. Bivati predmet čežnje, znači poimati onoga koji čežne kao dopadljivog i bliskog.

nije takvo. Nijedan od njih nije čuo ono što je onaj drugi čuo, a to stoga jer se oni razlikuju u naravi, kao što smo kazali. Međutim, ako je on jedan od ljudi duhovnih zbilja i potpunog znanja, i bude li upitan o tome šta je onaj drugi polučio, odgovorit će: 'Ja znam samo ono što je zahtijevala moja vlastita forma i ja nisam on, jer Istiniti ne ponavlja jednu formu dva puta.' (II 475.32)

Forme u kojima se pokazuje Bog nisu sami Bog, već velovi koji skrivaju Bit. Gnostik nikada ne vidi Boga izravno, jer on nikada ne vidi ništa doli Njegovo samoraskrivanje. A ono je, precizno govoreći, Njegov zastor.

„Bog veli: Njima je Allāh na pravi put ukazao, tj., na dobro i na ono bolje, i oni su ti koji raspolažu srcima stvari (Al-Zumar, 18). Drugim riječima, oni iznose na vidjelo jezgru (lubb) stvari skrivenu u ljusci (qishr). Pogled pada na veo, dok ono što je zastrto pripada posjednicima jezgri. To nas upozorava na formu zastora u kojoj se skriva sami Bog. Potom se On preobražava iz tog u neki drugi zastor. Zapravo, ne postoji ništa drugo doli prelaz od zastora do zastora, jer nijedno Božije samoraskrivanje se nikada dva puta ne ponavlja. Stoga forme moraju biti različite, dok je Bog iza sviju njih. Mi ne raspolažemo ničim od Njega doli imenom Vidljivi bilo po viđenju ili po zastoru. Što se tiče imena Nevidljivi, ono ostaje nevidljivo zauvijek. Inteligibilna jezgra je to što biva pojmljeno od strane posjednika jezgri. Drugim riječima, oni znaju da postoji jezgra, a zastor je ono što je preko Njega i što biva vidljivo... Prema tome, onaj koji tvrdi da postoji vizija, taj govori istinu, a onaj koji misli da ne postoji nikakva vizija, i on govori istinu.“ (IV 105.3)

*Onaj ko potpunoma i otvoreno vidi Istinitoga,
vidi Ga jedino iza zastora.
On zastor ne vidi, ali on ipak
po Njemu je ono opstojeće –
to je zaista nešto udivljujuće!
Nijedan motrilac ne vidi ništa
doli vlastito blaženstvo i kaznu.
Forma Motritelja mu se raskriva
dok je on Motrilac – ne, on je veo.*

U Sahihu je spomenuto da se Bog raskriva unutar formi i podlaže preobrazbi unutar njih. To je ono što mi podrazumijevamo pod pojmom 'zastora'. Snagom raz/uma, Zakona i otkrovenja – a otkrovenje donosi ono isto što i Zakon – ustanovljeno je da Bog ne prihvaća nikakvu promjenu. Što se tiče razuma, dokazi za to su veoma poznati, a ova knjiga nije mjesto za njih, jer je ona utemeljena na Zakonu i plodovima otkrovenja i duhovnog posvjedočenja...

Što se tiče Zakona, tj., Njegovih riječi, Niko nije kao On (Al-Shūrā, 11)!, da je On pretrpio ikakve promjene u Svojoj Biti, ovo temeljno određenje ne bi bilo tačno. Ali ono je istinito, tako da je nemoguće da On trpi promjenu u vlastitoj Biti...

Forme se opažaju vidom i poimaju racionalnim svojstvima, a forme imaginizirane svojstvom imaginacije su zastori, iza kojih je Bog ono opaženo... Stoga Bog ostaje zauvijek Nevidljivi iza formi koje bivaju vidljive unutar postojanja. Entiteti potencijalnih stvari u stvarstvu njihove nepromjenjivosti i sa svim inačicama u njihovim duhovnim stanjima posvjedočenih Bogom i oni, također, ostaju biti nevidljivi. Entiteti tih formi, vidljivi unutar Bitka koji jeste Entitet Božiji, predstavljaju temeljna određenja entiteta potencijalnih stvari pod vidom duhovnih stanja, promjena, mijena i preinaka kojima oni raspolažu unutar vlastite nepromjenjivosti. Oni bivaju vidljivi unutar Entiteta Božijeg Bitka. Ali Bog se ne mijenja u onome što On jeste ...

Stoga su zastori zauvijek spuštene, tj., entiteti onih formi. On je vidljiv samo iza zastora, baš kao što on govori samo iza zastora...

On se nikada ne pokazuje Svojim stvorenjima osim unutar forme, a Njegove forme su različite u svakom pojedinom samoraskrivanju, jer 'On se nikada dva puta ne ponavlja u jednoj formi ili u jednoj formi dvama jedinkama.'³⁵⁸ Pošto je On takav, stvarno stanje stvari ne može biti pojmljeno razumom ili okom. Razum Ga ne može ograničiti nekom od formi, jer On poništava to ograničenje narednim samoraskrivanjem. No u svakom od njih On je Bog...

Sve to – slavan neka je Bog – zapravo je stvar imaginacije, jer ona nikada ne raspolaže ograničenjem niti u jednoj pojedinačnoj situaciji. Ali 'Ljudi su spavači', a spavač može preinačiti sve što vidi i prisutnost unutar koje to vidi, 'a kada umru, probude se' iz tog sna u snu.'³⁵⁹ Oni nikada neće prestati biti spavači, stoga nikada neće prestati sanjati. Zato oni nikada neće prestati biti izvrgnuti neprestanoj promjeni unutar sebe. Niti će ono što oni opažaju svojim očima ikada prestati biti izvrgnuto promjeni. Ovo stanje stvari je uvijek bilo takvo i uvijek će biti takvo u ovome i u budućem životu.' (IV 18.32, 19.22, 34)

358 Izreka Abū Tālība al-Makkiya (usp. pogl. 6, bilješka 13).

359 O ovom pravorijeku usp. pogl. 7, bilješka 7.

14. Razumijevanje Kur'ana

Znanje stečeno razumom kroz razmišljanje ograničeno je i uvjetovano instrumentom spoznaje. Svjetlo koje je Bog ubacio u srce također raspolaze nekim ograničenjima, jer je ono stvoreno svjetlo nataloženo unutar jedne stvorene primateljke, ali činjenica da je Bog poduzeo inicijativu i 'darovao' (*wahb*) to znanje, čini ga temeljito drukčijim od znanja 'stečenog' (*iktisāb*) kroz osobna pregnuća. Razum je ograničen svojom nesposobnosti da pojmi Božije samoraskrivanje u svim stvarima, tako da on poriče Njegovu sličnost i obrazlaže objaviteljska izvješća koja ukazuju na to. Nasuprot njemu, otkrovenje poima samoraskrivanje u kozmičkim formama, tako da ono pouzdano zna doslovnu istinu kur'anskih stajališta.

Prema mišljenju Ibn al-'Arabija, ne može se nikada sumnjati u prikladnost otkrivenog teksta u njegovoj doslovnoj formi. Navoditi na pomisao da Božije 'stvarno značenje' počiva ispod površine ili da se pronalazi kroz tumačenje znači blatiti Boga i odnositi se prema Njemu na napadno bolestan i neuljudan način (*sū' al-adab*). Doslovno značenje teksta mora uvijek biti poštovano. Ako, nakon toga, Bog 'otvori' nečije razumijevanje kako bi pojmi i neka druga značenja koja u sebi zadržava doslovno značenje, pridodajući novu spoznaju, tada on prihvaća novo razumijevanje i zahvaljuje se Bogu. Međutim, ne može se tumačiti tekst na osnovama 'zdravog razuma' ili 'znanstvene činjenice' ili na temelju bilo kojeg drugog razumskog izuma. U tumačenje teksta se ne ulazi bez pripreve. Ako neko nije nad sobom ispunio zahtjeve Zakona i nije se dao u potragu za tumačenjem kroz vjeru u Boga, praksu i bogobožnost (*taqwā*), on onda ne raspolaze nikakvom osnovom na kojoj bi razumijevao tekst.

Preduvjeti za razumijevanje unaprijed isključuju mogućnost 'novog' ili 'izvornog' tumačenja. Zahtijevana pobožnost, bogobožnost, strogo pridržavanje šerijata i sunneta, duboko poštivanje onih koji su prethodili na putu Poslanika i priznavanje vlastite beznačajnosti pred božanskim

Učiteljem, sve to je u funkciji suprotstavljanja bilo kakvim inovacijskim nastojanjima. Novo tumačenje mora najprije uzeti u obzir ona tumačenja koja su uspostavili duhovni prethodnici, a nikako im se suprotstavljati. Doda li se neka druga dimenzija toj tradiciji i uskladi li se sa prethodnim tumačenjima, dok tumač raspolaže svim potrebnim osobnim odlikama, tada to može biti punovažno.

Svrha racionalnog istraživanja

Ibn al-'Arabi često tvrdi da znanje stečeno pomoću otkrovenja je premoćnije nad onim znanjem koje je stečeno kroz pregnuća intelektualne potrage i racionalnog ispitivanja. Međutim, on ne omalovažava racionalno znanje. On samo ističe njegova ograničenja. Neki sadržaji počivaju 'ponad obzorja razuma', tako da čovjek nije u stanju da ih dokuči bez pomoći objave. U prvom odjeljku niže on je upravo spomenuo golemi nesklad u mišljenjima među racionalnim misliocima vezano za Božiju Bit, attribute i djela.

„Ova knjiga nije prostor za ono što se nudi dokazima racionalnih sila, već samo za ono što se nudi vrlinom božanskog otkrovenja. Stoga mi nećemo sustavno navoditi one dokaze na način kako to čine oni koji su ih uspostavili u svojim knjigama.

Potom su ovi racionalni mislioci okrenuli svoje promišljanje prema preneseno-me znanju (al-sam'iyiyyāt), koje jeste i naše znanje. Mi se pouzdavamo u njega u spoljašnjim propisima Zakona i prihvaćamo ga kroz božansko otkrovenje, dok se ozbiljujemo kroz bogobojažnost. Potom se Bog poduzima da nas pouči kroz samoraskrivanje. Mi posvjedočujemo ono što racionalni dokazi ne mogu pojmiti vlastitim racionalnim pregnućima, a po čemu je dospjelo ono preneseno znanje. Razum je to smatrao nemogućim, razum vjernika je to tumačio, a obični vjernik je, jednostavno, pristao uz njega.

Svjetla otkrovenja su dolazila s radosnim vijestima po kojima se zabranjuje da se razmišlja o Biti. Vidjeli smo da se Bit protivi onome što racionalna svojstva dokazuju kroz vlastita racionalna pregnuća, jer posjednici otkrovenja posvjedočuju desnicu Božiju, Njegovu ruku, Njegove dvije ruke, oko i oči pripisane Njemu, stopalo i lice. Oni posvjedočuju takve attribute kao što je radost, udivljenje, smijeh i samopreobraženje iz forme u formu – sve to skupa.

Otuda Bog, kome se klanjaju vjerujući i ljudi duhovnog posvjedočenja među 'Ljudima Allāhovim', nije isti kao onaj koga štuju ljudi koji razmišljaju o Biti Božijoj. Oni su lišeni znanja o Njemu, jer nisu bili poslušni Bogu i Njegovom Poslaniku, razmišljajući o Biti Božijoj. Oni su presegnuli razinu govora (kalām) i racionalnog promišljanja – činjenicu da je On jedan Bog – i nastavili su slijediti ono za čim nisu imali nikakve potrebe. Neki su postupili kao onaj ko žudi

za Bogom, poput Abū Hāmida al-Ghazālīja i drugih, ali to je mjesto na kojem noge poskliznu, pa je čak i Abū Hāmid ovo učinio izgovorom za sebe, jer na nekim mjestima on je svraćao pozornost na ono što je suprotno tome. Ali, ukratko govoreći, on je bio neuljudan.“ (II 389.6)

Riječ *kalām*, prevedena kao ‘govor’ u gornjem odjeljku, također je i ime za teološku disciplinu, a ona, zapravo, može biti ono što je Ibn al-‘Arabi imao na umu, jer je on čini sinonimnom sa racionalnim promišljanjem (*nazar*), posebnom mentalnom aktivnošću kroz koju teolozi dosežu svoje zaključke. On veli da je prikladna domena teološkog promišljanja egzistencija i jedinstvo Božije, ništa drugo. Ovo pitanje treba biti naglašeno, jer upravo je golema pogreška u zanemarivanju razuma koliko i u zanemarivanju imaginacije. Oni koji propuštaju iskoristiti sve mogućnosti razuma bivaju izvrgnuti riziku da zapadnu u *shirk*, u pripisivanje drugih božanstava Bogu Jedinome, što je protivno *tawhīdu*. A samo je *tawhīd* znanje dostatno za spasenje. Ako neko zanemaruje poimanja razuma, on će poimati mnoštvo Božijih samoraskrivanja, ali nalik savremenim kontekstualistima, on će tvrditi kako ne postoji nikakva vrhunaravna Zbilja koja stoji iza mirijada formi imaginalnog ‘iskustva’. Šejh, istinski predstavnik ‘perenijalne filozofije’, složit će se da ‘voda poprima boju čaše.’ No unutarnji resursi zdravog racionalnog svojstva – intelekt – prosežu zastore samoraskrivanja i opažaju Jednog.

Gnostik nikada ne prestaje poimati Božiju Jednost, makar on vidi Božije samoraskrivanje u svim stvarima. On svjedoči neusporedivog Boga, jer on poima kroz racionalno svojstvo da ‘Niko nije kao On’, i posvjedočuje Ga sličnim usljed činjenice da opaža Njegovu prisutnost u svim stvarima kroz imaginaciju i osjetila. Iako Ibn al-‘Arabi, katkada, tvrdi da otkrovenje može pojmiti svako znanje, on veli da je to samo djelomično tačno u slučaju *tawhīda* i on opetovano potvrđuje pozitivnu ulogu razuma u poimanju Božijeg Jedinstva.

„Bog nam je zapovijedio da stječemo znanje o svjedočenju Njegova Jedinstva, ali On nije zapovijedio da spoznajemo Njegovu Bit. Naprotiv, On to zabranjuje Svojim riječima: Allāh vas upozorava na Svoju Osebnost (Āl’Imrān, 26). Isto tako, Poslanik Božiji nam je zabranio razmišljati o Biti Božijoj. Niko nije kao On (Al-Shūrā, 11), pa kako se može dosegnuti znanje o Njegovoj Biti? Ali On je kazao, zapovijedajući nam da svjedočimo Njegovo Jedinstvo: Znaj da nema boga osim Allāha (Muhammad, 19). Otuda nema ni nikakvog znanja o Njemu doli pod vidom činjenice da je On Bog. Postoji znanje o Božijim vlastitim atributima kroz koje On biva razlikovan od onoga što nije Bog i od božanskog

sužnja. To je znanje koje je Zakon zapovijedio, [ali se ne može spoznavati Njegova Bit] jer 'samo Bog zna Sebe.'

U nazoru ljudi mišljenja i ljudi otkrovenja uspostavljeni su nesumnjivi racionalni dokazi o tome da je On Jedan Bog, pošto nema boga doli Njega. Potom, nakon racionalnog dokaza o Njegovom tawhīdu i očiglednom racionalnom znanju o Njegovom postojanju, vidimo da su ljudi puta Božijeg – poslanici, vjerovjesnici i prijatelji – donijeli neke druge vidove znanja, različite attribute Božije, koje racionalni dokazi smatraju nemogućim.“ (I 271.7)

„Vezano za Boga ti veliš da je On onaj koji čuje i koji vidi. On ima ruku, dvije ruke, ruke, oči, nogu i sve drugo što je Sebi pripisao. Ništa od toga ne može Mu se pripisati snagom racionalnog svojstva, pošto to svojstvo zna da oni mogu biti pripisani samo vremenski uvjetovanim stvarima. Da to nije donio Zakon i poslanička bogoduha izviješća, mi te stvari racionalno ne bismo pripisivali Njemu. Međutim, mi odbijamo posvjedočenje sličnosti i ne razmatramo bilo šta posebno, jer mi ne poznajemo Njegovu Bit. Mi poričemo sličnost samo zbog Njegovih riječi: Niko nije kao On (Al-Shūrā, 11), a ne zbog onoga što su ponudili racionalni dokazi. Stoga ništa ne sudi o njemu doli Njegov vlastiti Govor. To je način na koji mi želimo da Ga sretnemo, kada Ga sretnemo i kada On skida veo sa našeg unutarnjeg vida i sa naših očiju koje prekriva sljepoća...

No, ne može postojati bilo kakvo otkrivanje u znanju o tawhīdu... Tawhīd nije nešto ontološko (amr wujūdī). On je puki odnos, a odnosi se ne mogu vidjeti kroz otkrovenje. Oni se jedino mogu spoznati na način dokaza. Jer otkrovenje je vizija. Samo vizija biva povezana sa svojim predmetom kroz attribute (kayfiyya) koje predmet posjeduje. No, da li Božija Strana ima ikakakve attribute kakvoće? Racionalni dokazi poriču da bi On mogao imati ikakav od njih... Ali ako bi Bog ovaplotio ta značenja u Prisutnosti Imaginacije – poput znanja u formi mlijeka – tada bi se to znanje moglo polučiti kroz otkrovenje.“ (II 291.30)

Kada su krivovjernici bili pozvani da ispovijedaju Jedinstvo Božije, odgovorili su: Zar on da bogove svede na Boga jednog? To je, zaista, nešto veoma čudno (Sād, 5)! Ljudi shvaćaju ovu rečenicu: To je, zaista, nešto veoma čudno, u smislu riječi krivovjeraca, jer Poslanik ih je pozvao da ispovijedaju Jedinstvo Božije, ali oni su vjerovali da su bogovi brojni. Ali u našem nazoru, ova rečenica predstavlja riječi Božije ili riječi Poslanika...

Čovjek zna da Bog ne dolazi da kroz stvaranje postaje tvorac, jer On je Bog po Sebi. Zato ih Bog grdi riječima: Kako možete da se klanjate onima koje sami klešete (Al-Sāffāt, 95)?, jer razumu je očito (darūra) da 'Bog' ne može biti odgovoran za posljedice. Ali ovdje je komad drveta bio ono s čime su se oni igrali ili kamen koji su koristili da bacaju unaokolo. Potom su ga uzeli i načinili božanstvo, klanjajući se pred njim i pokazujući potrebu za njim, zazivajući ga u strahu i preklinjući ga. To je ono što je začudno s obzirom na činjenicu da oni razumna svojstva imaju.“ (II 590.31)

Ibn al-‘Arabi razmatra nužnost racionalnog svojstva za razumijevanje *tawhīda* dok govori o značenju ‘smrti’, koja je već u Kur’ānu sinonim za neznanje, kao što je slučaj u stavku: *Zar je onaj koji je bio u zabludi, a kome smo Mi dali život i svjetlo pomoću kojeg se među ljudima kreće, kao onaj koji je u tminama iz kojih ne izlazi (Al-An’ām, 122)?* Dio te rasprave se zasniva na Ibn al-‘Arabijevoj često ponavljanoj tvrdnji da ne postoji nikakva stvarna potreba za dokazivanjem postojanja Boga, jer zdrav razum to urođeno zna. „Potvrda o Njegovom postojanju je očita usljed činjenice da je data preva-ga jednom od dva temeljna određenja potencijalne stvari.“ (II 289.9).

„Kada se duh, kroz koji tijelo iskušava život u osjetilnom svijetu, odvoji od tijela, to se naziva ‘smrću’. Nakon što su duh i tijelo bili opisani kao nešto spojeno jedno s drugim, to spajanje je bilo uzrokom života.

Isto tako, ‘smrt’ zadešava dušu kroz nedostatak znanja. Možeš prigovoriti: ‘Znanje o Bogu, koje predstavlja život za duše, pridodan je činilac, dok je neznanje određeno unutar njih prije postojanja znanja. Pa, kako možeš neznanicu opisivati kao mrtvaca?’

Mi odgovaramo: znanje o Bogu je prethodeće temeljno određenje svake ljudske duše usljed ‘uspostave Saveza’, kada ih je On iskušavao protiv njih samih. Potom, kada su duše nastanile prirodna tijela na ovome svijetu, znanje o ispo-vijedanju Božijeg Jedinstva je ostalo s njima. Zatim, nakon toga, Bog je uveo neke duše u život kroz znanje o svjedočanstvu Njegova Jedinstva, a sviju ih je uveo u život kroz znanje o Božijem postojanju, jer znanje o Božijem postojanju je bjelodano racionalnom svojstvu. Eto, zato se neznanica naziva ‘mrtvacem’.

Bog veli: Zar je onaj koji je bio u zabludi / mrtav’, tj., zato što je Bog uzeo iz njega duh, koji jeste znanje o Bogu, ‘a kome smo Mi dali život i svjetlo pomoću kojeg se među ljudima kreće.’ Drugim riječima, Bog mu je vratio nazad njegovo znanje i kroz njega je on prispio životu, baš kao što će On, na budućem svijetu, vratiti natrag duše u njihova tijela na Dan proživljenja. Što se tiče riječi Božijih iz preostalog dijela stavka: ‘kao onaj koji je u tminama iz kojih ne izlazi’, On ih ovdje daje kao kontrast svjetlu pomoću kojeg se čovjek kreće među ljudima.

*Ali to svjetlo nije sami život. ‘Život’ je priznavanje postojanja Boga, dok je ‘darovano svjetlo’ znanje o posvjedočenju Božijeg Jedinstva. ‘Tmine’ su nepoznavanje svjedočanstva Njegova Jedinstva, dok je ‘smrt’ nepoznavanje Njegova postojanja. Zato je u stavku o sklapanju Saveza Bog spomenuo samo da smo mi priznali Njegovo postojanje, a ne i to da smo mi posvjedočili Njegovo Jedinstvo. On se u tom stavku nije obratio naglaskom na *tawhīdu*. On veli: Zar Ja nisam Gospodar vaš? Oni su odgovorili: Jesi (Al-A’rāf, 172), posvjedočujući tako Gospodstvo, tj., činjenicu da je On njihov Gospodar. Ali rob može biti vlasništvo dvoje ljudi u partnerskom odnosu. Potom, kada mu jedan od te dvojice kaže. ‘Zar ja nisam tvoj gospodar’?, rob mora kazati: ‘Jesi’ i posvjedočiti mu to. Zato*

mi kažemo da u ovom stavku čovjek priznaje samo da Bog postoji kao Gospodar, tj., njegov Posjednik i Tvorac.

Ovo objašnjava zašto je, u gornjem stavku, nakon riječi: 'I mi smo mu život dali', Bog dodao još nešto. On nije bio zadovoljan sve dok nije kazao: 'i svjetlo pomoću kojeg se među ljudima kreće.' Pod 'svjetlom' On misli na znanje o svjedočanstvu Božijeg Jedinstva, ništa drugo. Jer to je ono znanje koje uspostavlja izuzetnost i sreću. Bilo koje drugo znanje ne stoji na istoj razini...

U ovoj duhovnoj odaji čovjek prispijeva poimanju da kada jedan spoznaje mnoštvo, on postaje nezalica sebe zbog svog posvjedočenja mnoštvenosti. Ovo se može objasniti na sljedeći način:

„Duša ne može racionalno ('aql) poimati sebe bez tijela, koje je mjesto onog 'koliko' i mnoštvenosti. Ona nikada ne posvjedočuje samo sebe s obzirom na to da je nedjeljiva po sebi. Ona ne poznaje svoju ljudsku narav bez supostojanja tijela s njom. Zato, kada se pita o vlastitoj definiciji i duhovnoj zbilji, ona odgovara: 'hranjenje, osjetilnost, racionalno tijelo.' To je čovjekova stvarnost, definicija njegove suštine i sopstva. Stoga, kada se čovjeka pita o njegovoj definiciji, pod vidom bivanja čovjekom, on uvijek uzima u obzir ovu mnoštvenost u svome definiranju. On racionalno ne razumije svoju jednosušnost (ahadiyya) u vlastitoj biti. On samo poima jedinstvo roda, a ne i jedinstvo vlastite duhovne zbilje. Kada čovjek uči kroz stečeno znanje da je on jedno u svome entitetu, tada je riječ o znanju koje se tiče racionalnih dokaza, a ne o znanju o duhovnom kušanju, posvjedočenju i otkrovenju.

Isto tako, sadržaj čovjekova znanja o Bogu je svjedočanstvo o Jedinstvu Božanskog (tawhīd al-ulūha), tj., o onome koji se naziva 'Allāhom', a ne o tawhīdu Biti, jer Bit se apsolutno ne može spoznati. Prema tome, znanje o Allāhovom tawhīdu je znanje racionalnih dokaza, a ne znanje otkrivenog duhovnog posvjedočenja, jer znanje o tawhīdu nikada se ne može steći kroz duhovno kušanje. Ono biva povezano s razinama.“ (II 618.15)

Razum nasuprot otkrovenju

Ibn al-'Arabi obično pohvalno spominje Al-Ghazālīja, nazivajući ga jednim od 'naših drugova'. Kojiput, međutim, kao u prvom odjeljku koji je naprijed citiran, on ga kritizira zbog upuštanja u prostor teološkog i filozofskog razmišljanja.³⁶⁰ U jednom drugom odjeljku on ističe da, kada je neko zaokupljen jednim takvim zanimanjem, to predstavlja prepreku na putu Božijem. On razmatra duhovnu postaju 'urođenoga znanja' (*al-*

³⁶⁰ Odlomak u kojem Ibn al-'Arabi ukazuje na Al-Ghazālīja u pozitivnom svjetlu uključuje II 289.6, 290.30, 496.29; IV 12.18. Odlomak koji se može čitati u smislu kritike ove ili one vrste uključuje II 19.16, 262.10, 622.19; *Dhakhā'ir* 181.

'ilm al-ummī). Upotrebljavajući pojam *ummī*, on ima na pameti nadimak Muhammedov, 'nepismeni Poslanik' (*Al-A'rāf*, 158). Poput mnogih drugih autoriteta, Ibn al-'Arabi ga razumijeva u smislu da je Poslanikovo znanje došlo isključivo od Boga, a ne iz razmišljanja i odmišljanja. Da upotrijebimo jedan drugi pojam izveden iz Kur'āna, njegovo znanje je bilo 'od Boga' ili 'bogomdano' (*ladunni*): *I nađoše jednoga Našeg roba [Hidra] kojem smo milost Našu dali i onome što samo Mi znamo naučili* (*Al-Kahf*, 65).

„Za nas biti 'nepismen' ne protivrječi učenju Kur'āna napamet ili poslaničkim hadisima. Prema našem mišljenju, 'nepismena' je ona osoba koja ne koristi racionalno promišljanje i svoju racionalnu prosudbu kako bi izložila značenje i tajanstva koja Kur'ān obuhvaća. Ona ne koristi racionalne dokaze kako bi polučila znanje o božanskim stvarima. I ona ne upotrebljava pravne dokaze, analogije i definiranje uzroka kojima su zaokupljeni pravni autoriteti (al-mujtahidūn) u nastojanju da dosegnu propise Zakona.

*Kada je srce zaštićeno od racionalnog odmišljanja, tada, prema Zakonu i razumu, ono biva 'djevičanski čisto' i prijemčivo za božansko otvaranje na naj-savršeniji način i bez odlaganja. Ono je opskrbljeno od Boga darovanim (*ladunni*) znanjem u svim stvarima do mjere koja je poznata samo vjerovjesniku ili jednom od Njegovih prijatelja kome ga je On darovao kroz duhovno kušanje. Kroz to znanje snaga i stupanj vjere su usavršeni. Kroz njega onaj koji ga prima postaje svjestan ispravnosti i neispravnosti racionalnih sila, i pod tim vidom im se pripisuje ispravnost i neispravnost. Sve to dolazi od Boga.*

*Ta osoba, također, prispjjeva spoznaji, dok prosuđuje ono neispravno (*bātil*), da ne postoji ništa nezbiljsko u egzistenciji, jer sve što ulazi u egzistenciju, entitet ili temeljno određenje, pripada Bogu, a ne nečemu što je drugo doli On. Stoga ne postoji ništa beskorisno ili nestvarno u bilo kojem entitetu ili temeljnom određenju, jer ne postoji nikakav čin koji ne pripada Bogu, ne postoji nikakav djelatni uzrok doli Bog, niti postoji ikakvo temeljno određenje koje ne pripada Bogu, niti ikakav darovatelj temeljnog određenja doli Bog.*

*Teško da će onaj, koji već posjeduje znanje o ovim stvarima, primiti božansko, od Boga darovano znanje koje je isto kao ono koje će primiti onaj među nama koji je lišen tog znanja, koji prije toga nije raspolagao nikakvim znanjem o onome što smo spomenuli. To stoga što mjerila racionalnog mišljenja i spoljašnji aspekti tih mjerila pravničkog istraživanja, među pravnicima, odbacuju mnogo od onoga što smo spomenuli, jer najveći dio od tog sadržaja počiva ponad obzorja razuma i njegovog mjerila, koje se ovdje ne može koristiti, i ponad mjerila pravnih autoriteta među pravnicima, mada ne i ponad jurisprudencije (*fiqh*), jer ono što smo spomenuli je istovjetno sa punovažnom jurisprudencijom i izvornim znanjem. U kazivanju o Hidru postoji snažan dokaz o onome što smo spomenuli. Prema tome, [ako je ovakav slučaj s *Mūsāom*, vjerovjesnikom], kakvo je onda stanje stvari sa šerijatskim pravnikom? Gdje stoji domište*

(‘ayniyya) i slične stvari koje Zakonodavac i otkrovenje pripisuju Bogu, u odnosu prema onim stvarima koje razum i propis pravnog autoriteta smatraju mjerilom spekulativnog promišljanja i predodžbama racionalnog svojstva?

Bog dariva Svome slugi milost stavljajući se između njega i njegovog racionalnog znanja i zakonskog propisa u odnosu prema Njemu. Potom mu pomaže u tome kroz božansko otvaranje i znanje koje mu dariva ‘od Sebe’. U vezi sa Svojim slugom Hidrom Bog veli: ‘I nađoše jednog Našeg roba’ – povezujući ga tako sa zamjenicom koja označava množinu (jam’) [= objedinjavanje, sabiranje] – ‘kojem smo milost Našu darovali’ – upotrebljavajući zamjenicu u množini – ‘i onome što samo Mi znamo naučili’ (Al-Kahf, 65), opet sa zamjenicom u množini. Drugim riječima, Bog je za njega u ovom otkrovenju objedinio znanje onog vidljivog i onog nevidljivog, znanje o tajnom i javnom, znanje prosudbe i mudrosti, znanje razuma i običajne prakse (wad’), znanje racionalnih dokaza i zabrana.

Onaj kome je darovano sveuključivo znanje i kome je naređeno da ga upotrijebi, poput vjerovjesnika i onih kojima je Bog darovao među prijateljima Svojim kojima je htio, je onaj koji poriče (inkār), ali ovaj pojedinac poriče znanja koja nisu dana nikome. Makar on uspostavlja propis koji je drukčiji od bilo kojeg drugog, on zna mjesto znanja te osobe i pod kojim vidom ona uspostavlja propise. On daje čulu vida i svim drugim osjetilima njihovo pravo u njihovom upravljanju, i on daje razumu i svim drugim duhovnim čulima njihova propisana prava. On daje božanskim odnosima i božanskom otvaranju njihova propisana prava. Prema tome, riječ je o božanskom znalcu (al-‘ālim al-ilāhī) koji nadilazi svakog drugog. To je ‘unutarnji uvid’ kojeg Kur’ān spominje u Njegovim riječima: Reci [Muhammede]!: Ovo je moj put. Ja pozivam k Allāhu, imajući nepobitan uvid, ja, i svaki onaj koji me slijedi (Yūsuf, 108). Ovo nadopunjuje Njegove riječi: On je neukima poslao Poslanika, jednog između njih (Al-Jumu’a, 2). ‘Djevičanski čist vjerovjesnik’ je onaj koji poziva nepobitnom uvidu još dok je djevičanski čist, dok ‘djevičanski čisti ljudi’ su oni koji pozivaju Bogu, zajedno s njim, nepobitnom uvidu u stvari. Oni su njegovi ‘sljedbenici’ u upravljanju, pošto je on glava te skupine.

Pravni autoritet i racionalni mislilac nikada se ne zatječu u ‘nepobitnom unutarnjem uvidu’ u svojim postupcima. Pravni autoritet može danas donijeti propis vezano za jedan šerijatski slučaj, a sutra se može dogoditi nešto što će mu jasno staviti do znanja da je pogriješio u svom jučerašnjem postupku... Da se on zatekao u nepobitnom unutarnjem uvidu u stvar, on ne bi pogrešno postupao u svom prvom odmišljanju...

Stanje sa racionalnim misliocem je isto. To se događa kada skupina racionalnih mislilaca iscrpno ozbiljuje promišljanje i odmišlja dokaze. Oni otkrivaju sadržaj dokaza i to im nudi znanje o onome što su dokazivali. Potom ti, nekom drugom prilikom, vidiš kako je neki protivnik iz neke druge skupine ustao protiv njih – poput mu’tazilije, ash’arije, brahmana (barhamī) ili filozofa – nudeći

nešto drugo što se protivi dokazu u koji je ona prvotna osoba bila uvjerena. To škodi njenom dokazu, pa ga on iznova odmišlja i uviđa da je njeno prethodno stajalište bilo pogrešno, da nije iscrpno razmotrila stupove svoga dokaza i da je uspostavila mjerilo koje je lišeno samoizvjesnosti. Kako se ovo može porediti sa nepobitnim unutarnjim uvidom u suštinu stvari?

Pošto se to ne događa u onome što jeste za razum nepobitno tačno (darūriyyāt), temeljno određenje nepobitnog unutarnjeg uvida kod ljudi ovog duhovnog stanja je nalik onom koje je nepobitno bjelodano za racionalna svojstva. Osoba mora uživati u spoznaji na ovaj način.

Štošta od onoga što 'djevičanski čista osoba' otkriva preneseno je od Abū Hāmi-da al-Ghazālīja koji govori u ime ljudi ovoga puta. On je kazao sljedeće: „Kada sam poželio da se priključim njihovom putu, da zahvatim odande odakle oni zahvaćaju, da zgrabim iz oceana iz kojeg su oni zgrabili, osamio sam se u sebi i udaljio od svog racionalnog promišljanja i razmatranja. Predao sam se zazivanju, i u meni je bljesnulo znanje kojim nisam ranije raspolagao. Uživao sam u njemu i rekao sebi: 'Zadobio sam ono što je Pleme zadobilo.' Proučavao sam ga i u njemu otkrio juridičko svojstvo nalik onom kojim sam ranije raspolagao. Tako sam prispio spoznaji da ono znanje nije bilo krijeposno za mene. Ponovo sam se prepustio osami u sebi i upražnjavao ono što Pleme upražnjava, i otkrio ono isto što sam bio otkrio i prvi put, ali jasnije i uzvišenije. Bio sam sretan i izučavao sam to, ali sam u tome otkrio juridičko svojstvo kakvim sam ranije raspolagao. To znanje još nije bilo postalo krijeposno / čisto za mene. Sve sam opet ponovio u više navrata, a stanje stvari je ostalo isto.

Tako se ja izdvojih od ostalih racionalnih mislioca i posjednika racionalnog pregnuća kroz ovu mjeru, ali ne dosegoh stupanj Plemena u tome. Prispio sam spoznaji da pisanje o onome što je izbrisano (mahw) nije isto što i pisanje o onom što nije izbrisano. Ne vidiš li drvo? Kod nekih od njih plod prethodi cvijetu; to je poput razine učenih ljudi racionalnog promišljanja kada stupe na put Božiji, kao što su pravnici i teolozi. Kod nekog drugog drveća cvijet nikada ne prethodi bilo kakvom plodu. To je djevičanski čista osoba čije bogomdano znanje ne pretječe bilo kakvo racionalno promišljanje, izvanjsko znanje. To će reći da joj bogomdano znanje dolazi s lahkoćom.“

Ovo se može objasniti na sljedeći način: samo je Bog djelatni činilac, dok onaj pravnik i teolog prispijevaju u Božiju Prisutnost sa svojim mjerilom da procijene Boga, ne prepoznajući da im je On darovao ona mjerila da pomoću njih vrednuju stvari u ime Boga, a ne da vrednuju Boga kao takvoga, stoga su lišeni uljudnosti prema Njemu. A onaj kome nedostaje uljudnosti, kažnjava se nepoznavanjem bogomdanog znanja otvaranja. Stoga oni neće imati izravan unutarnji uvid u svojim pregnućima.

Kad bi takav imao raskošno racionalno svojstvo, spoznao bi s koje strane je ranjiv. Među takvima su oni koji ulaze unutra i ostavljaju svoje mjerilo pred

vratima. Kada se jednom vrate natrag, oni ga ponesu sa sobom da njime procjenjuju u ime Boga. Ovo je najbolje duhovno stanje onih koji stupaju pred Boga sa racionalnim svojstvom. Međutim, srce takve osobe je prionulo uz ono što je ostavljeno ispred vrata, jer se ona u svojoj duši vraća tome. Stoga je takva osoba lišena potrage za Istinom u mjeri u kojoj njen um se vezuje uz ono što je ona ostavila iza sebe, usljed motrenja koje je usredsređeno na to.

Bolje od ove osobe je duhovno stanje onoga koji uništi svoje mjerilo. Ako je ono načinjeno od drveta, ono sagara, a ako je od nečega što se topi, istopit će se. Ili ga on ukruti, usljed čega ono prestane biti mjerilom. Ako njegova supstanca preostane, on za to ne mari. Ali to je krajnja rijetkost. Ja nisam čuo da je iko tako postupio, mada to možemo pretpostaviti, i nije nemoguće da će Bog poduprijeti nekog od Svojih sluga sve dok on čini nešto nalik tome.“ (II 644.17)

Idealno racionalno čulo je ono koje od Boga prima znanje o Njemu koje mu On dariva i koje ne nastoji presegnuti s onu stranu vlastitih granica snagom racionalnog promišljanja o Njemu. Otuda je vrlina razuma da prihvati ili primi (*qabūl*) otkrovenje i objavljenje.

„Ja sam za tebe otvorio kapiju prema gnostičkim znanjima koja nisu primjerena racionalnom promišljanju, iako racionalna svojstva mogu pristati uz njihovo prihvaćanje ili kroz božansku brižnost ili kroz laštenje srca zazivanjem i recitiranjem Kur'āna. Potom će racionalno čulo prihvatiti ono što mu se dariva snagom samoraskrivanja i saznat će da ono što je darovano izvan je njegovih vlastitih moći, s obzirom na njegovo odmišljanje i na to da njegovo odmišljanje mu nikada ne može podariti nešto takvo. Ono će zahvaljivati Bogu na vlastitom oblikovanju unutar jednog oblikovanja koje prihvaća takav izgled – oblikovanju poslanika, vjerovjesnika i ljudi brižnosti među prijateljima. Ovo se zbiva stoga da bi to čulo spoznalo da je njegovo prihvaćanje uzvišenije od njegovog promišljanja.“ (I 305.21)

Ibn al-'Arabi na istu stvar ukazuje dok nas podsjeća na granice razuma, na činjenicu da on ograničava i okiva duhovnu zbilju snagom vlastite prirode. On, zapravo, ističe da je 'razum' puko ime koje je dato spoznajnom činu povlačenja razlike između nas i Boga. Istinska ljubav Božija nikada se neće ozbiljiti sve dok opsjena razuma ne bude poništena i razdvojenost prevladana.

*„Ljubav prema Bogu ozbiljuje svoje temeljno određenje nad zaljubljenikom srazmjerno njegovom racionalnom svojstvu, jer njegov razum ga ograničava, tako da razum predstavlja njegove okove. Bog se obraća samo onima koji raspolažu razboritim svojstvima (*al-'uqalā'*). Oni su ti koji su sputani svojim vlastitim atributima i koji se razlikuju od atributa njihova Stvoritelja. Kada*

se dogodi različitost, dogodi se ograničenje, a racionalno čulo stupa na scenu. Stoga dokazi racionalnih svojstava prave razliku između Boga i sluge, između Stvoritelja i stvorenja.

Onaj ko ostaje uz svoj razum u duhovnom stanju svoje ljubavi, neće biti u stanju prihvatiti bilo šta od gospodarećeg autoriteta ljubavi osim onoga što se iziskuje snagom njegovog racionalnog dokaza. Ali ako osoba ostaje uz prihvaćanje svoga razuma, a ne uz njegovo promišljanje, prihvaćajući od Boga ono čime se On opisuje, tada će gospodareća snaga ljubavi prevladati nad njim saobrazno onome što je njen razum prihvatio. Tako razum stoji između promišljanja i prihvaćanja, a temeljno određenje ljubavi, unutar promišljajućeg razuma, nije isto kao njeno temeljno određenje unutar prihvaćajućeg razuma. Shvati to, jer u tome postoje tajanstva!

Bog je onaj koji ljubi. Odnos između nas i našeg racionalnog svojstva je odnos između Njega i Njegovog znanja. Ništa ne prispijeva u postojanje osim onoga o čemu je On imao predznanje. Isto tako, ništa se ne zbiva s naše strane doli ono što se zahtijeva snagom našeg racionalnog svojstva. Prema tome, temeljno određenje Njegove ljubavi, među Njegovim stvorenjima, ne seže ponad Njegova znanja, a temeljno određenje naše ljubavi prema Njemu ne seže ponad našeg razuma, bilo da je u pitanju njegovo promišljanje ili prihvaćanje. Shvati to!“ (II 358.22)

„Ljudi duhovnog posvjedočenja i nalaženja nadilaze druge ljude. Iako atribut može biti isti, onaj ko poznaje vlastito duhovno stanje s Bogom nije kao onaj koji ga ne poznaje. Reci, ‘Zar su isti oni koji znaju i oni koji ne znaju? Samo oni koji raspolažu jezgrama stvari pouku primaju’ (Al-Zumar, 9). Ovaj stavak nam govori da su oni znali, potom je zaboravnost nadvladala neke od njih. Neki od njih nastavljaju biti podređeni temeljnom određenju zaboravnosti. Oni zaboravljaju Allāha, pa je i On njih zaboravio (Al-Tawba, 67). Drugi su opomenuti i oni pouku primaju. To su ‘posjednici jezgra stvari’.

‘Jezgra’ (lubb) racionalnog svojstva je ono što postaje hranom racionalnih mislilaca. Stoga su ‘posjednici jezgra stvari’ oni koji koriste razum onako kako bi on i trebao biti korišten, nasuprot ‘ljudima racionalnih svojstava’, koji su ljudi ljuske (qishr). Oni su ostali bez jezgre, dok su je baštinici jezgri primili u posjed. Ljudi racionalnih svojstava nisu upotrijebili ono što je trebalo upotrijebiti, jer razum mora biti upotrijebljen kao ljuska oko jezgre. Razum se prikladno koristi kroz vlastiti atribut prihvaćanja svega što dolazi od Boga. Ali razum bez jezgre to ne prihvaća s obzirom na svoje promišljanje. Zato ‘Ljudi Allāhovi’ su narod jezgri. Jezgra je njihova hrana, tako da je oni koriste unutar onoga što predstavlja njihovo uzdržavanje.“ (III 120.32)

Muhammedova ćud

Kakva je to priroda ove božanske knjige čije istine se ne mogu dosegnuti kroz racionalno tumačenje? Kao što je dobro poznato, riječ Kur’ān, arapski *qur’ān*, izvodi se iz korijena *q-r-*, i općenito se tvrdi da znači ‘recitiranje’.

Ali prvobitno značenje ovog korijena je 'zbirka' i 'objedinjenost', a neki od ranih autoriteta su smatrali da je to značenje ovog imena. Sa ovog stajališta gledano, dva prvobitna imena za ovu svetu knjigu, *Al-Qur'ān* i *Al-Furqān*, (od kojih ovo potonje znači 'razdvajanje' ili 'razlučivanje'), skupa označavaju to da Kur'ān objedinjuje sve i u isti mah razdvaja sve unutar i jasnih i različitih obzorja. Ibn al-'Arabi često upotrebljava pojam Kur'ān u strogom sukladju sa ovim doslovnim značenjem, koje je njemu naročito znakovito zato što je u sinonimnom odnosu s riječju *jam'*, 'sabrati', 'objediniti' ili 'obuhvatiti sve'. Ime *Allāh* je 'sveobuhvatno ime' (*al-ism al-jāmi'*) Božije, jer u sebi objedinjuje sva druga imena. Savršeni čovjek je 'sveobuhvatna stvorena stvar' (*al-kawn al-jāmi'*), jer u sebi sabire sve što je unutar Božije Zbilje i sve što je u kozmosu. Kur'ān je '*Al-Qur'ān*', jer objedinjuje sve objavljene spise koji su prije njega objavljivani i, na taj način, svo znanje Božije.

„Kur'ān je jedna knjiga među ostalima, s izuzetkom što, uz ispriku svim drugim knjigama, jedini posjeduje sveobuhvatnost (jam'iyya).“ (III 160.34)

Ibn al-'Arabi tumači sveobuhvatnu narav Kur'āna u brojnim kontekstima, najčešće u vezi sa savršenom i sveobuhvatnom čudi Poslanika, koja ga je načinila jedinom mogućom primateljkom Kur'āna.

„Kur'ān otkriva svo znanje spuštено u svetim spisima, a sadrži i ono što u tim prethodnim spisima nije bilo sadržano. Onaj kome je dat Kur'ān bio je obdaren savršenim svjetlom (diyā') koje opseže svo znanje... Zbog Kur'āna je istinito kazati da su Muhammedu darovane 'sveobuhvatne riječi' (jawāmi' al-kalim). Prema tome, znanja vjerovjesnika, anđela i svakog znanog jezika sadržana su u Kur'ānu i razjašnjena 'Ljudima Kur'āna'.“ (II 107.20)

'Ljudi Kur'āna' su oni koje smo susretali drugdje kao 'Ljude Allāhove', jer, prema *hadisu*, 'Ljudi Kur'āna su Ljudi Allāhovi i Njegovi odabranci.'³⁶¹ Prema Ibn al-'Arabijevu mišljenju, 'najsretniji ljudi kod Boga su Ljudi Kur'āna'. (II 443.4)

Ibn al-'Arabi nudi dugačke i česte komentare na različite Poslanikove pravorijeke, kako bi pokazao njegovu nadmoć nad ostalim poslanicima, vjerovjesnicima i prijateljima Božijim. Tako je Poslanik kazao da će on na Dan proživljenja biti posebno izdvojen da ponese 'stjeg slave'³⁶² i 'hvalevri-

361 *Hadis* se nalazi kod Ahmada III 128, 242. Ibn al-'Arabi citira ili često aludira na njega. Usp. II 299.18, 352.27, 372.14, 510.10; III 103.34, 121.35.

362 Tirmidhi, *Manāqib* 1; Ibn Māja, *Zuhd* 37; Dārimī, *Muqaddima* 8; Ahmad I 281, 295; III 144.

jednu duhovnu postaju'.³⁶³ Darovano mu je 'znanje onih drevnih i potonjih naroda.'³⁶⁴ On je kazao: 'Na Dan ponovnog proživljenja bit ću gospodin ljudskoga roda.'³⁶⁵ Njemu 'su dane sveobuhvatne riječi (*jawāmi' al-kalim*)'³⁶⁶ i on 'je bio vjerovjesnik kada je Ādem još uvijek lebdio između vode i ilovače.'³⁶⁷ Samo neki kraći komentari na neke od ovih pravorijeka mogu ovdje biti navedeni.³⁶⁸

„Kada je Bog poučio Ādema imenima (*Al-Baqara*, 30), on je bio u drugoj po redu duhovnoj postaji do one Muhammedove, jer Muhammed je već bio doznao sveobuhvatne riječi, a sva imena su riječi.“ (II 88.15)

„Muhammed je bio najveličanstvenije mjesto božanskog samoraskrivenja i, na taj način, spoznao je 'znanje drevnih i potonjih i naroda.' Među onim drevnim bio je Ādem, koji je raspolagao znanjem o imenima. Muhammedu su dane sveobuhvatne riječi, a riječi Božije se nikada ne mogu iscrpiti.“³⁶⁹ (II 171.1)

„Poslanik Božiji je kazao: 'Na Dan ponovnog proživljenja biću gospodin ljudskoga roda.' Razlog za to je njegovo savršenstvo. On je kazao: 'Da je Mūsā živ, smatrao bi nemogućim da mene ne slijedi,'³⁷⁰ usljed sveuključivosti Poslanikova poslanstva i sveobuhvatnosti njegova Zakona; jer on je izabran za stvari koje nikada nisu dane nekom vjerovjesniku prije njega, niti je ijedan vjerovjesnik bio izabran za nešto što Muhammed već nije posjedovao, pošto su njemu dane sveobuhvatne riječi. On je kazao: 'Bio sam vjerovjesnik kada je Ādem još lebdio između ilovače i vode', dok je svaki drugi vjerovjesnik bio vjerovjesnik samo tokom duhovnog stanja njegova vjerovjesništva i za vrijeme njegova poslanstva.“ (III 141.7)

363 Ova duhovna postaja se spominje u Kur'ānu: Gospodar tvoj će ti na onom svijetu hvale dostojno mjesto darovati (*Al-Isrā'*, 79). Poslanik veli da će mu, zacijelo, biti darovano to mjesto, vidjeti kod Ahmada I 389, III 456 (usp. Dārimī, *Riqāq* 80; Stajat ću o desno Bogu na mjestu na kojem će mu minuli i potonji narodi zavidjeti').

364 Usp. pogl. 6, bilješka 17)

365 Bukhārī, *Anbiyā'* 3; Muslim, *Īmān* 327, 328 itd. Neke inačice dodaju: 'koji se ne hvasta' (Tirmidhī, *Tafsīr Sūra* 17, 18; Ahmad I 281, 295 itd.).

366 Usp. pogl. 6, bilješka 17.

367 Ibn al-'Arabi i drugi često citira ovaj *hadis* u ovoj formi, ali *Concordance* navodi samo ovu: 'Kada je Ādem bio između duha i tijela' (Tirmidhī, *Manāqib* 1; Ahmad IV 66, V 59, 379).

368 Ibn al-'Arabi sukusira Poslanikove izuzetnosti i premoći ponajprije na osnovu *hadisa* iz poglavlja 337, 'O istinskom znanju Muhammedove duhovne postaje'. (III 140-146).

369 Aluzija na kur'anske riječi u poglavljima *Al-Kahf*, 109 i *Luqmān*, 27.

370 Ovaj pravorijek nije indeksiran u *Concordanceu*. Ibn al-'Arabi ga iznova citira u III 141.7).

U svojim odgovorima Al-Hakīm al-Tirmidhiju Ibn al-'Arabi definira 'stjeg slave' (*liwā' al-hamd*) koji će pripasti Poslaniku na Dan proživljenja, i objašnjava zašto Poslanik zaslužuje taj stjeg.

„'Stjeg slave' je slava slave, najpotpunija slava, najuzvišenija i po razini najviša slava. Ljudi će se okupljati oko tog stjega, jer on je znamenje duhovnog stupnja i egzistencije kralja. Isto tako, sve slave su sabrane oko najslavnije slave, jer to je prava slava kojoj ništa nije ravno, niti ima ikakve dvojbe ili podozrenja u vezi s tim da je o slavi riječ, jer ona to jeste po svojoj biti, pošto ona sama jeste onaj stjeg.

Mogao bi kazati u vezi s nekom osobom: 'Ona je darežljiva' ili ta osoba bi mogla kazati o sebi da je darežljiva. Ta pohvala bi mogla biti tačna, a možda i ne bi. No, kada se ustanovi da je ona obdarena pod vidom nesebične naklonosti i dobrohotnosti, samo to darivanje nudi svjedočanstvo o toj darežljivosti obdarenoga. Stoga nikakva dvojba nije primjerena tome. To je značenje slave svih slava nazvane 'stjegom slave'. Nazvana je 'stjegom' zato što u sebi objedinjuje svaki vid slave...

U nastojanju da zasluži stjeg slave, Poslanik će hvaliti svoga Gospodara snagom Kur'āna koji u sebi sabire sve vidove slave. Zato se on i zove Qur'ān, tj., 'obuhvatni objedinitelj' (jāmi') ... Kur'an nije spušan bilo kome prije njega, niti je prikladno da bude spušten drugom doli onome ko raspolaže onakvom duhovnom postajom. Jer On bi trebao biti slavljn samo snagom slavljenjā koja je On spustio u Zakonu, pod vidom činjenice da ih je On spustio u Zakonu, a ne pod vidom činjenice da Njegovo Savršenstvo iziskuje attribute slavljenja. To je božansko slavljenje. No, da je On bio slavljn saobrazno onom što su iziskivali Njegovi atributi, onda bi to bilo slavljenje iz običajne prakse ('urf) i razuma. Ali takvo slavljenje nije vrijedno Njegove uzvišenosti.“ (II 88.5, 21)

Kur'ān upotrebljava izraz 'majka Knjige' (*umm al-kitāb*) u tri stavka, i ovaj pojam je objašnjavan na različite načine. Jedno od najuobičajenijih tumačenja je ono da se njime ukazuje na *Fātihi*, prvo poglavlje Kur'āna. Jedno od Al-Tirmizijevih pitanja je glasilo: 'Kakvo je tumačenje 'Majke Knjige'? Dijelovi Ibn al-'Arabijeva odgovora bacaju svjetlo na njegovo razumijevanje odnosa između Poslanika i Kur'āna:

„'Majka' je ono što objedinjuje (jāmi'). Tako mi imamo 'majku gradova' [tj., Mekku, mjesto sakupljanja poradi hodočašća]. Glava je 'majka tijela'. Kaže se [kod ukazivanja na mozak] da je 'majka glave', jer on objedinjuje i sabire sva osjetilna i nadosjetilna (ma'nawī) svojstva koja pripadaju čovjeku. Fātiha je 'majka' svih objavljenih knjiga, koje su Kur'ān veličanstveni, tj., veličanstvena sveobuhvatnost koja je objedinjena (majmū'), sadržavajući u sebi sve stvari.

Muhammedu su dane 'sveobuhvatne riječi'. Stoga njegov Zakon sadrži sve otkrivene religije (sharā'i'). On je bio vjerovjesnik kada Ādem još nije bio stvoren. Iz njega se granaju zakoni svim vjerovjesnicima. On ih je slao da budu njegovi izaslanici na Zemlji u odsustvu njegova tijela. Da je ovo tijelo postojalo, niko od njih ne bi raspolagao Zakonom. Stoga je on kazao: 'Da je Mūsā živ, smatrao bi nemogućim da mene ne slijedi.'

Bog veli: Mi smo objavili Tevrat u kome je uputstvo i svjetlo. Po njemu su Jevrejima sudili vjerovjesnici koji su bili muslimani (Al-Mā'ida, 44). Mi smo muslimani, a učeni učitelji među nama su vjerovjesnici.³⁷¹ Mi presuđujemo narodu svakog pojedinog šerijata po njegovu šerijatu, jer Šerijat našeg Poslanika ga je ustanovio. Njegov Zakon je osnova njihovih šerijatā, a on je poslan 'svim narodima' (Saba', 28), dok ovaj Šerijat ne pripada nijednom drugom poslaniku. 'Ljudi' vuku porijeklo od Ādema, sve do posljednjeg čovjeka, i među njima su postojali zakoni, a oni su Muhammedovi zakoni u rukama njegovih izaslanika. Jer on je poslan 'svim ljudima', pa su stoga, van svake sumnje, svi poslanici njegovi izaslanici. Kada se pojavio sami Poslanik, nije bilo nijednog propisa koji nije pripadao njemu i nijednog upraviteljskog autoriteta koji nije sezao do njega. Ali njegova duhovna razina je zahtijevala da, kada se pojavi u svom vlastitom entitetu ovdašnjeg svijeta, mora se isticati nečim posebnim što nije bilo dano nijednom njegovom izaslaniku. To nešto je imalo biti tako izuzetno da je obuhvaćalo sve što je bilo raštrkano među njegovim izaslanicima i, k tome još, štošta pride. Stoga mu je Bog podario Majku Knjige koja je obuhvaćala sve svete stranice i knjige. To se pojavilo među nama kao ovaploćenje, sedam stavaka koji sadrže sve stavke.“ (II 134.21)

Prema poznatom *hadisu*, Poslanikovu ženu Aišu su pitali da opiše ćud (*khuluq*) Božijeg Poslanika. Odgovorila je: 'Zar niste čitali Kur'an?' Onaj što ju je pitao reče da jeste. A ona reče: 'Zacijelo je Kur'an bio Poslanikova ćud.'³⁷² Poslanik je najsavršeniji među savršenima, mjesto pokazivanja, *par excellence*, božanskog imena Allāh. Prema tome, Poslanik sukusira sve i raspoláže svim znanjem. „On opseže znanje svih znalaca koji spoznaju Boga, bilo da se radi o onima koji su bili ranije ili o onima koji će doći kasnije“ (III 142.27). Reći da je Kur'an njegova ćud znači, prema doslovnom značenju ovog pojma, da je on u sebi sabrao sve plemenite ćudoredne odlike, baš kao što je objavljeni Kur'an sabrao u sebi svo znanje. Drugim riječima, Poslanik je taj koji je usvojio, kao svoje ćudoredne odlike, sva imena Božija, jer on 'obuhvaća sve stvari' bivajući *qur'anom*, 'onim što objedinjuje'. 'Ćudoređe Božijeg Poslanika je bio Kur'an i usvajanje božanskih imena kao

371 Ukazivanje na *hadis* kojeg Ibn al-'Arabi često citira: „Učeni učitelji ove zajednice su vjerovjesnici sinova Israilovih.“ Ne nalazi se u *Concordanceu*.

372 Muslim, *Musāfirin* 139.

vlastitih odlika' (III 61.2). Prispijevati spoznaji Kur'āna, znači prispijevati spoznaji Poslanika, Boga i svih stvari.

„Bog veli: Jer ti si, zaista, najljepše čudi (khuluq 'azīm) (Al-Qalam, 4)... Kada su Aišu pitali o čudi Božijeg Poslanika, odgovorila je: 'Kur'an je bio njegova čud.' Kazala je to zato što je on bio jedinstven u karakteru, a taj jedinstveni karakter je objedinjavao sve plemenite čudoredne odlike (makārim al-akhlāq). Bog ga je opisao tako da je on nešto 'veličanstveno', baš kao što je opisao i Kur'an, po Svojim riječima, kao 'Kur'an veličanstveni' (Al-Hijr, 87). Prema tome, Kur'an je njegova čud. Kada neko u Poslanikovoј zajednici, ko nije sreo Poslanika, poželi da ga vidi, neka pogleda u Kur'an. Kada pogleda u njega, ondje neće biti nikakve razlike između gledanja u Kur'an i gledanja u Božijeg Poslanika. To je isto kao da Kur'an preuzima lik pojavne forme koja se naziva Muhammedom, sinom Abdullāhovim, sinom 'Abd al-Mutallibovim. Kur'an je Božiji Govor i Njegov atribut, tako da je Muhammed u svojoj sveukupnosti atribut Božiji. Onaj ko se pokorava Poslaniku, pokorava se i Allāhu (Al-Nisā', 80), jer On ne govori po hiru svome (Al-Najm, 3), on je jezik Božiji.“ (IV 60.33)
„Oni koji vole Boga nazivaju se 'nositeljima Kur'āna' (hamalat al-Qur'an). Njihov Voljeni obuhvaća (jāmi') sve attribute, tako da su oni istovjetni Kur'ānu. Kada su pitali o Poslanikovoј čudi, Aiša je kazala: 'Kur'an je bio njegova čud'. Nije odgovorila ništa drugo doli to.“ (II 346.12)

Kur'ānski kontekst

Za moderne znanstvenike nije neuobičajeno da kritiziraju Ibn al-'Arabi-ja ili neke druge tumače Kur'āna zbog čitanja Kur'āna izvan konteksta. Ali kontekst jednog teksta se definira nečijim vlastitim razumijevanjem granica i obzorja tog teksta. Ibn al-'Arabi je imao brojne dobre razloge za tvrdnju da 'svaka opstojeća stvar u Kur'ānu pronalazi ono što želi' (III 94.2). Moderni znanstvenici pronalaze povijesne i književne kontekste, a tradicionalni muslimani pronalaze Govor Božiji, umičući svim ljudskim nastojanjima da ga ograniče i učine konačnim.

Ukoliko prihvatimo prvenstvo povijesnih i književnih razmatranja u tekstu Kur'āna, tada ga, možda, Ibn al-'Arabi čita izvan konteksta. Ali sam Ibn al-'Arabi ne prihvaća prvenstvo takvih razmatranja, jer su ona, u najboljem slučaju, proizvod racionalnog pregnuća i kao takva su svedena i uokvirena unutar ograničenih, stvorenih obzorja. K tome još, savremene racionalne odlike zacijelo se ne mogu opisati kao korisne i 'zdravoumne' (*salīm*), jer su prevladane predrasudama i pretpostavkama scijentističke i materijalističke ere. Zdravo racionalno čulo bi, u najmanju ruku, imalo vjere u božansko porijeklo Kur'āna. Kada se jednom prihvati njegovo božansko porijeklo, tada nema nikakva prostora za razmatranje toga šta to

Bog podrazumijeva, a šta ne u tekstu. No, sve dotle dok se to ne prihvati, nema dovoljno prostora za uzajamnu razmjenu između modernog tumača i tradicionalnog hermeneute.

Već je rečeno da *ta'wīl* nije prikladan pojam za naznačavanje Ibn al-'Arabijeva metoda tumačenja, jer on sam gotovo naizmjenično koristi ovaj pojam da ukaže na jedan mentalni proces pristajanja uz racionalno mišljenje, kako bi se svaki stavak, koji se ne podudara sa unaprijed prihvaćenom idejom o Božijoj neusporedivosti, dalje obrazlagao. Općenitije govoreći, *ta'wīl* znači prihvatiti nečije razumijevanje Boga kao standard ili 'mjerilo' snagom kojeg se vrednuje objava. Sve što je podudarno sa tim razumijevanjem, prihvaća se, dok sve drugo se tumači kako bi se dovelo u sklad s tim razumijevanjem. Čovjek postaje standard za prosuđivanje objave, i Kur'ān nije više standard za prosuđivanje čovjeka. 'Ibn al-'Arabi odbacuje ovakav pristup u cijelosti inzistirajući, umjesto njega, da čovjek mora dopustiti sebi da bude prosuđivan, oblikovan i njegovan snagom Božijeg Govora. Čovjek se mora posvetiti klanjanju Bogu i bogobožnosti, recitiranju Kur'āna i svakoj duhovnoj disciplini koja je objavljena u Zakonu i Putu. On mora neprestance moliti Boga da ga prosvijetli u vezi sa značenjem Svete Knjige i u vezi sa narastanjem u spoznaji. Kada i ako mu Bog otkrije značenje jednog stavka ili jednog dijela Knjige, on mora procjenjivati svoje otkrovenje po mjerilima Zakona i tradicije. Samo ako se ono slaže sa njima, tada se može uzeti zaozbiljno. U svakom slučaju, ne postoji nikakvo jamstvo da će čovjeku biti dano takvo razumijevanje. Kur'ān je preveć svet da bi se osvajao na juriš. On može od sebe davati kada i koliko hoće.

Vraćati se natrag pitanju 'konteksta', prema mišljenju Ibn al-'Arabija, znači da je kur'anski kontekst božansko znanje od kojeg ništa nije skriveno. Kada jednom spoznamo da je taj tekst Božiji vlastiti Govor, povijesna razmatranja tada se nikako ne uzimaju u obzir – barem ne za razumijevanje onoga što Bog podrazumijeva tim tekstom, jer ne postoji nikakvo poricanje da Kur'ān ne može baciti svjetlo na bilo koji broj pojava povezanih sa povijesnom situacijom u vrijeme Muhammeda. No, pretežan broj tih pojava su ni od kakve važnosti za Ibn al-'Arabija, jer one se odnose na 'beskorsno znanje', tj., znanje koje nikako ne utječe na krajnju čovjekovu sreću.

Kao što ćemo vidjeti niže, Ibn al-'Arabijev temeljni odgovor svakome ko bi kritizirao njegovo tumačenje Kur'āna je taj da je bilo koje tumačenje, poduprto doslovnim tekstom, punovažno tumačenje. On bi mogao kazati nešto slično ovome: ja ne odbacujem tvoja tumačenja, mada ih smatram skućenim i ograničenim tvojom ograničenom perspektivom. A ti ne bi mogao odbaciti moja tumačenja, jer su ona potkrijepljena doslovnim tekstom,

obično mnogo više nego što su tvoja. Kažeš li da je moje tumačenje netačno, tvrdiš da Bog to nije mogao podrazumijevati u ovom stavku i dosežeš taj zaključak kroz svoje ograničeno racionalno čulo koje bi Boga privezalo uz tvoju ideju o onome šta On jeste. Ali Bog se ne može prilagođavati tvojim ograničenjima. Ili pak, iako se On raskriva unutar njih, ja zasnivam svoje tumačenje na značenju koje je Bog otkrio meni, zato je to Njegovo značenje. Tvoje tumačenje je, u najboljem slučaju, zasnovano na tvom vlastitom razumijevanju teksta. Otkrovenje meni omogućuje da vidim kako je i tvoje tumačenje tačno na neki ograničeni način. Žalosno je što ti ne možeš načiniti isti ustupak meni. Umjesto toga, ti radije utiskuješ Boga u svoj vlastiti kalup.

Kao što Ibn al-'Arabi dobro zna, poricanje je jedna od karakternih odlika razuma i Zakona, mada se ni on ne susteže od poricanja krivih mišljenja na ovim razinama. Potvrđivanje i poricanje igraju i pozitivnu ulogu.

„Na ovoj duhovnoj postaji neko može spoznati objedinjenje suprotnosti, što je egzistencija suprotnosti unutar svoje vlastite suprotnosti. Ovo je najsnažnije znanje kojim neko može spoznati jednost (wahdāniyya), jer duhovni svjedok posvjedočuje duhovno stanje u kojem mu je nemoguće spoznati da je entitet suprotnosti po sebi istovjetan svojoj suprotnosti. Stoga on poima Jedinstvo u mnoštvu, iako ne na način poznavalaca aritmetike (ashāb al-'adad), jer taj način je iluzoran, dok je ovaj posvjedočeno, duhovno ozbiljeno znanje.

Jedan od onih koji je najdalje prosegao u ovo blagoslovljeno duhovno stanje, među ranim pokoljenjima, bio je Abū Sa'īd al-Kharrāz.³⁷³ Ja sam ozbiljivao ovu viziju na njegovom autoritetu sve dok nisam i sam ušao u to duhovno stanje i polučio sam ono što sam polučio. Prispio sam spoznaji da je to istina, a da su u pravu ljudi koji to poriču (inkār), jer oni to poriču na temelju razuma. Racionalno čulo ne može učiniti ništa drugo s obzirom na svoje razmišljanje. Onaj koji daje prema svojoj vlastitoj moći, s obzirom na to što mjesto motrenja zahtijeva, taj je polučio pravo stanje stvari. To je ono gdje su naša stopala postavljena i učvršćena. Prema tome, mi ne poričemo tvrdnje bilo koga ko iznosi tvrdnje, osim ako nam se nalaže da poričemo, tada mi poričemo sukladno Zakonu. Poricanje je, također, jedna duhovna zbilja; mi samo posvjedočujemo uvjet koji zahtijeva poricanje. Isto tako, mi to poričemo na osnovu razuma.

Zakon ima moć (quwwa) čija duhovna zbilja neće dopustiti da on bude prekoracen, baš kao što i razum raspolaze takvom snagom. Duhovno kušanje također raspolaze snagom kojom ga provodimo u praksu, baš kao što provodimo u praksu sve drugo što raspolaze snagom sukladno vlastitoj snazi. Mi živimo u sadašnjem trenutku (waqt). S razumom mi poričemo ono što razum poriče,

373 Aluzija na ranije citirani Al-Kharrāzov iskaz o Božijem izmirenju suprotnosti.

jer je razum tada naš trenutak prisutnosti, ali mi ga ne poričemo otkrovenjem ili Zakonom. Sa Zakonom mi poričemo ono što Zakon poriče, jer naš trenutak prisutnosti je Zakon, ali mi ga ne poričemo otkrovenjem ili razumom. Što se tiče otkrovenja, ono ne poriče ništa. Naprotiv, ono uspostavlja svaku stvar na njoj prikladnoj razini. Onaj čiji trenutak prisutnosti je otkrovenje bit će poreknut, ali on neće nikoga poreći. Onaj čiji trenutak prisutnosti je razum, poreći će i bit će poreknut, a i onaj čiji trenutak prisutnosti je Zakon, poreći će i bit će poreknut. Spoznaj to!“ (II 605.14)

Pošto je Kur’ān Božiji Govor i pošto Božije znanje obuhvaća sve stvari, Bog zna svako moguće značenje koje se može pojmiti iz teksta. On također *naumljuje* svako od tih značenja, iako ne nužno za sve. Ostali spisi također, bivajući Govorom Božijim, sudjeluju u ovom atributu. U narednom odlomku Ibn al-‘Arabi koristi glagole *ta’awwul* i *ta’wīl*, ‘tumačiti’, u neutralnom značenju.

„Svako značenje (wajh), koje je potkrijepljeno (ihtimāl) bilo kojim stavkom u Božijem Govoru (kalām) – bilo da je riječ o Kur’ānu, Tevrātu, Zebūru, Indžilu ili spisima – u nazoru bilo koga ko poznaje taj jezik (lisān), naumljeno je (maqsūd) od strane Boga u slučaju dotičnog tumača (muta’awwil). Jer Njegovo znanje obuhvaća sva značenja... Prema tome, svaki tumač ispravno doseže nakanu Božiju u toj riječi (kalima). To je Istina: A on je, zaista, knjiga moćna, laž joj je strana, bilo s koje strane, ona je objava od mudroga i hvale dostojnoga (Fussilat, 42), Istina koja se spušta na srce onoga koga On izabere među slugama Svojim. Stoga nijedan čovjek od znanja ne može izricati krivo tumačenje koje je poduprto riječima (lafz). Onaj koji izriče krivo tumačenje, krajnje je nedostatan u spoznaji. Međutim, nije nužno podupirati to tumačenje niti ga provoditi u praksi, izuzev u slučaju samoga tumača i onih koji slijede njegov autoritet.“ (II 119.21)

„U vezi značenjā jednoga stavka velimo da su sva naumljena od Boga. Niko ni na šta ne može prisiliti Boga. Naprotiv, to je posao koji se ozbiljuje snagom Boga. Razlog za to je sljedeći: Stavak o Božijem Govoru, ili o ma čemu drugom – Kur’ānu, objavljenoj knjizi, svetom tekstu, božanskom izvješću – znak je ili znamenje koje označava ono što riječi (lafz) podupiru u svim značenjima, i ono je što je naumljeno od Onoga koji je objavio Svoj Govor u onim riječima koje sadrže, u tom jeziku, ona značenja. Jer Onaj koji ga je objavio, zna sva ona značenja bez izuzetka. On zna da se Njegove sluge razilaze u svome promišljanju onih riječi i da je On samo propisao svoje obraćanje kao Zakon za njih u mjeri u kojoj to oni shvaćaju.³⁷⁴ Stoga, kada neko razumijeva jedno značenje

374 Aluzija na kur’ansko načelo: A Allāh nikoga ne opterećuje preko mogućnosti njegovih (Āl’Imrān, 286).

iz stavka, to značenje je Bogom naumljeno u tom stavku u slučaju osobe koja ga pronalazi.

Ova situacija se ne nalazi izvan Božijeg Govora. Makar riječi mogle podupirati neko značenje, može se dogoditi da ono nije naumljeno od strane onoga koji govori; jer mi znamo da čovjek nije sposoban obujmiti sva značenja riječi...

Prema tome, svaki onaj ko tumači (tafsir) Kur'an i ne izlazi izvan onoga što riječi podupiru, taj je pravi tumač. Međutim, 'onaj ko tumači prema svom vlastitom mišljenju (ra'y), postaje nevjernikom' – tako je zabilježeno u hadisu kod Tirmidhija.³⁷⁵ Ali, taj komentar neće biti 'prema njegovom vlastitom mišljenju' sve dok onaj koji govori tim jezikom ne prepozna to značenje u toj riječi.' (II 567.19)

Tumačenje 'Allāhovich Ljudi'

Ibn al-'Arabi često nudi napomene kod komentiranja Kur'āna u kontekstu svojih vlastitih tumačenja jednog stavka. U narednoj napomeni on razmatra ispovijedanje Božijeg Jedinstva, *tawhīd*. On ističe razliku između pojmova *ahad* i *wāhid*, a oba označavaju 'jednog', i objašnjava kako se jedno od značenja riječi *ahadiyya* ili 'jednosuštnost' izvodi iz pojma *ahad*.

„Riječ ahad se u Kur'ānu primjenjuje na ono što je drugo doli Bog. Bog veli: Neka ne smatra Njemu nikoga³⁷⁶ ravnim (Al-Kahf, 110)! S obzirom na komentar značenja koje su upražnjavali 'Allāhovi Ljudi', ono što se razumijevalo iz ovog stavka jeste da se Njemu ne klanja pod vidom Njegova Jedinstva, jer Jedinstvo protuslovi postojanju onoga koji se klanja. To je kao da On kaže: 'Ono što je predmet klanjanja samo je 'Gospodar' s obzirom na Svoje Gospodstvo, jer Gospodar te je uveo u postojanje. Prema tome, poveži se s Njim, učini sebe poniznim pred Njim i ne izjednačuj Jedinstvo s Gospodstvom u klanjanju. Ne unizuj sebe pred Jedinstvom kako bi bio ponizan pred Gospodstvom, jer Jedinstvo ne poznaje tebe i neće tebe prihvatiti. Tako bi se ti klanjao Onome kome se ne klanja, čeznući za Onim za kojim se ne čezne, bespredmetno upražnjavajući sve to. Takvo klanjanje je klanjanje neznalice.' Prema tome, Bog poriče klanjanje klanjateljā koji se povezuju s Jedinstvom, jer Jedinstvo je strogo i isključivo pridržano za Allāha. Glede svega što je drugo doli Allāh, ono ne raspolaže bilo kakvim Jedinstvom. To je, naime, ono što mi shvaćamo iz onog stavka s obzirom na naš način tumačenja Kur'āna.

375 Kod Tirmidhija knjiga o *Tafsiru* počinje poglavljem pod naslovom: 'Glede onoga što će se dogoditi onome ko tumači Kur'an prema svom vlastitom mišljenju'. Od tri *hadisa* u onom koji je najbliže ovom spomenutom je sljedeći *hadis*: 'Onaj ko govori (*qawl*) o Kur'ānu prema svom vlastitom mišljenju, neka pripremi sebi mjesto u Vatri.'

376 Ovaj stavak se prirodno prevodi ovako: *Neka Ga ni sa kim ne uspoređuje...!*

Egzoterici (ahl al-rusūm) također uzimaju udio iz ovoga stavka tumačeći njegovo značenje. Oni pripisuju spomenuto 'jedno' onima koje ljudi 'pridružuju' Njemu. Ovo je također jedan logičan komentar. Jer Kur'ān je bezobalni okean, pošto onaj Kome oni pripisuju one druge naumljuje sva značenja koja zahtijeva govor – nasuprot govoru stvorenih stvari.

Kada ovo znaš, znat ćeš šta je Bog podrazumijevao kada je kazao Svome Poslaniku: Reci: 'On je Allāh – jedan' (Ikh̄lās, 1), tj., On nema nikoga Sebi ravnog u ovom atributu.

Što se tiče pojma wāhid: razmatrali smo Kur'ān. Da li ga Bog pripisuje nečemu što je drugo doli On? Nisam to doznao. Ali ja ovdje nisam siguran. Ako ga On ne pripisuje Sebi, onda je on nešto posebnije od jedinstva. To je ime Biti, vlastito ime ('alam), ali on nije atribut sličan jedinstvu, jer atributi su mjesto uzajamnog sudjelovanja u nečemu (istishrāk). To objašnjava zašto se jedinstvo pripisuje svemu drugom u Kur'ānu, samo ne Bogu.

Govor (kalām) ljudi i njihova tehnička terminologija (istilāh) bez ikakva su značenja. Umjesto toga, ono što dolazi u Kur'ānu – koji jeste Govor Božiji – mora biti predmet razmatranja. Ako se riječ wāhid nalazi [primijenjena na nešto drugo osim Boga] u Govoru Božijem, tada je njeno temeljno određenje kao i ono riječi ahad, usljed onoga što ona verbalno dijeli s drugim riječima. Ali ako se riječ wāhid ne primjenjuje na ono što je drugo doli Bog u Govoru Božijem, tada se njoj moraju dati one odlike koje su primjerene Biti. Ona bi bila slična imenu Allāh, kojim se ništa drugo ne imenuje.“ (II 581.4)

Ibn al-'Arabi vidi duboku razliku između *ta'wīla* ljudi razuma i *tafsīra* kako su ga predstavili 'Allāhovi Ljudi'. Pošto filozofi i teolozi ne raspolažu ni otkrovenjem niti čvrstom vjerom u ono što Bog podrazumijeva i što govori, oni nastoje preći sa spoljašnjeg ili 'egzoterijskog' značenja (*zāhir*) ovoga stavka na unutarne ili 'ezoterijsko' značenje (*bātin*). Proces interpretiranja je prelaženje kroz slojevana značenja ('*ubur*), kako smo to već vidjeli u kazivanju o interpretiranju (*ta'bīr*) snoviđenja. Kada se jednom načini taj prelaz, tada se 'izražava značenje' ('*ibāra*) unutarnjeg smisla kroz izvanjske forme. Ali, kroz ozbiljenje ovog prelaza racionalni mislioci odustaju od spoljašnjeg značenja, dok 'Allāhovi Ljudi', koji čine slične prelaze kod tumačenja, nikada ne odustaju od njega. Tako, racionalni mislioci ne mogu prihvatiti da stavak poput ovog: *Allāha hvali sve što je na nebesima i na Zemlji (Al-Hadīd, 1)* može biti shvaćan doslovno, stoga nastoje 'izraziti' njegovo značenje kroz različite interpretacije.

„Znaj – Bog te učvrstio, o ti koji tragaš za znanjem o stvarima kakve one jesu po sebi – da nikada nećeš polučiti to znanje sve dok te Bog ne upozna s njim iznutra tebe i ne dopusti ti da ga posvjedočiš u svojoj vlastitoj suštini. Tada

ćeš ti polučiti ono za čim tragaš kroz duhovno kušanje, dok ćeš s tim biti upoznat kroz otkrovenje. Ali ne postoji nikakav drugi način da to polučiš osim kroz bespočetnu brigu koja ti nudi cjelovitu duhovnu pripravu da to prihvatiš; [a ta duhovna priprava će ti se pokazati] uz pomoć isposničke discipline u duši, tjelesne borbe, uz pomoć usvajanja temeljnih odlika božanskih imena, kroz pročišćenje doznačeno i detaljno protumačeno kroz čistotu Zakona, a ne razuma, čistotu neprimjerenu nijednoj drugoj stvorenoj stvari, i kroz oslobođenje mjesta [samoraskrivanja] od svega 'drugoga' (aghyār). Bog je, od tebe, za Sebe izabrao samo tvoje srce, jer ga je prosvjetlio vjerom i ono obuhvaća uzvišenost Božiju.

Kada neko poluči ovaj opis, taj gleda potencijalne stvari okom Božijim, pa ih duhovno posvjedočuje. Čak i kada se one ne pronalaze po sebi [kroz postojanje unutar kozmosa], on ih ne gubi iz vida. Kada se svjetlo vjere razlije nad entitetima potencijalnih stvari, ono može otkriti njegovom unutaršnjem vidu – ili radije njegovom unutaršnjem vidu i njegovom motrenju – činjenicu da, u stanju svoga nepostojanja, entiteti koji se vide i koji su opaženi, koji se čuju i koji su osluhnuti kroz stameno gledanje i osluškivanje ne raspolažu nikakvim postojanjem. Bog doznačava koji god hoće od onih entiteta. On se okreće prema njemu, ali ne i prema drugima njemu sličnima, kroz Svoj Govor koji se u arapskom jeziku izražava u formi 'Budi!' Taj entitet čuje Njegovu zapovijed i pohita ka onome što je zapovijedeno. On nastaje iz te riječi (kalima), ili pak, on sam biva ta riječ.

U stanju svoga bespočetnog nepostojanja (al-'adam al-azali) potencijalne stvari nikada ne prestaju spoznavati Onoga koji jeste Nužni Bitak po Sebi. Oni Ga proslavljaju i svjedoče Njegovu uzvišenost bespočetnim slavljenjem i vječnim i prirođenim veličanjem. One ne raspolažu nikakvim opstojecim entitetom, a i ne gube svoje jedino temeljno određenje. Pošto je stanje svih potencijalnih stvari takvo da posjeduju ove attribute, koji nisu popraćeni bilo kakvim neznanjem, kakvo je onda njihovo stanje u njihovom postojanju i njihovom samopokazivanju? Postoji li neki neorganski predmet koji ne raspolaže racionalnim govorom (nutq), biljka koja nije ozbiljila veličanje svoga Stvoritelja, životinja koja Ga ne posvjedočuje kroz svoje stanje ili ljudsko biće koje nije povezano sa svojim Gospodarom? Takvo šta bi bilo nemoguće. Stoga svaka potencijalna stvar u postojanju mora proslavljati Boga jezikom koji je neshvatljiv i narječjem koje svako ne razumije. Ali ljudi otkrovenja to čuju, a vjerujući prihvaćaju kroz vjeru i klanjanje, jer Bog veli: Ne postoji ništa što Ga ne veliča, hvaleći Ga, ali vi ne razumijete veličanje njihovo. – On je zaista blag i mnogo prašta (Al-Isrā', 44).

U ovom stavku On donosi ime vela i zastora, tj., 'Zastiralac'.³⁷⁷ On također donosi ime koje zahtijeva odlaganje pozivanja na odgovornost za koju će se, u budućnosti, polagati račun, i sprječava pozivanje na odgovornost sada, tj.,

377 Prvobitno značenje pojma *ghafūr* je 'Onaj koji pokriva i zastire', iako u religijskom vokabularu ono ima tehničko značenje 'Opraštalac'.

ime 'Blagi'. Jer On je znao da među Njegovim slugama su i oni koji su lišeni otkrovenja i vjere, tj., racionalni mislioci (*al-'uqalā'*), zarobljenici svojih racionalnih sila, oni koji su prestali sa unakrsnim prelaženjem slojevanih značenja (*i'tibār*). Oni prelaze od spoljašnjeg značenja (*zāhir*) ka unutaršnjem značenju (*al-bātin*) i odvajaju se od spoljašnjeg značenja. Stoga mu oni 'priskrbuju izraz' (*'ibāra*), jer oni su ljudi koji ne raspolažu ni otkrovenjem niti vjerom, pa im Bog zastire oči pred duhovnim posvjedočenjem istinskog stanja opstojećih stvari. Niti su oni u svojim srcima priskrbili vjeru da im bude 'svjetlo koje ide ispred njih' (*Al-Tahrīm*, 8).

Glede vjerujućih, istinoljubivih i postojanih, među prijateljima Božijim, oni prelaze na druge razine značenja, noseći sa sobom spoljašnje značenje stvari. Oni se ne kreću od spoljašnjeg značenja ka unutrašnjem značenju, ali oni unose samo slovo u značenje, ne 'dajući mu pojmovni izraz'. Stoga oni vide stvari sa 'dva oka' i, po svjetlu svoje vjere, posvjedočuju 'dva najlakša puta'.³⁷⁸ Oni nisu u stanju poricati ono što posvjedočuju, niti su u stanju odbaciti ono što pouzdano znaju. Jer Bog im je dopustio da čuju razborit govor opstojećih stvari, ili pak razborit govor potencijalnih stvari prije nego što su one ušle u postojanje. (III 257.16)

Tumačenje aluzijom

Ibn al-'Arabi posvećuje poglavlje 54 iz *Futūhāta* 'Istinskom znanju o aluzijama', objašnjavajući ondje zašto sufije uvijek ne izražavaju svoja učenja najjasnijim jezikom. Ova riječ, koja se ovdje prevodi kao 'aluzija' (*ishāra*), doslovce znači ukazivati na ili dati znak, kao, npr., kimnuti glavom u znak odobravanja. Upotrijebljena je samo u jednom primjeru u Kur'ānu. Kada je Merjema donijela čedo 'Īsāa svome narodu, kazali su joj: *O Merjemo, učini-la si nešto nečuveno!... A ona im na njega 'pokaza' (Maryam, 27, 29)*, tj., ona dade znak kojeg on razumjeda, a potom poče govoriti u njenu odbranu. U narednom odjeljku Ibn al-'Arabi ukazuje na činjenicu da se riječ *āya* ili 'znak' u Kur'ānu upotrebljava za stavke Knjige i za spoljašnje i unutrašnje kozmičke pojave. Spominjući sufijske komentare koji se nazivaju 'aluzijama' prije nego komentarima, on ima na pameti takve riječi kao što su *Latā'if al-ishārāt* ('Prefinjene aluzije') Abū'l-Qāsim al-Qushayrija (umro 465/1072-73).³⁷⁹

378 Aluzija na kur'anski tekst u poglavlju *Al-Balad*, 8. 'Posjednici dva oka' su detaljno razmatrani u poglavlju 20.

379 Ibn al-'Arabi je bio veoma upoznat s djelom Al-Qushayrija (umro 465(1072-73) i on često ukazuje na njegovu čuvenu *Risālu* (usp. II 117.8, 143.20, 245.17, 537.27, 569.15, 469.30, 679.1; III 213.20, 372.22).

„Kada je Bog stvorio stvorenja, stvarao je čovjeka u različitim etapama (*tawr*). Među nama su znalac i neznalica, pravednik i tlačilac, nadmoćni i potlačeni, vladar i podanik, vođa i sljedbenik, zapovjednik i izvršilac zapovijedi, kralj i podanici, zavidnik i onaj kome se zavidi. Za 'Ljude Allāhove' Bog nije stvorio tegobnije i neugodnije ljude od egzoterijskih znanstvenika ('*ulamā' al-rusūm*). Međutim, 'Ljudi Allāhovi' su oni koji su izdvojeni za Njegovu službu. Oni su gnosticici na način božanskog darivanja (*wahb*), oni kojima je On darovao Svoja tajanstva među Njegovim stvorenjima, omogućivši im razumijevanje značenja Njegove Knjige i aluzija Njegova obraćanja. U odnosu prema 'Ljudima Allāhovim' egzoterijski znanstvenici su kao faraoni u odnosu prema Božjim poslanicima.

Međutim, prema vječnom Božijem znanju, stanje stvari u postojanju odvija se kao što smo spomenuli, naši prijatelji su se okrenuli 'aluzijama' – baš kao što se i Merjema okrenula aluziji – zbog ljudi koji lažu i zastranjuju. Govor naših prijatelja kod objašnjavanja (*sharh*) Njegove veličanstvene Knjige, kojoj je laž strana bilo s koje strane (*Fussilat*, 42), govor je u aluzijama, čak i kada je riječ o stvarnosti i komentaru njenih korisnih značenja. Oni na nju ukazuju, vraćajući sve natrag svojim vlastitim dušama, unatoč tome što razmišljaju o njoj na općenit način i razmatraju način na koji je ona spuštena, kako je to poznato ljudima jezika na kojem je Knjiga objavljena. Tako Bog u njima prepliće ova dva načina: Mi ćemo im pružati dokaze Naše u prostranstvima svemirskim, a i u njima samima (*Fussilat*, 53), tj., Mi ćemo im pokazati stavke koji su objavljeni u vezi sa obzorjima i sa njima samima.

Svaki otkriveni stavak ima dva značenja (*wahj*): značenje koje oni vide unutar sebe samih i značenje koje vide izvan sebe samih. Ono što oni vide u sebi, oni nazivaju 'aluzijom' u nakani da će juridik (*faqīh*) – učitelj izvanjskoga – biti zadovoljan s tim. Oni ne kažu da je to 'komentar'. Na taj način oni brane sebe protiv zla juridika i njihovih podlih optužbi za nevjerovanje. Juridici to čine jer ne poznaju načine na koje se spuštaju Božiji nalozi. Ali u tome oni slijede stazu upute, jer Bog je imao moć da izričito izloži tumačenja (*ta'awwul*) 'Ljudi Allāhovi' u Svojoj Knjizi, pa ipak On to nije učinio. Naprotiv, On je umetnuo u one božanske riječi, koje se spuštaju na jeziku običnih ljudi, spoznaje o izabranim značenjima koja On dopušta Svojim slugama da ih razumiju kada otvori oko razumijevanja koje je on priskrbio za njih.

Da su egzoterijski učitelji bili poštteni, oni bi uzeli u obzir svoje vlastite duše, kada razmatraju ovaj stavak spoljašnjim okom koje se prepoznaje među njima. Potom bi oni vidjeli da su u tome poredani po stepenima (*tafādul*). Neki od njih su bolji od drugih u kazivanju (*kalām*) o značenju tog stavka. Potom bi onaj koji je ostao kratkosežan priznao premoć onome koji nije bio kratkosežan. Ipak, svi oni hode istim putem.

Potom, unatoč toj premoći koju oni posvjedočuju u onome što uzajamno imaju na raspolaganju, oni osporavaju 'Allāhove Ljude' kada oni donesu nešto što

je skriveno njihovu opažaju. Oni tako postupaju jer vjeruju da ‘Ljudi Allāhovi’ nisu ljudi od znanja i da se znanje može jedino dosegnuti kroz svakidašnje učenje (*ta'allum*) koje je dobro znano. I oni imaju pravo u tome, jer naši prijatelji jedino stječu to znanje kroz učenje, tj., kroz darivanje znanja od strane Svemilosnoga Gospodara. Bog veli: Čitaj, u ime Gospodara tvoga koji stvara, stvara čovjeka od ugruška! Čitaj, plemenit je Gospodar tvoj, koji poučava peru, koji čovjeka poučava onome što ne zna (*Al-'Alaq*, 1-5). Jer On je taj koji kaže: Allāh vas iz trbuha majki vaših izvodi, vi ništa ne znate (*Al-Nahl*, 78). I još veli: Stvara čovjeka, uči ga govoru (*Al-Rahmān*, 3-4). Otuda je Bog čovjekov učitelj.

Mi ne sumnjamo da su ‘Ljudi Allāhovi’ nasljednici poslanika. Bog veli Poslaniku: On te uči onome što nisi znao (*Al-Nisā'*, 113). U vezi sa 'Īsāom On veli: I poučice ga pismu i mudrosti, i Tevrātu i Indžilu (*Āl'Imrān*, 48). Vežano za Hidra, Mūsāova pratioca, On veli: I nađoše jednoga Našega roba... koga smo mi onome što samo Mi znamo naučili (*Al-Kahf*, 65).

Stoga egzoterijski učitelji su u pravu u onome što tvrde – da znanje dolazi samo kroz učenje. Ali su u krivu u svome uvjerenju da Bog ne poučava onoga ko nije poslanik ili vjerovjesnik. Bog veli: On daruje znanje onome kome hoće (*Al-Baqara*, 269), a mudrost je znanje. On veli ‘kome god’, što znači bilo kome. No, egzoterijski učitelji su više voljeli ovaj svijet od onoga, i stranu stvaranja više nego stranu Božiju. Oni su se navikli da uzimaju znanje iz knjiga i iz usta ljudi njihova soja. Oni misle da su od ‘Ljudi Allāhovich’ zbog onoga što znaju i po čemu nadilaze običan svijet. Sve to ih zastire od spoznaje da Bog ima slugu koje se poduzeo poučiti, u njihovu najdubljem tajanstvu, onome što je objavio u Svojim knjigama i na jezicima Njegovih poslanika. Ovo je duboko znanje od Znalca – Onoga koji poučava i u čije znanje nijedan vjernik nema nikakve sumnje, niti ijedan čovjek lišen vjere.

Oni [bez vjere] koji govore: ‘Bog ne raspolaže znanjem o partikularijama (*juz'ıyyāt*)’, nisu imali namjeru poreći Njegovo znanje o njima.³⁸⁰ Oni su samo predmnijevali da Njegovo znanje o jednoj stvari Njemu ne dolazi nanovo. Naprotiv, On poznaje pojedinačne stvari onako kako su utisnute u Njegovom znanju o univerzalijama. Tako da su oni tvrdili da On posjeduje znanje, premda ne spadaju među vjerujuće. Oni su bili naumili, na taj način, da posvjedoče Njegovu bespremačnost, ali su pogriješili u svom načinu izražavanja toga.

Bog se odlučio, usljed Svoje brižnosti prema nekim svojim slugama, da ih pouči o Sebi kroz nadahnuće, darivajući im poimanje Njega. Nakon pravorijeka: Tako mi duše i Onoga koji je stvorio, On dodaje: pa joj put dobra i put zla shvatljivim učini (*Al-Shams*, 8). Tako On razluči njeno posrnuće od njene krijeposti, u smislu Božijeg nadahnuća duše, a sve u nastojanju kako bi ona umakla moralnom posrnuću i upražnjavala bogoštovnost.

380 Ukazivanje na stajalište koje su zauzeli peripatetički filozofi; oni su ‘bez vjere’, jer oni ‘tumače’ umjesto da prihvate Kur’ān kao bezuvjetnu vrijednost.

Baš kao što je Bog, u osnovi, spuštao Knjigu Svojim vjerovjesnicima, na jednak način je spuštao razumijevanje na srca nekih vjerujućih. Vjerovjesnici nisu nikada kazali bilo šta o Bogu, a da to On nije saopćio njihovim srcima. Oni nisu uklanjali iz svojih duša ono što im je On kazivao, niti su to iskorjenjivali iz svojih spoznajnih moći i prepuštali se toj praksi. Naprotiv, to im je dolazilo od Boga. Bog veli: Ona je objava od mudroga i hvale dostojnoga, nakon što je prije toga kazao: laž joj je strana, bilo s koje strane (Fussilat, 42). Korijen o kojem se ovdje govori [tj., Kur'an] dolazi od Boga, a ne iz čovjekova odmišljanja i promišljanja, i egzoterijski učitelji to znaju. Stoga je jedino prikladno da 'Ljudi Allāhovi', oni koji u praksi provode Knjigu, budu zaslužniji za tumačenje Knjige i objašnjavanje onoga što je Bog objavio u njoj od egzoterijskih učitelja. Na taj način će i njeno objašnjavanje predstavljati nadahnuće od Boga, kao što je bio slučaj sa onim korijenom, koje se spušta na srca 'Ljudi Allāhovi'.

'Ali ibn Abī Tālib je u vezi s tim kazao: 'To je samo razumijevanje Kur'āna koje Bog dariva onome kome On hoće od Svojih sluga.' On ga je učinio 'darom' od Boga i izrazio je taj 'dar' u smislu 'razumijevanja' primljenog od Boga. Prema tome, 'Ljudi Allāhovi' su dostojniji toga od drugih.

'Ljudi Allāhovi' su uvidjeli da je Bog okrenuo kolo sreće u životu na ovome svijetu prema ljudima koji se bave spoljašnjim značenjem, prema egzoterijskim učiteljima. Podario im je prevlast nad stvorenjima kroz izričaje koje su oni načinili i On ih je pripojio onima koji znaju samo spoljašnju stranu života na ovom svijetu, a prema onom svijetu su ravnodušni (Al-Rūm, 7). U svome poricanju 'Ljudi Allāhovi' oni misle da je dobro ono što rade (Al-Kahf, 104). Stoga im 'Ljudi Allāhovi' dopuštaju da raspolažu svojim stavovima, jer znaju na osnovama čega oni govore. Potom su se zaštitili od tih učitelja imenujući duhovne zbilje 'aluzijama', jer egzoterijski učitelji ne poriču 'aluzije'. Bilo kako bilo, kada sutra Dan ponovnog proživljenja dođe, situacija sa svim stvarima će biti kao što pjesnik reče:

*Kada se prašina slegne,
vidjet ćeš
jašeš li na konju
ili na magarcu.*

Isto tako, duhovno ozbiljeni među 'Ljudima Allāhovim' razlikovat će se od onoga koji tvrdi da je dostojan na Dan ponovnog proživljenja...

Kako egzoterijski učitelj bi se mogao porediti sa duhovnim stanjem koje je naznačio 'Ali ibn Abī Tālib, kada je sam kazao da, kada bi govorio o Fātihi iz Kur'āna, taj govor bi iznosio sedamdeset tovara svitaka?

Stoga je ime *faqih*³⁸¹ mnogo prikladnije za Pleme nego za egzoterijskog učitelja, jer za *faqihe* Bog veli: Neka se po nekoliko njih iz svake zajednice njihove potruđi da se upute u vjerske nauke (*tafaqquh*) i neka opominju narod svoj kad mu se vrata, da bi se opomenuli (*Al-Tawba*, 122). Stoga ih Bog smješta na duhovni stupanj Poslanika u polučivanju poimanja vjere i opominjanja. To je onaj koji poziva Bogu snagom 'unutarnjeg uvida'. On ne poziva na osnovu 'prevladajućeg nagađanja' (*ghalabat al-zann*),³⁸² kako to čini egzoterijski učitelj. Kada nekome neposredni uvid dođe od Boga i jasan znak od njegovoga Gospodara (*Hūd*, 17), dok poziva Njemu, njegovo nuđenje pravorijeka i kazivanje posve su različiti od onih koje izriče onaj u vjeri Božijoj snagom svoje nagađalačke prevage.

Jedna od odlika egzoterijskog učitelja očituje se u njegovoj odbrani da on ne poznaje onoga koji kaže: 'Gospodar mi je moj darovao poimanje'. On sebe smatra nadmoćnijim nad onim koji to kaže i nad onim koji istinski raspolaze znanjem. Ali onaj od 'Ljudi Allāhovih' veli: Bog je usadio u moju unutarnju svijest ono što je imao na umu ovim propisom u ovome stavku.' Ili kaže: 'Vidio sam Poslanika Božijeg u jednom Događaju i on me obavijestio o ispravnosti ovog izvješća koje je preneseno od njega, kao i o tome šta ono znači za njega.'

U vezi s ovim duhovnim stanjem i njegovom punovažnosti Abū Yazīd se obratio egzoterijskom učitelju riječima: 'Ti uzimaš svoje mrtvo znanje od umrloga, ali mi naše znanje primamo od Živoga koji nikada ne umire!'.³⁸³

Nama sličan veli: 'Moje srce mi zbori o mome Gospodaru.' Ti kažeš: 'Taj i taj mi je kazao'. Gdje je on? 'Mrtav' 'A onaj od koga ti je prenio to i to?' 'Gdje je on?' 'Mrtav'. Kada je neko kazao Šejhu Abū Madyanu: 'Prenosi se od toga i toga, zatim od toga i toga,' on je imao običaj kazati: 'Mi ne želimo jesti suho meso. Nastavi, donesi mi 'svježe meso'!' Tako bi on uzdizao težnje svojih prijatelja. Time je htio reći sljedeće: to su riječi toga i toga. Šta ti sam kažeš? Šta od Bogom darovanog znanja je Bog doznačio tebi? Kazuj mi riječi od svoga Gospodara, ostalo zaboravi, zaboravi 'riječi prenesene od toga i toga'. Oni su jeli svježe meso, a Darovatelj nije mrtav. On ti je bliži od vratne žile kucavice (*Qāf*, 16).

Božije svjetlosno izlivanje je trajno, kapija vizijā sa radosnim vijestima (*mu-bashshirāt*) ne zatvara se, a 'to je jedan od sastavnih dijelova vjerovjesništva'.³⁸⁴ Put je čist, kapija je otvorena, način primjene je otkriven u Zakonu. Bog trči u susret onome ko mu žurno dolazi.³⁸⁵ Nema tajnih razgovora među

381 Ovaj pojam je upotrebljavan u islamskim znanostima kako bi označio 'juridika', tj., stručnjaka za Šerijat, ali u kur'anskom smislu on označava 'onoga koji umuje'.

382 Ovaj pojam se upotrebljava u 'načelima jurisprudencije' da označi kako juridik doseže 'pouzdanost' (*yaqīn*) glede propisa Šerijata.

383 Za više ukazivanja na ovaj pravorijek, usp. II 253.34; III 140.35, 413.35

384 U vezi s ovim *hadisom* usp. pogl. 2, bilješka 15.

385 Ukazivanje na punovažan *hadis*: 'Kada Mi neko dolazi žurno, ja njemu u susret trčim' (Usp. poglavlje 6, bilješka 29).

trojicom a da On nije četvrti (Al-Mugādala, 7). On je s njima gdje god bili.³⁸⁶ Ako je on s tobom kroz ovu vrstu bliskosti, dok ti tvrdiš da posjeduješ znanje o tome i vjeru u to, zašto propuštaš priliku da primaš od Njega i govoriš s Njim? Ti uzimaš od drugih, a ne uzimaš od Njega. Zašto ne bivaš 'iznova upoznat' sa svojim Gospodarom? Čak je i kiša na višoj razini od tebe, jer Poslanik Božiji se izlagao kiši dok ona pada, nepokrivene glave, kako bi kiša padala na nju. Kada je upitan u vezi s tim, kazao je: 'Ona me iznova upoznaje sa mojim Gospodarom.'³⁸⁷ Kazao je to kako bi nas poučio i potaknuo.

Naši prijatelji su izabirali pojam 'aluzija' radije nego neke druge pojmove za svoja objašnjenja Knjige Božije, zbog božanskog poučavanja o onome o čemu egzoterijski učitelji nemaju nikakva znanja. Činjenica je da je 'aluzija' jedino na djelu kroz nakanu onoga koji aludira, a ne u odnosu na ono na šta se aludira. Kada ih jedan egzoterijski učitelj upita da objasne šta su mislili pod tom aluzijom, oni uporediše aluziju s dobrim znakom. Naprimjer: čovjek se nalazi u situaciji u kojoj su mu prsa stegnuta. On razmišlja o toj svojoj situaciji, a neko zovne nekog drugog, čije ime je Faraj ['olakšanje']: 'O Faraj!' Osoba čija prsa su stegnuta čuje to. Primi to kao radosne vijesti i kaže: Božije olakšanje je stiglo, ako Bog da.' Drugim riječima, on će predahnuti od te situacije i prsa će mu se proširiti. Poslanik Božiji je učinio baš to dok je uspostavljao mir sa idolopoklonicima. Oni su ga htjeli spriječiti da dopre do Kuće Božije. Potom dođe jedan čovjek između idolopoklonika koji se zvao Suhayl. Poslanik Božiji reče: 'Stanje postaje 'olakšavajuće' (sahala),' jer je on uzeo ime tog čovjeka kao dobar znak.'³⁸⁸ I situacija se pokazala baš onakvom kako je to Poslanik i naslutio. Tako je sve dovedeno u red Suhaylovim iskustvom. Ali njegov otac nije imao na umu to kada mu je nadjenulo to ime. On mu je dao ime kao vlastito ime, kako bi ga razlikovalo od drugih, iako je mislio da mu je dao lijepo ime poradi dobra.

Pošto su 'Ljudi Allāhovi' vidjeli da je Poslanik imao na pameti 'aluzije', i oni su ih koristili u svojim poslovima. Ali oni su pojašnjavali njihovo značenje, njihovo mjesto i njihovo vrijeme. Oni ne upotrebljavaju aluzije u svojim poslovima i među sobom, već samo kad neko sjedi s njima, a nije od njih ili kada to situacija spontano potakne među njima. 'Ljudi Allāhovi' su uspostavili tehničke pojmove (istilāh) koji su bili nepoznati drugima sve dok ih ovi nisu naučili od njih. Oni su slijedili put u tim pojmovima nepoznatim drugima. Na isti način Arapi su upotrebljavali u svome govoru analogije i metafore kako bi neki od njih mogli razumjeti druge. Potom, kada se okupe sa svojim sojem, oni govore o toj situaciji jasno i izričito, ali kada je s njima prisutan neko ko nije od njih, oni upotrebljavaju riječi koje su uspostavili kao posebne pojmove. Tako stranac, koji sjedi s njima, ne zna šta oni rade ili govore.

386 Donekle modificirani tekst stavka: *On je s vama gdje god bili (Al-Hadīd, 4).*

387 Muslim, *Istiqsā'* 13; Abū Dāwūd, *Adab* 105.

388 Ovaj *hadis* se nalazi kod Bukhārija (*Shurūt* 15) i Ahmada (IV 330).

Jedna od najzačudnijih stvari na ovom putu – ne nalazi se ni na jednom drugom – je sljedeća: svaka skupina koja raspolaže znanjem – logičari, gramatičari, teolozi, aritmetičari, astronomi, dogmatičari, filozofi – raspolaže tehničkim pojmovima nepoznatim onom ko dolazi izvana, sve dok učitelj ili neko blizak tome ne upozna ga s tim. Jedini izuzetak je ovaj put [sufizma].

Istinski tragalac – a po ovome oni spoznaju njegovu iskrenost – stupa među njih i nema nikakvih obavijesti o njihovim tehničkim pojmovima. Potom Bog otvara oko njegova razumijevanja i on prima od svoga Gospodara na početku svog duhovnog kušanja, makar nije imao nikakvih obavijesti o terminologiji koju su oni koristili. On nije znao da su postojali ljudi među ‘Ljudima Allāhovim’ koji su koristili posebnu terminologiju i da su govorili koristeći one pojmove koje poznaju samo oni koji primaju znanje od njih. Zatim, ovaj iskreni tragalac razumije sve o čemu oni govore, kao da je on sam uspostavio te tehničke pojmove. On učestvuje s njima u razgovoru i ne smatra sebe tuđinom. Naprotiv, on sve to zatječe u smislu očiglednog znanja koje nije mogao odbaciti. On ne zna kako je to polučio. Ali neko ko dolazi izvana, u svim drugim skupinama, to nikada ne pronalazi sve dok ga neko najprije ne upozna s pojmovima.

To je, naime, ono što se podrazumijeva pod ‘aluzijom’ u motrenju Plemena. Njegovi članovi jedino koriste aluzije kada su prisutni došljaci ili u svojim pisanjima i pisanim ostvarenjima, ali nigdje drugdje.“ (I 279.7)

Znanje iz Hadisa

Ibn al-‘Arabi citira pravorijeke Poslanikove gotovo tako često koliko i sam Kur’ān. U većini slučajeva oni su preuzeti iz standardnih vrela i mogli bi biti prihvaćeni kao ‘tačni’ (*sahih*) od strane učenih učitelja iz znanosti *Hadisa*. Međutim, on često citira i neke druge pravorijeke koji se ne nalaze u standardnim zbirkama i koji su, prigodice, osuđivani kao lažni od strane nekih učenih ljudi. Takav je, npr., slučaj ovog poznatog *hadisa*: ‘Onaj ko poznaje sebe, poznaje i svoga Gospodara,’ ili ‘Prva stvar koju je Bog stvorio bijaše um.’ Šejhovo opravdanje za upotrebu takvih *hadisa* je sukusirano u zamjedbi koju on, usputice, nudi glede onog poznatog pravorijeka: *Bijah Blago, ali nepoznato...’*: On je ‘tačan na osnovama otkrovenja, ali nije utemeljen (*thābit*) na način prenošenja (*naql*)’ (II 399. 28). Otkrovenje priskrbljuje sredstva pomoću kojih se iskušava autentičnost takvih *hadisa*.

Ibn al-‘Arabi, katkada, ukazuje na izuzetne prijatelje Božije kao na ‘vjerovjesnike među prijateljima’, podrazumijevajući na taj način da i oni, poput vjerovjesnika, primaju izviješća (*khabar*) od Boga. On, istodobno, često napominje da čak izviješća primljena izravno od Boga ne mogu imati nikakav učinak na propise (*hukm*) Zakona, jer samo vjerovjesnici u strogoj značenju riječi raspolažu ulogom funkcioniranja ‘Zakonodavca’

(*tashrī*). U jednom od odlomaka koji opisuju stanje ‘vjerovjesnika među prijateljima’, on ukazuje na način na koji im Bog dariva znanje o *hadisima*.

„Poslanici među prijateljima u ovoj zajednici su oni pojedinci koje Bog postavlja unutar jednog od Njegovih samootkrivenja. Potom, On uspostavlja mjesta pokazivanja³⁸⁹ Muhammeda i Džibrila, kako stoje pred njim. Potom to duhovno mjesto pokazivanja [Džibril] dopušta mu da čuje kao da se obraća Muhammedovom mjestu pokazivanja sa propisima Zakona. Kada se obraćanje okonča, a srce prijatelja koji raspolaže tim mjestom duhovnog posvjedočenja se isprazni od straha, on poima kroz svoje racionalno svojstvo sve propise Zakona koji su sadržani u tom obraćanju i ukazivanju unutar muhamedanske zajednice. Ovaj prijatelj uzima one propise baš kako je to i muhamedansko mjesto pokazivanja ih prihvaćalo. Potom dotični prijatelj dolazi sebi, a u svome pamćenju je zadržao sve ono čime se Duh obraćao mjestu pokazivanja Muhammeda. On spoznaje istinitost tog obraćanja kroz znanje o pouzdanom uvjerenju, ili pak kroz očevitno pouzdanje (‘ayn al-yaqīn). On prima propis Muhammedov i provodi ga u praksi kao jasan znak od svoga Gospodara (Hūd, 17).

Postoje brojni slabi hadisi koji se ne provode u praksu usljed slabosti njihovog lanca prenosilaca – jer su neki lašci (wādi) ih prenijeli – a koji su, zapravo, istiniti, jer u ovom pojedinačnom slučaju lažac je kazao istinu i nije je izmislio. Učitelj Hadisa (muhaddith) ih odbacuje samo zato što nije u stanju pouzdati se u prenošenje dotične osobe. No to je slučaj samo onda kada je taj lažac jedina osoba koja ih prenosi ili se hadisi samo za njega vežu. Ali ukoliko vjerodostojan prenosilac sudjeluje u činu slušanja hadisa, tada će taj hadis biti prihvaćen pod vidom vjerodostojnog prenosioca. No ovaj prijatelj je mogao čuti Duha dok saopćava baš ovaj hadis duhovnoj zbilji Muhammedovoj, baš kao što su ashābi slušali, skupa sa Muhammedom, onaj Džibrilov hadis u vezi sa podlaganjem, vjerom i duhovnom vrlinom, kada je Džibril posvjedočio istinitost onoga što je Muhammed kazao.³⁹⁰ Kada to ovaj prijatelj čuje od Duha koji ga otkriva, on je poput jednog od ashāba koji ga sluša iz usta Božijeg Poslanika, jer on prima znanje o onome oko čega nema nikakve dvojbe. On se razlikuje od Sljedbenika – koji to prima samo na osnovu ‘prevage u nagađanju’ – jer ne postoji nikakvo podozrenje koje bi moglo potkopati njegovu istinitost.

Također postoji mnogo hadisa koji su tačni pod vidom svojih prenosilaca, kojima poučava onaj posjednik otkrovenja koji motri to mjesto pokazivanja. Potom on pita Poslanika o ovom ispravnom hadisu, a on ga poretne i kaže: ‘Ja to nisam rekao ili prosuđivao po njemu.’ Na taj način onaj prijatelj priprijeva spoznaji o njegovoj slabosti i on prestaje uvoditi ga u praksu ‘u smislu jasnog znaka od njegovoga Gospodara’, pa makar ga prenosio upražnjavali usljed tačnosti njegova lanca prenošenja, mada on, zapravo, nije dobar. Nešto

389 U ovom smislu ‘mjesto pokazivanja’ (*mazhar*) ukazuje na ukazanje protežnog tijela (*jasad*) u svijetu Imaginacije.

390 O ovom hadisu usp. poglavlje 7, bilješka 13.

slično ovome je spomenuo Muslim na početku svoje knjige *Al-Sahih*.³⁹¹ Ovaj posjednik otkrovenja može, čak, prispjeti spoznaji o tome ko je izmislio dotični hadis, tj., spoznaji lanca prenosilaca za koji se pretpostavlja da je tačan. Ili bi ime onoga koji ga je izmislio bilo spomenuto njemu ili bi se lik osobe ukazao pred njim.

To su vjerovjesnici među prijateljima. Oni ni na koji način ne posjeduju svoj vlastiti Zakon, niti im se Zakon obraćao. Njima je ili samo darovano znanje (*ta'rif*) o tome da je to Zakon Muhammedov ili oni posvjedočuju Duha kako se spušta na njega sa nalogom u Prisutnosti Imaginacije koja je izvana i iznutra njihove vlastite suštine. U slučaju onoga koji ima snoviđenje, to se naziva 'vizijama popraćenim glasom'. Ali dotični prijatelj dijeli sa vjerovjesnikom ono što ovaj prima tokom budnoga stanja, dok to obični ljudi primaju tokom sna. Ljudi našega puta su posvjedočili da je to duhovno stanje prijateljā – skupa sa nekim drugim stvarima, kao što je djelovanje snagom Odredbe i prispijevanje spoznaji bez ikakva stvorenog učitelja – osim Boga; to je Hidrovo znanje. Ako Bog dotičnom prijatelju podari znanje o ovom šerijatu snagom kojeg se on klanja po jeziku Poslanika Božijeg, a On to čini uklanjanjem svih posrednika – ja tu mislim na juridike i egzoterijske učitelje – tada se tu radi o bogomdanom znanju, ali on nije jedan od 'vjerovjesnika' ove zajednice. Samo je jedan među prijateljima 'vjerovjesnik', koji je duhovni nasljednik vjerovjesnika pod ovim osobitim vidom, tj., pod vidom duhovnog posvjedočenja anđela kada on dolazi Poslaniku.

To su, naime, 'vjerovjesnici među prijateljima.' Svi oni su jednaki u tome da pozivaju Bogu 'očitim dokazom', kako je Bog i zapovijedio Svome vjerovjesniku da to čini... Oni nalik ovima zaslužuju istinski Zakon u kojem nema nikakve dvojbe ni za njih niti za one u ovoj zajednici koji ih slijede. Među ljudima oni raspolažu najvišim znanjem o Zakonu, mada im to juridici ne priznaju.“ (I 150.13)³⁹²

„Kada se čovjek odriče svoje vlastite želje, uskraćujući je svome vlastitom sopstvu, i kada više voli svoga Gospodara od svega drugog, tada Bog postavlja pred njega, na mjestu forme njegove vlastite duše, formu božanskog vodiča, istinsku formu od Istinitoga, kako bi on mogao hoditi ponosno u prozirnoj odori od svjetla. Ta forma je Zakon njegova vjerovjesnika i poslanstvo njegova poslanika. To se spušta na njega od njegova Gospodara i u tome počiva njegova sreća.

Neki ljudi to vide u formi svoga vjerovjesnika, dok drugi to vide u formi svog vlastitog duhovnog stanja. Kada se ono otkrije osobi u formi njegova vjerovjesnika, on tjera oko svoga razumijevanja da zuri isključivo u ono što mu nudi ona forma, u to i ni u šta drugo, jer Šejtan se nikada ne imaginalizira u formi

391 Str. 21 i dalje.

392 Što se tiče sličnog odlomka o prijateljevom znanju o *Hadisu*, usp. II 376.11.

bilo kojeg vjerovjesnika.³⁹³ To je duhovna zbilja i duh tog vjerovjesnika ili forma anđela u njegovoj prilici, onoga koji poznaje njegov Zakon od Boga. Ma o kojoj formi da je riječ, istinita je.

Mnoge šerijatske propise smo primili u formi kakva je ova, o kojoj nismo pouku primili od učenih učitelja, niti iz knjiga. Kada sam predočio šerijatske propise, koje mi je ta forma priopćila, jednom od učenih učitelja u našoj zemlji, onome koji je poznavao Hadis i škole Zakona (madhāhib), on me izvijestio da sve što sam mu kazao je već preneseno od Vjerovjesnika u Sahihu. Nijedna jedina riječ nije ispuštena...

Ako se ta forma pokaže u nekoj drugoj, drukčijoj od forme njegova poslanika, tada se ona, nesumnjivo, vraća natrag njegovom duhovnom stanju, ili posebnoj duhovnoj postaji Zakona u vremenu i mjestu na kojem je on vidio lik ukazanja. Međutim, ova osoba ga vidi u budnom stanju, dok to obični ljudi vide dok spavaju. On ne bi trebao uzeti nijedan propis Zakona od te forme, kada mu se ukaže na takav način. No, njemu nije zabranjeno da primi bilo kakva znanja ili tajanstva koja ona donosi – bilo šta što je očitovanje o onom dopuštenom i nedopuštenom – bilo to u vjerovanju ili nečemu drugom. Jer Božija Prisutnost prihvaća sva uvjerenja koja su drugo doli pridruživanje drugih Bogu (shirk). To se ne prihvaća, jer pridruživanje drugih Bogu je čisto nepostojanje, a Beskonačni Bitak ne prihvaća nepostojanje.“ (III 70.23).

393 Aluzija na hadis: ‘Šejtan se nikada ne pokazuje u mome liku.’ Usp. poglavlje 7, bilješka 5.

6

Soteriologija

15. Vrednovanje samootkrivenja

Kako razum može jednostavno ‘prihvatiti’ ono što dolazi od Boga, a da ne koristi svoju moć razlučivanja? Prvo, to ‘prihvaćanje’ je prihvaćanje onoga što dolazi od *Boga* – a ne od bilo koga – kako je otkriveno u Kur’ānu i hadisu. To je prihvaćanje zasnovano na vjeri u dvostruko svjedočanstvo: ‘Samo Allāh jeste, a Muhammed je Njegov Poslanik.’ Stoga je ono, zapravo, jednostavno prihvaćanje onoga što svaki musliman prihvaća u teoriji. Otkrivenje koje duhovni putnik iskušava ne pridodaje ništa načelima i zaključcima vjere. Ono se, uglavnom, ispunjava u nekim pojedinostima. Ono, u prvome redu, preobražava teorijsko znanje, koje uspostavlja sadržaj creda, u izravno viđenje. Ne samo da duhovni putnik vjeruje da je, npr., *Allāhova ruka nad njihovim rukama (Al-Fath, 10)*, nego on to i duhovno posvjedočuje licem u lice. Otkrovenje je duhovno ozbiljenje vjere.

„Znanje ‘Ljudi Allāhovih’, koje se izvodi iz otkrovenja, poprima preciznu formu vjere. Otkrovenje ‘Ljudi Allāhovih’ se slaže sa svim što se vjerom prihvaća, jer vjera je posve istinita (haqq), dok onaj koji donosi radosne vijesti o njoj – tj., Vjerovjesnik – nudi radosne vijesti o njoj na osnovama istinskog otkrovenja.“ (I 218.5)

Što se tiče razmišljanja, osebnjane sile razuma, ono igra važnu ulogu na svojoj vlastitoj razini, kako je već isticano. Ali razmišljanje ne može poreći riječ Božiju. Ako dokazi, pribavljeni snagom racionalnog mišljenja, proturječe objavi, prikladan put nije taj da se odbaci objava, već da se prizna da su dokazi ograničeni silama koje su ih uvele u postojanje, i da ta ograničenja ne mogu lagati Onoga koji je stvorio razum i njegove moći.

„Kada ti dođe znanje od Boga, ne stavljaš ga na vagu mišljenja i ne ustanovljuješ bilo kakav put za svoje racionalno čulo da ga dosegne, da ne bi odmah propao. Božije Znanje ne podliježe pod bilo kakvu vagu, jer ono uspostavlja vagu. Kako

može vaga nositi Njega koji ju je uspostavio podređenom njenom temeljnom određenju...?

Znanje proturječi razumu, jer razum je ograničen (qayd), dok je znanje ('ilm) ono što se izvodi iz znaka ('alāma). Znak koji najbolje određuje jednu stvar jeste stvar sama. Što se tiče svakog znaka koji je drugo doli stvar sama, on je slučajno ispravan u odnosu na nas.“ (II 291.3)

Kao što smo već vidjeli u ranijim poglavljima, prikladan put je iskanje dara razumijevanja od Boga. *I Bojte se Allāha, – Allah vas uči (Al-Baqara, 282)*. Ali jedno drugo pitanje od temeljne važnosti, koje nije bilo adresirano, ovdje se samo nameće. Znajući to, mi stupamo na stazu i slijedimo uputu Božiju, i držeći to na umu, mi iskušavamo jedno 'otkrovenje' koje nam pojašnjava sve vrste stvari koje nismo nikada ranije razumjeli, pitajući se: možemo li biti sigurni da je to otkrovenje od Boga? Postoji li tu ikakva mogućnost za sotonski uplitaj i naše zastranjenje? Nije li čovjek, koji zahtijeva da slijedi svoje vlastito 'duhovno kušanje', u biti onaj koji zahtijeva neovisnost od vjerovjesnika i koji uspostavlja svoju vlastitu religiju, u najmanju ruku za sebe?

Ibn al-'Arabi je dobrano svjestan takvih pogibelji i on ih razmatra u brojnim kontekstima. Međutim, jedino će biti moguće priskrbiti nekoliko kratkih primjera, u vezi s tim, da je on zaokupljen jednim važnim pitanjem. Ali njegov temeljni odgovor se može veoma brzo ponuditi: ma koje znanje, duhovno kušanje, unutarnji uvid, duhovno posvjedočenje, samoraskrivanje ili ma šta drugo što protuslovi doslovnom značenju Kur'āna i Hadisa, moraju biti napušteni. Otkrovenje, poput razuma, mora se potčiniti Vagi Zakona.

Jedna od glavnih domena u kojoj se Ibn al-'Arabi bavi ovim problemom jeste razmatranje odnosa između vjerovjesnika i prijatelja Božijih, tema kojom se ovdje može baviti samo usput.³⁹⁴ Dostatno je kazati da je prijatelj Božiji (*walī*) uvijek 'sljedbenik' (*tābi'*) Vjerovjesnika, nikada neovisan o njegovoj uputi. Uloga prijatelja je sukusirana kur'anskim stavkom koji je naprijed spominjan i često citiran od strane Ibn al-'Arabija: *Reci: 'Ovo je moj put, ja pozivam k Allāhu, imajući jasne dokaze, ja, i svaki onaj koji me slijedi (Yūsuf, 108)*. Naša zadaća ovdje je da se pitamo koja mjerila se mogu primijeniti u procjenjivanju 'neposrednog unutarnjeg uvida'.

394 Vidjeti *Cosmology*.

Znanje i praksa

Naprijed smo vidjeli da je znanje, priskrbljeno snagom Zakona, u osnovi dvovrsno: izviješća i propisi. Izviješća se bave sadržajima vjere. Stoga, prema standardnoj formuli izvedenoj iz različitih kur'anskih stavaka, ona sadrže znanje o Bogu, anđelima, poslanicima, svetim spisima, Posljednjem danu i mjerilu (*qadar*) dobra i zla koji se pojavljuju unutar kozmosa. Propisi obuhvaćaju sami Šerijat, tj., zapovijedi i zabrane vezane za sve dimenzije života i djelovanja. Da bi se razumjelo Ibn al-'Arabijevo stajalište o učinkovitosti otkrovenja, najprije je nužno jasno razlučiti ove dvije kategorije. Prva se mora nazvati neodređenim znanjem ili teorijom ili doktrinom (*'ilm*), a druga praksom ili djelima (*'amal*). Kao što Šejh stalno ponavlja, otkrovenje može dati dubinu razumijevanja, jasnoću vizije, pouzdanje i slične stvari doktrini, iako ne može promijeniti bilo šta od doktrinarnih načela (*usūl*) ili izvedbi (*furū'*). Ali otkrovenje ne može dodati ništa praksi izuzev razumijevanja. Propisi i zakonske odredbe su nepovredivi i svako ih mora slijediti. Nijedan posjednik otkrovenja ne može tvrditi suprotno od toga, a da se ne pokaže da je zastranio.

*„Duhovni putnik koji želi bezbjedno dosegnuti cilj, mora izbjegavati varke koje ga vrebaju na putu. Kada jednom dosegne stepene otkrovenja i duhovnog posvjedočenja, Šejtan će ga iskušavati, njega i njegovu strast, ne bi li on bio neovisan, umjesto da slijedi Vjerovjesnika. On se mora kretati naprijed prema mjerilu znanja izvedenog iz otkrivenog Zakona. Ako bi mu došao božanski nalog koji mu bjelodano dopušta (*halāl*) nešto što je, zapravo, jasno proglašeno zabranjenim (*harām*) Muhammedovim Zakonom, tada je on prevaren (*talbis*) u vezi s tim. On mora napustiti taj nalog i vratiti se ustanovljenom zakonskom propisu. Jer je on uspostavljen među svim ljudima otkrovenja, tako da nema više ništa dopuštenog ili nedopuštenog, i nikakvih zakonskih propisa za bilo koga nakon što je poslanstvo i vjerovjesništvo prestalo među 'Ljudima Allāhovim'. Stoga posjednik takvoga naloga ne pouzdava se u takvo šta. On zasigurno zna da je to strast duše...*

*Ali nije zabranjeno da 'Ljudima Allāhovim' bude podareno znanje od Boga glede punovažnosti zakonskog propisa u nečemu čija tekstualna osnova nije univerzalno priznata (*mutawātir*). Što se tiče onoga čija je tekstualna osnova univerzalno priznata, ako bi Bogom darovano znanje bilo proturječno tome, tada se bogomdano znanje ne može pouzdati u njega. Nema nikakvog neslaganja, u vezi s tim, među 'Ljudima Allāhovim', koji su narod otkrovenja i pronalaženja.*

*Neki od onih, koji čeznu za Bogom, prevareni su u svojim duhovnim stanjima, a da toga nisu svjesni. To je jedna pritajena varka, snažno božansko lukavstvo u koje se zapada korak po korak, a da toga oni nisu svjesni.*³⁹⁵

Pazi se da ne odbaciš Vagu Zakona iz svojih ruku u egzoterijskoj spoznaji (al-'ilm al-rasmī) i postizanju onoga što se objavljuje u smislu propisa. Ako iz toga shvatiš nešto što je drukčije od onoga što ljudi shvaćaju, tako da tvoje shvaćanje staje između tebe i predstavljanja spoljašnjeg značenja (zāhir) njegovih propisa, tada se ne pouzdavaj u svoje shvaćanje! Jer to je varka ega (makr naf-sī) u božanskoj formi, koje nisi svjestan.

Susretali smo iskrene ljude među 'Ljudima Allāhovim' koji su bili prevareni ovim duhovnim stanjem. Oni više vole svoje otkrovenje i ono što im se očituje u njihovom poimanju, tako da ono poništava uspostavljeni propis. Oni ovise o tome u svom vlastitom slučaju i puštaju druge ljude da razmatraju uspostavljeni propis u njegovom vanjskom značenju. Ali u našem motrenju to nije ništa, niti je to išta u nazoru 'Ljudi Allāhovih'. Ko god se pouzdava u to, posve je zbunjen i izgubio je svoju povezanost sa 'Ljudima Allāhovim', pridružujući se tako 'najvećim gubitnicima' u vlastitim postupcima. Njihov trud u životu na onome svijetu bit će uzaludan, a oni će misliti da je dobro ono što rade (Al-Kahf, 104).

Može se dogoditi da posjednik takvog otkrovenja nastavi upražnjavati spoljašnje značenje tog propisa, dok ne vjeruje u njega glede njega samoga. On ga upražnjava, pogađajući se sa spoljašnjim stanjem stvari (zāhir) i govoreći sebi: 'Ovom zakonskom propisu ja nudim spoljašnju dimenziju (zāhir) sebe, jer ja sam stekao znanje o njegovom unutarnjem značenju (sirr). Tako njegovo temeljno određenje u mojoj krajnje unutarnjoj svijesti (sirr) je drukčije od njegova temeljnog određenja u mojoj spoljašnjoj dimenziji.' Ako to neko tako upražnjava, tada je situacija ovakva: A onaj ko otpadne od prave vjere – uzalud će mu biti djela njegova i on će, na onom svijetu, nastradati (Al-Mā'ida, 5). Njihova trgovina im nije donijela nikakvu dobit, i oni su zalutali (Al-Baqara, 16). Oni su prestali biti 'Ljudi Allāhovi' i pridružili su se onome koji je strast svoju za boga svoga uzeo, onoga koga je Allāh, znajući ga, u zabludi ostavio (Al-Ghātiya, 23). On misli da je na dobitku, ali on je zalutao.

Stoga, čuvaj se, brate moj, od nevolja ovog duhovnog stanja i lukavstva ovog otkrovenja! Ja sam te posavjetovao, i posavjetovao sam ovo Pleme, ispunjavajući tako zapovijed koja me obvezuje.!" (II 233.34)

Kada se prijatelji Božiji uspinju stazama vlastitih htijenja (ma'ārij al-himam), cilj njihova prispjevanja su Božija imena, jer Božija imena im nedostaju. Kada oni prispiju imenima u svojim uzašašćima, imena na njih izljevaju svjetlo spoznaja i svoja vlastita svjetla srazmjerno duhovnoj pripravi koju prijatelji

³⁹⁵ U vezi sa kur'anskim spominjanjem Božije varke i lukavstva, usp. poglavlje 4, bilješka 43. Zapadanje u nju, korak po korak, spominje se u poglavlju Al-A'rāf, stavak: *A one koji Naše riječi poriču Mi ćemo malo po malo, a da oni neće ni znati, u propast voditi.*

u sebi nose. Oni to primaju isključivo u mjeri svoje vlastite duhovne priprave. U tom pogledu oni nemaju nikakve potrebe za anđelom ili poslanikom, jer to nisu spoznaje koje Zakon dariva (tashri'), već prije svjetla koja im omogućuju da pojme ono što je poslanik donio u svojoj objavi, ili da pojme sveti tekst koji mu je spušten, ili knjigu, to i ništa drugo. Nema u tome nikakve razlike da li prijatelj pozna tu knjigu ili je čuo za njene pojedinosti.

Znanje ovog prijatelja ne može nikada sezati izvan objave koju je poslanik donio od Boga, ili izvan svetog teksta ili knjige. Tako stvar stoji sa svakim prijateljem koji je iskreno posvećen svome poslaniku, izuzev u ovoj zajednici gdje prijatelji, pod vidom svoje iskrene posvećenosti svim poslanicima i vjerovjesnicima, raspolažu znanjem, otvaranjem i božanskim svjetlosnim izlivanjem u skladu sa svim što objava iziskuje, atribut, sveti tekst i knjiga svakog vjerovjesnika. Oni su kroz to još izuzetniji od prijatelja Božijih u bilo kojoj drugoj zajednici. Otkrovenje svakog prijatelja u božanskim mudrostima ne seže ponad onoga što je dato po svetom tekstu i objavi njegova vjerovjesnika. U ovoj duhovnoj postaji Junayd je kazao: 'Ovo naše znanje je ograničeno Knjigom i Sunnetom.'³⁹⁶ Neko drugi je kazao: 'Svako otkrovenje, koje nije posvjedočeno Knjigom i Sunnetom, ne vrijedi ništa.'

Ono što se otvara bilo kojem prijatelju Božijem samo je razumijevanje uzvišene Knjige. Stoga Bog veli: U Knjizi Mi nismo ništa izostavili (Al-An'ām, 38). Glede Mūsāovih Ploča, On veli: I Mi mu na pločama napisasmo pouku za sve, i objašnjenje za svašta (Al-A'rāf, 145).

Prema tome, znanje prijatelja nikada i ni na koji način ne napušta Knjigu i Sunnet. Ako bi ih neko napustio, tada to nije znanje, niti je spoznaja prijateljstva. Naprotiv, kada ga provjeriš, otkrit ćeš da je to neznanje, a neznanje je nepostojanje, dok je znanje duhovno ozbiljeno postojanje.

Prijatelju se nikada ne zapovijeda da slijedi znanje unutar kojeg postoji zakonsko određenje koje dokida njegov Zakon. Međutim, on može biti nadahnut da uredi formu koja nije specifičirana u Zakonu, s obzirom na njegovu cjelovitost, mada ćeš pod vidom razlučivanja njegovih dijelova otkriti da je to nešto što je Zakon objavio. Stoga, to je poredak različitih stvari objavljenih u Zakonu. Prijatelj neke od njih pripaja nekim drugima ili ih spaja za sebe pod vidom umećanja (ilqā'), sučeljavanja (liqā') ili pisanja (kitāba). Tako on čini vidljivom formu koja nije bila vidljiva u Zakonu kao cjelini. Prijatelj raspolaže ovim mjerilom zakonskog određenja, a postupajući tako, on ne napušta Zakon koji mu se obraća, jer Zakonodavac je objavio u Zakonu da će on donositi zakon u toj mjeri, tako da on uspostavlja Zakon isključivo po zapovijedi Zakonodavca... Ako kažeš: 'Gdje je to Bog doznačio za učenog prijatelja po jeziku Zakona?' Mi odgovaramo: Poslanik je kazao: 'Ako neko uvede dobar običaj (sunna), primit

³⁹⁶ Što se tiče nekih drugih ukazivanja na ovaj pravorijek, usp. II 162.16 i III 8.13 (navedeno niže).

će nagradu za to i nagradu onih koji ga upražnjavaju sve do Dana proživljenja, dok [njegovo primanje njihovih nagrada] neće nimalo umanjiti njihove nagrade.³⁹⁷ Stoga je Poslanik u svojoj Sunni obznanio da prijatelj može uspostaviti običaj, iako to mora biti nešto što ne protuslovi uspostavljenom Zakonu kroz dopuštanje onoga što je nedopušteno ili nedopuštanje onoga što je dopušteno. Takvo je prijateljevo sudjelovanje u vjerovjesništvu.“ (III 55.29)

Nepovredivost Zakona

Ibn al-‘Arabijev siže raznovrsnih značenja pojma ‘vaga’ (*mizān*) naveden je u poglavlju 11. U nastavku istoga odjeljka on objašnjava različite vrste vaga u skladu sa njegovom podjelom ‘cijele ove situacije’ u spoznaji (‘ilm) i praksi (‘amal).

„Duhovno ozbiljeni je onaj koji se pridržava Vage u svakoj prisutnosti, bilo prisutnosti znanja ili prakse, u skladu sa onim što Vaga zahtijeva...“

Što se tiče vage racionalnog znanja, ona je dvovrsna. Jedna vrsta se poima snagom razuma kroz promišljanje. Ona se naziva ‘logikom’ u slučaju značenja i ‘gramatikom’ u slučaju riječi. Ali to nije put ljudi ove duhovne postaje... Iako im se pridružujemo u slučaju značenja, i to je nužno, ovo pridruživanje u pogledu značenja ne mora biti na način ovih riječi ..., jer posjednik otkrovenja prima ‘izravan uvid’ od svoga Gospodara u onome ka čemu poziva Njegova stvorenja.

*Kao što razum raspolaze promišljanjem, on jednako tako raspolaze prihvaćanjem, i to prihvaćanje ima mjerilo u otkrovenju. To mjerilo može biti poznato i zadržavano u svakom predmetu spoznaje kojeg racionalno čulo može po sebi pojmiti. Međutim, prijatelj ne poznaje mjerilo na način promišljanja ili logike. Mjerilo racionalnog znanja, koje se stječe na našem putu, ima nešto zajedničko sa znanjem koje se stječe kao rezultat bogobojažnosti, s obzirom na riječi Božije: I bojte se Allāha, – Allāh vas uči (Al-Baqara, 282), kao i Njegove riječi: Ako se budete Allāha bojali, on će vam sposobnost darovati pa ćete istinu od neistine moći rastaviti (Al-Anfāl, 29). Kada gnostik stekne takvo znanje, on razmatra svoju bogobojažnost, stvari u kojima se bojao Boga i svoju praksu; i on razmatra to znanje i procjenjuje njegovu sličnost sa svojom bogobojažnošću u praksi koju je vršio, jer vaga sličnosti (*munāsabāt*) ne pravi greške. Kada on vidi da je posvjedočena sličnost između znanja koje mu se bilo otkrilo i prakse, i vidi da ga praksa zahtijeva, tada on mora zaraditi (*iktisāb*) to znanje kroz svoju praksu. Kada je to znanje izvan vage i kada nema nikakve sličnosti s njom..., tada je to jedno od darovanih znanja (*wahb*), čak i kada ima ukorijenjenje u stjecanju...*

397 Izvor ovog punovažnog *hadisa* je ponuđen u poglavlju 12, bilješka 8.

Što se tiče Vage koju je otkrio Zakon, to je ono što koristiš kada ti Bog daruje jednu od božanskih mudrosti – ne bilo koju od nekih drugih mudrosti, jer mi ne uzimamo u obzir druge mudrosti vezano za ovu posebnu Vagu. Mi razmatramo Zakon, ukoliko smo poznavaoi tog Zakona, a ako ne, pitamo autoritete u Hadisu (al-muhaddithūn) među učenim učiteljima Zakona. Mi ne pitamo one koji imaju svoje vlastito mišljenje (ahl al-ra’y). Mi njima kažemo: ‘Da li je to preneseno od nekog poslanika koji je kazao o Bogu to i to?’ Ako kažu da jeste, tada ti to uporedi s onim što si spoznao i što ti je rečeno. Ti shvaćaš da si primio u naslijeđe od tog vjerovjesnika znanje u vezi s tim. Ti također trebaš promotriti da li Kur’ān doznačuje to znanje.

Ovaj put je naznačen riječima Junaydovim: ‘Ovo naše znanje je ograničeno Knjigom i Sunnetom.’ Ovo je Vaga. Ali nije nužno za tu Vagu da je određeno pitanje izričito spomenuto u Knjizi i Sunnetu. Ono što Pleme slijedi jeste jedinstveno načelo (asl) koje obuhvaća to pitanje i Knjigu ili Sunnet, a to načelo se izvodi iz Knjige ili Sunneta na jeziku vjerovjesnika od Ādemova do Muhammedova vremena. To stoga što se prijatelji Božiji upuštaju u brojna pitanja tokom otkrovenja i od Boga darovanog znanja, pitanja koja ne prihvaćaju nego radije odbacuju racionalna čula. Ako poslanik ili vjerovjesnik govore o njima, racionalna čula ih prihvaćaju vjerom i kroz tumačenje, ali ih ne prihvaćaju ni od koga drugog, i to usljed nedostatka iskrenosti. Jer kada prijatelji upražnjavaju ono što im je Zakon otkrio, Božija Prisutnost ih obasipa mirisnim dahovima božanske izdašnosti,³⁹⁸ koji im se otkrivaju iz samih entiteta onih božanskih stvari koje su oni prihvatili od vjerovjesnika u mjeri u kojoj to Bog želi. Potom, kada ih dotični prijatelj spomene, ona osoba ne vjeruje u njih, iako bi povjerovala u istu tu stvar da ju je Poslanik obznanio. Kako je slijep unutarnji vid ovog pojedinca! Najmanje što bi on mogao kazati je: ‘Da je to istina, kao što kažeš, tebi bi se to obratilo ili bi ti se to otkrilo, i kazao bi da je njegovo tumačenje (ta’wil) takvo i takvo,’ da si jedan od onih koji tumače. Ako je on egzoterik (zāhiri), mogao bi kazati: ‘U poslaničko izvješće je umetnuto nešto što mu je slično.’ Jer otkrovenje nije znak vjerovjesništva niti ga Zakonodavac zabranjuje, ni u Knjizi niti u Sunnetu...

Hajdemo sada objasniti vagu prakse: praksa je ono osjetilno (hissī) ili srčano (qalbī), i njena vaga je njoj primjerena. Stoga je vaga prakse to da gledaš u Zakon i u to kako je on uspostavio forme praksā u skladu s njihovim najsavršenijim svrhama, bilo da je praksa ono srčano, osjetilno ili je kombinacija toga dvoga, poput obredne molitve, [koja je kombinacija] nakane (al-niyya) i osjetilnih gibanja. Zakon je za nju uspostavio jednu duhovnu formu koja se doseže racionalnim čulom. Kada započneš sa praksom, zuri u onaj idealni primjer (mithāl) koji si primio od Zakonodavca. Upražnjavaj ono što ti je zapovijedeno, uspostavljajući tu formu. Kada završiš s tim, uspoređuj svoju molitvu sa

398 Aluzija na hadis: ‘U vašem vremenu vaš Gospodar raspolaže mirisnim dahovima milosti. Okrenite se prema njima, kako biste mogli biti dodirnuti jednim od njih, i nikada, poslije toga, nećete biti nesretni’ (Suyūti, *Al-Jāmi’ al-saghir* II 505).

tom duhovnom formom – upućen na nju kao na idealan uzor koji si primio od Zakonodavca – dio po dio, komad po komad, izvana i iznutra. Ako se tvoja molitva posve podudara sa tom formom, bez umanjenja i uvećanja, tada si ti ‘uspostavio pravednu vagu’ i nisi ‘pretjerao’ niti si u tome ‘kratak ostao’ (Al-Rahmān, 7-9)...

Kao što je Zakon za tebe uspostavio formu hvalevrijednog djela i objasnio ti to tako da ćeš to prepoznati, jednako tako ti je uspostavio formu pokudnog djela koju ćeš prepoznati i razlikovati to djelo od onog hvalevrijednog djela.“ (III 6.34, 7.22, 8.10, 9.6)

Zakon je jedna izvanjska dimenzija (*zāhir*) Zbilje, dok je Zbilja (*haqīqa*) unutrašnja dimenzija (*bātin*) Zakona. Otuda Ibn al-‘Arabi, nasuprot mnogim sufijama, poriče bilo koju stvarnu razliku između *šerijata* i *haqīqata*, između Zakona i božanske Zbilje koju on očituje. Neki ljudi pretpostavljaju da samo Zakon pristaje uz osjetilno kraljevstvo, a da samo čovjek prijanja uz Božiju Prisutnost, tako da svekoliko mnoštvo na taj način biva prevladano i nikakva se razlika više ne može povući. Ibn al-‘Arabi često odbacuje ovaj način gledanja na stvari tvrdeći da je istinsko mnoštvo uspostavljeno snagom ‘odnosa’ – božanskih imena – na razini Božanskog. Ne postoji bilo kakvo ontološko mnoštvo, jer Bitak je Jedan, ali imena zahtijevaju mnoštvo aspekata i atribucija, tvoreći svekolike vrste nužnih različitosti. Protuslovlja i suprotnosti, tako očite unutar otkrivenih tekstova Zakona, samo nude vjerodostojno ogledalo same Zbilje.

„Zbilja’ predstavlja aktualno stanje Bitka (mā huwa ‘alayhi’l-wujūd), uz sve ono što On ostavlja iza sebe od različitosti, uzajamne sličnosti i protuslovlja. Ako ti ne prepoznaješ Zbilju u tome, nisi je prepoznao. Šerijat je istovjetan Zbilji...

Ne postoji nijedna duhovna zbilja koja se protivi Šerijatu, jer Šerijat je jedna od duhovnih zbilja, a duhovne zbilje su slične i srodne. Zakon poriče i potvrđuje. On veli: Niko nije kao On’, prema tome on poriče i u isti mah potvrđuje, kao kada Bog kaže: ‘On sve čuje i sve vidi’ (Al-Shūrā, 11). To je riječ same Zbilje.

Otuda je Šerijat Zbilja: iako Zbilja dariva Jedinstvo Božanskog, ona također podaruje odnose unutar Božanskog. Tako da Zbilja samo posvjedočuje jedinstvo relacionog mnoštva, a ne Jedinstvo Jednoga, jer Jedinstvo Jednoga se očituje po sebi, dok Jedinstvo Mnoštva je teško polučiti. Zbilju, koja je Jedinstvo Mnoštva, ne otkriva ništa.

Kada su sufije vidjeli da su i izabrani i obični ljudi upražnjavali Šerijat, a da su samo izabrani spoznali Zbilju, oni su povukli razliku između Šerijata i Zbilje. Oni su učinili Šerijat svojstvenim temeljnim određenjima i propisima Zbilje,

koji su vidljivi, dok su Zbilju vezivali uz njena temeljna određenja i propise koji su nevidljivi.“ (II 563.4, 13)

Duhovni putnik, koji nije dostatno ukorijenjen u ovo učenje, može pomisliti kako on više nema potrebe za Zakonom. Ibn al-‘Arabi objašnjava ovu vrstu pogibelji dok razmatra ulogu anđela u otkrovenju. Ti anđeli su poznati kao oni ‘koji ubacuju’ (*al-mulqiyāt*), jer oni ubacuju u srce znanje o nevidljivim duhovnim zbiljama.

„Prijatelji Božiji posvjedočuju anđele, ali oni ne posvjedočuju samo ubacivanje znanja; ili oni posvjedočuju ubacivanje znanja i znaju da je to anđeo uradio, ali ne posvjedočuju anđela. Niko ne objedinjuje viđenje anđela i anđelovo ubacivanje znanja, osim vjerovjesnika ili poslanika. Za Pleme je to pokazatelj kako se prijatelj Božiji razlikuje od vjerovjesnika, tj., vjerovjesnika koji donosi Zakon.

Bog je zaključao kapiju anđeoskog silaska sa propisima Zakona, ali On nije zatvorio kapiju spuštanja znanja o tim propisima u srca prijatelja Božijih. On je osigurao da duhovno spuštanje sa znanjem opstoji za njih, kako bi oni mogli prebivati u ‘neposrednom uvidu’ u svome pozivanju Bogu, kao što to čine oni koji slijede nakon Poslanika. Stoga On kaže: Reci: ‘Ovo je put moj, ja pozivam k Allāhu, imajući jasne dokaze, ja, i svaki onaj koji me slijedi (Yūsuf, 108)...

Glede toga kako se ubacivanje događa, njegovo razumijevanje ovisi o duhovnom kušanju, koje jeste duhovno stanje (hāl). Međutim, mogu ti reći da se to događa kroz naklonost. Srce onoga ko prima to ubacivanje mora raspolagati duhovnom pripravom za ono što se u njega ubacuje. Bez toga, ondje prijemčivosti biti neće. Ali duhovna priprava nije istovjetna prijemčivosti, jer duhovna priprava ovisi o božanskom doznačavanju. Neke duše, zacijelo, mogu hoditi putem koji ih dovodi do kapije iza koje, kada se otvori, događa se ono osebujno ubacivanje i neke druge vrste darivanja. Potom, kada one dosegnu tu kapiju, zaustave se sve dok ne vide ono kroz šta će se ona otvoriti za njih. Kada se otvori, u entitetu se pojavljuje jedan nalog i one ga primaju izvan te kapije srazmjerno njihovoj duhovnoj pripravi. One u tome ništa ne čine. Naprotiv, Bog svaku od njih pobliže određuje jednim vidom duhovne priprave. Ovdje se povlače razlike među različitim skupinama, razlike između vjerovjesnika i poslanika, s jedne, i poslanika i onih sljedbenika koji se nazivaju zajedničkim imenom ‘prijatelji’, s druge strane.

Onaj ko ne raspolaže nikakvim znanjem, umišlja da je duhovno putovanje do te kapije uzrok vrlinom kojeg je stečeno ono što je polučeno kada se dogodilo otvaranje. Kada bi to bilo tako, svi oni koji iskušavaju to otvaranje bili bi jednaki. Stoga se to događa isključivo kroz duhovnu pripravu, koja se ne steže. Iz toga proizlazi greška u koju zapadaju oni racionalni mislioci koji inzistiraju na tvrdnji da se vjerovjesništvo steže.“ (II 569.10)

Poslanici su uspostavili zakone kroz Božiji nalog koji su donijeli anđeli objave. Sa vjerovjesništvom Muhammedovim ova vrsta objave je prispjela svome završetku, i ko god zahtjeva nešto takvo, taj je po definiciji varalica.

„Anđeli objave se spuštaju vjerovjesnicima ili neke ‘nježnosti’³⁹⁹ silaze od anđela na srca prijatelja Božijih. Nijedan anđeo nikada ne silazi s objavom niti sa ikakvom božanskom zapovijedi na srce ikog drugog doli na srce vjerovjesnikovo. Jer Šerijat je uspostavljen, a ono što je naredeno, obavezno, preporučeno, pokuđeno i pohvalno precizno je objašnjeno.⁴⁰⁰ Tako je božanski nalog prestao sa prestankom vjerovjesništva (nubuwwa) i poslanstva (risāla). Stoga se Poslanik Božiji nije zadovoljio samo sa prekidanjem poslanstva, kako ne bi neko pomislio da vjerovjesništvo još traje u zajednici, jer je kazao: ‘Zaista su se vjerovjesništvo i poslanstvo završili, stoga više neće biti ni vjerovjesnika niti poslanika poslije mene.’⁴⁰¹ Tako nije ostalo nijedno jedino stvorenje Božije kojemu Bog nije poslao nalog koji će predstavljati zakon po kojem će Mu se ono klanjati.

Ako bi, npr., [neko kazao da] mu je Bog zapovijedio da vrši obavezni čin kojeg mu je Poslanik naložio da ga vrši, tada bi taj nalog pripadao Vjerovjesniku. No taj nalog je umišljaj, zahtjev za vjerovjesništvo koje je prestalo. Ako on kaže da mu je Bog zapovijedio da čini nešto [što prema Šerijatu predstavlja] nešto ‘pohvalno’ (mubāh), rekli bismo sljedeće: to znači da je ono pohvalno postalo obavezno za njega, u kojem slučaju ono dokida Zakon [Muhammedov] kojeg on slijedi, jer, kroz ovu ‘objavu’ ono pohvalno, učinjeno takvim od strane Poslanika, postalo je obavezno, tako da sustezanje od njegovog vršenja je grijeh. Ako neko, ko izriče takve zahtjeve – posjednik takve duhovne postaje – zadrži to kao nešto pohvalno kakvo je i bilo, kakva je onda korist od zapovijedi koju mu je anđeo donio?

399 *Raqā’iq*, jednina *raqīqa*. Doslovce ovaj pojam označava nešto nježno, profinjeno ili prozračno. Ibn al-‘Arabi ga upotrebljava da opiše profinjene forme ili odnose koji povezuju različite razine egzistencije. On ga često upotrebljava sa glagolima od korijena *m-d-d*, što znači protegnuti se ili istegnuti se. ‘Bog je stvorio duhovni stupanj (*makāna*) prije negoli je stvorio mjesto (*makān*). Potom je razvukao nježnosti od duhovnog stupnja do posebnih mjesta unutar sedam nebesa i Zemlje. Potom je uveo u postojanje prostorno uokvirene stvari na njihovim mjestima srazmjerno njihovom duhovnom stupnju’ (II 582.26). ‘Postoje nježnosti koje se protežu od Univerzalne Duše do Prijestolja... One sličje ljestvama za anđele, dok značenja koja silaze u tim nježnostima su poput anđela’ (III 28.32). ‘Znaj da ne postoji nikakva forma u donjem svijetu, a da nema dvojnika (*mithl*) u gornjem svijetu. Forme gornjega svijeta čuvaju egzistenciju svojih dvojnika u donjemu svijetu... Između ova dva svijeta su nježnosti, tako da su povezane i nisu pretrgnute. Uzlaženje i silaženje se događaju po onim nježnostima, tako da one predstavljaju ljestve za uzlaženje i silaženje. Katkada se one nazivaju ‘srodnostima’ (*munāsabāt*)’ (III 260.6). Usp. II 80.24, 81.15, 446.12, 680.2; III 14.31, 61.27; *Dhakhā’ir* 194).

400 Ovo su četiri od pet *hukmova* ili ‘propisa’ Šerijata. Prve dvije kategorije su spomenute kao sinonimi.

401 Tirmidhī, *Ru’ya* 2; Ahmad III 267.

Kaže li on: ‘Nikakav anđeo nije došao s tim, već Bog mi je to zapovijedio bez posrednika’, odgovorio bih ovako: to je gore od onog prethodnog slučaja, jer ti zahtijevaš da ti Bog govori onako kako je govorio Mūsāu. Ali takvo šta niko nije tvrdio, ni egzoterijski učitelj niti baštinik duhovnog kušanja. Čak i da ti je On govorio i obraćao ti se, On ti ne bi ubacivao kroz Svoje riječi drugo doli spoznaje i izviješća, a ne propise ili Zakon. On ti to nikada ne bi zapovijedio, jer, da ti je to On zapovijedio, to bi bilo nalik onome što smo kazali u vezi sa objavom anđela.

Ako se ono o čemu ti nastavljaš mrmljati sastoji iz činjenice da je Bog stvorio znanje o nečemu u tvome srcu, pa niti u jednom vremenskom hipu ne postoji ništa doli stvaranje znanja u svakom ljudskom biću. Nijedan prijatelj Božiji nije izdvojen u tome nad bilo kim drugim. Štaviše, u ovoj smo knjizi objasnili i neke druge praktične situacije. Smatrali smo nemogućim da je Bog naložio bilo kome poseban Šerijat po kojemu bi Mu se taj klanjao ili ga poslao s njim nekim drugim ljudima. Ali ne smatramo nemogućim da bi ga Bog poučio – na način na koji smo to ustanovili mi i ljudi našega puta – sukladno Zakonu po kojemu se on klanja po jeziku Poslanika, a da ga nijedan egzoterijski učitelj ne poučava tome, i to kroz vizije popraćene glasom glasonoše, koje su osigurale opstajanje tragova vjerovjesništva među nama.⁴⁰² To su snoviđenja (ru’yā) koja je vidio neki musliman ili neko u ime njega. Ona su istina i objavljene. Osoba ne mora spavati da bi ih vidjela; ona se mogu dogoditi tokom sna ili u nekim drugim trenucima. U kojem god se stanju dogodila, ona predstavljaju snoviđenje u imaginaciji kroz osjetilni opažaj, ali ne u kraljevstvu osjetilnog. Ono što se imaginarno opazi, može počivati u onom unutarnjem, unutar tog čula, ili može doći izvana kroz imaginalizaciju jednog duhovnog bića, ili kroz samoraskrivanje dobro poznato Plemenu – ali to je istinita imaginacija (khayāl haqīqī).

Ako postoji skladna narav (mizāj mustaqīm) pripravljena za Boga, tada kad anđeo donosi propis vjerovjesniku ili izviješće koje sadrži znanje..., ljudski duh susreće (liqā’) tu [imaginalnu] formu na dva načina: kroz oslušivanje (isghā’) i kroz ubacivanje nadahnuća (ilqā’), a oboje ovo su dva svjetla. Dotična narav biva uzbuđena i ushićena. Unutar ova dva svjetla urođena toplina naravi se pojačava i njena važnost se povećava. Boja lica dotične osobe se mijenja usljed tog događanja. To je ono što se naziva ‘duhovnim stanjem’ (hāl) i ono je naj snažnije kakvo može biti. Tjelesna vlažnost se pojačava dotle da se tijelo puši na površini usljed prevladavanja vrućine, a to je tako stoga što posjednici ovih duhovnih stanja se znoje. Sve ovo se izvodi iz stiskanja (indighāt) koje trpe prirode (al-tabā’i)⁴⁰³ kada se susretnu dva duha. Snaga toploga zraka koji izvlači vlažnost iz tijela ispunjava pore, tako da hladni zrak ne može prodrijeti izvana.

402 Aluzija na već citirani *hadis*: ‘Istinsko snoviđenje je četrdeset i šesti dio vjerovjesništva’ (poglavlje 7, bilješka 11).

403 O četiri prirode – toploti, hladnoći, vlazi i suhoći – usp. poglavlje 8.

Kada vjerovjesnik ili posjednik ovog duhovnog stanja iznova zadobije svoju narav i kada anđeo napusti vjerovjesnika, ili kada duhovna nježnost napusti Božijeg prijatelja, tada dotična narav postaje mirna, toplota spada, pore počinju disati, a tijelo počinje primati hladan zrak izvana, i on ga prožme, organizam se hladi i povećava hladnoću, i hladnoća najzad prevladava toplinu koja se smanjuje. To je hladnoća koju iskušava posjednik ovog duhovnog stanja i objašnjava zašto počne drhtati i većma se zaogrtati odjećom da se ugrije. Potom, nakon toga, on kazuje o onome što je polučio preko donositelja radosnih vijesti (bushrā), ukoliko je prijatelj, ili o tom objavljenju, ako je vjerovjesnik u pitanju. Sve ovo se zbiva ukoliko je to spuštanje silaženje duhovnog atributa na srce.

Ako je to spuštanje, međutim, udahnuće (nafth), tada je riječ o ‘nadahnuću’ (ilhām) i može se događati prijatelju ili vjerovjesniku.⁴⁰⁴ Ako mu se nešto kazuje i on to čuje bez vizije, tada je on ‘posjednik kazivanja’ (muhaddath). Ako mu se ukazao anđeo – pretpostavljajući da je on vjerovjesnik u vremenu postojanja vjerovjesništva – ili ako mu se ukaže neka profinjenost u smislu imaginarnog čovjeka, ili kakav živi lik koji mu se obraća sa onim što mu je donio, ukoliko je u pitanju prijatelj Božiji, tada on to smješta uz Knjigu i Sunnet. Ako se to slaže s njima (muwāfaqa), on će to motriti kao obraćanje (khitāb) koje je istinito i koje je dar naklonosti, to i ništa drugo. Nije to dodatak propisu ili uzrokovanje propisa. Međutim, to može biti objašnjenje propisa ili darivanje znanja o aktualnoj situaciji, čime ono što je on slutio biva obznanjeno. Ako se to ne slaže s Knjigom i Sunnetom, onda će to gledati kao istinito obraćanje njemu i kao kušnju, van svake sumnje. On zasigurno zna da ta profinjenost nije profinjenost anđela niti mjesto božanskog samoraskrivanja, već je to satanska prozirnost. Za anđele ne postoji nikakva slična duhovna postaja; oni su uzvišeniji od toga. Ova vrsta stvari se najčešće događa ljudima koji oslušuju nešto (ahl al-samā’) od Boga preko stvorenja.

Prema tome, ništa danas ne preostaje za prijatelje, usljed okončanja vjerovjesništva, osim Bogom darovanog znanja. Kapija prema Božijim naložima i zabranama je zatvorena. Onaj koji traži te kapije, nakon Muhammeda, taj traži da se Šerijat otkrije njemu, bilo u skladu s našim Zakonom ili protivno njemu. Međutim, u nekim drugim vremenima, mimo ovog našeg, u vremenima prije Poslanika Božijeg, nije bilo takve zabrane. Stoga je pravedni sluga Hidir kazao: Sve to ja nisam uradio po svome rasuđivanju (Al-Kahf, 82), jer njegovo vrijeme je dopuštalo nešto takvo; on je raspolagao Šerijatom od svoga Gospodara. Bog je to za njega posvjedočio Mūsāu i nama, i On je posvjedočio njegovu nedužnost. Što se tiče današnjeg vremena, Ilijās i Hidir se drže uz Šerijat Muhammedov, bilo pod vidom saglasnosti ili pod vidom slijeđenja.⁴⁰⁵ U oba

404 O *hadisu* iz kojeg je izveden pojam ‘nadahnuća’ ili ‘nadsanja’, usp. poglavlje 10, bilješka 11.

405 Ova dva vjerovjesnika nisu umrla, nego još uvijek žive među nama. ‘Nakon Poslanika Božijeg, Bog je ostavio na životu trojicu poslanika u njihovim tijelima unutar duhovne

slučaja oni raspoložu time samo pod vidom darovanog znanja (ta'rif), a ne pod vidom vjerovjesništva. Isto tako, kada 'Isā siđe, on će nam suditi isključivo po našem Sunnetu. Bog će mu podariti znanje o njemu pod vidom darovanog znanja, a ne pod vidom vjerovjesništva, makar je on vjerovjesnik.

Stoga se čuvajte, braćo moja, nevolja ovog mjesta, jer teško ga je razlikovati! Duše ga vide slatkim, a onda u njemu budu nasamarene, jer postanu sasvim očarane njime.“ (III 38.23)

Duhovne postaje

Iskustvo otkrovenja otvara beskonačno širenje prethodno nevidljivih duhovnih zbilja u srcu duhovnog putnika. Jedna od glavnih zadaća sufijskih učitelja je da vode učenike kroz pogibelji i klopke s kojima se duša sučeljava kada se susretne s Nepoznatim. Kraljevstvo u koje novak prvi put ulazi je, nakon svega, svijet Imaginacije čiji putevi su beskrajni. To je obzorje šejtanā i drugih zavodljivih sila. Moglo bi se kazati da otkrovenje otvara kapiju prema izravnom iskustvu mirijada svjetova Samsare.

Duhovni putnik treba držati prisebnost tokom svojih putovanja i ne smije biti zaveden uzburkanim silama koje se zatiču tik ponad obzorja stamenosti i ravnoteže. Za sufije Zakon, koji ravna unutaršnjim kraljevstvom koliko i onim spoljašnjim, priskrbljuje nevjerovatan okvir za ulazak u imaginarni svijet. Bez njega duhovni putnik će biti bacan tamo-amo svakim dahom zavodljivog povjetarca.

Upravo smo vidjeli jedan živopisan opis fizioloških učinaka onog 'duhovnog stanja' koje nadilazi novaka kada se svjetlo njegova duha sučeli sa svjetlom iz nevidljivog svijeta. Dobro je danas poznato da većina ljudi, koji se zanimaju za duhovnost Istoka, čezne za tim 'iskustvom', iako to oni mogu nazivati onim što oni jesu nakon neposredne komunikacije s Bogom. Oni koji su upoznati sa standardima i mjerilima duhovnog iskustva, otkrivenog snagom disciplinirajućih puteva poput sufizma, obično su prestrašeni na putu uz koji Zapadnjaci vezuju bilo kakvo ukazanje iz spoljnog svijeta prirodne svijesti kao jedno očitovanje onog 'duhovnog'. Postoje, zapravo, bezbrojna kraljevstva unutar nevidljivog svijeta, od kojih su neka

odaje ovdašnjeg svijeta: Idrīsa, koji je ostao živ u svome tijelu i koga je Bog nastanio u četvrtom nebu – jer sedam nebesa pripada ovome svijetu i oni ostaju ondje dok god nebesa traju, dok će njihov lik iščeznuti kada i nebesa iščeznu, tako da su oni sastavni dio duhovne odaje ovdašnjeg svijeta... Bog je, također, podigao sa Zemlje Ilijāsa i 'Īsāa, koji su poslanici. Oni upražnjavaju primordijalnu religiju koju je Muhammed donio. Svi se slažu da su ova trojica poslanici. Što se tiče Hidra – koji je četvrti – postoji neslaganje, glede njega, među ostalima, ali ne i u našem gledanju. Svi oni prebivaju u svojim tijelima u duhovnoj odaji ovoga svijeta' (II 5.25). Usp. Chodkiewicz, *Le Sceau*, str. 118-19.

daleko pogibeljnija od najgorih džungli vidljivoga svijeta. Nijedna osoba, upoznata sa učenjima sufizma, ne bi se odvažila otvoriti se prema takvim silama bez upute šejha koji je osobno proputovao tim putem, suočivši se sa pogibeljima, prevladavši ih i primivši ovlašćenje s neba da vodi druge koji su u potrazi.

Prije razmatranja uloge šejha, bilo bi korisno promotriti ‘duhovna stanja’ u širokom značenju tog pojma, uključujući sva iskustva i udivljenja koja se mnogi Zapadnjaci, koji su u potrazi, plaše polučiti. Kao što smo već vidjeli, ‘duhovna stanja’ pribavljaju duhovne postaje sa mudrostima duhovnog kušanja. Drugim riječima, bivajući uveden u duhovno stanje ljubavi, čežnje, zebnje, zahvaljivanja, straha ili bilo kojeg drugog pozitivnog psihološkog i duhovnog atributa, novak na putu stječe znanje iz prve ruke o nevidljivim duhovnim zbiljama koje ova duhovna stanja očituju. Ali ova duhovna stanja, prema Ibn al-‘Arabijevu gledanju, znak su nezrelosti i nepostojanosti. Posjednik ovog duhovnog stanja, poput luđaka, gubi svoj razum u prevladajućem iskušavanju svog duhovnog stanja. Prema tome, kao što se luđak ne drži odgovornim po Šerijatu, tako isto posjednik ovog duhovnog stanja nije odgovoran za ono što iskušava i čini, ništa mu se ne računa niti protiv njega uzima (II 358.2). Istinski učitelji su segnuli ponad prevladajućih temeljnih odlika duhovnih stanja, uvijek zadržavajući ‘hladnu glavu’, bez obzira šta mogli iskušavati u sebi. Učitelji putuju unutar ‘duhovnih postaja’ (*maqāmāt*), koje se neprestance stječu, i za njih ne postoji nikakva nestalnost ni iščezavajuća narav duhovnih stanja.

Riječ *hāl* ili duhovno stanje se izvodi iz korijena *h-w-l*, iz kojeg imamo pojam *tahawwul* ili samopreobraženje. Temeljno značenje tog korijena znači mijenjati se iz jedne situacije u drugu, iz jednog stanja u drugo. U netehničkom značenju riječi, duhovno stanje može označavati situaciju, uvjetovanost, slučaj, tešku situaciju, bilo šta što se mijenja, sadašnji trenutak i tome slično. U širokom tehničkom značenju, duhovno stanje je sadašnje stanje bilo koje opstojeće stvari, iako su sufije klasificirali posebna psihološka i duhovna stanja koja duhovni putnici iskušavaju u brojnim kategorijama, obično u smislu parova suprotnosti.

„Duhovno stanje’ za tebe znači opstajati ili biti poništen, trijezan ili opijen, usredotočen ili rasijan, odsutan ili prisutan... Ono se ticalo duhovnih stanja u vezi s kojima je Bog zapovijedio Svome Poslaniku da kaže: Gospodaru moj, daj da narastam u spoznaji (Tā Hā, 114)!, kako bi se kroz novu spoznaju mogao uspinjati prema duhovnoj postaji s Bogom, kojom još nije raspolagao. Ova duhovna stanja nisu isključivo svojstvena ljudskim bićima niti ovdašnjem

svijetu. Prije će biti da ona vječno optrajavaju na ovom i na budućem svijetu.“ (II 498.27)

„Bog veli: On je s vama gdje god bili (Al-Hadīd, 4) ... tj., u vašim duhovnim stanjima. Nijedna opstojeća stvar ne prestaje biti u jednom duhovnom stanju. Ili pak, ne postoji nijedan entitet, opstojeći ili neopstojeći, koji ne raspolaže jednim duhovnim stanjem, bilo ono ontološke ili neontološke naravi.“ (II 118.22)

U najopćenitijem značenju motrena, ‘duhovna stanja’ stvari su božanske ‘svrhe’, nepretrgnuta preobražavajuća samoraskrivanja Božija, novo stvaranje u svakom vremenskom hipu. „On unutar stvorenja neprestance stvara duhovna stanja“ (II 384.34).

Duhovno stanje po definiciji je prolazno, kako je pokazano snagom njegova izvođenja iz korijena h-w-l. Neki sufije su, međutim, čitali ovaj pojam kao hāll, izvodeći ga iz korijena h-l-l. U ovom slučaju on bi značio ono što prebiva u nečemu drugom, podrazumijevajući stanovitu trajnost. Ibn al-‘Arabi objašnjava ova pitanja u svome djelu Istilāhāt, dok definira ovaj pojam u njegovom uobičajenom značenju:

„‘Duhovno stanje’ je ono što ulazi u srce bez samonaprežanja ili nastojanja da se ondje privuče. Jedna od njegovih uvjetovanosti je da iščezava i da je popraćeno njemu sličnim duhovnim stanjem, i tako u nedogled, sve dok opstoji, mada i ne mora biti popraćeno njemu sličnim duhovnim stanjem. Ovdje postoji neslaganje u Plemenu, glede trajnosti duhovnih stanja. Onaj koji motri tu susljednost sličnih duhovnih stanja, a ne zna da su ona slična, taj traži da duhovna stanja traju. On izvodi ovu riječ iz pojma ‘prebivati unutra’ (hulūl). Onaj koji ne vidi da iza njega dolaze slična duhovna stanja, taj tvrdi da ono ne traje i da se kao takvo izvodi iz korijena h-w-l... Također se govorilo kako duhovno stanje predstavlja promjenljivost atributa sluge. Kada se oni uspostave i ustale, to je onda ‘duhovna postaja’.“ (II 133.25.; usp. II 384.21)

Kao što je ranije isticano, duhovno stanje se, također, razlikuje od duhovne postaje snagom činjenice da se stanja darivaju (*mawāhib*), dok se duhovne postaje stječu (*makāsib*) (II 157.31, 384.29).

Ibn al-‘Arabi često koristi pojam ‘duhovno stanje’ u nekim drugim važnim tehničkim značenjima, blisko povezanih sa onim prvim, a možda čak i punovažnijim za sadržaj o kojem je riječ. U ovom drugom značenju duhovno stanje označava određene dimenzije duhovnoga ozbiljenja, koje odlikuje duhovno uznapredovale sufije u odnosu na obične pojedince, i, što je još osobitije, ono označava posebne sile koje im pritječu kao rezultat njihova duhovnog stanja. Stoga je pojam duhovno stanje korišten u povezanosti s nekoliko drugih pojmova istoga tipa, označavajući nesvakidašnje vještine ili čudesa koja prijatelj Božiji može prigodice izvesti. Ovi pojmovi

uključuju karizmatični čin (*karāma*), prekidanje navade (*kharq al-‘āda*), vršenje prevlađujućeg nadzora (*tahakkum*), slobodno raspolaganje stvari-
ma (*tasarruf*), uvođenje stvari unutar stvorene egzistencije (*takwīn*), djelovanje kroz Odredbu (*al-fi‘l bi‘l-himma*), tj., proizvođenje učinaka (*athar*) u spoljašnjem svijetu kroz usredotočenje. Prva dva pojma označavaju činjenicu da se događa nešto nesvakidašnje i neobjašnjivo. Ostali pojmovi označavaju unutarnje duhovno i umsko djelovanje koje uvodi nesvakidašnje događaje unutar postojanja. U ovom značenju ‘posjednik duhovnog stanja’ (*sāhib al-hāl*) je onaj koji je u stanju vršiti ove nesvakidašnje moći.

„Posjednici duhovnih stanja proizvode stvari kroz njihova duhovna određenja i kroz njihove sekundarne uzroke koji su daleko od njih samih.“ (II 573.32)

Ali Ibn al-‘Arabi ne pridaje nikakvu pozornost ‘čudesima’, jer ona ne dokazuju ništa o nečijoj situaciji s Bogom, a mogu ih čak izvoditi i mađioničari i praktičari određenih okultnih znanja. Istinski sufija ima moć da ‘prekine navade’ stvaranja, ako hoće, ali on bi to učinio samo u nesvakidašnjim okolnostima i u smislu rezultata izričite božanske naredbe. On je radije zaokupljen čuvanjem ćudoređa, postavljanjem jedne stvari na njoj pripadajuće mjesto, šticeanjem prava svih sekundarnih uzroka i ozbiljivanjem, do krajnje moguće mjere, vlastite poniznosti pred Bogom. Tako ovdje ‘duhovno stanje’, također, može biti znak nezrelosti, ako ne i lutanja i zablude.

*„Ljudi mogu primjenjivati riječ ‘duhovno stanje’ i njime označavati slugino pojavljivanje u atributima Božijim snagom izvođenja (*takwīn*) stvari i proizvođenja učinaka kroz duhovnu Odredbu (*himma*). To je postajanje sličnim (*tashabbuh*) Bogu, koje se naziva ‘primanjem na sebe temeljnih odlika imena’ (*al-takhalluq bi‘l-asmā’*). To je ono što ljudi danas podrazumijevaju pod pojmom ‘duhovno stanje’, a mi također koristimo ovaj pojam u ovom značenju. Međutim, mi ne smatramo da to duhovno stanje proizvodi učinak. Mi smatramo da sluga posjeduje moć da to proizvede, tako da, ukoliko poželi da to učini vidljivim, mogao bi to učiniti. No ipak, ćudoređe ga sprječava u tome, jer on želi ozbiljiti svoje slugovanje (‘*ubūdiyya*) i skrivati se kroz svoje klanjanje, tako da on neće učiniti ništa neodbravajuće.*

*Kada neko vidi takvog slugu u njegovoj krajnjoj slabosti, prisjećat će se (*dhikr*) Boga gledajući ga takvog. To je, u našem viđenju, prijatelj Božiji i on je božanska milost unutar stvorene egzistencije. Ovo je naznačeno riječima Poslanika, koje se tiču prijatelja Božijih: Oni su ti koji ‘kada ih se vidi, podsjetite na Boga.’⁴⁰⁶*

406 Ibn Māja, *Zuhd* 3. Kasnije, u istom odjeljku, Ibn al-‘Arabi dodaje rečenicu ovome

Bjelodana je njihova nesreća od Boga, ali oni u svojim duhovnim stanjima ne dižu glavu ni prema kome doli prema Bogu. Kada neko poželi da se to vidi, prisjeti se Boga koji je za Sebe izabrao takve kao što su ovi. Oni koji nemaju nikakvog znanja o ovome, o čemu govorimo, misle da je prijatelj – posjednik ovog duhovnog stanja čije gledanje priziva sjećanje na Boga – onaj ko raspolaže stvaranjem (takwin), koji djeluje kroz duhovnu Odluku i provodi u kozmosu prevlađujući nadzor, prejako talasanje i autoritet. Sve su to Božiji atributi, tako da, kada se ti ljudi vide, podsjetite na Boga. Ali to je motrenje onih koji nemaju nikakvog znanja o stvarnom stanju stvari. Ono što Zakonadavac misli jeste ono što sam ja kazao.“ (II 385.12)

Ibn al-‘Arabi često suprotstavlja ‘duhovno stanje’, u ovom drugom značenju, ‘duhovnoj postaji’, ali ovdje duhovno stanje nije prolazni dar Božiji, već prije moć djelovanja koja se stječe kada duhovni putnik prispijeva za dobijanju duhovne postaje. Kroz vlastito smještanje u te duhovne postaje duhovni putnik uzima na sebe temeljne odlike božanskih imena. Kroz to duhovno stanje on može, u prikladnim okolnostima, očitovati svoju duhovnu postaju u vanjskome svijetu. Tako posjednik duhovne postaje prebiva u unutrašnjem svijetu znanja, dok posjednik duhovnog stanja je ista ona osoba koja se ‘spustila’ u taj izvanjskiji i prizemniji svijet, kako bi u praksu provela to znanje.

„Postoji neslaganje među sufijama u vezi s duhovnom postajom gnoze (ma’rifat). Da li neko ko je određen time raspolaže svim duhovnim postajama, ili ne? Ispravan odgovor je da to znanje ne zahtijeva prevlađujući nadzor, ili da njen baštinik posjeduje sve duhovne postaje, s obzirom na duhovna stanja, i vrši slobodno raspolaganje stvarima u kozmosu koje duhovne postaje darivaju. Njen jedini uvjet je da ova duhovna postaja bude poznata. Ako onaj koji prebiva u ovoj duhovnoj postaji želi vršiti prevlađujući nadzor, on se spušta u to duhovno stanje – jer prevlađujući nadzor pripada duhovnim stanjima – pošto on zna da njegovo spuštanje neće škoditi njegovom duhovnom stanju. Ali on će se spustiti u to duhovno stanje samo snagom božanskog naloga.

Ako duhovno ozbiljeni šejh na tom putu kaže da baštinik ove duhovne postaje posjeduje sve duhovne postaje, on smatra da on time raspolaže kroz znanje, a ne kroz duhovno stanje. Njemu može biti darovano duhovno stanje, ali to nije uvjet. Ako neko kaže da je to uvjet, on postavlja zahtjeve i ne raspolaže nikakvim znanjem o putu Božijem, niti o duhovnim stanjima vjerovjesnika i velikih prijatelja Božijih, i ta tvrdnja mora biti odbačena. U mjeri u kojoj savršeni pojedinac narasta u duhovnoj postaji, u tolikoj mjeri stagnira u duhovnom stanju – mislim na ovome svijetu, ali ne i na budućem. Kao što duhovno

hadisu za koju on misli da je sastavni dio hadisa: ‘Oni su pritisnuti nedaćama i svladani nesrećama, ali oni ne vrludaju i utočište traže samo kod Boga’ (II 385.22).

posvjedočenje oslobađa nekoga od potrebe da gleda ‘druga posvjedočenja’, jednako tako duhovna postaja uklanja duhovna stanja, jer postojanost se protiviti prolaznosti.“ (II 319.4)

U ma kojem od ova dva tehnička značenja pojam duhovnog stanja se razumijevao, duhovna stanja predstavljaju pogibelji za osobu koja ih iskušava. Mada su ona božanski darovi, ipak, uvijek postoji rizik da ih se uzima preozbiljno, misleći kako su ona zaslužena, postajući tako ohol, gubeći mentalnu ravnotežu i tome slično. Stoga Ibn al-‘Arabi rijetko govori o duhovnim stanjima kao nečem pozitivnom, već radije kao o iskušenjima koja duhovni putnik ima da podnese. Što prije s njima izade na kraj, tim bolje. On spominje njihove nepovoljnosti i opasnosti u brojnim kontekstima.

„Kada duhovni putnici budu preplavljeni duhovnim stanjima, oni postaju slični luđacima i kao krajnji ishod toga oni više nisu odgovorni prema Zakonu [dok iskušavaju duhovno stanje]. Na taj način oni gube golemo dobro. To je razlog zbog kojeg niko od velikana (al-akābir) nikada ne traži duhovna stanja. Oni jedino tragaju za duhovnim postajama.“ (III 527.26)

„Kada zaljubljenik Božiji posjeduje znanje, on je potpuniji u tom pogledu nego da je, praktički, baštinik jednog duhovnog stanja. U ovome svijetu duhovno stanje je nesavršenstvo (naqs), dok je na budućem svijetu savršenstvo (tamām). Ali znanje je savršenstvo na ovome svijetu, dok je i na budućem svijetu savršenstvo, i više od toga.“ (II 358.3)

Ibn al-‘Arabi definira pojam ‘provale nadahnuća’ (*wārid*) kao ‘svake hvalevrijedne nadolazeće misli (*khātir*) koja prispijeva u srce bez samonaprežanja; ili, kao svake stvari koja dospijeva u srce iz ma kojeg Božijeg imena’ (II 132.26).⁴⁰⁷ Iako provale nadahnuća dolaze od Boga, učenik ne smije uvijek biti pripravan za njih.

„U ovoj duhovnoj postaji ljudi stoje na tri razine: u prvom slučaju provala nadahnuća je veća od snage duše, tako da ona prevlada nad dušom. Njen baštinik je savladan tim duhovnim stanjem i slijedi njegovo prevladajuće temeljno određenje, tako da ga ovo duhovno stanje usmjerava čas ovim, čas onim putem. On nema nikakve moći da vlada sobom, sve dok prebiva u tom duhovnom stanju. Ako ga ovo duhovno stanje nastavi kontrolirati sve do kraja njegova života, to se naziva ‘ludilom’ (junūn) na ovom putu, kao u slučaju Abū ‘Iqāl al-Maghribīya.

407 Usp. II 566-67.

U drugom slučaju racionalno čulo dotične osobe je uklonjeno, iako se zadržava animalno razumijevanje. Ta osoba jede, pije i slijedi ovaj i onaj put bez da vlada sobom ili da je prisebna. Takvi se nazivaju ‘racionalnim ludacima’ (‘uqalā’ al-majnūn),⁴⁰⁸ jer oni vode brigu o svome prirodnom življenju, poput ostalih životinja. Ali neko poput Abu ‘Iqala je bio lud i posve otuđen od sebe, tako da nije ni jeo ni pio od trenutka dok je bio otuđen od sebe, sve dok nije umro. To se događalo u Mekki tokom razdoblja od četiri godine.⁴⁰⁹ On je bio ‘lud’ (majnūn), tj., potpuno ‘zastrt’ (mastūr) od svijeta vlastitog osjetilnog opažanja.

U trećem slučaju, provala nadahnuća ne traje, tako da to duhovno stanje iščezava. Takva osoba se vraća natrag svojim sunarodnjacima neoštećena razuma. Ona vlada svojim vlastitim stanjem i razumije šta govori i šta joj se kaže. Ona se vraća na ovaj ili onaj način na temelju promišljenosti, poput bilo kojeg ljudskog bića. Takav je vjerovjesnik i oni prijatelji koji su baštinici duhovnih stanja.

Katkada su provala nadahnuća i samoraskrivanja dotične osobe izjednačena s njenom vlastitom moći. Ne vidi se nikakav učinak prevladavajućeg temeljnog određenja one provale nadahnuća nad njom, ali postaje jasno, kroz neku vrstu skrivene svjesnosti, dok je se motri, da se nešto dogodilo s njom, jer ona mora osluškiivati provalu nadahnuća u nastojanju da primi ono što joj je ono donijelo od Boga. Njeno duhovno stanje je nalik stanju prijatelja koji sjedi i razgovara s tobom u času dok jedna druga osoba dolazi s kraljevim nalogom upućenim njemu. On prestaje tebi govoriti i sluša ono što mu ona osoba govori. Kada primi poruku, ponovo se okreće razgovoru. U takvom slučaju, čak i da ti ne vidiš bilo šta vlastitim očima, ipak uviđaš da ga je nešto odvratilo od tebe, kao da mu je neko nešto govorio. Ili on iznenada počne razmišljati o nečemu, tako da se njegova osjetila okreću prema tome u njegovoj imaginaciji, a njegove oči i njegov pogled postaju utučeni još dok mu se ti obraćaš. Ti gledaš u njega, ali tvoje riječi ne dopiru do njega, tako da ti postaješ svjestan da njegova unutarinja dimenzija razmišlja o nečemu drugom, posve drukčijem od onoga čime si ti obuzet.

Moć dotične osobe katkada je snažnija od provale nadahnuća, tako da kada mu ona dođe – još dok ona razgovara s tobom – ti ne bivaš toga svjestan. Ona prima ono što joj provala nadahnuća donosi i prima od tebe ono što joj govoriš ili ona tebi govori.

408 Ibn al-‘Arabi objašnjava sljedeće: „Pod racionalnim ludacima sufije podrazumijevaju to da njihovo ludilo nije uzrokovano poremećajem njihove konstitucije kroz neku stvorenu stvar, kao što je hrana, ili glad, ili nešto drugo. Njihovo ludilo se izvodi isključivo iz božanskog samoraskrivanja njihovim srcima. Bog im nenadano dolazi i uklanja njihova racionalna čula. Njihova racionalna čula ostaju zatočena kod Njega, uživajući blaženstvo duhovnog posvjedočenja Njega, posve obuzeti Njegovom Prisutnosti, pročišćeni Njegovom ljepotom. Oni su baštinici racionalnih čula bez racionalnih čula. Ali oni su izvanjski poznati kao ‘ludaci’, tj., [sukladno doslovnom značenju ovog pojma], kao oni koji su ‘zaklonjeni’ (mastūr) od dominacije njihovih racionalnih čula“ (I 248.12). Usp. II 522.23 i dalje.

409 Glede nekih drugih ukazivanja na Abū ‘Iqāla, usp. I 167.8, 251.33; II 188.4, 239.30, 384.18.

*Ne postoji četvrta vrsta provale nadahnuća od Boga u srca ljudi ovoga Puta.“
(I 248.27)*

Duhovni putnici nastoje povećati svoju moć primanja provala nadahnuća, tako da neće sebi nauditi. Oni također izbjegavaju ona duhovna stanja koja se pokazuju kao nesvakidašnje sile.

„Sufije primjenjuju pojam ‘izgona’ (ghurba) ... bivajući izgnanim iz duhovnih stanja. U vezi s izgonom oni vele: ‘To znači biti izgnanik izvan duhovnog utjecaja duhovnih stanja’... Značenje toga je sljedeće: baštinici duhovnih stanja nesumnjivo ozbiljuju jednu prosežuću silu (nufūdh) i prevlađujući nadzor kroz koji bivaju kadri izvoditi čudesan prekid navade koja je poznata diljem svijeta. Ali kada oni shvate da duhovno stanje koje se zbiva u njima i očituje čin koji nema nikakva učinka na ono što im dariva otkrovenje, oni ne bivaju zadovoljni s njim i prepustaju se izgonu iz njega. Oni kažu: ‘Ostajanje u tom duhovnom stanju je propast za njegovog baštinika.’ Izgon iz tog duhovnog stanja oni vide kao krajnju sreću i smatraju ga najvećim zastorom nad čovjekom. To je mjesto Božijeg lukavstva (makr), i kroz njega čovjek biva polagano provođen (istidrāj). Nijedna razborita osoba ne ostaje na mjestima na kojima postoji mogućnost prevare. Naprotiv, ona mora stati samo na onom mjestu koje predstavlja ‘neposredno znamenje’“ (II 527.27, 528.33)

Prema Kur’ānu, Bog je ‘onaj koji najbolje postavlja zamke’ (Āl’Imrān, 54, *Al-Anfāl* 30), a sufije su uvijek bili krajnje oprezni prema Njegovom postavljanju zamke (*makr*), postavljanju koje se pokazuje u šejtanskim prevarama i lukavstvima prizemne duše. U poglavlju 231 svoga *Futūhāta* ‘O lukavstvu’, Ibn al-‘Arabi nudi jedan dugi opis različitih formi koje može poprimiti Božije postavljanje zamke. Na početku tog poglavlja on nudi kratku definiciju, možda čak i punovažniju za ovo nego za ono njegovo vrijeme.

„Ljudi Allahovi’ primjenjuju pojam ‘lukavstva’ na neprestane blagonaklonosti unatoč [sluginom] protivljenju [Božijem nalogu], [Njegovom] podržavanju duhovnog stanja unatoč [sluginom] neuljudnom ponašanju i [sluginom] očitovanju [začudnih] znakova bez [božanskog] naloga i bez kažnjavanja.

Prema našem vlastitom mišljenju, Božije zavođenje sluge je takvo da će mu On darovati znanje koje iziskuje praksu, a potom ga lišava prakse; ili će mu priskrbiti praksu, a onda ga lišiti iskrenosti (ikhlās) u prakticiranju. Kada to uočiš kod sebe ili ga prepoznaš kod nekog drugog, znaj da onaj ko raspolaže tim atributom je predmet zavođenja.

Kada sam bio u Bagdadu 608. godine [1211-12], vidio sam u jednom Događaju da su kapije nebeske bile otvorene i spremišta Božijeg Lukavstva su se spuštala

poput sveudiljnog pljuska. Čuo sam anđela da govori: ‘Kakvo lukavstvo se spušta noćas!’ I ja se prenuh prestrašen. Razmišljao sam o načinu da se zaštitim od toga, i nisam mogao pronaći zaštitu nigdje doli u znanju o Vagi koju je uspostavio Zakon. Stoga, ako iko želi da mu Bog podari dobro i sačuva ga od nevolja lukavstva, neka nikada ne ispušta iz svoje ruke Vagu Zakona!’ (II 529.33)

U ostatku poglavlja Ibn al-‘Arabi razmatra različita očitovanja lukavstva, posebno o tome kako ono nanosi štetu većini onih koji su u duhovnoj potrazi (*al-’umūm*), izabranima (*al-khusūs*) i eliti elite (*khusūs al-khusūs*). Ovi potonji mogu biti iskušavani željom da uvjere druge očitim ‘znacima’ (*āyāt*), tj., snagom koju Bog daje Svojim prijateljima da ‘prekinu navade’ vidljivoga svijeta i izmaknu se od prirodnih ‘zakona’ na koje smo navikli snagom neprestanog opetovanja.

„Božije lukavstvo, namijenjeno izabranima, skriveno je u Njegovom uzrokovanju njihovih duhovnih stanja koja podržava unatoč njihovom neuljudnom ponašanju. To neuljudno ponašanje predstavlja naslađivanje (taladhdhudh) u tom duhovnom stanju i zadržavanje unutar njega. Ono potiče drskost u onome u kome se to duhovno stanje događa, iznevjeravanje Boga i propuštanje da tražimo za izlaskom iz tog stanja. Bog je kazao Svome Poslaniku da ište: Gospodaru moj, daj da narastam u spoznaji (Tā Hā, 114) i omogućio nam da to čujemo samo da bi nas potaknuo kako bismo i mi kazali isto i iskali uvećanje znanja od Boga. Da je to bilo namijenjeno samo Vjerovjesniku, On nam ne bi dopustio da to čujemo ili bi napomenuo kako je to samo pridržano za njega...

Duhovno stanje raspolaže nasladom i slatkoćom u duši, i kao rezultat toga neke duše nalaze teškim iskati uklanjanje toga što se pojavilo u tom duhovnom stanju. Naprotiv, one isključivo išću uvećanje tog duhovnog stanja. One ne poznaju činjenicu da su ta duhovna stanja darovi.

Božansko lukavstvo (makr), koje donosi poteškoće eliti elite, počiva u očitovanju znakova i prekidanju navada bez naloga od Boga ili izvan granica koje su njihova mjera. Prijateljima je naloženo da ih sakriju baš kao što je poslanicima zapovijeđeno da ih obznanu. Kada se prijatelju daruje sposobnost da ih pokaže i ‘oko prevlađujućeg nadzora’ (‘ayn al-tahkīm) u kozmosu, on mora biti izvrnut postavljajući zamku usljed nedostatka udjela u onome što je drugima darovano, i stoga što to Bog želi od njega. Bog smješta u takvu osobu poticaj da očituje te znakove na takav način da ona nije svjesna da je to božansko postavljanje zamke, koje ukazuje na njen nedostatak udionštva. Stoga ona biva nadahnutu u svojoj duši da očituje te znakove u smislu naklonosti da privuče stvorenja Bogu, da spasi izvučene ljude iz mora razarajućih grijeha i da ih udalji od njima poznatih puteva. Jer to je jedan od najvećih znakova snagom kojih ljudi bivaju pozvani Bogu, i zbog čega je to i bila odlika vjerovjesnika i poslanika. Ta osoba vidi sebe kao jednog od duhovnih nasljednika, i vidi da

su ti znakovi jedna od duhovnih baština koje potiču iz duhovnih stanja. To nju sprječava da sakrije te znakove na način na koji je Bog zadužio prijatelje, makar oni raspolagali vlašću nad njima. Ta vlast od njih krije činjenicu da je Bog objelodanio znakove stavljene u dužnost poslanicima, jer je njima, u prvome redu, bilo naloženo da pozivaju Bogu, dok prijatelju nije takvo šta naloženo. Prijatelj jedino poziva Bogu kazivanjem (hikāya) o pozivu i jeziku poslanika. I to sve vrijeme dok postoji Zakon kojeg su uspostavili oni koji ga poznaju.

Tako poslanik raspolaže 'očitim dokazom', dok poziva Bogu kroz propise Zakona kojeg mu je Bog prenio, ali prijatelj raspolaže 'očitim dokazom' dok poziva Bogu vrlinom slijeđenja, a ne vrlinom donošenja Zakona. Stoga on nema nikakve potrebe za znakovima ili jasnim dokazima, jer, da on kaže nešto što se protivi propisima poslanika, ne bi ga niko slijedio, niti bi on raspolagao očitim dokazom. Prema tome, nema nikakve koristi u očitovanju znakova. Njegovo stanje je protivno stanju poslanika, jer ovaj potonji uspostavlja Zakon i dokida štošta od uspostavljenog Zakona od strane nekih prethodnih poslanika. Stoga on mora očitovati znakove i znamenja koja će biti dokaz da on govori istinu kada kaže da donosi izvješća od Boga u nakani da ukloni propise koje je Bog uspostavio po jeziku nekog drugog poslanika i da navijesti završetak razdoblja zakona o kojemu je riječ. Ali prijatelj, unatoč svojim naročitim odlikama, mora napustiti nešto od onog obvezujućeg, i kao rezultat toga on će biti nesavršen na svojoj razini srazmjerno onome što će mu biti darovano bude li se pridržavao i djelovao u skladu s onim što mu je zapovijeđeno kao dužnost.

Ne postoji ništa štetnije po slugu od tumačenja (ta'wil) stvari. Neka nas Bog postavi u stanje neposrednog uvida u našim poslovima i ne dopusti nam da presežemo granicu onoga što je zapovijeđeno našim stanjem stvari! Ja molim Boga da nas opskrbi onom najvišom duhovnom postajom kod Sebe kojom je raspolagao najveći prijatelj, jer kapija poslanstva i vjerovjesništva je zatvorena, a nije prikladno da išta u kozmosu išće ono nemoguće. Nakon božanske obznane, ta kapija je zatvorena, tako da nije prikladno da išćemo njeno otvaranje. Iskati to je kao i kovanje hladnog čelika, stoga nijedan vjernik neće nikada iskati takvo nešto. To se zna. Dovoljno je za prijatelja da moli Boga da ga postavi u stanje neposrednog uvida kod pozivanja Bogu s obzirom na ono što se iziskuje duhovnom postajom prijateljstva i slijeđenja, baš kao što je On doveo Poslanika, kod pozivanja Bogu, u stanje neposrednog uvida s obzirom na ono što se iziskuje duhovnom postajom poslanstva i donošenja Zakona. Neka nas On sačuva od Njegove stupice i ne smješta nas među ljude nesavršenstva (ahl al-naqs)! Neka nas opskrbi uvećanjem (mazīd) i napretkom (taraqqī) na ovom i na budućem svijetu! (II 531.9)

Blisko povezano sa duhovnim stanjima i čudotvornim činima, koje nezreo duhovni putnik može iskušavati, jeste i pitanje različitih okultnih znanja kroz koja se mogu proizvesti slični učinci u spoljnjemu svijetu. To je tema koja bi nas mogla odvesti u još više odstupnica. Umjesto toga, ja ću

se ograničiti na nekoliko izvadaka iz poglavlja 273 djela *Futūhāt*, pod naslovom: ‘Glede istinskog znanja o duhovnoj postaji uništenja (*halāk*) koja je svojstvena strasti i egu.’ Pretežan dio ovog poglavlja je ispunjen dugim kazivanjem o neobičnoj imaginalnoj viziji u kojoj je intelekt, zadužen za ovu osebnju duhovnu postaju, pokazao Ibn al-‘Arabiju forme ‘razina, duhovnih zbilja, tajanstava i spoznaja koje je obuhvaćala ta duhovna postaja.’

„Intelekt me uzeo za ruku i, usljed toga, ova duhovna postaja mi se počela ukazivati. Ja rekoh: ‘Ovo je duhovna postaja uništenja i klanica razaranja.’

U njoj vidjeh pet soba. U prvoj sobi bijahu četiri škrinje blaga. Prva škrinja je imala tri katanca, druga tri, treća šest i četvrta tri. Htio sam ih otvoriti, ali intelekt mi reče: ‘Okani se toga sve dok ne vidiš škrinju s blagom u svakoj sobi. Poslije toga možeš otključati katanca i saznati šta se nalazi u tim škrinjama.’ Potom on uze moju ruku i krenusmo ka drugoj sobi. Ušao sam u nju i vidio četiri škrinje. Na prvoj je bilo šest katanaca, na drugoj tri, na trećoj četiri i na četvrtoj šest...

Zatim izadosmo u nastojanju da se vratimo u prvu sobu, odosmo do prve škrinje i ja vidjeh da visi ključ na svakom katanca. Neki katanca su imali dva ili tri ključa. Pogledah na prvi katanac i vidjeh tri ključa koji obuhvaćaju 400 okreta. Ispružih svoju ruku i otvorih katanac. Potom opet ugledah na trećem katanca tri ključa koja obuhvaćaju 400 okreta. Otvorih treći i vratih se natrag drugom. Na njemu bijahu dva ključa. Bio je to slojevani katanac koji se sastoji od dva katanca u jednom, a sadrži četiri okreta u dva.

Kada sam otvorio katanca i otkrio ono što se nalazilo u škrinjama, ondje mi se ukazaše forme znanja prema broju okreta ključeva svake od škrinja, ni manje ni više od toga. Ugledah znanja uništenja. Niko se ne bavi njima, a da ne bude uništen – a ona pristaju uz racionalno čulo i isključivo pripadaju racionalnim misliocima, filozofima i teozozima. Među njima sam ugledao znanje koje vodi svoga baštinka ka neprekidnom uništenju, i jedno drugo znanje koje ga prvo privodi uništenju, potom on biva spasen, iako, naravno, ne postoji nikakvo svjetlo Zakona u njemu i njegov baštinka je lišen sreće. Među ovim spoznajama bilo je mnogo spoznaja Brahmīna, opsjenarskih disciplina i drugih. Zdobih sva znanja koja su bila ondje kako bi ih mogao izbjeći. To su tajanstva koja se ne mogu javno pokazivati. Ona se nazivaju ‘znanjima o tajanstvu’ (‘ulūm al-sirr*).*

Jedan od Drugova koji su se isticali u ovim znanjima bio je Hudhaifa ibn al-Yamān; Poslanik Božiji ga je izabrao za njih. Zbog toga je on među Drugovima bio nazvan ‘Baštinkom znanja o tajanstvu’. On je kroz to znanje uobičavao prepoznavati licemjere. Čak je i ‘Umar ibn al-Khatāb jednom ga preklinjao: ‘Tako ti Boga, ima li išta od toga u meni?’ On je kazao: ‘Nema, i poslije tebe ja od ovog znanja više neću reći nikome ništa.’ ‘Umar više nikada nije htio zazvati

blagoslove nad tabutom umrloga sve dok ne bi vidio da je to učinio Hudhayfa. Ako bi ih Hudhayfa zazvao, i on bi; ako ne, ne bi ni on.

Onaj ko dosegne ta znanja u nastojanju da ih izbjegava, dosegnut će sreću, ali onaj ko ih dosegne vjerujući u njih i upražnjavajući ih, taj će završiti u nesreći. Kada sam ih ja dosegnuo, spoznao i držao svoju dušu daleko od njih kroz božansku brižnost kojom me Bog štitio kako ih ne bi upražnjavao i bio određen njihovim učincima, zahvaljivao sam se Bogu.

U ovim duhovnim postajama mnogi duhovni putnici na ovome putu su uništeni, jer su vidjeli znanja koja duše vole i snagom kojih su postali gospodari i šejhovi.

Duše traže nadmoć i vođstvo (riyāsa) nad svojom vlastitom vrstom. Stoga ovi ljudi pokazuju ta znanja i teže da ih upražnjavaju u protežnome svijetu. Oni su još davno zalutali. Mnoge su u zabludu odveli i sami s pravoga puta skrenuli' (Al-Mā'ida, 77).“ (II 583.21)

Duhovna vlast

Odnos između šejha ili duhovnog vodiča i njegova učenika predstavlja jedno od najsloženijih pitanja u praktičnoj dimenziji sufizma, a može biti samo usput dodirnuto u ovom kontekstu. Svi sufije se slažu da je stupanje na put bez šejha nemoguće. Ako neko misli da je to uspio, taj je zalutao. Temeljni razlog za apsolutnom potrebom za duhovnim učiteljem je taj što je put nepoznat, a čovjeku nije moguće pripremiti se za pogibelji i nevolje koje vrebaju na tom putu. Nepoznavanje puta vodi nepoznavanju Boga. Ono što se može znati jeste ono čemu nas je On poučio kroz objavu. Putovanje tom stazom moguće je jedino kroz Njegovu uputu. Iako je širok i lahak, put Šerijata je obavezan za sviju, dok uzan i strm put Tariqata zahtijeva posebne odlike na tom putu od duhovnog putnika i od osobe koja pokazuje put. Drugi važan razlog za neophodnost duhovnog učitelja je načelo otkriveno u kur'anskom stavku: *'U kuće na vrata njihova ulazite'* (Al-Baqara, 289)! Vrata znanja o nevidljivim stvarima postavio je Bog i Njegov Poslanik, a samo duhovni nasljednici Poslanikovi, određeni *silsilom* ili 'lancem prenošenja' sufijskih redova, dostojni su otvoriti ta vrata za druge. Bilo kakav pokušaj da drugi uđu u tu kuću drukčije osim na njena vrata predstavlja krajnju neuljudnost prema Bogu i Njegovom Poslaniku.

Čak i u Ibn al-'Arabijevo vrijeme su postojali ljudi koji su tvrdili da su sufijski učitelji, a da nisu posjedovali prikladne odlike za to. Oni su često bili duhovni putnici koji su krenuli sa dobrim nakanama, ali su kasnije, 'malo po malo', zapali u zamku koju im je Bog postavio. Drugim riječima, Bog im

je nastavio pokazivati naklonosti sve dok nisu ispunili svoj dio ugovora. Umjesto da djeluju sukladno pravilima uljudnog ponašanja u svakoj situaciji i u čuvanju svih zavrzlama Zakona, oni su postupno bivali ohrabrivani, dok sebe nisu vidjeli izdignutim ponad tih stvari za koje su smatrali da su prikladne samo za obične ljude. Tako su oni zaboravili da su Poslanik i svi njegovi Drugovi slijedili Vagu Zakona u svim poslovima, a da i ne spominjemo svakog prijatelja Božijeg.

Ibn al-‘Arabi posvećuje poglavlje 281 svog *Futūhāta* ‘Istinskom znanju o iskazivanju počasti (*ihtirām*) prema šejhovima’. On pojašnjava odlike šejha koji će biti u stanju prikladno uvježbavati učenike (*murīd*). On također ističe da postoje i neki drugi ‘šejhovi’ koji su baštinici duhovnih stanja i koji izvode neke začudne predstave, ali da ti šejhovi nisu prikladni voditi učenike na duhovnom putu. Pojam ‘drugovanja’ (*suhba*) je općenita odrednica za odnos učenika i šejha. Kao što Ibn al-‘Arabi ističe na kraju odlomka, postoji drugovanje u posebnom smislu izloženosti duhovnom uvježbavanju pod nadzorom šejha, i u općenitijem smislu, tj., u smislu posjećivanja učitelja i stjecanju njegova blagoslova.

„Poštovati šejha znači iskazivati poštovanje samome Bogu, stoga ga poštuj iz uljudnosti prema Bogu po Bogu.

Šejhovi su ljudi uljudna ponašanja, a bliskost im pomaže kod vođenja i duhovnog osnaživanja po Bogu.

Oni su duhovni nasljednici svih poslanika, tako da njihove riječi dolaze isključivo od Boga.

Ti ih gledaš kao vjerovjesnike među dušmanima, nikada ne tražeći od Boga drugo doli Boga.

Ali ako bi se u njima pojavilo duhovno stanje koje ih odvlači od Šerijata, prepusti ih Bogu –

ne slijedi ih i ne hodi njihovim stopama, jer oni su oslobođeni robovi Božiji po Bogu.

Neka te ne vodi onaj od koga je Šerijat odstupio, makar ti donosio radosne vijesti od Boga!

Kada smo vidjeli da učenici danas ne poznaju razine svojih šejhova, u vezi s tim smo kazali:

Zanemareni su mjerila šejhovā

ljudi duhovnog posvjedočenja i stamena korijena!

Ljudi iz neznanja smatraju prizemnim njihove riječi,

iako oni stoje na uzvišenom mjestu!

Šejhovi su izaslanici Božiji, poput poslanika u njihovom vremenu. Štaviše, šejhovi su duhovni nasljednici, oni koji su naslijedili znanje o objavljenom Zakonu od vjerovjesnika, iako šejhovi ne donose Zakon. On im pripada kako bi sačuvali Šerijat za svakoga; nije na njima da tvore Zakon. On im pripada kako bi pomogli izabranima da sačuvaju svoja srca i zadrže pravila čudorednog ponašanja.

U odnosu prema onima koji poznaju Boga, šejhovi su poput liječnika u odnosu na poznavaoce znanosti o Prirodi. Samo liječnik poznaje prirodu u mjeri u kojoj ona vlada ljudskim tijelom, dok je znanstvenik zna bez ograničenja, iako ne može biti liječnik. Također se može dogoditi da šejh u sebi prepliće ove dvije stvari.

Ma kako bilo, udio šejha u znanju o Bogu je sljedeći: on raspolaže znanjem o izvorima ili korijenima ljudskih djelovanja. On raspolaže mudročću o nadolasku misli (khawātir), i pohvalnih i pokudnih, i mudročću o tome kako čovjek može biti zaveden njima kada pokudne misli postanu vidljive u formi pohvalnih misli. On poznaje disanje i zamršenost, i ono što ono posjeduje i obuhvaća od dobra koje se sviđa Bogu i lošega koje se ne dopada Bogu. On poznaje bolesti i lijekove. On zna vrijeme, životnu dob, mjesta i hranu; ono što će konstituciju činiti zdravom i ono što će je razbolijevati; i razliku između otkrovenja koje je ‘istinито’ (haqīqī) i onoga koje je ‘imaginalno’ (khayālī). On poznaje božansko samoraskrivanje. On poznaje metodu duhovnog vježbanja (tarbiya) i prijelaz učenikov od djetinjstva do mladosti i starosti. On zna kada da stane, vršeci nadzor nad Prirodom učenika, i kada da počne nadzirati njegovo racionalno čulo,⁴¹⁰ i kada da kaže učeniku da su njegove nadolazeće misli istinite. On zna temeljne odlike koje pripadaju duši, one koje pripadaju Šejtanu i ono što je pod Šejtanovom vlašću. On poznaje zastore koji štite čovjeka od satanskih uplitaja u njegovo srce, i ono što učenikov ego krije od njega, a da on toga nije svjestan. Kada učenik iskušava otvaranje u svojoj unutrašnjoj dimenziji, šejh za njega povlači razliku između duhovnog otvaranja i božanskog otvaranja. Kroz miris (shamm) on zna razliku između onih ljudi na putu koji će biti spasonosni za učenika i one koji neće biti spasonosni. On poznaje ukras kroz koji će duše učenika – onih koji su Božije nevjestice – biti ukrašene. Šejhovi su poput frizera koji uljepšava mladu. Šejhovi se uljudno odnose prema Bogu, oni su poznavaoци propisa o lijepom ponašanju (ādāb) u Prisutnosti, i poštovanja koje toj Prisutnosti treba iskazati.

Opis koji objedinjuje sve u duhovnoj postaji šejha je sljedeći: on u sebi prepliće sve što učenik na duhovnom putu treba u svome duhovnom stanju vježbanja, što treba njegovo duhovno putovanje (sulūk) i njegovo otkrovenje, sve dok ne postane dostojan biti šejhom. On posjeduje sve što učenik treba kada njegov um ili njegovo srce postanu bolesni kroz neko pomračenje u koje zapadne, a

410 Tama ‘Prirode’ (tabī‘a), trebalo bi se prisjetiti toga, suprotstavlja se svjetlu duha sa kojim je racionalno čulo iznutarnje povezano.

čiju urednost ili neurednost on nije u stanju razlikovati. Takvo nešto se dogodilo Sahlu ibn 'Abdallāhu nad 'klonulim srcem'.⁴¹¹ To se također dogodilo našem šejhu, kada mu je bilo rečeno: 'Ti si 'Īsā, sin Merjemin.'⁴¹² Šejh ga je liječio prikladnim lijekom... Stoga su šejhovi liječnici Božije religije.

Kad god nekome nešto fali što jednom šejhu treba za uvježbavanje učenika, tome nije dopušteno da sjeda na mjesto šejha, jer će upropastiti i naštetiti mnogo više nego što će popraviti, poput nadriječnika koji zdravu osobu načini bolesnom i ubija je. No, kada pojedinac dosegne stepen [koji smo opisali], tada je on šejh na putu Božijem i svaki učenik mora iskazati poštovanje prema njemu, služiti ga, držati se njegovih odluka, i ne skrivati od njega bilo šta što zna da Bog zna o njemu.

- 411 Sahl ibn 'Abdallāh al-Tustarī (umro 283/896) bio je jedan od najvećih sufija, a Ibn al-'Arabi ga često citira. Ibn al-'Arabi nam kazuje o okolnostima 'klonulog srca', koje je ovdje spomenuto, na sljedeći način: „Sahl ibn 'Abdallāh je vidio da je njegovo srce klonulo. Spomenuto je to nekolicini šejhova svoga vremena, ali oni nisu znali o čemu on govori, jer takvo šta nisu bili iskušali. Zatim je on krenuo tražiti nekoga ko bi to prepoznao. Kada je stigao u 'Abbādān, otišao je vidjeti jednog šejha i kazao mu je sljedeće: 'Učitelju, da li srce klonjava?' Šejh mu odgovori: 'Sve do vječnosti.' Drugim riječima, srce nikada ne diže svoju glavu iz stanja svoje klonulosti. Kroz svoje pitanje Sahl je prepoznao da je Bog darovao tom šejhu znanje o klonulosti njegova srca. Stoga je njegovo srce prionulo uz taj atribut i nije podizalo svoju glavu iz stanja svoje klonulosti u ovdašnjem svijetu – niti će je podizati na budućem svijetu. Nakon toga on nikada nije iskao od Boga da podigne nešto što je palo, niti da obara nešto što se uzdiglo.“ (III 86.22). „Sahl ibn 'Abdallāh je dosegnuo ovu duhovnu postaju kada je bio dječak od šest godina. Stoga je njegov početak na ovom duhovnom putu bio u znaku klonulosti srca. Koliko je prijatelja Božijih bilo, izuzetnih u krajnjem ishodu, dugovječnih, koji su umrli, a da nikada nisu polučili stanje klonulog srca i nisu doznali za to da srce klonjava – makar su ozbiljili duhovnu postaju prijateljstva i makar su se ustalili u njoj. Kada se ozbilji stanje klonulosti srca, srce više nikada ne podiže svoju glavu. Iz njegove ustaljenosti u ovom jednom koraku, mnogi koraci nadolaze, dok on ostaje nepomičan u tome. Većina prijatelja primjećuje stalnu promjenu srca iz jednog u drugo duhovno stanje – zbog čega se ono i zove 'srcem'. Ali, iako duhovna stanja baštinika ove duhovne postaje bivaju izvrnuta promjeni, ona se izvode iz samo jednog entiteta u kome je on ustaljen. To se naziva 'klonulost srca'“ (II 20.19). Vidjeti također I 76.28, II 102.12. Qushayrī pripovijeda da je Sahla njegov amidža poučio zazivanju Božijeg imena u srcu još u ranoj dobi. Zatim, u šestoj ili sedmoj godini života Sahl je pošao u školu da izučava Kur'ān, posteći svaki dan. U trinaestoj godini on se suočio s jednom poteškoćom koju niko nije mogao razriješiti, tako da je on primio dopuštenje od svoje porodice da otputuje iz Tustara na otok 'Abbādān, gdje mu je šejh Abū Habīb Hamza ibn 'Abdallāh al-'Abbādānī (poznat isključivo u ovom kazivanju) pribavio odgovor. Ostao je kod njega neko vrijeme, primajući duhovnu korist iz njegovih riječi i učeći o pravilima lijepog ponašanja (*ādāb*), potom se vratio u Tustar (*Risāla al-Qushayrī*, uredio 'Abd al-Halim Mahmūd i Mahmūd ibn al-Sharīf, svezak I [Cairo: Dār al-Kutub al-Hadītha, 1972], str. 104-107). Usp. G. Boewering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sūfī Sahl al-Tustarī* (umro 283/896), (New York: de Gruyter, 1980), str. 40. Glede ostalih ukazivanja na Sahla u *Futūhātu*, usp. II 12.1, 40.17, 45.12, 60.11, 93.27, 104.7, 171.21, 318.31, 355.14, 479.27, 543.4, 551.5, 622.11; III 41.8, 77.26, 150.7; usp. *Dhakhā'ir* 150; *Mawāqī'* 26.
- 412 Ovo bi mogla biti aluzija na njegova učitelja Abū'l-'Abbāsa al-'Uryabija, koji je pred kraj svoga života bio 'īsāwīya, tj., prijatelj Božiji koji duhovno nasljeđuje 'Īsāova znanja (I 223.21 [Y 3,361.10]; III 208.27). Usp. Austin, *Sufis of Andalusia*, str. 63-69; Chodkiewicz, *Le sceau*, str. 98.

Učenik mora služiti šejha sve dok ima poštovanja prema njemu. No, ako poštovanje prema njemu iščezne iz njegovog srca, on ne treba više sjediti s njim nijednog časa, jer neće dobiti nikakvu duhovnu korist od njega i trpjet će gubitak, jer drugovanje (suhba) donosi duhovnu korist samo dok postoji to poštovanje. Kad god mu se to poštovanje iznova vrati, on mu je dužan služiti i primati duhovnu korist od njega.

Šejhovi posjeduju dva duhovna stanja:

Postoje šejhovi koji poznaju Knjigu i Sunnet, pridržavaju ih se u svojim vanjskim aktivnostima, duhovno ih ozbiljuju u svojoj krajnje unutarnjoj svijesti, drže Božije propise, ispunjavaju Božiji savez, pridržavaju se uputa Šerijata, nikada ne tumače (ta'awwul) iz vlastita strahopoštovanja, oprezni su, izbjegavaju ljude koji miješaju razine, suosjećaju sa zajednicom u najširem smislu, nikada ne mrze nijednog neposlušnika, ljube Boga, a mrze ono što Bog mrzi. Pokuda bilo kojeg prijestupnika nimalo ne utječe na njih, glede Boga. Oni 'nalažu ono što je odobreno i zabranjuju ono što je zabranjeno', u čemu postoji konsenzus, 'i natječu se u dobročinstvu' (Āl'Imrān, 114). Oni praštaju ljudima, poštuju starije, pokazuju milost prema mladima, uklanjaju nevaljalštinu sa puta Božijeg i sa puta ljudi.⁴¹³ Oni pozivaju na dobro – najprije na ono najobaveznije, a potom na naredno koje je najobaveznije. Oni vraćaju prava (huqūq) onima kojima ona pripadaju i ljubazno se odnose prema svojoj braći, ili radije, prema svim ljudima. Oni ne ograničavaju svoju darežljivost na one koje poznaju, jer njihova darežljivost je bezgranična. Starac je njihov otac, njihov bližnji je njihov brat i njima jednak, mladić je njihovo čedo. Sva stvorenja su članovi njihova domaćinstva o čijim potrebama oni vode računa.

Ako se pokoravaju [Zakonu], oni uviđaju da im je Bog podario uspjeh u podlaganju Njemu. Ako Mu se ne pokoravaju, oni hite da se pokaju i postide pred Bogom, okrivljujući sebe zbog onoga što se iz njih očitovalo. U svojim djelima neposlušnosti oni nikada ne pribjegavaju 'predodređenju i sudbini' (al-qadā' wa'l-qadar), jer je to neuljudan odnos prema Bogu. Oni su lahki, popustljivi i baštinici nježne ljubavi, 'samilosni su među sobom; vidiš ih kako se klanjaju i licem na tle padaju' (Al-Fath, 29). Na njihovim licima je milost prema slugama Božijim, kao da suze liju. Brižnost prevladava nad njima više nego radost usljed onoga što je podareno uspostavom zakonskih propisa (taklif).

Takvi kao ovi su oni koji trebaju voditi i koje je obaveza poštovati. To su oni koji, 'kada ih se vidi, podsjetite na Boga.'

Druga grupa šejhova su baštinici duhovnih stanja. Oni posjeduju stanovitu rasijanost (tabdīd) i ne drže do vanjštine (al-zāhir) na način na koji to ona prva skupina čini. Njihova duhovna stanja su prepoznatljiva, ali ne treba biti

413 Aluzija na *hadis*: „Vjera ima sedamdeset ili šezdeset i nekoliko ogranaka, od kojih su najbolje riječi: 'Samo Bog jeste', a najnezatniji je to da se ukloni zapreka s puta' (Muslim, *Īmān* 58 itd.).

u njihovu društvu. Ukoliko čudotvorni prekid navade, koji bi kod njih mogao biti očit, postane vidljiv, na njega se ne može osloniti usljed neuljudnog odnosa prema Zakonu. Jer mi nemamo nikakvog drugog pristupa Bogu doli onog kojeg nam je On objavio kao Zakon. Onaj ko kaže da postoji neki drugi put prema Bogu, drukčiji od onog kojeg je On otkrio u Zakonu, izrekao je laž (zūr). Prema tome, šejh koji ne raspolaže uljudnim odnosom, ne može se uzeti za vodiča, čak i da je iskren u svom duhovnom stanju. Međutim, prema njemu se valja iskazati poštovanje.

Znaj da poštovanje prema Bogu počiva u poštovanju prema šejhu. Prekinuti sporazum poslušnosti ('uqūq) prema jednom, znači jednako postupiti i prema drugom. Šejhovi su čuvari kapija Božijih, oni koji štite duhovna stanja učeničkih srdaca. Postane li neko pratilac šejha, koji se može slijediti kao vodič, a da ne pokazuje poštovanje prema njemu, kazna mu je to da će njegovo srce izgubiti pronalaženje Boga (wujūd al-haqq), bit će nemaran (ghafla) prema Bogu, i pokazat će neuljudan odnos prema Njemu. On će Mu se nametati svojim govorom, a ljutit će Ga na Njegovoj razini. Jer pronalaženje Boga pripada isključivo Uljudnome. Kapija je zatvorena za svakog onog koji nije Uljudan. Prema tome, učenik nema većeg lišavanja doli da bude lišen poštovanja prema šejhovima...

Naši drugari se ne slažu u vezi s dužnošću učenika prema nekom drugom šejhu mimo njegova vlastitog. Da li je njegovo duhovno stanje s njim, u odnosu na Boga, isto kao njegovo duhovno stanje sa prvim šejhom ili nije? Svi oni smatraju da je dužnost pokazivati poštovanje prema njemu, izvan svake sumnje; oko toga postoji konsenzus. Ali u drugim oblastima neki od njih su smatrali da je njegovo duhovno stanje sa onim drugim šejhom potpuno isto kao i ono njegovo duhovno stanje s prvim šejhom. Neki su razdvojili ovu dvojicu i rekli: 'Forma nije ista sve dok učenik zna da je drugi šejh jedan od onih koji može biti uzet za vodiča na putu. Ali, ako on to ne zna, tada ova dvojica nisu isti...'

Učenik nema nikakvog drugog cilja doli Boga. Kada njegov cilj postane vidljiv, kad god postane vidljiv, on ga se mora držati i uz njega prionuti. Jer Ljudi biva ju poznati kroz Boga; Bog nije poznat kroz njih.

Korijen stvari ovdje je to da, kao što ne može postojati kozmos među dva božanstva, ili osoba kojoj se obraća Zakon između dva poslanika koji su donijeli različite šerijate, ili žena među dva muža, jednako tako ne može postojati učenik među dva šejha, tj., ukoliko je on učenik koji se duhovno uvježbava. Ako je riječ o drugovanju, a ne o duhovnom vježbanju, tad nema razloga za bilo kakvu brigu, glede te osobe, da druguje sa svim šejhovima, jer ona nije pod njihovom vlašću. Ova vrsta drugovanja je poznata kao drugovanje 'blagoslova' (baraka). Međutim, ono neće odnjegovati Čovjeka na putu Božijem. Ukratko, poštovanje je korijen spasenja.“ (II 364.28)

Odnos između učitelja i učenika nije jednostran. Šejh, poput Vjero-vjesnika, mora uvijek moliti sljedeće: 'Gospodaru moj, daj da narastam u

spoznaji', i može se dogoditi da će, u određenim prilikama, Bog izabrati učenika da djeluje novom spoznajom na učitelja. Ibn al-'Arabi aludira na ova pitanja dok razmatra odnos između neovisnosti (*ghinā*) i potrebe ili siromaštva (*faqr*).

„Postoji jedna vrsta uljudnog ponašanja na putu Božijem kroz koje Bog vodi gnostika korak po korak. To je šejhovo uzdizanje sebe ('izza) nad učenicima koji ga slijede usljed njihove potrebe za njegovim duhovnim uvježbavanjem i njegove premoćne izuzetnosti. Jer, ako šejh ne ispuni pravo vlastite duhovne postaje, ovisnost učenikova prema njemu će ga zastrijeti od njegove ovisnosti prema Gospodaru u njegovim duhovnim stanjima. Kroz to će on posvjedočiti svoju neovisnost kroz Boga, a neovisnost kroz Boga zahtijeva uzdizanje sebe. Duhovno ozbiljeni, koji raspolaže ovom duhovnom postajom, raspolaže jednim drugim duhovnim stanjem: kada on vidi da ga učenici trebaju zbog onoga što on ima od Boga, on zahvaljuje Bogu na tome, jer Bog je učinio te učenike ovisnim (fuqarā') u odnosu na njega, tako da on kroz njihovu ovisnost o njemu učvršćuje svoju ovisnost o Bogu. Jer može se dogoditi da, ukoliko oni nisu očitovali svoj stav ovisnosti o njemu, on će zaboraviti svoju ovisnost o Bogu. Ovo je duhovno stanje duhovno ozbiljenog šejha. On motri na ove učenike, koji su ovisni o njemu, okom kojim bi motrio osobu koja ga je čvrsto ustalila na njegovom putu, kako njegova noga ne bi sklznula. On je poput utapajućeg čovjeka koji je pronašao nekoga da mu pruži ruku. Kako ga samo taj utopljenik voli! On mu je spasio život. Ovaj šejh vidi da je pravo njegova učenika (haqq) prema njemu veće od njegova prava prema učeniku. Stoga učenik kroz svoje duhovno stanje predstavlja šejhovitog šejha, dok šejh kroz svoje riječi i duhovno uvježbavanje predstavlja učenikova šejha.“ (III 19.24)

16. Imena i duhovne postaje

Prema dobro poznatom *hadisu*, „Allāh je stvorio Adema prema Svojoj paslici.“ Pošto je Allāh sveobuhvatno ime, Bog je stvorio čovjeka u formi svih Svojih imena. Ono što ljudsko biće čini ljudskim jeste ova jedinstvena odlika koja ga otvara prema svim ljudskim mogućnostima. Ali svako ljudsko biće je jedinstveni odraz Božiji, jer ‘samoraskrivanje se nikada dva puta ne ponavlja’. Nijedno ljudsko biće nikada ne očituje božansku priliku na potpuno isti način u dva susljedna vremenska trena, jer svaki vremenski tren je jedno novo stvaranje. A neka mjesta pokazivanja su izuzetnija od drugih, jer uvode božanske zbilje u uzvišenije ozbiljenje.

Ljudsko biće očituje sva božanska imena, pa ipak neka od tih imena ostaju pritajena u njemu. Sva ljudska bića pokazuju temeljne attribute života, znanja, čežnje, moći, govora, slušanja, gledanja, ali ne u istom opsegu ili pod vidom istih odnosa. U svakom pojedinom atributu ljudi su poredani po stepenima, tako da neki od njih raspoložu tim atributom na višem stepnju savršenstva i snage od drugih. Kur’ān veli: *Nad svakim znalcem ima još znaniji* (*Yūsuf*, 76), a takvo stanje stvari je i sa svakim božanskim atributom. No, raspolagati ‘u većoj mjeri’ božanskim atributom nužno ne predstavlja dobro. Bog je Neprevladivo Silni (*Al-Jabbār*), i ljudsko biće koje očituje ovo ime, bez odlika koje modificiraju i uravnotežuju, bit će čudovište.

Šta je ljudsko biće? Bilo šta, pošto su potencijaliteti, pritajeni u njegovoj božanskoj paslici, beskonačni, a svako ljudsko biće ih unosi u aktualitet shodno jedinstvenom obrascu kojim ne raspolože bilo ko drugi. Šta bi ljudsko biće trebalo biti? Ovo je jedno sasvim posebno pitanje, jer mi ovdje o njemu trebamo rasuđivati u suodnosu s Božijom Zbiljom koju ono očituje. Ali u nastojanju da upoređujemo božansku priliku s Bogom samim, moramo najprije poznavati Boga, a On je po sebi nepoznatljiv. Stoga nismo ni sami kadri prosuđivati kako bi ljudsko biće trebalo očitovati Boga ili kako bi moglo postići to očitovanje. Sama Božija Zbilja treba kazati ljudima šta bi

oni trebali činiti u nastojanju da očituju božansku Priliku. Drugim riječima, čovjek treba slijediti uputu Zakona. Zakon mu govori da ‘mjeri mjerom’, tj., da privede sve ljudske atribute u savršenu ravnotežu na temelju mjerila objavljenih u Kur’ānu i ozbiljenih od strane najsavršenijeg od svih ljudi, vjerovjesnika Muhammeda. ‘*Ako Boga volite*’, nalaže se Vjerovjesniku da kaže u Kur’ānu, ‘*mene slijedite, pa će Allāh vas voljeti*’ (*Āl’Imrān*, 31). Da bi ozbiljio puninu svoje potencijalnosti, razmotrio imena Božija u savršenoj ravnoteži i skladu, čovjek mora u praksi provesti Zakon.

Čovjek raspolaže svakim imenom Božijim – svakim ontološkim potencijalitetom – unutar sebe. Ali, da bi prispio sreći, on mora uvesti te atribute u zbiljnost sukladno ispravnom mjerilu. Bog posjeduje sve potencijalitetate, kako su oni već sukusirani u Njegovim imenima. On je Bog zbog odnosa koje imena naznačavaju. On je Gospodar (*rabb*) zbog vazala (*marbūb*), Stvoritelj zbog stvorenja, Moćni zbog predmeta moći, Znalac zbog predmeta znanja, i tako redom. Bez stvaranja, koje aktualiziraju Njegova imena, Bog ne bi bio to, makar je po Svojoj Biti ‘Neovisan o svjetovima’. Isto tako, čovjek nije čovjek sve dok ne uvede imena Božija, pritajena u njemu, u zbiljnost. On će ozbiljiti mnoge Božije atribute – kao što je život, znanje, čežnja i moć – do određenog stupnja, tokom svog prirodnog razvitka, snagom činjenice bivanja ljudskim. Ali će oni biti ozbiljeni nesavršeno, a mnoga druga imena i atributi se neće moći ozbiljiti u svojoj punini bez pozivanja na Zakon. Bog je Darežljiv i Pravedan, ali kako čovjek postaje darežljiv i pravedan na božanski način – ne na način na koji mu njegovo racionalno čulo govori, čulo koje je i samo stvoreno od Boga – bez jasnih smjerokaza koje je On objavio, On koji je jedini Darežljivi i Pravedni? Bog je Samilostan, Praštalac, Milostivi i tako redom. Sve dok ovi atributi se ne definiraju i ne razluče snagom Njega koji predstavlja njihovo ontološko izvorište, oni ostaju biti igračke uma, prihvaćeni ili odbačeni, poput ljudi, i sve dok ne budu ozbiljeni u praksi shodno našim vlastitim idejama ‘milosrđa’ i ‘ljudskosti’, uzimajući u obzir činjenicu da mi ne znamo šta je samilost, šta je ljudskost i šta istinski jesu bilo koji od onih atributa, jer svi se oni vraćaju natrag korijenima unutar Bespremačnog Boga. Bez upute iz Zakona čovjek ostaje biti igračka svog vlastitog stvaralaštva, teturajući sad ovim sad onim putem u zabludi: *Hoćete li da vam kažemo čija djela neće nikako priznata biti, čiji će trud u životu na ovom svijetu uzaludan biti, a koji će misliti da je dobro ono što rade* (*Al-Kahf*, 103-104)?

Biti ljudski, znači biti načinjen prema paslici Božijoj. Ali malo je, zapravo, ljudi koji su ljudski. Većina ljudi su ono što Ibn al-‘Arabi naziva ‘animalnim čovjekom’ (*al-insān al-hayawān*), to jeste životinje u ljudskom liku,

jer nisu ozbiljili onu božansku pasliku koja će ih načiniti ljudskim. Naša ljudska priroda ostaje biti samo potencijalnost sve dok se ne ukrcamo na pravoputnu stazu ‘prisivajanja temeljnih odlika božanskih imena (*al-tak-halluq bi'l-asmā' al-ilāhiyya*). Potom, odlika bivanja ljudskim postupno se kreće od onog potencijalnog ka onom aktualnom. Kroz taj proces – kojeg Ibn al-'Arabi poistovjećuje sa putem sufizma – čovjek postupno usvaja božanske odlike sa sve većim intenzitetom i aktualitetom. ‘Mjerilo’ kojim se razvitak ljudske osobe može procjenjivati ostaje uvijek biti otkriveni Zakon, jer ništa drugo doli Božije darivanje kazivanja o Sebi ne može usmjeravati ono konačno prema onom Beskonačnom, i štititi ga od zapadanja u bezbrojne nevolje koje nameće taj put. U svakoj postaji tog putovanja čovjek stječe neke božanske atribute koji ga pripremaju za još veće stjecanje. Svako ime, čije odlike on usvaja, dariva ga novom duhovnom pripravom koja mu omogućava da se nastavi kretati prema višim postajama. Te postaje se, najčešće, nazivaju ‘duhovnim postajama’ (*maqāmāt*).

Božanska paslika

Božanska paslika prema kojoj je čovjek stvoren, čini ga različitim od svih drugih stvorenja i dariva mu njegove posebne odlike i izuzetnost. ‘Savršenstvo’, polučeno od strane savršenih ljudi, znači prevesti onu pasliku iz onog potencijalnog u ono aktualno. Bilo koji čovjek, koji ne očituje tu pasliku u njenoj punini, ostaje nesavršen. Samo kroz ovu božansku pasliku čovjek postaje dostojan ‘Povjerenja’ (*amāna*) kojeg je Bog ponudio nebesima, Zemlji i planinama, i svi su ga odbacili, samo ga je čovjek prihvatio (*Al-Ahzāb*, 72). To Povjerenje doslovce znači očitovati ime Allāh i djelovati kao Njegov zastupnik (*khalīfa*) u stvaranju.

„U Sahīhu je spomenuto da je Bog stvorio Ādema prema paslici Svojoj. Ādem je savršen čovjek, sukus (mukhtasar) koji je postao vidljiv kroz duhovne zbilje vremenski uvjetovane egzistencije i vječnoga Bitka.“ (II 391.1)

„Bog je stvorio Ādema prema paslici Svojoj. Stoga mu je On pripisao sva Naj-ljepša Imena. Kroz moć te Paslike on je bio kadar ponijeti ponuđeno Povjerenje. Duhovna zbilja te Paslike nije mu dopustila da odbije to Povjerenje na način na koji su nebesa i Zemlja odbili da ga ponesu.“ (II 170.6)

„Najsavršenija prilika koja je postala vidljiva među postojećim stvarima je čovjek, oko čega se svi slažu. Jer savršeni je čovjek ušao u postojanje pod tom Paslikom, ali ne animalni čovjek. Savršenstvo pripada toj Paslici, iako to nužno ne zahtijeva da on bude najodličniji (afdal) u Božijem motrenju. On je najsavršeniji kroz objedinjenje svih stvari (majmū’)“ (I 163.21)

„Mi smo mjesto na kojem se božanska imena otkrivaju. Njihova Bit se posvjedočuje samo u nama usljed one božanske paslike prema kojoj nas je On stvorio. Stoga naše kraljevstvo (mulk) čine sva Božija imena. Ne postoji nijedno Božije ime u kojem mi nemamo neki udio (nasib).“ (III 88.12)

Bog veli [u jednom hadis qudsī]: „Moja Zemlja i Moje nebo ne obuhvaćaju Me, ali srce Mog vjerujućeg sluge obuhvaća Me...“⁴¹⁴ Kao da je kazao: „Sva Moja imena postaju vidljiva samo unutar čovjekova lika.“ On veli: I pouči On Ādema nazivima svih stvari (Al-Baqara, 31), tj., božanskim imenima iz kojih su sve stvari ušle u stvoreno postojanje.“ (I 216.9)

‘Animalni čovjek’ je suprotnost savršenom čovjeku. U savršenom čovjeku se očituje božanska Paslika, dok u animalnom čovjeku ona se zadržava samo virtualno. Definirati čovjeka kao ‘racionalnu (=govoreću) životinju’ (*hayawān nātiq*) je neispravno, pošto je cijeli kozmos živ i govoreći.

„Racionalni govor (*nutq*) prožima cijeli kozmos. To nije posebna čovjekova odlika, kako su to mislili oni koji od ove njegove konstituirajuće odlike (*al-fasl al-muqawwim*) tvore činjenicu da je on ‘racionalna životinja’. Otkrovenje ne dopušta da čovjek posjeduje samo ovu definiciju. Čovjek se posebno definira snagom božanske Paslike. Onaj ko ne posjeduje ovu definiciju, nije čovjek. On je radije životinja čiji lik sliči spoljašnjoj čovjekovoj pojavi.“ (III 154.18)

Izraz ‘božanska Paslika’ se može bolje prevesti u smislu ‘forme imena Allāh’, jer to ime je ime Biti, sveobuhvatno ime, koje usmjerava svoju pozornost na stvaranje čovjeka. U narednom odjeljku Ibn al-‘Arabi objašnjava značenje *hadisa* o božanskoj Paslici.

„Bilo koja forma, koju je podario darovatelj forme, istovjetna je s darovateljem forme, nije drukčija od njega, jer ona se ne nalazi izvan njega. Bog je, van svake sumnje, podario kozmosu formu sukladno očitovanju njegova entiteta. Čovjek, koji jeste Ādem, sastoji se od jedinke koja u sebi obuhvaća (*majmū*) kozmos, jer on je mali čovjek, sukus ‘velikog čovjeka’ [tj., makrokozmosa]. Čovjek ne može pojmiti cijeli kozmos usljed njegove golemosti i zastrašujuće veličine. Nasuprot njemu, čovjek je malen u obujmu i opažaj ga obuhvaća s obzirom na njegovu formu i anatomiju, kao i s obzirom na duhovne odlike koje on nosi. Bog je u njemu složio sve što je izvan njega drugo doli Bog. Tako je duhovna zbilja božanskog imena [Allāh], koje je uzrokovalo njegovo pojavljivanje i iz kojeg se on očitovao, povezana sa svakim njegovim dijelom. Na taj način su sva božanska imena povezana s njim; nijedno ime ga ne zaobilazi. Prema tome, Ādem

414 O ovom poznatom *hadis qudsī* usp. poglavlje 6, bilješka 20.

se pomolio u formi imena Allāh, jer to je ono ime koje obuhvaća sva božanska imena.“ (II 123.35)

Oni ljudi koji prijanaju uz savršenstvo, oni nastavljaju djelovati na osnovu savršenog znanja o Bogu, koje nužno prepliće posvjedočenje Božije neusporedivosti i posvjedočenje Njegove sličnosti. Nasuprot njima, nesavršeni ljudi, koji trebaju imati vjeru, biraju jedan ili drugi pristup. U drugom odlomku niže Ibn al-‘Arabi kritizira, na jedan aluzivan način, teologe i racionalne mislioce koji tumače one kur’anske stavke koji ukazuju na sličnost kroz iznuđena značenja nepoznata prvobitnim primateljima objave.

„Kada sluge Božije posvjedoče Njega, oni Ga vide kao onoga koji posjeduje dva odnosa, odnos neusporedivosti i odnos spuštanja u imaginaciju kroz jednu vrstu sličnosti.

Odnos neusporedivosti je Njegovo samoraskrivanje unutar onoga ‘Niko nije kao On’ (Al-Shūrā, 11)! Drugi odnos je Njegovo samoraskrivanje u vjerovjesnikovim riječima: „Klanjaj se Bogu kao da Ga vidiš,“ kao i u njegovim riječima: „Bog je u qibli onoga koji molitvu obavlja.“⁴¹⁵ Taj odnos je, također, spomenut u Božijim riječima: Kuda god se okrenete – tamo je Allāhova strana“ (Al-Baqara, 115) – ‘tamo’ je prilika oznaka za mjesto, dok je ‘Lice’ Božije Njegova Bit i Zbilja. Ovaj odnos je također spomenut u svim hadisima i stavcima sa kojima dolaze riječi, skupa sa svojim značenjima, koje se primjenjuju na stvorene stvari. Ukoliko značenja, pojmljena u govornom jeziku, ne idu ukorak sa riječima, tad osoba kojoj se te riječi obraćaju ne dobiva ništa. Bog ne objašnjava šta podrazumijeva po riječima koje su neusporedive s jezikom u kojem se spušta Bogom darovano znanje. On veli: ‘Mi nismo poslali nijednog poslanika koji nije govorio jezikom naroda svoga, da bi mu objasnio’ (Ibrāhīm, 4), tj., na njihovom jeziku, kako bi ljudi mogli doznati stvarno stanje stvari. Poslanik, koji je poslan sa tim riječima, nije ih nikada objašnjavao objašnjenjem koje nije podudarno sa njihovom uobičajenom upotrebom. Stoga mi Bogu pripisujemo značenja, pojmljena iz otkrivenih riječi, baš kao što ih je On pripisao Sebi. Objašnjavajući ih, mi ne činimo nasilje nad njihovim značenjima koja su nerazumljiva ljudima na čijem jeziku su te riječi objavljene. Tako bismo bili među onima koji ‘izvrću smisao riječima’ (Al-Nisā’, 46), a oni ‘su Allāhove riječi slušali pa su ih, pošto su ih shvatili, svjesno izvrnuli’ (Al-Baqara, 75) svojim vlastitim suprotstavljanjem. To je uvjerenje svih prvih muslimana (al-salaf), bez ikakva neslaganja.

Kada se ono što smo spomenuli uspostavi za tebe, tj., da Bog posjeduje ova dva odnosa objavljena po Zakonu, dok se tebe istodobno potiče da posvetiš pozornost svoga srca i svoga klanjanja prema ovome dvome, tada se više ne smiješ

415 O ovim dvama hadisima usp. poglavlje 7, bilješka 13.

okretati od njih, ako si savršen, niti jednom posvećivati pažnju nauštrb onog drugog, ako si podno ove razine savršenstva. To će reći da ne smiješ posvećivati pažnju onom što protagonisti Kalāma govore u vezi s Bogom, s obzirom na ono što njihova racionalna čula kazuju, ili prema onom što oni koji, usljed nedostatka umnosti, govore glede Božije sličnosti Njegovim stvorenjima. Ovi su neznanice, a i oni su neznanice, a istina počiva unutar preplitanja ova dva stajališta.

Već je kazivano o onom što se tiče ljudskoga lika, tj., da 'je Bog stvorio Ādema prema Svojoj vlastitoj paslici. U Kur'ānu Bog veli da ga je stvorio 'sa Svoje dvije ruke', jer je želio istaknuti njegov visok položaj (sharaf). To je pokazano snagom konteksta (qarīnat al-hāl), jer On kroz Iblisa govori o tome, nakon što je Iblis zahtijevao položaj viši od Ādemovog kroz svoj vlastiti lik. Bog veli: 'Šta te navelo da se ne pokloniš onome koga sam stvorio sa Svoje dvije ruke' (Sād, 75)? 'Ruke' se ovdje ne mogu uzeti da označe 'moć' (qudra), zbog dvojine. Niti se mogu uzeti tako da označe da je jedna ruka blagoslov, a druga ruka moć, jer to je istina svake opstojeće stvari, tako da, prema ovom tumačenju (ta'wīl), ne bi bilo nikakvog uzvišenog položaja za Ādema, a to tumačenje bi i proturječilo činjenici da Njegove riječi ističu Ādemov izuzetni položaj.

Prema tome, ova dva odnosa — odnos neusporedivosti i odnos sličnosti — bijahu ono što je usmjerilo njihovu pozornost na stvaranje čovjeka. Otuda su se potomci Ādemovi pojavili na tri razine: (1) savršeni, tj., onaj koji u sebi prepliće ova dva odnosa; (2) onaj koji ostaje kod dokaza svoga razuma i promišljanja njegova; i (3) onaj koji posvjedočuje sličnost Božiju sukladno onom što su mu ponudile otkrivene riječi. Nema nikakve četvrte skupine među onima koji vjeruju...

Savršeni sluga prebiva između ova dva odnosa, stojeći naspram svakog pojedinačnog u svojoj vlastitoj biti. On nije podijeljen u svojoj biti. Kada nešto nije podijeljeno, ne može biti opisano kao ono što stoji nasuprot jednog odnosa kroz jednu stvar i nasuprot drugog odnosa kroz neku drugu stvar. Postoji samo njegova bit, poput atoma između dva druga atoma...

S obzirom na svoju duhovnu zbilju i profinjenu suštinu (latīfa), čovjek stoji naspram Boga kroz odnos neusporedivosti. A kroz to samo lice on stoji naspram Boga, s obzirom na božansko spuštanje u onim atributima koji navještaju sličnost; to je onaj drugi odnos.

Bog koji se opisuje ovim dvama odnosima Jedan je u Sebi i u Svojoj Jednosuštivosti (ahadiyya), tako da ova dva odnosa ne nameću pluralnost i podjelu Njegove Biti. Isto tako, savršeni sluga, koji stoji naspram Boga kroz ova dva odnosa, ne posjeduje dva različita lica.

Savršeni čovjek stoji naspram Boga s obzirom na sve odnose u njihovom mnoštvu, jer, mada su oni brojni, oni se vraćaju nazad na ona dva odnosa. Niti su ta dva odnosa išta drugo doli ono što se opisuje po njima. Prema tome, svi su oni Jedan Entitet. A ovo 'svi' nije ontološke naravi. Ja ga upotrebljavam isključivo

pod vidom odnosa, a ovi nemaju nikakve opstojeće entitete. Entitet Božiji je jedan i entitet sluge Božijeg je jedan. Prema tome, entitet sluge je nepromjenjiv. On nikada ne napušta svoj korijen i nikada se ne pomalja iz protuslovlja. Naprotiv, Bog ga zaogrće odorom postojanja. Stoga je njegov entitet nevidljiva dimenzija njegove egzistencije, dok je njegova egzistencija Njegov Entitet, On ga je uveo u postojanje. Otuda je samo Bog vidljiv, ništa drugo. Entitet sluge prebiva u svome korijenu. Kako god, on stječe ono čime nije raspolagao: znanje o njegovoj vlastitoj biti, o Onome koji ga je zaogrnuo odorom egzistencije i znanje o prepoznavanju onih koji su poput njega.“ (II 3.28, 4.3, 26)

Duhovne postaje Puta

U prethodnom poglavlju smo vidjeli da je duhovno stanje (*hāl*) ili sadašnja duhovna situacija pojedinca po definiciji prolazna, dok duhovna postaja (*maqām*) može imati iste atribute kao jedno duhovno stanje, osim onoga što je nepromjenjivo određena odlika duše. Duhovna stanja su ‘darovi’, dok su duhovne postaje ‘stečevine’.

„Svaka duhovna postaja na putu Božijem je stečena i nepromjenjiva, dok je svako duhovno stanje darovano, nije ni stečeno ni nepromjenjivo. Duhovno stanje je poput bljeskanja munje. Kada bljesne, tada ili iščezne usljed svoje oprečnosti, ili iza tog bljeska uslijede njemu slični. No, ako je popraćeno sličnim bljescima, njen baštinik će trpjeti gubitak.“ (II 176.10)

Mnogi sufije prije i nakon Ibn al-‘Arabija posvećivali su knjige nabrajanju i opisivanju duhovnih postaja, i bilo koji opći priručnik o sufizmu uključuje odjeljak koji raspravlja o njima. Ali još nijedan nije posvetio toliko pažnje objašnjenju svih njihovih zavrzlama. Ibn al-‘Arabi se bavi ‘duhovnim postajama’ u jednom od šest glavnih odjeljaka *Futūhāta* (poglavlja 462-558). On ovaj odjeljak započinje sa jednim općim poglavljem naslovljenim: ‘O istinskom poznavanju muhamedanskih duhovnih stožera i njihovih duhovnih odaja na putu’, na taj način izjednačujući, od samog početka, duhovne postaje i duhovne odaje. Kroz cijeli ostatak ovog odjeljka, u gotovo 100 poglavlja, on dosljedno upotrebljava pojam ‘duhovne odaje’ u naslovima. Svako poglavlje opisuje poseban tip prijatelja Božijeg sa posebnom poveznicom uz jedan kur’anski stavak koji je, takorekuć, njegov božanski korijen. Poglavlja nude detaljan komentar na te stavke i objašnjenje ljudskih mogućnosti na koje oni ukazuju.

Ibn al-‘Arabi također ukazuje na brojna ‘uzajamna djelovanja’ (*mu’āmalāt*; poglavlja 74-189) kao na duhovne postaje. On često tvrdi da su različita duhovna stanja (poglavlja 190-269) također i duhovne postaje. A teško

je povući jasnu razliku između duhovnih stanja i ‘usputnih odaja’ (*manāzil*); poglavlja 270–383) ili ‘uzajamnih duhovnih odaja’ (*munāzalāt*; poglavlja 384–461), a oboje su definirani kao tipovi duhovnih postaja. U narednim poglavljima Ibn al-‘Arabi povlači razliku između ova dva potonja pojma na način koji pomaže rasvijetliti opseg do kojeg on, na profinjen način, izvodi definicije različitih duhovnih postaja i duhovnih stanja.

„Razlika između duhovne odaje i uzajamne duhovne odaje je sljedeća: ‘duhovna odaja’ je duhovna postaja u koju tebi silazi (nuzūl) Bog, ili u kojoj se ti spuštaš kod (nuzūl) Njega. Uoči razliku između nuzūla ‘u’ (ilā) i nuzūla ‘kod’ (‘alā).⁴¹⁶ ‘Uzajamna duhovna odaja’ je to da On čezne da se spusti kod tebe i položi ti u srce želju za nastojanjem da se ti spustiš kod Njega. Tvoje duhovno htijenje (himmā) biva izloženo profinjenom, duhovnom gibanju u težnji da se spustiš kod Njega i budeš s Njim (ijtimā’) između ova dva nuzūla: tvoga spuštanja kod Njega, prije nego dosegneš tu duhovnu odaju, i Njegov silazak tebi – tj., duhovno osluškivanje (tawajjuh) božanskog imena – prije nego On dosegne tu duhovnu odaju. Događanje ovog druženja s Njim, izvan ove dvije duhovne odaje, naziva se ‘uzajamnom duhovnom odajom’“ (II 577.32)

Sufije su prirodno primjenjivali pojam ‘duhovne postaje’ na duhovne stavove kao što je budnost, pokajanje, prisjećanje, nužnost, nada, iskrenost, postojanost, strpljivost itd., iako mnogi od ovih istih stavova mogu se, također, opisati i kao duhovna stanja. Ibn al-‘Arabi posvećuje u odjeljku iz *Futūhāta* o ‘uzajamnom djelovanju’ pozornost nekim dobro poznatim pojmovima u standardnim sufijskim djelima. U ovim poglavljima on ukazuje na njih kao na duhovne postaje, a ne kao na ‘uzajamno djelovanje’.⁴¹⁷ Na početku odjeljka, dok razmatra duhovnu postaju pokajanja (*tawba*), on objašnjava nešto u vezi s klasičnim načinom raspravljanja o duhovnim postajama nasuprot njegovom vlastitom pristupu.

„Glede ove duhovne postaje, naši šejhovi su ponudili definicije koje ću spomenuti koliko mogu, objašnjavajući šta su oni podrazumijevali pod njima u skladu s onim što put zahtijeva. Ja ću učiniti isto, ako Bog da, sa svakom pojedinom duhovnom postajom, kada pronađem da su oni o tome nešto kazali. Međutim, kada su šejhovi bili upitani šta nešto jeste, oni nisu odgovarali nuđenjem suštinskih definicija (hadd dhāti). Naprotiv, oni su odgovarali rezultatom (natiġa) duhovne postaje u onome ko je njome bio određen. Sami njihovi

416 ‘Silazak’ i ‘spuštanje’ su dva prijevoda jedne riječi *nuzūl*. Riječ *manzil* ili ‘duhovna odaja’ označava ‘mjesto silazanja’, dok *munāzala* označava ‘uzajamnu duhovnu odaju’. Mijenjanjem zamjenica Ibn al-‘Arabi nudi različite nijanse značenja riječi *nuzūl*, kako je naznačeno u prijevodu.

417 Usp. II 154.4, gdje on posebno ukazuje na ovaj odjeljak, baveći se duhovnim postajama.

odgovori su dokazivali da su oni stekli tu duhovnu postaju kroz duhovno kušanje i duhovno stanje. Koliko ima onih koji znaju njenu suštinsku definiciju, čak ne raspolažući ni trunčicom toga u sebi! Takva osoba se nalazi daleko od toga. Ona, zacijelo, ne mora imati čak ni vjere na prvome mjestu, a ipak poznaje i njenu suštinsku i njenu nesavršenu (rasmī) definiciju. Stoga se svi slažu da odgovaranje na ovo pitanje kroz rezultate i duhovno stanje je potpunije, jer duhovne postaje nemaju nikakvih duhovnih koristi ukoliko ne uzrokuju učinke unutar pojedinca. To je ono zbog čega su one poželjne, a ne zbog samih sebe.“ (II 143.6)

Postoje mnogi tipovi duhovnih postaja, a Ibn al-‘Arabi ih klasificira sa različitih stajališta. Negdje na početku *Futūhāta* on nudi jedan pregled. Treba uočiti da on čak i ovdje jasno ne luči razliku između duhovnih postaja i duhovnih stanja. Tako u prvom paragrafu za ‘duhovna stanja’ se kaže da su određena svojim uvjetovanostima, dok u trećem paragrafu će biti rečeno da su te uvjetovanosti osebujna odlika određenog tipa duhovne postaje, a u oba primjera ‘zahvaljivanje’ će biti ponudeno kao primjer.

„Duhovna postaja’ je svaki atribut koji biva duboko ukorijenjen (rusūkh) i koji ne može biti ostavljen negdje iza, kao što je pokajanje.

‘Duhovna postaja je svaki atribut kojim raspolažeš u jednom trenutku, ali ne i u drugom, kao što je duhovno pijanstvo, poništenje, odsutnost i zadovoljstvo; ili njeno postojanje ovisi o uvjetu, tako da ona iščezava kada taj uvjet prestane postojati, poput strpljivosti u protivljenju ili zahvalnosti zbog blagosiljanja.

Ove stvari su dvovrsne. Savršenstvo jedne vrste se nalazi u čovjekovoj izvanjskoj i unutrašnjoj dimenziji, kao što je suzdržanost (wara’) ili kajanje. Savršenstvo jedne druge vrste se nalazi u čovjekovoj unutrašnjoj dimenziji, i ako je u tome slijedi i vanjska dimenzija, to je uredi; npr., isposništvo (zuhd) i oslanjanje na Boga (tawakkul). Ne postoji nijedna duhovna postaja na putu Božijem koja postoji u spoljašnjoj dimenziji, ali ne i u unutrašnjoj.

Među duhovnim postajama su one kojima je čovjek određen i na ovom i na budućem svijetu, kao što je duhovno posvjedočenje, uzvišenost, ljepota, prisnost, budnost i obuhvatnost. Među njima su one kojima je sluga određen sve do časa smrti, sve do ponovnog proživljenja ili sve do prvog koraka u Raju, na kojem mjestu će iščeznuti; one uključuju strah, stiskanje, tugu i nadu. Među njima su i one duhovne postaje kojima je sluga određen sve do časa smrti, kao što je odricanje, pokajanje, suzdržavanje, naprezanje, isposnička disciplina, povlačenje (takhallī) i ukrašavanje (tahallī) na način stjecanja bliskosti. Među tim duhovnim postajama su i one koje iščezavaju sa iščezavanjem njihovih uvjeta, i koje se vraćaju sa povratkom njihovih uvjeta, kao što je strpljivost, zahvaljivanje i suzdržavanje.“ (I 34.3)⁴¹⁸

418 Usp. II 386.5 glede jednog sličnog odlomka.

Nedostatak jasne razdjelnice između duhovnih postaja i duhovnih stanja seže unatrag do brojnih činilaca. Kod razmatranja duhovne postaje zadovoljstva (*ridā*) Ibn al-‘Arabi ističe da zadovoljstvo predstavlja božanski atribut i, kao i svi božanski atributi koji se također pripisuju stvorenjima, može se motriti na različitim stupnjevima ili u različitim intenzitetima.

„Ljudi Allāhovi’ nisu se složili u vezi sa zadovoljstvom. Je li to duhovna postaja ili je duhovno stanje? Oni koji ga motre kao duhovno stanje, pridodaju ga popisu darova, dok oni koji ga motre kao duhovnu postaju, drže ga jednom od stečevina.

Zadovoljstvo je božanski atribut. Kada se bilo koji božanski atribut pripíše Bogu, on ne prihvaća ni darivanje niti stečevinu. Stoga je u ovom slučaju njegovo značenje drukčije nego kada se on pripisuje stvorenjima, gdje više nema onog pripisavanja. Prema tome, kada se on pripisuje stvorenjima, ukoliko biva nepromjenjiv, on predstavlja duhovnu postaju, a ukoliko iščezava, on predstavlja duhovno stanje. U zbiljnosti on prima obje vrste pripisivanja, i to je uredu. Stoga, u slučaju nekih ljudi on je duhovno stanje, a u slučaju nekih drugih ljudi on je duhovna postaja. Svaki božanski atribut je od iste vrste.“ (II 212.17)

U gornjim odlomcima Ibn al-‘Arabi aludira na činjenicu da su duhovne postaje stalne stečevine. Iako duhovni putnik napreduje prema višim duhovnim postajama, on nikada ne ostavlja iza sebe one koje je već zadobio. Ljudski potencijalitet, zapravo, pritajen unutar njega, mora postati aktualitet. Kada jednom čovjek poluči karakternu odliku strpljivosti, npr., ona mu nikada ne nedostaje u prikladnim okolnostima.

*„Putovanje od jedne do druge duhovne postaje ne znači da ti napuštaš neku duhovnu postaju. Naprotiv, ti stječeš ono što je više od toga, bez pomjeranja iz one duhovne postaje unutar koje prebivaš. To je prelazak u drugu postaju, ali ne i odlazak iz one prve; ili pak, to je prelazak s ovom potonjom. Takav je prelazak (*intiḳāl*) ‘Ljudi Allāhovi’. A takav je prelazak i unutar značenja. Kada neko prelazi od jedne spoznaje do druge spoznaje, to ne podrazumijeva da je on postao neznalica glede one prve spoznaje. Naprotiv, on je nikada ne napušta.“ (III 225.20)*

U svojoj definiciji ‘nepromjenjive duhovne odaje’ navedene naprijed, Ibn al-‘Arabi govori o Božijem spuštanju, a potom pojašnjava svoje značenje tvrdnjom da je to ‘duhovna usredotočenost’ (*tawajjuh*) božanskog imena. Riječ *tawajjuh* posebno znači okrenuti lice (*wajh*) prema nečemu, tako da ovaj pojam doziva u pamćenje one kur’anske stavke kojima se spominje Božije lice, kao npr.: *Kuda god se okrenete, pa – tamo je Allāhovo lice*

(*Al-Baqara*, 115). Kao što nas Ibn al-‘Arabi često podsjeća, u arapskom jeziku ‘lice’ nečega označava njegovu suštinu ili duhovnu zbilju. Prema tome, kazati da Bog okreće Svoje lice ili usmjerava Svoju pozornost prema nekoj znači da On očituje Svoju duhovnu zbilju prema toj osobi kroz samoraskrivanje. Ali, samoraskrivanje se uvijek ograničava i definira duhovnom pripravom primateljke. U slučaju duhovnih postaja to znači da Bog otkriva Sebe onom ko je u duhovnoj potrazi pod krinkom imena koje priskrbljuje ontološku potporu ili božanski korijen za tu duhovnu postaju u koju ulazi onaj ko je u duhovnoj potrazi. Uzimajući jedan krajnje temeljan slučaj, ulazak duhovnog putnika u duhovnu postaju strpljivosti (*sabr*) podudara se sa Božijim usmjeravanjem Njegove pažnje prema njemu, s obzirom na ime Strpljivi (*Al-Sabūr*), iako je to, ponovimo još jednom, ograničavanje i definiranje strpljivosti, a ne apsolutne strpljivosti same božanske Zbilje. Ukratko, šta god sluga zadobije, darovano mu je to od Gospodara. Mi se, istodobno, ovdje bavimo odnosom Gospodar / vazal, tako da samo Božije ime izvlači koristi iz činjenice da sluga ulazi u duhovnu postaju kojom ono vlada, jer ono stječe mjesto unutar kojeg se pokazuju njegova temeljna određenja.

Kod uspostavljanja razmatranja o duhovnim odajama i uzajamnim duhovnim odajama, spomenutim naprijed, Ibn al-‘Arabi pojašnjava prirodu nekih složenijih odnosa, citiranih naprijed, između sluge i božanskih imena.

„Baštinik ovog duhovnog stanja raspolaže jednom od tri duhovne postaje: (1) Kod susreta [između njega i imena u uzajamnoj duhovnoj odaji] ozbiljuje se korist koju ime traži od sluge i sluga od imena. Zatim to ime polazi od njega i vraća se Imenovanom, dok se sluga vraća duhovnoj postaji iz koje se pojavio.

(2) Božansko ime zapovijeda da se sluga vrati tamo odakle je došao, dok ga ime prati sve dok ga ne dovede do njegovog mjesta pojavljivanja.

(3) Sluga nosi sa sobom to božansko ime i uspinje se njegovom Imenovanom...

‘Duhovna odaja’ (manzil) se naziva tako samo zato jer se neko spušta (nuzūl) u nju [za trenutak], ali ako bi neko podigao boravište u njoj i ne bi nastavio dalje, tad bi se ona nazivala ‘boravištem’ (mawtin), jer bi se ondje boravilo, ili ‘prebivalištem’ (maskan), jer se ondje osjeća kao kod kuće i ne prelazi u neku drugu duhovnu odaju. Sluga, naravno, ne može izbjeći putovanje unutar duhovnih pod-odaja (daqīqa) same duhovne odaje, ne napuštajući je. On je poput nekoga ko se seljaka po sobama kuće u kojoj prebiva. Sve dok gnostik ostaje u društvu jednog imena Božijeg, makar se seljakao unutar njega pod raznim vidovima, tada je ono u cijelosti njegova duhovna odaja.

Nemoguće je bilo kome da prebiva dva trena (nafas) u jednom duhovnom stanju, tako da se putovanje mora odvijati u svakom trenu. Zbog toga je jedan od ‘Ljudi Allāhových’ izjavio da je nemoguće da ime bude duhovna odaja ili prebivalište. On je zamišljao da svaki trenutak i svako duhovno stanje imaju jedno božansko ime. Ali on nije znao da to božansko ime može imati jedno temeljno određenje ili da može imati mnoštvo različitih temeljnih određenja. To ime ostaje duhovna odaja pojedinca sve dok se on giba pod nadzorom njegovih temeljnih određenja.

Neki od njih su kazali: ‘Nemoguće je ostati dva uzastopna trena u jednom temeljnom određenju.’ To je tačno. Međutim, ova tvrdnja se može čitati na sljedeći način: ‘Nemoguće je ostati dva trenutka u temeljnom određenju jednog [imena],’ a to nije tačno, jer božanska imena imaju mnoštvo lica. Tako, ‘Brisač svega’ (al-ghaffār)⁴¹⁹ ga štiti od toga i toga, i tako i tako u skladu sa onim zahtjevima koji ga traže u svakom trenu, a od kojih ime ‘Brisač svega’ može prikladno da ga štiti. Ovo se neprestance i opetovano događa, bez ikakva pretrgnuća, snagom zahtjevā nekog drugog imena. Stoga je ovo ime u snažnoj gramatičkoj formi: ono poništava u golemoj mjeri. Takav je slučaj i sa ‘Onim koji neprestance stvara’ (Al-Khallāq), ‘Opskrbiteljem’ (Al-Razzāq) i sa svim drugim imenima koja raspoložu temeljnim određenjima unutar stvorenog univerzuma, kada se ono što ime zahtjeva neprestance događa poradi čovjeka.

*Utuda su božanska imena duhovne odaje, s jednog stajališta gledano, i prebivališta i boravišta, sa jednog drugog stajališta motreno. Ali u ovom poglavlju smo objasnili, na način aluzije i bez dovoljno povoljnih prilika, nešto što će koristiti baštiniku duhovnog kušanja. Ono što polažemo u svako poglavlje, u odnosu na ono čime raspoložemo, samo je kapljica u okeanu. I to s obzirom na ono što **mi** od toga posjedujemo. Prema tome, kakvo je stanje stvari s obzirom na ono što jeste po sebi? To je bezobalno more.“ (II 578.1)*

Razlika između duhovne postaje i duhovnog stanja ima nešto zajedničko s različitim stupnjevima kroz koje se božanska zbilja očituje unutar sluge. Ta razlika u stupnju ili intenzitetu također biva očita unutar samih duhovnih postaja. Iako bi učenik i njegov šejh mogli dosegnuti duhovnu postaju zahvaljivanja, općenito je pravilo da će šejhovo duhovno ozbiljenje biti savršenije i potpunije. Slično je sa svim drugim atributima u postojanju, svaka duhovna postaja se ređa po stepenima: od onoga koji ju je jedva dosegnuo, do njenog potpunog ozbiljenja kod najvećih vjerovjesnika. Jedan od uobičajenijih načina povlačenja razlike između tih stupnjeva duhovnog ozbiljenja jeste taj da ih se razdijeli u tri goleme kategorije na temelju onog poznatog Džibrilovog *hadisa* u kojem je Vjerovjesnik definirao

419 Prirodno bi bilo ovo ime prevoditi kao ‘Praštalac svega’, ali ga Ibn al-‘Arabi vraća natrag njegovom korijenskom značenju.

‘podložnost’ (*islām*), ‘vjeru’ (*īmān*), ‘duhovnu vrlinu’ ili ‘dobročinstvo’ (*ihsān*). Ibn al-‘Arabi zasniva strukturu svoje knjige *Mawāqī’ al-nujūm* na ovoj tripartitnoj podjeli. Ukratko, podložnost pristaje uz prakticiranje islama, vjera uz domenu poimanja i imaginacije, a duhovna vrlina uz izravnu viziju duhovnih zbilja stvari.⁴²⁰ U narednom odjeljku Ibn al-‘Arabi ukazuje na ovaj način motrenja duhovnih postaja dok uspostavlja ‘opće pravilo’ (*dābit*) koje se može primijeniti na analizu svake pojedine duhovne postaje. U tom procesu on spominje tri temeljna svijeta makro i mikrokozmosa: kraljevstvo (*al-mulk*) ili protežni svijet, nesvladivi (*al-jabarūt*) ili imaginarni svijet, dominion (*al-malakūt*) ili duhovni svijet.⁴²¹ Mada Ibn al-‘Arabi predlaže ovo opće pravilo na početku svoga razmatranja o duhovnim postajama i daje nekoliko ukazivanja na njih, ustrajavajući na tome, on ga ipak u najvećoj mjeri sustavno ne koristi. Kao i u mnogim drugim slučajevima, to pravilo nudi ‘aluziju’ za ljude duhovnog kušanja, ali nas ostale ostavlja donekle u nedoumici. Pa ipak, Ibn al-‘Arabijeva primjena tog pravila na duhovnu postaju o kojoj raspravlja, postaju ‘suzdržavanja’ (*wara’*), priskrbljuje relativno jasan primjer onoga što on ima na pameti.

„Svaka duhovna postaja je ili božanska, gospodnja ili je svemilostiva. Ne postoji ništa drugo doli ove tri prisutnosti koje uključuju sve prisutnosti. Oko njih se vrti cijelo postojanje. Snagom njih su otkriveni sveti tekstovi, i ka njima se ventraju duhovna uzdizanja. Ono što slijedi iza njih su tri Božija imena: Allāh, Gospodar i Svemilosni.

*Kada sluga dođe pod utjecaj određujuće temeljne odlike jednog od imena, tad jedno od ova tri imena će se opisivati snagom tog imena. Temeljno određenje tog imena će se uskladiti sa duhovnom postajom sluge u kome će se ozbiljiti određenje te temeljne odlike. Ono će pokazati svoje učinke unutar njega, s obzirom na činjenicu da je on onaj koji je podložan (muslim), onaj koji ima vjeru (mu’min) ili je dobročinitelj (muhsin). Njegovi učinci će biti vidljivi u sluginom svijetu protežnosti, njegovom svijetu nesvladive moći ili njegovom svijetu simbola. U njemu će njegova praksa raspolagati temeljnim određenjem bezgraničnosti, bivajući praksom Biti (*al-’amal al-dhāti*); ili temeljnim određenjem ograničenosti, bivajući praksom nekog atributa. Bude li to upražnjavanje nekog atributa, on će raspolagati temeljnim određenjem neusporedivosti i poricanja, ili atributom djelovanja.*

420 Jedna od najjasnijih razlika ove podjele, unutar konteksta Ibn al-‘Arabijeve škole, nalazi se u Farghanijevom djelu *Muntaha’l-madārik* (I 93, II 81.84). Usp. kraći perzijski izvornik istoga djela *Mashāriq al-darāri*, str. 467–69.

421 Mnogi sufijske, posebno oni kasnijih razdoblja, smještaju svijet nesvladive snage ponad svijeta dominiona, ali Ibn al-‘Arabi pojašnjava da on pod tim pojmom podrazumijeva međusvijet imaginacije. Usp. *Istilāhāt* 16 (II 129.17); također II 203.3; IV 208.27.

Ovo je opće pravilo duhovnih postaja i njihovih duhovnih stanja, bili svjesni toga duhovni putnici ili ne bili. Jer nijedna od stvorenih stvari nije ispražnjena od tih temeljnih određenja, makar svako to i ne znao...

Duhovna postaja susprezanja uključuje ograničenost snagom atributa posvjedočenja neusporedivosti, pošto njegova duhovna zbilja predstavlja izbjegavanje i držanje uz jednu stranu. Ona je božanska. Njen baštinik je nepoznat i neprepoznat. Njegovo duhovno stanje je takvo da on posjeduje znak u sebi, ili da je on u odnosu u kojem ozbiljuje suzdržavanje. Ime Allāh neprestance zuri u njega.

Ime Allāh zuri u njega u svijetu njegova kraljevstva, s obzirom na činjenicu da se on 'potčinio' i da očituje njegove učinke u svojim djelima. Sve dok ono prevladuje nad njim, on izbjegava sve što bi ga moglo odvojiti od ove duhovne postaje.

Ono zuri u njega u svijetu njegove nesvladive moći, s obzirom na činjenicu da on posjeduje 'vjeru' i očituje njene učinke unutar sebe; stoga on nikada ne raspolaže lažnim snoviđenjima. On 'se dokida' u svojoj imaginaciji, kao što se dokida i u svojoj spoljašnjoj dimenziji, jer imaginacija slijedi osjetilni opažaj... Ali susprezanje dokida lažnost...

Kada ime Allāh zuri u njega u svijetu njegovih simbola i očituje njegove učinke u sebi, on izbjegava tumačenje (ta'wīl) božanskog obraćanja i božanskog samoraskrivanja koje mu dolazi... On ne pokušava objašnjavati ono što je vidio ili tumačiti ono što mu se obraćalo, jer sve je to božansko, a sve što je božansko, nepoznato je. Isto tako, oni koji se susprežu, nepoznati su, jer susprezanje je izbjegavanje i obuzdavanje, a jedna stvar se može jedino razlikovati od onog izvanjskog kroz djelovanje. Ukoliko onaj koji se suspreže govori o onome što bi bilo prikladnije izbjegavati i zbog čega on izbjegava stvari, tada on vrši nasilje nad duhovnom postajom susprezanja. Ta duhovna postaja mora biti nepoznata, ali on je obznanio da je on onaj koji se suspreže, tako da je temeljno određene te duhovne postaje iščezlo iz njega. Ili, pak, on nikada nije bio u duhovnoj postaji susprezanja, a njegovo susprezanje snagom izbjegavanja je bilo nepotpuno. Stoga mu se ova duhovna postaja ne može priznati.

Što se tiče [atributa] 'gospodnji' i 'svemilosni', [kada su primijenjeni na suspregnutost], oni strogo slijede isti obrazac. Prema tome, uzmi svaki od njih i primijeni ih. Vidjet ćeš udivljenja! Ali ćeš biti teško pritisnut da ih pronađeš u ma kojoj drugoj knjizi, jer većina ljudi – možda čak svi oni – nije objasnila ove duhovne postaje i duhovna stanja u skladu s onim što je ponuđeno snagom raščlanjenja egzistencije. Iako su oni sve to znali, oni su govorili o tome na temelju razumijevanja da, kada duhovni putnik uđe u ove duhovne postaje i bude iskren u svom duhovnom usredotočenju, stvari mu se posvjješćuju onakvim kakve jesu po sebi, i on navlastito prispijeva spoznaji njihova duhovnog stanja.“ (II 176.12)

Prisvajanje odlika Božije ćudi

Duhovne postaje puta predstavljaju svaki pozitivni ljudski atribut koji duhovni putnici nastoje postići. Kroz njihovo postizanje duhovni putnici prispjevaju ovaploćenju božanskih duhovnih zbilja ili božanskih korijena obujmljenih imenom Allāh, na čiju sliku su stvoreni. Ja upotrebljavam pojam ‘duhovna zbilja’ ili ‘korijen’ radije nego ‘ime’, jer, kao što je isticano u poglavlju 2, ovi pojmovi obuhvaćaju sve što se može prikladno pripisati Bogu, dok pojam ‘ime’, kako se u užem smislu definira, isključivo ukazuje na ‘Najljepša Imena’. Čak da se ime uzme u širem smislu, nategnuti jezik će kazati da svaki kur’anski stavak predstavlja jedno ‘božansko ime’, dok neće zvučati začudno, npr., nazvati jedan stavak Božijeg Govora ‘božanskom duhovnom zbiljom’.

Iako je čovjek načinjen po formi svih imena Božijih, on ne ozbiljuje sva ta imena sve dok ona ne postanu uspostavljeni i duboko ukorijenjeni sastavni dio njegove ćudi (*khuluq*). Kada razviđa ta imena prije nego duhovne postaje, Ibn al-‘Arabi često govori o ‘prisvajanju odlika’ (*al-takhalluq*) tih imena, o pojmu o kojem se već često raspravljalo u nekim pojedinostima i koji je usput spominjan. U ovom kontekstu on naizmjenično koristi pojmove ‘ćudoredne odlike’ (*akhlāq*) i ‘imena’, jer božanska imena strogo predstavljaju ‘ćudoredne odlike’ Božije. Tako on u jednom odlomku tvrdi da se put ka Bogu zasniva na ‘prisvajanju temeljnih odlika Božijih imena’ (II 42.3), dok drugdje veli: ‘Prisvajanje ćudorednih odlika Božijih – to je sufizam’ (II 267.11).

U filozofskom kontekstu riječ *akhlāq*, množina *khuluq*, prirodno se prevodi kao ‘etika’, a također se na nju može ukazivati i kao na ‘moral’ ili ‘moralne odlike’. Međutim, riječ ‘moralna odlika’ može navesti na pomisao da je atribut preveć površna upotreba eda bi prenijela ono što Ibn al-‘Arabi ima na umu, posebno stoga jer je riječ *khuluq* blisko povezana, u izvedbi i u značenju, sa riječju *khalq* ili ‘stvaranjem’. Ukratko ćemo vidjeti da Ibn al-‘Arabi motri ćudoredne odlike kao nešto prirodno ljudima, baš kao što je božanska paslika čovjekova definirajuća odlika.

U sufijskim tekstovima pojam *takhalluq* se često upotrebljava u onom pravorijeku koji se često pripisuje Vjerovjesniku: „Zaogrinite se ćudorednim odlikama Božijim“ (*takhalluqū bi akhlāq Allāh*).⁴²² Ibn al-‘Arabi ne pri-

422 Glede jednog ranijeg razmatranja ovoga pojma, usp. Al-Ghazālī, *Al-Maqsad al-asnā*, uredio F. A. Shehadi (Beirut: Dar al-Machreq, 1971), str. 42 i dalje; prevedeno u djelu R. J. McCarhya, *Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of al-Ghazālī’s al-*

pisuje ovaj pravorijek Vjerovjesniku, iako citira sljedeći *hadis*: „Bog posjeduje tri stotine čudorednih odlika. Onaj ko usvoji (*takhalluq*) jednu od njih kao vlastitu čudorednu odliku, ući će u Džennet“ (II 72.9).

Ibn al-‘Arabi ističe da, kada sufije govore o *takhalluq*, oni pod tim podrazumijevaju isto ono što i filozofi podrazumijevaju kada govore o *al-tas-habbuh bi'l-ilāh*, ili ‘bivanju sličnim Bogu’ (II 126.8).⁴²³ U jednom odlomku on ukazuje na ‘stjecanje sličnosti s Korijenom’ i taj proces poistovjećuje s ljudskim savršenstvom (II 272.3).

Ibn al-‘Arabi, katkada, nudi značenje riječi *takhalluq* koje seže izvan sfere sveukupnog duhovnog putovanja, mada ono ukazuje na ontološki korijen čudorednih odlika. U već naprijed navedenom odjeljku on piše: „Bogu pripadaju Najljepša Imena, a kozmosu pripada očitovanje kroz ta imena snagom prisvajanja čudorednih odlika“ (II 438.23). Prisvajanje čudorednih odlika imenā ovdje je u sinonimnom odnosu sa očitovanjem njihovih temeljnih određenja i učinaka. To je isto kao kada Ibn al-‘Arabi na tipičan način kaže: ‘U postojanju je samo Bog, Njegova imena i Njegova djela‘ (III 68.12)

Ako liječnici raspolažu znanjem o ljudskoj anatomiji (*tashrīh*), kroz rezanje tijela, sufije stječu znanje o istinskoj ljudskoj anatomiji. Oni analiziraju imena koja sadrže božansku formu, koja jeste čovjekova definirajuća odlika. Oni stječu to znanje u suodnosu s načinom na koji čovjek usvaja božanske čudoredne odlike.

„Ova duhovna odaja uključuje znanje o anatomiji, poznato liječnicima među filozofima prirode, i o božanskoj anatomiji koja je primjeravajuća formi koja je specifična za ljudsku jedinku, jer čovjek je stvoren prema paslici kozmosa i Boga.“

S obzirom na kozmos, znanje o čovjekovoj anatomiji pretpostavlja poznavanje svih duhovnih zbilja stvorenih stvari koje su unutar njega: viših i nižih, ugodnih i neugodnih, svjetlosnih i tamnih, do krajnje razlučenih pojedinosti. Abū Hāmid [Al-Ghazālī], među ostalima, razmatrao je i objašnjavao ovu znanost. To je znanost o ‘anatomiji’ na našem putu.

Munqidh min al-Dalāl and other Relevant Works of al-Ghazālī (Boston: Twayne, 1980), str. 340-43.

423 Ibn al-‘Arabi je suzdržan u vezi s ovim pojmom. On piše: „Što se tiče onih koji govore da ‘bivanje sličnim Božijoj Prisutnosti do mjere do koje je to moguće’ – tj., o prisvajanju čudorednih odlika božanskih imena – krajnja je svrha i savršenstvo, i to je tačno s obzirom na duhovno putovanje (*sulūk*), ali ne i u stvarnom stjecanju. Nema nikakvog polučivanja sličnosti kroz samo stjecanje, jer to je sami Bog, a jedna stvar ne može zadobiti tu sličnost za sebe.“ (II 93.30). Usp. II 483.27, prevedeno u poglavlju 4.

Što se tiče ove druge znanosti o anatomiji, ona predstavlja poznavanje božanskih imena i odnosa gospodstva, koji se nalaze u ljudskoj formi. Nju spoznaje osoba koja prispijeva znanju o prisvajanju odlika imena, kao i gnostičke znanosti koje proizlaze kao rezultat njihova prisvajanja. Ovo su, također, razmatrali ‘Ljudi Allāhovi’ kod objašnjavanja imena Božijih, kao što je Abū Hāmid al-Ghazālī, Abu’l-Hakam ‘Abd al-Salām ibn Barrajan iz Sevilje, Abū Bakr ibn ‘Abdallāh al-Maghāfirī⁴²⁴ i Abu’l-Qāsim al-Qushayrī. (II 649.23)

Objašnjavajući, u jednom odlomku, šerijatska pravila vezana za imama koji predvodi obrednu molitvu i za one koji ga slijede, Ibn al-‘Arabi ističe da ovaj odnos između imama i njegovih sljedbenika odražava odnos između Boga i čovjeka.

„Poslanička izvješća pokazuju da smo mi zaduženi da usvajamo ćudoredne odlike Božije. Vjerovjesnik je kazao: „Bog vam ne bi zabranio da uzmete kamatu, pa da potom od nje dadnete Njemu.“⁴²⁵ Ne postoji nikakav opis kojim je Bog opisao Sebe, a da nas nije obvezao da njime budemo opisani (ittisāf). Ovo je značenje usvajanja odlika, slijeđenja i uzimanja nečega za uzor. To je istinski imāmāt u molitvi. Jer, imām je, zapravo, Bog, dok su sljedbenici stvorenja.“ (I 450.22)

„Iskrenost u ljubavi čini zaljubljenika takvim da biva opisan atributima voljenoga. Isto važi i za iskrenu sluginu ljubav prema njegovom Gospodaru. On prisvaja temeljne odlike Njegovih imena. Tako on biva opisan ‘neovisnošću’ o bilo čemu drugom doli o Bogu, ‘uzvišenošću’ kroz Boga, ‘darivanjem’ preko ruke Božije i ‘čuvanjem’ pod okom Božijim. Učeni učitelji su upoznati sa usvajanjem temeljnih odlika Božijih imena i napisali su mnogo knjiga o tome.⁴²⁶ Jer oni su ljubili Boga, postali su opisani Njegovim imenima do stupnja koji im prikladuje.“ (II 596.14)

Svi učeni učitelji smatraju da se događa usvajanje temeljnih odlika imena. Tako čovjek postaje određen njima i stoga se naziva onim koji je živ, koji spoznaje, koji želi, koji sluša, koji vidi, koji govori i koji je moćan. Sva Božija imena, bila ona imena neusporedivosti ili imena djela, podvode se pod obrazac ovih sedam imena. Niko im ne izmiče. Stoga ih ne spominjemo do pojedinosti. Spominjali

424 Ovo bi mogla biti ista osoba kao i Abū Bakr ibn al-Ma’āfirī, prema Massignonovu mišljenju, autor djela *Kitāb al-jawāmid wa’l-’awāsīm*, koje je pripisano Ibn al-‘Arabiju (Yahia, *Histoire et classification*, - # 193, str. 274).

425 Ovaj *hadis* nije indeksiran u *Concordanceu*; Ibn al-‘Arabi ga također navodi u I 285.8 i I 742.33. U II 241.27 on ga naziva ‘pouzdanim’ (*sahih*) *hadisom*.

426 Al-Ghazālī pojašnjava da je napisao svoj *Maqṣad al-asnā* (gore bilješka 9) kako bi pomogao slugi kod prisvajanja temeljnih odlika Božijih imena.

*smo ih do potankosti u našoj knjizi Inshā' al-jadāwil wa'l-dawā'ir.*⁴²⁷ (III 398.21)

U dugačkom poglavlju o ljubavi u *Futūhātu* Ibn al-'Arabi analizira različite dimenzije ljudske i božanske ljubavi. Razmatrajući Božiju ljubav prema čovjeku, on tumači nekoliko kur'anskih stavaka, gdje se to pitanje spominje. On na sebi svojstven način pronalazi skrivena značenja i aluzije koje se neće događati većini ljudi. Od posebne je važnosti za ovo razmatranje njegovo objašnjenje poglavlja *Al-Saff*, ajet 4: *Allāh voli one koji se na njegovu putu bore u redovima kao da su bedemi čvrsti*. Dok objašnjava ovaj stavak, Ibn al-'Arabi ima na umu jedan *hadis* koji ukazuje na zajedničku molitvu: „Učinite svoje redove čvrstim, zbijte ih, a vratove naporedite. Tako mi Onoga u čijoj ruci je Muhammedova duša, vidim kako se šejtani provlače između redova poput mladih jaraca.”⁴²⁸

„Pod onim 'kao da su bedemi čvrsti' Bog podrazumijeva to kako nikakva pukotina ne bi smjela postojati između redova, jer pukotine u redovima su putevi sotonski, ali je put jedan, a to je put Božiji. Ako linija koja postaje vidljiva iz tačaka bude prekinuta, tako da više nije stabilna, linije tada više neće biti, a ono što se želi jeste baš postojanje linije. To je značenje onoga 'kao da su bedemi čvrsti' – a razlog je postojanje Božijeg puta. Onaj ko se ne trudi dovesti put Božiji do vidljivosti, nije jedan od 'Ljudi Allāhovih'.

Isto tako, redovi onih koji molitvu obavljaju nisu na 'putu Božijem' sve dok ljudi nisu jedan do drugog čvrsto povezani. Tada sami put Božiji postaje vidljiv. Ali onaj koji tako ne postupa, uzrokujući radije prekid, taj je nastojao prekinuti put Božiji i ukloniti ga iz postojanja...

Na strani Božijoj ova duhovna zbilja se pojavljuje u činjenici da su Njegova imena čvrsto uzajamno povezana. Pošto su ona tako čvrsto povezana, put stvaranja biva vidljiv. Tik do imena Živi je ime Sveznajući, i nema nikakva prostora između njih za neko drugo ime. Tik do Sveznajućeg je Onaj koji želi, do njega Onaj koji govori, do njega Moćni, do njega Odreditelj, do njega Opskrbitelj, do

427 U djelu *Inshā'* (28) Ibn al-'Arabi nudi tabelu u kojoj klasificira devedeset i sedam imena, zadržavajući ih uz onih sedam temeljnih imena, iako štampano izdanje ovog djela ne dopušta jasno razumijevanje toga kako ta podjela funkcionira. U istoj raspravi on nešto niže piše: „Imenā-Vodā (*a'immat al-asmā'*) je sve skupa sedam, sukladno razumu i Zakonu, dok su preostala imena njihovi sljedbenici“ (339). Potom on nabroja sedam imena, zamjenjujući 'Onog koji čuje' i 'Onog koji vidi', koja se nalaze u tabeli, sa imenima 'Darežljivi' (*al-jawād*) i 'Pravedni' (*al-muqsit*). Ibn al-'Arabi zasniva ovu tabelu na klasifikaciji koju je načinio Abū Ishāq al-Isfarāyīnī u djelu *Jalī wa'l-khafī*, uz neznatnu izmjenu (usp. II 134.33, 460.12). Glede slične klasifikacije 108 imena na temelju istih sedam imena (upotrebljavajući imena *al-jawād* i *al-muqsit*), uz detaljno racionalno objašnjenje koje stoji iza te klasifikacije, usp. Farghānī, *Muntaha'l-madārik* I 27-42.

428 Nasā'ī, *Imāma* 28; Abū Dāwūd, *Salāt* 93, 98; Ahmad III 154, 260, 283; V 263.

njega Pravedni, do njega Vladar, do njega Razlučitelj, do njega Darovatelj svega, do njega Darovatelj života. Na ovaj način imena Božija su poredana da uvode u postojanje put stvorenja, koji i sam ima svoju čvrstinu.

Kada taj put postane vidljiv – ne donoseći ništa drugo doli čvrstu uzajamnu povezanost imena – stvorenja bivaju opisana po tim imenima... Čvrstina imena nikada ne prestaje biti vidljivom među stvorenjima; ništa više se tu ne može zamisliti. Stoga je kozmos živi, onaj koji zna, koji želi, koji govori, moćni, koji određuje, uzdržava, pravični, gospodareći, razlučujući i tako redom stvar stoji sa svim imenima Božijim. To se na putu zove 'prisivajanje odlika imena'. Imena bivaju vidljiva unutar sluge, baš kao što bivaju vidljiva, zato jer su čvrsto uzajamno povezana, uvođenjem pravoga puta (al-tariq al-mustaqim) u postojanje.

Kad bi se pukotina uvukla među imena, unutar stvorenog postojanja, tada bi put Božiji iščezao, a putevi sotonski bi se ukazali, koji uzrokuju pukotine u redovima, kao što je onaj hadis već izvijestio o tome. Stoga usmjeri svoju pozornost na ono na šta sam te upravo upozorio!

Kada sluga stoji uz imena Božija u duhovnoj postaji stečenoj snagom tih imena, kroz uvođenje stvaranja u postojanje, i kada se on bori s ovim atributom protiv neprijatelja – koji su poput šejtana koji se provlače između redova – njemu će nužno biti potrebna Božija pomoć, jer on ne ostavlja nikakvu pukotinu kroz koju bi neprijatelj mogao prodrijeti. Stoga Bog voli onoga ko raspolaže ovim atributom.“ (II 344.15)

Ako Bog voli čovjeka zato što on očituje Njegova imena, jednako tako čovjek voli Boga zato što prisvaja Njegove čudoredne odlike. Kada čovjek voli nešto na ovome svijetu, on ga voli kroz ono u sebi što je podudarno s tim. Tako on samo dijelom sebe ljubi stvorene stvari. Međutim, on može voljeti i neko drugo ljudsko biće svim svojim sopstvom, jer i ta osoba je stvorena prema paslici Božijoj. Isto tako, on voli Boga svim svojim sopstvom, jer sve čime raspolaže prima od Boga.

„Znaj da ljubav ne može upiti (istighrāq) sve zaljubljenike, sve dok je njihov ljubljeni Bog ili neko od njihove vrste, žena ili čovjek. Ali nikakva druga ljubav ne može u cijelosti upiti jedno ljudsko biće. Kažemo to stoga jer ljudsko biće u svojoj suštini stoji tačno naspram onoga koji jeste na njegovu vlastitu priliku. Kada on ljubi takvu osobu, nema ničega u njemu što ne pronalazi sebi odgovarajući dio u njegovoj ljubljenoj. U njemu ne preostaje ništa što bi mu dopustilo da ostane priseban. Njegova spoljašnja dimenzija se prekida snagom spoljašnje dimenzije njegove ljubljene / ljubljenog, a njegova unutarnja dimenzija biva pretrgnuta unutarnjom dimenzijom njegove ljubljene / ljubljenog. Ne vidiš li da se Bog imenuje kao Vidljivi i kao Nevidljivi? Otuda ljubav Božija i ljubav njemu sličnih posve obuzima čovjeka, ali to nije slučaj sa bilo čim drugim u kozmosu što nije od njegove vlastite vrste. Kada on ljubi jedan lik u kozmosu,

on se okreće prema njemu kroz odgovarajući dio u sebi; ostatak njegove suštine ostaje biti priseban u svojoj vlastitoj zauzetosti.

Čovjek biva posve upijen u ljubav Božiju, jer on je prema paslici Njegovoj, kako je kazano u onom hadisu. Stoga se on okreće prema Božijoj Prisutnosti cijelom svojom suštinom. Zbog toga sva Božija imena se očituju unutar čovjeka. Onaj koji ne posjeduje atribut ljubavi, taj nije u stanju prisvojiti sve odlike imena, ali kada posjeduje atribut ljubavi, on biva u cijelosti upijen snagom ljubavi.“ (II 325.25)

Uzvišene i unižene čudoredne odlike

Bog je korijen svih ‘uzvišenih čudorednih odlika’ (*makārim al-akhlāq*). On je i korijen ‘niskih čudorednih odlika’ (*safsāf al-akhlāq*), kroz odnos koji je ovdje profinjeniji i zahtijeva više objašnjenja. Sve dok vrijeme traje, dostatno je uočiti da Božiji vlastiti odnosi s Njegovim stvorenjima očituju uzvišene čudoredne odlike, dok niske čudoredne odlike predstavljaju attribute koje stvorenja usvajaju u određenim suodnosima s Bogom ili s drugim stvorenjima. Sami Bog je uvijek uzvišen i dobar.

„Očigledno je da Bog nikada ne prestaje hvaliti bilo koga sa uzvišenim čudorednim odlikama sve dok je On sam dostojniji [od Svojih stvorenja] da ih zadržava prema Svojim stvorenjima i On nikada ne kudi bilo koga sa niskim čudorednim odlikama sve dok je Božija Strana udaljenija od njih [negoli su to Njegova stvorenja].“ (I 285.8)

„Bog nije imenovao Sebe bilo kojim imenom, a da nije doznačio čovjekov udio (hazz) u prisvajanju temeljne odlike tog imena. Kroz taj udio čovjek očituje to ime u kozmosu saobrazno odgovarajućoj mjeri. Stoga su neki ljudi tumačili Vjerovjesnikove riječi: „Bog je stvorio Ādema prema paslici Svojoj“, u ovom smislu.“ (I 124.14)

„Nijedna opstojeća stvar se ne imenuje svim Božijim imenima, osim čovjeka, koji je zadužen (nadb) da prisvaja ta imena kao vlastite temeljne odlike. Stoga je njemu darovano zastupništvo (khilāfa) i izaslanstvo (niyāba), kao i znanje o svim imenima. On je bio posljednji lik unutar kozmosa, objedinjujući u sebi sve duhovne zbilje kozmosa.“ (II 603.4)

Bivajući stvoren prema paslici Božijoj, čovjek obuhvaća sva imena Božija i sadrži u sebi sve Božije čudoredne odlike. Krajnji cilj duhovnog putnika je da iznese imena i čudoredne odlike, iz stanja pritajenosti u zbilju, u savršenoj ravnoteži i skladu. Pošto je stanje stvari takvo, upotreba pojma *takhalluq* ili ‘prisvajanje temeljnih odlika’ je problematično, jer doslovno

značenje pojma *takhalluq* je ‘vježbati se u stjecanju čudorednih odlika’ (II 72.19), dok čovjek već posjeduje te čudoredne odlike.

„Sve čudoredne odlike su božanski atributi i sve su one uzvišene. Sve one se zateču u čovjekovoj unutarnjoj čudi (jibilla). Zbog toga im se Bog obraća. Jedan od onih koji ne raspolaže znanjem o duhovnim zbiljama tvrdi da čudoredne odlike u čovjeku predstavljaju ‘prisvajanje temeljnih odlika’, dok su one kod Boga zbiljske temeljne odlike. Ali to pokazuje nepoznavanje stvarnog stanja stvari od strane onog koji tako govori, sve dok o tome razmišlja na način metafore (majāz) ili dok to tvrdi pod vidom prednosti Božijeg Bitka nad sluginim postojanjem. Jer Bog je Nužni Bitak po Sebi, dok čovjek opstoji po svome Gospodaru, pa stoga zadobiva svoju egzistenciju i čudoredne odlike od Njega. Ako je on u svome motrenju zadržao ovo načelo, a da onda govori o ‘prisvajanju odlika’, tada je to značenje ispravno. No, ako on pod prisvajanjem čudorednih odlika podrazumijeva to da sluga biva opisan nečim što, zapravo, pripada Bogu, tada on to ne posjeduje sve dok ne bude opisan time, što objašnjava zašto se to naziva ‘prisvajanjem odlike’ radije nego ‘prisvajanjem čudoredne odlike. Najzad, da sluga uopće ne posjeduje nikakve ‘čudoredne odlike’ osim pod vidom njegove urođene čudi u osnovi njegova lika, tad onaj koji tako govori ne raspolaže nikakvim znanjem o čovjekovom liku niti znanjem darovanim od strane Vjerovjesnika kada je kazao: „Bog je stvorio čovjeka prema paslici Svojoj.“ Štaviše, onaj koji tako govori morao bi, potom, kazati sljedeće: oni atributi koji ‘zbiljski’ pripadaju slugi, ali snagom kojih mi vidimo da se i Bog njima opisuje, jesu prisvajanje odlika sa strane Boga. Na taj način On stječe attribute koji s pravom pripadaju čovjeku. Ali niko, ko raspolaže i najslabašnjim znanjem, neće reći ništa tome slično.

Činjenica je da se sve čudoredne odlike nalaze u čovjekovoj urođenoj naravi. Štaviše, one se pokazuju onome ko ih prepoznaje u svakom ljudskom biću u istom opsegu u kojem se očituju na Strani Božijoj. Jer ne može biti da će sve i jedna čudoredna odlika proizvesti učinak u uzajamnom djelovanju sa svim stvorenim stvarima, bilo na Božijoj ili čovjekovoj strani.

Bog je bezgranično plemenit (karīm), ali je također i čovjek neograničeno plemenit. Pa ipak, makar je Bog bezgranično plemenit, među Njegovim imenima su ime ‘Onaj koji brani’ (Al-Māni’), ‘Onaj koji udi’ (Al-Dārr) i ‘Onaj koji unizuje’ (Al-Mudhill). ‘On oprašta... i On kažnjava onoga koga hoće’ (Al-Baqara, 284). On dariva kraljevstvo, On oduzima kraljevstvo,⁴²⁹ On se sveti i On pokazuje velikodušnost. Unatoč svem ovom ograničenju, s obzirom na neke ljude radije nego na neke druge, On je bezgraničan u atributima. A tako stvari stoje i sa atributima u slučaju čovjeka.

429 Aluzija na kur’ansko poglavlje *Āl’Imrān*, stavak 26: Reci: ‘O Allāhu, koji svu vlast imaš, Ti vlast onome kome hoćeš daješ, a oduzimaš je od onoga od koga hoćeš’.

Stoga su čudoredne odlike izvorno (asli) uz čovjeka, a ne prisvojene odlike. Čovjek ne može sve te odlike učiniti djelotvornim, makar su one bezgranične, s obzirom na njega, baš kao što ih Bog ne može učiniti djelotvornim u svim Svojim stvorenjima, makar je On bezgraničan dok se opisuje njima.

Ne može se kazati da su ovi atributi posuđeni, osim metaforički, kako smo spomenuli. Jer Bog posjeduje te attribute i dok mi još ne postojimo. Kada uđemo u postojanje, mi prispijevamo njihovom posjedovanju. Mi ih nismo stekli ili posudili od Njega, jer oni su vječni Božiji atributi, tj., oni su atributi kojima je On bio opisan i kada kozmosa nije bilo. Ali atribut mora imati predmet kojemu se pripisuje, jer atribut zacijelo ne opstoji po sebi. Ali kada kažemo da su oni ‘posuđeni’, tada moramo kazati da oni opstoje po sebi, da ih Bog nije imao i da vremenski uvjetovana stvar je mjesto za egzistenciju onog vječnog. Ali niko, ko raspolaze znanjem o Bogu, ne bi kazao bilo šta takvo.

Stoga sve čudoredne odlike, one uzvišene i one unižene, koje se pojavljuju iz čovjeka, počivaju u njegovoj urođenoj naravi. One mu zazbiljno pripadaju, ne metaforički ili kao posuđene. Isto tako, Bog posjeduje svako ime kojim je imenovao Sebe. Ili pak, On posjeduje svaki atribut djelā kojima je opisao Sebe, uključujući stvaranje, darivajući život, uskraćujući i dajući, tvoreći, zavodeći, izvodeći lukavstvo, podrugujući se, donoseći odluku, određujući i sve drugo što je otkriveno u svetim tekstovima i o čemu su govorili poslanici u smislu Njegova smijanja, radovanja, čuđenja, radosnog primanja, u smislu noge, ruke, dviju ruku, ruku, očiju i podlaktice. Sve je to punovažan opis, jer to je Njegov Govor o Njemu i govor Njegovih poslanika o Njemu. On govori istinu i oni govore istinu, kao što je bilo pokazano snagom racionalnih dokaza.

Prema tome, sve je to primjereno Njemu kako On to zna i u mjeri u kojoj to prihvaća Njegova Bit i u kojoj to prikladuje Njegovoj uzvišenosti, to i ništa više. Mi ne tvrdimo da je to nemoguće niti pokušavamo objasniti kako se to događa (takyf). Niti mi smatramo da Mu se sve to pripisuje na isti način na koji to mi pripisujemo sebi – neka nas Bog sačuva od toga! Jer mi to pripisujemo sebi saobrazno našem znanju o nama samima, tako da mi znamo kako (kayf) mi to pripisujemo. Ali Bog je preveć uzvišen po Svojoj Biti da bi bio spoznat, kao što je i preveć uzvišen eda bi se moglo znati kako bismo Mu mi pripisivali attribute koje On pripisuje sebi. Ali onaj ko odbacuje nešto što je Bog posvjedočio za Sebe u Svojoj Knjizi ili po jeziku Svoga Poslanika, taj ne vjeruje u onoga ko je to dostavio, niti vjeruje u Boga. Onaj koji vjeruje djelomično u to, a djelomično odbacuje to, pravi je nevjernik. A onaj koji vjeruje u sve to dok posvjedočuje Njegovu Sličnost, pripisujući Mu je onako kako je ona pripisana nama, ili ko to pretpostavlja, ili to sluti u svome umu, ili to poima, ili to smatra mogućim, neznalica je, iako nije nevjernik...

Tako sam ti objasnio duhovnu postaju čudorednih odlika. Što se tiče sufijskih aluzija na ‘prisvajanje odlika’, sufije su skrpili različite pravorijeke. Takvo je i njihovo podržavanje ‘prisvajanja odlika imena’. Mi smo, također, primijenili

ove pojmove na način kako ih oni primjenjuju, ali mi smo to učinili na temelju ozbiljenog znanja i beskonačnog primjenjivanja, štiteći božansku čudorednost kroz duhovno ozbiljenje (tahaqquq). No, to su, zazbiljno, čudoredne odlike, a ne prisvojene odlike, kako smo ti to objasnili...

Što se tiče čudorednih odlika o kojima ljudi duhovne potrage trebaju znati – a svi smo mi oni koji su u duhovnoj potrazi, jer ondje ne može biti kraja (nihāya) – one su sljedeće: običaj (al-'urf) i Zakon su uspostavili uzvišene i niske čudoredne odlike. Oni su nam naložili da nosimo one uzvišene, a da izbjegnemo one niske. Potom nas je Zakon upozorio na činjenicu da postoje dvije vrste čudorednih odlika: neke su čudoredne odlike unutar čovjekove urođene čudi. Tako je Poslanik Božiji kazao Ashajju 'Abd al-Qaysu: „U tebi su dvije odlike koje Bog i Njegov Poslanik vole: promišljenost i uzdržanost.“⁴³⁰ U jednoj drugoj inačici, koja se ne nalazi u Muslimovom [Sahihu], ovaj čovjek je kazao: 'O Poslaniče Božiji, postoje li stvari kojima ja urođeno raspolazem?' Vjerovjesnik je odgovorio da postoje, a čovjek je kazao: 'Hvala pripada Bogu koji je u moju čud urođeno zasadio ovo dvoje.'⁴³¹

Druga vrsta čudorednih odlika su stečene odlike (muktasab). To je ona vrsta u odnosu na koju se govori o 'prisvajanju odlika', koje će biti slične (tashabbuh) onome ko urođeno posjeduje ove uzvišene odlike u korijenu vlastitog stvaranja.

Nesumnjivo je teško provesti u praksu uzvišene čudoredne odlike, jer vršenje istih među stvorenim stvarima uključuje sučeljenje sa suprotnostima. Stoga, kada se dva osobna motiva ili pojedinačne želje u dva različita čovjeka suprotstavljaju jedna drugoj, i kada jedan od njih zatraži od tebe da djeluješ s onim sa uzvišenim odlikama, pazi na njegovu želju, ti ne možeš to dvoje objediniti. Ako zadovoljiš jednog, nećeš zadovoljiti onog drugog. Jer nemoguće je to dvoje objediniti, nemoguće je zadovoljiti i jednog i drugog i upotrijebiti uzvišenu čudorednu odliku za oboje. Stoga je čovjekova obaveza da u toj prigodi izađe iz sebe i presudi prema Zakonu. On uzima Zakon kao mjerilo i vodilju po tom pitanju...

'Uzvišene čudoredne odlike' su samo one koje su povezane sa uzajamnim djelovanjem s drugima. Neke druge čudoredne odlike nisu poznate kao 'uzvišene'. Štaviše, one su atributi koji su prisvojeni kao odlike u nastojanju da uredi [božansku] pasliku ili [božanski] odnos...

Pojedinosti o tome kako upotrijebiti čudoredne odlike uz stvorenja su brojne. Da smo objašnjavali te odlike i njihova svojstva, nijedna knjiga ne bi mogla objumiti to objašnjenje.

430 Muslim, *Īmān* 25, 26; Tirmidhī, *Birr* 6; Ahmad III 23. Za Al-Ashajj al-'Asarija i njegovog srodnika iz porodice 'Asar je rečeno da su došli pred Vjerovjesnika da prime islam u 8 i 10 godini po Hidžri.

431 Abū Dawūd, *Adab* 149.

Sada sam ti priuštio načelo (asl) u vezi s njima, osloni se na njega i provedi ga u praksu: u svakom svom pokretu, s obzirom na svaku opstojeću stvar, promotri propis Zakona. Bavi se time kao što ti je Zakonodavac kazao. Postupaj s tim sukladno onome što je obavezno (wujüb) ili što se preporučuje (nadb) i ne preseži ponad toga. Tad ćeš u svemu tome raspolagati hvalevrijednom čudi, bit ćeš siguran i počašćen uz Boga i raspolagat ćeš božanskim svjetlom.“ (II 241.28, 243.9, 30)

17. Zamke na Putu

Prijatelj Božiji, koji je usvojio božanska imena kao vlastite čudoredne odlike, ovaploćuje Božije samoraskrivanje i nadaje se pod svakim vidom postojanja. Ali, Bog stvara dobro i zlo, ružno i lijepo, pravo i krivo, moralno i nemoralno. Da li se gnostik očituje u ovim atributima? Odgovor je, naravno, 'da i ne'. Između, 'da' i 'ne' postoje brojne pogibelji s kojima se sučeljava duhovni putnik i tobožnji duhovni putnik na Božijem putu. U istom tom nejasnom ozračju iskrsavaju često opetovani kriticism navodnog antinomijanzma i hedonizma među sufijama.

Sufizam, općenito, i Ibn al-'Arabi, napose, bili su optuživani za bezbrojne krive postupke protiv islama, religije i moralnosti. U slučaju Ibn al-'Arabija to ne iznenađuje, jer je iznimno lahko čitati njegova djela izvan konteksta. Ibn Taymiyya (umro 1328) je uspostavio čvrst presedan za to, iza kojeg je slijedilo mnoštvo kritika tokom stoljeća, uključujući i značajan broj orijentalista. Čak i danas je mnogo onih koji vjeruju da Ibn al-'Arabi ima ponuditi poruku za ovo naše stoljeće, a koji su ga u dobroj mjeri shvatili kao što ga je shvatio Ibn Taymiyya, mada to smatraju njegovom vrlinom. Ibn Taymiyya bi trebao iz groba zavapiti: 'Rekao sam vam to.'

Dokle god su se sufije izražavali kroz poetske i tajanstvene 'aluzije' (*ishārāt*), niko izvan njihovih krugova ih nije preveć ozbiljno shvaćao, a oni su bili u stanju komunicirati sa onima koji su 'znali' prepoznati njihovu poruku. Ali Ibn al-'Arabi je uveo sufizam u glavni tok ozbiljnog intelektualnog promišljanja. Postupajući tako, bio je prisiljen snagom prirodnih misli upotrijebiti sve instrumente teologa, filozofa, gramatičara i drugih stručnjaka. Kao rezultat toga, njegova djela je mogao čitati tek mali broj učenih ljudi. Stoga je bilo lahko pogrešno ga predstaviti, jer je samo bilo potrebno citirati jednu izdvojenu rečenicu iz *Futūhāta* i kazati kako je cijelo djelo isto, a da je jedva ko znao išta bolje od toga.

Mnoga pitanja, zbog kojih je Ibn al-‘Arabi bio kritikovan, imaju nešto zajedničko sa dobrom i zlom, Zakonom i moralnošću. Kratko kazano, njegovo stajalište je čitano ovako: pošto postoji samo Jedan Bitak koji prožima sve stvari, Bog je prisutan u svemu, podjednako u dobru i u zlu. Prema tome, nema razlike između dobra i zla, pa nije nužno slijediti Zakon ili držati se moralnih ograničenja. Pošto je sve Bog, sve je dobro i sve je dopušteno. Ovaj kriticizam Ibn al-‘Arabija je predstavljen u jeziku savremene učenosti od strane jednog od najistaknutijih muslimanskih mislilaca na Zapadu:

„Stajalište Šerijata... ozbiljno je dovedeno u opasnost. Cjelokupan monistički sustav, ma kako pobožan i trezven mogao biti, ne može, po samoj svojoj naravi, uzimati za ozbiljno objektivnu vrijednost moralnih standarda.“⁴³²

Ne postoji niti jedno pitanje koje nastoji izravno odgovoriti na ovo mišljenje, jer ono što je već rečeno, u vezi sa Ibn al-‘Arabijevim gledanjem na Zakon, trebalo bi biti više nego dovoljno, s jedne strane, i, s druge strane, oni koji su upotpunili svoje umove, teško bi se mogli potčiniti snagom argumenta. Međutim, bilo bi korisno donekle se osvrnuti na Ibn al-‘Arabijeve vlastite formulacije koje se bave prirodom ove osjetljive domene između posvjedočenja Božije sveprisutne Zbilje i svjedočanstava o otkrivenim propisima koji se tiču dobra i zla. Što je još važnije, vidjet ćemo zašto je zlo zbiljsko na vlastitoj razini, što je činjenica koja iziskuje uspostavu Vage Zakona. Čovjek se sučeljava s kategorijom koja je zbiljska kao i on, i primoran je, snagom vlastite prirode, birati između pravog puta koji vodi ravnoteži, skladu i sreći i krivudavih puteva koji vode u neravnotežu, neujednačenost i nesreću.

Unatoč duhovnoj zbilji pravog i krivudavog puta i njihovoj životnoj važnosti za određivanje ljudske sudbine, u nekim kontekstima gnostik se opravdava usvajanjem ‘Božijeg motrišta’ i tvrdnjom da su svi putevi pravi, jer u stvaranju ne postoji nikakvo zlo. Ali to je tako iz Božije perspektive motrenja, kao Bitka, koji obuhvaća sva imena i sve ontološke mogućnosti. Nije to gledište Boga kao Upućivača (*Al-Hādī*), koji želi savršenstvo i sreću ljudskoga roda.

⁴³² Fazlur Rahman, *Islam*, drugo izdanje (Chicago: University of Chicago Press, 1979), str. 146. Ovaj osebujni kriticizam počiva na riječima ‘cjelokupni monistički sustav’, a trebalo bi biti očigledno da niti ‘monizam’ niti ‘sistem’ ne mogu se lahko primijeniti na Ibn al-‘Arabijeva učenja.

Dobro i zlo

Da bi rasvijetlio status dobra i zla, Ibn al-‘Arabi u prvome redu ove pojmove vraća natrag njihovim božanskim korijenima. Ako je dobro (*khayr*) ono što je pozitivno, korisno, upotrebljivo, lijepo itd., tada ‘nema drugog dobra doli Boga’. Ovo je jedno od značenja kur’anskog pravorijeka: ‘*On ima najljepša (husnā) imena*’, jer riječ *hasan*, iz koje je izvedena riječ *husnā*, znači i dobro i lijepo. U krajnjoj analizi, Dobro je Bitak kojemu pripadaju svi pozitivni i lijepi atributi. Zlo (*sharr*) je nedostatak dobra, tako da je ono nepostojanje. Ovo je Ibn al-‘Arabijeva prva definicija dobra i zla, ali ne i njegova posljednja definicija, pošto ova definicija zanemaruje ljudsku kategoriju skupa sa pitanjima Zakona i moralnosti. Čim se uzmu u razmatranje pojedinačni interesi ljudi, moraju se uzeti u obzir i različito derivirana dobra i zla.

„Ne postoji ništa u nadosjetilnom (ma’nawī), osjetilnom i imaginalnom postojanju doli Bog, jer sve ulazi u postojanje od Boga, a Bog ne uvodi u postojanje ništa drugo doli Zbiljsko. Zato je Vjerovjesnik kazao u svome zazivu, obraćajući se svome Gospodaru: „Sve dobro je u Tvojim rukama, dok zlo do Tebe ne dopire.“⁴³³

Zlo je suprotnost dobru, a iz dobra proistječe samo dobro; zlo je samo nepostojanje dobra. Stoga, sve dobro je egzistencija, dok je zlo nepostojanje, jer je ono očitovanje onoga što ne posjeduje nikakav entitet u duhovnoj zbilji.“ (III 373.26)

„‘Neznanje’ (jahl) se sastoji iz nedostatka znanja, to i ništa drugo. Prema tome, ono nije ontološka odlika (amr wujūdi). Nepostojanje je zlo i po sebi je ružno, gdje god da ga se pretpostavi. Stoga je do nas dospjelo ono punovažno izvješće o tome da je Vjerovjesnik kazao u zazivu svome Gospodaru: „Sve dobro je u Tvojim rukama, dok zlo do Tebe ne dopire.“ Prema tome, on nije zlo pripisao Njemu. Kada bi zlo bilo ontološka odlika, njegov ulazak u egzistenciju bi sezao do Boga, jer nema drugog djelatnog činioca doli Boga. Otuda je svekoliko postojanje dobro, jer je istovjetno sa Čistim Dobrom (al-khayr al-mahd), koje jeste Bog.“ (III 528.6)

„Jedan od izaslanika Božijih mi je kazivao, tokom dugog govora u uzajamnoj duhovnoj postaji, o pitanju tame i svjetla: ‘Bog prebiva u egzistenciji, a zlo u nepostojanju.’ Prispio sam spoznaji o tome da Bog raspolaže Beskonačnim Bitkom, bez ikakva ograničenja. On je čisto dobro, bez ikakve primjese zla. On

433 Muslim, *Musāfirin* 201; Nasāi, *Iftitāh* 17.

stoji nasuprot bezgraničnog nepostojanja, koje jeste čisto zlo, lišeno bilo kakva dobra.“ (I 47.2)

Stvorenja su, u osnovi, nepromjenjivi entiteti koji prebivaju u nepostojanju, koje jeste zlo. Pod vidom Svoje svegrleće milosti Bog im dariva egzistenciju u težnji da ih prevede iz zla u dobro. Čovjek lebdi između dobra i zla iz istog razloga iz kojeg on prebiva u duhovnoj postaji On / ne-On.

„Pošto je Bog bio naklonjen prema nama kroz ime ‘Svemilosni’, On nas je izveo iz stanja zla, koje jeste nepostojanje, u stanje dobra, koje jeste postojanje. Stoga nas Bog podsjeća na Svoju naklonost kroz blagoslov postojanja, jer On veli: ‘A zar se čovjek ne sjeća da smo ga još prije stvorili, a da nije bio ništa’ (Maryam, 67)? Prema tome, mi smo od samog početka primali milost od Njega. Zbog toga je Vjerovjesnik rekao: ‘Božija milost pretječe Njegovu srdžbu.’“ (II 157.15).

Bog je učinio da potencijalne stvari, kao entiteti, uđu u postojanje samo da bi ih izveo iz zla nepostojanja, jer On zna da je postojanje Čisto Dobro unutar kojeg nema nikakvog zla, osim sporadično (‘arad). Nepostojanje zuri u potencijalne stvari pod vidom njihova bivanja potencijalnom stvari; tek u tom času ono prebiva u Čistome Dobru. Što god potencijalnu stvar dosegne dok nepostojanje zuri u nju zato jer je potencijalna stvar – utoliko zlo jeste ono što kozmos zatječe ondje gdje ga zatječe. Prema tome, kada potencijalna stvar motri prema svome postojanju i svojoj beskonačnosti, ona postaje blaženom kroz činjenicu da je u društvu postojanja, ali kada motri na stanje snagom kojeg je određena i koje ne raspolaze nikakvom egzistencijom, ona trpi bol kroz svjedočenje tog stanja.“ (III 207.33)

„U Korijenu ne postoji nikakvo zlo. Čime su, onda zla, poduprta? Jer kozmos je u zagrljaju Čistoga Dobra, koje jeste potpuni Bitak. Ali nepostojanje zuri u potencijalnu stvar, pa joj se u toj mjeri pripisuje zlo koje joj je pripisano. Potencijalna stvar u svojoj suštini ne posjeduje temeljno određenje Bitka koji jeste Nužan kroz vlastitu Bit, i to je razlog zbog kojeg se zlo uprisutnjuje u potencijalnoj stvari. Ali potencijalna stvar ne traje ili ne biva trajno određena unutar zla, jer ona prebiva u zagrljaju Čistoga Dobra i Bitka.“ (III 315.6)

„Bog je izveo kozmos iz nepostojanja, koje jeste zlo, isključivo poradi dobra koje je On želio za njega, a to nije drugo doli egzistencija. Otuda kozmos bitno postoji poradi sreće, i on će, na kraju, dosegnuti svoje temeljno određenje.“ (III 377.14)

„Bog je stvorio kozmos samo poradi sreće u njegovoj suštini. Nesreća se zbiva usljed onoga što se događa u smislu akcidentalnog svojstva. To stoga što se ništavilo pomalja iz Čistoga Dobra – koje jeste Bitak Božiji koji je kozmosu darovao postojanje – osim onoga što se slaže s njim i što predstavlja osebujno dobro. Prema tome, dobro pripada kozmosu u njegovoj suštini. Ali kozmos posjeduje svojstvo potencijalnosti, jer se naizmjenično određuje jednom od dvije

strane [postojanjem i nepostojanjem], tako da on ne stoji na razini Bitka koji je Nužan po svojoj Biti, i stoga mu se zlo događa kao akcident.

‘Zlo’ ne uspijeva dosežati nečiju pojedinačnu želju (gharad) i ono što je prikladno (mulā’im) nečijoj prirodi. Ono istječe iz činjenice da ga potencijalitet jedne stvari ne sprječava u povezivanju sa nepostojanjem. U tolikom opsegu zlo biva primjetno unutar kozmosa. Ono, naime, biva primjetno isključivo sa strane potencijalne stvari, a ne sa strane Boga. Stoga je Vjerovjesnik kazao u svome zazivu: „Sve dobro je u Tvojim rukama, dok zlo do Tebe ne dopire“, već dopire samo do stvorenja pod vidom njegove potencijalnosti.“ (III 389.21)

Mada u Bitku ne postoji nikakvo zlo, opstojeće stvari trpe zlo u mjeri u kojoj ne uspijevaju sudjelovati u Bitku. Stoga je način da se izbjegne zlo taj da se od njega traži utočište u Bitku. Ponovimo još jednom: vraćeni smo natrag onom temeljnom ljudskom imperativu: čovjek je uvjetovan duhovnom zbiljom svoje vlastite suštine da teži k Bogu, koji jeste Dobro, Svjetlo, Znanje, Bitak – sve ono čemu se treba saobraziti u nastojanju da dosegne vlastitu sreću i blaženstvo. Ali Bog je nepoznat i nespoznatljiv, pa je jedini put da Ga se dosegne slijediti Zakon kojeg nam je On obznanio.

Dvije zapovijedi

Iz perspektive Čistoga Bitka gledano, postoji samo dobro. Ali čim se postojanje uzme u obzir, dobro po definiciji biva pomiješano sa zlom. U stvarnom stanju stvari ljudi su sučeljeni sa izborom između dobra i zla. Oni ne prebivaju u Čistome Bitku, pa ne mogu kazati da postoji samo dobro. Pošto su oni smješteni unutar kozmosa, u kontekstu ostalih opstojećih stvari, prisiljeni su da biraju između dviju mogućnosti, a ove će – s obzirom na određeno mjerilo koje se nalazi u kozmosu i koje je opisao Ibn al-‘Arabi – nuditi izbor između dobrog i boljeg, lošeg i goreg. Mada dobro i zlo u cijelosti očituju Boga kao Čisto Dobro, u suodnosu s mjerilom koje je uspostavila priroda stvari i koje je Bog htio oni se ne mogu smatrati jednakim u odnosu na ljude. Stoga ne možemo umaći duhovnoj zbilji dobra i zla u našem stvarnom stanju stvari.

„Ono što se u zbilji naziva ‘zlom’ i ono što se naziva ‘dobrom’ seže unazad do jedne od četiri stvari: (1) Ustaljenog pravila (wad’) prema kojem su dospjeli jezici otkrivenih zakona (sharā’i). (2) Slaganja oko ustrojstva, tako da će jedna stvar biti dobra u odnosu na nekoga; ili neslaganja sa njegovim ustrojem, pa će ona biti zla u odnosu na njega. (3) Savršenstva koje su dokazi uspostavili, tako da će jedna stvar biti dobra; ili ona neće pristajati tom stupnju savršenstva i bit će zla. (4) Svojstvenosti nečijoj pojedinačnoj želji (gharad),

koja će se dotičnoj osobi nadavati dobrom; ili joj neće biti svojstveno, pa će se nadavati zlom.

Kada promatrač prestane motriti na sve te stvari, ne preostaje ondje ništa doli entiteti opstojećih stvari, koji nisu određeni ni dobrim ni zlim. Kada je jedan od njih dobar i kada posvjedoči dotično stanje, spušta se u postojanje.

Prema tome, ono što je Bog učinio jeste samo to što se aktualiziralo u postojanju, i ono obuhvaća svo savršenstvo i nesavršenstvo, slaganje i neslaganje, otkrivene zakone sa njihovim utvrđenim pravilima kroz koja su stvari motrene kao lijepe ili ružne, i pojedinačne želje uz koje duše katkada prianjaju, a koji-put ne prianjaju. Postojanje nije ispražnjeno od tih razina, a govor Onoga koji govori [kroz zakone] tiče se samo onoga što se ozbiljuje u postojanju, a ne nekog drugog gledišta koje se pripisuje Božijoj strani.

Korijen svega ovoga počiva i na strani postojanja Nužnoga Bitka po Sebi, koji jeste Čisto Dobro u kojem nema nikakvog zla, i na strani beskonačnog ništavila koje stoji nasuprot Beskonačnog Bitka i koje jeste čisto zlo u kojem nema nikakvog dobra. Svako zlo koje se očituje u kozmosu, izvodi se iz tog korijena [čistoga zla], jer zlo je nepostojanje savršenstva, nepostojanje prikladnosti i nepostojanje dosezanja nečije pojedinačne želje, a sve to skupa predstavlja odnose. Činilac svakog dobra koje biva vidljivo je, u isti mah, i Beskonačni Bitak.“ (II 576.2)

Kao što su ograničena stvorenja sučeljena sa savršenstvom i nesavršenstvom, sviđanjem i nesviđanjem, odbojnostima, željama i naložima Zakona, tako su ljudska bića prisiljena lučiti razliku između dobra i zla na svakom stupnju svoga postojanja u ovdašnjem svijetu. Kada bi oni mogli kazati da je Bog Neusporediv i da su oni, poput Njega, beskonačno ponad ovdašnjeg svijeta, mogli bi tako zanemariti sekundarne uzroke. Ali bi to moglo biti apsurdno. Oni bi, zapravo, morali također priznati da je Bog Usporediv i da im se mora očitovati gdje god se oni okrenu, sukladno beskonačnoj raznovrsnosti lica. Stoga sekundarni uzroci prisvajaju temeljna određenja Njegovih imena, a kozmos je krcat na svim razinama darivanjem života i ubijanja, opraštanja i osvete, uzdizanja i ponižavanja, vođenja i zavodeanja. U svakom slučaju, u kojem su uključeni ljudski interesi, čovjek ima da vidi onaj sekundarni uzrok u smislu dobra ili zla. Makar on mogao biti, nekim čudom, potpuno ravnodušan prema životu i smrti, zadovoljstvu i patnji, ljubavi i mržnji, ipak bi mu Zakon naložio da svaku stvar smjesti na njoj pripadajuće mjesto. A zanemariti Zakon, znači zanemariti sreću i prigrliti nesreću. Stoga ljudi moraju uvijek razdvajati ‘Božije gledište’ – koje jeste svojstvo Njegove neusporedivosti – od svog vlastitog gledišta, koje je

atribut Njegove usporedivosti i činjenice da sve stvari prisvajaju božanska imena kao svoje odlike.

Ibn al-‘Arabi, katkada, razlikuje ova dva gledišta, govoreći o dva božanska naloga. S obzirom na prvi nalog, Bog veli: ‘Budi!’ i cijeli kozmos ulazi u postojanje. Glede onog drugog naloga, On veli ljudima: ‘Činite to, a izbjegavajte ono ili će te zapasti u nesreću.’ Prvi nalog je poznat kao ‘stvaralačka zapovijed’ (*al-amr al-takwīnī*) ili nalog lišen ‘posredovanja’ (*wāsita*), tj., lišen vjerovjesničkog posredovanja, dok je drugi poznat kao ‘propisujući nalog’ (*al-amr al-taklīfī*) ili ‘posredujući’ nalog. Sve stvorene stvari se podlažu stvaralačkom nalogu, tako da pod tim vidom ne postoji nikakvo zlo u egzistenciji. Ali kada se uzme u obzir ‘propisujući nalog’ – otkriveni Zakon – tada se neke stvari podlažu njemu, a neke ne podlažu. Ljudi unose sa sobom dobro i zlo s obzirom na propisujući nalog.

Na propisujući nalog ili Vagu Zakona se ukazuje u brojnim kur’anskim stavcima koji govore ljudima da moraju vjerovati u Boga, obavljati molitvu, postiti, davati obavezni *zakāt* i tako redom. Stvaralački nalog je Božija ‘želja’ (*irāda*) za stvaranjem; ‘Kada nešto hoće, On samo za to rekne: ‘Budi!’ – i ono bude’ (*Yā Sīn*, 82). Ništa ne može ne poslušati Božiju želju, ali ljudi i džini su slobodni da se ne povinuju nalogu koji im On propisuje putem Zakona.

„Sva djela, koja sluga izvrši, dijele se u dvije skupine: djelo u kojem počiva slugina sreća, tj., djelo na koje ga Bog poziva, i djelo koje se ne povezuje s njegovom srećom. Ova druga vrsta se ne izvodi iz Njegova poziva (nidā’), nego se izvodi iz Njegove želje (irāda) i Njegova stvaranja – ali ne iz Njegova poziva i iz naloga Njegova Zakona.“ (II 593.10)

Ibn al-‘Arabi bi, općenito uzevši, radije primijenio pojam ‘nalog’ na stvaralački nalog, kojemu se ne može ne povinovati, nego na propisujući nalog, kojemu se može ne povinovati. Ako Stvoritelj istinski zapovijeda nešto, kako stvorena stvar može ne poslušati taj nalog? Da bi to jasno pokazao, on katkada ističe kako propisujući nalog, zapravo, nije uopće nalog. Nazvati ga nalogom znači govoriti u gramatičkim pojmovima, tj., naznačiti da on poprima ‘zapovijedni način’ (*sīghat al-amr*). Ali kada se Božija želja – Njegov stvaralački nalog – razlikuje od ovog imperativnog načina, stvaralački nalog će biti izdat, a ne propisujući nalog. Stvaralački nalog se uvijek podudara sa božanskom željom. Kadgod Bog poželi nešto i kaže ‘Budi!’, predmet tog naloga ulazi u postojanje.

„Božanski Nalog nikada ne proturječi Božijoj Želji, jer ta Želja ulazi u definiciju Naloga i u duhovnu zbilju. Ono što se događa jeste to da se zabuna zbiva zato što ljudi daju imenu ‘nalog’ imperativni način, mada se, nesumnjivo, ne radi o nalogu niti o načinu želje. Kada ‘nalozi’ Božiji dolaze po jeziku onih koji donose Njegove poruke, tada su oni imperativni načini, a ne nalozi. Stoga se mogu ne poslušati. Štaviše, Zapovjednik može zapovijediti [kroz imperativni način] nešto za šta On ne želi da mu se povinuje. Otuda se niko, ma o kome da je riječ, ne opire Njegovom nalogu.“ (IV 430.28)

Pošto čovjek, u svakom slučaju, slijedi stvaralački nalog, propisujući nalog je taj koji unosi u postojanje mogućnost protivljenja Bogu. Da nije bilo objave, ne bi bilo ni protivljenja (*mukhālafa*), već samo slaganja (*muwāfaqa*).

„Sva djela, pod vidom bivanja djelima, pripadaju Bogu, dok ona bivaju djelima neposlušnosti samo s obzirom na Božiju odluku da ih učini takvim. Ali, s obzirom na to da ona jesu djela, sva djela Božija su lijepa.“ (II 342.11)

„Ništa ne određuje suprotstavljanje doli propis Zakona. Kada se taj propis podigne, ma ko da ga podigne, na taj način će se podići temeljno određenje tog propisa. Tada ne preostaje ništa doli trajna saglasnost i nepretrgnuta poslušnost potencijalne stvari prema Nužnome Bitku. U stvarnom stanju stvari, u trenutku suprotstavljanja, stvari stoje tako, jer onaj koji se ne povinjava, ipak biva poslušan Božijoj Volji (*mashi’a*). On se suprotstavlja isključivo posredujućem nalogu.“ (III 510.21)

‘Podizanje propisa’ se događa na budućem svijetu, kada djela više nisu punovažna za ljudsko bivanje, jer neposlušnost je sada nemoguća.

„Svaka stvorena stvar, osim ljudi i džina, urođeno veliča i slavi Boga, a to isto čine i svi dijelovi tijela ljudi i džina. Međutim, to se ne događa kako bi se postigla bliskost s Bogom ili iz čežnje za najvišom duhovnom postajom. Naprotiv, za njih je slavljenje poput disanja onoga ko diše, jer to iziskuju njihove vlastite suštine. Takvo isto će biti slavljenje džina i ljudi u Vrtu ili Ognju – neće to biti poradi približavanja, niti će to njima donijeti bliskost. Naprotiv, svako od njih će biti u ‘mjestu poznatome’.⁴³⁴ Tako će klanjanje postati nešto prirodno, snagom njihovih duhovnih zbilja iziskivano. Propis će biti podignut, i nezamislivo je bilo kakvo protivljenje nalogu Božijem koji ih doseže, niti će ondje biti ikakvih zabrana, tj., nakon Njegovih riječi upućenih Ljudima Vatre: ‘Ostanite u njoj prezreni i ništa Mi ne govorite’ (*Al-Mu’minūn*, 108). Mi govorimo o onoj situaciji nakon što ljudi zauzmu svoje položaje u svakoj pojedinoj odaji i nakon što kapije budu zaključane.“ (II 688.27)

434 Aluzije na riječi jednog meleka u Kur’ānu: ‘Svakome od nas mjesto je doznačeno’ (*Al-Sāffāt*, 164).

Savršenstvo nesavršenstva

Ako se motri sami stvaralački nalog, tada u kozmosu nema nikakva nesavršenstva, jer sva stvorenja slijede ono što Bog želi za njih. U tom smislu ono što se naziva ‘nesavršenim’, zapravo je savršeno, jer omogućuje ozbiljenje različitih razina egzistencije i znanja. Drugim riječima, kada ne bi bilo nesavršenstava – u smislu umanjivanja, bolesti i nedostatka – ne bi bilo ni stvaranja. Da nije bilo stvaranja, Skrivena Riznica bi ostala neotkrivena. Tako bi Bitak bio nevidljiv u svakom pogledu. Kad ne bi bilo samoraskrivanja Božije Zbilje, Svjetlo ne bi zasjalo, Bog bi bio Nevidljivi, ali ne bi bio i Vidljivi. Ali sve to je nemoguće, jer bi zahtijevalo nesavršenstvo samoga Bitka koji je, po definiciji, beskonačno savršeno (*al-kamāl al-mu-tlaq*). Savršeno Bitka zahtijeva očitovanje Njegovih temeljnih određenja. Učinci imena i atributa moraju se očitovati kako bi Bog bio Bog.

Ukratko, beskonačno savršeno Božije Zbilje čini se mogućim samo snagom postojanja nesavršenstva, što će reći da se to ‘nesavršenstvo’ zahtijeva snagom same egzistencije. Biti ‘drugo doli Bog’ znači biti nesavršen. To je nedostatak božanskih atributa, počevši s Bitkom. Ali to je, strogo govoreći, ‘drugotnost’ (*ghayriyya*) koja omogućuje kozmosu i svim stvorenjima u njemu da opstoje. Kada bi stvari bile savršene u svakom pogledu, bile bi istovjetne samome Bogu i ondje ne bi bilo ničega što je ‘drugo doli Bog’. No tada ne bismo mogli govoriti čak ni o kozmosu, jer ondje ne bi bilo nikakvog kozmosa i nikoga od onih koji govore. Stoga je nesavršenstvo ono koje razdvaja stvorenja od njihova Stvoritelja i omogućuje postojanje kozmosa. Nesavršenstvo je i samo jedna vrsta savršenstva.

„Bog je kazao: ‘Naš Gospodar je onaj koji je svemu podario njegov lik’ (Tā Hā, 50), a to je istovjetno savršenstvu te stvari, tako da joj ništa ne nedostaje (naqs). Razlog za to je što smo stvoreni prema pasluci Onoga koji raspolaže beskonačnim savršenstvom... Ništa ne istječe iz Savršenog a da nije podudarno s prikladnim savršenstvom. Prema tome, ne postoji nijedna nesavršena stvar u kozmosu. Kad ne bi bilo akcidenata koji uzrokuju bolesti, čovjek bi uživao u formi kozmosa baš kao što kozmos uživa u njoj, i bio bi očaran njime, jer on je vrt Božiji (bustān al-haqq)... Stoga je savršeno unutarnji atribut stvari, dok je nesavršenstvo jedna akcidentalna stvar čija suština je savršeno.“ (I 679.31)

Bez nesavršenstva savršeno egzistencije se ne bi ozbiljilo. Sve stvari su ‘nesavršene’ i na taj način savršeno prilagođene ulogama koje vrše u stvaranju. Ljudska bića, ona koja nisu dosegla stanje savršena čovjeka,

u svojim ulogama nisu ništa manje savršena od nekih drugih stvorenja. Prema tome, usljed osebjne ljudske situacije, ljudi su rođeni sa mogućnošću ozbiljenja jedne druge vrste savršenstva. Za razliku od nekih drugih stvorenja, oni nisu nepromjenjivo određeni osebjnom ontološkom situacijom, već mogu mijenjati svoju situaciju kroz darove koji su im dati – kao što je znanje, htijenje i govor – i to slijedenjem propisujućeg naloga, Vage Zakona. U času kada se jedna životinja rodi, jasno je da li je ova ili ona – konj, slon, komarac, miš – jer nikada neće biti nešto drugo. Ali, kada se rodi ljudsko biće, samo Bog zna šta će ta osoba biti. Ono ima mogućnost postati jedan od ogromnog broja različitih ljudskih tipova, koje je Ibn al-‘Arabi sveo na nevjernika, vjernika, prijatelja Božijeg, vjerovjesnika i poslanika (iako ova dva posljednja tipa nisu moguća u današnje vrijeme). Ma šta čovjek postao, u najmanju ruku je ‘savršenstvo’ u određenom smislu riječi. Ali on neće biti savršen u oba smisla sve dok ne postane ‘savršeni čovjek’ (*insān kāmil*).

I ljudi i džini – u kur’anskim pojmovima nazvani ‘dva teška’ (*al-thaqalān*)⁴³⁵ – rađaju se u dvosmislenoj situaciji sve do smrti, mada Bog zna njihovu sudbinu odvijeka. Njihova sloboda im dopušta da prave izbor koji vrši utjecaj na njihovo postajanje. Ma šta oni radili, oni slijede stvaralački nalog (niže oslovljen kao ‘nalog Htijenja’, *al-amr al-irādī*), ali mjera do koje oni slijede propisujući nalog određuje to da li će oni uživati sretni u Vrtu ili nesretni u Ognju. Nasuprot njima, veli Ibn al-‘Arabi, sva druga stvorenja su nalik anđelima po tome što se rađaju u ‘stanju određenom’, koja se ne mijenja.

„Anđeli vele: ‘Svakome od nas mjesto je doznačeno’ (Al-Sāffāt, 164). Tako je isto i sa svakom opstojecom stvari, osim one dvojice teških. Iako su ova dvojica teških, također, stvoreni u svojim duhovnim postajama, te postaje su doznačene i određene unutar Božijeg znanja, a njima nevidljive. Svaka jedinka među njima doseže svoju postaju na kraju svojih dahova. Tako je njen posljednji dah njeno ‘mjesto doznačeno’ na kojem ona umire. Stoga su oni pozvani na putovanje (sulūk). Tako oni putuju prema gore, odgovaranjem na propise šerijata, ili prema dolje odazivanjem nalogu Htijenja, ne znajući predmet Htijenja sve dok ga ne dosegnu.

435 Ibn al-‘Arabi objašnjava ovaj nadimak tako kao da on ima nešto zajedničko s činjenicom da su ljudi i džini kasnije prispjeli u postojanje. „Bog nas je oslovio ‘teškima’ zbog teškoće u nama koja je istovjetna s našim zaostajanjem (*ta’akhhur*) u postojanju i koja nas usporava. Jer teške stvari se gibaju sporo, baš kao što se svjetlosne stvari obično kreću brzo. Prema tome, mi i džini smo među teškim stvarima, dok smo mi teži od džina zbog elementa koji prevladuje nad nama, tj., zbog zemlje“ (III 315.25).

Prema tome, nijedna jedinka, među dvojicom teških, na svome putovanju ne doseže mjesto doznačeno poradi kojeg je stvorena. ‘Među njima će biti nesrećnih i srećnih’ (Hūd, 105). Svaka opstojeća stvar, koja je drukčija od njih – bilo da je riječ o anđelu, životinji, biljci ili mineralu – stvorena je u svome mjestu, tako da ona ne silazi odande niti joj se zapovijeda da putuje prema njemu, jer ona prebiva u njemu. Stoga je ona sretna s Bogom. Ona nikakvu nesreću ne doseže.“ (I 258.35)

Prema jednom *hadisu*: „Sa’d je ljubomoran, ja sam ljubomorniji od Sa’da, a Bog je ljubomorniji od mene.“⁴³⁶ ‘Ljubomora’ (*ghayra*), kao Božiji atribut, blisko je povezana s postojanjem ‘onog drugog’ (*ghayr*), kroz koje je postalo mogućim savršenstvo postojanja. Razmatrajući ovaj atribut i činjenicu da on zahtijeva postojanje kozmosa, Ibn al-‘Arabi aludira na činjenicu da sva imena Božija i duhovne zbilje, spomenute u Kur’ānu i Hadisu, iziskuju mjesta pokazivanja u kozmosu. Neka od tih imena su, zapravo, ‘imena nesavršenstva’, tako da zahtijevaju nešto što mi prirodno motrimo kao nedostatak i nepotpunost. Ali, pošto se Bog imenovao po njima – na način da je to prikladno Njegovoj uzvišenosti i veličini – da bi čovjek bio savršen, on se također mora imenovati po njima. U protivnom, on neće posjedovati Božiju Pasliku.

„Ljubomora je božanski atribut koji zahtijeva ‘ono drugo’, zbog čega se naziva ghayra. Kada se to drugo ne bi uzimalo u obzir, ljubomora se ne bi tako imenovala, niti bi ušla u postojanje. Bog (Al-Ilāh), koji je Moćni (Al-Qādir), zahtijeva božanskog sužnja (ma’lūh) koji je predmet moći (maqdūr), a to je ono ‘drugo’. Ono drugo mora opstojati, jer Bog ga zahtijeva. Prema tome, On je kozmos uveo u postojanje sukladno najsavršenijem načinu pod kojim postojanje može biti. Kozmos ima biti savršen usljed nemogućnosti pripisivanja nesavršenstva Onome koji jeste Savršeni u moći. Zato je Bog kazao: ‘On je svakoj stvari podario njen lik’ (Tā-Hā, 50), koji jeste savršenstvo. Da On nije uveo nesavršenstvo u postojanje u kozmosu, kozmos ne bi bio savršen. Stoga je dio kozmičkog savršenstva egzistencija relativnog nesavršenstva u njemu. Zbog toga smo kazali da je kozmos ušao u postojanje u najsavršenijoj formi, jer ništa u onom potencijalnom (imkān) ne ostaje savršenijim od njega, jer on je načinjen prema Paslici Božijoj.“⁴³⁷

436 Usp. poglavlje 2, bilješka 27.

437 Spominjući ‘potencijalnost’, Ibn al-‘Arabi aludira na onu poznatu Al-Ghazāliju tvrdnju: ‘Ne postoji ništa u potencijalnosti divnije od ovoga što jeste.’ O raspravi koju je ova tvrdnja izazvala, vidjeti E. L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazālī’s „Best of All Possible Worlds“* (Princeton: Princeton University Press, 1984). Ibn al-‘Arabi ukazuje na to i objašnjava ovu tvrdnju u brojnim kontekstima. Usp. I 4.33 (Y 1,53), 259.35 (Y 4, 154), 441.11 (Y 6, 392), 463.6 (Y 7, 82), 552.14 (Y 8,221); II 96.13, 103.34, 321.19, 345.22, 395.25; III 11.15, 110.4, 166.19, 360.21, 398.18, 449.9; IV 101.11, 260.10;

Sukladno hadisu: ‘Bog je stvorio Ādema prema Paslici Svojoj.’ Zbog te Paslike čovjek je raspomagao potencijalitetom da zaboravi svoje služenje. Zbog toga je Bog opisao čovjeka pojmom zaboravnosti (nisyān), jer je u vezi s Ādemom kazao: ‘On je zaboravio (Tā Hā, 115). Zaboravljivost je Božiji atribut, a Ādem je samo zaboravio jer je bio načinjen prema toj Paslici. Stoga mi [snagom zaborava] ne odstupamo od onoga što jesmo. Bog je kazao: ‘Zaboravili su Allāha, pa je i On njih zaboravio’ (Al-Tawba, 67) na način koji je prikladan Njegovoj uzvišenosti.’ (II 244.21)

Ibn al-‘Arabi sažima ulogu nesavršenstva u egzistenciji, kao i tip savršenstva koji je otvoren prema ljudima na sljedeći način:

„Dio savršenstva egzistencije je postojanje nesavršenstva unutar nje, jer kada ne bi bilo nesavršenstva, savršenstvo egzistencije bi bilo nesavršeno. Bog je kazao, glede onog što je drugo doli Bog, sljedeće: ‘On je svemu darovao njegov lik’. Prema tome, On ništa od toga nije učinio nesavršenim, čak ni nesavršenstvo, jer i njemu je ‘On podario njegovo stvaranje.’ Stoga je to savršenstvo kozmosa, koji je drugo doli Bog, ali ne i savršenstvo Boga ili čovjeka.

Bog posjeduje savršenstvo kakvo Mu je prikladno, a čovjek raspolaže savršenstvom kakvo on prima. Kada nekome nedostaje (naqs) to savršenstvo, to je usljed nesavršenstva koje je u kozmosu, jer čovjek je dio kozmosa i svako ljudsko biće ne prima savršenstvo. Ali sve drugo doli čovjek savršeno je na svojoj razini, ni u čemu ne oskudijevajući, saobrazno [netom citiranom] kur’anskom stavku.

U vezi sa ljudima Vjerovjesnik je kazao: ‘Mnogi su postali savršeni među muškarcima, ali među ženama samo Merjema i Āsya; a ‘Aišina izuzetnost nad ženama je poput izuzetnosti tharīda nad drugom hranom.’⁴³⁸ Nikakvo nesavršenstvo nije se očitivalo u kozmosu, osim u čovjeku. To stoga jer on u sebi sabire sve duhovne zbilje kozmosa. On je kratki sukus (al-mukhtasar al-wajīz), dok je kozmos iscrpna pomnost...

Sve opstojeće stvari [drukcije od Boga i čovjeka] primaju svoje savršenstvo. Bog je savršen, a čovjek je podijeljen na dvije vrste: jedna vrsta ne prima savršenstvo. Čovjek je sastavni dio kozmosa, osim onoga koji obuhvaća kozmos na način da jedan siže obuhvaća sve u nečemu obuhvatnom.

Druga vrsta čovjeka prima savršenstvo. Unutar nje se očituje duhovna priprava za Božiju Prisutnost u njenom savršenstvu i za sva Njegova imena. Bog je

Inshā’ 18; Masā’il (Rasā’il, no. 22) 27; Dhakhā’ir 208-209.

438 Bukhārī, *Anbiyā’* 32, 46; *Fadā’il Ashāb al-Nabi* 30; *At’ima* 25; Muslim, *Fadā’il al-Sahāba* 70; Tirmidhī, *At’ima* 31; Ibn Māja, *At’ima* 14. Āsya je bila žena faraonova. Prava priroda tharīda na koji je mislio Vjerovjesnik nije posve jasna; čini se da je to jedna vrsta pirjanog mesa u koje se umakao hljeb.

ovu vrstu imenovao zastupnikom i zaodjenuo je odorom pometnje (hayra) prema Njemu⁴³⁹... Otuda čovjekovo savršenstvo kroz duhovnu pripravljenost za ovo posebno samoraskrivanje.“ (II 307.11, 29, 35)

Ibn al-‘Arabi, katkada, ističe razliku između ‘potpunosti’ (*tamām*) i ‘savršenstva’ (*kamāl*) na način koji je punovažan za ovaj kontekst. Potpunost je stanje nečega čijem stvaranju ništa ne nedostaje, dok je savršenstvo stanje nečega što nije samo potpuno, već ono u potpunosti napušta ‘razinu’ prijanjanja uz svoje stvaranje snagom ozbiljenja potpunog lanca potencijalitetu svojstvenih njemu. Tako je animalni čovjek potpun u stvaranju, ali je nesavršen s obzirom na puninu potencijalitetu ljudske situacije. U jednom odjeljku Ibn al-‘Arabi nudi interpretaciju ovog kur’anskog stavka nešto drukčiju od svoje uobičajene: ‘On je svemu darovao njegovo stvaranje’, što ukazuje na potpunost, dok ostatak stavka: ‘a zatim ga pravim putem uputio’ ukazuje na savršenstvo. ‘Uputa’, trebalo bi se toga prisjetiti, predstavlja ulogu objave, a ova se može ozbiljivati isključivo kroz slijedeće vjerovjesnika.

„Savršenstvo je ono što se traži, ne potpunost, jer potpunost počiva u stvaranju, ali savršenstvo počiva u onome što kozmos stječe i kako koristi ono što na dar prima... ‘Bog svakoj stvari dariva njeno stvaranje / formu’ i na taj način ona biva potpuna, ‘potom je On upućuje’ na stjecanje savršenstva. Onaj koji je upućen, doseže savršenstvo, ali onaj koji se zaustavi na svojoj potpunosti, biva toga lišen.“ (III 405.3)

Božiji nepobitni dokaz

Činjenica je da neki ljudi slijede božansku uputu, podlaganjem propisujućem nalogu, dok neki drugi odbijaju da ga slijede, vraćajući se natrag na stvaralački nalog, jer sve je ukorijenjeno u Bogu onako kako je to naznačeno imenom Allāh. Propisujući nalog, s jedne strane, i sam je stvoren snagom stvaralačkog naloga, a, s druge strane, Allāh je taj koji veli: ‘*Budi!*’ vjeri i praksi u nama. Niko ne može birati da uđe u Božiju prisutnost, a da najprije nije bio izabran da to učini. Iz perspektive ‘Allāha’ gledano, sve stvari su predodređene i izmjerene.

Ali to ne znači da Bog prisiljava slugu da bira krivi put, pa ga onda kažnjava za to. Kao Božija vlastita prilika, čovjek sudjeluje u Božijoj slobodi, tako da on pravi svoje vlastite izbore i smatra se odgovornim za njih. Bog nikoga ne prisiljava (*jabr*), iako bi se moglo kazati da svako prisiljava

439 O ovoj uzvišenoj postaji pometnje usp. poglavlje 20.

samoga sebe, jer njegova sudbina istječe iz njegova vlastitog nepostojećeg i nepromjenjivog entiteta, njegove vlastite duhovne zbilje. Bog ne prisiljava nikoga da čini bilo šta. On samo odvijeka poznaje entitete, a potom ih uvodi u postojanje, kakvi oni jesu po sebi. On im ne ‘tvori’ (*ja’l*) način na koji jesu, jer oni su to što jesu po sebi. Bog ne pretvara kruškovo drvo u kruškovo drvo; kruškovo drvo je ono što jeste. Bog ga samo uvodi u postojanje i ono daje plodove kruške. Bog ne pretvara jednu osobu u prijatelja Božijeg ili u Svoga neprijatelja, jer ta osoba je oduvijek nepromjenjivo određena kao Njegov prijatelj ili Njegov neprijatelj. Bog samo pokazuje milost entitetu te jedinice kroz Dah Svemilosnoga. Kada uđe u postojanje, prijatelj je prijatelj, a neprijatelj je neprijatelj, bez da ih iko čini da budu takvi. To je, prema Ibn al-‘Arabijevu mišljenju, jedno od značenja kur’anskog stavka: *‘Allāh raspolaže nepobitnim dokazom’* (*Al-An’ām*, 149).

Bog stvara sve stvari na temelju Svoga znanja, a Njegovo znanje o stvarima je istovjetno Njegovom znanju o Sebi. Stoga se stvari pojavljuju prema paslici Božijoj, iako su samo kozmos u svojoj cjelovitosti i čovjek – makrokozmos i mikrokozmos – forme imena Allāh kao takvog.

„Kozmos je božanska kopija (nuskha) po paslici Istinitoga. Stoga mi kažemo: Božije znanje o stvarima je Njegovo znanje o Njemu.“ (II 390.35)

„Istiniti poznaje Sebe, On poznaje kozmos iz Sebe, i On je uveo kozmos u postojanje prema Svom vlastitom liku. Zato je kozmos ogledalo u kojem On gleda Svoj vlastiti lik.“ (II 326.26)

Bog zna stvari kroz Svoje znanje o Sebi. Stoga se kozmos pomalja iz Njegove paslike i nikakvo temeljno određenje, ma kakvo bilo, Njemu ne umiče, jer On je Gospodar i Tvorac svake stvari.“ (II 508.6)

„Svakog trena On se zanima nečim’ (Al-Rahmān, 29), a sve ono čime se On zanima proistječe iz božanske pozornosti. Istiniti nam je podario znanje o tome da se On otvara preobrazbi u formama. U svemu onom čime se zanima On tvori jednu božansku formu. Stoga se kozmos očituje u paslici Istinitoga. Usljed toga mi velimo: Istiniti zna Sebe i, na taj način, On zna kozmos.“ (II 385.8)

„On je stvorio stvari bez ikakve potrebe za njima i bez ičega što bi njihovo stvaranje činilo nužnim za Njega. Međutim, On je već od ranije znao da će stvoriti ono što je stvorio. Jer ‘On je Prvi i Posljednji, Vidljivi i Nevidljivi’ (Al-Hadīd, 3). ‘Njegova moć je nad svim stvarima’ (Hūd, 4). ‘Allāh znanjem svojim sve obuhvaća (Al-Talāq, 12)! ‘On zna broj svega što postoji’ (Al-Jinn, 28). ‘On zna i što drugom tajno rekneš i što samo pomisliš’ (Tā Hā, 7). ‘On zna poglede koji kriomice u ono što je zabranjeno gledaju, a i ono što grudi kriju’ (Al-Mu’min,

19). *Kako ne bi znao ono što je stvorio? 'A kako i ne bi znao onaj koji stvara, onaj koji sve potanko zna, koji je o svemu obaviješten (Al-Mulk, 14).*

On je poznavao stvari u njima samima prije njihova postojanja. Potom ih je uveo u postojanje sukladno mjeri Svoga znanja. On nikada ne prestaje poznavati stvari, a nikakvo Mu novo znanje ne pritječe dok uvodi nove stvari u postojanje. Na temelju Svoga znanja On tvori stvari prikladno i dobro. Kroz to on dariva nadzor nad njima kome On hoće, i On nadzor vrši. On apsolutno poznaje univerzalije, i, sukladno konsenzusu i saglasnosti ljudi zdravoga motrenja, On također zna partikularije. Jer On 'zna nevidljivo i vidljivo'. 'On je visoko iznad onog kako Ga oni opisuju!'" (I 36.29)

'Potencijalna stvar' se naziva tim imenom jer stoji na podjednakoj udaljenosti između postojanja i nepostojanja, i ona treba Onoga koji daje prevagu da uđe u postojanje. Ako Bog hoće, ona uđe u postojanje. Ali, kada jednom potencijalna stvar uđe u postojanje, tada znamo da je Božije znanje zahtijevalo njenu egzistenciju. Stoga je ona, zapravo, nužni egzistent, ali 'po Drugome', ne po sebi.

„Promotri tajanstvo Božijih riječi: 'On svakoj stvari dariva njeno stvaranje' (Tā Hā, 50). Tada ćeš znati da stvari ne presežu ono što je njihova vrijednost i da nijedna razina nije uzvišenija od razine znanja. Bog veli: 'Moja Riječ se ne mijenja' (Qāf, 29), jer bi to proturječilo predmetu Njegova znanja; stoga je nemoguće da se takvo šta dogodi. Mada se nešto čini kao da je potencijalna stvar u odnosu na sebe, to nije tako s obzirom na činjenicu da Bog zna da će se jedna od dvije mogućnosti dogoditi, i s obzirom na činjenicu da je Njegova volja jedna. Kada se Božija volja poveže sa ulaskom dotične stvari u postojanje, tad ona mora ući u postojanje i ne može to ne učiniti. Pod vidom te duhovne zbilje ona nije određena 'potencijalitetom'. Stoga su neki ljudi, koji su razmatrali ovu situaciju, prestali je nazivati 'potencijalnom stvari' i nazvali su je 'nužnim egzistentom po Drugome.'" (II 334.24).

Kada Bog stvara nešto, On to čini na osnovu Svoga znanja o toj stvari, i On je zna kroz znanje o Sebi. Njegovo znanje nema nikakvog učinka na ono što On zna. Štaviše, predmet znanja određuje to znanje. Prema Ibn al-'Arabijevu načinu govorenja, 'Znanje slijedi svoj predmet' (*al-'ilm tābi' li'l-ma'lūm*). Bog ne 'tvori' način na koji stvar jeste, On jednostavno zna način na koji ona jeste. Ovo je jedna od važnih tema iz *Fusūs al-hikama*.

„Kroz ovo otkrovenje ćeš vidjeti da je sami Bog dokaz za Sebe i Svoju božansku narav, dok kozmos nije drugo doli Njegovo samoraskrivanje unutar formi nepromjenjivih entiteta, koji ne mogu potencijalno opstojati bez tog samoraskrivanja. Samoraskrivanje se mijenja i prisvaja različite forme sukladno

duhovnim zbiljama i duhovnim stanjima entiteta. Mi stječemo to znanje nakon spoznavanja da je On naš Bog.

Potom dolazi jedno drugo otkrovenje kroz koje će ti naše forme u Njemu postati vidljive. Neki od nas bivaju vidljivi drugima po Bogu; neki od nas poznaju druge; neki od nas se razlikuju od drugih. Među nama postoje oni koji znaju da ovo znanje o nama kroz nas događa se u Bogu. Među nama su oni koji ne poznaju prisutnost unutar koje se događa ovo znanje o nama – ja tražim utočište kod Boga da budem jedan od neznalica!

Kroz ova dva otkrovenja zajedno [prispijevamo spoznaji] o tome da On ne određuje naša temeljna određenja osim kroz nas. Ili pak, mi određujemo naša vlastita temeljna određenja kroz sebe, mada unutar Njega. Stoga On veli: ‘Allāhu pripada nepobitan dokaz’ (Al-An’ām, 149), tj., protiv onih koji su zastrti, onih koji će [na Dan ponovnog proživljenja] reći Istinitome: ‘Zašto si nam Ti učinio to i to, koje se ne podudara sa našim željama?’ Potom: ‘Na dan kada će im se goljenica,’ koja je ono što je ovdje otkriveno gnosticima, ‘otkriti’ (Al-Qalam, 42).⁴⁴⁰ Oni će vidjeti da im Istiniti nije učinio ono za šta su tvrdili da jeste, jer sve se izvodi iz njih samih. On ih je znao samo bdijući nad njihovom stvarnom situacijom. Stoga je njihov dokaz poništen, a nepobitni dokaz ostaje s Bogom.

Možeš prigovoriti: ‘Kakva je onda korist u Njegovim riječima [u ostatku stavka iz poglavlja Al-An’ām, 149]: ‘Da On hoće, svima bi na pravi put ukazao.’ Mi odgovaramo: gramatički riječ ‘da’ (law) označava nemogućnost neke stvari koja je po sebi nemoguća,⁴⁴¹ jer On samo hoće ono što je u skladu sa stvarnim stanjem stvari. Međutim, sukladno razumskom dokazu, entitet potencijalne stvari je prijemčiv prema jednoj egzistenciji kao i prema njenoj suprotnosti. Bilo koja od dvije inteligibilne temeljne odlike da je u pitanju, ona je ono što se za jednu potencijalnu stvar pretpostavlja da jeste u stanju njene nepromjenjivosti...

Božija Volja se povezuje samo s jednom stvari. Volja je odnos koji slijedi znanje, dok je znanje odnos koji slijedi predmet znanja. Predmet znanja si ti i tvoja duhovna stanja. Znanje ne očituje nikakav učinak na predmet znanja. Naprotiv, predmet znanja pokazuje svoj učinak unutar znanja. Taj predmet daje znanju ono što on, zacijelo, jeste po sebi...

440 Ovo je doslovno značenje kur’anskog stavka: ‘Otkriti goljenicu’, tj., nešto u smislu ‘zasukati rukave’. To je kao kada se neko priprema za težak zadatak i usljed straha koje on izaziva postupa tako. Ovaj stavak ukazuje na Dan suda i obično se tumači tako kao da znači sljedeće: ‘Na dan kada će se čovjek suočiti sa nesrećom i strahom.’

441 Riječ *law* se upotrebljava u ovoj vrsti konteksta kako bi naznačila da nešto što se pretpostavlja ne bi moglo da se dogodi. U djelu *A Grammar of the Arabic Language* (treće izdanje, Cambridge: Cambridge University Press, 1971) Wright tvrdi da ova partikula ‘podrazumijeva ono za šta se pretpostavlja da se ili ne događa, ili nije izgledno da će se dogoditi’ (II 347), dok Ibn al-‘Arabi strogo smatra da se pretpostavljena stvar ne događa. On često ukazuje na način u kojem se *law* upotrebljava u Kur’ānu, kako bi objasnio prirodu božanske volje i njen suodnos sa znanjem i moći. Usp. II 116.2, 194.7, 252.1, 334.29, 580.15, 665.30; IV 30.27, 45-46.

‘Svakome od nas je mjesto doznačeno’ (Al-Sāffāt, 164). To ‘doznačeno mjesto’ je ono što ti jesi u svojoj nepromjenjivosti. Kroz njega ti se očituješ u svojoj egzistenciji, tj., ukoliko se potvrdi da ti raspolažeš egzistencijom. Ako se ustanovi da ta egzistencija pripada Bogu, a ne tebi, tada ti, nesumnjivo, određuješ temeljna određenja unutar Bitka Božijeg. Ustanovi li se da si ti opstojeći egzistent, tada temeljno određenje, nesumnjivo, pripada tebi. Makar Bog određuje temeljno određenje, On samo izljevava egzistenciju na tebe, a ti određuješ svoje vlastito temeljno određenje. Stoga ne trebaš hvaliti nikoga drugog doli sebe, niti kuditi ikoga drugog doli sebe. Za Boga jedino preostaje hvala zbog izljevavanja egzistencije, jer ona pripada Njemu, a ne tebi.’ (Fusūs, 81)

„Nagrada / kazna (jazā’) je samoraskrivanje unutar ogledala Bitka Božijeg. Stoga se potencijalnim stvarima ne vraća ništa od Boga doli ono što su podarile njihove vlastite suštine u njihovim duhovnim stanjima, jer one raspolažu formom u svakom pojedinom duhovnom stanju, a njihove forme postaju različite sukladno različitosti njihovih duhovnih stanja. Potom, samoraskrivanje postaje različito sukladno različitosti dotičnog duhovnog stanja. Stoga se posljedica, koja se događa unutar sluge, saobražava sa onim što on navlastito jeste. Niko mu ne dariva dobro osim njega i niko mu ne dariva ono što je suprotno dobru osim njega. On, zacijelo, dariva blagoslov vlastitoj suštini i on je kažnjava. Prema tome, neka ne kori nikog drugog doli sebe i neka ne hvali nikog drugog doli sebe. ‘Allāhu pripada nepobitan dokaz’ (Al-An’ām, 149) kroz Njegovo znanje o stvorenjima, jer znanje slijedi predmet spoznaje.“ (Fusūs 96)

„Kada se Bog spusti u duhovnu postaju Svojih sluga, njihova temeljna određenja ozbiljuju svoj utjecaj nad Njim. Tako On samo određuje njihova temeljna određenja kroz njih. Ovo je dio Njegova ‘nepobitnog dokaza’ protiv njih. To je naznačeno u Njegovim riječima ‘kazne prikladne’ (Al-Naba’, 26), kazne za ‘ono što ste radili’ (Al-Mā’ida, 105), kazna ‘za ono što ste zaradili’ (Al-A’rāf, 39).⁴⁴² Njihova vlastita djela ih kažnjavaju i njihova vlastita djela im darivaju blaženstvo. Ništa ne određuje njihova temeljna određenja doli oni sami. Stoga oni ne kore drugog doli sebe, baš onako kako nam je Bog priopćio Šejtanove riječi:

„A Šejtan veli: ‘Allāh vam je pravo obećanje dao, a ja sam svoja obećanja iznevjerio; ali, ja nisam nikakve vlasti nad vama imao’, tj., nikakve moći, nikakvog dokaza i nikakvu predodžbu, ‘samo sam vas pozivao i vi ste mi se odazvali.’“ Ali od tebe se nije tražilo da se odazivaš bilo kome ko te zove. Zbog toga čudesa posvjedočuju istinitost pozivanja poslanika, kada kažu da je to poziv Božiji. Ali Šejtan nije nudio nikakav dokaz za njih, kada ih je pozivao, kao što je naznačeno u njegovim riječima: ‘ja nisam nikakve vlasti nad vama imao.’ Kako je začudno da ljudi odbacuju i ne vjeruju pozivu Božijem, unatoč dokazu koji

442 Postoje ovdje i neke druge kur’anske aluzije, uključujući ‘kaznu za ono što su zaslužili (Al-Tawba, 82) i ‘nagradu za ono što su radili’ (Al-Ahqāf, 14).

postaje očit, dok odgovaraju na Šejtanov poziv koji je lišen bilo kakva dokaza. Šejtan im kaže: 'Zato ne korite mene, već sami sebe' (Ibrāhīm, 22)“ (III 112.13)

Ipak gnosticici ne znaju da li će im Božiji stvaralački nalog dopustiti da slijede Pravi Put (*al-sirāt al-mustaqīm*) objavljen po propisujućem nalogu, ili da li će skrenuti sa tog puta usljed toga što njihove vlastite duhovne zbilje zahtijevaju to skretanje. U poglavlju *Hūd* u Kur'ānu Bog veli Vjerovjesniku: *'Ti idi pravim putem, kao što ti je naređeno' (Hūd, 112)!* Vjerovjesnik je kazao: „Poglavlje *Hūd* i njegove sestre su me osijedile.“⁴⁴³

*„Gnosticici ne iskušavaju ništa teže od naloga Božijeg da slijede pravi put, tj., od Njegovih riječi: 'Ti idi pravim putem, kao što ti je naređeno, i oni s tobom koji se kaju; i obijesni ne budite' (Hūd, 112)! Drugim riječima, ne ostavljaj po strani Njegov nalog, jer ćeš u sebi otkriti da te On stvorio prema božanskoj paslici. Ne reci: 'Ovi poput nas nisu predmet ovog naloga.' Jer oni koji poznaju Boga, ne znaju da li će Njegov nalog biti u skladu s Njegovom voljom u njima. Hoće li se podložiti Njegovom nalogu, ili će mu se usprotiviti? Stoga je za njih težak ovaj Božiji nalog i oni su zbog njega uznemireni. To su naznačile Vjerovjesnikove riječi: „Poglavlje *Hūd* me je osijedilo,“ jer *Hūd* je poglavlje u kojem je Bog objavio: 'Ti idi pravim putem, kako ti je naređeno'; „i njegove sestre“, koje sadrže isti stavak ili nešto u sličnom značenju.“ (II 218.35)*

*„Poslanik Božiji je kazao: „Poglavlje *Hūd* i njegove sestre su me osijedili“, tj., poglavlje *Hūd* i svi stavci koji spominju slijedenje pravog puta. Jer njemu i vjernicima je to naređeno snagom tih stavaka. Ali, određujuća temeljna odlika pripada božanskome znanju, a ne tom nalogu. 'A Allāh nije nepravedan prema robovima svojim' (Āl'Imrān, 182), jer samo On zna šta Mu predmeti spoznaje nude, jer spoznaja slijedi predmet spoznaje. Ništa ne biva vidljivo u postojanju doli stvarno stanje predmeta spoznaje. Stoga 'Bogu pripada nepobitan dokaz' (Al-An'ām, 149). Onaj ko ne priznaje to stanje, kako smo ga upravo opisali, ne raspolaze nikakvim obavijestima o istinitoj situaciji.*

Ali čovjek ne zna ono što će od njega ući u postojanje prije nego uđe u postojanje. Kada se nešto događa od njega, ono se događa samo na osnovu Božijeg znanja o njemu. A Bog zna samo ono što je predmet spoznaje po sebi. Stoga su Njegove riječi: 'On nije zadovoljan ako su sluge Njegove nezahvalni' (Al-Zumar, 7) istinite riječi. 'Zadovoljstvo' (ridā) je htijenje (irāda). Ne postoji nikakva proturječnost između naloga i htijenja. Proturječje se događa između naloga i onoga što je spoznajom ponuđeno, koja slijedi svoj predmet. Bog 'radi što je Njemu volja' (Al-Burūj, 16), ali On ne želi ništa drugo doli ono što se zna o stvarnom stanju stvari. A mi od božanskog naloga ne posjedujemo drugo doli

443 Ibn al-'Arabi nudi jedan *hadis* u ovoj formi. Kod Tirmidhija (*Tafsīr Sūra* 56, 6) on glasi ovako: „Poglavlja *Hūd*, *Al-Wāqī'a*, *Al-Mursalāt*, *Al-Naba'* su me osijedila.“

zapovijedni način, koji jeste stvorena stvar u ustima onoga koji doziva Boga. To je ono što se željelo, spoznalo i opstojalo u ustima onoga koji doziva Boga. Zato pazi i pouku uzmi! 'I reci: 'Gospodaru moj, daj da narastam u znanju' (Tā Hā, 114)! (IV 182.11)

Činjenica da sluge ne poznaju znanje Božije u vezi s njima od posebne je važnosti, jer osjećanje slobode, koju ona daje, omogućuje im da preuzmu odgovornost za svoje vlastite izbore. Štaviše, oni zapravo sudjeluju u duhovnoj zbilji slobode, jer su načinjeni prema paslici Božijoj.

„Bog ne propisuje kroz Zakon ono što se ne može nositi, jer je nemoguće da Onaj koji je sveznajući i mudri propisuje u Zakonu nešto što se ne može nositi. Mogao bi tvrditi da je On propisao vjeru za one – poput Abū Jahla i njemu sličnih – za koje je unaprijed znao da neće vjerovati. Odgovaramo: ... ne mislim onim 'propisivanjem onoga što se ne može nositi' išta drugo doli ono što se obično ('āda) podrazumijeva takvim stavom. Drugim riječima, niko kome je to propisano ne može to izvršiti... Naprimjer: 'Uspinjati se u nebesa' bez ikakva sredstva, ili 'pomiriti dvije suprotnosti', 'stajati dok još ne stojiš'. Bog je jedino propisao u Zakonu ono što običaj svjedoči da se može podnijeti, kao što je raspolaganje uvjerenjem kroz vjeru, ili izgovaranje svjedočanstva vjere. Svaki čovjek u sebi pronalazi sposobnost za to, bilo kroz stjecanje (kasb) ili stvaranje; reci što god hoćeš. Zbog toga će Božiji dokaz protiv sluge biti uspostavljen na Dan ponovnog proživljenja. Tako On veli: 'Reci: 'Allāhu pripada nepobitan dokaz' (Al-An'ām, 149).

Da je On propisao slugi nešto što on ne može nositi, te riječi ne bi bile tačne. Naprotiv, On bi trebao reći: 'Božije je da čini šta hoće', baš kao što je kazao: 'On neće biti pitan za ono što radi' (Al-Anbiyā', 23). Značenje ovoga je da niko neće Bogu reći: 'Zašto si nam propisivao, branio nam i zapovijedao nam, kada si znao da si nam dosudio protivljenje Tebi?' Ovo je mjesto za one riječi: 'On neće biti pitan za ono što radi.' Jer će im On kazati: 'Nisam li vam zapovijedio da radite ono što ne možete podnijeti ili ono što vi smatrate neizdrživim?' Oni će morati govoriti u skladu s onim što je uobičajeno: 'Bili smo u stanju to nositi', jer im je On propisao ono što su oni, zapravo, mogli nositi. Stoga se kaže da 'Bogu pripada nepobitan dokaz,' jer oni nisu poznavali Božije znanje o njima, kada im je Zakon bio propisan.“ (II 336.12)

Pravi put

U svojim dnevnim molitvama svaki musliman recitira *Fātihu*, koja spominje tri različita puta u stavku: *'Uputi nas na (1) pravi put, na put onih kojima si milost svoju darovao, a ne (2) na [put] onih koji su protiv sebe srdžbu izazvali, niti (3) onih koji su zalutali'* (*Al-Fātiha*, 5-7)! Jedan od ovih puteva je pravi, a dva su kriva. No, sa određenog motrišta gledano, svi putevi su

‘pravi’, jer svaki je otkriven snagom stvaralačkog naloga. Svi putevi dolaze od Boga i svi vode natrag Njemu. Svi putevi su ‘dobri’, jer ne postoji nikakvo zlo u egzistenciji.

„Bog je ponudio obavijesti u Svojoj Knjizi da je Njegov Vjerovjesnik i Poslanik kazao: ‘Gospodar moj, zaista, pravim putem hodi’ (Hūd, 56). Tako je On opisao Sebe kao onog koji jeste na pravome putu. Ali On je kazao to nakon što je u istom stavku kazao: ‘Nema nijednog živog bića koje nije u vlasti Njegovoj.’ Ne postoji, zapravo, ništa što nije ‘vođeno’ na putu Gospodara, jer ne postoji ništa koga Istiniti nije uzeo za kiku; niko ne može istrgnuti njegovu kiku iz Tvorčeve ruke...

Pravoputnost, zahtijevana mudročću ‘Allāhovom’, prožima svaku stvorenu stvar. Bog je kazao, kroz Mūsāovo svjedočenje, da je ‘svakoj stvari podario njeno stvaranje’ (Tā Hā, 50). Stoga svaka stvar raspolaže zbiljskom pravoputnošću. Pravoputnost biljke je da se pruža po tlu, dok je pravoputnost životinje da gmiže vodoravno. Da to nije tako, niko ne bi bio kadar izvući korist iz njih: kada se biljka ne bi pružala po tlu, kako bi uzimala vodu iz svoga korijenja i ona ne bi nudila nikakvu korist...

Sva gibanja su pravoputna. Ne postoji ništa doli pravoputnost i ne postoji nikakav način da joj se suprotstavi... ‘Pravoputnost’ luka je njegova iskrivljenost, usljed onoga što se željelo od njega. Stoga ne postoji ništa u stvorenoj egzistenciji doli pravoputnost, jer Onaj koji ju je uveo u egzistenciju, Bog, također je na pravome putu, s obzirom na bivanje Gospodarem. Iako neki od puteva ulaze u neke druge, a neki bivaju zapetljani, oni nikada ne prestaju biti pravoputnim – pravoputnost pometnje i pravoputnost poradi koje su oni ušli u postojanje. Prema tome, putevi su u apsolutnoj pravoputnosti koja ozbiljuje svoje dominirajuće temeljno određenje nad svakom stvorenom stvari. Ovo je naznačeno Božjim riječima: ‘Njemu se sve vraća’, i On je na pravome putu; ‘zato se samo Njemu klanjaj’ (Yūsuf, 123), tj., budi ponizan pred Njim na bilo kojem putu unutar kojeg te On smješta, i ne budi ponizan pred bilo čim ‘drugim’, jer to drugo je nepostojanje, a onaj koji teži nepostojanju, prionut će uz ništavilo... Stoga pravoputnost prožima sve entitete, bili oni supstance, akcidenti, duhovna stanja ili riječi.“ (II 217.26)

„Može biti da je krivoputnost u duhovnoj zbilji pravoputnost, poput iskrivljenosti luka: pravoputnost koja se od njega traži je njegova iskrivljenost. Prema tome, nema ničega u kozmosu osim pravoputnosti, jer On je onaj koji ‘ga za kiku drži’, hodeći s njim, i On ‘pravoputnom stazom hodi’. Stoga, svako gibanje i mirovanje u postojanju je božansko, jer je u ruci Istinitoga i pomalja se od Istinitoga, koji se opisao kao onaj koji je na pravoputnoj stazi.“ (II 563.23)

Pravi putevi, koje sve stvari slijede, vode ih k Allāhu. Ali Allāh je sveobuhvatno ime (*al-ism al-jāmi'*), tj., 'ime koje objedinjuje temeljna određenja svih imena' (II 236.5) Kozmičke stvari očituju tragove i temeljne odlike različitih božanskih imena, ali koje god ime one očituju, one time očituju i ime Allāh. 'Ne postoji ništa,' veli Bog, 'a da mu riznice nisu kod Nas' (*Al-Hijr*, 21). Objašnjavajući narav onog božanskog 'nastva' (*'indiyya*), Ibn al-'Arabi nas podsjeća na neke osebujne odlike imena Allāh.

„Allāhovo 'nastvo' je nepoznato, jer, u mjeri u kojoj Allāh jeste Allāh, utoliko nijednom od božanskih imena ne biva doznačena isključivost bilo kojeg drugog imena, jer On je, u najstrožem smislu, ono ime koje obuhvaća sva imena. Ono što ga čini posebnim samo su duhovna stanja stvorenja. Kada neko kaže: 'O Allāhu', njegovo duhovno stanje bira koje od imena on želi među onim imenima sadržanim u imenu Allāh... Jer Allāh je ime koje prima sva imena, baš kao što univerzalna pramaterija prima sve forme.“ (III 195.23)

„Ime Allāh obuhvaća sva imena. Stoga budi oprezan kada to svjedočiš, jer ga nikada nećeš posvjedočiti beskonačnim. Kada ti On šapne kroz to ime, koje je sveobuhvatno, promisli zašto ti On šapće i promotri duhovnu postaju koja iziskuje to šaptanje ili to duhovno posvjedočenje. Promisli koje božansko ime zuri u tu duhovnu postaju. To je ono ime koje ti se obraća ili koje ti posvjedočuješ. To je ono što se naziva 'samopreobrazbom unutar formi'. Uzmi za primjer čovjeka koji se utapa. Kada on kaže: 'O Allāhu,' on kao da kaže: 'O Pomagaču' ili 'O Izbavitelju' ili 'O Spasitelju'. Kada neko trpi bol, on veli: 'O Allāhu', kao da kaže: 'O Iscjelitelju', ili 'O Darovatelju zdravlja' ili nešto tome slično.“ (Rāzī 5)

Pošto pravi put vodi k Allāhu, a Allāh je kao takav apsolutno bezgraničan, potrebno je da propitamo način na koji pravi put vodi k Allāhu. Drugim riječima, da li taj put završava sa Svemilosnim i Samilosnim? Ili da li on završava s Osvetnikom i Onim koji strašno kažnjava? Kao što smo već vidjeli u više prigoda, ova imena se ne mogu smatrati ekvivalentima s obzirom na temeljne odlike koje ona ozbiljuju nad stvorenjima. Stoga, zaključuje Ibn al-'Arabi, 'pravi put Allāhov' je činjenica egzistencije, ali on ne može jamčiti našu sreću.

*„Ne postoji nikakav put koji nije pravi, jer ne postoji nikakav put koji ne vodi k Allāhu. Ali Bog je kazao Svome Vjerovjesniku: 'Ti idi pravim putem, kao što ti je naređeno' (Hūd, 112). On mu se nije obratio u pojmovima neodređene pravoputnosti. Konstatovano je da će se 'sve Allāhu vratiti' (*Al-Shūrā*, 53) i da je On kraj svakog puta. Međutim, važna stvar je ta koje božansko ime ćeš dosegnuti i kojem ćeš se imenu vratiti. Jer učinak tog imena – bila u pitanju sreća i blaženstvo, ili nesreća i kazna – će ozbiljiti svoj učinak nad onim ko ga dosegne.“* (II 218.13)

„*Put Allāhov*’ je sveuključivi put kojim sve stvari hode, i on ih vodi k Allāhu. On obuhvaća svaki božanski Zakon i tumačenje racionalnog čula, a potom ga vodi k Allāhu, jer on uključuje i nesretnog i sretnog...

Ovaj put je put u vezi s kojim su ‘Ljudi Allāhovi’ kazali: ‘*Putevi Božiji su tako brojni kao dahovi stvorenja,*’⁴⁴⁴ jer dah se pomalja iz srca u skladu s uvjerenjem srca u Allāha. Općenito uvjerenje je Njegova egzistencija. Onaj koji Ga čini Vremenom (*al-dahr*), dosegnut će Allāha s obzirom na Njegovo ime *Vrijeme*, jer Allāh objedinjuje sva proturječna i neproturječna imena. A mi smo već objasnili da je On sebe imenovao svakim imenom prema kojem postoji ovisnost i potreba, jer je On u svojoj Knjizi kazao: ‘*O ljudi, vi ste siromasi, Allāh je vama potreban, a Allāh je nezavisan i hvale dostojan*’ (*Al-Fātir*, 15). Mada ovo može biti poreknuto, Allāh to ne poriče niti to stvarno stanje stvari poriče.

Kada neko vjeruje da je Allāh Priroda, Allāh će mu se raskriti kao Priroda. Kada neko vjeruje da je Allāh takav i takav – ma šta to moglo biti – On mu se samoraskriva u formi njegova vjerovanja.“ (III 410.24, 411.22)

Kur’ān aludira na nekoliko puteva prema Allāhu, ali svaki od njih povlači različite rezultate po one koji ih slijede. U jednom poglavlju Ibn al-‘Arabi raspravlja o pet takvih puteva, uključujući put Allāha, put Nedostižnoga (*Al-‘Aziz*), put Gospodara (*Al-Rabb*), put Muhammeda i put Darovatelja milosti (*Al-Mu’min*). U ovom kontekstu dva posljednja puta su posebno punovažna.

„*Put Darovatelja milosti je ‘put onih koje’ je Bog ‘blagoslovio’* (*Al-Fātiha*, 6). Spominje se u Njegovim riječima: ‘*On vam propisuje u vjeri isto ono što je propisao Nūhu i ono što objavljujemo tebi [Muhammede] i ono što smo naredili Ibrāhīmu i Mūsāu i ‘Isāu*’ (*Al-Shūrā*, 13). On spominje vjerovjesnike i poslanike, potom kaže: ‘*Njih je Allāh uputio, zato slijedi njihov pravi put*’ (*Al-An‘ām*, 90). Ovo je put koji obuhvaća svakog vjerovjesnika i poslanika. To je vršenje religije, ne razilazeći se, već ujedinjujući se u njoj.⁴⁴⁵ To je ono u vezi s čime je Bukhārī napisao poglavlje pod naslovom: ‘*Poglavlje o onome što je došlo u vezi s činjenicom da je religija vjerovjesnika jedna*’. On je donio članak koji čini riječ ‘*religija*’ konačnom zato što sve religije dolaze od Boga, makar su neki od propisa različiti. Svakome je zapovijedeno da vrši religiju i da se povezuje s njom, tj., da to čini na način na koji se svi saglašavaju. Što se tiče propisa koji su različiti, to je tako zbog Zakona kojeg je Bog doznačio svakom pojedinom poslaniku. On je kazao: ‘*Svima vama smo zakon i pravac propisali. A da je Allāh htio, On bi vas sljedbenicima jedne vjere učinio*’ (*Al-Mā’ida*, 48). Da je On to

444 Ova tvrdnja je često citirana u sufijskim tekstovima kao *hadis*, ali Ibn al-‘Arabi je ne smatra *hadisom*. Usp. II 317.14.

445 Aluzija na kur’ansko poglavlje *Al-Shūrā*, 13; usp. II 414.13, prevedeno u poglavlju 11.

učinio, vaši otkriveni zakoni ne bi bili različiti, kao što nisu različiti u činjenici da vam je zapovijedeno da se ujedinite i da ih vršite...

Poseban put, koji je svojstven Vjerovjesniku, jeste onaj po kojem se on izdvaja u odnosu na svakog drugog. To je Kur'ān, čvrsto Božije uže i sveobuhvatni Zakon. Ovo je naznačeno u Njegovim riječima: 'Ovo je moj put kojim pravo idem, pa se njega držite i druge puteve ne slijedite, pa da vas odvoje od puta njegov' (Al-An'ām, 153). (III 413.12, 24)

Prema tome, pravi put za koji muslimani mole da njime budu upućeni jeste put Muhammedov i put Kur'āna, koji ih jedino vodi sreći. Kada vjernici kažu: 'Uputi nas pravim putem', oni ne misle na određeni 'put Allāhov', već na određeni put Vjerovjesnikov.

„Prema tome, značenje 'pravoputnosti' je gibanje i mirovanje na putu koji je objavljen po Zakonu. 'Pravi put' je božanski Zakon. Vjera u Boga je početak tog puta, a 'ogranici vjere' su njegove duhovne postaje.“ (II 218.16)

„Bog veli: 'Ovo je Moj put kojim pravo idem, pa se njega držite i druge puteve ne slijedite, pa da vas odvoje od puta njegov' (Al-An'ām, 153), tj., puta na kojem počiva vaša sreća. Svi putevi, zacijelo, vode Allāhu, jer On je kraj svakog puta: 'Njemu se sve vraća' (Hūd, 123). Ali svako ko se Njemu vraća, ne zadobiva sreću. Put sreće je onaj objavljen po Zakonu (al-mashrū'a), to i ništa drugo.“ (II 148.10)

Plemenitost čudi

Kao što postoji samo dobro u egzistenciji i kao što svi putevi vode Allāhu, jednako tako sve čudoredne odlike su plemenite i nijedna nije loša. Ali sve čudoredne odlike su plemenite samo u odnosu na svoje ontološke korijene. Čim se četiri razine dobra i zla uzmu u obzir, neke od njih su plemenite, a neke su loše. U nastojanju da iskažu razliku između onog plemenitog i lošeg u onome što se tiče krajnje sreće, ljudi imaju potrebu za Zakonom, ili, što izlazi na isto, za svjetlom vjere. U poglavlju o pronicavosti (*firāsa*), Ibn al-'Arabi zaziva u sjećanje Vjerovjesnikov pravorijek: „Pazi na pronicavost vjernikovu, jer on gleda svjetlom Allāhovim.“⁴⁴⁶ Potom on objašnjava prirodu te 'pronicavosti kroz vjeru' (*al-firāsa al-īmāniyya*):⁴⁴⁷

446 Suyūti, *Al-Jāmi' al-saghīr* I 142.

447 Riječ *firāsa* se, također, primijenjuje na znanje o fizionomiji, a ovo poglavlje uključuje raspravu o tjelesnim znakovima, biljezima, oblicima i bojama sa kojima su eksperimentirali liječnici (*al-hukamā' min ahl al-tajriba min al-'ulamā' bi'l-tabī'a*, II 239.19), sposobni da iščitavaju ljudsku konstituciju i temperament (II 237.35-239.23) i da razmatraju duhovne korijene tih znakova.

„Pronicavost kroz vjeru je božansko svjetlo koje Bog dariva oku unutaršnjeg vida osobi od vjere, baš poput svjetla koje pripada oku vida. Kada neko raspolaze ovom pronicavosti, njegovo znamenje je poput sunčeva svjetla po kojemu se oku pokazuju osjetilni predmeti. Kada se sunčeva svjetlost otkrije, vid povlači razliku među osjetilnim predmetima. On razlikuje veliko od malog, lijepo od ružnog, bijelo od crnog, crveno i žuto, ono gibajuće i ono mirujuće, udaljeno i blisko, visoko i nisko. Isto tako, svjetlo pronicavosti po vjeri luči razliku između onog pohvalnog i onog pokudnog.

Razlog što se svjetlo pronicavosti imenuje imenom Allāh, imenom koje objedinjuje temeljne odlike svih imena, jeste taj što to svjetlo otkriva i ono pohvalno i ono pokudno, vibracije sreće koje su svojstvene narednoj duhovnoj odaji i vibracije nesreće.

Neki od posjednika pronicavosti su dosegнули taj stadij, motreći nečiji otisak stopala na tlu – iako sama ta osoba nije prisutna – da su kadri kazati je li to sretna ili nesretna osoba. To je slično onome što učini tragač koji slijedi tragove. Čovjek pronicavosti, npr., kaže: ‘Vlasnik ovog otiska je bio bijelac i ćorav u jedno oko.’ Potom opisuje njegovu ćud kao da ga vidi, uključujući različite akcidentalne stvari povezane s njegovom ćudi. On vidi sve to bez gledanja same osobe. On prosuđuje u vezi s njegovim rodoslovljem. On povezuje dijete sa njegovim ocem, kada se pojavi neslaganje usljed nedostatka vanjske sličnosti koja je uobičajena između očeva i sinova.

Zbog toga se svjetlo pronicavosti pripisuje Allāhu. Kada bi se ono pripisivalo Hvaljenome, npr., posjednik tog svjetla bi vidio samo ono što je pohvalno i sretno. Isto tako, kada bi se to pripisalo bilo kojem božanskom imenu, ta pronicavost bi se slagala s onim što se nudi snagom duhovne zbilje tog imena. No, pošto se svjetlo pripisuje Allāhu, njegov posjednik opaža dobre stvari i one loše koje se događaju sa stvarima ovoga i budućeg svijeta, sa onim pohvalnim i onim pokudnim odlikama, sa uzvišenim čudorednim odlikama i onim lošim, sa onim što dariva Priroda i duhovni svijet.“ (II 235.35)

Čovjek stječe svjetlo pronicavosti kroz prisvajanje uzvišenih čudorednih odlika u savršenom skladu, ravnoteži i ‘ujednačenosti’ (*i’tidāl*). Kao što se fizička bolest uzrokuje ‘neuravnoteženošću’ (*inhirāf*) tjelesne konstitucije, jednako tako se moralna bolest uzrokuje neuravnoteženošću čudorednih odlika. U nastojanju da dovede u ravnotežu čudoredne odlike, čovjek ima potrebu za božanskim liječnikom (*al-tabīb al-ilāhī*). Njegov je zadatak da pokaže onome ko je u potrazi kako da upotrijebi svoje urođene čudoredne odlike, jer ništa se ne može pridodati čovjekovom stvaranju. ‘Prisvajanje odlika’, čin koji bi osoba trebala poduzeti, kao što smo vidjeli u posljednjem poglavlju, ne može značiti da ona prispijeva posjedovanju

odlika koje joj već nisu pripadale. Naprotiv, te odlike, kojima ona urođeno raspolaže, tako su preusmjerene da će uvijek biti ugodne Bogu.

„Božanski liječnik liječi čudordne odlike i disciplinira pojedinačne želje duše kroz podsjećanje, opomenu i prizivanje pažnje ka onim najvišim stvarima i onome što će pripadati onome ko sluša – sreća ljudi i uzvišenih duhova, kao i hvaljenje Boga...

Kada božanski liječnik dođe – a on je vjerovjesnik ili nasljednik vjerovjesnika, ili mudrac – on objašnjava ono što iziskuje forma duše (nash'a). Duša mu se potčinjava i stavlja svoju vladavinu u njegove ruke, tako da je on vrši i poduzima korake da postigne njenu sreću. Ako je duša neuravnotežena, liječnik je vraća ka onome što je suprotno onome što njena forma zahtijeva, objašnjavajući joj kako da tu neuravnoteženost koristi na način koji će Bog pohvaliti i unutar kojeg će duša pronaći svoju sreću. Jer taj liječnik ne može preoblikovati tu dušu u neku novu formu, jer 'Tvoj Gospodar je završio sa stvaranjem i sa ču-di'.⁴⁴⁸ U našim rukama ne preostaje ništa doli razjašnjenje strogih zanimanja duše (masraf).

Kada je forma čovjekove duše u ravnoteži, a on ne poznaje one stvari koje vode sreći s Bogom i koje neko zahtijeva – tj., Poslanik Božiji – da se s njima upozna, on pita učene učitelje o onim stvarima koje će donijeti sreću s Bogom. Ali on nema nikakve potrebe za bilo kim da ga upozna s uzvišenim čudorednim odlikama, jer forma njegove tjelesne konstitucije i ravnoteža će mu podariti isključivo uzvišene čudoredne odlike. Ili pak, u nekim stvarima on će trebati nekoga da ga upozna sa prikladnom upotrebom neravnoteže. To mu se propisuje po Zakonu, jer u toj neravnoteži počivaju njegovi najbolji interesi, bilo na ovom ili na onom, ili na oba svijeta.

Osoba u neravnoteži će očitovati one pokudne i loše čudoredne odlike. Ona će tragati za vlastitim pojedinačnim željama i, prianjajući uz njih, neće mariti za tim kakav ishod će polučiti. Disciplinirajući liječnik je vodi korak po korak, postaju po postaju, objašnjavajući joj prikladna zanimanja, kao što je već spomenuto. On joj dolazi sa pronicavosti vjere i raspolaže znanjem o najboljem interesu za tu osobu. Kada on vidi da ona vrši čin koji vodi nečemu pokudnom ili sam taj čin proizvodi nešto pokudno, on je vodi sve dotle dok njenu dušu ne potčini njoj samoj, tako da ta osoba zadominira nad njom.

Ako je osoba u neravnoteži, njena duhovna postaja će se sastojati iz borbe (mujāhada) i isposničke discipline (riyāda). Ako je ona u ravnoteži, bit će čila i radosna u svojoj duhovnoj postaji, puna veselja i sreće. Stvari koje su teške

448 Ovaj hadis se nalazi kod Munāwija, *Kunūz al-haqā'iq fī hadīth khayr al-khalā'iq* (na marginama Suyūtijeva djela *Al-Jāmi' al-saghīr*, Cairo, 1358/1939) II 24. Dvije druge inačice teksta se nalaze u djelu *Al-Jāmi' al-saghīr* (1972) IV 428-29).

za druge, bit će lahke za nju i ona neće morati sebe siliti u ma kojoj od svojih čudorednih odlika.

Kada duša postane prozirna i potpuna, povezuje se sa svijetom čistote, motri božanskim vidom, osluškuje kroz Njega i djeluje kroz Njegovu moć, spoznajući tako korijene stvari i njihova odredišta, odakle dolaze i gdje se vraćaju. To se zove 'pronjavost po vjeri'. To je dar od Boga koji je svojstven onima koji su zdravi u naravi i onima koji nisu.

Ravnoteža i neravnoteža u kozmosu, i ono što uzrokuje dominaciju nekih korijenja koji određuju temeljna određenja složenih stvari nad nekim drugim korijenima, vode natrag učincima božanskoga znanja. Na osnovu Svoga znanja Bog dariva milost onome kome hoće, oprašta i kažnjava, mrzi, odobrava i biva srdit. Šta srdžba ima zajedničkog sa zadovoljstvom? Šta opraštanje ima zajedničkog sa osvetom? Šta odobravanje ima zajedničkog sa neodobravanjem? Bog je ponudio izvješća o svim tim atributima u otkrivenim tekstovima, dok ljudi otkrivenja ih znaju kroz očevitno duhovno posvjedočenje.“ (II 236.31, 237.6)

Uloga vjerovjesnika i prijatelja Božijih je u tome da pomognu odnjevovati uzvišene čudoredne odlike koje su iznutarnje svojstvene ljudskoj prirodi. Oni također moraju priskrbiti prikladnu uputu za loše čudoredne odlike, jer sve čudoredne odlike, uzvišene i loše, vraćaju se natrag čovjekovoj suštini. U krajnjoj analizi, jedna čudoredna odlika se naziva lošom ne zbog njenog ontološkog korijena, već zbog načina na koji se upotrebljava. Sve što dolazi od Boga dobro je i slijedi onaj stvaralački nalog. Dobro i zlo, kao što smo naprijed vidjeli, trebaju se definirati u pojmovima različitih relativnih činilaca: Zakona, prikladnosti tjelesnoj konstituciji, savršenstva i pojedinačne želje. Definirajući činilac u pitanjima moralnosti i čudoređa najprije se vraća natrag Zakonu, mada i neki drugi činioци mogu biti uzeti u obzir u određenim slučajevima i različitim pogledima. Zakon usmjerava sve čudoredne odlike u prikladnim smjerovima, tako da će ljudi upotrijebiti svoje vlastite urođene atribute na način koji se podudara sa Božijim odobravanjem i zadovoljstvom. Potom se ti atributi oslovljavaju 'uzvišenim čudorednim odlikama'. Ako su pogrešno upotrijebljeni, isti ti atributi postaju 'loše čudoredne odlike'. Ispravno i pogrešno treba vratiti onim četirima upravo spomenutim činioциma.

Vjerovjesnik je kazao: „Poslan sam da upotpunim (*itmām*) uzvišene čudoredne odlike.“⁴⁴⁹ Sukladno Ibn al-'Arabijevom tumačenju, plemenite

449 Iako Ibn al-'Arabi često citira ovaj *hadis* u ovom obliku, zbirke koje su zabilježene u *Concordanceu* sadrže sljedeći: 'Poslan sam da upotpunim dobre (*husn*) čudoredne odlike' (*Muwatta'* 8) ili 'lijepa (*sālih*) čudoredne odlike' (Ahmad II 381). Postoji i ovaj *hadis*: 'Vidio sam ga [Vjerovjesnika] da nalaže plemenite čudoredne odlike' (Bukhārī,

ćudoredne odlike bile su nepotpune zato što se raniji vjerovjesnici nisu bavili svima njima. Muhammed ih ‘je upotpunio’ dodavanjem svih loših ćudorednih odlika plemenitim ćudorednim odlikama, jer njegov objavljeni zakon preobražava pokudne odlike u one pohvalne. Sredstvo te preobrazbe je promjena načina na koji se takozvane loše ćudoredne odlike primjenjuju ili upotrebljavaju (*masraf*).

„‘Upotpunjenje plemenitih ćudorednih odlika’ znači strgnuti s njih ono loše što im je pripisano. Loše ćudoredne odlike su akcidentalna stvar, dok su plemenite ćudoredne odlike jedna suštinska stvar. Razlog za to je taj što ono loše nema nikakvu božansku potporu. Ono je jedan akcidentalan odnos utemeljen na pojedinačnim željama duše. Ali plemenite ćudoredne odlike imaju božansku potporu, tj., božanske ćudoredne odlike. Stoga je Vjerovjesnikovo upotpunjene plemenitih ćudorednih odlika postalo vidljivo u njegovom isticanju načina na koji one trebaju biti primijenjene. On je za njih odredio prikladne načine upotrebe, kroz koje su one postale plemenite ćudoredne odlike i razodjenute od loših ćudorednih odlika.“ (II 562.10)

„Vjerovjesnik je kazao: ‘Poslan sam upotpuniti plemenite ćudoredne odlike.’ Značenje je sljedeće: ćudoredne odlike su podijeljene na plemenite i loše. Plemenite ćudoredne odlike su se očitovale kroz religije otkrivene vjerovjesnicima i poslanicima koji su, svi odreda, lučili loše ćudoredne odlike od onih plemenitih.

Međutim, racionalni dokazi, otkrovenje i gnoza, sve to skupa nam pokazuje da ne postoji ništa u kozmosu osim ćudorednih Božijih odlika. Prema tome, ne postoje nikakve loše ćudoredne odlike.

Poslanik Božiji je poslan sa sveobuhvatnom Riječi cijelom ljudskom rodu. Njemu su date ‘sveobuhvatne riječi’,⁴⁵⁰ dok je svaki vjerovjesnik, koji mu je prethodio, posjedovao jedan poseban Zakon. Stoga je on obznanio da je poslan upotpuniti plemenite ćudoredne odlike, jer su one Božije ćudoredne dolike. On je pripojio ono što se naziva lošim ćudorednim odlikama plemenitim ćudorednim odlikama, i sve one su postale plemenite. Onaj koji shvaća šta se podrazumijeva pod otkrivenim zakonom, uočava da Vjerovjesnik nije ostavio nijednu jedinu lošu ćudorednu odliku u kozmosu.

*Vjerovjesnik nam je objasnio kako primijeniti ono što se naziva ‘lošim ćudorednim odlikama’, kao što je pohlepna želja (*hirs*), zavist (*hasad*), gramzivost (*sharah*), tvrdičluk (*bukhl*), plašljivost (*faza*) i svaki pokudni atribut. On nam je objasnio prikladna zanimanja za ove attribute tako da, ukoliko ih primijenimo na takav način, ona će se preobraziti u plemenite ćudoredne odlike, naslov*

Manāqib al-Ansār 33, Adab 39; Muslim, Fadā’il al-Sahāba 133).

450 Aluzije na hadis naveden u poglavlju 6, bilješka 17.

pokudnosti će iščeznuti iz njih i oni će postati pohvalni atributi. Na ovaj način je Bog kroz njega upotpunio plemenite čudoredne odlike. Plemenite čudoredne odlike nemaju nikakvu suprotnost, baš kao što ni Bog nema nikakvu suprotnost. Sve stvari u kozmosu su Njegove čudoredne odlike, tako da su sve one plemenite, iako se to ne prepoznaje.

Bog nam je zapovijedio da izbjegavamo ono što nam je zapovijedeno izbjegavati zbog našeg uvjerenja da je riječ o lošim čudorednim odlikama. On je objavio Svome Vjerovjesniku da bi nam trebao objasniti kako one trebaju biti prikladno primijenjene, kako bi ljudi primili pouku. Među nama postoje oni koji znaju i, oni drugi, koji ne znaju. To je naime značenje njegovih riječi: ‘Poslan sam upotpuniti plemenite čudoredne odlike.’ Kroz to je on postao pečat vjerovjesnika.“ (II 363.23)

Atributi koji se nalaze u čovjekovoj urođenoj naravi ne mijenjaju se, jer oni su suštinski za prirodu tog svijeta i za čovjekovu osebujnu konstituciju. Oni uključuju kukavičluk (jubn), škrtost (shuhh), zavist (hasad), požudnu želju (hirs), tužakanje (namīma), nadmenost (takabbur), grubost (ghilza), želju za podjarmljivanjem (talab al-qahr) i slično.

Pošto ih niko ne može promijeniti, Bog je objasnio različite prikladne načine primjene za njih, prema kojima se one mogu usmjeriti snagom propisa Zakona. Ako duša usmjeri temeljna određenja ovih atributa prema tim načinima primjene, ona će dosegnuti sreću i visoke stepene.

Ti prikladni načini primjene su sljedeći: duša mora biti kukavički plašljiva prema počinjenju zabranjenih stvari zbog gubitka koji može očekivati. Ona treba biti pohlepna s obzirom na svoju religiju. Ona treba zavidjeti onome koji troši svoj imetak [na putu religije] i onome koji traga za znanjem. Ona treba raspolagati gorljivom čežnjom za dobrom i nastojati ga širiti među ljudima. Ona treba kazivati priču o dobru, baš kao što vrt kazuje priču o sladunjavom mirisu cvijeća u njemu. Ona mora biti arogantna, u ime Boga, prema onome ko je arogantan prema Božijem nalogu. Ona treba biti gruba u svojim riječima i djelima na mjestima za koja zna da to Bog odobrava. Ona mora nastojati podjarmiti onoga ko je neprijateljski postavljen prema Bogu i ko Mu se opire.

Takva duša ne napušta svoje vlastite attribute, nego ih usmjerava prema načinima primjene koji su pohvalni za njenog Gospodara, anđele i za Njegove poslanike. Stoga je Zakon donio samo ono što pomaže prirodi (tab’). Ja ne znam kako to da ljudi trpe nesreću, jer im nisu zabranjeni oni atributi koje njihova priroda iziskuje. Naprotiv, Zakon objašnjava njihove prikladne načine primjene. Stoga, ljudi propadaju samo onda kada su pod kontrolom vlastitih želja. To je ono što im omogućuje da trpe bol i da ne vole stvari.

Kada bi čovjek usmjerio svoju želju prema onome što njegov Stvoritelj želi od njega, prebivao bi u miru. Abū Yazīdu je rečeno: ‘Šta ti želiš?’ Odgovorio je: ‘Želim da ne želim.’ Drugim riječima: ‘Učini da želim sve što Ti želiš’, tako da

ne bi moglo biti ničeg drugog doli onog što Bog želi. Bog 'želi' za Svoje sluge samo 'last, a On ne želi tegobu' (Al-Baqara, 185). On za njih želi dobro, a zlo do Njega ne dopire, baš kako je i spomenuto u pouzdanom hadisu: 'Sve dobro je u Tvojim rukama, a zlo do Tebe ne dopire', makar sve dolazi od Boga s obzirom na ishodište. Pošto je čovjeku nemoguće prestati željeti, prva stvar koja ga od- vaja od toga jesu njegova djela poslušnosti (tā'a), a kada ih on vrši bez nakane (niyya) objavljene u Zakonu, tada ona nisu više djela poslušnosti. Zbog toga je Abū Yazīd tražio izbjavljenje od onih pojedinačnih želja duše koje nisu u skladu s odobrenjem Božijim.“ (II 687.12)

Poglavlje 117 djela *Al-Futūhāt* je naslovljeno: 'O duhovnoj postaji pohlepe (*sharah*) i gramzive čežnje (*hirs*)'. Ove naročito sinonimne odlike se prirodno smatraju pokudnim, a *hirs* se obično prevodi kao 'lakomost'. Ali Ibn al-'Arabi dokazuje da je *hirs*, zapravo, jedan trajan atribut svakog čovjeka, a slijeđenjem Zakona čovjek je u stanju na ispravan način ga upotrijebiti. On ukazuje na *hadis* prema kojem je neko prispio sa zakašnjenjem na zajedničku molitvu, i kada je ušao u džamiju, ljudi su bili na *rukū'u*, tako da je i on učinio isto prije negoli se priključio redovima klanjača. Kada je to priznao, Vjerovjesnik mu je kazao: 'Neka ti Bog uveća gorljivu čežnju [da Mu se podložiš], ali ne ponavljaj [svoj *rukū'* izvan redova].'⁴⁵¹

„Ova dva atributa pripadaju urođenoj prirodi ljudi kao ljudi. Ovaj atribut se posjeduje kao urođena narav svakog čovjeka. Stoga je nemoguće da on iščezne. No to je duhovna postaja, a ne duhovno stanje, jer je nepromjenjiva.

Ako je ova duhovna postaja pokudna, ona je to, sukladno razumu i Zakonu, zbog predmeta pokudnosti. Bog veli: 'I naći ćeš ih, sigurno, da više žude za životom od svih ostalih ljudi' (Al-Baqara, 96). Vjerovjesnik je kazao: 'Neka ti Bog uveća gorljivu čežnju, ali ne ponavljaj.'

Ovaj kur'anski stavak bi se mogao tumačiti ili u pojmovima pohvale ili pokude, kada ne bi bilo zamjenice 'njih', koja se odnosi na pokudne ljude. Ovaj kontekst pokazuje da je gorljiva čežnja ponuđena u pokudnom značenju u nastojanju da pokaže da su oni ljudi lašci u svojoj tvrdnji koja je 'isključivo njihova posljednja duhovna Odaja, a ne Odaja nekih drugih ljudi' (Al-Baqara, 94). Onaj koji uočava da je ta gorljiva čežnja dokaz njihove laži, gledat će to kao nešto hvalevrijedno u njima, jer je to božanski dokaz njihova laganja. S Božije strane gledano, to je Njegov dokaz protiv njih, a 'Bogu pripada nepobitan dokaz' (Al-An'ām, 149). Ono pokudno je potpuno pokudno s obzirom na činjenicu da su ti ljudi u njemu, ali ne i s obzirom na činjenicu da je to Božiji dokaz protiv njih...

451 Bukhārī, *Adhān* 114; Abu Dāwūd, *Salāt* 100; Nasā'ī, *Imāma* 63; Ahmad V 39, 43, 45, 46, 50.

Što se tiče hadisa kojeg smo spomenuli, ondje je ona gorljiva čežnja nešto pohvalno, jer je riječ o gorljivoj čežnji da se vrši obavezno bogoštovlje.

Uz sve rečeno, ova dva atributa su samo dva atributa među atributima upotpunjenog znalca koji je nasljednik vjerovjesnika, vodič u svojoj zajednici. Jer on motri na to kao na nešto u čemu počiva njihov najbolji interes. Prema tome, Bog je kazao u vezi sa Svojim Vjerovjesnikom: ‘Teško mu je što ćete na muke udariti, jedva čeka da pravim putem pođete’ (Al-Tawba, 128). Tako ga je Bog hvalio zbog njegove gorljive čežnje da pomogne svojoj zajednici.’ (II 198.28)

Ibn al-‘Arabi sažima odnos između plemenitih i loših čudorednih odlika u narednom odlomku:

„Vjerovjesnik je kazao: ‘Poslan sam da upotpunim plemenite čudoredne odlike.’ ‘Plemenite čudoredne odlike’ u djelima i duhovnim stanjima su relacionog karaktera (idāfi). Razlog za to je što ljudi, koji su locus plemenitih čudorednih odlika, posjeduju dva duhovna stanja: slobodu (hurr) i služenje (‘abd).

Čudoredne odlike su ili pohvalne i oslovljavaju se pohvalnim, ili su pokudne i nazivaju se pokudnim čudorednim odlikama. One odlike u suodnosu s kojima se upotrebljavaju pohvalne i pokudne čudoredne odlike su dva i jedan. Jedan je Bog, a dva je tvoja duša – kada je dovedeš u duhovnu postaju stranca – i ono drugo, koje jeste sve što je drugo doli Bog.

Sve drugo doli Bog je dvovrsno, uključujući i tebe. Jedna vrsta je počelna (‘un-suri), a druga vrsta je nepočelna. Čudoredne odlike se primjenjuju u sudnosu s onim počelnim na osjetilnoj razini (hissi), dok se s onim nepočelnim primjenjuju na nadosjetilnoj razini (ma’nawi).

Djela koja se nazivaju djelima čudorednih odlika su dvovrsna: ispravna (sālih), koja su plemenita, i neispravna, koja su loša. Glede jedne vrste, za nju Bog veli: ‘čija djela su dobra...’ (Al-Baqara, 62 itd.), dok u vezi sa drugom vrstom On veli: ‘A Nūh je bio zamolio Gospodara svoga i rekao: ‘Gospodaru moj, sin moj je čeljade moje... On reče: ‘O Nūhu, on nije čeljade tvoje, jer radi ono što ne valja,⁴⁵² zato Me ne moli za ono što ne znaš! Savjetujem te da nezalica ne budeš’ (Hūd, 45-46). Na taj način je Bog poučio Nuha uljudnom ponašanju i činjenici da jedan dio uljudnog ponašanja je i raspitivanje o nepoznatom na temelju poznatog. Da je znao, i da je on onaj čije zagovaranje i molba se prihvaćaju, tada bi on trebao moliti; ali ako ne zna, tada ne bi trebao moliti. Međutim, očeva

452 Ibn al-‘Arabi ovdje čita ‘za ono’, kao da se odosi na Nūhovu molbu. Većina prevodilaca i tumača to prevodi: ‘on’ – tj., Nūhov sin – ‘je (posjednik) onoga što ne valja’. Arberry to prevodi kao ‘ono’, saobražavajući se prirodnom toku arapskog jezika, ali bez objašnjavanja na šta se ‘ono’ odnosi. Tumačeći ‘ono’ tako kao da se odnosi na Nūhovu molbu, Ibn al-‘Arabi čita taj tekst na način koji tačno sukladira sa strukturom rečenice. Nema nikakve sumnje da su tumači izbjegavali ovo čitanje u nastojanju da ne prepisu nevaljalo djelo jednom vjerovjesniku.

samilost i prirodno, počelno saosjećanje su ga svladali, pa ih je on upotrijebio na nekom drugom mjestu negoli je njihovo prikladno mjesto. Stoga mu Bog stavlja do znanja da je to bio atribut jednog neznalice. Ne može biti nikakva dobra s neznanjem, baš kao što ne može biti nikakva zla sa znanjem.

Kada je Vjerovjesnik kazao: ‘Poslan sam da upotpunim plemenite čudoredne odlike,’ on je imao na umu to da je znao šta one jesu, kako ih treba primijeniti i gdje one trebaju biti primijenjene.

Sada, kao što rekoh, oni na koje se odnose plemenite čudoredne odlike, raspolažu sa dva duhovna stanja: stanjem slobode i stanjem služenja. Slobodan čovjek upija te čudoredne odlike, kao i sluga.

Kada pripišeš čudoredne odlike Bogu, sve drugo doli Bog je Božiji sluga. Bog veli: ‘Ta svi će oni, i oni na nebesima i oni na Zemlji, kao robovi u Milostivog tražiti utočište’ (Maryam, 93).

Što se tiče sluginog udjela u čudorednim odlikama, on je sljedeći: Apsolutni Gospodar je obznanio (1) ono obvezujuće i (2) ono dopušteno, tako da je On zapovijedio i zabranio; On je također (3) obznanio ono neutralno, pa je tako podario slobodu izbora. On je preferirao, pa je tako (4) preporučio i (5) obznanio ono što je vrijedno prijekora. Ne postoji ništa šesto.⁴⁵³

Jedno djelo može biti obvezujuće zbog zapovijedi Gospodareve, koji jeste Bog, ili može biti preporučeno... Ako je obvezujuće, njegovo vršenje se izvodi iz plemenitih čudorednih odlika u suodnosu s Bogom i samim sobom. Ako je ono preporučeno, ono se izvodi iz plemenitih čudorednih odlika u suodnosu sa tobom samim. Ako to djelo uključuje korist za nekog drugog, ono se izvodi iz plemenitih čudorednih odlika u suodnosu s nekim drugim. Suspregnuti se od djela, koje raspolaže ovim temeljnim određenjem, izvodi se iz loših čudorednih odlika.

Kada se jedno djelo potvrdi kao dopustivo ili nedopustivo, podjela u vezi s tim je kao ona u slučaju obvezujućeg i preporučenog djela. Prema tome, suspregnuti se od onoga što je određeno onim nedopuštenim ili prijekornim, izvodi se iz plemenitih čudorednih odlika, dok se vršenje takvih djela izvodi iz loših čudorednih odlika. Suspregnuti se od jednog čina je duhovno (rūhānī) djelo, a ne protežno (jismānī) djelo, jer ‘susprezanje’ nema nikakvu egzistenciju među entitetima.

Što se tiče djela u kojem nema slobodnog izbora – tj., onog neutralnog djela – njegovo vršenje se izvodi iz plemenitih čudorednih odlika u suodnosu sa tobom samim u ovdašnjem svijetu, ali ne i u budućem svijetu. Prema tome, ako ga vršiš zato što je neutralno sukladno Zakonu, ono se izvodi iz plemenitih

453 Ovo je, naravno, pet ‘pravila’ snagom kojih Šerijat uključuje cjelokupnu ljudsku djelatnost.

ćudorednih odlika u suodnosu s Bogom i s tobom u ovom i budućem svijetu. Mudrost kod susprezanja od neutralnog čina slijedi doslovce ista pravila.

Sve ove vrste se povezuju sa slugom. Neutralna vrsta se povezuje sa slobodnim čovjekom. Prijekorna i preporučena vrsta se vezuju uz slobodnog čovjeka, iako u njima postoji dašak služenja, ali ne i u njihovoj duhovnoj zbilji...

Ako bi osoba bila jedna od onih koje nijedan vjerovjesnik nije pozivao, tada u njenom slučaju plemenite ćudoredne odlike su one koje su uspostavljene snagom razuma u suodnosu sa postojanjem pojedinačne želje, savršenstva i saglasnosti sa temperamentom. Naprimjer: zahvaljivanje nekom dobročinitelju je jedna od plemenitih ćudorednih odlika sukladno i razumu i Zakonu, a pokazivanje nezahvalnosti je jedna od loših ćudorednih odlika sukladno i jednom i drugom. 'Allāh nikoga ne opterećuje preko mogućnosti njegovih' (Al-Baqara, 286), dosegnuo ili ne dosegnuo vjerovjesnički poziv dotičnu dušu. U ovoj situaciji Zakon prosuđuje djela duše i oprašta joj za njene loše ćudoredne odlike kada je nijedan vjerovjesnički poziv ne dosegne. Opraštanje istoj je jedna od plemenitih ćudorednih odlika Božijih, a Bog je dostojniji plemenitih atributa nego sluga. Ili pak, oni istinski pripadaju Njemu, a slugi samo snagom Njegove brizi da mu ih dariva.' (II 616.34)

18. Sigurnost u služenju

Kroz slijeđenje Zakona sluga koristi svoje urođene čudoredne odlike na pozitivan i hvalevrijedan način, koji je u skladu s Božijim odobrenjem. Što više nastavlja tim putem, to mu se sve više pripisuje plemenitih čudorednih odlika. Ali ako on motri te odlike tako kao da pripadaju njemu, on se suočava sa ozbiljnom pogibelji postavljanja sebe u situaciju Božijeg takmaca, barem praktično, ako ne teorijski. Šejtan uvijek čeka u zasjedi, spreman da zaskoči pobožna čovjeka izazivanjem samozadovoljstva i gordosti. Slugino jedino savršenstvo je da se drži uz svoje vlastito ništavilo, uz činjenicu da on, u krajnjoj analizi, ostaje zauvijek neopstojeći. Ništavilo pripada njemu, osim onih atributa koji očituju nepostojanje, zlo i neznanje. Sve što očituje Bitak pripada Bogu. Sluga mora uteći od svakog ontološkog atributa, jer oni su temeljne dolike Božijeg gospodstva. On mora prebivati u svojim vlastitim neontološkim atributima prikladnim služenju.

Što savršenije ozbiljenje služenja, to je čovjek savršeniji. Paradoksalno govoreći, što savršenije čovjekovo ništavilo, to on savršenije očituje Božije attribute. Najsjajniji 'sluga' Božiji je i Njegovo najsjajnije mjesto raskrivanja. Stoga je prvi naslov vjerovjesnika Muhammeda 'Njegov sluga' (*'abduhu*) – pa onda da je on 'Njegov poslanik' (*rasūluhu*). Tako, u općenitom islamskom nazoru ljudsko biće ne može težiti ničemu uzvišenijem negoli tome da bude sluga. Vjerovjesništvo je prispjelo kraju tako da niko ne može oponašati Muhammeda u njegovoj ulozi poslanika. Pristajanje uz Vjerovjesnikov Sunnet znači oponašati ga kao slugu.

Slugino klanjanje njegovu Gospodar

Božije ime Gospodar (*rabb*) označava odnos između Božije Biti i svih stvorenja. Iako je Bit neovisna o svjetovima, stvorenja imaju potrebu za Njom poradi svega što jesu. Ime Gospodar aludira na božanski korijen

opstojećih stvari, jer Bog je ‘Gospodar’ svega, a sve stvari su Njegovi ‘vazali’ (*marbūb*). Kur’ān upotrebljava ovo ime oko 900 puta, ali, kako Ibn al-‘Arabi često ističe, on ga nikada ne upotrebljava a da mu ne pripisuje nešto ili nekoga. Tako je Bog ‘tvoj Gospodar’, ‘Gospodar očeva vaših’, ‘Gospodar nebesa i Zemlje’, ‘Gospodar istoka i zapada’ i tako redom, ali nikada samo ‘Gospodar’. To stoga što samo značenje pojma Gospodar zahtijeva vazala kojemu se pripisuje Gospodar. „Ime ‘Gospodar’ se nikada ne upotrebljava bez pripisivanja, jer ono zahtijeva vazala snagom same svoje egzistencije“ (II 437.8).⁴⁵⁴

Gospodar bilo kojeg vazala je lice Božije okrenuto prema njemu. Drugim riječima, Gospodar neke stvari jeste Bog kakav se raskriva toj stvari, a to je određeno snagom duhovne pripreve njenog vlastitog nepromjenjivog entiteta. „Stvari se pripisuju tom imenu [Gospodar] zato što kozmos ima potrebu za tim prije negoli ikojim drugim imenom, jer ono imenuje sve što upravlja interesima kozmosa (*masālih*)“ (II 442.20).

Suprotnost Gospodaru je ‘sluga’, ili doslovnije, ‘rob’ (*‘abd*). Ovaj pojam se primjenjuje na ono što je drugo doli Bog, a još osobitije na ljude. U mnogim kontekstima Ibn al-‘Arabi koristi ovaj pojam naizmjenično sa pojmom ‘stvorenje’ (*khalq*). Stoga on može reći: „Pod pojmom ‘sluga’ ja podrazumijevam i kozmos i čovjeka“ (II 243.5). Kur’ān nudi precedense za ovu upotrebu u stavicima poput ovog: ‘*Ta svi će oni, i oni na nebesima i oni na Zemlji, kao robovi u Milostivog tražiti utočište*’ (*Maryam*, 93). U tom smislu pojam ‘*abd*’ sukladira filozofskom izrazu ‘potencijalna stvar’ (*mumkin*) i ukazuje na ovisnost, potrebu i poniznost svekolikog stvorenja pred Nužnim Bitkom. Prema tome, biti sluga u osnovi označava jednu ontološku situaciju. To znači da egzistencija i atributi stvorenja su posuđeni od Boga. Čovjek mora prispjeti potpunom razumijevanju i ozbiljenju one temeljne ovisnosti svih stvari, posebice on sam kao takav.

Ljudi su sluge Božije na dva načina. U jednom smislu Bog uvodi čovjeka u postojanje snagom stvaralačkog naloga i on ga slijedi u svim svojim stanjima, želio on to ili ne. U jednom drugom smislu, čovjeku se obraća propisujući nalog, i on može ili ne mora slijediti ga. U prvom značenju čovjekova djela su djela Božija, tako da se ona izravno pripisuju Bogu. U drugom slučaju čovjek je *locus* Božijeg samoočitovanja i on raspolaže određenim stupnjem slobodnog izbora. U prvom slučaju mi govorimo o Božijim djelima, u drugom o čovjekovim djelima. U oba slučaja čovjek je sluga. Razlikujući ove dvije vrste služenja, Ibn al-‘Arabi onu prvu naziva ‘*ubūda*, a

454 Usp. *Futūhāt* II 442.20; III 129.10, 199.32.

onu drugu ‘*ubūdiyya*, što se može prevesti kao ‘robovanje’ i ‘služenje’, iako bi se moglo držati na pameti to da u Ibn al-‘Arabijevoj ovdašnjoj upotrebi ova dva pojma često ne postoji bilo kakva vidljiva razlika među ovim pojmovima.⁴⁵⁵ Pojam ‘robovanja’ može navoditi na pomisao kako se ne može razmatrati slobodna volja, dok je ‘služenje’ svojevolljna odluka.

„Robovanje’ je slugino prijanjanje uz njegova Gospodara. Potom, postoji ‘služenje’ koje jeste njegovo prijanjanje uz božanski locus očitovanja. Kroz robovanje on slijedi nalog bez ikakva protivljenja. Kada mu On kaže: ‘Budi!’, on ulazi u postojanje bez oklijevanja, jer ondje ne postoji ništa osim nepromjenjivog entiteta koji je snagom vlastite biti spreman primiti postajanje. Potom, kada se locus pokazivanja ozbilji, Bog mu kaže: ‘Učini to, a izbjegni ovo!’ Ako se on usprotivi nalogu, to biva u odnosu na njegovo bivanje mjestom pokazivanja, ali ako mu se povinuje bez odlaganja, to biva s obzirom na njegov entitet. ‘Ako nešto hoćemo, Mi samo za to reknemo: ‘Budi!’ – i ono bude (Al-Nahl, 40)...

U domištu ovoga svijeta oni koji spoznaju Boga klanjaju se svome Gospodaru s obzirom na robovanje, jer oni su u suodnosu samo s Njim. Ali sve drugo se pripisuje služenju, a u vezi s njima se kaže sljedeće: ‘Oni su stajali pred Njim u duhovnoj postaji služenja.’ (II 88.26)

Riječ sluga je blisko povezana s pojmom ‘klanjanja’ (*‘ibāda*), koji prevodioci često prevode u smislu ‘služenja’, tj., služenja Bogu. U kur’anskom stavku: ‘*Džinove i ljude sam stvorio samo da Mi se klanjaju*’ (*Al-Dāriyāt*, 56), a ovo ‘da Mi se klanjaju’ moglo bi se prevoditi u smislu ‘da Mi služe’ ili ‘da budu Moje sluge’. Jedan od načina lučenja razlike između služenja i klanjanja je svjedočiti da je čovjek Božiji sluga snagom same njegove egzistencije, dok Mu se on klanja samo u mjeri u kojoj posebno vrši djela pobožnosti. Iako ova razlika može igrati određenu ulogu u Ibn al-‘Arabijevim spisima, njegove analize ova dva pojma raspoložu sa mnogo više nijansi nego bi se to moglo istaknuti jednim ovako jednostavnim stajalištem. Štaviše, Ibn al-‘Arabijev prvobitni interes je da istakne ontološko značenje ova dva pojma, koje je gotovo istovjetno. Tako, npr., on piše:

„Znaj da se egzistencija dijeli između štovatelja (‘ābid*) i štovanog (*ma’būd*). Štovatelj je sve ono što je drugo doli Bog, tj., kozmos koji se naziva i imenuje ‘slugom’. Štovano je ono što se naziva Bogom.“ (III 78.9)*

455 Neznatna ortografska razlika između pojmova ‘*ubūda*’ i ‘*ubūdiyya*’ (mnogo manje vidljiva u arapskom nego u engleskom) katkada može biti zanemarena od strane prepisivača ili štampača, što kasnije usložnjava zadaću nastojanja da se zadrži jasna razlika između ova dva pojma.

Analizirani u pojmovima egzistencije stvorenja, klanjanje i služenje se mogu dijeliti na suštinske i akcidentalne vrste. Svako stvorenje je sluga svoga Tvorca po samoj svojoj suštini: *‘Ta svi će oni, i oni na nebesima i oni na Zemlji, kao robovi u Milostivog tražiti utočište’* (Maryam, 93). Jednako tako sve Mu se klanja, jer *‘sve što je na nebesima i na Zemlji hvali Boga’* (Al-Hadīd, 1 i sl.). Na razini sekundarnih i akcidentalnih odlika opstojećih stvari, neki od džinova i ljudi odbijaju da budu sluge Božije ili da Mu se klanjaju, dok neki drugi dobrovoljno prihvaćaju da to čine. Razlika između suštinskog i akcidentalnog klanjanja naporedna je sa razlikom između stvaralačkog i propisujućeg naloga.

„Klanjanje je pravo ime za slugu, jer ono je njegova suština, njegovo prebivalište, njegovo duhovno stanje, njegov entitet, njegovo sopstvo, njegova duhovna zbilja i njegovo lice.“ (II 153.33)

„Znaj da u svemu što je drugo doli Bog klanjanje je dvovrsno: (1) prirodjeno (dhātī) klanjanje, koje jeste klanjanje koje po pravu pripada Biti Božijoj. To je klanjanje koje se izvodi iz božanskog samoraskrivanja. I (2) uobičajeno (wad’ī), naloženo (amrī) klanjanje, koje se izvodi iz vjerovjesništva.“ (II 256.3)

„Kada čovjek postane svjestan istinskog znanja o sebi i kada se pozabavi znanjem o vlastitim duhovnim zbiljama u odnosu na činjenicu da je on ljudsko biće, on uviđa razliku između sebe i kozmosa. On uočava da se kozmos – tj., sve što je drugo doli džinovi i ljudi – ničice poklonio pred Bogom. On je poslušan i on je zaokupljen onim što se klanja svome Tvorcu i Darovatelju oblika koji mu je primjeren. Tako čovjek traga za duhovnom zbiljom koja će ga povezati sa kozmosom, i ne pronalazi ništa doli vlastitog potencijaliteta, ovisnosti, niskosti, podređenosti, potrebe i ubogosti. Potom on razmatra Božiji opis cijelog kozmosa. On uviđa da ga je On opisao kao ono što se ničice stere pred Njim, čak i njegova sjena. On uviđa da On nije opisao cijeli ljudski rod – nasuprot svim drugim kozmičkim vrstama – kao ono što se klanja, osim ‘mnogih’ (Al-Hajj, 18).⁴⁵⁶ On se boji da bi mogao biti jedan od ‘mnogih’ koji zaslužuju kaznu.

Potom on uviđa da je kozmosu darovana urođena čud klanjanja Bogu u samoj njegovoj suštini. Stoga taj čovjek nalazi sebe ubogim i ovisnim o nekome ko ga može uputiti pravim putem i pokazati mu put koji će ga privesti njegovu blaženstvu s Bogom. Kada čuje Božije riječi: ‘Džinove i ljude sam stvorio samo da Mi se klanjaju’ (Al-Dāriyāt, 56), on Mu se klanja kroz ovisnost i potrebu, baš kao što Mu se klanja i ostatak kozmosa. Zatim on uviđa da je Bog objavio ograničenja i doznačio različite zapovijedi, dok mu zabranjuje da ih preseže, a zapovijedio je stvari koje je moguće izvršiti. Tako znanje o onome što mu je Bog otkrio u Zakonu postaje za njega obvezujuće, kako bi on mogao vršiti

456 Usp. Ibn al-‘Arabijev komentar na ovaj stavak u II 305.12, preveden u poglavlju 10.

ono sekundarno (*far'ī*) klanjanje, baš kao što je vršio i ono primarno (*asli*) klanjanje.

'Primarno klanjanje' je ono koje se zahtijeva snagom suština potencijalnih stvari u mjeri u kojoj su one moguće. 'Sekundarna klanjanja' su sva djela po radi kojih čovjek ima potrebu za božanskim izviješćem, s obzirom na ono što s pravom pripada njegovu Gospodaru i što se iziskuje snagom njegova služenja.

Kada sluga sazna šta mu je njegov Gospodar zapovijedio i zabranio, tada on ispunjava pravo svoga Gospodara i pravo svoga služenja, jer on poznaje sebe. A svaki onaj 'koji poznaje sebe, poznaje i svoga Gospodara'. Onaj koji poznaje svoga Gospodara, klanja Mu se snagom Njegove zapovijedi.

Niko ne prepliće ove dvije forme klanjanja – klanjanje po zapovijedi i klanjanje po zabrani – osim ljudske vrste i džinova. Anđeoski duhovi nemaju nikakvih zabrana, zbog kojih je Bog kazao: 'Koji se onome što im Allāh zapovijedi neće opirati' (Al-Tahrīm, 6), ali On nije spomenuo nijednu zabranu za njih. Glede njihova urođenog klanjanja, Bog je kazao: 'Oni Gospodara tvoga hvale i noću i danju i ne dosađuju se (Fussilat, 38); 'Hvale Ga noću i danju, ne malak-savaju (Al-Anbiyā', 20). Duhovna zbilja njihove naravi im to priskrbljuje, jer to je prirodno klanjanje i to je klanjanje koje prožima sve što je drugo doli Bog.

Pošto čovjek, kako smo kazali, u sebi obuhvaća sve duhovne zbilje kozmosa, kada spozna sebe u odnosu na te duhovne zbilje, to znanje ga obvezuje da sam ozbilji – s obzirom na sebe – klanjanje cijelog kozmosa. Ako to ne učini, on nije spoznao sebe s obzirom na svoje duhovne zbilje, jer to je jedno prirodno klanjanje.

Forma njegovog znanja o tome je sljedeća: on kroz otkrovenje posvjedočuje sve duhovne zbilje, bez izuzetka, u njihovom klanjanju kakve one jesu po sebi, bilo im to ili ne bilo otkriveno. To je ono što ja podrazumijevam pod znanjem o duhovnim zbiljama, tj., znanjem kroz otkrovenje.

Kada čovjek posvjedočuje te duhovne zbilje, on se ne može usprotiviti naložima svoga Gospodara da se klanja, tj., naložima čija ograničenja i propise on razmatra unutra i izvan sebe. Kada on kaže: 'Neka je hvaljen Bog' cijelim svojim sopstvom, kako smo to naznačili, tada u odnosu na taj čin hvaljenja sve kazano snagom cijelog kozmosa biva utisnuto u supstancu njegove duše... On biva nagrađen nagradom cijelog kozmosa.“ (II 308.22)

Pogibelji Gospodstva

Ibn al-'Arabi smatra, u smislu općeg načela, da stvari nikada ne presežu granice svojih duhovnih zbilja. Stoga se sluga i Gospodar nikada ne miješaju.

„Nemoguće je da se duhovne zbilje mijenjaju, pa je sluga stoga sluga, a Gospodar je Gospodar; Istiniti je Istiniti, a stvorenje je stvorenje.“ (II 371.5)

S ovog stajališta motreno, sluga ne može prisvojiti čudoredne odlike Božije, jer bi to značilo da ih je on izveo iz svojih vlastitih atributa. To bi uključivalo udio (*ishtirāk*) u atributima i partnerstvo (*mushāraka*) između Gospodara i sluge. Bilo bi to ‘pridruživanje’ (*shirk*) nekih drugih božanstava Bogu, što je u sukobu sa temeljnim aksiomom islama – *tawhīdom*, svjedočanstvom Božijeg Jedinstva.

„Bog zahtijeva od onih koji svjedoče Njegovo Jedinstvo da se ne nadmeću (muzāhama) s Njim, tako da Gospodar može ostati biti Gospodarem, a sluga slugom. Gospodar se ne nadmeće sa slugom u njegovu služenju, a sluga se ne nadmeće sa Gospodarom u Njegovu Gospodstvu, čak i dok postoji sluga i Gospodar. Stoga onaj koji svjedoči Božije Jedinstvo ne prisvaja temeljne odlike Božijih imena.“

Možeš prigovoriti: ‘Stoga biva nužnim da mi ne prihvatimo ono što je Bog otkrio u vezi sa Svojim bivanjem određenim atributima vremenski uvjetovanih stvari, kao što je duhovno posvjedočenje, silazak, sjedenje i smijanje, jer sve su to atributi sluga. Ti si upravo kazao da ne postoji nikakvo nadmetanje, no ipak mi ovdje imamo Gospodstvo koje se nadmeće sa služenjem.’

Mi odgovaramo: Stanje stvari nije onakvo kako ti pretpostavljaš. Atributi koje si spomenuo ne pripadaju služenju. To su atributi Gospodstva s obzirom na Njegovo očitovanje unutar mjesta pokazivanja, a ne s obzirom na Njegovo On-stvo. Stoga sluga je sluga sukladno korijenu služenja, a On-stvo je On-stvo sukladno Njegovom korijenu.

Možeš kazati: ‘Ali Gospodstvo nije ono akcidentalno uz On-stvo.’

Odgovaramo: ‘Gospodstvo’ je odnos On-stva prema entitetu, dok On-stvo po sebi ne zahtijeva odnose. Ono što od On-stva jedino zahtijeva odnose jeste nepromjenjivost entiteta. To je ono što se naziva ‘Gospodstvom’.“ (II 94.10)

Iako Ibn al-‘Arabi tvrdi u ovom odjeljku da ne postoji nikakvo prisvajanje odlika, u mnogim drugim odjeljcima, kako smo već vidjeli, on govori o duhovnoj zbilji prisvajanja. Ovdje on motri u zbiljske ontološke implikacije tog pojma, kao što je činio i u posljednjem odjeljku citiranom u poglavlju 16. Sa tog stajališta motreno, sve čudoredne odlike su prirodene ljudskoj naravi, tako da nijedna ne može biti prisvojena. Ali u nešto širem značenju, on često upotrebljava pojam prisvajanja odlika.

Kroz prisvajanje odlika čovjek stječe atribute koji se prirodno povezuju s Gospodstvom uključujući, npr., gospodarenje nad stvorenim stvarima i sposobnost čudesnog ‘prekidanja navada’. Očitovanje ove vlasti znak je duhovne nezrelosti, ali postojanje te vlasti dopušteno je snagom ‘duhovnih stanja’ povezanih sa osvajanjem duhovnih postaja. Ibn al-‘Arabi aludira na ove ‘atribute gospodstva’ (*al-sifāt al-rabbaniyya*) dok suprotstavlja određeni način samoraskrivanja, povezan sa Biti, nekom drugom načinu koji se događa kroz zastor (*hijāb*).

*„[Prvi] je forma znanja o posvjedočenju Božije neusporedivosti..., dok je [dru-
gi] forma znanja o posvjedočenju Njegove sličnosti, tj., to je slugino prisvajanje
odlika božanskih imena i njegovo pojavljivanje u Njegovom kraljevstvu kroz
atribute gospodstva. U ovoj duhovnoj postaji stvorena stvar je tvorac (khāliq)
i ona očituje temeljne odlike svih božanskih imena. To je razina zastupništva
(khilāfa) i izaslanstva (niyāba) Božijeg u tom kraljevstvu. Kroz to sluga može
ozbiljivati upravljački nadzor (tahakkum) među stvorenim stvarima snagom
djelovanja kroz svoju Odluku, dodirom (mubāshara) ili naredbom (qawl).*

*Što se tiče Odluke, sluga želi nešto i to što on želi biva imaginalizirano pred njim
onako kako želi, bez uvećavanja ili umanjivanja. Što se tiče naredbe, on govori
onome što želi: ‘Budi!’, i to biva. Ili pak, on sam dodiruje to, ako je to djelo, baš
kao što je ‘Isā dotaknuo glinu, tvoreći pticu i dajući joj oblik ptice.’⁴⁵⁷ [Božanski
korijen tog dodira se nalazi u] Božijim riječima: ‘... onome koga sam stvorio sa
Svoje dvije ruke’ (Sād, 75). Onaj koji shvaća priznat će da čovjek ima udjela u
svakoj božanskoj prisutnosti.“ (II 667.22)*

*Čovjeku nije dat upravljački nadzor nad kozmosom ukoliko je on čovjek. Na-
protiv, njemu je to dano kroz božansku vlast, kroz vlast gospodstva, jer samo
atribut Istinitoga može vršiti upravljački nadzor u kozmosu. U čovjeku je taj
atribut iskušenje (ibtilā’), a ne darivanje časti (tashrif).“ (II 308.16)*

Negativna strana prisvajanja odlika božanskih imena može se vidjeti u slučaju takvih imena kao što je ime Silni, Veličanstveni, Nedosezljivi, Uzvišeni, Usmrtitelj, Osvetnik, Onaj koji strašno kažnjava. Iako su ova imena među ‘Najljepšim Božijim Imenima’, ljudsko biće koje ih očituje kao vlastite čudoredne odlike, suočit će se sa golemom pogibelji. U mjeri u kojoj ih čovjek prisvaja – a on to ne može izbjeći ni na kakav način, jer ona su sastavni dio njegove urođene naravi – on mora paziti da ih očituje na način objavljen u Zakonu, ili je izvrgnut riziku pretvaranja u Faraona. Ibn al-‘Arabi često ukazuje na pogibelji takvih imena. U odjeljku niže, preuzetom iz

457 Ovo ‘Isāovo čudo se spominje u Kur’ānu, poglavlje *Āl’Imrān*, 49 i *Al-Mā’ida*, 110. Ibn al-‘Arabi često ukazuje na to, primjerice II 143.3, 274.23; III 149.25.

duže inačice njegova *Istilāhāta*, on citira kur'anski stavak u kojem dva Božija imena se pripisuju slugi, ali u kontekstu koji pokazuje da su ti atributi negativne čudoredne odlike. On definira 'ukrašavanje' (*al-tahallī*):

„'Ukrašavanje' znači biti određen božanskim čudorednim odlikama. Na Putu se to naziva 'prisivanjem odlika imena.' Prema našem mišljenju, ukrašavanje je nepretrgnuto očitovanje atributa robovanja, unatoč postojanju prisvajanja odlika imena. Ako se sluga prestane ukrašavati na takav način, tada će prisvajanje imena ići protiv njega. Bog veli: „Tako Allāh pečati srca svakog 'oholog i nasilnog'“ (Al-Mu'min, 35).

Kada se sluga ukrasi atributima robovanja, samo to ukrašavanje se izvodi iz prisvajanja božanskih čudorednih odlika, ali većina ljudi ne može shvatiti to svojim racionalnim čulima. Kada bi oni znali značenje onih atributa kojima je Istiniti opisao Sebe u Kur'ānu i Sunnetu, a koje razum jedino prihvaća snagom tumačenja značenja neusporedivosti, oni ne bi bježali od takvih atributa kada ih čuju od ljudi kao što sam ja.

Ukoliko se robovanje poima kao ontološki kvalitet, tada je ono istovjetno Njemu, jer egzistencija pripada samo Njemu. Ali pošto su entiteti potencijalnih stvari očitovanje Istinitoga, racionalna čula smatraju neprihvatljivim pripisivati Bogu ono što On sam pripisuje Sebi. Kada ova duhovna postaja, ponad razine razuma, postane vidljiva kroz vjerovjesništvo, a potom Pleme djeluje u skladu s tim kroz vjeru, otkrovenje članovima Plemena dariva ono što razum smatra nemogućim s obzirom na svoje razmišljanje.“ (II 128.20)

U prethodnom poglavlju Ibn al-'Arabi aludira na činjenicu da u krajnjoj analizi robovanje, u mjeri u kojoj može biti smatrano atributom opstojeće stvari, i samo biva preuzeto od Boga, jer egzistencija pripada samo Njemu. Ovo je ono što on podrazumijeva u odjeljku citiranom ranije: „Makar ime 'sluga' ne pripada njemu, ipak, on ga je prisvojio kao odliku, poput svih Najljepših Imena“ (II 350.28).

Ibn al-'Arabi razmatra pogibelji prisvajanja odlika nekih božanskih imena dok opisuje duhovnu postaju 'Ljudi pokude' (*al-malāmiyya*), koji su savršeni gnosticci.

„Božanski korijen snagom kojeg Ljudi pokude su poduprti jeste ono što smo spominjali: činjenica da uzvišenost Istinitoga zahtijeva priznavanje izuzetnosti i uzvišenosti koja se duguje Božanskom. Isto je ukoliko se motri ono što se zahtijeva snagom duhovne odaje ovdašnjeg svijeta pod vidom Istinitoga: sluge zahtijevaju gospodstvo i oni se natječu s Istinitim u Njegovoj uzvišenosti i veličanstvenosti. Faraon je kazao: 'Ja sam gospodar vaš najveći' (Al-Nāzi'āt, 24), tako da je on zahtijevao uzvišenost i očitovao nadmenost.

Razlog za sve to je taj što ova duhovna odaja zahtijeva da se stvorenja zastru od Boga. Da im je On dopustio da Ga posvjedoče u ovdašnjem svijetu, tada bi temeljno određenje providanja (*kadā'*) i predodređenja (*qadar*) - tj., Božijeg znanja o onom što će se dogoditi od i kod Njegovih stvorenja – bilo poništeno.⁴⁵⁸ Stoga je Njegov zastor milost prema njima i on im osigurava opstojanje, jer po svojoj suštini Njegovo samoraskrivanje dariva prevladajuću moć (*qahr*) i ne dopušta nikakvo zahtijevanje da se ostane uz njega.⁴⁵⁹

Božansko čezne za temeljnim određenjem ove duhovne odaje (*mawtin*), a ovaj božanski korijen su posvjedočili Ljudi pokude, jer oni su mudraci i znalci. Oni vele: 'Mi smo izdanci tog korijena', jer sve u kozmosu posjeduje božanski korijen.

Ali ako sluga bude određen božanskim korijenom, to nije nužno pohvalno. Naprimjer: veličanstvenost (*kibriyā'*) je božanski korijen. Ali ako sluga biva određen time, on sebe čini ogrankom tog korijena i primjenjuje ga iznutarnje, mada se svako slaže da je to pokudno u svakom pogledu. Međutim, ako bi on to primjenjivao izvanjski u posebnoj situaciji, koja se događa u vezi s njim, i u kojoj mu je dopušteno da to primijeni kao jednu izvanjsku formu bez njenog duha, tada je to pohvalno zbog te forme. Zbog toga je Pleme smatralo da je obaveza prijatelja da taje čudotvorni prekid navada, baš kao što je zadaća vjervjesnika da to očituju, jer oni su donositelji Zakona.“ (III 36.19)

Razmatrajući narav skupine prijatelja Božijih poznatih kao 'oni koji se pregibaju' (*al-rāki'ūn*), Ibn al-'Arabi piše sljedeće:

„Među prijateljima Božijim su 'oni koji se pregibaju', bili oni muškarci ili žene. Bog ih je opisao u Svojoj Knjizi ovim atributom (usp. *Al-Tawba*, 112). Pregibanje nosi značenje potčinjenosti i poniznosti pred Bogom s obzirom na Njegovo On-stvo i zbog Njegove bespremačnosti i veličanstvenosti koja se pokazuje u kozmosu.

Gnostik ne motri kozmos s obzirom na njegov entitet, već samo s obzirom na činjenicu da je on mjesto pokazivanja atributa Istinitoga. Bog veli: 'Tako Allāh pečati srce svakog oholog i nasilnog' (*Al-Mu'min*, 35). On veli: 'Ščepajte ga i usred Ognja odvuците... Kušaj, ta ti si, uistinu, 'moćni' i 'poštovani' (*Al-Duhān*, 47, 49)! I još veli: 'Moćnost je Moja odora, a veličanstvenost je Moj šal; bude li

458 Usporediti razmatranje 'nepobitnog dokaza' u prethodnom poglavlju, posebice činjenicu da 'čovjek ne poznaje ono što će ući u postojanje od njega prije nego ono postane.' Postoji i aluzija na *hadis* o sedamdeset zastora, čije skidanje bi sažgalo stvorenja.

459 Aluzija na temeljne odlike imena 'Silni' (*Al-Qahhār*) kako je spomenuto u stavku vezanom za Dan ponovnog proživljenja: 'Na Dan kada će se oni pojaviti, kada Allāhu neće o njima ništa skriveno biti. 'Ko će imati vlast toga dana?' – 'Allāh, Jedini i Svemoćni!' (*Al-Mu'min*, 16). Usp. *Ibrāhim*, 48.

*se iko nadmetao sa mnom za bilo koje od to dvoje, samljet ću ga.*⁴⁶⁰ *Stoga se entitet poništava, dok atribut opstaje. Oni koji se pregibaju, čine to pred tim atributom, a ne pred entitetom...*

Ukoliko atributi veličanstvenosti, nadmoćnosti, neusporedivosti i golemosti, koje prisvajaju one sluge koji su veličanstveni, silni, bespremačni i golemi, zajedno pripadaju njima, On ih neće koristiti. Niti će ih ‘čvrstim stiskom ščepati’ (Al-Hāqqa, 10), nimalo više nego što ih ščepa zato što su ponizni, podložni, ubogi i poniženi – jer su poniznost, podložnost i neznatnost njihovi atributi. Kada neko očituje svoje vlastite attribute, Bog ga ne poziva na odgovornost – kako bi ga mogao pozvati na odgovornost zbog očitovanja onoga što mu po pravu pripada? No, kada oni ne posjeduju takve attribute, kao što je nasilnost, a ipak ih očituju, Bog ih uništava.

*Stoga su gnostici duhovno ozbiljili činjenicu da ti atributi pripadaju Istinitome. Ovi atributi bivaju vidljivi kod onih za koje Bog želi da budu nesretni. Stoga gnostici u kozmosu sebe potčinjavaju pred nasilničkim tiranima i onima koji su gordi i nadmeni, zbog tog atributa, a ne zbog njihovih entiteta, jer gnostici posvjedočuju Istinitoga u svim stvarima. To je čak slučaj i sa glavom koja se poklanja dok širi pozdrave kada susretne nekoga. Može se dogoditi da će gnostici obarati svoje glave pred nekim od svoje braće, kada ga pozdravljaju. Tada dotična osoba biva sretna, ali je sretna samo zato što ne poznaje sebe, jer umišlja da je osoba koja je sagela svoju glavu i naklonila se pred njom učinila to zbog visokog položaja koji joj pripada. Kada se pojedinci u rulji naklanjaju jedan drugom, tada neznanje stoji pred neznanjem zbog običaja i zajedničke navike, ali oni toga nisu svjesni. Ali kada se gnostici naklanjaju, oni to čine svjedočeći silnu nadmoć Božiju koja zahtijeva da se oni klanjaju pred njom, jer oni ne primjećuju ništa doli Boga. Kao što Labib reče: ‘Nije li nestvarno sve osim Boga?’⁴⁶¹ *Nezbiljsko je nepostojanje, bez ikakve sumnje, jer svekoliko postojanje je Istiniti. Stoga onaj koji se klanja, klanja se isključivo pred ontološki Istinitim.*“ (II 33.20)*

Bog veli Svome Vjerovjesniku: ‘Budi čvrsto uz one koji se Gospodaru svome mole ujutro i naveče u želji da naklonost njegovu zasluže, i ne skidaj očiju svojih s njih iz želje za sjajem u životu na ovom svijetu; i ne slušaj onoga čije smo srce nehajnim prema Nama ostavili i koji strast svoju slijedi i čiji su postupci daleko od razboritosti.

I reci: ‘Istina dolazi od Gospodara vašeg, pa ko hoće – neka vjeruje, a ko hoće – neka ne vjeruje’ (Al-Kahf, 28-29), to jeste neka te niko ne prekori jeva zato što je Bog imao ikakav utjecaj na tebe.

460 U izvorima indeksiranim u *Concordanceu*, posljednja rečenica glasi ovako: „Strmoglaviti ću ga u Vatru“ ili „u Džehennem“ (Ibn Māja, *Zuhd* 16; Abū Dāwūd, *Libās* 25; Ahmad II 244, 376, 414, 427, 442; usp. Graham, *Divine Word*, st. 162-63).

461 O Labību i ovom stihu usp. poglavlje 8, bilješka 7.

Sekundarni uzrok ovog stavka bio je taj što su vođe nevjernika i idolopoklonika, kao što su Aqra' ibn Hābis, kazali: 'Ništa nas ne sprječava da sjedimo sa Muhammedom doli činjenica što ovi robovi sjede s njim,' misleći na Bilāla, Khubbāb ibn al-Aratta i drugih. Bili su previše gordi da bi sjedili skupa sa robovima na istoj sjedelci. Poslanik Božiji je žarko čeznuo da takvi kao ovi uzvjeruju. Stoga je zapovijedio tim robovima da, kada ga vide s tim vođama, ne približuju mu se sve dok on ne završi razgovor s njima. No, ako bi mu se te vođe približili, dok su robovi još bili s njim, ovi bi napustili taj skup. Potom mu je Bog spustio ovaj stavak, iz ljubomore prema duhovnoj postaji služenja i ovisnosti, da se ta duhovna postaja ne bi iskarila atributom uzdizanja i obogotvorenja (ta'alluh) koji je postao vidljiv izvan svog vlastitog mjesta.

Poslije toga, kad god bi ovi robovi ili njima slični sjedili s Poslanikom Božijim, on ne bi ustajao sa svog mjesta sve dok oni ne bi ustali i otišli, pa makar se sjedenje i oduljilo. On je uobičavao kazati: 'Bog mi je zapovijedio da zadržim svoju dušu s njima.' Prema tome, kada bi se sjedenje oduljilo, neki od Drugova bi im, poput Abū Bakra, dali znak da ustanu, kako bi Poslanik Božiji bio slobodan da se pozabavi raznim drugim zadaćama. To se izvodi iz Božije ljubomore prema Svom ubogom i slomljenom slugi. Bio je to jedan od najvećih dokaza izuzetnog robovanja i prebivanja u tom duhovnom stanju.

To je duhovno stanje ka kojemu mi pozivamo ljude. Jer sve duše motre posjednike položaja i imućnosti kao velike, jer uzdizanje i neovisnost pripadaju Bogu. Kad god se taj atribut otkrije, ljudi se podlažu i pokazuju svoju ovisnost o njemu. Oni ne luče razliku između iznutarnjeg uzdizanja i neovisnosti, s jedne, i onog koje je akcidentalne prirode, s druge strane. Oni samo posvjedočuju taj atribut. Stoga ljudi veličaju one koji nemaju nikakvu potrebu za njima i koji se odriču onoga što ljudi posjeduju. Ti vidiš kraljeve, unatoč njihovoj uzvišenosti i autoritetu, da su poput robova pred pobožnim isposnicima (zuhhād), zato što su ovi potonji neovisni po Bogu i nemaju nikakve potrebe za uzdizanjem kraljeva ili za nepresušnim dobrima ovoga svijeta koja oni posjeduju...

Kad god ovaj atribut Istinitoga postane vidljiv, on postane predmet ljubavi i potrage od strane ljudi, onih koji ne povlače razliku između njegove vidljivosti u onome koji ga zaslužuje i u onome ko ga ne zaslužuje. Kad bi ovi ljudi-neznalice samo znali da je dotična osoba, koja je uglavnom ovisna o baštini, ta koja ima najveću baštinu! To stoga što osoba koja živi u stvarnoj ovisnosti nužno treba ono što će izliječiti njen nedostatak, jer riječ je o unutarljivoj ubogosti. Ali bogat čovjek – onaj koji raspolaže tolikom baštinom da, kada bi je razdjelio za života na svoju djecu i unučad, bila bi dostatna za sve njih – ostavlja svoju ženu i svoju djecu i putuje sa svojom baštinom. On rizikuje pogibelji okeana i neprijatelja, on krstari pustarama do udaljenih mjesta na istoku i zapadu, sve u potrazi za nekim drugim dirhemom da ga pridoda onom koji već posjeduje. On to čini usljed snage svoje ubogosti i potrebe za njom, svejedno što bi mogao biti uništen u svojoj potrazi za dodatnim bogatstvom, ili bi njegova baština mogla pretrpjeti brodolom, ili bi mogla biti oteta. On bi mogao biti zatočen na

svome putovanju ili ubijen. Ali unatoč svim tim poteškoćama, on se ne obuzdava od putovanja u potrazi za dodatnim bogatstvom. Da to nije usljed njegova neznanja i snage njegove ovisnosti i potrebe, on ne bi rizikovao ono dragocjenije za ono što je bezvrijedno.

Siromah, koji to prezire, vidi da je ovaj bogataš daleko siromašniji od njega i on je prijezira vrijedan u svome siromaštvu. Da onaj siromah nije bogataš kroz svog Gospodara, i slobodan od onih nepresušnih dobara, snažnije bi čeznuo za potragom istih od trgovaca i kraljeva...

Ljudi našega puta izvukli su pouku iz toga. Oni su smatrali da neovisnost kroz Boga predstavlja jednu od najviših razina i to ih je zaklonilo od ozbiljenja duhovne postaje usredotočenja na ovisnost prema Bogu, što je njihov istinski atribut. Oni su smjestili svoj stvarni atribut u neovisnost kroz Boga, bivajući uključeni u Njegovu temeljnu odliku, usljed svoje ljubavi prema neovisnosti koja će proisteći iz njihova vlastitog atributa. Ali samo onaj Čovjek koji zna svoju vlastitu mjeru, postiže duhovno ozbiljenje vlastitog atributa i ne pomalja se iz svoje vlastite duhovne odaje. On na sebi zadržava odoru, naslov i ime kojim ga je njegov Gospodar oslovio, jer On je kazao: ‘Vi ste siromasi, Allāh je vama potreban, a Allāh je nezavisan i hvale dostojan’ (Al-Fātir, 15).‘(III 18.20)

Razmatrajući unutarnje značenje islamskih obreda čistote, Ibn al-‘Arabi ističe da prašina može biti korištena umjesto vode u časovima nužde, jer ona podsjeća čovjeka na prizemnost njegova porijekla i ohrabruje ga da ne zahtjeva ništa drugo doli ono što mu po pravu pripada.

„Prašina i zemlja su korijen čovjekove naravi, i to posvjedočuje njegovo služenje i poniznost. Potom je on prevladan akcidentom postavljanja zahtijeva, jer Poslanik je kazao, u vezi s njim, da je stvoren prema Paslici. Prema našem mišljenju, to je tako usljed duhovne pripravljenosti prema kojoj ga je Bog stvorio, tj., usljed činjenice da je on primateljka za prisvajanje odlika božanskih imena sukladno onom što mu njegova duhovna zbilja dariva... Zbog ovog odnosa čovjek se osjećao uzdignutim i uzvišenim i zahtijevao je uzvišenost. Stoga mu je bilo zapovijeđeno da se očisti od te nadmene uzvišenosti kroz zemlju i prašinu, koja jeste duhovna zbilja njegova služenja. On je postao očišćen snagom razmatranja korijena svog vlastitog stvaranja, onog od kojeg je bio stvoren. Stoga Bog veli onome koji posjeduje ovaj atribut u nastojanju da pribavi lijek protiv mišljenja koje potiče nadmenu uzvišenost: ‘Neka čovjek,’ tj., potomci Ādemovi, ‘pogleda od čega je stvoren! – stvoren je od tekućine koja se izbacila’ (Al-Tāriq, 5-6), koja je ‘huda tekućina’ (Al-Sajda, 8). Jer jedna od stvari koju on zahtijeva za sebe je moć i darovanje, ali njegova urođena narav je nemoćna i pohlepna...

Stoga mu se kaže, kada takvo šta zahtijeva i vidi sebe kao nekoga ko raspolaže snagom, veličinom, darežljivošću i darivanjem koje se pomalja iz njega: ‘Očisti dušu svoju od tih atributa promatranjem slabosti i pohlepe u skladu sa onim

čime ti urođeno raspolažeš.’ Bog veli: ‘A oni koji se učuvaju lakomosti vlastite duše, oni će sigurno uspjeti’ (Al-Hashr, 9), i još On veli: ‘Čovjek je, uistinu, stvoren malodušan:..., kada mu je dobro, nepristupačan je’ (Al-Ma’arij, 19, 21). Kada čovjek pogleda u svoj korijen, njegova duša postaje blagotvorna, a on biva čist od zanovijetanja.“ (I 373.33)

Uzdizanje poniznosti

Čovjek jedino može biti siguran od postavljanja zahtjeva prijanjem uz svoj vlastiti korijen, koji jeste poniznost i služenje. Božanska imena, čije odlike on prisvaja, zapravo su postala teško breme za njega. Ibn al-‘Arabi to ističe dok objašnjava jedno do značenja kur’anskog stavka: *‘Allāh vam zapovijeda da polog povjerenja vratite njihovim vlasnicima’ (Al-Nisā’, 58).*

„Ne vidiš li da, kada neko povjeri baštinu nekom, ovaj to smatra opterećenjem? Čuvanje i štićenje toga je breme za njega. Ali, ako mu vlasnik kaže: ‘Ja ti ovo dajem i to više ne pripada meni’, nošenje tog bremena odgovornosti postaje lahko za njega i ovaj biva iznimno sretan, blagosiljajući osobu koja joj je to dala. Isto tako, atributi Istinitoga su povjerenje slugi.

Zato što su božanski atributi povjerenje dano gnostiku, on nikada ne prestaje bivati opterećen propitivanjem istih. Kako bi ih on primijenio? Za šta bi ih iskoristio? On se boji upotrijebiti ih na način na koji bi ih upotrijebio njihov Posjednik. Kada je on opterećen na ovaj način, on ih vraća njihovom Posjedniku i ostaje sretan, oslobođen tog bremena u služenju, koje je njegova vlastita baština, ili pak njegova duhovna zbilja, jer bilo šta pridodano tome može iščeznuti iz njega. Bog ga hvali zbog pouzdanog vraćanja pologa povjerenja. Tako je on onaj koji ne preseže svoju vlastitu mjeru napretka, baš kao što je u izreci rečeno: ‘Svaki onaj, koji ne poznaje svoju vlastitu vrijednost, propast će.“ (II 631.4)

Za Boga je najuzvišenija od duhovnih postaja s Bogom da čuva Svoga slugu u neprestanom duhovnom posvjedočenju njegova vlastitog služenja, zaogrnuo ga On ili ne zaogrnuo bilo kojom od odora gospodstva. To je najistaknutija duhovna postaja darovana jednom slugi. U Njegovim riječima, upućenim Mūsāu naznačeno je sljedeće: ‘Ja sam te za Sebe izabrao’ (Tā Hā, 41), i Njegove riječi [u vezi sa mi’rājem Muhammedovim]: ‘Hvaljen neka je Onaj koji je u jednom času noći preveo svoga roba...’ (Al-Isrā’, 1). Uoči kako On povezuje ‘Svoga slugu’ sa očitovanjem neusporedivosti [kroz pojam ‘hvaljenja’].“⁴⁶² (III 32.9)

„Niko nije sluga doli onaj ko je jednoličan u svome robovanju. Ako sluga odstupa od ovog atributa kroz omalovažavajući opis gospodstva – makar je taj opis pohvalan, poput atributa milosti – on je napustio razinu poradi koje je bio

462 O istovjetnosti *tasbiha* ili slavljenja i *tanzīha* ili očitovanja Božije neusporedivosti vidjeti poglavlje 4.

stvoren i lišen je savršenstva i znanja o Bogu u mjeri u kojoj je opisan atributima Istinitoga.“ (II 616.7)

Putnici na duhovnoj stazi su neprestance suočeni s pogibelji napuštanja služenja i pripisivanja Božijih atributa sebi. Niko se ne može smatrati otpornim od ove božanske kušnje. Ako je neko i bio, pokazat će se da je bio iskušan. U jednom odjeljku Ibn al-‘Arabi opisuje razne teške uspone (‘*aqaba*) koje duhovni putnici moraju svladati u nastojanju da steknu duhovnu postaju istinskog služenja.

„To je duhovna postaja koju je Niffari u svome djelu Mawāqif nazvao ‘jednakost’ (sawā’),⁴⁶³ jer sluga biva vidljiv u liku Istinitoga. Ako Bog nema naklonosti za ovog slugu kroz čuvanje (‘isma) i bdijenje, i ne učvršćuje njegove stope na ovom teškom usponu zadržavanjem njegove vizije usredotočenom na njegovo služenje, dok on očituje onu Pasliku, tada će njegova stopala skliznuti, a Paslika Istinitoga, kojim on raspolaže u sebi, staće između njega i njegove vizije vlastitog služenja. Tada će on vidjeti Istinitoga u liku svog vlastitog služenja, a stvarno stanje stvari će se izokrenuti u njegovim očima. To je teško mjesto duhovnog posvjedočenja, jer Bog silazi sa Svoje duhovne postaje neovisnosti o svjetovima u postaju traženja zajma od Svoga sluge.⁴⁶⁴ Pod ovim vidom bi se reklo: ‘Bog je ovisan’, dok je On, zapravo, Neovisan, ‘a da smo mi neovisni’ (Āl’Imrān, 181), dok smo, zapravo, ovisni. Prema tome, ova situacija je bila za njih izokrenuta. To se izvodi iz božanskog iskušavanja, kojeg čovjek nije svjestan. Onaj koji želi put zaštite od božanskog iskušavanja, taj mora prionuti uz svoje služenje i njegove popratne momente u svakom pojedinom duhovnom stanju. To je znak njegova bivanja zaštićenim od iskušavanja Božijeg. Međutim, on neće ostati siguran, s obzirom na budućnost, jer on ne posjeduje sigurnost kojom će zadržati to duhovno stanje.“ (III 147.5)

„Da nije poradi savršenstva Paslike u čovjeku, niko ne bi očitovao gospodstvo. Sretan je onaj ko je na sliku koja zahtijeva jednu tako uzvišenu duhovnu postaju i koja nema nikakvog učinka nad njim, niti ga izvodi izvan njegova služenja! To je čuvanje kojim je Bog spustio na nas obilan udio u tom času. Neka Bog osigura naše opstajanje u tome, tokom ostatka našeg života, sve dok nas ne uzme – mene i svu moju braću i pobožne, snagom Svoje naklonosti! Nema Gospodara doli Njega.“ (II 642.26)

463 Ni tekst kojeg je objavio Arberry niti dodatak kojeg je načinio Nwyia ne sadrže ovaj posebni *Mawqif*.

464 Aluzija na nekoliko kur’anskih stavaka, kao što je onaj iz poglavlja *Al-Hadid*: ‘Ko će Allāhu drage volje zajam dati da bi mu ga On mnogostruko vratio, a uz to i nagradu plemenitu dobio?’

Sve ove bitke protiv pogibelji prisvajanja Božijih atributa služe da nas podsjetu na našu stalnu ljudsku situaciju. Svaki čovjek posjeduje sebe i sve svoje pozitivne attribute kao Božije povjerenje, tako da svako mora istrajavati u rukovanju tim povjerenjem na prikladan način. Savršeni sluga prepliće služenje sa prisvajanjem božanskih odlika, baš kao što prepliće očitovanje Božije neusporedivosti (koja zahtijeva da on bude ništa) sa očitovanjem Božije sličnosti (koja znači da je on Božije samoraskrivanje).

„Čovjek ne može steći ništa bolje u svome životu od znanja o Bogu, prisvajanja odlika Njegovih imena, zaustavljanja kod onoga što se zahtijeva njegovim služenjem i ispunjavanja poslušnosti prema zapovijedima njegova Gospodara, koje su prikladne Njegovoj razini.“ (II 640.32)

Savršeni čovjek očituje božansku pasliku dok biva čvrsto usredotočen na služenje. Kroz posvjedočenje svog temeljnog ontološkog gubitka, svog apsolutnog ništa u sučeljenju s Nužnim Bitkom, on ostaje nepomičan na udaljenosti (*bu'd*) od svoga Gospodara koju njegov potencijalitet i kontingentnost zahtijevaju. No, paradoksalno govoreći, kroz svoje znanje o svojoj stvarnoj situaciji on je uveden u Božiju blizinu (*qurb*). Ibn al-'Arabi ukazuje na sretnu kombinaciju daljine i blizine, služenja i očitovanja imena Božijih, navodeći dva Abū Yazīdova prividno suprotstavljena pravorijeka:

„Kada se pojme dvije stvari, koje se nikada ne povezuju i koje su različite uvijek i u svakom pogledu, to je onda ona krajnja granica 'daljine'. Stoga, ništa nije udaljenije od Boga negoli je kozmos, jer ništa ne može objediniti to dvoje s obzirom na njegovu vlastitu suštinu. To se nalazi u riječima Božijim: 'Bog je neovisan o svjetovima' (Āl'Imrān, 97) i u hadisu: 'Bog jeste, i ništa nije s Njim'.

Potom se spuštamo na naredni stupanj udaljenosti i velimo da sluga neće biti gospodar (sayyid) onoga u odnosu na koga je on sluga, tako da ništa nije udaljenije od njegova gospodara. Stoga služenje nije duhovno stanje blizine. Ono što dovodi slugu blizu njegova Gospodara jeste njegova spoznaja da je on Njegov sluga, a ta spoznaja je istovjetna služenju. Služenje zahtijeva udaljenost od Gospodara, ali slugino znanje o služenju iziskuje bliskost s Njim. Kada je Abū Yazīd postao zbunjen u vezi sa blizinom i nije znao kako bi stekao blizinu sa svojim Gospodarom, Istiniti mu reče u njegovoj najdubljijoj svijesti: 'O Abū Yazīde! Približi Mi se kroz ono što Ja ne posjedujem: poniznost i ovisnost.' Tako On poreče Sebi ta dva atributa, poniznost i ovisnost. Ono što On poreče Sebi jeste atribut udaljenosti od Sebe. Prema tome, kada se oni atributi, koji zahtijevaju udaljenost, pojave u nekome, oni određuju njegovu situaciju, i oni zahtijevaju udaljenost.

Jednom drugom prilikom Abū Yazīd reče svome Gospodaru: ‘Kroza šta ja stječem bliskos s Tobom?’ Istiniti mu reče: ‘Ostavi po strani svoje sopstvo i dođi!’ Kada jednom napusti sebe, napustit će temeljnu odliku služenja, jer služenje je istovjetno udaljenosti od gospodstva, i sluga je udaljen od Gospodara.

Prema tome, poniznost i ovisnost Abū Yazīdova su zahtijevale bliskost kroz služenje, dok je kod napuštanja sebe on iskao blizinu kroz prisvajanje čudorednih odlika Božijih. Kroz to se postiže objedinjenje.“ (II 561.11)

U nastojanju da shvati duhovnu zbilju svog vlastitog služenja, čovjek ima potrebu da to izmjeri prikladnom vagom.

„Čovjekova vaga Božije Prisutnosti nalazi se u Vjerovjesnikovim riječima: ‘Bog je stvorio Ādema prema Paslici Svojoj.’ Božija darežljivost je postavila čovjeka na tu vagu. Kroz svoj lik on je izmjeren nasuprot prisutnosti Onoga koji ga je uveo u postojanje u suštini, atributu i činu. Čin mjerenja nužno ne zahtijeva udioništvo (ishtirāk) u duhovnoj zbilji između ove dvije stvari koje su izmjerene.

Ono naspram čega se mjeri zlatni novčić jeste mjera željeza, koje ne sličī zlatu po svojoj suštini, atributu i kvaliteti. Otuda se zna da ono što biva mjereno kroz ljudski lik jeste sve ono što taj lik zahtijeva kroz božanska imena, koja usmjeravaju svoju pozornost na uvođenje tog lika u postojanje i koja očituju svoje učinke unutar njega. Tako, kao što se težina željeza po definiciji (hadd) ne mjeri naspram zlata, po duhovnoj zbilji ili formi svoga entiteta, na isti način sluga se ne povezuje s Bogom po definiciji ili duhovnoj zbilji – makar ga je On stvorio prema Svojoj vlastitoj paslici – jer Njegova Bit nema nikakvu definiciju, dok se čovjek definira definicijom prijanjanja uz svoju bit (dhāti), ne pukim označenjem (rasmi) ili verbalno (lafzi), a svaka stvorena stvar je ista. Ali čovjek je najsavršenija i najobuhvatnija od svih stvorenih stvari s obzirom na svoju narav i svoju razinu.

Kada postaneš svjestan duhovne zbilje ove Vage, prestat ćeš umišljati ono što si uobičavao umišljati u vezi sa ‘likom’ – tj., da je On Bit i da si ti bit, i da si ti određen Živim, Znalcem i ostatkom atributa, baš kao što je i On. Kroz ovu Vagu ćeš prispjeti spoznaji da to nije ono što se podrazumijevalo onim ‘likom’. Stoga je Bog objedinio u samo jednom poglavlju riječi: ‘Stvorio je čovjeka’ (Al-Rahmān, 3) i: ‘... postavio je terezije’ (Al-Rahmān, 7). Ne postoji nikakav način da se to upotrijebi osim onako kako sam ti ja spomenuo, jer On je Bog, Stvoritelj, a ti si sluga, stvorena stvar. Kako rukotvorina može poznavati svoga tvorca? Ono što rukotvorina zahtijeva od svoga tvorca jeste samo forma tvorčeva znanja o njoj, a ne forma njegove biti. Ti si rukotvorina svoga Tvorca. Stoga tvoj lik se podudara sa formom Njegova znanja o tebi; a takav je slučaj i sa svakom stvorenom stvari.

Kada to ne bi bilo tako, kada stanje stvari ne bi bilo tako da dvoje vas bude obuhvaćeno samo jednom definicijom i duhovnom zbiljom, kao što su Zayd i 'Amr obuhvaćeni [svojom ljudskom prirodom], tada bi ti bio božanstvo, ili bi on bio božanski sužanj (ma'lūh) i tada bi samo jedna definicija obujmila vas. Ali stanje stvari je posve suprotno od toga!

Stoga znaj kojom vagom trebaš mjeriti sebe naspram svoga Gospodara, i ne budi zadovoljan sobom! Znaj da si ti gvozdeni teg kojim se mjeri jedinstveni rubin koji nema dvojnika. Ako se spojiš s njim u kvantitetu, ne slažeš se s njim u mjeri, niti u suštini, a ni u osebujnoj čudi – neka je Bog uzvišen! Prihvati se svoga služenja i znaj svoju vlastitu mjeru... Ne stavljaš Njega na svoju vagu. Jer ti si ti, a On je On. 'Samo je On Bog, Nedosezivi, Mudri' (Āl'Imrān, 6)! 'Ništa nije kao On! On sve čuje i sve vidi' (Al-Shūrā, 11). (III 8.23)

Istaknuti gnostici uvijek čuvaju uljudno ponašanje prema Bogu i nika-da ih ne svladava nemarnost (*ghafla*). Manje poznati gnostici mogu, katkada, podleći utjecaju jednog duhovnog stanja, što objašnjava zašto oni, pokatkad, očituju dobro poznate izreke kao što je ona Hallājeva: 'Ja sam Istina' ili one dvije slične, niže citirane, Abū Yazīdove izreke.

„Zar ne vidiš da, kada je duh nesmotren, on se nameće i biva drzak prema Božijoj Postaji? Potom on prisvaja gospodstvo, poput Faraona. Kada ga svlada takvo duhovno stanje, on kaže: 'Ja sam Allāh' ili 'Slava meni!', kao što je to kazao jedan od gnostika. To je tako stoga što je on svladan jednim duhovnim stanjem. Stoga riječi poput ovih nisu nikada izašle iz usta jednog poslanika, ili vjerovjesnika, ili prijatelja Božijeg koji je savršen u svome znanju, svojoj prisutnosti (hudūr), svome prianjanju uz kapiju duhovne postaje koja mu pripada, u svome uljudnom ponašanju i u svome razmatranju onog stvarnog (mād-da) unutar kojeg on prebiva i kroz koje biva vidljiv.“⁴⁶⁵ (I 276.2)

Kada veliki gnostici prepoznaju attribute Gospodstva u sebi, može se dogoditi da će oni zadržati uljudno ponašanje, motreći ih kao attribute jedne andeoske hijerarhije, a ne kao Božije attribute.

„Među prijateljima Božijim su oni poznati kao 'dostojanstveni' (kuramā'), muškarci i žene. Bog ih je učinio prijateljima kroz plemenitost duše. On, u vezi s njima, veli: 'Oni koji, prolazeći pored onoga što ih se ne tiče, prolaze dostojanstveno' (Al-Furqān, 72). Drugim riječima, oni ne gledaju u ono što je Bog

465 Drugdje Ibn al-'Arabi upotrebljava ovu istu izreku kako bi ukazao na duhovnu postaju savršenstva, postaju bliskosti stečenu dobrovoljnim bogoštovnim činima, o kojoj je raspravljano niže. On piše: „Nijedno stvorenje Božije ne kaže: 'Ja sam Allāh,' samo to On kaže... A savršeni sluga to također kaže, on čiji jezik, sluh, vid, čula i organi su Bog, poput Abū Yazīda i njemu ravnih. Ali niko drugi, osim ovih, ne kaže: 'Ja sam Allāh'“ (IV 11.16).

zapovijedio, podižući pogled. Stoga oni nisu osramoćeni ničim od toga, jer oni pored toga prolaze dostojanstveno, ne poklanjajući tome nikakvu pažnju i to nema nikakva učinka na njih. Jer besposlen govor je duhovna postaja koju duša smatra slatkom usljed suprotstavljanja koje je Bog utkao u njihovu urođenu narav. Ali ovo su duše koje odbacuju sve bezvrijedne odlike, jer one su duše dostojanstvenih među slugama Božijim.

U ovom atributu oni se podudaraju s Gornjim Plenumom. Glede ovog potonjeg, Bog je kazao da su Njegove objave došle po ‘rukama časnih i čestitih pisara’ (‘Abasa, 15-16), opisujući ih kao plemenite i dostojanstvene. Svaki opis koji te povezuje s Gornjim Plenumom, dariva ti izuzetnost.

Kada gnosticici među slugama Božijim prisvoje odlike Božijih imena, oni postavljaju između sebe i tih atributa Istinitoga odliku kojom je Bog opisao Gornji Plenum. Tako oni preuzimaju taj atribut s obzirom na svoje pripadanje kreposnim Božijim slugama, a ne s obzirom na njegovo bivanje atributom Istinitoga. Pošto njihova izuzetnost počiva u tome što oni nikada ne napuštaju duhovnu postaju služenja. Ali među gnosticima ovo duhovno kušanje je rijetko, jer većina njih prisvaja odlike Najljepših Imena pod vidom činjenice da su one imena Božija, a ne s obzirom na ono što smo upravo spomenuli – da je Gornji Plenum određen snagom njih, kako i prikladuje. Stoga gnosticici prisvajaju njihove odlike samo nakon što su polučili mirise robovanja od Gornjeg Plenuma. Gnosticici poput ovih, prisvajajući odlike imena, ne pronalaze nikakav miris Gospodstva prikladan za ta imena. Onaj koji zna što smo upravo spomenuli, i provodi to u praksu, taj će kušati znanje samoraskrivanja koje nije nikada kušao niko ko pronalazi miris Gospodstva u vlastitom prisvajanju odlika.“ (II 38.33)

Savršeni sluga

Ljudi su po definiciji sluge Božije pod dva vida. S jedne strane, oni su sluge po samim svojim suštinama, nesposobni čak da motre neposlušnost svome Gospodaru. S druge strane, oni se mogu ne povinjavati Božijem propisujućem nalogu. ‘Vjernici’ su oni koji, u golemoj mjeri, uspijevaju u podlaganju propisujućem nalogu, mada nesavršeni ostaju u svome bogoštovlju. Ali bogoštovlje i služenje savršena čovjeka su bez greške. Njegovo služenje je tako savršeno da bilo koja razlika ne može biti povučena između bivstvodaavnog i propisujućeg naloga. Drugim riječima, savršenom čovjeku Bog samo kaže: ‘Budi!’ Ali, animalnim ljudima On kaže: ‘Budite!’ I, eto, vi jeste, postupate tako i izbjegavate činiti to!’

Ibn al-‘Arabi ukazuje na ta pitanja dok objašnjava prirodu ‘opstajanja’ (*baqā*) sluge nakon njegova ‘poništenja’ (*fanā*) u Bogu, dva pojma često raspravljana u sufijskim tekstovima.

„Opstajanje je odnos koji ne iščezava niti se mijenja. Njegovo temeljno određenje je nepromjenjivo određeno u Istinitome i u stvorenju. To je božanski atribut. Ali je poništenje odnos koji iščezava. Ono je atribut stvorene egzistencije i ne dotiče Prisutnost Istinitoga. Svaki atribut, koji se pripisuje objema stranama, potpuniji je i uzvišeniji nego atribut koji je prirodan stvorenoj strani, osim služenja. Njegovo pripisivanje stvorenoj egzistenciji je naime potpunije i uzvišenije od pripisivanja gospodstva i stvoriteljstva istome.

Možeš kazati: ‘U tom slučaju ‘poništenje’ se vraća natrag služenju i prijanja uz njega.’ Mi odgovaramo: Poništenje ne može biti poput služenja, jer služenje je nepromjenjivo određen atribut koji se nikada ne podiže sa stvorene egzistencije. Ali ‘poništenje’ može izbrisati slugu iz njegova služenja i iz njega samoga. Stoga se njegovo temeljno određenje razlikuje od temeljnog određenja robovanja.

Ako ijedna stvar uzrokuje da neka druga stvar napusti svoj korijen i zastre je od njene duhovne zbilje, to nije visok položaj u nazoru Plemena, jer ti nudi situaciju koja je suprotna putu kakav jeste, čineći te tako jednim od neznalica. Ali opstajanje je nepromjenjivo duhovno stanje sluge koje nikada ne iščezava, jer je nemoguće njegovom nepromjenjivom entitetu da prestane postojati, baš kao što je nemoguće za njegov entitet da bude istovjetan egzistenciji, jer egzistencija je njegov opis nakon što on nije postojao... Entitet sluge postoji u nepromjenjivosti, dok je njegova egzistencija nepromjenjiva u svome robovanju, a njegovo temeljno određenje optrajava u njoj. ‘Ta svi će oni, i oni na nebesima i oni na Zemlji, kao robovi u Milostivog tražiti utočište’ (Maryam, 93)!“ (II 515.33)

U krajnjoj analizi gnostik je sluga, a ne gospodar, jer samo Bog istinski postoji. Atribut Gospodara je Bitak, dok je atribut sluge nepostojanje. Gnostik se okreće prema iskonskom duhovnom stanju svog nepromjenjivog entiteta. On je po sebi samo zbir nepostojećih odlika, dok je ono vidljivo Bitak.

„Sluga se okreće prema svojoj osebujnoj odlici, koja jeste robovanje koje se ne natječe s Gospodarom. On biva ukrašen (tahallī) njome i obitava u domištu stvarstva vlastite nepromjenjivosti, ne stvarstva vlastite egzistencije i motri na put na kojemu ga Bog okreće prema tom ili nekom drugom putu. U svemu tome on se isključuje iz upravljanja svojom vlastitom situacijom.“ (II 153.26)

„Izgon (ghurba) gnostikā iz njihovih postojbina je njihov odlazak iz njihove potencijalnosti. Postojbina (watan) potencijalne stvari jeste potencijalnost. Potom se njoj otkriva da je to Istiniti. Ali postojbina Istinitoga nije potencijalnost. Stoga potencijalna stvar odlazi iz svoje postojbine usljed tog posvjedočenja. Kada je potencijalna stvar bila u svojoj postojbini, tj., nepostojanju – iako je njen entitet bio nepromjenjivo određen – ona je čula govor Istinitoga upućen

njoj: ‘Budi!’, pa je ona pohrlila u postojanje. Ona je ušla u postojanje u nakani da vidi Onoga ko ju je uveo u postojanje. Tako je ona otišla u izgon iz svoje postojbine u želji da vidi Onoga koji joj je rekao: ‘Budi!’ Kada je otvorila svoje oči, Istiniti je učinio da posvjedoči svoju vlastitu sličnost među vremenski uvjetovanim stvarima. Ona nije posvjedočila Istinitoga poradi kojega je pohrlila u egzistenciju...

Ali savršeni gnostici nemaju nikakvog izгона. Oni su entiteti nepromjenjivo određeni na svojim mjestima; oni nikada ne napuštaju svoju postojbinu. Pošto je Istiniti njihovo ogledalo, njihove forme bivaju vidljive u Njemu, baš onako kako su postale vidljive u ogledalu. Stoga te forme nisu njihovi entiteti, jer forme bivaju vidljive sukladno formama koje su postale vidljive u skladu sa formom ogledala. Niti su one forme istovjetne ogledalu, jer u svojoj biti ogledalo ne posjeduje moć razlikovanja onoga što postaje vidljivo od njih ili iz njih samih. Prema tome, oni ne odlaze u izgon. Oni su ljudi duhovnog posvjedočenja (shuhūd) u postojanju (wujūd). Ja im samo pripisujem egzistenciju zbog vremenski uvjetovanih temeljnih određenja koja ne bivaju vidljivim osim unutar opstojeće stvari (mawjūd). Stoga razina izгона nije jedna od duhovnih postaja na putu Ljudi. To je jedna niža postaja na putu unutar koje odsjedaju oni na sredini puta (al-mutawassitūn) i učenici (al-murīdūn). Što se tiče onih velikana (al-akābir), oni nikada ne vide ništa izgnano iz svoje postojbine. Naprotiv, Nužni Bitak je Nužan, potencijalna stvar je potecijalna stvar, a nemoguća stvar je nemoguća, tako da postojbina svake stvari, koja ima postojbinu, određena je. Kada bi se izgon događao u njima, duhovne zbilje bi se izprevrtale, tako da bi ono Nužno postalo moguće, a moguće Nužno, a nemoguće moguće. Ali stvari tako ne stoje.“ (II 528.17, 529.19)

Božiji sluga *par excellence*, Vjerovjesnik, je kazao: „Ja ću biti gospodin ljudske vrste na Dan ponovnog proživljenja, bez hvastanja.“ No, Ibn al-‘Arabi objašnjava da je to tačno ne zato što je on gospodar, već zato što je on savršeni sluga, koji je ozbiljio svoje vlastito ništavilo. On je ozbiljio svoj vlastiti nepromjenjivi entitet, makar prebiva u ozračju nepostojanja.

„Vjerovjesnik hoće reći: ja se ne mislim hvastati nad svime u kozmosu. Iako sam ja najveći od ljudskih mjesta očitovanja, ja sam također i najmoćniji od svih stvorenja u duhovnom ozbiljenju svog vlastitog entiteta. Čovjek nije onaj koji ozbiljuje svoga Gospodara. Čovjek je onaj koji ozbiljuje svoj vlastiti entitet.“ (II 74.6)

Ne znači da je hvastanje nužno negativno, kako Ibn al-‘Arabi, čini se, hoće naznačiti kada piše:

„Te noći kada sam napisao ovo poglavlje, imao sam snoviđenje koje me ispunilo radošću. Probudio sam se i sastavio stih na kojem sam prethodno radio u sebi. Bio je to stih o hvastanju:

*Svako vrijeme ima osobu kroz koju se ventra -
za ostatak tog vremena, jedna od njih sam ja!*

Prema mojoj spoznaji, to je tako stoga što danas ne postoji niko ko je ozbiljio duhovnu postaju služenja više od mene, iako bi moglo biti meni ravnog. Jer ja sam dosegnuo krajnju granicu služenja. Ja sam kreposni i potpuni sluga koji ne zna ništa o mirisu gospodarenja.“ (III 41.23)

Gnostik ulazi u Božiju prisutnost po svome ništavilu, ali se vraća prosvijetljen.

„Postoje oni koji su izloženi otkrovenju, a potom bježe natrag u vidljivi svijet, jer vide ono što ih straši u njihovu otkrovenju. Jedan takav je bio naš prijatelj Ahmad al-'Assād al-Harīri.⁴⁶⁶ Kada bi odlutao, brzo bi se vratio svojim osjetilima, drhteći i tresući se. Uobičavao sam grditi ga i govoriti mu da to ne čini, a on bi rekao: 'Prestravio sam se i uplašio da se ne izgubim kroz ono što vidim...'

Onaj ko ulazi u Božiju prisutnost, dok posjeduje nešto od gospodstva u sebi, plaši se da to ondje ne izgubi, stoga bježi natrag u postojanje unutar kojeg njegovo gospodarenje biva vidljivo. Stoga je mala korist u njegovu ulaženju. Ali onaj koji je čvrsto određen, on ulazi kao prijemčiv sluga sa odlukom koja izgara za njegovim korijenom, tako da mu Bog može darovati one od Svojih nježnih mirisa koji će ga priviknuti. Potom, on izlazi poput svjetla iz kojeg se širi sjaj.

Onaj ko ulazi ka toj Uzvišenoj Strani sa svojim gospodstvom, nalik je onome ko ulazi sa svijetlećim krijesom, dok onaj ko ulazi sa svojim služenjem, nalik je onome koji ulazi sa fitiljem bez plamena ili sa svežnjem grančica. Kada ova dvojica potonjih uđu na takav način, dah Svemilosnoga puhne nasuprot njih. Krijes se ugasi usljed tog strujanja, dok se grančice raspale. Baštinik tog svjetla izlazi u tamu, dok baštinik grančica izlazi sa svjetlom uz pomoć kojeg se može hoditi. Stoga promotri šta mu je njegova duhovna priprava podarila!

Prema tome, svako ko bježi odande, plaši se da mu se krijes ne ugasi. On se plaši da će njegovo gospodstvo iščeznuti, pa bježi na mjesto gdje se ono očituje. Ali jedino izlazi onaj nakon što se njegov krijes ugasi. Da je izašao dok još krijes plamti, tako da ono strujanje ne izvrši učinak na njega, tada bi on s pravom zahtijevao gospodstvo za sebe. Ali i to bi se dogodilo kroz Božije čuvanje njega.

466 U djelu *Sufis of Andalusia* (str. 91-95) on se naziva Abu'l-'Abbās Ahmad al-Jarrār (iako je ispravno 'Al-Harrār)). Usp. Chodkiewicz-Addas, *Essai*, indeks, s. v. Abū'l-'Abbās.

Onaj ko ondje ulazi kao sluga, taj nema straha. Kada se njegov fitilj zapali ondje, on zna ko ga pali i on vidi Njegovu naklonost u tome. Potom on izlazi poput jednog prosvijetljenog sluga. Stoga je Bog kazao: ‘Hvaljen neka je Onaj koji je u jednom času noći preveo svoga roba...’ (Al-Isrā’, 1), tj., kao slugu.⁴⁶⁷ Ali kada se on vratio natrag svojoj zajednici, vratio se ‘pozivajući k Allāhu, po Njegovu dopuštenju, i kao svjetiljka koja sija’ (Al-Ahzāb, 46), baš kao što je bio i ušao kao sluga ponizni, poznajući ono u šta je bio ušao i Onoga kome je bio ušao.’ (I 276.19)

Kroz traženje utočišta u svom vlastitom služenju, savršeni sluga očituje Božije atribute gotovo unatoč sebi samome. On traži utočište u svom vlastitom ništavilu, ali neki drugi opažaju atribute Božije odražene u njemu.

„Sluga je, u osnovi, bio stvoren samo da pripada Bogu, i da stalno služi. On nije bio stvoren da bude gospodar. Stoga, kada ga Bog zaogrne u odoru gospodstva i zapovijedi mu da se u njoj pojavi, on se pojavljuje kao sluga u sebi i kao gospodar u nazoru promatrača. To je ukras njegova Gospodara, odora koju je On stavio na njega.

Neko je prigovorio Abū Yazīdu što su ga ljudi dodirivali rukama svojim i tražili blagoslov od njega. On je odgovorio: ‘Oni mene ne dodiruju, oni samo dodiruju ukras kojim me je Gospodar ukrasio. Trebam li im zabraniti to, kad on, ionako, ne pripada meni?’

Neko je prigovorio Abū Madyanu što su ga ljudi doticali rukama svojim u nakani da steknu blagoslov ili da im ga on dadne. ‘Zar ti ne nalaziš učinak toga u sebi?’

On odgovori: ‘Da li Crni Kamen [Ka’be] nalazi u sebi učinak koji bi ga maknuo, da više ne bude kamen, jer su ga ljubili poslanici, vjerovjesnici i prijatelji i jer je on desnica Božija?’

Čovjek mu odriješno odgovori.

*Abū Madyan reče: ‘Ja sam taj Kamen.’ Glede ove duhovne postaje, Bog veli svo-
me Vjerovjesniku: ‘Oni koji su ti se zakleli na vjernost – zakleli su se, doista, na vjernost samom Allāhu’ (Al-Fath, 10). Tako je On porekao, nakon što je potvrdio, baš kako je postupio sa bacanjem – On ga je i potvrdio i porekao: ‘I nisi ti bacio, kad si bacio, nego je Allāh bacio’ (Al-Anfāl, 17). (III 136.8)*

Čovjek bi trebao znati da ništa ne povezuje robovanje i gospodarenje pod bilo kojim vidom. Od svih stvari ove dvije su naj snažnije u njihovu uzajamnom protivljenju... Iako su crno i bijelo suprotstavljeni jedno drugom, boja ih povezuje.

467 Stavak ukazuje na Božije uznesenje Vjerovjesnika na *mi’rāj*, uznesenje ili ‘noćno putovanje’ u Njegovu Prisutnost.

Mada su gibanje i mirovanje suprotstavljeni jedno drugom, povezani su stvarnom stvari... Svaki zbir ovog dvoga ili dvije različite stvari u kozmosu moraju imati nešto što to dvoje povezuje, osim sluge i Gospodara, jer ovo dvoje potonje se ne povezuju na bilo koji način i u bilo čemu. Sluga je onaj koji nema nikakvog lica unutar Gospodstva, a Gospodar je onaj koji nema nikakva lica unutar služenja. Stoga se Gospodar i sluga nikada ne povezuju.

Krajnja iluzija za jednu osobu je ta da poveže skupa Gospodara i slugu kroz wujūd [Bitak / Egzistenciju], jer to ih ne dovodi u vezu. Pod onim 'to ih uzajamno ne povezuje' ja ne podrazumijevam pripisivanje riječi. Ja samo mislim na pripisivanje značenja jednom od tog dvoga na upravo onaj način kako se ono pripisuje onom drugom. Ali to se ne nalazi u wujūdu koji se pripisuje Gospodaru, a wujūd se pripisuje slugi. Jer wujūd Gospodara je Njegov vlastiti Entitet, dok je wujūd sluge temeljno određenje za koje sluga misli da ga posjeduje. S obzirom na njegov entitet, sluga može postojati ili ne mora, ali definicija njegova entiteta je ista u ova dva slučaja.

Pošto wujūd sluge nije njegov vlastiti entitet, i pošto je wujūd Gospodara istovjetan s Njim, sluga treba stajati u duhovnoj postaji unutar koje se od njega ne osjećaju ni dašci gospodstva. Jer raspolagati gospodstvom bila bi sama laž i neznanje, pa njegov baštinik ne bi stekao duhovnu postaju robovanja, iako je, zapravo, sluga. Svojim riječima: 'Ni dašak gospodstva se ne osjeća od njega', samo dodajem ovo: 'S njegove strane, po sebi', jer on nikada nije nemaran u posvjedočenju svoga robovanja.

Međutim, neki drugi bi mogli pripisati gospodstvo tom slugi, zbog njegovih učinaka, koje oni vide kako se pojavljuju iz njega. Ali to pripada Bogu, ne njemu. A on je po sebi drukčiji od onoga što on očituje u kozmosu.

Glede učinka gospodstva, nemoguće je da se ono očituje od njega. Kada učenik (tilmīdh) zna da je šejh od te vrste, Bog otvara prema tom učeniku ono u čemu je njegova sreća. Jer on biva odvojen od svega poradi Božije strane, baš kao što je i šejh odvojen. On se povjerava Bogu, ne šejhu. Potom on ostaje motriti na šejha kako bi uočio kakvo duhovno stanje će mu Bog dati, s obzirom na učenika, kao kada govori sa nalogom ili zabranom, ili očitovanjem znanja koje će mu koristiti. Potom će to učenik primiti od Boga po šejhovom jeziku. Učenik u sebi zna o šejhu ono što šejh zna o sebi: da je on mjesto za istjecanje temeljnih odlika gospodstva.

Ako bi šejh umro, ovaj učenik ne bi osjećao njegov gubitak kao takav, jer on zna duhovno stanje svoga šejha. Takav je bio Abū Bakr al-Siddīq sa Poslanikom Božijim, kada je Poslanik umro. Ondje nije bilo nikoga ko nije bio užasno uznemiren i ko nije kazao stvari koje se nisu smjele čuti. Tako je svako posvjedočio protiv sebe zbog njegove vlastite neprikladnosti i nedostatka znanja o Poslaniku kojega je slijedio. To je bio slučaj sa svakim, osim Abū Bakra, jer za njega se situacija nije bila promijenila. On je znao šta se dogodilo i poznao

je stvarno stanje stvari. Stoga se popeo na minber i izrecitirao: 'Muhammed je samo poslanik, a i prije njega je bilo poslanika. Ako bi on umro ili ubijen bio, zar biste se stopama svojim vratili' (Āl'Imrān, 144)? Tako onaj, čije iluzije su ga svladale, vrati se natrag svojim osjetilima, a potom narod spozna izuzetnost Abū Bakrovu nad svakim drugim. Stoga je on bio punovažan za imāmāt i za to da mu se dadne prednost. Niko mu se nije bez svrhe zakleo na vjernost. I niko nije propustio da mu se zakune osim onih koji, u vezi s njim, nisu znali isto ono što nisu znali ni u vezi s Poslanikom Božijim.“ (III 371.27)

Štovanje kroz dobrovoljnu požrtvovnost

Islamski Zakon dijeli bogoštovne čine na dvije temeljne vrste: *fard* (obavezne) i *nafl* (dobrovoljne). Doslovno značenje *nafla* je dobitak, obilje, dar; nešto više od onog očekivanog. Svaka kategorija obaveznog štovanja – tj., molitve, posta, hodočašća u Mekku – ima svoje vlastite dobrovoljne čine. U svom poglavlju o ovim činima Ibn al-'Arabi raspravlja o božanskim korijenima različitih kategorija. Korijen svega dobrovoljno učinjenog je činjenica da je sluga Božije 'dobrovoljno djelo' (*nāfila*), tj., nešto više od Božije obaveze. On nas je stvorio kao Svoj dobrovoljni dar.

„Dobrovoljni čini su poredani prema izuzetnosti obaveznih čina iz koje se oni izvode, jer oni se sastoje od pojedinačne prakse koja ima korijen u obaveznim činima i koja se rađa iz tog korijena i biva vidljiva u svojoj formi. Na isti način mi bivamo vidljivi u paslici Božijoj. Stoga smo mi Njegovo dobrovoljno djelo, a On je naš korijen. Stoga mi velimo, u vezi s Njim, da je On Nužni Bitak po sebi, dok smo mi nužni po Njemu, a ne po sebi samima.“ (II 167.2)

„'Obavezni čini' (farā'id) su čini da se vrši ili da se izbjegava ono što je Bog učinio obaveznim (wājib) i nesumnjivo nužnim za Svoje sluge. Onaj koji ih ne vrši, zgriješio je.“ (II 168.13)

Razlika između ova dva tipa praksi uveliko je raspravljana od strane pravnika i sufija. Za mnoge od ovih potonjih najznačajnije znanje koje imamo o njima je ono što Bog kaže u čuvenom *hadis qudsī*: „Moj sluga Mi se približava kroz nešto što Ja volim više od onoga što sam učinio obaveznim za njega. Moj sluga se nikada ne prestaje približavati Meni kroz dobrovoljne čine, sve dok ga Ja ne zavolim. Tada, kada ga Ja zavolim, Ja sam njegov sluh kojim on sluša, njegov vid kojim on gleda, njegova ruka kojom on hvata i njegova noga kojom on hoda.“⁴⁶⁸ Iz ovog *hadisa* su izvedeni tehnički pojmovi 'bliskost dobrovoljnih čina' (*qurb al-nawāfil*) i 'bliskost obaveznih

468 Ovaj *hadis* se nalazi u ovom obliku kod Bukhārija, *Riqāq* 38; usp. Graham, *Divine Word*, str. 173-74.

čina' (*qurb al-farā'id*). ('Bliskost' se često zamjenjuje pojmom 'bogoštovlja' ili 'ljubavi' [*hubb*].) Ibn al-'Arabi i njegovi sljedbenici postavljaju ove dvije bliskosti na najviše razine ljudskog savršenstva. Ibn al-'Arabi opisuje bliskost dobrovoljnih čina, koja se najčešće prikazuje kao ono niže od dvoga, u mnogim različitim kontekstima.

„Ono što objedinjuje sve dobrovoljne čine jeste činjenica da Istiniti voli slugu, jer ovi čini proistječu iz Božije ljubavi prema njemu. Ali to nije bilo kakva ljubav. To je ljubav kroz koju je Istiniti tvoj sluh kojim ti slušaš, tvoj vid kojim ti gledaš, tvoja ruka kojom ti hvataš i tvoja noga kojom ti hodaš.“ (II 168.2)

*„Istiniti je preveć uzvišen da prebiva (*hulūl*) unutar protežnih tijela. Što se čovjeka tiče, on gleda kroz vid koji opstoji kroz organ, kroz oko na svojoj glavi. On čuje kroz slušanje koje opstoji kroz organ, kroz svoje uho. On govori kroz govor koji opstoji u gibanju i mirovanju njegova jezika, njegovih usana i mjesta artikulacije, od njegovih prsa do njegovih usana. Potom, ova ista osoba upražnjava čine podložnosti Bogu u većoj mjeri nego li joj je to obaveza, tj., upražnjava dobrovoljna dobra djela (*nawāfil al-khayrāt*). To upražnjavanje rezultira poricanjem njegova sluha, njegova vida, njegova govora i svih njegovih organa, takvih kao što su hvatanje i trčanje, čija temeljna određenja su nužno pripadala njemu. Zbog temeljnih određenja tih organa, imena kao što je slušanje, gledanje i govorenje primjenjivala su se na njega. Sada on sluša snagom Boga, nakon što je slušao kroz svoj vlastiti sluh. On gleda snagom Boga, nakon što je gledao kroz svoj vlastiti vid. Pa ipak, mi znamo da je Bog preveć uzvišen da bi ove stvari bile Njegovim prebivalištem (*mahall*) ili da On bude njihovo prebivalište. Prema tome, sluga je osluškiavao kroz Onoga koji ne opstoji (*qiyām*) u njemu. On je gledao kroz ono što ne opstoji u njemu. I on je govorio kroz ono što ne opstoji u njemu, jer Istiniti je njegov sluh, njegov vid i njegova ruka.“* (II 614.4)

*„Bog je kazao, vezano za onoga koga voli kroz ljubav dobrovoljnih čina, sljedeće: 'Ja sam njegov sluh, i njegov vid, i njegov jezik kojim on govori.' Bog je posvjedočio kroz Svoje riječi da Muhammed posjeduje dobrovoljne čine: 'I probij dio noći u molitvi – to je samo tvoja dužnost' (*Al-Isrā'*, 79). Stoga njegov sluh mora biti Istiniti, njegov vid Istiniti i njegov govor Istiniti. Ali On to nije posvjedočio nijednom drugom stvorenju napose.*

*Znak onih čiji obavezni čini u potpunosti ne upijaju njihove dobrovoljne čine, i koji raspolažu sa više od dobrovoljnih čina, jeste to da ih Bog voli kroz ovu posebnu ljubav. On je učinio njenim znakom to da Istiniti biva njihov sluh, njihov vid, njihova ruka i sva njihova čula. Stoga je Poslanik Božiji uobičavao moliti da sav bude pretvoren u svjetlo,⁴⁶⁹ jer 'Bog je svjetlost nebesa i Zemlje' (*Al-Nūr*, 35).*

469 Ukazivanje na *hadis* citiran u poglavlju 13, bilješka 20.

Zbog toga filozofi aludiraju na činjenicu da je slugina žarka želja da postane sličan (*tashabbuh*) Bogu, dok sufije vele, u vezi s istom tom stvari, da 'prisvoji odlike imena'. Izrazi su različiti, ali je značenje jedno. Mi usrdno molimo i preklinjemo Boga da nas ne zaklanja od našeg robovanja kada prisvajamo odlike božanskih imena!' (II 126.3)

Vjerovjesnik je u vezi sa 'Īsāom kazao: 'Da se njegovo pouzdanje uvećalo, on bi po zraku hodio,⁴⁷⁰ aludirajući tako na svoj vlastiti mi'rāj (*isrā*'). Očito je da je 'Īsāovo pouzdanje veće od našeg, mada ne i od Vjerovjesnikovog. Ali mi hodi-mo zrakom – kroz temeljnu odliku slijeđenja onoga čija zajednica smo mi, a ne zato jer smo mi veći u svome pouzdanju od 'Īsāa. Isto tako, 'Īsāova zajednica može hodati po vodi, baš kao što je i on hodao po vodi. Mi istodobno znamo – makar u ovoj situaciji imamo to samo kroz slijeđenje – da cijela ova zajednica ne hoda po zraku, kao što je to Muhammed činio, jer neki članovi njegove zajednice ne slijede ga u svemu što im je zapovijedeno da slijede. Ali onaj koji ispunjava dužnost slijeđenja, taj raspolaže njegovom temeljnom odlikom, baš kao što Bog reče: 'Reci: 'Ja pozivam k Allāhu, imajući jasne dokaze, ja, i svaki onaj koji me slijedi' (Yūsuf, 108).

Ali kako se izuzetnost onoga ko hodi po zraku može porediti sa izuzetnošću onoga čiji je sluh i vid Istiniti? To mu pripada kroz ustrajnost u dobrovoljnim dobrim činima koji rezultiraju Božijom ljubavi prema njemu – ili, to je ustrajnost koja rezultira time. Ova ljubav rezultira time da je Istiniti njegov sluh i njegov vid.' (III 162.10)

„Zapravo, Istiniti je taj koji 'vlada' (*mudabbir*) kozmosom [kao što duh 'vlada' tijelom]. On sam veli: 'On upravlja svim i potanko izlaže znakove' (*Al-Ra'd*, 2). 'Znakovi' su dokazi ispovijedanja Njegova Jedinstva: svaka stvorena stvar sama po sebi nudi poseban dokaz o Jedinstvu Onoga koji ju je uveo u postojanje... To su 'znakovi' koje On 'potanko razlaže', na taj način raspodjeljujući Svoja stvorenja sukladno urođenoj naravi koju im je Bog darovao.

Prema tome, On je duh kozmosa, njegov sluh, njegov vid i njegova ruka. Kroz Njega kozmos čuje, kroz Njega on vidi, kroz Njega on govori, kroz Njega on hvata, kroz Njega se giba, jer : 'Nema snage ni moći osim kod Boga, Svevišnjeg, Veličanstvenog.'⁴⁷¹

Ovo se zna samo zahvaljujući onima koji se približavaju Bogu kroz dobrovoljne dobre čine, baš kako je i spomenuto u *Sahihu* u qudsi predajama: 'Kada Mu se sluga približava po dobrovoljnim djelima, On ga zavoli, a kada ga zavoli, On kaže: 'Ja sam njegov sluh, njegov vid i njegova ruka.' Jedna druga inačica glasi: 'Za njega Ja sam sluh, vid, ruka i posvjedočilac.'

470 Ovaj *hadis* nije indeksiran u *Concordanceu*. Al-Ghāzālī ga citira u djelu *Ihyā' 'uūm al-dīn* I.2.14 (IV, p. 71); usp. Bukhārī, *Sharh-i ta'arruf* II 173; III 37.

471 Ova često citirana formula javlja se u brojnim *hadisima* unutar svih izvora (usp. *Concordance* I 532).

Božije riječi: 'Ja sam' pokazuju da je to već bila gotova situacija, ali sluga još nije bio svjestan toga. Otuda je ovaj izdašni dar, koji mu to približavanje dariva, otkrovenje i spoznaja da je Bog njegov sluh i njegov vid. On je zamišljao da on čuje kroz svoj vlastiti sluh, ali je on slušao kroz svoga Gospodara. Isto tako, tokom svoga života čovjek pretpostavlja da sluša kroz svoj duh, usljed svoga neznanja, ali je činjenica da on sluša samo kroz svoga Gospodara.“ (III 67.29)

„Bog je istovjetan Bitku / Egzistenciji. On se opisuje kao onaj koji posjeduje attribute, jer opstojeće stvari posjeduju attribute. Potom je On kazao da je, s obzirom na Svoj vlastiti Entitet, istovjetan atributima i dijelovima sluge, jer je kazao: 'Ja sam njegov sluh'. Tako je On pripisao sluh entitetu opstojeće stvari koja čuje, dok je nju pripisao Sebi. Ali ne postoji nikakav drugi opstojeći Bitak osim Njega. Zato je On taj koji sluša i On je slušanje. Takav je slučaj i sa nekim drugim atributima i opažajima: Oni nisu drugo doli On.“ (II 563.29)

„Sluga se približava Bogu kroz djela koja su njemu pripisana. Potom on doseže blizinu u vezi s kojom je Istiniti kazao da On jeste sva njegova čula i dijelovi kroz Svoje On-stvo. Sluga se ne može približavati drugom doli tome, jer On uspostavlja entitet sluge snagom činjenice da zamjenica u Njegovim riječima: 'njegov sluh, njegov vid, njegov jezik, njegova ruka i njegova noga', vraća se natrag njemu. On također uspostavlja to da on nije on, jer on je samo on kroz svoja čula, jer ona pripadaju njegovoj suštinskoj definiciji. Isto tako, On je kazao: 'Nisi ti bacio, kad si bacio, nego je Allāh bacio' (Al-Ra'd, 17). I forma i značenje pripadaju Njemu, jer On posjeduje cjelinu, On je istovjetan s cjelinom. Stoga ne postoji ništa u stvorenoj egzistenciji doli On, unutar duhovnih postaja Njegovih Najljepših Imena. Ne postoji ništa u suodnosu s Njim, koji može biti slavljem i posvjedočen kao Neusporediv osim sam sa Sobom.“ (IV 272.22)

„U svojim rukama imamo samo objavljena izvješća u vezi s Božijim silaskom, posvjedočenjem, dvama rukama, rukom, okom, očima, nogom, smijehom itd., a sve to Istiniti pripisuje Sebi. To je 'Ādemov lik', a u svim tim kazivanjima On nam je podario njegove potanko razlučene detalje. Zatim ih On objedinjuje u Vjerovjesnikovim riječima: 'Bog je stvorio Ādema na pasliku Svoju'. Stoga savršeni čovjek motri okom Božijim. To je naznačeno u Njegovim riječima: 'Ja sam njegov vid kojim on gleda', i tako dalje. Isto tako, on opaža radost u Božijem opažanju radosti, on se smije uz Božiji smijeh, on se raduje kroz Božije radovanje, on biva srditi kroz Božiju srdžbu, i on zaboravlja snagom Božijeg zaboravljanja. Bog veli: 'Oni zaboravljaju Allāha, pa je i On njih zaboravio' (Al-Tawba, 67).“ (II 124.17)

„Bog nam je objasnio da je On-stvo Istinitoga ono slušanje, gledanje i sve druge odlike sluge. Sluga jedino opstoji kroz svoja čula, tako da on jedino opstoji kroz Istinitoga. Njegova vidljiva dimenzija (zāhir) je ograničena, stvarljiva forma, dok je njegova unutrašnja dimenzija (bātin) On-stvo Istinitoga, a ne ograničena forma. S obzirom na svoju formu, sluga je jedan od onih koji 'molitvom

slavi Boga', ali u odnosu na svoju unutrašnju dimenziju, on je ono što smo već spomenuli. Tako Istiniti, zapravo, slavi samoga Sebe.

Kombinirana sveukupnost (majmū') nudi profinjeno, skrovito značenje koje nijedna od dvije strane ne daje sama. Različite stvari se pripisuju formi, kao što je odobrenje i protivljenje, poslušnost i neposlušnost. Zbog te objedinjene sveukupnosti se kaže da Zakon uspostavlja propise. Zbog nje obredna molitva može biti ispravno podijeljena između sluge i Boga. Sluga veli to i to, a Bog kaže to i to.⁴⁷²

Onđe ne može biti sluge bez zbirne sveukupnosti. Stoga, promotri attribute koje Istiniti zahtijeva snagom opisivanja Sebe kao onoga koji biva čulima sluge. Bez Njega on ne bi bio sluga, kao što ni Istiniti bez njega ne bi bio njegova čula, jer ime 'sluga' se jedino primjenjuje na zbirnu sveukupnost...

Bog od nas traži [u stavku: 'A naređeno im je da se samo Allāhu klanjaju (Al-Bayyina, 5)] da Mu izručimo svoje klanjanje, jer mi smo sluge kroz klanjanje, i mi smo jedino sluge kroz Njegovo On-stvo. Stoga Mu mi izručujemo naše služenje na sljedeći način: Kažemo Mu: 'Ti si On kroz Tvoje Ja-stvo, Ti si On kroz moje ja-stvo. Tako ne postoji ništa doli Ti. Stoga si Ti imenovan 'Gospodarom' i 'slugom'.'

Ako stanje stvari nije ovakvo, mi Mu nismo izručili svoje klanjanje. On samo od nas traži da izručimo svoje klanjanje s obzirom na onu zbirnu sveukupnost. Klanjanje ne može posjedovati nikakvu egzistenciju ili odnos bez te zbirne sveukupnosti, jer samo On je 'Neovisan o svjetovima', ali kroz zbirnu sveukupnost On veli: 'Draga srca Allāhu zajam dajte' (Al-Muzammil, 20), pa je On ograničio zajam dobroćinstvom (al-ihsān). Potom nam je objasnio značenje dobroćinstva, a samo je On to učinio u svojstvu duhovnog posvjedočenja tog ograničenja uspostavljenog u qibli.⁴⁷³

Prema tome, znanje o Bogu po jeziku Zakonodavca, koji jeste Božiji glasnogovornik, razlikuje se od znanja Njegovog kroz racionalno promatranje. Tako postoje dva puta do znanja o Bogu, ili ako hoćeš, možeš kazati tri. Jedan put je naše znanje o Njemu, s obzirom na naše racionalno motrenje, drugi s obzirom na Njegovo obraćanje nama kroz Zakon, i treći naše znanje o Njemu kroz zbirnu sveukupnost. A mi znamo da Ga nećemo poznavati onako kako On poznaje Sebe.“ (IV 140.25, 141.9)

„Među ljudima su oni koji Ga traže kroz Njega, ali nijedan anđeo Ga ne traži na ovaj način. To zato što je savršeni čovjek prema paslici Božijoj na koju ga je

472 Aluzija na *hadis qudsi* o kojem Ibn al-'Arabi često raspravlja: „Obrednu molitvu sam podijelio na dva dijela između Mene i Moga sluge..“ (Graham, *Divine Word*, str. 182-84). Usp. I 229.35 (Y 3.394); II 100.30, 167.27, 517.19; *Fusūs* 222 (BW 280).

473 Ukazivanje na Džibrilov *hadis* u kojem Vjerovjesnik kaže: „Dobročinstvo [ili vrlina] je to da se klanjaš Bogu kao da Ga vidiš [u svojoj qibli], jer ako ti Njega ne vidiš, On tebe vidi.“ Usp. poglavlje 7, bilješka 13.

Bog stvorio, ali anđeo to ne posjeduje. Onaj ko posjeduje taj atribut, u stanju je tražiti Boga kroz Njega. A onaj koji Ga traži kroz Njega, taj Ga doseže, jer niko Ga drugi ne doseže. Savršeno ljudsko biće posjeduje dobrovoljna djela kao dodatak svojim obaveznim djelima. Kada Mu se sluga približava kroz njih, On ga zavoli. A kada ga On zavoli, On biva njegov sluh i njegov vid.

Kada je Istiniti slugin vid na ovaj način, on Ga vidi i opaža Ga kroz Njegov vid, jer njegov vid je Istiniti. Tako Ga on jedino kroz Njega opaža, a ne kroz sebe. Ali nijedan anđeo se ne približava Bogu kroz dobrovoljna djela; naprotiv, oni su svi zaokupljeni dobrovoljnim djelima. Njihova dobrovoljna djela su upila sve njihove dahove, tako da oni nemaju nikakva druga dobrovoljna djela. Stoga oni ne posjeduju nikakvu duhovnu postaju koja bi rezultirala time da Istiniti biva njihovim vidom, kako bi Ga oni mogli vidjeti kroz Njega.

Prema tome, anđeli su sluge po nuždi (idtirār), dok smo mi sluge po zbirnoj sveukupnosti kroz naša dobrovoljna djela i slobodnim izborom (ikhtiyār) kroz naša dobrovoljna djela. Isto tako, On je suštinski Gospodar kroz našu egzistenciju i Gospodar volje kroz Svoje temeljno određenje u nama. Suštinsko Gospodstvo je nužno (darūrī), jer se ne može poništiti, ali Gospodstvo volje je određeno snagom potencijalnosti potencijalnih stvari. On daje prevagu onome čemu On hoće. Onaj ko ne raspolaže nikakvom voljom, ne može davati prevagu, baš kao što onaj ko ne raspolaže nikakvim dobrovoljnim činima, ne može imati Istinitoga kao svoj vid.“ (IV 30.11)

„Kroz bivanje povezanim (ittisāl) sa Istinitim, čovjek se poništava (fanā’). Potom Istiniti biva vidljivim, tako da On biva njegovim sluhom i njegovim vidom. To je ono što se naziva znanjem ‘duhovnog kušanja’. Istiniti ne biva ništa od tih organa sve dok oni ne budu poništeni Njegovim Bitkom, tako da je On ondje, a ne oni.

Ja sam kušao to i osjetio poništenje na osjetilnoj razini tokom moga zazivanja Allāha snagom Allāha. On je bio ondje, a ja nisam. Osjetio sam da moj jezik sagara. Osjetilno sam trpio bol tog sagaranja, živu patnju u organizmu. U tom duhovnom stanju nastavio sam zazivati Allāha snagom Allāha narednih šest sati, ili tako nekako. Potom mi je Bog ponovo vratio moj jezik i ja sam Ga zazivao kroz prisutnost (hudūr) s Njim, ali ne snagom Njega.

To isto se zbiva sa svim čulima: Istiniti neće biti ništa od njih sve dok Njegov Bitak ne sažga to čulo, i On je onda ondje, svejedno o kojem čulu je riječ. To je naznačeno po Njegovim riječima: ‘Ja sam njegov sluh, njegov vid, njegov jezik i njegova ruka.’ Onaj koji duhovno ne posvjedočuje i ne osjeća sagaranja u svojim čulima, taj ne raspolaže nikakvim duhovnim kušanjem; to je samo njegova iluzija (tawahhum). Ovo je značenje Božijih riječi u vezi sa božanskim zastorima: ‘Da su se oni sklonili, slave Njegova Lica bi sažgale [sve što je oko stvorenja vidjelo].’ Kad god Istiniti poželi sažgati čulo Svoga sluge, u nastojanju da on stekne znanje na način duhovnog kušanja kroz podizanje zastora koji

stoji između čovjeka i Boga, s obzirom na to čulo, On ga sažgava kroz svjetlo Svoga lica i ispunjava naprsline koje je ostavilo to čulo. Ako je ono njegov sluh, Istiniti je njegov sluh u tom trenu; ako je to njegov vid ili njegov jezik, ista je stvar. U tom smislu ja sam sastavio sljedeću poemu:

*Zazivanje Allāha snagom Allāha zacijelo sažgava –
moja prosudba u tome je ozbiljena prosudba.
Jer ja – snagom Gospodara nadahnuća –
osjetio sam miris taj,
pa je moja prosudba o istinitosti toga
bila posvjedočena.*

Zato Istiniti veli u onom čuvenom hadisu: ‘Ja sam njegov sluh i njegov vid.’ On je poistovjetio Svoj vlastiti atribut bivanja (kaynūna) sa slušanjem sluge, opisan na jedan poseban način. To je najuzvišenije povezivanje (ittisāl), koje se događa između Boga i sluge, u mjeri u kojoj On uzrokuje da jedan od sluginih atributa iščezne i opstane kroz Njegov atribut bivanja unutar sluge, u duhovnoj postaji onog iščezlog, kao što prikladuje Njegovoj uzvišenosti, a bez ikakvka posvjedočenja sličnosti, objašnjenja kako (takyīf), ograničavanja, obuhvaćanja, ovaploćenja (hulūl) ili zamjene. „Mi smo samo posvjedočili ono što znamo; mi se nismo mogli sačuvati od Nevidljivoga. Pitaj grad,“ tj., skupinu, „u kome smo boravili“ (Yūsuf, 81), tj., ‘Ljude Allāhove’, one Božije sluge koji pristaju uz ovaj put, one koji su vršili dobrovoljna dobra djela, ustrajavajući u njima i kroz njih se vraćajući Bogu.“ (III 298.17)

Obavezna i dobrovoljna djela

Kod približavanja snagom dobrovoljnih djela Bog je slugin sluh i vid. Kod približavanja snagom obaveznih djela, sluga je Božiji sluh i vid. Kroz ovu duhovnu postaju savršeni čovjek je ‘oko Božije’ i zaštitnik kozmosa. Iako Ibn al-‘Arabi svjedoči da je bliskost snagom dobrovoljnih djela baština gnostika, savršenih ljudi i samog Vjerovjesnika, on tvrdi da je bliskost vrlinom obaveznih djela uzvišenija. Ovdje ne postoji nikakvo ograničenje, jer savršeni čovjek može raspolagati obama vrstama bliskosti. U odnosu prema jednoj bliskosti on je bliži Bogu nego li u odnosu prema drugoj bliskosti.

U prvom odjeljku niže, Ibn al-‘Arabi tvrdi da je bliskost kroz dobrovoljna djela duhovno stanje (kako će to naznačiti njegov opis sažgavanja njegova jezika), dok bliskost kroz obavezna djela predstavlja duhovnu postaju. U nekim drugim odjeljcima on ističe neke paralele koje povezuju već razmatrane teme, kao što je činjenica da služenje ima dvije razine, služenje kroz slobodan izbor (*ikhṭiyār*) ili dobrovoljna djela, i služenje kroz prinudu (*idtirār*) ili obavezna djela. U krajnjoj analizi, ovo potonje je uzvišenije i podudara se sa ‘robovanjem’ (*‘ubūda*).

„Kroz dobrovoljna djela Bog je slugin sluh i njegov vid. Kroz obavezna djela sluga je sluh i vid Istinitoga i snagom ovoga je kozmos uspostavljen. Jer Bog motri na kozmos samo kroz slugin vid, a kozmos ne iščezava, jer postoji uzajamna privlačnost. Ali kada bi On motrio na kozmos Svojim vidom, kozmos bi bio sažgan snagom slave Njegova Lica. Stoga Istiniti motri na kozmos isključivo kroz vid savršenog sluge, koji je stvoren prema toj Paslici. Tako sluga strogo služi kao zastor između kozmosa i sažgavajuće slave.“⁴⁷⁴ (II 354.19)

„Kada sluga vrši svoje obaveze, on ispunjava robovanje koje s pravom pripada njegovom Gospodaru nad njim. Obavezna djela rezultiraju nečim uzvišenijim od toga da je Istiniti slugin sluh, a to je duhovno stanje sluge, ali temeljno određenje obaveznih djela dolazi između njega i ovog stanja, jer njihovo temeljno određenje je to da on biva sluh Istinitoga. Potom Istiniti osluškuje kroz slugu. Na ovo ukazuju Njegove riječi: ‘Bijah gladan, ali ti Me ne nahrani.’⁴⁷⁵ Činjenica da obavezna djela dolaze između sluge i Božijeg bivanja njegovim sluhom, ozbiljena je činjenica i ona predstavlja uspostavu duhovne postaje, kao što i jeste u stvarnom stanju stvari. U ovoj situaciji [u kojoj je sluga Božiji sluh] sluga zna da Istiniti jeste on / ne-on. Ali posjednik takvog ‘duhovnog stanja’ [u kojem je Bog slugin sluh] kaže ‘ja’.“ (II 168.20)

„Sluga se približava kroz vršenje obaveznih djela. Kada neko stječe takav plod, on biva sluh i vid Istinitoga. Stoga Istiniti čezne kroz njegovu čežnju, mada on ne zna da njegov predmet čežnje je ono što bi Bog želio da se dogodi. Da on to zna, on ne bi bio posjednik ove duhovne postaje. To je vaga kojom se mjeri vršenje obaveznih čina, a sluga se približava Bogu ‘kroz nešto što Bog najviše voli.’

Što se tiče približavanja kroz dobrovoljna djela, Bog također kroz njih zavoli slugu. Božija ljubav mu dariva Istinitoga kao njegov sluh i njegov vid. To je vaga kojom se to mjeri.“ (II 559.25)

„Bog bira obavezna djela kao najbolja djela, jer ona se javljaju kao rezultat sluginog bivanja atributom Istinitoga – Njegovim sluhom i Njegovim vidom – dok ljubav dobrovoljnih djela čezne za tim da Istiniti bude slugin sluh i vid. Dobrovoljna djela stoje na nižem stupnju negoli ona obavezna, jer ono obavezno ima pravo prvenstva.

Sami Istiniti se ne spušta na razinu ‘slugina sluha’, kao što On reče, jer Njegova uzvišenost to ne dopušta. Stoga, On se mora spustiti kroz Svoj atribut, koji znači to da je sluga atribut Istinitoga, zbog forme prema kojoj je stvoren, jer ona je ‘iskrojena’ iz božanske Forme, baš kao što je ‘majčinska utroba (rahim)

474 Prema Ibn al-‘Arabijevim naučavanjima, savršeni čovjek je okomica kozmosa bez koje se on ne bi mogao održati. Usp. *Cosmology*; također Chittick, „Ibn ‘Arabijev vlastiti Siže“, pogl. 1.

475 O ovom *hadisu* vidjeti poglavlje 4, bilješka 33.

izdanak Svemilosnoga (Al-Rahmān).⁴⁷⁶ [Korijen značenja] onog ‘obaveznog’ je ‘odsjeći’.

Kada sluga vrši obavezna djela, ta činjenica da je on atribut Istinitoga njemu se pokazuje u njima, ali kada vrši dobrovoljna djela, atribut Istinitoga pripada njemu. Na taj način ono obavezno se razlikuje od onog dobrovoljno učinjenog, a uzvišeniji stupanj pripada onom obaveznom. Da nije te činjenice, koju ono obavezna zahtijeva, ne bi se uspostavilo ono što je On kazao: ‘Bio sam gladan, a ti Me nisi nahranio’, i ‘Ja snažnije žudim da sretnem Moga slugu negoli što on čezne da sretno Mene.’⁴⁷⁷ Jer On nam je ‘bliži od vratne žile kucavice’ (Qāf, 16) i On veli: ‘Ja se nikada ne kolebam u onome što činim [način na koji se kolebam...],’⁴⁷⁸ itd.“ (II 173.8)

„Vjerovjesnikova duhovna postaja u znanjima je da obujmi znanje svakog znalca o Bogu, bilo da su u pitanju oni koji su uslijedili prvi, ili oni koji su došli kao potonji... On se izdvajao sa šest odlika koje nisu nikada date nijednom ranijem vjerovjesniku... Druga od tih odlika je ta da su mu dane ‘sveobuhvatne riječi’. ‘Riječi’ su množina od jednine ‘riječ’, a ‘Riječi Božije su nepresušne.’⁴⁷⁹

Tako je njemu dano znanje o onome što je beskonačno. On zna ono što je konačno kroz njegovo bivanje ograničenim snagom postojanja, i on zna ono što ne ulazi u postojanje, što je beskonačno. On znanjem obuhvaća duhovne zbilje poznatih stvari, a one su božanski atribut koji pripada samo Bogu. Božija ‘Riječ’ predstavlja riječi, baš kao i božanski nalog koji je ‘samo jedna’ riječ, ‘poput treptaja oka’ (Al-Qamar, 50). Ne postoji ništa sličnije tome u osjetilnom svijetu ili približnije u sličnosti od treptaja oka. Pošto je Vjerovjesnik znao sveobuhvatne riječi, bila mu je darovana ‘neoponašljivost’ (i’yāz) kroz Kur’ān, koji je Božija Riječ, a kroz nju on djeluje kao glasnogovornik (mutarjim) Božiji. Stoga postoji i neoponašljivost u poslaničkom govorenju u Njegovo ime. Ne može se pojmiti ‘neoponašljivost’ u značenjima odvojenim od dubljih slojeva, jer oponašljivost je povezanost tih značenja sa formama riječi koje opstojе kroz slova.

Prema tome, Vjerovjesnik je jezik Božiji, Njegov sluh i Njegov vid. To je najuzvišenija od svih božanskih razina. Jedan stupanj niže je razina onoga čiji sluh, vid i jezik je Bog. Potom on djeluje kao glasnogovornik Njegova sluge, baš kao što On djeluje kao glasnogovornik, kroz Kur’ān, u ime duhovnih stanja onih koji su bili prije nas, i u ime onoga što su oni govorili. Ovaj drugi stupanj ne raspolaže istom izuzetnošću, jer ovdje On djeluje kao glasnogovornik u ime Svojih Ljudi i u ime riječi onih koji su Mu se približili, poput anđela. On također djeluje kao glasnogovornik u ime Iblisa, unatoč njegovom beznađu (iblās),

476 Ovaj *hadis* se nalazi kod Bukhārija *Adab* 13; Tirmidhī *Birr* 16; Ahmad I 321; II 295, 384, 406, 455.

477 U vezi sa onim prvim *hadisom*, pogledati poglavlje 4, bilješka 33; u vezi sa drugim *hadisom*, vidjeti poglavlje 4, bilješka 35.

478 Usp. poglavlje 10, bilješka 6.

479 Ovo je parafraza kur’anskog poglavlja *Luqmān*, 27.

nečastivosti i udaljenosti od onoga što je On kazao. Ali niko ne djeluje kao glasnogovornik kako bi Bog spasio onoga koji je primio izuzetnost (ikhtisās) ponad koje druge izuzetnosti nema.“ (III 142.27, 143.6)

„Poslanik Božiji je kazao da Bog veli: ‘Moj sluga Mi se nastoji približavati kroz nešto što ja više volim od onoga što sam mu u dužnost stavio’, jer to je prinudno služenje. „Moj sluga Mi se ne prestaje približavati kroz dobrovoljna djela’, koja jesu dobrovoljno služenje, ‘sve dok ga Ja ne zavolim’, jer On ih je učinio ‘dobrovoljnim djelima’, tako da ona iziskuju odstojanje od Boga. Potom, kada se sluga čvrsto prihvati dobrovoljnog služenja na način na koji je čvrsto prihvatio prinudno služenje, On ga zavoli. To je značenje Njegovih riječi: ‘Sve dok ga Ja ne zavolim’. Potom on veli: ‘Kad ga Ja zavolim, Ja sam njegov sluh kroz koji on sluša, njegov vid kroz koji on vidi’, i tako redom.

Kada je Istiniti slugin vid kroz ovo duhovno stanje, kako bi se od njega zatajilo ono što se ne taji [od Boga?] Dobrovoljna djela i čvrsto držanje uz njih darivaju slugi temeljna određenja atributa Istinitoga, dok obavezna djela mu darivaju činjenicu bivanja samim svjetlom. Potom on motri kroz Njegovu Bit, ne kroz Njegove atribute, jer Njegova Bit je istovjetna Njegovom slušanju i Njegovom gledanju. To je Bitak Istinitoga, a ne slugina egzistencija.“ (II 65.21)

Većina umnih, među ‘Ljudima Allāhovim’, su sposobni jednostavno utabati put predmetima svoje želje kroz njihovu Odluku / razrješenje. Neki od njih to postižu na ovome svijetu, a za druge je to odloženo sve do Dana ponovnog proživljenja. Veliki Ljudi znaju poradi čega su stvoreni, pa ako bi zaustavili uvođenje stvari u postojanje (takwīn), s Bogom bi se suočili zbog toga. Ali oni to prepuštaju Istinitome da upravi Njegova stvorenja ovim i onim putem, kako On to čini u stvarnoj situaciji. Oni odbijaju biti mjestom pokazivanja izvrnutih stvari na ovaj i onaj način. Ako se nešto od tih stvari ipak pokaže, to nije usljed bilo kakve njihove nakane. Naprotiv, Bog je uzrokovao da se to dogodi za njih, i učinio to vidljivim kroz njih poradi mudrosti koju On zna, dok su oni daleko udaljeni od toga. Ali ako bi oni nakastili da to učine – to oni ne bi mogli ni zamisliti, sve dok im se ne zapovijedi, kao što je slučaj s poslanicima. No, to pripada Bogu, ‘Oni se onom što im Allāh zapovijedi neće opirati’ (Al-Tahrīm, 6), jer oni su zaštićeni (ma’sūm) od atributa svojevoljnih djela. Kada im se djela pokažu, oni poviču: ‘Ona pripadaju onim Njegovim imenima koja su vidljiva u Njegovom mjestu pokazivanja. Šta ono što mi radimo ima zajedničkog sa postavljanjem zahtjeva? Mi smo ništa (lā shay’) u duhovnom stanju bivanja mjestom pokazivanja Njega, i u svakom drugom duhovnom stanju.’

Ova duhovna postaja se naziva ‘trajnim mirovanjem’ (rāhat al-abad). Osoba koja stoji u njoj, naziva se ‘upokojenom osobom’ (mustarih). To je osoba koja je ispunila pravo Gospodstva, jer ovo temeljno određenje pripada razini, ne entitetu. Ne vidiš li da su vladareve odluke zaštićene u njegovu kraljevstvu? Stoga ona osoba nije neposlušna; ona se boji, a ljudi se uzdaju u nju. To nije stoga što je ona ljudsko biće, jer njena ljudska priroda je njen entitet. To je tako

samo zato jer je ona vladar. Stoga razborita osoba vidi da ono što ravna vladarvim kraljevstvom jeste njen entitet. Vladar ne vlada zato što je ljudsko biće, jer nema nikakve razlike između njega i svakog drugog ljudskog bića. Takav je slučaj sa svim mjestima očitovanja.

‘Ljudi Allāhovi’ sebe motre s obzirom na svoje entitete, a ne s obzirom na svoje bivanje mjestom pokazivanja. Stoga je razina vladar, a ne oni. To je plod Istinitoga kojeg oni ubiru kada vladaju snagom Njega i dosežu robovanje i služenje – bogoštovlje obaveznih djela i bogoštovlje dobrovoljnih djela.’ (II 96.25)

7

Ispunjenje

19. Transcendiranje idola uvjerenja

‘Vjera’ (*īmān*) je definirana kao vjerovanje, verbalni izraz uvjerenja i upražnjavanje uvjerenja. Ali uvjerenje, sadržano u vjeri, nije baš bilo kakvo uvjerenje, jer predmet uvjerenja se podrazumijeva u tom pojmu. Kada Kur’ān zapovijeda ljudima da vjeruju, kako to često čini, on misli na vjeru u ‘Boga, meleke, vjerovjesnike, objave i Posljednji dan’, formula koja se sa neznatnom varijacijom pojavljuje u tri stavka (*Al-Baqara*, 177, *Al-Baqara*, 285, *Al-Nisā*, 136). U nešto specifičnijem smislu, ona označava vjerovanje u Kur’an i vjerovjesnika Muhammeda, kao i provođenje njihovih naučavanja u praksi.

Pojam ‘uvjerenje’ (*i’tiqād*, ‘*aqīda*) ne javlja se u Kur’ānu, iako se upotrebljavaju neki drugi pojmovi izvedeni iz istog korijena. Temeljno značenje je svezati u čvor ili čvrsto zavezati. Uvjerenje je čvor zavezan u srcu, pouzdanost da je nešto istinito. U Ibn al-‘Arabijevom načinu gledanja na stvari, svako posjeduje uvjerenja, jer svako je ograničena i definirana opstojeća stvar sa ograničenom i definiranom sviješću, *čvorovanim* srcem. Nečije uvjerenje seže natrag do duhovne pripreve njegova nepromjenjivog entiteta ili do njegove sposobnosti da djeluje kao primateljka Bitka. Međutim, uvjerenje jedne osobe nije određeno niti u jednom trenu postojanja, jer ta osoba se neprestance izvrgava preobrazbama, kao potencijalitetima svojstvenim njenom vlastitom entitetu, koji se ondje očituju. Duhovna pripravljenost se neprestance mijenja.

Iako se duhovna pripravljenost vraća natrag nepromjenjivim entitetima, ljudi nisu lutke u ovoj igri. Oni su glumci, što će reći da oni posjeduju sposobnost, ali ograničenu, da usmjere tok svog vlastitog razvijanja. Istina je da Bog raspolaže predznanjem o njihovim izborima, ali oni ne posjeduju takvo znanje. Kakav god izbor oni načinili, on ima stvarni učinak na njihovo bivanje. Naprimjer: ako osoba istinski moli Boga za ‘narastanje u spoznaji’, ona se otvara za veće znanje, jer Bog odgovara na molitve. Znanje

je svjetlo, a svjetlo je postojanje; veće znanje podrazumijeva veću sposobnost očitovanja egzistencije.

Proces preobražavanja, na način uvećavanja i smanjivanja, nastavlja se u beskonačnost. Ali gdje će taj razvitak dotične osobe odvesti tu osobu? Sa ljudskog stajališta motreno, to ovisi o cilju koji ona sebi postavlja, koji je, zauzvrat, definiran njenim uvjerenjem. Najmanje što se može kazati jeste to da, u nastojanju da se čovjekov razvitak završi u blaženstvu budućega svijeta, uvjerenje mora biti sastavni dio ‘vjere’ kako je ona već definirana. Drugim riječima, predmeti uvjerenja moraju biti oni koji su objavom otkriveni, a popratni elementi uvjerenja moraju biti verbalno posvjedočenje vjere, slijeđenje Zakona i praktična primjena uvjerenja. Kako se po sebi razumije, svako uvjerenje, svako ograničenje srca će imati određene učinke na djelovanje. Ali to ne čini uvjerenje jednakim vjeri, sve dok sadržaj uvjerenja i popratna praksa nisu u skladu s onim što je otkriveno u Zakonu.

Čak i u vjeri, naime, uvjerenje svakog čovjeka nije isto. Vjera može biti dostatna za sreću, ali sreća ima brojne stupnjeve, onoliko koliko postoji sretnih duša. Egzistencija je po prirodi ‘stepenovanje sukladno izuzetnosti’ (*tafādul*), bilo na ovom ili na budućem svijetu. Kao što dva čovjeka ne raspolažu posve istim znanjem i sviješću na ovom planu postojanja, tako isto dvije osobe neće raspolagati sasvim istim stupnjem bliskosti s Bogom na budućem svijetu. Stupanj kojeg neko polučuje, u kontekstu vlastite vjere, vraća se natrag njegovu uvjerenju.

U mjeri u kojoj neko vezuje svoje uvjerenje u što čvršći čvor, bit će udaljeniji od Božije Zbilje, koja je po definiciji Beskonačna. U mjeri u kojoj osoba labavi sve čvorove, bit će bliže Bogu. Ali to ‘stezanje’ i ‘labavljenje’ ne mogu se definirati snagom našeg egocentričnog gledanja na stvari. Ono mora biti naznačavano snagom samoga Boga, a On to čini kroz Zakon u svim njegovim stupnjevima. Ono što se, sa ljudskog gledišta motreno, nadaje kao stezanje, stiskanje, ograničavanje i svođenje slobode, sa božanskog motrišta gledano, zacijelo može biti labavljenje, otvaranje, neograničavanje i oslobađanje.

Korijeni uvjerenja

Nijedan od dva čovjeka nemaju potpuno isto uvjerenje, jer nijedan od dva čovjeka nisu posve isti. Ljudi su različiti zato što se Božije samoraskrivanje nikada ne ponavlja, tako da se svaka opstojeća stvar, kao samoraskrivanje Božije, razlikuje od neke druge stvari. Božanski korijen različitosti Božijeg samoraskrivanja jeste različitost božanskih imena, ili činjenica

da je Bog neprestance izvrnut ‘samopreobrazbi’ (*tahawwul*), ili je pak beskonačna različitost nepromjenjivih entiteta božanski korijen rečene različitosti.

Ibn al-‘Arabi, katkada, ukazuje na Božiju samopreobrazbu kao na ‘božansko samoraskrivanje u formama uvjerenja’ (primjerice: II 311.25). Shodno *hadisu* već djelomično navođenom u poglavlju 6, Bog sebe otkriva ljudima na Dan ponovnog proživljenja, ali Ga oni poriču. Potom, dok ga oni još ne prepoznaju, On veli: ‘Ne postoji li znamenje (*āya*) po kojemu ćete prepoznati Boga?’ Oni odgovaraju da postoji, i On im ga pokaže, pa Ga oni prepoznaju kao svoga Gospodara. Ibn al-‘Arabi, uglavnom, ukazuje na to ‘znamenje’ kao na ‘biljeg’ (*alāma*) koji će svaka skupina prepoznati, i on ga identificira kao ‘formu njihova uvjerenja u vezi s Bogom’. (I 266.18)

„Svaka skupina je bila uvjerena u nešto vezano za Boga. Ako se On otkrije u nečemu što je drukčije od tog uvjerenja, oni će Ga poreći. No kada se On otkrije pod znamenjem koje je ta skupina u sebi ustalila, vezano za Njega, tada Ga ona prepozna. Tako, npr., kada se On otkrije jednom eš’ariji u formi uvjerenja njegova protivnika, čiji ‘čvor uvjerenja’ (‘aqd) u vezi s Bogom je protivan njegovom, svaka od ove dvije skupine će Ga poreći. Tako će biti i sa svim drugim skupinama.“(I 266.15)

„Bog veli: ‘On je svakoj stvari dao njen lik’ (Tā Hā, 50). Tako svaka opstojeća stvar posjeduje vlastitu formu koja joj je dana po njenom stvaranju. U vezi sa čovjekom Bog veli: ‘Mi čovjeka stvaramo u skladu najljepšem’ (Al-Tīn, 4). Drugim riječima, sklad u kojem je On stvorio čovjeka ljepši je od bilo kojeg drugog. Čovjek posjeduje atribut bivanja izuzetnijim od drugih samo zato jer ga je Bog stvorio na Svoju pasliku.

Prigovoriš li da promjene, kojima čovjek biva izvrnut, pripadaju njemu, a forma Istinitoga ne prihvaća promjene, mi odgovaramo: Bog veli u ovoj duhovnoj postaji: ‘Završit ćemo s vama, o ljudi i džini’ (Al-Rahmān, 31)! Vjerovjesnik je kazao: ‘Vaš Gospodar je završio.’⁴⁸⁰ On je također kazao da će se Bog otkriti u najpribližnijoj formi. Potom, kada Ga oni poreknju, On će se preobraziti u formu u kojoj će Ga oni prepoznati pomoću znamenja koje oni prepoznaju. Tako je Bog pripisao ovu duhovnu postaju Sebi.

On nadilazi duhovnu postaju promjene u Svojoj Biti. Prema tome, ova duhovna postaja [promjena] postavlja vlastito ime na ono samoraskrivanje u božanskom mjestu pokazivanja po mjeri uvjerenja koja su se vremenom oblikovala

480 Fraza ‘završiti sa’ (*faragh*) se pripisuje Bogu u nekoliko *hadisa*, kao u ovom: „Vaš Gospodar je završio sa slugama: jedna skupina u Džennet, a jedna u Plamen“ (Tirmidhi, *Qadar* 8). Ovdje Ibn al-‘Arabi ima na pameti *hadis* citiran u poglavlju 17, bilješka 17.

unutar stvorenja. Na taj način ono što smo kazali je ispravno i onaj iluzorni prigovor se dokida. Zacijelo je Bog odveć uzvišen!“ (II 683.19)

„Bog je sa svakim predmetom uvjerenja. Njegova egzistencija u predodžbi (ta-sawwur) onoga ko Ga poima ne iščezava kada se poimanje dotične osobe mijenja u jednu drugu predodžbu. Ne, On raspolaže egzistencijom i unutar ove druge predodžbe. Isto tako, na Dan ponovnog proživljenja On će se preobražavati, u samoraskrivanju, iz forme u formu. Ali ona forma iz koje se On preobražava ne iščezava iz Njega, jer onaj ko je vjerovao u Njega na način te forme, vidjet će je. Stoga On ne čini ništa drugo doli sklanja zastor sa pogleda onoga ko opaža tu formu, pa je ta osoba tad ‘u neposrednom uvidu’. Ako bi Ga oni kudili, zbog njih bi se On preobrazio u novu formu koja posjeduje njihovo znamenje.“ (IV 142.30)

Božiji *wujūd* je Jedan u Njemu, ali se kroz samoraskrivanje nadaje u smislu mnogostrukih opstojećih stvari. Drugim riječima, ‘Bitak’ se pripisuje Bogu s obzirom na Njegovu neusporedivost, a egzistencija se pripisuje Njemu s obzirom na Njegovu sličnost. U prvom slučaju Božija Bit je nepoznatljiva i nedoseziva; Ona je Nužni Bitak po Njemu. U drugom slučaju Bog se očituje unutar ‘egzistencije formi’ (*al-wujūd al-sūri*), tj., unutar Daha Svemilostivog koji prisvaja formu svih opstojećih stvari u kozmosu.

„Poželi li iko pristupiti Bogu, neka napusti svoj razum i pred sebe postavi Zakon Božiji, jer Bog ne prihvaća ograničenje (taqyid), a razum jeste ograničenje. Njemu pripada Njegovo raskrivanje u svakoj formi, baš kao što Mu pripada i ono ‘kakav god ti je lik dao’ (Al-Infītār, 8). Stoga i zahvala pripada Bogu, koji nas je oblikovao unutar forme koja Ga niti ograničava niti uokviruje unutar određene forme! Naprotiv, ja Mu doznačujem ono što Mu pripada sukladno Njegovu vlastitom darivanju znanja, a to je Njegovo samopreobražavanje unutar formi. Niko ne ‘određuje razmjere Božije u Njegovim stvarnim razmjerama’ (Al-An’ām, 91) doli Bog. Onaj koji ostaje s Bogom u onome kako je On opisao sam sebe, taj Ga neće smještati pod temeljno određenje svog vlastitog razuma, s obzirom na Njegovo Sopstvo – zacijelo je on preveć uzdignut iznad toga...! Istiniti posjeduje dva odnosa prema wujūdu: Njegov odnos prema Nužnome Bitku Sopstva i Njegov odnos prema formalnoj egzistenciji. On raskriva Sebe svojim stvorenjima u drugom odnosu, jer Mu je nemoguće raskrivati se Nužnome Bitku Sopstva, pošto mi nemamo vid kojim bi to opažali. Bilo da je riječ o duhovnom stanju našeg postojanja ili našeg nepostojanja, mi ostajemo biti entiteti kojima se daje prevaga [jednom ili drugom]. Temeljno određenje potencijalnosti (imkān) nikada nas ne napušta, tako da Ga mi nikada ne vidimo osim kroz same sebe, tj., s obzirom na ono što naše duhovne zbilje nude. Stoga Njegovo samoraskrivanje mora se dogoditi unutar formalne egzistencije, koja jeste ono što prihvaća samopreobrazbu i nepretrgnutu promjenu.“ (III 515.33, 516.14)

Bog je po sebi Jedan, dok samoraskrivanje prihvaća formu mnoštva. To mnoštvo očitovanja se vraća natrag božanskim imenima, koja su u isti mah jedno i mnoštvo. Ibn al-‘Arabi ukazuje na to dok tumači poglavlje o Jedinstvu (*Al-Ikhlās*). Prvi stavak: ‘On je Allāh, Jedan’ ukazuje na Jedinstvo Jednog (*ahadiyyat al-ahad*), dok drugi stavak: ‘Allāh, Trajno Utočište’ ukazuje na činjenicu da se sveukupno mnoštvo vraća natrag imenima i pronalazi utočište u njima.

„S obzirom na Svoje Sopstvo, Bog raspolaže Jedinstvom Jednog, ali s obzirom na Svoja imena, On posjeduje Jedinstvo Mnoštva.

*Bog je samo jedan Bog. Moj dokaz?
„Reci: On je Bog, Jedan.“*

*Kad se raspituješ za Njegova imena,
to raspitivanje se izvodi iz broja.
Ali sve se vraća Njemu. Čitalac čita:
„Bog, Vječno Utočište.
Ne rađa,“zacijselo, „niti je rođen,
niti je iko ravan“ Bogu.*

*Razum je zbunjen pred Njim, dok
ga imaginacija nadvladava, pomažući ...
kroz nas da Mu se dadnu temeljna određenja –
kad mi iščeznemo, On ostaje sam.*

Ovo je razlog koji rezultira Njegovim samoraskrivanjem unutar različitih formi, i Njegovim samopreobraženjem unutar njih: različitost uvjerenja u kozmosu zahtijeva to mnoštvo. Korijen različitosti uvjerenja u kozmosu jeste mnoštvo unutar Jednog Entiteta. To objašnjava zašto Ga ljudi kod ponovnog proživljenja poriču kada se On očituje i kaže im: ‘Ja sam vaš Gospodar’. Da im se On raskrije u formi u kojoj je On sklopio Savez s njima, niko ga ne bi porekao. Nakon što Ga poreknu, On se preobrazi u formu u kojoj je sklopio Savez s njima, pa Ga oni prepoznaju...

Pošto je Bog korijen svake različitosti (khlāf) u uvjerenjima unutar kozmosa, i pošto je On podario egzistenciju svega u kozmosu u liku koji nije posjedovao ništa drugo, svako će završiti (ma’āl) sa milošću. Jer On je onaj koji ih je stvorio i uveo ih u postojanje unutar Oblaka, koji jeste Dah Svemilosnoga. Stoga su oni poput slova u dahu onoga koji govori u mjestima izgovaranja, koja su različita. Isto tako, kozmos je različit u svome obliku i svom uvjerenju, iako posjeduje jedinstvo kroz činjenicu da je vremenski uzrokovani kozmos.“ (III 465.3, 25)

Dah Svemilosnoga je Beskonačna Imaginacija. Jedan od razloga zbog koje se naziva ‘imaginacijom’ je taj što opažanje formi unutar nje ovisi o receptivnoj snazi subjekata koji poimaju. Božansko samoraskrivanje je jedno, ali oni koji ga ‘primaju’ (*qabūl*), višestruki su. Svaka primateljka prima to samoraskrivanje sukladno svojoj vlastitoj duhovnoj pripravljenosti. Kazati da primateljka ‘prima’ samoraskrivanje znači da ga ona ‘pronalaži’ kroz njegovu vlastitu egzistenciju. ‘Primanje’ i ‘egzistencija’ su jedno. Subjektivnost i objektivnost su dva lica iste duhovne zbilje.

„Istiniti se nikada ne prestaje istrajno raskrivati srcima u ovdašnjem svijetu. Stoga čovjekove nadolazeće misli trpe promjenu usljed tog božanskog samoraskrivanja na način kojeg niko nije svjestan, osim ‘Ljudi Allāhovih’. Isto tako, oni znaju da različitost vidljivih formi u ovdašnjem i budućem svijetu, unutar svih opstojećih stvari, nije drugo doli Njegova promjena, jer On je Vidljivi i istovjetan je svakoj pojedinoj stvari.

U budućem svijetu unutarnja dimenzija (bātin) čovjeka bit će određena, jer ona je istovjetna njegovoj spoljašnjoj dimenziji (zāhir) u ovom svijetu, koji je izvrnut nepretrgnutoj promjeni na način koji je skriven, jer to je njeno novo stvaranje u svakom trenu u koje ‘oni sumnjaju’ (Qāf, 15). Ali u budućem svijetu čovjekova spoljašnja dimenzija će biti poput njegove unutrašnje dimenzije u ovdašnjem svijetu: božansko samoraskrivanje će neprestance ulaziti u zbiljnost. Stoga će njegova spoljašnja dimenzija trpjeti promjenu na budućem svijetu, baš kao što njegova unutrašnja dimenzija trpi promjenu u ovdašnjem svijetu unutar formi koje na sebe prima božansko samoraskrivanje, tako da njegova unutrašnja dimenzija biva obojena onim formama.⁴⁸¹

To je imaginalna saobraznost s Bogom (al-tadāhī al-ilāhī al-khayālī). Međutim, u budućem svijetu ta saobraznost će biti vidljiva, dok je na ovome svijetu nevidljiva. Stoga temeljno određenje imaginacije prati čovjeka na budućem svijetu, kao i Istinitoga, u čijem slučaju se ona naziva ‘zadaćom’: ‘Svakog tre-na on se nečim novim zanima’ (Al-Rahmān, 29). On je, naime, uvijek u tom pregnuću i uvijek će biti. To se naziva ‘imaginacijom’, jer mi znamo da se ona vraća natrag promatraču (nāzīr), a ne na samu stvar po sebi. Stvar po sebi je određena u svojoj duhovnoj zbilji. Ona se ne mijenja, jer duhovne zbilje se ne mijenjaju. Ali ona postaje vidljivom promatraču unutar različitosti formi. Ova promjena je, također, jedna duhovna zbilja; ona se nikada ne prestaje mijenjati u svojoj promjeni, tako da ona ne prihvaća nepromjenjivost u samo jednoj formi. Naprotiv, njena duhovna zbilja biva određena unutar promjene.“ (III 470.16)

481 Ovi povratni odnosi između ovog i budućeg svijeta ključ su Ibn al-‘Arabijeve eshatologije. Usp. Chittick, „Death and the World of Imagination“.

Čovjek ne može nikada umaći temeljnom određenju imaginacije, jer 'sve što je drugo doli Bog' pod njenom je vlasti. Mada, s jednog motrišta gledano, racionalno čulo je sposobno prodrijeti kroz zastore imaginacije i pojmiti Jedinstvo Božije, ali sa jednog drugog gledišta, čak i racionalno poimanje je pod vlašću imaginacije.

„Imaginalizira svaki onaj ko poima kroz jedno od unutrašnjih ili spoljašnjih čula u čovjeku... Sva uvjerenja su pod vlašću ovog temeljnog određenja. Punovažni hadis veli: 'Klanjaj se Bogu kao da Ga vidiš' – takva su uvjerenja. Mjesto uvjerenja je imaginacija. Mada je racionalni dokaz uspostavljen tako da predmet uvjerenja nije ni unutra niti izvana, niti je sličan ičemu, pa ipak čovjek nikada ne ostaje zaštićen od imaginacije, ukoliko išta shvaća, jer njegova pojava to zahtijeva... Stoga, pogledaj kako je skrivena i snažna imaginacija kada prožima čovjeka! On nikada ne može biti siguran od imaginacije i uobrazilje. Kako on može biti siguran? Racionalno čulo ne može umaći svojoj ljudskoj prirodi.“ (IV 420.28)

Ibn al-'Arabi u svome *Fusūsu* razmatra razliku između dvije razine Božijeg samoraskrivanja: On se otkriva Sebi unutar Svog vlastitog znanja u smislu entiteta, a kozmosu se otkriva unutar kozmosa u smislu formalne egzistencije obojene i definirane snagom tih entiteta. Mi smo susreli ove dvije razine u poglavlju 17, kod razmatranja Božijeg stvaranja kozmosa sukladno Njegovom vlastitom znanju o kozmosu. Znajući sve stvari na razini na kojoj se On otkriva Sebi po Sebi, On potom dariva postojanje stvarima snagom otkrivanja Sebe tim stvarima. Jedno od ova dva samoraskrivanja prianja uz 'nevidljivi svijet' (*ghayb*), a ono drugo uz 'vidljivi svijet' (*shahāda*), dok oba samoraskrivanja bivaju opažena snagom srca, 'mjesta' (*mahall*) samoraskrivanja samoj svijesti. Poput nekih drugih sličnih pojmovnih parova, 'nevidljivo' i 'vidljivo' su u korelaciji i njihovo značenje treba biti vidljivo u kontekstu. Oni, najčešće, ukazuju na duhovne i protežne svjetove. Ali ovdje se pod 'nevidljivim' misli na samoga Boga – Bit ili On-stvo – u smislu suprotstavljenosti 'svemu što je drugo doli Bog' ili samom kozmosu koji je 'vidljiv' u odnosu prema Bogu. Nevidljivo samoraskrivanje je Božije vlastito znanje o entitetima u njihovom stanju nepromjenjivog nepostojanja, dok je vidljivo samoraskrivanje Božije obznanjenje i očitovanje entitetima snagom uvođenja istih u postojanje.

„Bog posjeduje dva samoraskrivanja: 'nevidljivo' samoraskrivanje i 'vidljivo' samoraskrivanje. Kroz nevidljivo samoraskrivanje On srcu dariva njegovu duhovnu pripravljenost. To je samoraskrivanje Biti, čija duhovna zbilja je

[Apsolutno] Nevidljivi.⁴⁸² ‘On-stvo’ (huwiyya) je ono što Njemu prikladuje i što je sukladno sa Onim koji sebe u Kur’ānu naziva ‘On’. Taj ‘On’ pripada Njemu stalno i zauvijek.

Kada srce zadobije ovu duhovnu pripravljenost, On mu se raskriva u samoraspirivanju duhovnog posvjedočenja u vidljivome svijetu. Stoga Ga on vidi i biva očitovan u formi Onoga koji mu se raskriva, kao što smo već spominjali.

On dariva srcu duhovnu pripravljenost, kao što je naznačeno u Njegovim riječima: ‘On svakoj stvari dariva njen lik’ (Tā Hā, 50). Potom, On diže zastor između Sebe i Svoga sluga. Sluga Ga vidi u formi svog vlastitog uvjerenja, tako da je On istovjetan predmetu njegova uvjerenja. Stoga ni srce niti oko nikada ne posvjedočuju drugo doli formu slugina uvjerenja vezanog za Istinitoga. Istiniti je taj, unutar uvjerenja, čija forma je ‘obuhvaćena’ snagom srca [prema hidisu]. On je taj koji se raskriva slugi, a ovaj Ga prepoznaje. Stoga oko jedino vidi Istinitog dotičnog uvjerenja.

Golema različitost uvjerenjā nije skrivena ni od koga. Onaj koji Ga ograničava, taj Ga poriče u svim uvjerenjima koja su drukčija od njegovog, dok Ga prepoznaje samo kada se On otkriva u onome čime Ga je ovaj ograničio. Ali onaj koji Ga oslobodi od svakog ograničenja, taj Ga nikada ne poriče. Naprotiv, on Ga prepoznaje u svakoj formi unutar koje On biva izložen samopreobrazbi i daje Mu od sebe prikladnu mjeru forme u kojoj se On otkriva ad infinitum – jer forme samoraspirivanja nemaju nikakvog kraja na kojem bi se mogle zaustaviti. Isto tako, nema kraja gnostikovoj spoznaji Boga na kojem bi se on mogao zaustaviti. U svakom trenu gnostik išće od Njega narastanje u znanju: ‘Gospodaru moj, daj da narastam u znanju!’ ‘Gospodaru moj, daj da narastam u znanju!’ ‘Gospodaru moj, daj da narastam u znanju!’ Tako ova situacija nema kraja, sa ma koje strane gledano, tj., kada kažeš da postoji Stvoritelj i stvorenje.“ (Fusūs 120).

Uvjerenje je čvorovanje, zavezivanje uzlova i vezanje. Bog je po sebi nespoznatljiv bilo kome ‘drugome’, jer On je apsolutno beskonačan i neodrediv. Nijedna konačna stvar ne može pojmiti Beskonačno. Kada Bog sebe

482 Poput mnogih drugih pojmovnih parova, ‘nevidljivo’ i ‘vidljivo’ su u suodnosu. Kao rezultat toga, svijet imaginacije je ‘nevidljiv’ u odnosu prema svijetu protežnih tijela, ali je ‘vidljiv’ u odnosu prema duhovnom svijetu. Božija Bit je, naime, Apsolutno Nevidljiva (*al-ghayb al-mutlaq*; usp. II 648.9), što će reći da ‘Niko ne poznaje Boga doli Bog sam sebe: ‘On’ (*al-huwa*) silazi u duhovnu postaju vidljive stvari, dok u Sebi ostaje biti neusporediv. Ali on isključivo silazi u formama opaženim snagom osjetilnog opažanja, bilo u osjetilnom ili imaginalnom svijetu. Naziva se ‘On’ u času očitovanja forme, u nastojanju da bude obznanjeno da je On duh te forme i predmet njenog određenja. Potom biva jasno da niko ne poznaje značenje te forme osim Boga. Tako je Bog kazao: ‘U njega su ključevi Nevidljivoga; samo ih On poznaje’ (*Al-An’ām*, 59). Onaj koji jeste ‘sa’ Njim isto je što i On, a On je nevidljivi, tako da On koji jeste sa nevidljivim, nevidljiv je. Pošto je On nevidljivi sa nevidljivim, ono vidljivo Ga ne poznaje; samo ono nevidljivo Ga poznaje. Stoga niko ne zna šta je u nevidljivome osim Njega koji jeste nevidljivi.“ (II 638.31)

obznani drugima kroz Svoje samoraskrivanje, On se ograničava i uokviruje, pa ipak Ga oni ne spoznaju. Njegovo činjenje Sebe poznatim njima sukladira Njegovom darivanju egzistencije njima. Samoraskrivanje kroz znanje je isto kao i samoraskrivanje kroz egzistenciju. Kroz Svoje ograničavanje Sebe, On ‘Sebe vezuje u čvor’ i prilagođava Sebe uvjerenjima stvorenja. Božije ‘samoraskrivanje’ se događa unutar ‘uvjerenja’, jer uvjerenja su samo drugo ime za pojedinačna ograničenja koja tvore stvorenja. ‘Uvjerenje’ je kognitivni opažaj samoraskrivanja od strane stvorenja. Uvjerenje svake pojedine osobe je jedinstveno, jer ono definira njenu jedinstvenu sopstvenost. Ibn al-‘Arabi nudi brojna ovakva ukazivanja kod objašnjavanja božanskog korijena ovog duhovnog stanja, poznatog kao ‘sažimanje’ (*qabd*), što doslovce znači stegnuti šakom, stisnuti, ili biti stisnut i zbijen.

„Biti stisnut’ na Božijoj strani, iz koje istječe stiskanje unutar stvorene egzistencije, predstavlja atribut stvorenih stvari snagom kojih Bog biva opisan, posebice onako kako je naznačeno u Njegovim riječima: ‘Srce Moga sluge Me obuhvaća’. Potom, Njegovo ‘biti stisnut’ jeste Njegovo samoraskrivanje u formi uvjerenja svakog onog koji posjeduje uvjerenje glede Njega. Istiniti biva, tako-rekuć, stisnut i stegnut snagom tih uvjerenja. Ona su ‘znamenje’ koje stoji između Njega i običnih ljudi među Njegovim slugama. Da on nije takav, ne bi bio idol; pa ipak On je Bog kozmosa, bez ikakve sumnje. Stoga se On mora opisati kao onaj koji je obuhvaćen na ovaj način.

Kozmos je različit u svojoj duhovnoj pripravljenosti, i on mora imati potporu. Nijedan dio kozmosa nikada ne prestaje klanjati se Bogu, s obzirom na svoju vlastitu duhovnu pripravljenost, tako da mu se Istiniti nužno raskriva čineći da on stalno prima tu duhovnu pripravljenost. Jer ne postoji ‘ništa što Ga ne hvali, slaveći Ga’, budući da ga je On stegnuo sa dvije Svoje ruke, sukladno onom u šta on vjeruje, ‘ali vi ne razumijete njihovo slavljenje’ (Al-Isrā’, 44). Da se njihovo slavljenje vrati natrag samo jednoj stvari, niko ne bi propustio mogućnost shvaćanja slavljenja bilo koga drugog. Ali Bog je kazao da slavljenje sa strane stvari nije pojmljivo, tako da to znači da svako slavi svoga Boga, povezujući Ga s onim što on ima u sebi, a što drugi nemaju.

Pošto razum tvrdi da Bog ne može biti ograničen, dok stvarno stanje zahtijeva postojanje ograničenja, On sebe opisuje na kraju stavka kao ‘Praštaoca’. Stoga On neće pozvati na odgovornost – iako ima moć da to učini – onoga koji pretpostavlja da je Bog isključivo takav i takav, i da nema nikakvog drugog opisa. Na kraju stavka On sebe opisuje kao ‘Brisača grijeha’ (ghafūr), jer On zastire njihova srca od znanja o Njemu – osim onih Svojih sluga kojima hoće darovati takvo znanje... Svaka skupina, drukčija od ‘Ljudi Allāhovih’, posvjedočila Ga je neusporedivim sa ovim i onim. Zbog toga On kazuje o tim skupinama, riječima: ‘I nema ničega što Ga ne hvali’, tj., što Ga posvjedočuje neusporedivim, ‘u hvaljenju’, to jeste kroz pohvalu Njemu u čast. A posvjedočenje neusporedivosti

predstavlja odstojanje. Bog ne obznanjuje da im je On naložio da Ga hvale, već jednostavno kazuje da Ga oni hvale i slave. Stoga, usredsredi svoju pozornost, pri svome recitiranju Kur'āna, na ono što tvoj Gospodar veli o Sebi, a ne na ono što kozmos veli o Njemu. Povuci razliku i žudi, u vezi s Njim, samo za onim što On o sebi kaže, a ne što On pripovijeda iz kozmičkog govora. Tada ćeš biti jedan od 'Ljudi Kur'āna', onih koji su 'Božiji Narod' i Izabrani.“ (II 509.31)

Klanjanje Bogu i Sopstvu

Ljudi zamišljaju da vjeruju u Boga. Oni, zapravo, vjeruju u Božije samoraskrivanje njima, a to uvijek poprima formu primateljke. Kao što Junayd reče: 'Voda poprima boju svoje čaše.' Ali, šta je Božije samoraskrivanje pojedincu ako ne sam taj pojedinac? Drugim riječima, niko se ne klanja Bogu kakav On jeste po sebi; svako se klanja Bogu onako kako Ga poima u sebi. Još sažetije kazano: niko se ne klanja bilo kome doli sebi.

„Kada jedna osoba vidi nešto od Istinitoga, ona nikada ne vidi bilo šta drugo doli sebe.“ (II 667.14)

„Stvorenja su vezana uz klanjanje samo onome za šta vjeruju da se tiče Isinitoga, tako da se ona klanjaju samo jednoj stvorenoj stvari.“ (IV 386.17)

„Svaki čovjek od razuma, koji raspolaže učenjem u vezi sa Božijom Biti, klanja se onome što mu je ponudio njegov razum. Ako on vjeruje, to diskreditira njegovu vjeru. Ako ne vjeruje, nije potrebno ništa više kazati od toga – posebno nakon što je Muhammed poslan cijelom čovječanstvu.“ (III 311.2)

„Kada vidimo da Bog 'nije poslao nijednog poslanika, a da nije govorio jezikom svoga naroda' (Ibrāhīm, 4), tada prispijevamo spoznaji o tome da nam se On nije nikada obznanio – kada poželi da Ga spoznamo – osim u skladu sa našom situacijom, a ne u skladu sa onim što Njegova Bit zahtijeva. Iako Njegovo obznanjenje nama sukladira s onim što Njegova Bit zahtijeva, zahtjev Njegove Biti se pričinjava između onoga što Ga čini drukčijim od nas i onoga kroza šta se On nama obznanjuje.“ (III 409.14)

“Ti nećeš znati ništa o Bogu osim onoga što dolazi od Njega i što On uvodi u postojanje unutar tebe, bilo kao nadahnuće ili objavljenje samoraskrivanja koje je bilo uzrokovano nečim. Sve to je vremenski uvjetovan predmet spoznaje. Stoga se ništa ne spoznaje doli vremenski uvjetovana potencijalna stvar kakva je po sebi. Potencijalne stvari su beskonačne, jer one ne ulaze u postojanje odjednom. Naprotiv, njima se dariva egzistencija tren po tren. Otuda 'Niko ne poznaje Boga doli Bog sam sebe', a vremenski uvjetovana stvorena stvar zna samo vremenski uvjetovanu stvorenu stvar sličnu njoj, koju Istiniti stvara unutar nje. Bog veli: 'I ne dođe im nijedna nova opomena od Gospodara njihova kojoj se, slušajući je, ne podsmjehuju, srca rasijanih' (Al-Anbiyā', 2-3).

Ta 'opomena' je Njegov Govor koji je raspolagao vremenskom uvjetovanosti unutar njih i postao predmetom njihova znanja. Stoga Njegovo znanje jedino biva svojstveno jednoj vremenski uvjetovanoj stvari, [a ne vječnom Božijem Govoru].“ (II 552.22)

„Junayda su pitali o znanju (ma'rifa) i znalcu ('arif). Odgovorio je: 'Voda poprima boju svoje čaše.' Drugim riječima, primateljka očituje svoje učinke u onome što sadrži u sebi. Junayd je to kazao kako bi ti znao da nikada nećeš prosuđivati o svom predmetu spoznaje doli snagom sebe sama, jer ti nikada nećeš znati ništa drugo doli sebe sama. Kakva god mogla biti boja čaše, voda se očituje u toj boji. Osoba bez znanja smatra da je voda poput nečega, jer mu pogled to tako pokazuje. Voda se raskriva u formama svih čaša, s obzirom na njihovu boju, ali ne biva ograničena u svojoj esenciji. Ti jedino vidiš vodu na takav način. Isto tako, oblici primateljki, u kojima se pokazuje voda, očituju vlastite učinke u njoj, ali u svima njima ona je uvijek samo voda. Ako je primateljka četvrtasta, voda će se očitovati u toj formi...

Onaj koji vidi vodu samo u čaši, on o njoj prosuđuje po temeljnom određenju čaše. Ali onaj ko je vidi kao nešto jednostavno i nesloženo, taj zna da oblici i boje, u kojima se ona očituje, predstavljaju učinak primateljki. Voda ostaje u svojoj vlastitoj definiciji i duhovnoj zbilji, bila ona u čaši ili izvan nje. Stoga ona nikada ne gubi ime 'voda'.“ (III 161.24)

„Upitavši ga o znanju i znalcu, Junayd bijaše odgovorio: 'Voda poprima boju svoje čaše'. Tako isto je sa samoraskrivanjima unutar božanskih mjesta pokazivanja, ma gdje se to moglo događati. Gnostik ih neprestance motri. Samoraskrivanje neprestance pripada njemu i on stalno povlači razliku među njima: gnostik zna Onoga ko Sebe raskriva i zašto Sebe raskriva. Ali samo Bog zna kako (kayf) On sebe raskriva. Niko u kozmosu, niko drugi doli Bog, ne zna to, ni anđeo niti poslanik. Jer to je jedna od osebnih odlika Božijih, budući da je Bit u osnovi nespoznatljiva. Stoga znanje o tome kako se On raskriva u mjestima pokazivanja ne može se steći ili biti pojmljeno snagom bilo kojeg Božijeg stvorenja...

Pošto postoji toliko čaša koliko i pijača kod Zdenca koji će se nalaziti u prevlasti budućeg svijeta, i pošto voda u čaši poprima formu čaše oblikom i bojom, mi zasigurno znamo da znanje o Bogu poprima mjeru tvoga motrenja, tvoje duhovne pripravljenosti i onoga što ti jesi po sebi. Dvoje ljudi se nikada neće sastaviti u jedinstvenom znanju o Bogu u svakom pogledu, jer jedinstvena konstitucija se nikada ne nalazi u dva različita čovjeka, niti ondje može biti nečeg takvog. Kada postoji dvoje, tada ondje mora postojati ono kroza šta se povlači razlika, jer entitet svake stvari je nepromjenjivo uspostavljen. Kada to ne bi bilo tako, ne bi ih moglo biti dvoje. Stoga niko nikada ne zna ništa o Istinitome osim onoga što zna o sebi samome.“ (II 597.4, 35)

„Svjetla (*al-anwār*) su vidljiva (*shahāda*), a Istiniti je svjetlo, pa se On posvjedočuje i vidi. Tajanstva (*al-asrār*) su nevidljiva (*ghayb*), stoga raspolažu Njime (*al-huwa*), jer On nikada ne biva vidljiv. S obzirom na Njega, Istiniti ne biva posvjedočen, jer On je Zbilja Istinitoga. S obzirom na Njegovo samoraskrivanje u formama, Istiniti se posvjedočuje i vidi, ali On je vidljiv samo na razini motritelja. To je ono što se priskrbljuje snagom motriteljeve duhovne pripravljenosti. A njegova duhovna pripravljenost je dvovrsta: suštinska duhovna pripravljenost kroz koju postoji sveuključiva vizija; i akcidentalna duhovna pripravljenost koja jeste znanje o Bogu koje motritelj stječe i snagom kojeg njegova duša biva ukrašena s obzirom na njegovo racionalno motrenje. Samoraskrivanje slijedi ovu osebnju duhovnu pripravljenost i unutar nje se događa ređanje po stepenima.“ (IV 443.33)

Spoznavanjem sebe sluga prispijeva spoznaji Boga u mjeri u kojoj se On otkriva duši. On zna Boga u Njegovoj sličnosti, ali Ga nikada ne može znati u Njegovoj neusporedivosti. Otuda slijedi da klanjanjem Bogu sluga se klanja sebi. On se klanja Bogu dok se On otkriva njegovoj duši, a to se određuje i definira snagom same duše. Otuda, također, slijedi da se ne može klanjati bilo čemu drugom doli Bogu, jer bilo čemu se čovjek klanjao, to je u osnovi Božije samoraskrivanje duši. Ibn al-‘Arabi vidi jedan od kur’anskih dokaza za ovu posljednju tvrdnju u stavku: ‘*Gospodar tvoj zapovijeda da se samo Njemu klanjate*’ (*Al-Isrā’*, 23). On objašnjava da se ovaj stavak, obično, čita kao nalog, nalik nalogu: ‘Molitvu obavljajte’ i ‘Zekat dijelite’. No on, zapravo, veli da je to tvrdnja u vezi sa stvarnim stanjem stvari: sama Zbilja čini nemogućim klanjati se ičemu drugom doli Bogu.

„Kada se dogodi vizija Istinitoga, ona se isključivo događa u zajedničkoj duhovnoj postaji (*munāzala*) između uzlaska i silaska. Uzlazak pripada nama, a silazak Njemu. Nama pripada ‘primicanje’ (*tadāni*), a Njemu pripada ‘silazanje’ (*tadalli*), jer ‘silazanje’ mora proizlaziti odozgo.⁴⁸³ Na nama je da se uspinjemo (*taraqāi*), a Njegovo da primi (*talaqqi*) one koji su Mu došli. Sve to nam daje znanje o formi u kojoj se On otkriva Svojim slugama, i znanje o činjenici da ona posjeduje uzlove i mjeru, kako bi On mogao uči skupa sa Svojim slugama pod temeljno određenje naviješteno u Njegovim riječima: ‘A od toga Mi dajemo samo u mjeri određenoj’ (*Al-Hijr*, 21). ‘Zacijelo smo sve s mjerom stvorili’ ili načinili (*Al-Qamar*, 49).“

483 Ova dva pojma se izvode iz kur’anskog poglavlja *Al-Najm*, 8, koje opisuje Vjerovjesnikov *mi’rāj*. Većina tumača čita oba glagola sa Džibrilom kao subjektom, kako je naznačeno, npr., u Pickthallovom prijevodu: ‘Zatim se približio, pa nadnio. Ali stavci su nejasni i Ibn al-‘Arabijevo tumačenje daje savršen smisao u kontekstu *mi’rāja*: ‘Potom se on [Vjerovjesnik] primakao i On [Bog] sišao.’

„Vizija je stvorena stvar, stoga se zbiva s mjerom. Promjena samoraskrivanja je očitovanje vremenski uvjetovane stvari onome koji prima to samoraskrivanje, tako da se i ona događa s mjerom. Ne vidiš li da, iz božanske ljubomore, On se raskriva kroz svoje temeljno određenje unutar entiteta koji se uzimaju kao idoli, jer On je naložio i odlučio da niko više ne bude obožavan mimo Njega? On je to objavio, jer On veli: ‘Gospodar tvoj zapovijeda da se samo Njemu klanjate’ (Al-Isrā’, 23).“

„Egzoterijski učitelji smatraju da riječ ‘odlučio’ znači ‘naredio’, ali na temelju otkrovenja mi smatramo da ona znači ‘dosuditi’, i to je ispravno. Oni koji dovođe neke druge u vezu s Bogom, priznaju da se klanjaju tim stvarima samo zato da bi ih one ‘što više Allāhu približile’ (Al-Zumar, 3). Tako su im oni prikrbili status izaslanika očitovanih u formi Onoga koji ih je izaslanicima učinio, a On ne raspolaze nikakvom drugom formom doli onim Božanskim, koje oni pripisuju onim stvarima.“ (III 117.3)

„Samo je Bog ljubljeni, ali ime stvorene stvari služi kao zastor. Isto tako, onaj ko se klanja stvorenoj stvari ovdje, klanja se samo Bogu, iako to ne zna. On imenuje svoj predmet klanjanja Manāt, Al-’Uzzā ili Al-Lāt.⁴⁸⁴ Potom, kada on umre i kada se zastor ukloni, on spozna da se klanjao samo Bogu, jer Bog veli: ‘Gospodar tvoj zapovijeda’, tj., dosuđuje, ‘da se samo Njemu klanjate’ (Al-Isrā’, 23).“ (IV 260.28)

„Zapravo, onaj ko druge povezuje s Bogom, taj se ne klanja drugom doli samom Bogu, jer da on nije vjerovao da je bilo božanskog u onom što Mu je pridruživao, ne bi mu se ni klanjao. ‘Gospodar tvoj zapovijeda da se samo Njemu klanjate’ (Al-Isrā’, 23). Zbog toga Bog pokazuje ljubomoru usljed takvog opisivanja. On ih kažnjava na ovome svijetu ukoliko oni ne pokažu poštovanje prema onome za šta pretpostavljaju da je njihov idol, On se brine za njih i sluša njihove molitve kada oni ištu od svoga idola. Jer On zna da su se oni obraćali za utočište toj razini [Božanskog].“ (I 328.14)

„Bog je u vjerovanju svakog ko vjerovanje posjeduje... Isto tako, On je ‘u mišljenju’ koje Njegov sluga ima o Njemu.⁴⁸⁵ Međutim, razine bivaju poredane shodno izuzetnosti, dok je Bog obuhvatniji, uzvišeniji i veličanstveniji nego što bi mogao biti ograničen atributom koji bi Ga stegnuo, tako da bi On bio s jednim slugom, ali ne i sa nekim drugim. ‘Božanska obuhvatnost’ to odbacuje. Jer Bog veli: ‘On je s vama gdje god bili’ (Al-Hadīd, 4); ‘Kuda god se okrenete, pa – tamo je Allāhovo lice’ (Al-Baqara, 115), a ‘lice’ stvari je njena duhovna zbilja i suština.

484 Tri predislamska idola spomenuta u kur’anskom poglavlju Al-Najm, 19-20.

485 Aluzija na punovažni *hadis qudsī* koji se nalazi kod Bukharija, Muslima i u drugim izvorima: „U mišljenju sam Svoga sluge koje on ima o Meni.“ (Usp. Graham, *Divine Word*, str. 130)

Kada bi On bio s jednom osobom, a ne i sa nekom drugom, ona s kojom on ne bi bio, klanjala bi se vlastitoj iluziji (wahn), a ne svome Gospodaru. Ali Bog je kazao: ‘Gospodar tvoj zapovijeda,’ tj., dosuđuje, ‘da se samo Njemu klanjate’ (Al-Isrā’, 23). Zbog njega se idolima klanja, ali cilj svakog štovatelja u njegovu klanjanju je samo Bog. Stoga se ničemu ne klanja doli Bogu. Onaj koji u vezu s Bogom dovodi druge, samo je pogriješio, jer je sebi uspostavio poseban put klanjanja koji za njega nije uspostavljen snagom od Boga otkrivenog Zakona. Zato on biva jedan od nesretnih.“ (I 405.27)

Na samome kraju *Fusūs al-hikama*, dok razmatra obrednu molitvu (*salāt*), Ibn al-‘Arabi sažima svoja gledanja u vezi s Bogom koji je ‘stvoren’ u vjerovanju sluge. Čovjek mora moliti Boga, jer Bog također moli nad čovjekom, kao što je naznačeno u ovom stavku: ‘*On je onaj koji nad vama moli*’ (*Al-Ahzāb*, 43). Ibn al-‘Arabi na sebi svojstven način traga za skrivenim značenjem snagom razviđanja korijenskog značenja riječi koja se razmatra. U ovom slučaju jedno od korijenskih značenja *salāta* je ‘naličje’ i ono ‘odzada’ (*salā*), dok riječ *musallī*, koja označava ‘onoga koji obavlja molitvu’, također označava ‘konja koji dolazi iza pobjednika u trci.’ Kada čovjek vrši molitvu, on ‘ide iza’ i slijedi Boga, a tako isto kada Bog ‘vrši molitvu’, On ide iza čovjeka slijedeći njegovo uvjerenje.

„Molitvu vršimo (2) sobom ili (1) Njime.

1. *Kada On vrši molitvu, On moli kroz Svoje ime Posljednji, tako da On ide iza slugine egzistencije. On je tada istovjetan s Istinitim kojeg sluga ‘tvori’ u svom vlastitom srcu kroz svoje umsko motrenje ili kroz slijedenje autoriteta. To je Bog uvjerenja, koji prisvaja golemu različitost sukladno duhovnoj pripravljenosti locusa. Prema tome, kada su Junayda pitali o znanju o Bogu i o znalcu, odgovorio je: ‘Voda poprima boju čaše.’ Ovaj odgovor je sasvim tačan, nudeći obavijesti o stvarnom stanju stvari. To je Bog koji moli nad nama.*

2. *Kada mi molimo, mi raspoložemo imenom ‘posljednji’. U ovoj situaciji mi posjedujemo gore spomenuto duhovno stanje Onoga u čijem posjedu je to ime. Otuda smo mi s Njim saobrazno našem vlastitom duhovnom stanju. On motri na nas samo u formi u kojoj Mu mi dolazimo, jer *musallī* je konj koji ide iza onoga koji prednjači na trkalištu. Bog veli: ‘Svi znaju kako će Mu se moliti,’ tj., svi znaju vlastitu razinu hodanja iza u toku klanjanja svome Gospodaru, ‘i kako će Ga hvaliti’ (Al-Nūr, 41), to jeste hvalom koju svakom stvorenju pri-skrbljuje njegova vlastita duhovna pripravljenost kroz koju ono svjedoči Bo-žiju neusporedivost. ‘Ne postoji ništa što ne veliča’ svoga Gospodara, Blagog i Praštaoca neizmjernog (Al-Isrā’, 44). Ali mi do tančina ne poznajemo hvale kozmosa, jednu po jednu.*

Ovaj stavak se, također, može čitati sa zamjenicom koja ukazuje na slugu koji zahvaljuje: 'Ne postoji ništa što ne slavi sebe, hvaleći se.' To je kao da kažemo u vezi s vjernikom: on hvali samo onoga Boga koji je u njegovu uvjerenju i uz kojega se on vezao. Njegova praksa se u cijelosti vraća natrag njemu, tako da on hvali samog sebe. Jer on je onaj koji, nesumnjivo, hvali onako kako umjetničko djelo hvali svoga tvorca, jer njegova ljepota ili nedostatak ljepote se vraća njegovu tvorcu. Bog uvjerenja je predodžba koju je načinio onaj koji Ga motri, tako da je taj Bog njegova predodžba o Njemu. Stoga, hvaleći ono što je sam načinio, on hvali sam sebe. Stoga on kudi uvjerenje drugih. Kad bi bio pošten, on ne bi tako postupao. Ali, naravno, posjednik jednog takvog osebujnog predmeta štovanja to ne zna, jer on prigovara drugima zbog onoga u šta oni vjeruju glede Boga. Kada bi on znao ono što je Junayd kazao – da voda poprima boju čaše – dopustio bi svakom vjerujućem da raspolaže svojim vlastitim uvjerenjem, i prepoznao bi Boga u formi svakog predmeta vjerovanja. Ali vjerujući raspolaže 'mišljenjem', ne znanjem. Zbog toga je Bog kazao: 'Ja sam u mišljenju Moga sluge koje on ima o Meni,' tj., 'Ja mu se ne pokazujem osim u formi njegova uvjerenja.' Ako hoće, on posvjedočuje Njegovu beskonačnost, a ako neće, on Ga ograničava.

*Bog uvjerenja usvaja ograničenja. On je Bog koji je 'obujmljen' srcem Svoga sluge. Ali ništa ne obuhvaća Beskonačnog Boga, jer On je istovjetan sa stvarima i sa Sobom. Ne može se kazati da jedna stvar obuhvaća sebe, niti da sebe ne obuhvaća. Shvati to! 'Allāh istinu govori i na pravi put izvodi' (Al-Ahzāb, 4).'
(Fusūs 225)*

Spoznavanje Sopstva

Prema jednom poznatom *hadisu*, s kojim smo se već susretali nekoliko puta, Vjerovjesnik je kazao: „Onaj koji poznaje sebe“ – ili „Onaj koji poznaje svoju dušu“ – „poznaje i svoga Gospodara“. Ibn al-‘Arabi tumači ovaj pravorijek sa različitih stajališta. On ga često citira da bi obodrio onoga u potrazi da prisprije spoznaji sebe, kako bi ovaj mogao spoznati svoga Gospodara. Ali u ovome kontekstu on mu daje novu značenjsku nijansu: kada sluga prisprije spoznaji sebe, spoznavajući na taj način Boga, on ne spoznaje Boga po Sebi. On Ga radije spoznaje kao svoga Gospodara. To je Bog koji se otkriva duši, a to samoraskrivanje je drukčije od onoga što biva iskušano snagom bilo koje druge duše. Bog, čijoj spoznaji prispijevam kroz samospoznaju, jeste Bog mog vlastitog uvjerenja, to jest vode koja je prisvojila boju moje čaše.

„Mi smo mnoštvo koje se izvodi iz Jednog Entiteta – neusporediv i uzvišen neka je on! Taj Entitet je u suodnosu s nama vrlinom našeg uvođenja u postojanje.

Stoga ‘Onaj ko spoznaje sebe’ kao stvorenja i opstojeće stvari, ‘spoznaje’ Istini-toga kao Tvorca i Onoga koji uvodi u postojanje.“ (II 500.16)

„‘Onaj ko spoznaje sebe, spoznao je svoga Gospodara’, jer ono stvorenje koje najviše spoznaje s obzirom na stvaranje, najviše spoznaje i s obzirom na Boga.“ (III 404.28)

„Zakonodavac je kazao: ‘Onaj ko spoznaje sebe, spoznaje i svoga Gospodara.’ To znanje o Bogu, stečeno nakon znanja o sebi, može biti znanje o nečijoj nesposobnosti da dosegne znanje o Bogu. Tako se prispijeva spoznaji da postoji Nešto što se ne može spoznati. Nedostatak znaka je znak, jer On se razlikuje od Svojih stvorenja kroz one poričuće attribute (salb), a ne one potvrđujuće (ithbāt).

Znanje o Njemu može biti znanje o činjenici da je On Bog, tako da sluge prispijevaju spoznaji o onome što je dostojno Njegove Razine. Oni to čine atributom Onoga koji prebiva na toj Razini i biva vidljiv unutar nje. Stoga je njihovo znanje o onome što ta Razina zahtijeva njihovo znanje o Posjedniku te Razine, jer On se opisuje svim onim što je prikladno da Ga opisuje. Ali se, zacijelo, zna da je to znanje o Njegovoj Razini, ne o Njemu.“ (II 472.35)

„‘Onaj ko spoznaje sebe,’ činjenicu da njegov entitet ostaje zauvijek u vlastitom potencijalitetu, ‘taj spoznaje svoga Gospodara’, činjenicu da je On Opstojeći u Bitku. ‘Onaj koji spoznaje’ da promjene, koje se očituju unutar egzistencije, jesu temeljna određenja duhovne pripravljenosti potencijalnih stvari, ‘spoznaje svoga Gospodara’ snagom činjenice da ih samo On čini vidljivim.“ (III 101.18)

„Kada sluga hvali Boga, on to čini ili snagom imena neusporedivosti ili vrlinom imena djelovanja. Naše mišljenje, s obzirom na otkrovenje, jeste da najprije započinjemo sa imenima neusporedivosti. Ali s obzirom na racionalno promišljanje, započinjemo sa imenima djelovanja, jer ne možemo umaći duhovnom posvjedočenju predmeta tog djelovanja (maf’ūlāt). Prvi predmet djelovanja, koji duhovno posvjedočujem, jeste najbliži meni, a to je moje sopstvo. Stoga Ga ja hvalim kroz imena Njegova djelovanja, kroz sebe i u sebi. Kao što često želim segnuti ponad sebe ka onom što je drugo doli ja, postajem svjestan one druge vremenski uvjetovane stvari koju uzrokuje u sebi kroz potragu, a ta nova stvar zahtijeva da hvalim Boga u ime nje. Ja u takvom nečemu ostajem prebivati oduvijek i zauvijek, na ovom i na budućem svijetu. I to ne može biti drukčije. Stoga razmisli koliko je duhovnih postaja slavljenja Boga koje preostaju meni snagom posvjedočenja stvorenja drukčijih od mene! Ova duhovna postaja iziskuje Vjerovjesnikove riječi: ‘Ja ne brojim Tvoje pohvale pred Tobom – Ti, kakav jesi, slavljen si po Sebi!’ Isto tako je Abū Bakr kazao: ‘Razumijevanje je i sama nesposobnost da se dosegne razumijevanje.’⁴⁸⁶

486 Usp. II 619 i dalje (prevedeno u poglavlju 9).

Završavajući sa sobom i stvorenim stvarima, započet ću sa hvaljenjem Njega Njegovim imenima neusporedivosti. Ali završavati sa sobom je nemoguće, tako da i pristajanje uz duhovno posvjedočenje o stvorenim stvarima i završavanje sa stvorenim stvarima je nemoguće. Prema tome, prijanjanje uz imena neusporedivosti je nemoguće.

Stoga, kad god vidim nekog od običnog svijeta ili nekog od onih koji tvrde da posjeduju znanje o Bogu, hvaleći Boga imenima neusporedivosti, na način duhovnog posvjedočenja, ili Ga hvaleći imenima djelā, s obzirom na činjenicu da su ona povezana s nečim što je drugo doli on sam, ja znam da on sebe ne poznaje, niti da je to posvjedočio, kao ni da je očitio učinke Istinitoga u tome. A ko god je slijep prema sebi – koji je najbliži sebi – slijep je i u odnosu prema drugima, i čak je još udaljeniji od puta. Bog veli: ‘Onaj ko je na ovome svijetu bio slijep (dunyā),’ imenujući ga pojmom dunyā [‘ono što je bliže’], jer je to bliže nama od budućeg svijeta... ‘bit će slijep i na onom svijetu i daleko od svakog dobra’ (Al-Isrā’, 72). (II 641.6)

„Korijen egzistencije znanja o Bogu je znanje o sopstvu. Stoga znanje o Bogu raspolaže temeljnim određenjem znanja o sopstvu, koje jeste korijen. U nazoru onih koji poznaju sebe / sopstvo, sopstvo je bezobalno more, pa je i znanje o njemu beskrajno. Takvo je temeljno određenje znanja o Bogu koje je izdanak ovog korijena, povezano s njim u temeljnom određenju, tako da nikako nema kraja znanju o Bogu. Stoga znalac u svakom duhovnom stanju veli: ‘Gospodaru moj, daj da narastam u znanju!’ (Tā Hā, 114). Potom Bog čini da on narasta u znanju o sebi kako bi mogao narastati u znanju o svome Gospodaru. To se dariva božanskim otkrovenjem.

Neki od racionalističkih mislilaca smatraju da znanje o Bogu predstavlja korijen znanja o sopstvu. Ali to ne može biti tačno u spoznaji stvorenja o Bogu. To je jedino tačno u Božijem znanju. To je pravo prioritet i korijen kroz razinu, ne kroz egzistenciju, jer kroz egzistenciju Njegovo znanje o Sebi je istovjetno Njegovom znanju o kozmosu. Čak i da je Njegovo znanje korijen kroz razinu, ono to nije kroz egzistenciju.“ (III 121.25)

Kazati da ‘Onaj ko poznaje sebe, poznaje svoga Gospodara’ znači da onaj ko poznaje sebe, poznaje i svog posebnog Gospodara, koji je Bog kakvim se otkriva njegovoj duši, a ne nečiji drugi Gospodar. Jedno od Ibn al-‘Arabi-jevih jezgrovitih objašnjenja ovog pitanja se pronalazi u *Fusūs al-hikamu*:

„Znaj da ono što se naziva ‘Bogom’ jeste Jedno u Biti, ali Sve (al-kull) kroz imena. Nijedna opstojeća stvar nema ništa od Boga doli svog vlastitog osobnog Gospodara. Ono potencijalno ne može posjedovati Sve... Ono što joj biva doznačeno od onog Sve jeste samo to što se podudara s njom, i to je njen vlastiti Gospodar. Niko ne prima od Njega s obzirom na Njegovo Jedinstvo.

*Zato 'Ljudi Allāhovi' posvjedočuju nemogućim samoraskrivanje u Jedinstvu.“
(Fusūs 90, 91)*

Putevi vjerovanja

Golema različitost ljudskih uvjerenja može se klasificirati u smislu da li ljudi posvjedočuju Božiju neusporedivost ili priznaju Njegovu sličnost. Savršeno znanje, koje smješta svako gledište na njegovo mjesto, prepliće ova dva temeljna uvjerenja.

Bit u Svojoj neusporedivosti je beskonačna po bilo kojem atributu ili odlici. Mi Joj možemo samo odricati temeljna određenja. Ne može postojati bilo kakav upit u vezi s tvrdnjom da je Bog Tvorac, Zaštitnik, Milostivi, Osvetnik, Upučivač ili Onaj koji na stranputicu odvodi, jer to su sve potvrđeni atributi koji bi posvjedočili Njegovu sličnost sa stvaranjem. Ali On je u Svojoj Nespoznajnosti visoko iznad njih. Mi možemo samo posvjedočiti da postoji Bit i da Ona ne može ne biti. Naše vlastito iskustvo je, na neki način, sjena Njene egzistencije. Sve stvorene stvari su jednake u svojoj egzistenciji, tako da sve stvari očituju Bit u mjeri u kojoj one postoje. To je korijen stvaralačkog naloga, božanske riječi 'Budi!'. S obzirom na ovaj nalog, sve je kao što treba biti i sve slijedi pravi put. Sva vjerovanja su jednaka, jer svako od njih postoji, a egzistencija je jedini atribut bilo kojeg značenja u odnosu na Bit. Ne postoji nikakvo zlo, jer Nužni Bitak po Sebi je Čisto Dobro, a iz Dobra ne proistječe ništa drugo doli dobro. Osebjuni Gospodar svakog stvorenja je obujmljen imenom Allāh, koji jeste 'Gospodar gospodarā'.

Bog se u Svojoj sličnosti otkriva Sebi u svim kozmičkim formama. Sve-milosni Dah se artikulira kroz svaku egzistencijalnu riječ. U tom pogledu mi kažemo da u mjeri u kojoj se Bog otkrio Sebi u kozmičkim formama, utoliko je izvor tog samoraskrivanja 'Tvorac', a *locus* samoraskrivanja je 'stvorenje'. Onaj koji je kadar raskriti Se jeste 'Moćni', a ono što očituje to samoraskrivanje jeste 'predmet moći'. Na taj način bivaju uspostavljeni svi odnosi poznati kao 'imena' ili 'atributi'. S obzirom na ovu božansku sličnost, svako ime raspolaže posebnim temeljnim odlikama, a te temeljne odlike su različite. Darovatelj života nije jednak Onome koji ubija, niti je Upučivač jednak Onom koji u zabludu odvodi. Svako stvorenje ima svog posebnog Gospodara, koji je drukčiji od svakog drugog Gospodara, svoj vlastiti nepromjenjivi entitet koji mu dariva posebne temeljne odlike. Temeljne odlike, vidljive u kozmosu, ne mogu se zanemariti, jer one su 'sekundarni uzroci' koje je uspostavio Stvoritelj poradi dobre svrhe i sukladno mudrosti. Svakome se mora dati njegovo pravo (*haqq*), što će reći da

čovjek mora zadržati ‘čudoredan odgoj’ u svim poslovima. Mi pristajemo uz znanje o čudorednom ponašanju kroz Vagu otkrivenog Zakona, kroz propisujući nalog.

Posvjedočenje neusporedivosti razviđa Božiju Bit oslovljenu imenom Allāh, Gospodar gospodarā, čiji Put slijede sve stvari, opstojale one ili ne opstojale. Postoji toliko puteva Allāhovah koliko postoji ‘dahovā stvorenjā’, a svaki vodi Njemu. Posvjedočenje sličnosti omogućuje nam uočiti da svaki od mnoštva puteva vodi različitom Gospodaru, jednom drugom božanskom imenu, i da su temeljne odlike imena različite.

Svako ‘vjerovanje’ veže čvor u srcu vjernikovu i određuje mu put, a predmet njegova vjerovanja biva krajem tog puta. Sva vjerovanja su jednaka u tome da je Bog njihov krajnji cilj. Ali svako pojedino vjerovanje je drukčije po tome što vodi nekom drugom imenu Božijem. Neka od imena donose sreću, dok su neka druga povezana sa nesrećom. ‘Vjera’ obuhvaća uvjerenje skupa sa praksom koja će dovesti do sreće, dok je ‘nevjerovanje’ (*kufr*) uvjerenje i praksa koji će odvesti u nesreću. Put vjere je širok, jer je to put Onoga koji blagoslov daje, a darovan je svim vjerovjesnicima, ali put nevjerovanja je još širi, jer ‘moje ime je golemo mnoštvo’.

Poput svega drugog u postojanju, putevi vjerovanja su poredani po stepenima. Neki ljudi vide Boga samo u odričnim pojmovima, kroz posvjedočenje Njegove neusporedivosti. Neki Ga vide kao posjednika Najljepših Imena, s obzirom na neusporedivost, posvjedočujući tako da On posjeduje atribute, ali da su oni posve različiti od onih koje posjeduju stvorenja. Neki drugi, opet, vide Boga samo u pojmovima sličnosti, nesposobni da pojme bilo šta drukčije doli onako kako ga mogu konkretno predočiti u svojoj imaginaciji. Najuzvišeniji od puteva je onaj koji kombinira sva tri ova puta, i njega slijede gnostici, ‘Ljudi Allāhovi’. Ibn al-‘Arabi razmatra ova četiri puta dok ističe da, čim motrimo kozmos u njegovom vlastitom stanju potencijalnosti, tada više nema nikakve ‘pravoputnosti’ u kozmosu, jer po sebi kozmos je On / ne-On; on je mješavina svjetla i tame, dobra i zla.

„Kada neko motri potencijalnost (imkān) kozmosa, vidi da je potencijalnost uzrok bolesti (marad). Bolest je zastranjenje (mayl), a zastranjenje je oprečno pravoputnosti. Potencijalnost kozmosa je jedan od njegovih suštinskih atributa, tako da iščeznuće te potencijalnosti ne može se ni zamisliti, bilo u stanju nepostojanja kozmosa ili u stanju njegove egzistencije. Bolest mu suštinski pripada, tako da mu suštinski pripada i zastranjenje. Stoga nema pravoputnosti. Bolest kozmosa je hronična. Nema nikakve nade za njegovo izlječenje.

Međutim, stvoreni univerzum je locus za postojanje različitih strana koje nastoje da jedna drugu gurnu u zabludu. To iziskuje [božanska] mudrost kao i zdravo racionalno čulo koje zna šta će iznjedrili stvoreno postojanje iz vlastite kvarnosti, jer Zakon je donio propise.

Ali je nemoguće da jedinke kozmosa raspolažu jedinstvenim sastavom. Pošto su sastavi različiti, u kozmosu postoji znalac i onaj koji zna više, izvrstan i onaj koji je izvrsniji. Među njima je onaj koji spoznaje Boga kao ono beskonačno, bez ikakva ograničenja. Među njima je onaj koji nije sposoban steći bilo kakvo znanje o Bogu bez ograničavanja Boga atributima koji odriču nagovještaj vremenitog nastanka i koji zahtijeva savršenstvo od Onoga koji se opisuje. A među njima je i onaj koji nije kadar steći znanje o Bogu, a da Ga ne ograničava atributima vremenite uvjetovanosti; tako Ga on dovodi pod temeljno određenje bivanja modificiranim snagom vremena, mjesta, stega i mjerila.

Pošto je to tako u korijenu stvaranja kozmosa, stanje kozmičkog znanja o Bogu je dato vrlinom njegova prirodnog ustrojstva, a Bog je spustio otkrivene zakone sukladno kozmičkim razinama, kako bi božansko izobilje uključilo sva stvorenja.

Bog je objavio: ‘Ništa nije kao On’ (Al-Shūrā, 11) zbog osobe koja spoznaje Boga kao beskonačnost lišenu svakog ograničenja.

On je objavio riječi: ‘Allāh znanjem svojim sve obuhvaća’ (Al-Talāq, 12), ‘On sve može’ (Al-Mā’ida, 120), ‘Gospodar tvoj, zaista, radi ono što želi’ (Hūd, 107), ‘On sve čuje i sve vidi’ (Al-Shūrā, 11), ‘Allāh, nema boga doli Njega, Živog, Samoopstojećeg’ (Al-Baqara, 156), ‘Ti ga zaštititi da bi saslušao Allāhove riječi’ (Al-Tawba, 6), ‘On sve zna’ (Al-Baqara, 29). Sve ovo je poradi onoga koji Ga ograničava atributima savršenstva.

Kao dio svojih otkrivenih zakona Bog je objavio i ove svoje riječi: ‘Milostivi lebdite nad Prijestoljem’ (Tā Hā, 5), ‘On je s vama gdje god bili’ (Al-Hadīd, 4), ‘On je Allāh na nebesima i na Zemlji’ (Al-An’ām, 39), ‘Lađa koja je plovila pred očima Našim’ (Al-Qamar, 14), ‘Da smo htjeli da se zabavljamo, zabavljali bismo se onako kako Nama dolikuje’ (Al-Anbiyā, 17).

Na taj način otkriveni zakoni uključuju sve što zahtijevaju kozmičke strukture. Predmet vjerovanja je jedna od tih vrsta. Ali onaj koji raspolaže savršenom strukturom, on obuhvaća sva ta vjerovanja. On zna odakle ona dolaze i kamo odlaze, i ništa mu od njih ne izmiče.“ (II 219.23)

Jedna od mnogih ‘duhovnih postaja’ sufijskog puta je ‘preispitivanje’ (*murāqaba*), kroz koje sluga oprezno bdije nad sobom i motri Boga kao onoga koji se očituje u kozmosu i u njemu. Ibn al-‘Arabi vidi njegov božanski korijen u imenu ‘Preispitivač’ (*al-raqīb*). On ističe da se ovaj pojam primjenjuje na tri različite vrste djelovanja.

„Postoje tri tipa preispitivanja od strane sluge, od kojih se jedan ne može dogoditi, dok druga dva se mogu dogoditi. Preispitivanje koje se ne može dogoditi je slugino preispitivanje oko svoga Gospodara. On ne poznaje Njegovu Bit, niti Njegov odnos prema kozmosu, tako da postojanje ove vrste preispitivanja ne može se pojmiti, jer ono ovisi o znanju o esenciji onoga koga se preispituje. Jedna druga skupina veli da se ovaj tip preispitivanja može dogoditi, jer Zakon je Njega definirao kako i prikladuje Njegovoj uzvišenosti. Tako ‘On je s nama gdje god da smo;’⁴⁸⁷ ‘On lebdi nad Prijestoljem’ (Tā Hā, 5); On je ‘Bog na Zemlji; On zna’ naša ‘tajanstva i ono što’ mi ‘objelodanjujemo’; a On je također ‘Bog na nebesima’ (Al-An’ām, 3) i silazi k nama. On je Vidljivi u entitetu svakog locusa pokazivanja među potencijalnim stvarima. Otuda Ga spoznajemo u toj mjeri i preispitujemo Ga u tom opsegu. Stoga je naše preispitivanje stvari istovjetno našem preispitivanju Njega, jer On se očituje iz svega. Neki među ljudima su kazali: ‘Nikada nisam vidio ništa, a da ispred toga nisam vidio Boga,’ tj., ne preispitujući Ga; neko drugi je kazao: ‘iza toga’, dok je opet neko treći kazao: ‘s tim’, a neko četvrti: ‘u tome’.⁴⁸⁸ Takvi ljudi smatraju da je ova vrsta preispitivanja ispravna.

Druga vrsta je preispitivanje stida (*hayā*’), zasnovana na riječima Božijim: ‘Zar on ne zna da Allāh sve vidi?’ (Al-’Alaq, 14). Sluga preispituje Njegovo gledanje dok On gleda njega. Tako on preispituje Božije preispitivanje o njemu. To se naziva ‘preispitivanje preispitivanja’, i uspostavljeno je snagom Zakona. Treća vrsta preispitivanja je kada sluga preispituje svoje srce i svoje vidljivo i unutrašnje sopstvo kako bi vidio znakove svoga Gospodara u sebi. Potom, on djeluje u skladu sa tim znakovima svoga Gospodara koje vidi.“ (II 208.34)

Ako bi se Boga moglo preispitivati, to bi bio Bog koji se otkriva kroz stvorenja. Ali Bog po Sebi je iznad svih preispitivanja. Prema jednom već citiranom *hadis qudsi*: „Moja nebesa i Moja Zemlja ne obuhvaćaju Me, ali srce Mog vjernog sluge obuhvaća Me.“ Ovaj Bog, obuhvaćen srcem, ne može biti Bog neusporedivosti, već prije Bog samoraskrivanja i sličnosti. Duhovni putnik doseže tačku kada napušta svako nastojanje da preispituje Boga po Sebi, jer on zna da Bit ostaje zauvijek nepoznata. Stoga Šejh

487 Gotovo izravan citat iz kur’anskog poglavlja *Al-Hadid*, 4.

488 Prvi od ovih izrijeaka se pripisuje Abū Bakru, kako smo to vidjeli u nekoliko odjeljaka. Ova četiri izrijeaka katkada su se pripisivali prvoj četverici halifa, predstavljajući četiri različita stupnja *tawhīda* (usp. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, str. 147). Posljednji izrijeak: ‘Nisam vidio nikada ništa, a da nisam vidio Boga u tome’ pripisuje se sufiji Muhammadu ibn Wāsi’u (umro 123/741; Kalābādhi, *The Doctrine of the Sufis*, preveo A. J. Arberry [Lahore: Ashraf, 1966], str. 53; Hujwiri, *Kashf al-mahjūb*, preveo R. A. Nicholson [London: Luzac, 1911] str. 91, 330); u neznatno različitoj formi ovaj izrijeak je pripisan ‘Ali ibn Abi Tālibu (‘Ayn al-Qudāt Hamadāni, *Tamhidāt*, uredio ‘A. Usayrān [Tehran: Dānishgāh, 1341/1962], str. 279-80).

posvećuje poglavlje koje slijedi iza poglavlja o preispitivanju ‘napuštanja preispitivanja’ (*tark al-murāqaba*).

„Preispitivanje je imaginalno spuštanje (tanazzul mithālī) koje donosi bliskost. Ali razina onih koji spoznaju Boga zahtijeva da ‘Ništa nije kao On’ (Al-Shūrā, 11), tako da ne postoji nikakva sličnost i predodžba. Stvarno stanje stvari o Božanskom ne biva ograničeno ili uokvireno, i ostaje biti nepoznato. Jasno je da On nije spoznat, kada vjerujemo da Ga znamo. Nikakvo znanje o Njemu nas ne opskrbljuje bilo kakvom pozitivnom odlikom. Naprotiv, postoji posvjedočena određenost i inteligibilni odnos koji omogućuje učinke koji postoje unutar entiteta. Stoga nema nikakve odlike, mjesta, vremena, položaja, korelacije, akcidenta, supstance ili kvantiteta. Ne postoji ništa od onih deset kategorija, izuzev jedne ozbiljene posvjedočene pasivnosti (infi’āl) i konačne aktivnosti; ili jednog čina koji se očituje iz nepoznatog Djelatnika čiji učinak se vidi. Njegovo izvješće nije prepoznato i Njegov Entitet je nepoznat, mada On, koji je nepoznat, opstoji. Koga mi onda preispitujemo? Ne postoji niko / ništa na koga pogled ne pada ili onaj koji je ograničen imaginacijom, vezan vremenom, učinjen množinom snagom atributa i temeljnih određenja, opisan duhovnim stanjima, izdvojen položajem, učinjen vidljivom snagom korelacija. Kako možemo preispitivati Onoga koji ne prihvaća attribute? Znanje je poduprto kako bi uklonilo imaginaciju. Stoga je On Preispitivač, a ne ono preispitivano. On je Čuvar, a ne ono čuvano.

Ono što čovjek čuva u svome srcu samo je njegovo vjerovanje. To je ono što On obuhvaća od njegova Gospodara. Stoga, ako ti preispituješ, znaj da si ti ono što se preispituje. Ti nikada nećeš napustiti sebe i nikada nećeš znati ništa doli svoju vlastitu bit, jer vremenski uvjetovana stvar nikada ne biva povezana sa bilo čim doli sa onim što se podudara s njom (al-munāsib), i to je ono što ti imaš od Njega. Ono što ti imaš je vremenski uvjetovano i stvoreno tako da se ti nikada nećeš udaljiti od svoje vlastite vrste.

Zapravo, ti se ne klanjaš ničemu doli onome što si odnjegovao u sebi. Zato učena koja se tiču Boga različita su, a duhovna stanja se mijenjaju. Jedna skupina veli: ‘On je poput ovog’. Druga skupina kaže: ‘On je poput onog ili je kao ovo’. Treća skupina tvrdi, glede znanja: ‘Voda poprima boju svoje čaše’. Treće stajalište smatra da čaša proizvodi dokaz, utječući tako na Njega s obzirom na motrenje.

Prema tome, promotri pometnju koja prožima svako uvjerenje. Savršeni čovjek je onaj čija pometnja se pojačava, a njegov žal nastavlja – on ne doseže svoj cilj zbog onoga što je njegov Predmet klanjanja, jer nastavlja stjecati ono što se ne može steći i nastavlja slijediti put Onoga čiji put je nepoznat.

Onaj koji je savršeniji od savršenog jeste onaj koji vjeruje u svako uvjerenje glede Njega. On Ga prepoznaje u vjeri, u dokazima i u herezi (ilhād), jer ilhād znači skrenuti od jednog uvjerenja prema nekom posebnom uvjerenju.

Tako, želiš li da tvoje oko uhvati znak, posvjedoči Njega svakim okom, jer On prožima sve stvari kroz samoraskrivanje. U svakoj formi On ima lice i u svakom znalcu On ima duhovno stanje. Stoga, preispituj ako hoćeš, ili nemoj preispitivati.“ (II 211.29)

Vjerovanje i Zakon

Iako se ljudi klanjaju Bogu u ma kojoj formi to bilo, njima je zapovijedeno da Mu se klanjaju kao Allāhu, a ne ukoliko se On objavljuje kroz razna druga imena. Sve stvari se klanjaju svojim vlastitim Gospodarima snagom same svoje egzistencije, potčinjavajući im se i slijedeći njihove naloge, stoga je ‘klanjanje’ primjereno stvaranju, tj., klanjanje je proisteklo iz stvaralačkog naloga. No, osebujno klanjanje koje donosi korist slugi i privodi ga sreći nije svojstveno stvaranju, jer ono je određeno i definirano snagom otkrivenog Zakona, propisujućeg naloga.

„Bog veli: ‘Njima je naređeno da se samo jednom Bogu klanjaju – nema boga osim Njega, On je vrlo visoko iznad onih koje oni Njemu ravnim smatraju’ (Al-Tawba, 31)! To je tawhīd zapovijedi da se klanjaju, i to je jedna od najzačudnijih stvari. Kako može biti zapovijedi u nečemu što je prirodno (dhāti) onome kome se zapovijeda? Klanjanje je prirodno stvorenim stvarima. U kom pogledu je klanjanje naređeno?

Što se tiče vjerujućih, On je njima zapovijedio da Mu se klanjaju s obzirom na Jedinstvo Entiteta (ahadiyyat al-’ayn), jer On je, u vezi s jednom skupinom njih, kazao: ‘Zovite ‘Allāh’ ili zovite ‘Milostivi’, a kako Ga god budete zvali, njegova su imena najljepša’ (Al-Isrā’, 110). Ova skupina, kojoj je bilo zapovijedeno klanjanje, nije se klanjala Jednome Bogu. On veli: ne razmatrajte božanska imena s obzirom na to da ona označavaju različita značenja. U protivnom, ta imena bi ih mogla učiniti sužnjima njihovih značenja i njihovo klanjanje bi moglo biti nepotpuno. Oni bi vidjeli da svaka duhovna zbilja unutar njih se povezuje s božanskom duhovnom zbiljom i vidjeli bi da su oni ovisni i u potrebi za onom božanskom duhovnom zbiljom; ali te božanske duhovne zbilje su brojne, jer duhovna zbilja potrage za opskrbom klanja se Onome koji daje svekoliku opskrbu, a duhovna zbilja potrage za dobrobiti klanja se Iscjelitelju. Stoga im Bog veli: ‘Klanjajte se samo Jednome Bogu!’ Jer, iako svako pojedino Božije ime određuje značenje koje se razlikuje od drugih značenja, ono također određuje Jedan Entitet kojeg iziskuju svi ti različiti odnosi.“ (II 409.4)

Grieh onoga koji pridružuje druge Bogu je taj što on za sebe izumljuje izvornu formu klanjanja, koju mu Bog nije objavio u Zakonu, tako da se on klanja nečemu što je sam stvorio. U nastojanju da predmet klanjanja ima objektivnu vrijednost i da izgura čovjeka iz njegovih subjektivnih ograničenja, Jedan jedini Bog ga mora definirati:

„Kada neko racionalno promišlja Boga, on stvara nešto u šta on u sebi vjeruje kroz svoje promišljanje. Otuda se on klanja samo ‘bogu’ kojeg je sam stvorio kroz vlastito promišljanje. On mu je kazao ‘Budi!’ i on je ušao u postojanje. Zato nam je Bog zapovijedio da se klanjamo Bogu kojeg je Poslanik objavio i o kojem se govori u Knjizi. Jer ako se klanjaš ovom Bogu, klanjat ćeš se onome što nije stvoreno. Naprotiv, klanjat ćeš se svome Stvoritelju i tvoje klanjanje će primiti potpunu punovažnost (haqq). Znanje o Bogu se izvodi isključivo iz slijeđenja autoriteta. Njega nije moguće izvoditi iz dokaza. Zato je nama zabranjeno razmišljati o Biti Božijoj. Ali nam nije zabranjeno pripisivati tu Razinu samo Njemu – naprotiv, zapovijedeno nam je da to činimo – jer nema boga doli Njega.“ (IV 143.2)

Ibn al-‘Arabi sažima uzroke različitih vjerovanja i način stjecanja sreće unatoč njima dok razmatra različite tipove ljudi koje Bog uvodi u postojanje. Svako ljudsko biće, s obzirom na duhovnu pripravljenost njegova ili njena nepromjenjiva entiteta, jeste ‘locus’ (*mahall*) u kojemu se Bitak Božiji pokazuje. Svako je jedna čaša koja boji nevidljivu vodu.

„Nemoć, plašljivost i ubogost naravi primjereni su i nužni čovjekovoj unutar-njoj prirodi. Korijen njegova stvaranja glasi: ‘Čovjek je, uistinu, stvoren malo-dušnim: kada ga nevolja snađe – brižan je, a kada mu je dobro – nepristupačan je’ (Al-Ma‘ārij, 19-21). Kada čovjek nasrće i kada je smion, on crpi pomoć iz položaja, opskrbe i prisvajanja Božijih čudorednih odlika, jer on u svojoj suštini posjeduje duh od Njega. Ali mjesto očituje učinke, baš kao što mjesto vode očituje učinke u vodi – tj., slanost ili gorkost ili neke druge okuse koji se nalaze ondje. Ali, s obzirom na svoju vlastitu osebnost (*huwiyya*), voda posjeduje jedinstven atribut glede okusa (*tib*) i mirisa. Stoga promotri kako mjesto očituje učinke u sebi!

Isto tako, duhovi udahnuti u tijela dolaze iz čistog i presvetog Korijena. Ako to mjesto ima ugodan sastav, ono unapređuje taj duh u ugodnom okusu, ali ako sastav locusa nije lijep i ugodan, on taj duh čini odvratnim (*khabīth*) i podvodi pod temeljno određenje njegova vlastitog sastava.

Poslanici Božiji, oni koji su Njegovi zastupnici, najčistiji su među ljudima glede locusa. Oni su bezgrešni i oni su ti koji ugodnost čudi čine većma ugodnijom. Postoje također zastupnici koji bivaju pridruženi poslanicima; to su njihovi nasljedovatelji u duhovnom stanju, djelu i riječi. Postoje oni koji su nepotpuni u nekim aspektima; to su oni neposlušni. Ostali su, čak, i nepotpuniji; oni su licemjeri. Neki treći raspravljaju i ratuju; oni su nevjernici i oni koji Njemu pridružuju druga božanstva.

Bog im šalje poslanike, tako da će Mu se oni pokajati, sa svoje strane, dok ih On kažnjava zbog njihove pobune protiv Njega i okretanja drugim božanstvima umjesto Njemu... Ali oni to čine zbog ispravna načela. Oni su vidjeli različitost

učenja glede Boga, iako su se svi složili u vezi s Njegovim Jedinštvom i s tim da je On Jedan, da nema drugog boga doli Njega. Potom, ljudi se nisu saglasili oko toga šta je taj Bog. Svaki posjednik mišljenja je kazao nešto ka čemu ga je doveo njegovo razmišljanje. Pomislio je da je Bog onaj koji raspolaže jednim takvim temeljnim određenjem. Ono što on nije znao jeste to da je njegovo mišljenje istovjetno njegovu vlastitom uratku (ja'l). Stoga se on klanjao samo 'bogu' kojeg je sam stvorio i u kojeg se uvjerio u sebi samom, nazivajući to vjerovanjem. U tome su se ljudi uveliko razišli, makar ta Jedna Stvar nije različita po sebi. Trebalo se saglasiti sa jednim od tih učenja ili ostati izvan svakog od njih.

Pošto je stanje stvari takvo, ono je očitovalo svoje učinke na njima. Učinilo im se jednostavnim uzeti kamenje, drveće, zvijezde, životinje i druge slične stvorene stvari za svoja božanstva, svaka skupina u skladu sa onim što je prevladavalo nad njom. Oni su, doslovce, činili isto ono što i oni koji posjeduju učenja u vezi s Bogom. U tome su primili potporu tog načela, a da toga nisu ni svjesni.

Stoga nećeš vidjeti nikoga ko se ne klanja nestvorenom božanstvu, jer čovjek u sebi stvara ono čemu se klanja i o čemu prosuđuje. Samo je Bog Sudac; On nije ograničen razumom, niti razum vlada nad Njim. Naprotiv, Njemu 'pripada odluka' u Njegovu stvaranju, 'i prije i kasnije' (Al-Rûm, 4). Nema boga doli Njega, Boga i Tvorca svega.

Sve ovo pripada imenu 'Onoga koji šalje' (al-bā'ith). On je taj koji šalje njihovim unutarnjim sopstvima (bātin) poslanike – racionalne misli u skladu sa onim što oni govore i vjeruju u Boga. Isto tako, On šalje njihovim spoljašnjim sopstvima poslanike poznate kao vjerovjesnici, vjerovjesništvo i poslanstvo. Razumna osoba je ona koja napušta ono što ima u sebi, glede Boga, u ime onoga što su poslanici donijeli od Boga u vezi s Bogom. Kad bi ono što su poslanici Božiji donosili bilo saobrazno onom što su poslanici racionalnih sila donosili njihovim unutarnjim sopstvima, pa dobro – oni bi zahvaljivali Bogu na toj saglasnosti. Ali ako se pojavi nesuglasje, tvoja obaveza je da slijediš poslanika one vidljive dimenzije. Čuvaj se nesreće poslanika unutrašnje dimenzije! Tada ćeš prispjeti sreći, ako Bog da. Ovo je dio savjeta od mene svakoj prijemljivoj osobi koja raspolaže zdravim racionalnim čulom. 'I reci: 'Gospodaru moj, daj da narastam u znanju'' (Tā Hā, 114)! (IV 278.33)

Nakon razmatranja uzvišene duhovne postaje savršenog čovjeka, koji se klanja Bogu kroz izravno duhovno posvjedočenje, ne u smislu nevidljive duhovne zbilje, Ibn al-'Arabi se okreće umirivanju svoga čitatelja. On ukazuje na ljudski temperament (*mizāj*) koji odražava duhovnu pripravljenost nepromjenjivog entiteta na protežnoj razini. Što je uravnoteženiji tjelesni sastav, to je on spremniji djelovati kao savršeno ogledalo za duh koji Bog udahnjuje u njega.⁴⁸⁹

489 Ovo načelo se do potankosti objašnjava u *Cosmology*.

„Ako ne prebivaš u ovoj duhovnoj postaji i nemaš nikakvog pristupa ovom najuzvišenijem stupnju, ukazat ću ti na ono kroz šta možeš pristupiti ondje: Trebaš znati da Bog nije stvorio stvorenja sa jednom jedinstvenom konstitucijom. Naprotiv, On ih je učinio različitim u temperamentu. To je očito i po sebi razvidno bilo kome ko motri usljed različitosti racionalnog mišljenja i vjerovanja. Bog ti je kazao da je čovjek ogledalo svome bratu.⁴⁹⁰ Stoga čovjek vidi u svome bratu nešto od sebe što ne bi vidio bez njega. Jer čovjek je zastrt i očaran svojim vlastitim inatom. Ali kada vidi taj atribut kod drugog, dok je on i njegov vlastiti atribut, on vidi svoj vlastiti nedostatak u drugome. Potom prispijeva spoznaji o njegovoj ružnoći, ako je atribut ružnoće, ili o njegovoj ljepoti, ako bi atribut bio lijep.

Znaj da su ogledala različitog oblika i da ona oblikuju predmet koji promatrač vidi saobrazno njihovu vlastitom obliku, bilo da su ona visoka, široka, zakrivljena, ovalna, okrugla, mala, golema, brojna itd. – ma kakvog oblika ogledala bila. Poznato je da su poslanici najuravnoteženiji (a'dal) od svih ljudi po čudi, jer oni primaju poruke od svoga Gospodara. Svaki od njih prima poruku po mjeri čudi koju mu je Bog podario. Nema vjerovjesnika koji nije posebno poslan određenom narodu, jer on je posjedovao osebujan i ograničen temperament. Ali je Bog poslao Muhammeda sa sveobuhvatnom porukom za sve ljude, bez izuzetka.⁴⁹¹ On je bio u stanju primiti takvu poruku, jer je posjedovao sveobuhvatnu čud koja sadrži čud svakog vjerovjesnika i poslanika, pošto je on bio najpotpunija i najsavršenija čud, i bio je najskladnija pojava.

Kada jednom prispiješ toj spoznaji i kada poželiš vidjeti Istinitoga na najsavršeniji način na koji se On može pokazati na ovoj ljudskoj ravni, tada trebaš znati da to ne pripada tebi. Ti ne raspolažeš sa čudi nalik onoj kojom je raspolagao Muhammed. Kad god ti se Istiniti otkrije u ogledalu tvoga srca, tvoje ogledalo će ti Ga pokazati po mjeri vlastite čudi i u formi vlastitog oblika. Ti znaš koliko daleko zaostaješ iza Muhammedova stupnja u znanju o njegovu Gospodaru, kroz ovaj plan motreno. Stoga prioni uz vjeru i slijedi ga! Postavi ga ispred sebe kao ogledalo u kojem zuriš u svoj vlastiti lik i likove drugih. Kada to učiniš, saznat ćeš da se Bog mora otkrivati Muhammedu u njegovu ogledalu. Već sam ti kazao da ogledalo očituje učinak na ono što se odražava gledano sa stajališta promatrača koji to motri. Prema tome, očitovanje Istinitoga unutar Muhammedova ogledala je najsavršenije, najuravnoteženije i najljepše očitovanje zbog učinkovitosti tog ogledala. Kada Ga motriš u ogledalu Muhammedovu, od Njega ćeš primiti savršenstvo koje ne bi mogao primiti pod vidom motrenja svog vlastitog ogledala.“ (III 251.3)

490 Aluzija na hadis: „Vjernik je ogledalo vjerniku“ (Abū Dāwūd, *Adab* 49; Tirmidhī, *Birr* 18).

491 Ukazivanje na kur'ansko poglavlje *Saba'*: 'Mi smo te poslali svima ljudima da radosne vijesti donosiš i da opominješ' (*Saba'*, 28).

Vjerovanje gnostika

Bog po sebi je apsolutno beskonačan. Kao što smo već vidjeli, to znači da On nije ograničen onim bezgraničnim. Iako je On po sebi slobodan od svakog ograničenja i uokvirenja, snagom same te činjenice On je kadar prisvojiti, kroz vlastito samoraskrivanje, svako ograničenje i uokvirenje. Bog je stvorio čovjeka na priliku Svoju. Oni koji istinski poznaju tu priliku, slijede Boga u Njegovoj beskonačnosti. ‘Bog raspolaže sveobuhvatnošću *wujūda*, dok oni [tj., gnostici koji spoznaju onu božansku priliku] raspolažu sveobuhvatnošću *shuhūda*’ (III 161.16). Na razini vjerovanja to znači da gnostik prihvaća svako vjerovanje kao istinito na razini tog vjerovanja, dok se ne ograničava na bilo koje pojedinačno vjerovanje, već ih radije obuhvaća sva. ‘Vjerovanje’ je *čvorovanje*, tako da gnostik kroz svoje vjerovanje zavezuje svekolike čvorove. Ali srce prihvaća samo jedan čvor u jednom trenu.

„Ne postoji ništa opsežnije od duhovne zbilje čovjeka, niti išta uskogrudije. Što se tiče njene opsežnosti, takva je zato jer nije previše uzana za bilo šta, osim za jednu stvar. Glede njene uzanosti, takva je zbog toga što ne može obujmiti dvije nadolazeće misli (khātir) odjednom, jer ta duhovna zbilja je jedna po sebi, tako da ne prihvaća mnoštvo.“ (II 515.9)

U nastojanju da zaveže novi čvor u srcu, gnostik mora razvezati onaj prvi. U pokušaju da uveže svoje srce u svaki pojedini čvor, on mora razvezati sve čvorove. Poput Boga, on prisvaja sva ograničenja ne bivajući, istodobno, ograničen nijednim od njih. On prihvaća istinu svakog vjerovanja prisvajanjem istog kao svog vlastitog, ali ipak ne biva njime ograničen.

*Stvorenja su čvorovala svoja vjerovanja, glede Boga,
i ja posvjedočujem sve što oni vjeruju.
Kada im se On ukaže u formama
kroz samopreobraženje,
oni potvrđuju ono što duhovno posvjedočuju,
ne poričući Ga...*

Savršeni gnostik Ga prepoznaje u svakoj formi u kojoj se On raskriva, i u svakoj formi u kojoj se On spušta. Oni koji nisu gnostici, oni Ga prepoznaju samo u formi svog vlastitog uvjerenja i poriču Ga kada im se On otkrije u nekoj drugoj formi. Oni nikada ne prestaju vezivati se uz svoje vlastito uvjerenje i poricati uvjerenje drugih.

Ovo je jedna od najviše zbunjujućih stvari u spoznaji Boga: čemu se vraća natrag različitost formi? Vraća li se Njemu navlastito? To je, zacijelo, ono što je uvijek novo božansko otkrivanje kazivalo, a što je racionalni dokaz, priskrbljen snagom racionalnog čula, smatrao nemogućim. Ako je stanje stvari takvo kakvo je otkriveno u novim božanskim otkrivanjima, tada niko ne vidi ništa drugo doli Boga. On sam je taj koji se odražava unutar različitih formi i On je istovjetan svakoj pojedinoj formi.

Ako se različitost formi vraća natrag različitosti vjerovanja, a forme su poput predmeta vjerovanja, a ne sami željeni Predmet, tada niko nikada ne vidi ništa drugo doli vlastito uvjerenje, bilo da dotični prepoznaje Njega u svakoj formi – jer vjeruje, u vezi s Njim, da On prihvaća samoraskrivanje i pokazivanje predmetu samoraskrivanja u svakoj formi – ili Ga prepoznaje samo u jednoj ograničenoj formi, i ni u jednoj drugoj.“ (III 132. 15, 24)

Gnostik vjeruje u svako uvjerenje, pa ipak ne može izraziti temeljni korijen svog vlastitog vjerovanja glede Boga, jer ono se vraća nazad duhovnom kušanju, a duhovno kušanje se ne može izraziti kroz ovaj tehnički pojam (*istilāh*) koji se uspostavlja u znanostima.

„Znanost o duhovnim kušanjima je znanost o kakvoćama (kayfiyyāt). Duhovna kušanja mogu izraziti samo oni koji ih iskušavaju kada ih poslože u doznačenom tehničkom pojmu. Međutim, dok ga ne poslože u takvom jednom pojmu, duhovni kušatelji nisu kadri priopćiti svoja duhovna kušanja. Ovo se tiče znanja o onim stvarima koje su drugo doli Bog, koje se mogu pojmiti jedino kroz duhovno kušanje, kao što su osjetilni predmeti i naslađivanje u njima, i kao što je naslada koja se pronalazi kroz znanje stečeno iz umskog promišljanja. Moguće je uspostaviti tehničku terminologiju u svemu tome na jedan prikladan način.

*Što se tiče duhovnog kušanja koje se događa tokom duhovnog posvjedočenja Istinitog, tu ne može biti nikakve tehničke terminologije. To je duhovno kušanje tajanstava (*al-asrār*) i ono počiva izvan umskog i osjetilnog kušanja. Razlog tome je sljedeći:*

*Stvari – mislim na sve što je drugo doli Bog – iste su i slične. Stoga je moguće uspostaviti tehničku terminologiju, u vezi s njima, u nastojanju da budu shvatljive svakome ko iskušava okus unutar njih, ma koje vrste to poimanje bilo. Ali što se tiče Autora – ‘Ništa nije kao On’ (*Al-Shūrā*, 11)! Stoga je nemoguće tehničkom pojmu da Ga zaveže, jer ono što jedan pojedinac o njemu svjedoči nije isto što i ono što neki drugi pojedinac svjedoči u bilo kom pogledu. To je način na koji se On spoznaje od strane gnostika. Otuda nijedan gnostik nije u stanju prenijeti nekom drugom gnostiku ono što on duhovno posvjedočuje o svome Gospodaru, jer svaki od njih dvojice pojedinačno posvjedočuje Onoga koji nema nikakvu sličnost, a znanje koje se prenosi može se jedino događati*

kroz sličnost. Kad bi oni dijelili jednu zajedničku formu, uspostavili bi jedan tehnički pojam kakav bi htjeli. Ako bi to jedan od njih prihvatio, tada bi ga svako drugi mogao prihvatiti.

On ne otkriva Sebe u jednoj formi dvojici gnostika. Štaviše, Bog može podići nekog od Svojih sluga na stepene koje ne dariva nekim drugim slugama, koji ih nisu dostojni. To su obični ljudi među ljudima duhovne vizije. On im se otkriva u formama sličnosti. Zato religijska zajednica (al-umma) može složiti samo jedno čvorovanje ('aqd), glede Boga. Svaki član doznačene skupine vjeruje, u vezi s Bogom, ono što i drugi vjeruju. Tako se ash'arije, npr., mu'tazilije, hanbalije i drevni mogu složiti oko jedne stvari. Svi se oni mogu složiti oko jedne stvari, a mogu se i ne složiti, tako da im je dopušteno da uspostave tehničku terminologiju u vezi s onim oko čega se slažu.

Ali gnostici među 'Ljudima Allāhovim' znaju da 'se Bog nikada ne otkriva u jednoj istoj formi dvojici pojedinaca, niti se otkriva u jednoj formi dva puta.'⁴⁹² Otuda ova situacija za njih nije dogmatski definirana, jer svaki pojedinac raspolaže samoraskrivanjem koje je njemu primjereno, a čovjek Ga motri kroz sebe. Kada se On otkrije nekome u jednoj formi, pa mu se onda otkrije u jednoj drugoj formi, tako da ovaj prispijeva spoznaji o Istinitome iz onog drugog samoraskrivanja za koje nije znao po onom prvom samoraskrivanju – a to se neprestance događa – tada on zna da je stvarno stanje stvari po sebi za njega takvo, ali i za druge. Stoga on ne može odrediti tehnički pojam u vezi s onim kroza šta bi bilo kakvo pozitivno znanje moglo priteći onima koji to razmatraju.

Prema tome, gnostici znaju, ali ono što oni znaju ne može se priopćiti. Nije u moći posjednika ove najdivnije duhovne postaje, kakva ne postoji među potencijalnim stvarima, da iskuju riječ koja bi označila ono što oni znaju. Postoji samo ono što je On objavio – Njegove riječi: 'Ništa nije kao On' (Al-Shūrā, 11)! Tako je On porekao svaku sličnost. Stoga nijedna forma u kojoj se On otkriva nekome ne slični bilo kojoj drugoj formi...

Kroz naše vlastito ograničenje mi prosuđujemo kako On nije ograničen. Ali stvarno stanje stvari po sebi opisuje se tako kao da nije ni ograničenje niti neograničenje. Štaviše, ono je sveuključivi Bitak (wujūd 'āmm). Tako je On istovjetan stvarima, ali stvari nisu istovjetne s Njim. Ništa ne biva vidljivim, a da Njegovo On-stvo nije istovjetno toj stvari. Kako bi Onaj, čiji Bitak je takav, prihvatio beskonačnost ili konačnost? Na takav način su gnostici Njega spoznavali. Onaj koji svjedoči Njegovu neograničenost, taj Ga nije spoznao, a onaj koji posvjedočuje Njegovu ograničenost, neznalica je.“ (III 384.18)

492 Ibn al-'Arabi pripisuje ovaj izriječ, kako se vidi iz poglavlja 6, Abū Tālib al-Makkiju.

Blažena vizija

Nijedna stvorena stvar ne može očitovati Boga kakav je On po Sebi, već samo kako se On otkriva. Njegova samoraskrivanja su beskrajno različita, držeći se uz beskonačnu različitost entiteta. Među svim stvorenim stvarima ljudi posjeduju posebnu odliku bivanja sposobnim da aktivno sudjeluju u očitovanju svojih vlastitih duhovnih zbilja. Izbori koje oni prave imaju stvarni učinak na božansko samoraskrivanje. Bog je po Svojoj milosti objavio zakone, kako bi ljudi mogli praviti izbor koji izravno vodi njihovu blaženstvu u budućoj postaji njihova postojanja. Kamen kušnje vjerovanja je smrt, jer kroz smrt osoba prispijeva posvjedočenju predmeta svoje vjere. Čovjek će vidjeti Boga sukladno svojim vlastitim vjerovanjima, ne samo prilikom Velikog Proživljenja, kada se On preobrazi u forme, nego i prilikom malog proživljenja poznatog kao fizička smrt, kada ulazi u *barzakh*, koji je jedno od kraljevstava nepretrgnute imaginacije. Ibn al-'Arabi to objašnjava u poglavlju 176 djela *Futūhāt*, pod naslovom: 'O istinskom znanju glede duhovnih stanja Plemena u času smrti'.

„Vjerovjesnik je kazao: ‘Čovjek umire sukladno načinu na koji je živio, i sabran će biti na način na koji je i umro.’⁴⁹³ Bog veli [duši u času smrti]: ‘Mi smo ti skinuli koprenu tvoju, danas ti je oštar vid’ (Qāf, 22). Drugim riječima, u času smrti čovjek vidi stvarno stanje stvari, ono s kojim su jedino raspolagali ‘Ljudi Allāhovi’...

Kada se smrt primakne Plemenu, članovi Plemena će nužno posvjedočiti dvanaest formi. Oni mogu posvjedočiti sve njih ili samo neke od njih, i ne mogu tome umaći. Forme koje neko posvjedočuje uključuju formu njegove prakse, formu njegova znanja, formu njegove duhovne postaje, formu njegova duhovnog stanja, formu njegovog poslanika, formu njegova anđela, formu jednog od imena djela, formu jednog od imena atributa, formu jednog od imena opisa, formu jednog od imena neusporedivosti i formu jednog od imena Biti...

Sve su to duhovne postaje značenja (ma'ānī), ali kada se ta značenja ovaplate i postanu vidljiva u oblicima i razmjerama, ona poprimaju forme, jer duhovno posvjedočenje se događa kroz vid. Imaginalna, barzakhī prisutnost određuje ovu temeljnu odliku. Smrt i san sudjeluju u onome u šta značenja prelaze...

Među članovima Plemena je čovjek koji raspolaže vjerovanjem lišenim znanja, ali čvor njegove vjere se podudara sa znanjem o stvarnom stanju stvari. On vjeruje, glede Boga, onako kako u to vjeruje učeni učitelj, ali on u to vjeruje

493 Ovaj hadis se nalazi u *Concordanceu*.

slijedenjem autoriteta svoga učitelja, jednoga od onih koji posjeduju spoznaju o Bogu. Ono što on vjeruje, to mora biti nužno imaginativno, jer on nema moć da ga odvoji od imaginacije. To se događa kada smrt dođe, jer to je jedno duhovno stanje u kojem se zuri u prisutnost punovažne imaginacije u koju se stupa bez ikakve dvojbe. Nije to imaginacija koja predstavlja čovjekovo čulo smješteno u prednjem dijelu mozga. Naprotiv, to je imaginacija izvana, poput Džibrila u liku Dahye.⁴⁹⁴ To je neovisna i punovažna ontološka prisutnost koja posjeduje ovaploćene forme nošene značenjima i duhovima. Ova osoba će ovdje posjedovati stupanj koji se podudara s onim u šta je vjerovala.“ (II 295.21, 296.15)

Kad god Ibn al-‘Arabi razmatra vjerovanje, on ima u vidu krajnji rezultat vjerovanja u času Ponovnog proživljenja i s onu stranu. Vjerovanje određuje ljudsko bivanje na budućem svijetu, tako da svo naše pregnuće treba biti usmjereno na smještanje tog bivanja u ispravan poredak, kako bi nas privelo blaženstvu. Ali osebujnije govoreći, Ibn al-‘Arabi želi rasvijetliti stanje velikih gnostika i prirodu njihova jedinstvenog znanja o Božijoj Zbilji, znanja koje se podudara sa Božijim stanjem stvari. Samo oni znaju Boga kakav On jeste, dok kombiniraju neusporedivost i sličnost, bezgraničnost i ograničenost.

„Nijedan pojedinac ne može umaći raspolaganju vjere koja se tiče njegova Gospodara. Kroz nju on Mu pribjegava i traga za Njim. Kada mu se Istiniti otkrije u njegovu vjerovanju, on Ga prepozna i prizna. Ali, ako mu se On otkrije u nekoj drugoj formi negoli je njegovo vjerovanje, on Ga poriče i traži utočišta od Njega, pokazujući tako nečudoredno ponašanje prema Njemu u datoj situaciji, mada sam misli kako je pokazao uljudno držanje.

Nijedan vjernik ne vjeruje u bilo kakvog drugog Boga doli onoga kojeg je ozbiljio u sebi, jer Bog vjerovanja je ‘načinjeni’ Bog. Vjernici ne vide ništa doli sebe i ono što su načinili unutar sebe. Stoga razmisli: razine ljudi u znanju Božijem potpuno se podudaraju sa njihovim razinama u viđenju Njega na Dan ponovnog proživljenja. Kazao sam ti razlog koji to uzrokuje.

Budi oprezan da ne postaneš ograničen posebnim čvorom i nevjerovanjem u svemu drugom, kako ti ne bi golemo dobro izmaklo. Ili će ti, pak, izmaći znanje o stanju stvari kakvo ono zaista jeste po sebi. U sebi budi pramaterija za forme svih vjerovanja, jer Bog je obuhvatniji i uzvišeniji nego što bi se mogao ograničiti jednim umjesto nekim drugim uzlom. Jer On veli: ‘Kuda god se okrenete – tamo je Allāhovo Lice’ (Al-Baqara, 115). On nije spomenuo jedno mjesto radije nego neko drugo mjesto; a kazao je da je ‘lice’ Božije ondje, a lice jedne stvari je njena duhovna zbilja. Kroz nju On obrće srca gnostika, kako se ona ne

494 Poglavlje 7, bilješka 4.

bi bavila akcidentalnim stvarima života ovoga svijeta, umjesto da zadržavaju u umu ono što im priliči. Jer sluga ne zna u kojem dahu će biti uzet. Može biti uzet u času tvrdokornosti i ne biti jednak onom koji je uzet u času prisutnosti.“ (Fusūs 113)

„Ljudi su oni koji surađuju sa vjerovanjem svakog vjernika, s obzirom na ono što mu je od toga preneseno, čemu je poučen i što je uspostavljeno. Na Dan Posjete⁴⁹⁵ Ljudi će vidjeti svoga Gospodara okom svake vjere.

Onaj ko savjetuje svoju vlastitu dušu, istraživat će, tokom života na ovome svijetu, sva učenja (maqāla) vezana za Boga. Trebat će naučiti na temelju čega svaki posjednik jednog naučavanja posvjedočuje punovažnost svoga učenja. Kada mu punovažnost njegova učenja bude posvjedočena na jedan poseban način na koji se pokazuje tačnim ono što on drži, tada će ga trebati poduprijeti u slučaju onoga koji u njega vjeruje. Ne bi ga trebao poreći ili odbaciti, jer će on sabrati svoj plod na Dan Posjete, ma kakvo to vjerovanje moglo biti. To je ono sveobuhvatno znanje o Bogu.

Korijen koji pokazuje ispravnost onoga što smo kazali jeste činjenica da svaki motrilac (nāzīr) Božiji je pod upraviteljskim temeljnim određenjem jednog od imena Božijih. To ime mu se otvara i dariva mu posebno uvjerenje kroz vlastito samoraskrivanje, ali tako da on toga nije svjestan. Sva božanska imena posjeduju punovažno pripisivanje Bogu. Stoga njegova vizija o Bogu u svakom pojedinom vjerovanju, uz sve različitosti, punovažna je; u tome nema nikakve pogreške. To mu je darovano snagom najpotpunijeg otkrovenja...

Stoga usmjeri svoju pozornost na ono što smo spomenuli i u praksi primijenili! Tako će ti Božansko darovati njegovo pravo i bit ćeš jedan od onih koji su iskreni prema svome Gospodaru u spoznaji o Njemu. Jer Bog je preveć uzdignut da bi bio podveden pod ograničenje. On ne može biti vezan ovom ili nekom drugo formom. Od sada ćeš ti prispjeti spoznaji sveobuhvatnog blaženstva Božijih stvorenja i spoznaji sveobuhvatne milosti koja grli sve.“ (II 85.10, 20)

495 To je dan u džennetskoj sedmici, kada će vjerujući ići da posjete svoga Gospodara i kada će zuriti u Njega. Ovaj pojam je izveden iz jednog *hadisa* čiji punovažni dio glasi: „Tada će im se odrediti da u jednom danu, nalik petku među danima ovdašnjeg svijeta, posjete svoga Gospodara.“ Tirmidhī, *Janna* 15; Ibn Māja, *Zuhd* 39.

20. Motrenje sa dva oka

Bog je Jedan, što će reći da sve drugo doli Bog je dvoje ili više. Apsolutna i bezgranična Jednost pripada samo Biti. Ali čim govorimo o Bogu u pojmovima Njegovih atributa, tad imamo u vidu Boga kao Božansko – Stvoritelja, Skrbitelja, Uzdržavatelja. Moramo povući stvarnu razliku između Biti i Božanskog, između Božanskog i kozmosa, i među mnoštvom Božijih imena. Suočeni smo s mnoštvom gdje god pogledamo, mada ne nužno sa ontološkim mnoštvom, jer postoji samo Jedan Bitak. Otuda Ibn al-‘Arabi, poznat kao sjajan izlagač učenja o ‘Jedinstvu’, najviše svoje pozornosti poklanja posvjedočenju duhovne zbilje mnoštva i objašnjenju njegova suodnosa s Jednosti Božijom. Ali to je, zapravo, značenje *tawhīda*. Dokle god se razviđa išta drugo doli Bit, pojam *tawhīd* zahtijeva posvjedočenje Jednosti, a posvjedočenje zauzvrat iziskuje dvojnost: ono što posvjedočuje i ono posvjedočeno.

Dvojnost seže natrag do Biti i do ‘onog drugog’ (*al-ghayr*). Bog je u Svojoj Biti apsolutno jedan sa svakog motrišta gledano. Ali čim je to rečeno, neko je to rekao, tako da, zapravo, duhovna zbilja onog drugog također biva posvjedočena. Kada dopustimo da postoji kozmos, tada moramo govoriti u pojmovima Boga i kozmosa, i tu mi prebivamo na razini mnoštva. ‘Nema boga doli Allāha’, što znači da je samo Bit jedna u svakom pogledu; ako se čovjek razviđa u suodnosu, tada dualnost biva posvjedočena. Kao što Ibn al-‘Arabi primjećuje:

*„Gornji Plenum raspravlja samo u pogledu prirodnog mjesta pokazivanja unutar kojeg anđeli bivaju vidljivi kao, npr., Džibrīl koji se ukazao u liku Dahye. Rasprava se događa onda kad oni postaju vidljivi unutar svjetlosnih, tvarnih oblika (al-hayākil al-nūriyyat al-mādiyya), a to su svjetla koja osjetila opažaju, jer osjetila mogu jedino opažati anđele u počelnom supstratu Prirode.”*⁴⁹⁶

496 Opažanje anđela pomoću osjetila mora se događati unutar obzorja u kojima funkcionira

Međutim, kada se oni odvoje od tih formi, nema više nikakve rasprave ni gloženja, jer nema čudi.

Kada god kažeš ‘dvoje’, izbija rasprava. ‘Da Zemljom i nebesima upravljaju drugi bogovi, a ne Allāh, poremetili bi se’ (Al-Anbiyā’, 22). Jednost je u svakom pogledu savršenstvo koje ne prihvaća ni smanjenje niti povećavanje. Moraš to promotriti u odnosu na tu jednost, a ne u odnosu na onoga koji to posvjedočuje jednim (muwahhid). Ako je jednost istovjetna onome koji je posvjedočuje kao jednu, tada ona jeste po sebi. Ali, ako ona nije istovjetna onome koji je posvjedočuje kao jednu, tada je ona složena. Složena jednost nije ono što mi mislimo, niti Ljudi za njom tragaju.“ (II 93.14)

Razmatrajući Bitak, Ibn al-‘Arabi posvjedočuje Jedinstvo Božije dok prihvaća da sve ‘što je drugo’ posjeduje stanovitu duhovnu zbilju, iako sve drugo zauvijek ostaje biti nepostojanje. Ibn al-‘Arabi odobrava da stvari nisu apsolutno nepostojeće, jer ih Bog zna. Štaviše, čim govorimo o Božijem znanju, ušli smo u mnoštvo odnosa. Iako ti odnosi ne posjeduju nikakvu neovisnu egzistenciju, oni su u određenom smislu zbiljski, tako da ne možemo više govoriti o Apsolutnom Jedinstvu.

‘Jednost Bitka’ ostaje nam uvijek nedoseziva, jer se podudara sa znanjem o samoj Biti. Najbolje što možemo učiniti jeste približiti to na različitim razinama, a taj proces je poznat u uobičajenom jeziku islama kao *tawhīd*. Stoga ne bi trebalo izgledati paradoksalnim što jedna knjiga posvećena Ibn al-‘Arabiju, koji je poznat kao briljantni protagonist Jednosti Bitka, ne bi završavala sa Jednosti, već sa dvojnosti koja ne može nikada biti izbjegnuta u našem suodnosu s Jednim.

Kako to Ibn al-‘Arabi primjećuje, sa nijansom ogorčenja, u donekle drukčijem kontekstu:

„Stvarno stanje stvari nije drugo doli znalac i spoznato, gospodar i vazal. Egzistencija se sastoji iz toga. Stoga neka govornik govori o onome što se zbiljski priskrbljuje snagom egzistencije i posvjedočenja. Neka napusti iluzije o onome što će nazivati ‘racionalno pojmljivim!’“ (IV 102.31)

Sa određenog motrišta gledano, najtemeljnija od svih dualnosti je ona između Bezgraničnog Bitka i apsolutnog ništavila, mada ovo potonje ne može opstojati, osim na jedan oskudan način kroz imaginaciju, ‘pretpostavljajući ono nemoguće’ (*fard al-muhāl*). U mjeri u kojoj je imaginacija u stanju pojmiti ništavilo, u tolikoj mjeri njena paslika postaje *barzakh* između Bitka i ništavila. To je opstojeća paslika o ništavilu.

osjetilni opažaj, tj., u obzorjima elemenata i ‘Prirode’ ili protežnih i imaginalnih svjetova.

Ali postoji druga vrsta ništavila koju smo mi nazvali ‘nepostojanjem’. Iako ona ne opstoji po sebi, njena egzistencija se može zamisliti pod određenim okolnostima; njena egzistencija je moguća. Kada Bog motri nepostojanje, to poimanje posvjedočuje zbilju opažajućeg subjekta i opaženog objekta, znalca i spoznatog, gospodara i vazala. To je razina božanskoga znanja, a božansko znanje zna sve što može biti opstojeće za cijelu vječnost. Otuda samo Božije poimanje nepostojanja posvjedočuje duhovnu zbilju Gornjega *Barzakh*, Bezgranične Imaginacije, Beskonačnog Znanja, Daha Svemilostivog, Božijih Imena.

Valja kazati da najtemeljnija od svih dvojnosti je ona između Biti i Božanskog, mada su ovo dvoje jedincati Bitak. Bit je Bitak kao takav, dok je Božansko ona Razina u odnosu na koju se može kazati da Bitak imaginalizira ili spoznaje kozmos. Stoga je Božansko Gornji *Barzakh*, stojeći između Biti i kozmosa, koji se pomalja iz imaginalizacije nepostojanja.

Kada mi, kao racionalna i stvorena bića, motrimo aktuelnu situaciju svega što postoji i ne postoji, mi motrimo samoga Boga, Boga povezanog s kozmosom, kozmos i apsolutno ništavilo. Strogo govoreći, ovo potonje ne postoji na bilo kojoj razini, čak ni pojmovno, jer ga ne možemo pojmiti, izuzev kao nemogućnost poimanja. Stoga smo mi ostavljeni uz Bit, Božansko i kozmos; ili Bitak, *Barzakh* i egzistenciju. Kozmos ili egzistencija također se mogu zvati nepostojanjem, jer ne raspolažu svojom vlastitom egzistencijom. Oni su nepostojanje u mjeri u kojoj ostaju biti nevidljivi u Božijem znanju, i oni su postojanje u mjeri u kojoj bivaju vidljivi kada se Bog otkriva.

Kada promišljamo o Bogu, mi motrimo u samu Bit ili u Božansko. U prvom slučaju mi svjedočimo da je On apsolutno neusporediv i nepoznatljiv, a u drugom slučaju mi kažemo da je On nekako sličan kozmosu. Za Ibn al-‘Arabija ova dualnost u našem poimanju je puka suprotna strana dvojnosti ‘kombinirane sveukupnosti’ (*al-majmū*): Stvoritelj (*haqq*) i stvorenje (*khalq*), tj., Bog po sebi i Bog u Svojem samoraskrivanju.

Odnosi koji bivaju uspostavljeni, usljed temeljne dvojnosti koja izrasta iz Jedinstva, izvan svakog su razmatranja. Svako božansko ime naznačava jedno motrište u odnosu na koje se Bit može motriti u suodnosu s kozmosom. Ako Šejh često sebi proturječi kod objašnjenja duhovne zbilje mnoštva, onda to ima nešto zajedničko s činjenicom da ga on motri iz opsežne različitosti perspektiva. Kada se one mijenjaju, to čine i zaključci koje on izvodi. Ali užasno iskrivljavanje njegovih učenja bi moglo biti takvo da se pokuša ukloniti ta različitost perspektiva i sažeti ono što on ima reći kroz jedinstveno učenje, uklanjajući na taj način sve nepodudarnosti: „Ibn

al-‘Arabijevo stajalište o *wujūdu* je X ili Y.“ Da i ne, tako moramo odgovoriti. Da, jer on prihvaća sva stajališta koja posjeduju ontološko utemeljenje. Ne, jer prihvaćanje jednog stajališta ne znači da on odbacuje ostala.

Ljudi od razuma – oni koji su danas općenito poznati kao ‘kritički mi-slioci’ bilo koje nijanse ili škole – istrajavaju na vezanju i stezanju. Oni žele tačno znati kakvo je stanje stvari, i upotrijebiti sve svoje znanstvene alatke da to otkriju. Ibn al-‘Arabi odgovara da to stanje stvari se ne može saznati, jer, u krajnjoj analizi, Bog je to stanje, a Božija Bit je nespoznatljiva. Šta mi to možemo spoznati ovisi o našoj perspektivi. Postoji više perspektiva nego što postoji ljudskih umova. Svaka perspektiva baca određeno svjetlo na to stanje stvari, ali nijedna od njih ne može biti konačna ili bezuvjetna.

Ukratko, želimo li reći da Ibn al-‘Arabi posvjedočuje X, to može biti tačno, ali nije to sve što on ima reći o tom pitanju. Neke druge perspektive su dopustive i punovažne na svojim vlastitim razinama. Mi ne možemo prekorijevati Šejha zato što je njegovo stajalište vezano uz važna intelektualna pitanja, kao što je pitanje naravi egzistencije, Boga, stvari, ljudske duše i tome slično. Najbliže što možemo pristupiti pribavljanju jednog jezgrovitog izraza o njegovim učenjima je ‘Da i Ne,’ ‘On / ne-On’, ‘posvemašnja pometnja’.

Kada se sve to kaže, još uvijek je od životne važnosti – ukoliko se razmatra Šejhova poruka njegovim bližnjim – spomenuti da pometnja ima veze sa razinom teorije. Kada se raspituješ o krajnjoj duhovnoj zbilji stvari, nije moguće ponuditi jednostavan odgovor koji bi bio punovažan u svim situacijama. Na jednoj drugoj razini Ibn al-‘Arabi se bavi ljudskom situacijom, egzistencijalnim stanjem koje se javlja naspram vrhunaravne nespoznatljivosti Boga. Gdje da se okrenemo? Šta da činimo? Ovdje Šejh odbacuje svaku dvosmislenost, jer u praktičnim pojmovima ljudska zadaća je jasna. Mi znamo da je univerzum nakrcan milošću, i također znamo da milost po samoj svojoj prirodi traži našu sreću. Jasno su otkriveni putevi koji vode sreći, a samo je naš izbor – ako imamo ikakvu želju da segnemo ponad razine ‘animalnog čovjeka’ – da slijedimo put kojeg nam je Bog otkrio.

U krajnjoj analizi, ukoliko Ibn al-‘Arabi neprestance potvrđuje potpunu nesposobnost (*‘ajz*) neovisnog ljudskog razuma, to čini samo zato jer želi usmjeriti ljude prema uputi i milosti. On nam veli da odustanemo od nastojanja da razumijemo prirodu stvari samo našim racionalnim čulima, jer je to nemoguće. Razum je, u svakom slučaju, urođeno izobličen, jer vezuje i sapinje. Vratiti se srcu koje razvezuje sve čvorove i izgladuje sve umrtvljujuće stege. Ali samo se srce može zateći u smjeru prema Bogu, a mi možemo samo jezditu prema Bogu putem koji je On rasprostro pred nas.

Dvojnost i znakovi Jedinstva

Iako dvojnost očituje svoja temeljna određenja i učinke diljem postojanja, svako temeljno određenje i svaki učinak je znak (*āya*) Božije Jednosti.

„Ništa ne čini jednu stvar drugim dvama stvarima doli ona sama, bilo u osjetilnom ili nadosjetilnom kraljevstvu. Što se tiče osjetilnog kraljevstva, od Ādema je načinjeno dvoje snagom onoga što je uzeto od njegova kratkog lijevog rebra, tj., Havin lik. On je bio jedno u svom entitetu, potom je postao par kroz nju, iako ona nije bila ništa drugo doli on sam. Kada je ona bila u njemu, govorilo se da je on jedno.

Što se tiče nadosjetilnog kraljevstva, Božansko nije drugo doli Božija Bit, ali ono što je nadosjetilno od ‘Božanskog’, različito je od onog što je nadosjetilno od činjenice da je On ‘Bit’. Tako je Bit Božija načinila od Božanskog dvoje, mada je svako od njih istovjetno onom drugom.

U osjetilnom svijetu od Ādema je, snagom Have, načinjeno dvoje, a ona je izvedena iz njegove biti. Potom je Bog ‘od njih mnoge muškarce i žene rasijao’ (Al-Nisā’, 1) u vidu parova. Na isti način je Bog od Biti Božije, i od činjenice da je On Bog kozmosa, rasijao [mnoge stvari] prema paslici ove dvije nadosjetilne stvari [Biti i Božanskog]. Tako se kozmos pomolio na priliku Onoga što je uzrokovalo učinke i Onoga unutar čega su se učinci pokazivali, poradi razmnožavanja (tawālud), tj., razmnožavanja kozmičkih parova.

Božansko je temeljno određenje Biti. Kroz Božansko Bit raspolaže temeljnim određenjem uvođenja kozmosa u postojanje. Pošto Bit daje prednost temeljnom određenju uvođenja kozmosa u postojanje, kozmos postaje vidljiv u formi onoga što ga je uvelo u postojanje. Tako je on podijeljen na ono što uzrokuje učinke i ono unutar čega se učinci pokazuju, kako se to događa u osjetilnom svijetu. Bog nije stvorio od Ādema i Have Zemlju, nebesa, planine ili bilo šta drugo što nije od njihove vrste. On je od njih stvorio samo njima slične po liku i temeljnom određenju...

Pošto je korijen Jedan i ništa od Njega nije načinilo dvoje doli On sam, i pošto samo mnoštvo postaje vidljivo iz Njegova Entiteta, sve u kozmosu raspolaže znakom koji označava činjenicu da je On Jedan.

Cijeli kozmos je tijelo i duh, a kroz to dvoje je uspostavljeno postojanje. Kozmos je u odnosu prema Bogu što i tijelo u odnosu na duh. Kao što je duh spoznatljiv samo kroz tijelo, [tako je i Stvoritelj spoznatljiv samo preko kozmosa]: kada pogledamo u tijelo i vidimo da njegov oblik postoji, ali temeljna određenja koja smo posvjedočili – tj., opažanje osjetilnih stvari i značenja – iščezavaju iz tijela i njegove forme, tada znamo da ponad vidljivog tijela postoji jedno drugo

značenje koje temeljna određenja opažaja polažu u njega. To značenje mi nazivamo ‘duhom’ tog tijela.

Isto tako, samo kada motrimo u naše duše znamo da postoji nešto što nas pokreće ili zadržava kako želi, ozbiljujući svoja upravljačka temeljna određenja unutar nas. Potom, kada spoznamo svoje vlastite duše, spoznajemo i svoga Gospodara kao dvije potpuno slične stvari. Zato je Vjerovjesnik izvijestio u objavi, kroz vlastite riječi, sljedeće: ‘Onaj ko spozna svoju dušu, spoznaje svoga Gospodara’, i zato je Bog objavio: ‘Mi ćemo im pružati dokaze Naše u prostranstvima svemirskim, a i u njima samim, dok im ne bude sasvim jasno da je On Bog’ (Fussilat, 53) jer kozmos se očituje iz Boga isključivo u formi stvarnog stanja stvari.’ (III 314.22)

Kozmološki govoreći, dvojnost započinje sa Prvim Umom, aktivnim stožerom duhovne i nadosjetilne egzistencije koja je uparena s Univerzalnom Dušom, receptivnim stožerom. Na nižoj razini Bog bdije nad ‘Prijestoljem’ i spušta dolje Svoja dva stopala, koja počivaju na ‘Podnožju’. Iako ova tema zaslužuje sveobuhvatno i potpuno objašnjenje u nekom drugom kontekstu, nije neprikladno prizvati ovdje u sjećanje to da sve ove kozmičke dvojnosti sežu unazad do Biti i Božanskog, ili do posvjedočenja neusporedivosti i posvjedočenja sličnosti.

„Pošto je Podnožje mjesto dvaju stopala, ono omogućuje samo dvije duhovne odaje na budućem svijetu: Vatru i Vrt. Kroz ta dva stopala Bog uzrokuje nastanak dviju nebeskih sfera: sfere zvjezdanih konstelacija (falak al-burūj) i sfere Mjesečevih postaja (falak al-manāzil) od koje je nastala zemlja Vrta. Ovo dvoje će se zadržati na budućem svijetu, dok će poredak svega podno Mjesečeve sfere biti uništen. Njegova forma će biti promijenjena i svjetlo zvijezda će iščeznuti, baš kao što Bog reče: ‘Na Dan kad Zemlja bude zamijenjena drugom zemljom, a i nebesa’ (Ibrāhīm, 48). On također veli: ‘Kada zvijezde sjaj izgube’ (Al-Mursalāt, 8). Ali pod ‘nebesima’ On misli isključivo na ono što je dobro znano kao nebesa: posebno sedam nebesa. Što se tiče udubljene unutarnje površine sfere Mjesečevih postaja, ona je krov Vatre.

Kroz djelovanje ova dva stopala unutar ove nebeske sfere u kozmosu se odredbom Nedosezivoga pojavljuju ove dvije vrste. To seže unatrag do egzistencije dva djelatna načela Prirode,⁴⁹⁷ dvije odlike Duše, dva lica Uma, dva slova božanske riječi ‘Budi!’ [kun, pisano kao k-n na arapskom] i dva božanska atributa u riječima ‘Niko nije kao On’ – koji je jedan atribut – ‘On čuje i vidi’ (Al-Shūrā, 11), koji je jedan drugi atribut.

497 Vruće i hladno su aktivni (fā’il), dok su vlažno i suho pasivni (munfa’il). Usp. poglavlje 8.

Onaj ko svjedoči Njegovu neusporedivost, čini to na temelju onog 'Niko nije kao On', dok onaj koji posvjedočuje Njegovu sličnost, čini to na osnovu onog: 'On čuje i vidi'. Ovdje postoji i Nevidljivo (ghayb) i Vidljivo (shahāda). Nevidljivo je neusporedivo, a vidljivo je ono slično, usporedivo. Shvati to, ako možeš!

Od sada ćeš poznavati duhovnu zbilju koja je ozbiljila svoje upravljačko temeljno određenje nad dvojnostima, koje predstavljaju manihejci sve dok nisu pripisali Bogu neke druge. Iako su segnuli daleko i ozbiljili se do krajnosti u svom racionalnom promišljanju, oni nisu bili u stanju izaći iz te dvojnosti i prispjeti Jednom Entitetu koji nije drugo doli Bog. 'A onaj koji se, pored Allāha, moli drugom bogu, bez ikakva dokaza o njemu...' (Al-Mu'minūn, 117), stoga neće imati ispriku.' (439.17)

Dva Božija stopala su kozmičko očitovanje božanskih atributa uzvišenosti (*jalāl*) i ljepote (*jamāl*) koji se, zauzvrat, vraćaju natrag neusporedivosti i sličnosti. U mjeri u kojoj je Bog nešto posve drugo, utoliko On u nama proizvodi osjećanja strahopoštovanja (*hayba*) kroz Svoju uzvišenost, transcendentnost, moć, nedosezivost, veličinu, veličanstvenost, premoćnost itd. Ali u mjeri u kojoj je On sličan nama, On čini da osjećamo prisnost (*uns*) s Njim kroz Njegovu ljepotu, nježnost, milost, oprost, naklonost itd.

„Bog – koji je Svemilosni – učinio je Prijestolje mjestom Jednosuštnosti Riječi (ahadiyyat al-kalima). On je stvorio Podnožje, a Riječ podijelio na dva naloga, kako bi stvorio po dvoje od svake vrste. Potom će jedno od dvoga opisati kao ono uzvišeno, a drugo kao ono nisko, jedno kao ono aktivno (fi'l), a drugo kao primateljku (inf'i'āl). Otuda se pojam parnih brojeva (shaf'iyya) pojavljuje iz Podnožja kao ono zbiljsko, dok je potencijalno postojalo u Jednoj Riječi. Tako se zna da Prvi Opstojeći Bitak, iako je Jedan u Entitetu s obzirom sa svoju Bit, također posjeduje temeljno određenje odnosa sa kozmosom koji se pomalja iz Nje. Stoga je Ona Ontološka Bit i odnos. To je korijen svih parnosti u kozmosu.

Ondje također mora postojati jedan međuvezujući činilac (rābit) koji se poi-ma između Biti i tog odnosa, tako da Bit može prihvatiti taj odnos. Tako se neparnost (fardiyya) pomalja kroz pojam onog međuvezujućeg činioca, jer 'tri' je prvi od neparnih brojeva...,⁴⁹⁸ i oni idu unedogled. A parnost, koja se

498 Prema stajalištu muslimanskih matematičara, „Broj jedan je načelo i ishodište brojeva... A... dva je...prvi broj“ (*The Bretheren of Purity*, navedeno prema S. H. Nasru, *Science and Civilization in Islam* [Cambridge: Harvard University Press, 1986], 154). Prema Ibn al-'Arabijevim vlastitim riječima: „Jedan nije broj, iako svi brojevi proizlaze iz njega“ (I 253.31). Dva je prvi od parnih brojeva, a tri prvi od neparnih brojeva, stajalište koje Ibn al-'Arabi nalazi posvjedočenim kroz vizionarski razgovor s Vjerovjesnikom (II 215.13). „Izvorište broja (*al-'adad*) je jedan koji prihvaća drugi broj, ne Jedan po Bitku (*al-wāhid al-wujūd*). Jedan prihvaća umnažanje i slaganje po razinama i izuzetno širenje do unedogled... Stoga je 'jedan' najtješnja stvar. S obzirom na svoju bit, on nije broj po sebi, već samo kroz bivanje brojem dva, tri, četiri“ (I 307.2). „Entiteti brojeva dva,

naziva brojem ‘dva’, prvi je od parnih (zawj) brojeva i oni također slijede do unedogled.

Ne postoji parni broj koji nije učinjen neparnim snagom broja ‘jedan’, i na taj način se otkriva neparnost parnoga broja. A ne postoji neparan broj koji nije načinjen parnim snagom broja ‘jedan’, pa se tako ustanovljuje parnost tog neparnog broja. Činilac koji neparno čini parnim, a parno neparnim jeste Neovisni koji određuje temeljne odlike, ali koji nije određen snagom niti jedne od temeljnih odlika. On nije u potrebi ili ovisnosti, ali je sve drugo u potrebi za Njim i ovisno o Njemu.

Dva stopala su postavljena na Podnožje, a svako stopalo počiva na mjestu drukčijem od mjesta onog drugog stopala... Jedno mjesto se naziva ‘Džehennem’, a drugo ‘Džennet’. Nema nikakvog mjesta, nakon ova dva, gdje ta stopala mogu počivati. Ta stopala se nadopunjuju isključivo iz Korijena kojeg ona očituju, a on je Svemilosni. Stoga oni ne nude drugo doli milost, jer temeljno određenje krajnje svrhe seže natrag do tog korijena...

[Vjerovjesnik je kazao: ‘Vatra će nastaviti pitati: ‘Ima li još?’] sve dok Silni ne metne Svoje stopalo u nju.⁴⁹⁹ To je jedno od dva stopala koja se nalaze na Podnožju. Drugo stopalo, čije prebivalište je Džennet, spominje se u Njegovim riječima: ‘A vjernike obraduj da im je stopalo stamenosti kod njihova Gospodara’ (Yūnus, 2). Stoga ime ‘Gospodar’ je uz ove, dok je ‘Silni’ uz one druge, jer Vatra je prebivalište nedosezljivosti, premoći i straha, dok je Vrt prebivalište ljepote, prisnosti i naklonog božanskog spuštanja...

Kroz dva stopala Božija nudi se obilje i siromaštvo, kroz njih ‘život i smrt su Njegovo djelo’ (Al-Najm, 44), kroz njih on unizuje i uzdiže, daje i uzima, kažnjava i nagrađuje. Da nije toga dvoga, ništa se ne bi događalo u kozmosu.

Da nije toga dvoga, niko u kozmosu ne bi Bogu pridruživao druge (shirk). Jer ta dva stopala dijele temeljna određenja u kozmosu. Svako od njih raspolaže obama prebivalištima u kojima se ozbiljuje upravljački nadzor, a nad nekim ljudima se ozbiljuje taj upravljački nadzor onako kako On hoće...

Ova dva stopala se sastoje od protuslovnosti božanskih imena, kao što je Prvi i Posljednji, Vidljivi i Nevidljivi. Potom, isto to se iz njih očituje u kozmosu: svijet nevidljivog i svijet vidljivog, uzvišenost i ljepota, blizina i daljina, strahopoštovanje i bliskost, sabranost i raspršenost, zastiranje i otkrivanje, odsutnost i prisutnost, stezanje i širenje, ovaj svijet i budući svijet, Vrt i Vatra.

tri, četiri i tako unedogled pojavljuju se kroz očitovanje broja jedan“ (II 519.17). Usp. II 581.13; III 127.26.

499 Riječi: ‘Ima li još?’ su pripisane Džehennemu u kur’anskom poglavlju *Qāf*, 30. Nekoliko inačica ovog *hadisa* nalaze se u standardnim vrelima, ali umjesto imena Silni (*Al-Jabbār*) nalaze se imena Gospodar tajanstvenoga, naš Gospodar i Svemilosni (Bukhārī, *Tawhīd* 7, 25; Muslim, *Janna* 35, 37, 38; Tirmidhī, *Janna* 20; *Tafsīr Sūra* 50; Ahmad II 369, 507, III 13).

Isto tako, kroz 'jedan' svaki predmet spoznaje posjeduje jedinstvo po kojem se razlikuje od svega drugog. Jednako tako, neparnost, koja je broj 'tri', daje očitovanje temeljnog određenja dvaju krajeva i sredine, koja jeste barzakh, nešto između toga dvoga, poput toplote, hladnoće i mlakosti.

Iz neparnosti se pojavljuju neparni brojevi, a iz broja 'dva' parni brojevi. Svaki broj mora biti ili paran ili neparan, i tako unedogled. Kroz moć broja jedan očituju se temeljna određenja brojeva, a to temeljno određenje pripada 'Bogu', Jednome, Svemoćnome (Yūsuf, 39 i slično). Da se On nije imenovao protuslovnim imenima, ne bi se imenovao ni imenom 'Svemoćni' – jer je nemoguće bilo kojoj stvorenoj stvari da stane naspram Njega. Stoga je samo On 'Svemogući' s obzirom na činjenicu da se imenuje protuslovnim imenima. Niko ne staje nasuprot Njega doli On, jer On je Uzdizatelj i Unizitelj, a između ova dva imena ozbiljuju se temeljna određenja potčinitelja i potčinjenog, jer samo jedno od dva temeljna određenja se pojavljuje unutar mjesta pokazivanja.' (III 462.11, 463, 12, 27)

Posjednik Dva Oka

Gdje god gnostik da pogleda, on vidi Jednoga Boga, ali, prebivajući u mnoštvu u kakvom jeste, On ga motri sa dva mjesta motrenja. S jedne strane on posvjedočuje Boga kao neusporedivoga. Sve što on vidi je znak koji veli: 'Bog nije to.' S druge strane, on posvjedočuje Boga kao sličnoga. Sve što vidi, ono kaže: 'Bog je poput ovoga; Bog se otkriva u ovome; Bog nije drugo doli ovo; Bog je ovo.'

Pošto unutarnji vid duhovnog putnika biva postupno prosvijetljen svjetlom vjere i otkrovenja, on uspijeva sagledati Boga iz različitih perspektiva od kojih se svaka vraća natrag neusporedivosti ili sličnost. Na svakoj razini on vidi Boga kao jedno ili nešto drugo; rijetko Ga vidi kao oboje. Samo savršeni gnostici transcendiraju ograničenja vizije i vide Boga sa svakim okom i u svakom predmetu viđenja. Kada gnostik prisprije toj najvišoj duhovnoj postaji, zaslužuje da ga se nazove 'posjednikom Dva Oka' (*dhu'l-aynayn*).

Svako ljudsko biće, u određenoj mjeri, posjeduje dva oka, jer svako motri Boga kao prisutnog i kao odsutnog, bilo da Ga spoznaje ili ne spoznaje. I svako od njih je uključeno u 'čovjeka' na kojeg ukazuje zamjenica u kur'anskom stavku: '*Zar mu nismo dali oka dva..., i dobro i zlo mu objasnili*' (*Al-Balad*, 8-10). Ontološki govoreći, jedno oko motri Bitak, a drugo opaža ništavilo. Kroz dva oka, koja djeluju objedinjeno, čovjek opaža da on jeste, a da je kozmos On / ne-On.

„Istiniti je čisto Svjetlo, dok je ono nemoguće (al-muhāl) čista tama (zulma). Tama se nikada ne promeće u svjetlo, niti se svjetlo promeće u tamu. Stvaranje

je Barzakh između Svjetla i tame. Po svojoj biti ono se ne opisuje ni kao tama niti kao svjetlo, jer ono je Barzakh i Sredina (al-wasat) koja raspolaže temeljnim određenjem svake od ove dvije strane. Zato je On čovjeku doznačio oka dva i uputio ga na dva puta, jer on opstoji između ta dva puta. Kroz jedno oko i jedan put on prihvaća svjetlo i motri na njega srazmjerno vlastitoj duhovnoj pripravljenosti. Kroz drugo oko i drugi put on motri na tamu i okreće se prema njoj.

Čovjek po sebi nije ni svjetlo ni tama, jer on nije ni opstojeći ni neopstojeći. On je stamena zapreka koja sprječava čisto svjetlo da rastjera tamu, a čistu tamu da ukloni čisto svjetlo. On prima ove dvije strane kroz svoju vlastitu bit, i on zahtijeva kroz to primanje ono svjetlo po kojem je opisan kao 'egzistent', i onu tamu po kojoj je opisan kao 'ono nepostojeće'. Tako on sudjeluje u ove dvije strane i štiti ih obje.“ (III 274.28)

„Sve što se očituje u kozmosu je imaginalna, stvorena forma koja se podudara sa božanskom formom. Jer On se otkriva kozmosu samo u skladu sa onim što se podudara (munāsaba) sa kozmosom – u entitetu nepromjenjive supstance, baš kao što je i čovjek nepromjenjiv s obzirom na svoju supstancu. Tako ti vidiš nepromjenjivost kroz nepromjenjivost, a ona je ono 'nevidljivo' u odnosu na tebe i Njega. Ti motriš ono vidljivo kroz ono vidljivo, a to je ono 'posvjedočeno, svjedok i samo posvjedočenje' u odnosu na tebe i Njega.

Upravo dok ti poimaš Njega, ti poimaš svoju vlastitu bit. Međutim, u svakoj formi ti sebe spoznaješ da jesi baš ti, a ne neko drugi. Na posve isti način, ti znaš da Zayd jeste Zayd i niko drugi, makar je on izložen promjeni u svojim odlikama, kao što je stid i strah, bolest i zdravlje, zadovoljstvo i srdžba i svako drugo duhovno stanje kroz koje on prolazi. Stoga mi kažemo da se taj i taj promijenio iz jednog stanja u drugo, iz jednog lika u drugi. Da stvari ne stoje tako kako stoje, mi ga ne bismo poznavali kada se njegovo stanje promijeni, i kazali bismo kako on više ne postoji.

Sada prispijevamo spoznaji da postoje dva oka, kao što Bog reče: 'Zar mu nismo dali oka dva' (Al-Balad, 8). Jedno oko je ono kroz koje se opaža onaj koji je izvrnut preobrazbi, dok je drugo oko ono kroz koje se opaža sama ta preobrazba. To su dva različita puta koja je Bog učinio jasnim Posjedniku Dva Oka, kao što reče: 'I dobro i zlo mu objasnili' (Al-Balad, 10), tj., dva puta mu pojasnili...

Svako oko ima svoj put. Stoga pazi koga vidiš i šta vidiš. Iz tog razloga je tačno da 'Nisi ti bacio, kad si bacio, nego je Allāh bacio' (Al-Anfāl, 17). Oko kroz koje ti opažaš da bacanje pripada Bogu, različito je od oka kroz koje opažaš da ono bacanje pripada Muhammedu. Stoga znaj da posjeduješ dva oka, ako pameti imaš. Potom ćeš, zasigurno, saznati da je onaj koji baca Bog u protežnoj formi Muhammedovoj. Imaginalizacija i prisvajanje imaginalnih formi nije drugo doli to...

Ovo je duhovna postaja onog ‘Bog je stvorio Ādema na priliku Svoju.’ Kada neko načini nešto prema svojoj vlastitoj formi, ta stvar onda biva istovjetna toj formi, tako ona jeste to / ne-to. Stoga je ispravno kazati: ‘Ti nisi bacio, kad si bacio, nego je Allāh bacio,’ jer korijen svega što je postalo vidljivo od te forme izvodi se iz Onoga na čiju priliku je načinjeno.“ (III 470.26, 471.12)

Oko koje motri u smjeru onog nevidljivog, svjedoči Božiju neusporedivost i stavlja sve naglaske na Njegovu Jednosuštnost, jer ono ne opaža mnoštvo formi. Oko koje motri u smjeru onog vidljivog, prepoznaje duhovnu zbilju mnoštva i posvjedočuje Njegovu sličnost, jer ono vidi sve stvari kao Božija samoraskrivanja. Temeljno kur’ansko učenje o Bogu je da je On i neusporediv i sličan, tako da i sama imena ove svete Knjige aludiraju na tu činjenicu. Prema tome, kao što smo već vidjeli, ona se istodobno naziva *qur’ān* ili ‘ona koja objedinjuje’ i *furqān* ili ‘ona koja razlučuje’. Ibn al-‘Arabi često, snagom tih imena, aludira na očevidna motrenja. U nastavku on spominje oba imena, potom opisuje svoje vlastito iskustvo otkrovenja istinskog razlučivanja u kozmosu. On ukazuje na pogibelj gledanja u jednom, a ne i u drugom smjeru, jer oni koji samo gledaju *furqān* bez *qur’āna*, druga božanstva pridružuju Bogu. Iako ih on ovdje ne spominje, oni koji gledaju *qur’ān* bez *furqāna*, poriču duhovnu zbilju mnoštva i kozmički poredak po stepenima izuzetnosti (*tafādul*). Oni su zastranjeli ‘ezoteristi’ (*al-bātiniyya*) koji tvrde da je jedino istinita unutarinja duhovna zbilja, poričući tako nužnost razlikovanja između dobra i zla, i univerzalnu primjenu otkrivenog Zakona.

Na početku ovog odlomka Ibn al-‘Arabi spominje *hadis*: ‘Ne postoji nijedan kur’anski stavak koji ne raspolaže vanjskim (*zāhir*) i unutrašnjim (*bātin*) značenjem, granicom (*hadd*) i mjestom prema kojem se može uzdizati (*muttala*)’.⁵⁰⁰ ‘Mjesto ka kojemu se može uzdizati’ je lice Božije prisutno u svakoj opstojećoj stvari. „Kada se neko uzdiže, njegov pogled se ne spušta na stvari, već samo na lice Božije (II 177.4).

„Onaj koji se zaustavlja kod Kur’āna, ukoliko on jeste qur’ān, taj raspolaže jedinstvenim gledanjem koje objedinjuje sve stvari. Ali kada se neko zaustavlja kod Kur’āna kao zbira svih stvari, tada je on za njega furqān. To je onaj koji posvjedočuje spoljašnje značenje, unutrašnje značenje, granicu i mjesto uzdizanja. Jer Vjerovjesnik je kazao: ‘Nema nijednog kur’anskog stavka koji

500 Sufije često citiraju ovaj *hadis*, i Lane ga bilježi (*Arabic-English Lexicon*, s. v. *muttala*), ali Ibn al-‘Arabi priznaje da se on ne nalazi u uobičajenim vrelima, jer on u vezi s tim piše sljedeće: „Naši prijatelji, ljudi otkrovenja, svi se slažu u vezi sa pravovjernošću ovog izvješća od Vjerovjesnika“ (I 187.14).

ne raspolaže vanjskim i unutrašnjim značenjem, granicom i mjestom prema kojem se može uzdizati.’ Ali ono prvo lice to ne kaže, jer njegovo duhovno kušanje je drukčije.

Kada smo kušali ovo potonje stanje, vidjeli smo Kur’ān koji silazi kao furqān. Potom smo kazali: Ovo je dopušteno (halāl), ono je nedopušteno (harām), a ovo je preporučljivo (mubāh). Duhovna pojilišta su postala iznijansirana, a religije različite. Razine su se razlučile, božanska imena i proizvedeni učinci su postali vidljivi, a imena i idoli su se umnožili u kozmosu. Ljudi se klanjaju anđelima, zvijezdama, Prirodi, počelima, životinjama, biljkama, mineralima, ljudima i džinima. Do te mjere su stvari dosegle da, kada im se predoči Jedan sa Svojom Jednosti, oni kažu: ‘Zar on da bogove svede na Boga jednoga? To je, zaista, nešto veoma čudno’ (Sād, 5)! Ali, to, zapravo, ne bi trebalo biti čudno onome ko posvjedočuje Njegovu Jednost, već samo onome koji posvjedočuje Njegovo mnoštvo bez dokaza ili predodžbe. Zato je Bog kazao: ‘A onaj koji se, pored Allāha, moli drugom bogu, bez ikakva dokaza o njemu... (Al-Mu’minūn, 117).

Kazali smo da nema nijednog učinka u kozmosu koji nije poduprt jednom od božanskih zbilja. Odakle su, onda, ona božanstva postala mnoštvo? Od božanskih zbilja. Stoga bi trebao znati da se to mnoštvo izvodi iz imena. Jer Bog se počeo otkrivati po imenima: On je kazao: ‘I Allāhu se klanjajte’ (Al-Nisā’, 36), ‘Bojte se Allāha, svoga Gospodara’ (Al-Talāq, 1)!, ‘Padajte ničice pred Milostivim’ (Al-Furqān, 60)! I kazao je: ‘Reci: ‘Zovite ‘Allāh’ ili zovite ‘Milostivi’; a kako Ga god budete zvali’, tj., Allāh ili Milostivi, ‘Njegova su imena najljepša’ (Al-Isrā’, 110)! To je za ljude učinilo ovu situaciju još nejasnijom, jer On nije kazao: ‘Zovite ‘Allāh’ ili zovite ‘Milostivi’; kako god Ga zvali, Entitet je Jedan, a ova dva imena pripadaju Njemu.’ To bi bio tekst koji bi uklonio ovu poteškoću. Bog je samo ostavio ovu poteškoću kao milost za one koji Mu pridružuju druge, za ljude racionalnog promišljanja – one koji druge pridružuju Njemu na temelju smetenosti.“ (III 94.16)

Bivati s Bogom gdje god da ste

Čovjek nema nikakva pristupa obzorju Apsolutne Jednosuštnosti, to je stanje u kojem je Bog Jedan u svakom pogledu i bez ičeg ‘drugog’ što bi se moglo poimati ili imaginalizirati. Bit ostaje nedosezljiva i nespoznatljiva svakoj stvorenoj stvari, oduvijek i zauvijek. Bog u Svojoj neusporedivosti je apsolutno neusporediv. Ali, u svakom slučaju, to nije praktična briga duhovnog putnika, jer njegov cilj je poništiti sve zahtjeve za neovisnošću, kao i to da postane savršeni sluga. Duhovni putnik nastoji ‘vratiti se’ svom vlastitom korijenu koji je nepostojanje, duhovna postaja: ‘Bog jeste, i ništa nije s Njim’. Ovo ‘ništa’ (*lā shay’*), kako Ibn al-‘Arabi često ističe, u najstrožem smislu je nepromjenjivi entitet unutar znanja Božijeg. Ovdje je sluga jedno s Bogom, jer ondje ne može biti nikakvih zahtjeva za bilo kakvim

ontološkim dvoj-stvom; ondje je samo Jedan Bitak. Pa ipak, sa određenog stajališta gledano, ‘duhovna zbilja’ sluge – tj., njegov entitet – mora biti posvjedočen, tako da je to duhovna postaja Jednosuštnosti Mnoštva (*ahadiyyat al-kathra*), a ne Jednosuštnosti Jednog (*ahadiyyat al-ahad*), koje pripada isključivo Biti.

Pritajen u domu vlastitog ništavila, sluga je u potpunosti na uzici svoga Gospodara, jer on ne raspolaže ničim svojim. Ondje nema nikakvog sluge, već samo samoraskrivanje Božije obojadisano i uobličeno temeljnim određenjima slugina entiteta. Mi vidimo slugu nalik sebi, ali on nema nikakvog vlastitog sopstva i on posvjedočuje samo Boga, izvanjski i unutarnje. Bog je njegov sluh i njegov vid, njegova noga i njegova ruka, i samo mu se Bog ukazuje u odori onih drugih.

U nastojanju da poluči savršenstvo služenja, čovjek mora biti ‘s’ Bogom, baš kao što je Bog s njim. Istina je da je Bog sa svim stvarima, ali stvari nisu s Bogom. To je poteškoća s kojom se duhovni putnik sučeljava.

„Ono za šta se kaže: ‘Bog jeste, i ništa nije s Njim’, jeste Božansko, a ne Bit. Govoreći o znanju Božijem, svako temeljno određenje, za koje je posvjedočeno da pripada Biti, zapravo pripada Božanskom koje predstavlja odnose, attribute i poricanja. Mnoštvo pripada tim odnosima, a ne Entitetu.“ (I 41.27)

„Kozmos nije nikada s Bogom, bilo da se opisuje kao postojanje ili nepostojanje. Ali je ispravno kazati da je Bog, Nužni Bitak, s kozmosom, bilo da je on neopstojeći ili opstojeći.“ (II 56.28)

„Riječ ‘jeste’ (kān) [u pravorijeku: ‘Bog jeste, i ništa nije s Njim’] izvodi se iz egzistencije (kawn), koja je istovjetna wujūdu. Stoga je Vjerovjesnik također mogao kazati: ‘Bog je Egzistent i ništa nije s Njim u Njegovu Bitku.’“ (II 692.25)

„Niko / ništa nije s Istinitim, s obzirom na to da Istiniti pripada Sebi. Neko je samo s Istinitim s obzirom na ono u čemu ga je smjestio Istiniti.“ (II 507.12)

„Bog je kazao: ‘On je s vama gdje god bili’ (Al-Hadīd, 4). On nije kazao: ‘I vi ste s Njim’, jer način na koji nas On prati nepoznat je. On zna kako nas prati, ali mi ne znamo kako nas On prati. Stoga je potvrđeno posvjedočenje za Njega, s obzirom na nas, ali je poreknuto za nas u odnosu na Njega.’“ (II 582.10)

„Bog veli: ‘A nije tako! Uistinu oni će toga dana od milosti Gospodara svoga zaklonjeni biti’ (Al-Mutaffifūn, 15). Vjerovjesnik je kazao: ‘Bog ima sedamdeset zastora od svjetlosti i tmine; kada bi ih sklonio, slave Njegova Lica bi sažgale sve što oko Njegovih stvorenja vidi.’ Pogledaj kako su profinjeni ti zastori i kako skriveni, jer Bog veli: ‘Mi smo čovjeku bliži od vratne žile kucavice’ (Qāf, 16), dok ti zastori postoje, braneći nam da Ga vidimo u toj veličanstvenoj blizini...’“

Nakon propitivanja, klasificiranja i onoga što je podareno snagom Vječnog Govora, mi vidimo samo da Ti jesi Tvoji zastori. Zbog toga su zastori također zaklonjeni i mi ih ne vidimo, iako su svjetlost i tama. Oni su ono čime si Ti imenovao Sebe – ‘Vidljivi’ i ‘Nevidljivi’... Ti si, dakle, zastor. Mi smo zastrti od Tebe samo kroz Tebe, a Ti si zastrt od nas samo kroz Svoje očitovanje. Međutim, mi Te ne prepoznajemo, jer Te tražimo iz Tvoga imena, baš kao što tražimo kralja po njegovom imenu i njegovom atributu, makar bi on trebao biti s nama, ali nevidljiv u tom imenu i tom atributu.

Bog raspolaže očitovanjem kroz Svoju Bit, tako On nama govori, a mi govorimo Njemu. On posvjedočuje nas, a mi Njega. On prepoznaje nas, ali mi ne prepoznajemo njega. Ovo je najsnažniji dokaz da su Njegovi atributi odrečni, a ne potvrdni. Kada bi bili potvrdni, On bi ih učinio vidljivim, kad biva vidljiv u Svojoj Biti. Ali mi ne prepoznajemo da On jeste On, sve dok nam dariva znanje, tako da mi slijedimo Njegov autoritet u znanju. Da su Njegovi atributi potvrdni, bili bi istovjetni Njegovoj Biti, a mi bismo Ga prepoznali kroz samu stvar koju posvjedočujemo. Ali to nije tako.“ (II 159.11, 27)

„Bog nas prati u svakom stanju u kojem se nalazimo, ali mi ne pratimo Njega, osim dok ostajemo pri Njegovim uzicama. Tako mi, zapravo, slijedimo samo Njegove propise (ahkām), ne Njega, jer On je s nama, ali mi nismo s Njim. Jer On zna nas, ali mi ne znamo Njega.“ (II 287.7)

„Vidio sam jedan Događaj u vezi s izvorom svježeg mlijeka. Nisam nikada vidio mlijeko tako bijelo i ukusno. Ulazio sam u njega sve dok mi mlijeko nije dosegulo grudi, šikljajući, a ja zabezegnuto pred tim. Čuo sam neobičan božanski govor koji kaže: ‘Onaj ko se klanja drugome osim Bogu snagom Božijeg naloga, tražeći blizinu Božiju i podlažući se Božijoj volji, dosegnut će sreću i prispjeti izbavljenju, ali onaj ko se klanja drugom doli Bogu bez Božijeg naloga, tražeći blizinu, bit će unesrećen. Bog veli: ‘Mjesta klanjanja pripadaju Bogu, i ne molite se, pored Allāha, nikome’ (Al-Jinn, 18)!

Bog je sa stvorenjima, ali stvorenja nisu s Bogom. Jer On poznaje njih, i ‘On je ‘s njima ‘gdje god ona ‘bila’ (Al-Hadīd, 4), u okviru svojih mjesta, svoga vremena i svojih stanja. Ali stvorenja nisu s Njim – zacijelo je On dostojanstven u Svojoj uzvišenosti! No nijedno stvorenje Njega ne zna, Onoga s kim bi trebalo biti. Stoga, onaj koji zaziva Boga uz stvorenja, nije kao onaj koji zaziva stvorenja uz Boga. ‘Ne molite se, pored Allāha, nikome’ (Al-Jinn, 18)!

Zapravo, nije moguće nikakvo klanjanje drugome doli Bogu, izuzev pod vidom činjenice da je Bog uz stvorenja, gdje god ona bila. Stoga mi Njega ne znamo, niti Ga pronalazimo osim uz stvorenja. Zato je Zakon objavio qiblu, kao što Vjerovjesnik reče: ‘Bog je u qibli onoga ko molitvu obavlja’. Qibla nije Bog, ali Bog jeste u qibli. On nam je zapovijedio da se klanjamo njoj, jer On je u njoj i s njom.

Onaj koji gleda stvorenje svojim vidom, vidio je Istinitoga svojim unutarnjim vidom, bez opisivanja. Ali on se ne treba klanjati sebi, kada vidi to, sve dok mu se ne zapovijedi da to učini. Potom će njegovo klanjanje biti namijenjeno Bogu, iako u osjetilnom svijetu ono se ne može nikada dogoditi doli onome što je drugo doli Bog, jer se on ne može pokloniti Bogu. Bog 'obuhvaća sve' (Fussilat, 54), tako da odnos svih usmjerenja prema Istinitome i Istinitoga prema njima jedan je isti odnos.“ (III 376.22)

„Istiniti je stalno u stanju 'povezanosti' (wasl) sa stvorenom egzistencijom. Kroz nju je on Bog. To je naznačeno Njegovim riječima: 'On je s vama gdje god da ste' (Al-Hadīd, 4), tj., u ma kojem stanju da ste: nepostojanju, postojanju ili pod vidom svih drugih atributa. Takvo je stvarno stanje stvari.

Ono što se zbiva sa ljudima brižnosti, sa 'Ljudima Allāhovim' jeste to da im Bog dariva viziju i otkrovenje njihovim unutarnjim uvidima sve dok posvjedočuju to posvjedočenje. To – tj., gnostikovo posvjedočenje – je ono što se naziva 'povezivanje / sjedinjenje'. Stoga je gnostik postao povezan (ittisāl) sa duhovnim posvjedočenjem stvarnog stanja stvari. Potom, ta povezanost se ne može vratiti natrag razdvojenosti (fasl), baš kao što se znanje ne može preokrenuti u neznanje.“ (II 480.12)

„Bog veli: 'Mi smo čovjeku bliži od vratne žile kucavice' (Qāf, 16), opisujući tako Sebe da je blizu Svojim slugama. Ali ono što se želi od 'bliskosti' (qurb) jeste to da ona bude atribut sluge. Sluga bi trebao biti opisan tako da biva blizu Istinitome, baš onako kako se Istiniti opisao da je blizu njemu. On veli: 'On je s vama gdje god da ste' (Al-Hadīd, 4). Ljudi gledaju da budu zauvijek s Istinitim, u ma kojoj formi se On otkrivao. On se nikada ne prestaje otkrivati u formama Svojih sluga, tako da je sluga s Njima gdje god se On neprestance otkriva. Isto tako, sluga uvijek raspolaže sa onim što je 'gdjelost' (ayniyya), a Bog je s Njim 'gdje god' je on. Tako, 'gdjelost' Istinitoga je forma onoga u čemu se On raskriva. Gnostici nikada ne prestaju svjedočiti neprestanu bliskost, jer oni nikada ne prestaju posvjedočavati forme unutar sebe i izvan sebe, a to nije drugo doli samoraskrivanje Istinitoga.“ (II 558.27).

Dva savršenstva

Savršeni čovjek posjeduje dvije vrste savršenstva, jednu povezanu sa njegovom suštinskom zbiljom, kao forme Božije, i drugu povezanu sa različitim atributima i odlikama koje on očituje u svojim posebnim ulogama u ovdašnjem i budućem svijetu. S obzirom na ono prvo, 'suštinsko' (*dhātī*) savršenstvo, svi savršeni ljudi su jedno s Bogom, pa se može govoriti o 'Savršenom Čovjeku' kao jedinstvenoj duhovnoj zbilji. S obzirom na ono drugo, 'akcidentalno' (*'aradī*) savršenstvo, svaki savršeni čovjek raspolaže posebnom ulogom koju treba vršiti u kozmičkoj hijerarhiji, i stoga postoje

mnogi ‘savršeni ljudi’ (*kummal*). Pod prvim vidom motrena, unutarnja zbilja savršenih ljudi je Bog kao Nevidljivi. Pod drugim vidom, savršeni ljudi su Bog kao Vidljivi, božanska Forma otkrivena unutar kozmosa. Sa onog drugog stajališta gledano, svaki savršeni čovjek je jedinstven, jer ‘samoraskrivanje se nikada ne ponavlja’. Na budućem svijetu savršeni ljudi prebivaju s Bogom pod vidom suštinskog savršenstva, dok istodobno nastanjuju različite džennetske duhovne odaje pod vidom akcidentalnog savršenstva. Ibn al-‘Arabi, katkada, naziva suštinsko savršenstvo savršenstvom služenja (*‘ubūdiyya*), a akcidentalno savršenstvo savršenstvom muževnosti (*rajūliyya*). Ono prvo očituje neusporedivost, a ovo drugo sličnost.

„Suštinsko savršenstvo, koje je drukčije od savršenstva muževnosti, jeste savršenstvo gospodstva (rabbāniyya), pa ma koliko bila okaljana činjenica da je savršeni čovjek sluga. Otuda je on egzistencija, iako neopstojeća, i posvjedočenje, mada poreknuto. Poradi toga ga je Istiniti uveo u postojanje.

Savršenstvo muževnosti je akcidentalno, dok je savršenstvo služenja suštinsko. Između ove dvije duhovne postaje počiva ono što počiva između ta dva savršenstva. Stupnjevi duhovnih postaja ova dva savršenstva poznati su nam, pa ma gdje one mogle biti.

Stupanj suštinskog savršenstva je u Sopstvu Istinitoga, dok su stupnjevi akcidentalnog savršenstva u džennetima. Savršeni ljudi posjeduju svjetlo i posjeduju nagrade. Bog veli: ‘Oni će imati u Gospodara svoga stepen pravednika i mučenika, i dobit će nagradu’, tj., s obzirom na svoje akcidentalno savršenstvo i svaki akcidentalni posao koji zahtijeva nagradu, nagradu ‘kao i oni i svjetlo kao i oni’ (Al-Hadīd, 19) s obzirom na svoje suštinsko savršenstvo. ‘Allāh je izvor svjetlosti nebesa i Zemlje’ (Al-Nūr, 35), dok svi poslanici – koji su savršeni bez ikakve dvojbe, vele: ‘Mene će Allāh nagraditi’ (Yūnus, 72), jer njihova duhovna postaja dariva nagradu, i nužno je to tako.

Rangiranje shodno izuzetnosti (tafādul) događa se u akcidentalnom savršenstvu, ali ne i u suštinskom savršenstvu. Bog veli: ‘Neke od tih poslanika odlikovali smo više nego druge’ (Al-Baqara, 253). On također veli: ‘Oni su u Allāha – po stepenima’ (Al-‘Imrān, 163). On ne kaže: ‘Oni imaju stepene kod Boga’. Tako ih je On učinio istovjetnim suštinskom savršenstvu, dok kroz akcidentalno savršenstvo oni posjeduju stepene u Džennetu. Spoznaj to!

Neka nas Bog svrsta među one koji objedinjuju ova dva savršenstva! A ako bi nas lišio svrstavanja među njih, neka nas svrsta među ljude suštinskog savršenstva kroz Svoju naklonost i darežljivost!“ (II 588.7)

Suštinsko savršenstvo savršena čovjeka ima nešto zajedničko s činjenicom da on očituje samoga Boga, ne uzimajući u obzir bilo kakvo posebno

temeljno određenje ili ime. Njegovo akcidentalno savršenstvo se ukazuje onda kada on očituje jedno ili više božanskih imena koja su obuhvaćena sveobuhvatnošću imena Allāh. Potom se on ukazuje u odori Božije darežljivosti, ili znanja, ili osвете, ili nekog drugog atributa. Druga situacija povlači razliku između savršenih ljudi pojedinačno, jer svaki od njih očituje jedinstvenu mješavinu temeljnih odlika božanskih imena. Jedan savršeni čovjek može pokazati uzvišenije znanje, ali manju snagu. Neki drugi može očitovati snažniju osvetu i slabiji oprost. Ove akcidentalne odlike ovise o kozmičkoj situaciji u koju se smješta savršeni čovjek. Njegovo djelovanje je uvijek prikladno kozmičkom kontekstu i povijesnim prilikama – on je, nakon svega, savršena primateljka Božija, Njegov izabrani zastupnik – ali priroda tog djelovanja će varirati sukladno prostorno-vremenitoj situaciji. Ibn al-‘Arabi to naglašava dok nastavlja svoje razmatranje o akcidentalnom savršenstvu poznatom kao ‘muževnost’. Uočimo da on ovdje pravi razliku između savršenstva Biti, koje pristaje uz Božiju neusporedivost, i savršenstva Božanskog, koje pristaje uz Njegovu sličnost kroz imena. On također uvodi razliku između stvaralačkog naloga i propisujućeg naloga.

„Božansko otvaranje, koje se povezuje na stvorenu egzistenciju – primjerice pomoć protiv neprijatelja i uništenje istih, milost i naklonost prema prijatelji-ma – rezultat je muževnosti, ničeg drugog. Kada se ta duhovna postaja stekne i njen plan usavrši, Bog zazove tog slugu u njegovoj najdubljoj svijesti pozivom iz Njegova vlastitog savršenstva upućenog sluginu suštinskom savršenstvu. Potom taj sluga posvjedoči Bit Onoga koji ga je uveo u postojanje neusporedivim sa akcidentalnim savršenstvom, koje je božansko savršenstvo. Jer, zapravo, božansko savršenstvo se zatječe u prosezanju moći u predmete moći, čežnje u predmete čežnje, kao i u očitovanju temeljnih određenja božanskih imena. Suštinsko savršenstvo, koje posjeduje Bit, apsolutno je neovisno o svemu tome.

U ovoj duhovnoj postaji sluga ne posvjedočuje Bit Onoga koji ga je uveo u postojanje, s obzirom na to da se on opisao snagom Božanskog. Njegovo mjesto posvjedočenja je Njegova neovisnost o stvorenim učincima (al-āthār al-kawniyya) koji s pravom pripadaju Božanskom. Sluga je ovisan o Biti suštinskom ovisnosti. U svome klanjanju on posjeduje suštinsko klanjanje bez ikakva naloga (amr) povezanog s tim, jer nalog se vezuje uz akcidentalne stvari, a ne uz one suštinske. Slugi nije rečeno: ‘Budi sluga!’, jer on je sluga u samoj svojoj suštini. Njemu je samo rečeno: ‘Učini to i to djelo, o slugo!’ To djelo je jedan akcidentalni nalog, a slugi je zapovijedeno poradi tog djela. On može izvršiti to djelo ili ga ne mora izvršiti...

U ovoj situaciji sluga posvjedočuje neusporedivost Biti Onoga koji ga je uveo u postojanje uz cijenu koja je primjerena suštinskom savršenstvu. Potom, zato što je on i posjednik akcidentalnog savršenstva – savršenstva muževnosti – on

Ga hvali hvalom dostojnom Boga, od slučaja do slučaja, ali ne na način posvjedočenja neusporedivosti, jer način posvjedočenja neusporedivosti pripada isključivo Biti. Bog veli: 'Niko nije kao On' zbog savršenstva Biti, i: 'On čuje i vidi' (Al-Shūrā', 11) zbog savršenstva Božanskog, koje iziskuje sluh i vid. Svaki onaj koji zahtijeva, zaziva nešto što je predmet zahtijevanja, a ono što se zaziva znak je nedostatka sluginih stanja [poradi kojih se to zaziva]. Ali: 'Bog je neovisan i hvale dostojan' (Al-Tagābun, 1), stoga jezik uljudnog ponašanja zahtijeva da se kaže da On zahtijeva tebe poradi tebe, a ne poradi Sebe.' (II 588.27)

U svom dvojnomo savršenstvu savršeni čovjek motri Boga sa dva oka. Kroz jedno on motri Njega kao neusporedivog, kroz drugo kao sličnog. To je savršenstvo znanja.

„Čovjek posjeduje visok položaj (sharaf) nad svim drugim stvorenjima na nebesima i Zemlji. On je tražena Božija svrha među opstojećim stvarima, jer je on taj koga je Bog uzeo kao mjesto samopokazivanja. Pod 'čovjekom' ja podrazumijevam savršenog čovjeka, jer on je savršen samo kroz Božiju pasliku. Isto tako, ogledalo, iako savršeno po stvaranju, jedino je savršeno kroz odraz posmatračeva lika u njemu. To je 'razina' ogledala, a razina je svrha. Isto tako, Božansko je potpuno kroz imena koja ono zahtijeva od božanskog sužnja. Stoga Božanskom ne nedostaje ništa. Ali Njegovo savršenstvo – mislim na razinu koje je Ono dostojno – neovisno je o svjetovima. Stoga Ono posjeduje neograničeno savršenstvo kroz neovisnost o svjetovima.

Bog je htio darovati Svome savršenstvu njegovo pravo (haqq) i On to uvijek želi. On je stvorio kozmos da Ga slavi hvalom, ne poradi nečeg drugog. Slavljenje je Božije, dok onaj koji slavi ne posjeduje stanje posvjedočenja, jer on je poništen (fanā') u posvjedočenju. Ali kozmos ne zaostaje u slavljenju ni za treptaj oka, jer njegovo slavljenje je urođeno (dhāti), poput daha onog koji diše. To pokazuje da kozmos nikada ne prestaje biti zaklonjen, i on traga za posvjedočenjem kroz to slavljenje.

[Pošto je Bog želio darovati savršenstvu njegovo pravo], On je stvorio savršenog čovjeka na vlastitu priliku i obavijestio je anđele o njegovoj razini. Kazao im je da je on zastupnik u kozmosu i da je Zemlja njegovo domište. On je doznačio Zemlju kao njegovo boravište, jer ga je stvorio od nje. Gornji Plenum je zaokupljen njime na nebesima i na Zemlji, jer 'On je podredio ono što je na nebesima i na Zemlji sve poradi njega' (Al-Gāthiya, 12), to jeste zaradi njega. Potom je Bog zastro Sebe, jer zastupnik (nā'ib) ne posjeduje nikakvo temeljno određenje kada se Onaj koji ga je zastupnikom načinio pokaže. Stoga je 'On sebe zastro od unutarnjih uvida, baš kao što se zastro od pogleda': Poslanik Božiji, obraćajući se ljudima koji su sličili čovjeku u osjetilnoj formi, ali su stajali ispod razine savršenstva, kazao je: 'Bog se zaklonio od unutarnjih motrenja baš kao što se zaklonio od pogleda; Gornji Plenum Ga traži baš kao što Ga i

vi sami tražite.⁵⁰¹ ‘Pogledi do Njega ne mogu doprijeti’ (Al-An’ām, 103), a isto tako ni neposredni uvidi Ga ne dohvaćaju. ‘Neposredni uvidi’ su racionalna čula koja Ga ne dohvaćaju svojim promišljanjem, pa su ona nesposobna dosežati i posvjedočavati predmet svoje potrage.

‘I pouči On Adema imenima svih stvari’ (Al-Baqara, 31). On mu je zapovijedio da pouči Gornji Plenum. Zapovijedio mu je da pazi na sve⁵⁰² što je na nebesima i na Zemlji, što je bilo u skladu s onim zastupništvom, jer On mu je potčinio sve na nebesima i na Zemlji, čak i ono što se naziva ‘čovjekom’ pod vidom njegove ‘potpunosti’, a ne pod vidom njegova savršenstva. Sve dok ova vrsta, koja dijele ime ‘čovjek’ sa savršenim čovjekom, ne dosegne savršenstvo, ona je jedno od onih podređenih savršenom čovjeku koji se povezuje s Onim koji je Neovisan o svjetovima kroz njegovo savršenstvo. Samo on – mislim na savršenog čovjeka – klanja se svome Gospodaru koji je neovisan o njemu. Savršenstvo savršenog čovjeka je to da njegov Gospodar nije bez potrebe za njim, jer ne postoji niko ko Mu se klanja izvan načina slavljenja, osim savršenog čovjeka, jer on neprestance prima samoraskrivanje, a temeljno određenje posvjedočenja nikada ga ne napušta. Stoga je on najsavršenija opstojeća stvar u znanju Božijem i najstameniji od svega u duhovnom posvjedočenju.

Savršeni čovjek posjeduje dvije vizije (nazar) Istinitoga, zbog čega mu je On podario dva oka. Jednim okom on motri na Njega pod vidom činjenice da je On neovisan o svjetovima. On Ga naime ne motri ni u čemu drugom, niti u sebi samome. Drugim okom on motri na Njega pod vidom Njegova imena Svemilosni, koje iziskuje postojanje kozmosa, a i koje kozmos išće. On motri Njegov Bitak koji prožima sve stvari. Kroz motrenje ovim okom on je ovisan o svemu s obzirom na činjenicu da su stvari imena Božija, a ne s obzirom na njihove vlastite entitete. Stoga, niko nije ovisniji o kozmosu od savršenog čovjeka, jer on ga posvjedočuje potčinjenog njemu. On zna da, ako ne bi bio ovisan o kozmosu, one stvari koje su mu potčinjene ne bi mu bile potčinjene. On po sebi zna da je on ovisniji o kozmosu nego li je kozmos o njemu. Njegovo sveuključivo temeljno određenje prebiva u duhovnoj postaji sveuključive božanske neovisnosti. Pod vidom ovisnosti on zauzima položaj u kozmosu nalik položaju Istinitoga u odnosu na božanska imena, koja zahtijevaju očitovanje učinaka u kozmosu. Samo on biva vidljiv u svojoj ovisnosti snagom očitovanja imenā Istinitoga. Savršeni čovjek je Istiniti u svojoj neovisnosti o kozmosu, jer kozmos je potčinjen poradi njega snagom božanskih imena koja očituju svoje učinke unutar njega. Ništa mu nije potčinjeno doli ono što raspolaže očitovanjem učinaka, bez obzira na entitet kozmosa. Tako je on ovisan samo o Bogu.

501 Usp. poglavlje 13, bilješka 15.

502 Doslovce ‘svakome’ (*man*). Ali Ibn al-‘Arabi posve svjesno upotrebljava ovaj pojam kako bi ukazao na sve stvari, jer sve stvari su žive. On piše: „Neki gramatičari vjeruju da riječ *man* može biti upotrijebljena samo za ono što ima moć razumijevanja (*‘aql*). Ali sve slavi Boga zahvalom, a ne ‘slavi’ Ga niko ko ne razumije dostojnost onoga koga se proslavlja i hvali. Otuda se riječ *man* primjenjuje na sve stvari, jer sve stvari od Boga razumiju poradi čega Ga hvale“ (III 258.32).

Savršeni čovjek je, također, Istiniti u svojoj ovisnosti o kozmosu. On zna da je Bog podredio kozmos čovjeku samo da bi stvari odvratio, kroz potčinjenost koja im je nametnuta, od potrage za znanjem pod vidom posvjedočenja, jer to njima ne pripada, pošto one stoje podno razine savršenstva. Prema tome, savršeni čovjek očituje potrebu za onim u čemu je kozmos potčinjen. Na taj način potčinjenost u kozmosu postaje snažnija, tako da oni ne mogu zanemariti ono što im je Istiniti naredio da vrše; jer 'Oni se onome što im Allāh zapovijedi neće opirati' (Al-Tahrīm, 6). Očitujući tu ovisnost, savršeni čovjek se saobražava Istinitome, zadržavajući kozmos u stanju pometnje.

Prema tome, savršeni čovjek je Istiniti u svojoj ovisnosti, poput imena, a Istiniti je u svojoj neovisnosti, pošto čovjek ne vidi ono što mu je potčinjeno, već samo ono što posjeduje učinke. Drugim riječima, on vidi božanska imena, a ne i kozmičke entitete. Tako je on ovisan samo o Bogu unutar entiteta kozmosa, dok kozmos ne zna ništa o tome.“ (III 151.10)

Služiti Božijim Imenima

U odnosu na Božiju Bit ili Bitak kao takav, savršeni čovjek očituje sveobuhvatno ime Allāh, ali u odnosu na Njegovo samoraskrivanje i savršenstvo muževnosti on očituje pojedinačna imena Božija. Svako ime Božije raspolaže služenjem koje mu je svojstveno, a posebne čudoredne odlike savršenih ljudi su određene posebnim imenima kojima služe. Motreno sa stajališta duhovnog putovanja, 'prisvajanje odlika božanskih imena' je proces postajanja slugom svakog pojedinog imena. U Ibn al-'Arabijevu mišljenju to je značenje *hadisa*: „Bog ima devedeset i devet imena, jedno manje od stotine. Onaj koji ih izbroji (*ihsā'*), ući će u Džennet.“⁵⁰³ Jedno od Tirmidhijevih pitanja glasi: „Koliko je onih koji sudjeluju u služenju?“ Ibn al-'Arabi odgovara:

„Postoji devedeset i devet sudionika, držeći se broja devedeset i devet božanskih imena. Ako sluga izbroji ta imena, on ulazi u Džennet. Svako božansko ime raspolaže služenjem koje mu je svojstveno, kroz koje mu se klanja bilo koja stvorena stvar koja mu služi. Stoga niko ne poznaje ta imena doli prijatelj ustaljen u svome prijateljstvu. Jer nije poradi nas uspostavljeno ono što je Poslanik Božiji doznačio za njih. Mnogi ljudi su ih nabrajali [u svojim knjigama], ali se ne zna da li su ona ista ona u vezi s kojima je došao tekst...“

Među 'Ljudima Allāhovim' postoje oni kojima je Bog darovao znanje o tim imenima s obzirom na služenje koje od sluge iziskuje svako ime. Stoga onaj

503 Bukhārī, *Tawhid* 12, *Shurūt* 18; Tirmidhī, *Da'wāt* 82; Ahmad II 258, 267, 314, 427, 499, 503, 516.

gnostički prijatelj služi Boga u sukladnosti sa imenom koje određuje njegovu temeljnu odliku u datom njegovom trenutku (waqt).

Onaj koji nabraja ova božanska imena, ući će u nadosjetilni (ma'nawī) i osjetilni (hissī) Džennet. Ući će u nadosjetilni Džennet usljed znanja o služenju koje ta imena iziskuju kako im prikladuje. On će ući u osjetilni Džennet zbog djela koja ta imena iziskuju od sluga.“ (II 92.26)

Prijatelji Božiji se mogu podijeliti u golem broj različitih kategorija, kao što Ibn al-'Arabi pokazuje na dvadeset i petoj stranici odjeljka iz *Futūhāta* (II 6-39). Svaki tip prijatelja očituje različita savršenstva znanja i ćudoređa, božanske korijene od kojih se seže unatrag do nekih posebnih imena.⁵⁰⁴ Tako Ibn al-'Arabi opisuje odlike 'zamjenika' (*abdāl*) ovako:

„Zamjenika je sedam. Nikada se ne povećavaju niti smanjuju. Kroz njih Bog čuva sedam klima. Svaki Zamjenik posjeduje jednu klimu unutar koje je on vladar i prijatelj... Oni poznaju stvari i tajanstva koja je Bog smjestio u sedam planeta... Imena koja su im svojstvena su imena atributa. Među njima su 'Abd al-'Hayy (Sluga Živoga), 'Abd al-'Alīm (Sluga Znalca), 'Abd al-'Wadūd (Sluga Onog koji ljubi), 'Abd al-'Qādir (Sluga Moćnoga)... Među njima su 'Abd al-'Shakūr (Sluga Zahvalnoga), 'Abd al-'Samī' (Sluga Onoga koji čuje) i 'Abd al-'Basīr (Sluga Onoga koji vidi). Svaki od ovih božanskih atributa ima Čovjeka među ovim Zamjenicima. Pomoću tog imena Bog zuri u njih. To ime je atribut koji dominira nad njima. Ne postoji, zapravo, niko od tih Ljudi ko nema odnos sa tim božanskim imenom kroz koje prima put do dobra koje posjeduje. Svako od njih se podudara s uključivosti i opsegom koji se dariva snagom tog božanskog imena. Ono određuje mjeru Čovjekova znanja.“ (II 7.9)

Ibn al-'Arabi aludira na iskustvenu stranu tog posebnog odnosa između Božijeg prijatelja i tog božanskog imena, dok razmatra 'otvaranje slasti' (*futūh al-halāwa*).

„Kada me Istiniti oslovio slugom Njegovih imena i otvorio me ka toj slasti, ja od tada više ne pronalazim nikakvog snažnijeg učinka od imena Nedosezljivi. Značenje tog oslovljavanja je da On čini da čovjek prebiva u duhovnoj postaji bivanja slugom svakog božanskog imena, tako da će on zahtijevati

504 Posebno u svojim poglavljima o pojedinim božanskim imenima Ibn al-'Arabi često razmatra one prijatelje Božije koji imaju poseban odnos sa posebnim imenima. Neki od njegovih sljedbenika su poklanjali veliku pozornost ovom učenju. Naprimjer: 'Abd al-Razzāq Kāshānī posvećuje jedan dugi odjeljak svoga djela *Istīlāhāt al-sūfiyya*, kako bi opisao slugu svakog od devedeset i devet najljepših imena Božijih. Usp. *The Most Beautiful Names* Šejha Tosuna Bayraka al-Jerrahija al-Halvetija (Putney Vermont: Treshold Books, 1985), gdje su ovi opisi bili prevedeni ili parafrazirani na kraju svakog odjeljka.

diskriminaciju među duhovnim zbiljama i aktualiziranje božanskih znanja.“
(II 506.30)

Iako nad mnogim prijateljima Božijim prevladavaju temeljna određenja posebnih božanskih imena, savršeni čovjek očituje sva imena, a da nijedno ime ne prevladava nad drugim imenima, baš kao što božanska Bit posjeduje sva imena, ne bivajući ograničenom i definiranom snagom bilo kojeg od njih. Savršenstvo je, potom, ravnoteža (*i'tidāl*) u kojoj stoji sve ujednačeno. Sva imena igraju svoje vlastite uloge, bez prevladavanja jednih nad drugima. Kod suprotstavljanja 'zaljubljenika' (*muhibb*) Božijih sa gnosticima ili savršenim ljudima, Šejh piše da zaljubljenici bivaju ushićeni Njegovom Ljepotom, ali gnostici ostaju prebivati u hladnoj stamenosti pred najuzvišenijim Božijim samoraskrivanjem, jer nijedno ime ne prevladuje nad bilo kojim drugim imenom.

„Gnostici ostaju biti stameni (sahw) i ne bivaju ushićeni na način na koji zaljubljenici bivaju ushićeni pred Njim, jer On se raskriva zaljubljenicima u beskonačnoj ljepoti, dok se raskriva onima koji Ga spoznaju u beskonačnom savršenstvu. Šta savršenstvo ima zajedničko sa ljepotom?‘⁵⁰⁵

U savršenom čovjeku imena sprječavaju jedno drugo (tamānu'), a to uzajamno sprječavanje vodi njihovom neočitovanju učinaka kod onoga koji posjeduje takav atribut. Tako on ostaje biti neusporediv (munazzah) sa očitovanjem učinaka skupa sa beskonačnom Biti u vezi s kojom nijedno ime ili atribut ne nude bilo kakvo znanje. Stoga je savršeni čovjek, u krajnjoj stamenosti, poput poslanika koji su najsavršeniji od ljudske vrste. Savršeni čovjek prebiva u krajnjoj bliskosti i kroz nju on biva vidljiv u savršenstvu vlastitog služenja dok posvjedočuje savršenstvo Biti Onoga koji ga je uveo u njegovo postojanje.

Kada ozbiljiš ono što smo kazali, shvatit ćeš da tvoje duhovno kušanje nema ničeg zajedničkog sa duhovnim kušanjem Ljudi, savršenih. To su oni koje je Bog očistio za Sebe, izabrao za Sebe i učinio ih bespremačnim kroz Sebe. Prema tome, oni i On su kao On i oni. On je imenovao jednog savršenog između njih imenom 'al-'Asr',⁵⁰⁶ jer je 'stisnuo' jednu stvar drugom kako bi iscijedio ono što je tražio. On je stisnuo bit sluge, neograničenog u svome služenju, tako da je on ostao neokaljan bilo kakvim gospodstvom, skupa sa Biti Istinitoga, apsolutno Neograničenog bilo kakvim služenjem nekom božanskom imenu koje bi zahti-

505 Ljepota (*jamāl*) je, moramo se podsjetiti, suprotstavljena uzvišenosti (*jalāl*), dok savršenstvo obuhvaća svako protuslovlje.

506 *Al-'Asr*, 'Popodnev' ili 'Vrijeme' ili 'Doba' je ime poglavlja 103 u Kur'ānu. U ovom odjeljku Ibn al-'Arabi objašnjava različite aluzije sadržane u ovoj riječi i njenu upotrebu u islamskoj terminologiji, npr., u smislu imena popodnevnog molitve. Korijen značenja je stisnuti, stegnuti, iscijediti, izvući.

jevalo stvorenu egzistenciju. Kada dvije suštine stoje nasuprot jedna drugoj, u takvom odnosu, ono što biva iscijeđeno (mu'tasar) istovjetno je savršenstvu Istinitoga i savršenstvu sluge. To je svrha kojoj se težilo kako bi 'Asr ušao u postojanje. Stoga, ako si shvatio ono na šta smo aludirali, dosegnuo si sreću, a ja sam pred tebe položio ljestve savršenstva. Pa uspinji se...!

Savršeni čovjek je savršeniji od kozmosa u njegovoj cjelini, jer on je kopija kozmosa od slova do slova, i on mu dodaje činjenicu da njegova duhovna zbilja ne prihvaća skupljanje (tadā'ul), iako najveći od anđeoskih duhova, Isrāfil, prihvaća skupljanje, jer se skuplja sedamdeset puta na dan...⁵⁰⁷ 'Skupljanje' se jedino događa u suodnosu s prethodnim uzdizanjem, ali univerzalni sluga (al-'abd al-kullī) ne raspolaže nikakvim uzdizanjem u svome služenju, jer on je stegnut atributima (maslūb al-awsāf). Da je Isrāfil iznio na vidjelo duhovno stanje tog univerzalnog sluge u njegovu služenju, ne bi se ponovo skupljao. Stoga shvati moje aluzije! Obavijestio sam te, kroz ovo kazivanje, da je ovaj anđeo među onim stvorenjima koja najviše znaju o Bogu. On se uzastopno skuplja zbog Božijih samoraskrivanja koja se uzastopno događaju, jer Istiniti se nikada dva puta ne raskriva u istoj formi. U svakom tom samoraskrivanju Isrāfil vidi ono što vodi skupljanju. Ovo je punovažno učenje, dato po istinskom znanju o Bogu.“ (II 615.22, 34)

'Univerzalni sluga' je savršeni čovjek s obzirom na činjenicu da je sluga svakog (*kull*) božanskog imena, a ne samo ovog ili onog imena. On se ne može zvati 'Abd al-Karīm (Sluga Plemenitoga) ili 'Abd al-Majīd (Sluga Slav-noga), isključujući bilo koji drugi epitet. Naprotiv, on se mora zvati slugom svakog imena, ili, 'slugom Allāhovim', slugom tog sveobuhvatnog imena. Prema tome, iako postoje brojne vrste 'stožera' (*qutb*) – onih prijatelja Božijih oko kojih se vrte raznovrsne duhovne zbilje univerzuma – Ibn al-'Arabi naziva apsolutni Stožer (*al-qutb*), oko kojeg se vrti cijeli kozmos, naslovom 'Abd Allāh i 'Abd al-Jāmi' (Sluga Sveobuhvatnog).⁵⁰⁸ Ova dva imena

507 Isrāfil (Serafiel) je najveći od arhandela i puše u Trublju na Dan ponovnog proživljenja. 'Stezanje', spomenuto ovdje, ukazuje na izviješća koja je Džibril donio Vjerovjesniku u viziji. Prema jednoj inačici, Vjerovjesnik je kazao Džibrilu da bi volio da mu se ukaže u liku u kojem ga je Bog prvobitno stvorio. Džibril je odgovorio da Vjerovjesnik ne bi bio u stanju podnijeti tu viziju. Vjerovjesnik je inzistirao, tako da mu se Džibril otkrio i ispunio obzorja, a Vjerovjesnik se onesvijestio. Kada je došao sebi, Džibril se bio vratio u prvobitni lik. Vjerovjesnik reče: „Nisam ni pomišljao da bi jedno Božije stvorenje moglo biti takvo.“ Džibril mu je odgovorio: „Šta bi bilo da si vidio Isrāfila? Prijestolje je na njegovim ramenima, dok su njegova dva stopala prosegнула mimo granica najniže Zemlje. Ipak se on skuplja usljed Božije veličanstvenosti sve dok ne postane poput sitnog vrapca“ (Al-Qazwīnī, *'Ajā'ib al-makhlūqāt*, na margini Al-Darīmijeva djela *Hayāt al-hayawān* [nedatirano: Al-Maktabat al-Islāmiyya, nedatirano], I, str. 97).

508 „Stožer je 'sluga Allāhov' i 'sluga Sveobuhvatnog', pa se stoga opisuje svim imenima kroz prisvajanje njihovih odlika i kroz njihovo ozbiljenje. On je ogledalo Božije, mjesto otkrivanja za svete opise i za božanska mjesta samoraskrivanja. On je Posjednik Sadašnjeg Časa, Oko Vremena i Tajanstvo Sudbine“ (II 573.19).

pojedinačno ukazuju na suštinsko i akcidentalno savršenstvo Stožera, a oba ta savršenstva su gotovo istovjetna, jer ‘Sveobuhvatni’ je ime Božije i ime imena Allāh, tako da su ovo ime i ime Allāh praktički sinonimi. U svakom slučaju, svaki stožer se imenuje sa dva imena: sluga Allāhov i sluga nekog od ostalih imena.⁵⁰⁹

„Kada se stožeri i čestiti (al-sālihūn) imenuju poznatim imenima, imenuju se slugom samo tog imena koje preuzmu na sebe. Bog veli: A kad je Allāhov rob ustao da Mu se pomoli (tj., vjerovjesnik Muhammed), oni su se u gomilama oko njega tiskati stali’ (Al-Jinn, 19). Tako ga je Bog oslovio imenom ‘Abd Allāh, makar mu je otac bio dao ime ‘Muhammed’ i ‘Ahmed’. Ovaj Stožer je zauvijek određen ovim sveobuhvatnim imenom, tako da je on ‘Abd Allāh u ovome svijetu.

Potom su stožeri poredani prema izuzetnosti, makar su svi sabrani u tom imenu koje zahtijeva njihova duhovna postaja. On je opisan njime i nazvan po njemu izvan duhovne postaje stožerstva (qutbiyya). Tako je Mūsāovo ime ‘Abd al-Shakūr (Sluga Zahvalnoga), Dāwūdovo posebno ime je ‘Abd al-Malik (Sluga Vladara), a Muhammedovo ‘Abd al-Jāmi’. Nema nijednog stožera koji ne posjeduje posebno ime, primjereno njemu, uz ono sveobuhvatno ime koje posjeduje, tj., ime ‘Abd Allāh. Nema nikakve razlike ako je stožer vjerovjesnik u vremenu vjerovjesništva koje sada prispijeva svršetku, ili je prijatelj Božiji u vremenu Muhammedova Šerijata.“ (II 571.18)

Savršeni čovjek služi Boga u odori imena Allāh, a ne bilo kojeg drugog imena. Kao što je ime Allāh Bezgranični Bitak, tako je i savršeni čovjek bezgranični sužanj Allāhov (*al-ma’lūh al-mutlaq*). On prati Allāha u svakom samoraskrivanju. Drugim riječima, savršeni sluga, kroz svoje ništavilo i iščeznuće, očituje sva božanska imena. On prisvaja odlike i potpuno ozbiljuje temeljna određenja svakog imena, a da nije ograničen nijednim od njih, ili skupinom imena. Prijatelji Božiji nižeg ranga, iako ozbiljuju ime Allāh do određenog stupnja, bivajući ljudskim bićem, u praksi oni očituju samo neka od imena. Obični smrtnici prisvajaju različite odlike imena neravnotežno i nejednako, udaljujući se od ljudskog mjerila i sprječavajući sebe da segnu ponad razine ‘animalnog čovjeka’.

509 To je ona činjenica na koju aludira *Fusūs al-hikam* u samoj svojoj strukturi: prvo poglavlje ukazuje na ‘Mudrost imena Allāh kako je ovaploćeno u poslaničkoj riječi Ādem’, i, kako nas Ibn al-‘Arabi izvješćuje, on pod imenom ‘Ādem’ podrazumijeva ljudsko biće načinjeno na priliku Božiju. Potom, svako preostalo poglavlje ove knjige je posvećeno načinu na koji se jedan od vjerovjesnika očituje u smislu posebnog božanskog atributa; ali svaki vjerovjesnik, bivajući i ‘Ademom’, očituje ime Allāh.

„Ondje ne može biti nikakvog čistog služenja, neokaljanog bilo kojom vrstom gospodstva, osim kod savršenog čovjeka. I ondje ne može biti nikakvog čistog gospodstva, neokaljanog bilo kojom vrstom služenja, osim kod Boga. Prema tome, čovjek je na priliku Istinitoga kroz neusporedivost, i bivajući pomjeren iz okaljanosti u svojoj duhovnoj zbilji, jer on je neograničeni božanski sužanj, a Istiniti je Bezgranični Bog. A pod svim tim ja podrazumijevam savršenog čovjeka.

Savršeni čovjek je odvojen od onoga koji nije savršen snagom jedne nedodirljive duhovne zbilje (raqīqa) koja je takva da je njegovo služenje neokaljano bilo kakvim gospodstvom. Pošto savršeni čovjek raspolaže ovim visokim položajem, on je isključivo ona svrha za kojom se traga kroz kozmos.

To savršenstvo biva vidljivo po Ādemu kroz Njegove riječi: ‘I pouči On Ādema nazivima svih stvari’ (Al-Baqara, 31). On je stavio naglasak na ‘sve’, jer to je riječ koja zahtijeva sveobuhvatnost. Na taj način je Istiniti posvjedočio njegovo savršenstvo. Isto tako, to savršenstvo je postalo vidljivo kod Muhammeda u njegovim riječima: ‘Došao sam spoznati mudrost drevnih i potonjih naroda.’ Tako je Ādemovo znanje bilo uključeno u njegovo znanje, jer Ādem je među onim drevnima.“ (II 603.14)

Ljudi pokude

Očitovanjem svih božanskih imena bez traga Gospodstva i, na taj način, pokazujući savršeno služenje, moglo bi se reći da savršeni čovjek biva posve običnim čovjekom. Izvan njega nije ostalo ništa, jer on kola sa svim stvorenim stvarima u savršenom skladu i ravnoteži. On je poput stabla ili ptice u svome svakodnevlju, slijedeći božansku volju gdje god ga ona vodi, bez protivljenja, bez pobune, s punom iskrenošću, bez vrludanja. On tako zadovoljno teče sa nepretrgnutim tokom sekundarnih uzroka koje on ostavlja zakrivenim svojim suvremenicima. Ondje mogu postojati istaknuti duhovni učitelji koji privlače učenike svojim učenjem i čudotvornim darovima, ali najsavršeniji od učitelja nisu nikada čak primjetljivi, osim onih koje Bog izabire i vodi. S obzirom na ovu odliku, Ibn al-‘Arabi naziva najsavršenije od gnostika ‘Ljudima pokude’ (*malāmiyya*). Iako ime ‘Ljudi pokude’ ima povijesni presedan u sufizmu, Ibn al-‘Arabi definira ovaj pojam i opisuje one koji ga zaslužuju pojmovima koji su svojstveni njegovim vlastitim naučavanjima.⁵¹⁰

„Ljudi pokude su oni koji znaju, a koji nisu poznati.“ (II 145.1)

510 Usp. Chodkiewicz, *Le Sceau*, posebno str. 136–38; vidjeti također *Mu‘jam* 103–106.

„Ljudi pokude su nepoznati, oni čije su duhovne postaje nepoznate. Nijedna božanska stvar ne prevladava nad njima pa da bi se moglo znati kako Bog ima posebnu brižnost prema njima. Njihova duhovna stanja poništavaju njihove duhovne postaje zbog mudrosti duhovne odaje: oni nikada ne bivaju vidljivi u mjestu prepiranja, jer ljudi se, katkada, prepiru u tom domištu sa njihovim Učiteljem – koji jeste Bog – , glede Njegovog Božanskog. Ali ovo pleme je spoznalo svoga Učitelja, tako da im je zabranjeno da ta spoznaja bude očitovana u duhovnoj odaji u kojoj se njihov Učitelj skriva. Tako oni hode sa običnim svijetom (al-’amma) s obzirom na spoljašnja djela poslušnosti koja obični ljudi vrše... Nijedno djelo od njih se ne pokazuje takvim da ih čini drukčijim od običnih ljudi. To se protivi začudnom prekidu navada kroz duhovna stanja koja su očitovali neki prijatelji.“ (II 501.25)

„Ljudi pokude su učitelji i vođe ljudi Božijeg puta. Među njima je učitelj kozmosa, tj., Muhammed, Poslanik Božiji – Bog ga blagoslovio i mir mu podario! Oni su mudraci, oni koji postavljaju stvari na njihova prava mjesta. Oni čine stvari dobrima i postavljaju sekundarne uzroke na njihova prava mjesta, dok ih poriču na mjestima na kojima bi oni trebali biti poreknuti. Oni ne vrše nasilje nad bilo čim od onoga što je Bog uredio u Svome stvaranju, ostavljajući sve onako kako je On to uredio. Šta god da se zahtijeva za ovdašnji svijet, oni to ostavljaju za ovaj svijet, a šta god se zahtijeva za budući svijet, oni to prepuštaju budućem svijetu. Oni motre na stvari istim okom kojim i Bog motri na stvari. Oni nikada ne brkaju duhovne zbilje.

Neko ko poništava sekundarne uzroke na mjestu gdje ih je njihov Uspostavitelj – Istiniti – uspostavio, taj je nazvao njihova Uspostavitelja glupim i prepustio se nepoznavanju Njegove mjere. Osoba koja ovisi o sekundarnom uzroku, druge je pridružila Bogu i postala heretik, tako da će zauvijek ostati u zemlji Prirode. Međutim, Ljudi pokude smještaju sekundarne uzroke na njihovo mjesto, ali oni ne ovise o njima. Učenici (tilmīdh) Ljudi pokude, koji su istinoljubivi (al-sādiqūn), izvrgnuti su neprestanom odtjecanju u duhovna stanja Muževnosti. Ali učenici nekih drugih su izvrgnuti neprestanom toku prema duhovnim stanjima ispraznosti ega (al-ru’ūnāt al-nafisiyya).⁵¹¹ Mjerila Ljudi pokude su nepoznata. Niko ih ne poznaje osim njihova Učitelja koji je bio pristran prema njima i koji ih je učinio posebnim po toj duhovnoj postaji.“ (II 16.15)

U narednom odjeljku Ibn al-’Arabi suprotstavlja ‘Ljude pokude’ dvama drugim tipovima među ‘Ljudima Allāhovim’, ‘pobožnjacima’ (al-’ubbād) i ‘sufijama’. Posebno je vrijedno uočiti da u ovom odjeljku, kao što je čest slučaj u njegovim napisima, Šejh upotrebljava pojam ‘sufije’ ne u smislu općeg pojma za one koji su u duhovnoj potrazi i za prijatelje Božije, već kao oznaku za poseban tip duhovnosti koja zahtijeva, u stanovitoj mjeri,

511 Naredni odjeljak, preveden niže, pojašnjava da su ‘sufije’ ti ‘učenici drugih’.

pokazivanje vani i samozadovoljstvo, označavajući tako neke prijatelje Božije tako kao da su manje od savršenog.

„Tri su vrste Ljudi Allāhovih. Ne postoji četvrta:

Ljudi koji su svladani isposništvom (zuhd), neprestanom pobožnošću (tabattul) i čistim djelima, od kojih su sva hvale dostojna. Oni čiste svoje unutrašnje dimenzije od svakog pokudnog atributa koji je pokuđen od strane Zakonodavca. Međutim, oni ne vide ništa mimo djela koja vrše. Oni nemaju nikakva znanja o duhovnim stanjima i duhovnim postajama, niti oni posjeduju bogomdane mudrosti od Njega, ni tajanstva, otkrovenja, ništa od onoga što se nalazi kod drugih. Oni se nazivaju ‘pobožnjacima’ (al-‘ubbād). Ako bi iko došao da se kod njih raspituje za molitvu, jedan od njih bi se mogao dobrano rasrditi ili reći: ‘Šta sam to ja da bih molio za tebe? Koji položaj ja imam?’ On se brine da ne bi pao u samozadovoljstvo. Boji se nevoljā ega (nafs) i da, praveći scenu (riyā’), ne upadne u njih. Ako bi se neko od njih pozabavio čitanjem, knjiga bi mu bila Al-Muhāsibijeva Ri’āya ili nešto tog žanra.⁵¹²

Druga vrsta su ljudi koji su iznad onih prvih. Oni gledaju sva djela tako kao da pripadaju Bogu, i oni smatraju da ne raspolažu nikakvim djelom. Tako pravljenje javne scene kod njih potpuno iščezava. Ako ih neko pita o nečemu o čemu ljudi tog puta brinu, oni samo kažu: ‘Da li biste ikoga osim Allāha prizivali, ako istinu govorite?’ (Al-An’ām, 40), i još kažu: ‘Reci: ‘Allah!’ Zatim ih ostavi neka se lažima svojim zabavljaju’ (Al-An’ām, 91). Oni su poput pobožnjaka u marljivosti, istrajnosti, susprezanju, isposništvu, iskrenosti i tome slično. Međutim, dok posjeduju sve to, oni vide nešto ponad stanja stvari pobožnjaka, tj., duhovna stanja, duhovne postaje, mudrosti, tajanstva, otkrovenja i darove milosti (karāmāt). Stoga oni prijanjaju uz svoja nastojanja da steknu one stvari. Kada dosegnu nešto od toga, oni to čine vidljivim među običnim svijetom, u smislu darova milosti, jer oni ne vide drugo doli Boga. Oni su ljudi dobre čudi (khuluq) i duhovni vitezi (futuwwa). Ova skupina se naziva sufijama. U nazoru treće skupine oni su ljudi ispraznosti (ru’ūna) i posjednici ega. Njihovi učenici su poput njih: oni postavljaju zahtjeve i prolaze pored svih Božijih stvorenja nadmeno, zahtijevajući pravo vođenja nad ‘Ljudima Allāhovim’.

Treća skupina ne dodaje ništa onim pet molitvi i dobrovoljnih djela (rawātib). Oni sebe ne razlikuju od vjerujućih koji vrše Božije dužnosti snagom bilo kojeg dodatnog duhovnog stanja, kako bi na taj način mogli postati poznati. Oni idu na tržnice, razgovaraju s ljudima i nijedno od Božijih stvorenja niko od njih ne gleda tako kao da se po bilo čemu razlikuje od običnih ljudi; oni ne dodaju ništa

512 *Al-Ri’āya li huqūq Allāh*, autora Al-Hārith al-Muhāsibija (umro 243/857), a u vezi s njim usp. Schimmel, *Mystical Dimensions*, str. 54 i dalje. Knjige ‘istoga žanra’ uključuju *Qūt al-qulūb* autora Abū Tālība al-Makkija (umro 386/996) i Al-Ghazālījevo djelo *Ihyā’ ‘ulūm al-dīn*. Ove knjige se naširoko bave psihološkim i duhovnim pristupima koje mora pratiti izvanjsko razmatranje Zakona.

obaveznim djelima ili običajima Sunneta među običnim svijetom. Oni su sami s Bogom, čvrsto ukorijenjeni, ne zastranjujući od svoga služenja koliko ni za treptaj oka. Oni ne nalaze nikakvu slast u vođenju, jer Gospodstvo je prevladalo njihova srca i oni su ponizni pred njim. Bog im je podario znanje o mjestima stvari i o prikladnim djelima i duhovnim stanjima. Oni su zastrti od stvorenja i ostaju biti skrivi od njih pokrivkom običnih ljudi. Jer oni su iskrene i krijeposno pobožne sluge svoga Gospodara. Oni Ga neprestance posvjedočuju dok jedu i piju, dok se bude i snivaju, i dok razgovaraju s Njim među ljudima.

Oni postavljaju sekundarne uzroke na njihova mjesta, i poznaju mudrost u njima. Ti ih vidiš kao da bijahu oni koji su stvorili sve, jer oni potvrđuju i naglašavaju one sekundarne uzroke. Oni su ovisni o svim stvarima, jer sve je u njihovu nazoru oslovljeno imenom 'Allāh'. Ali niko od njih nema potrebu za bilo čim, jer u njima se nije pokazalo ništa od neovisnosti ili uzdizanja kroz Boga, ili bilo šta od odlika Božije Prisutnosti koja bi zahtijevala od stvari da budu ovisne o njima. Oni vide da te stvari nisu nikako ovisne o njima. Ali su oni ovisni o stvarima, vezujući ljude uz riječi Božije: 'Vi ste siromasi, Allāh je vama potreban, a Allāh je nezavisan i hvale dostojan' (Al-Fātir, 15). Iako su oni stekli neovisnost kroz Boga, oni nikada ne objelodanjuju bilo koji atribut koji bi omogućio da oni pripišu sebi ime kojim je Bog opisao Sebe, tj., 'Neovisni'. Oni, od sada, znaju da je ovisnost samo o Bogu, Neovisnome. Ali oni vide da su ljudi ovisni o svim sekundarnim uzrocima koje su postavili na njihova mjesta. Jer većina ljudi je zastrta od Boga. Ali u zbilji i u stvarnom stanju stvari ljudi su ovisni samo o Njemu, u čijoj ruci je udovoljenje njihovim potrebama, a to je Bog. Tako [Ljudi pokude] vele: 'Ovdje se Bog imenovao svim onim o čemu ovisi sve što je u zbilji. Bog nije ovisan o bilo čemu, ali sve je ovisno o Njemu.' To su, naime, Ljudi pokude, najuzvišeniji Ljudi. Njihovi učenici su najuzvišeniji od Ljudi, izvrgnuti kolebanju na svakom stupnju Muževnosti.⁵¹³

Ne postoji niko ko je stekao duhovnu postaju viteštva i dobru ćud uz Boga, ali niti uz bilo koga drugog, osim ovih ljudi. Oni su stekli sve duhovne postaje i vidjeli da se Bog zastro od stvorenja na ovome svijetu, dok su oni Njegov izbor. Stoga oni zastiru sebe od stvorenja kroz zastor njihova Gospodara. Iza zastora oni ne posvjedočuju ništa od stvorenja, osim njihova Gospodara. Kada oni dosegnu onaj svijet i Istiniti se otkrije, oni će također postati vidljivi kroz očitovanje njihova Gospodara. Ali njihov položaj na ovome svijetu je nepoznat po entitetu.

Za obične ljude ovi pobožnjaci se razlikuju po svome gušenju strasti, svom udaljavanju od ljudi i ljudskih stanja i po svome izbjegavanju da se puteno mijesaju s njima. Stoga oni imaju svoju nagradu. Sufije se razlikuju u očima običnog svijeta po svojim zahtjevima i svojim začudnim prekidima navada, kao što

513 'Muževnost', kao što je naprijed isticano, je 'akcidentalna', pošto je suprotstavljena suštinskom savršenstvu savršenih ljudi, što će reći da oni na taj način očituju imena i attribute Božije u njihovu mnoštvu.

je čitanje ljudskih misli i uslišenje njihovih molitvi... Oni se ne sustežu od očitovanja bilo čega što će navesti ljude da saznaju o svome približavanju Bogu, jer oni smatraju da ne posvjedočuju drugo doli Boga. Ali golemo im znanje izmiče. Štaviše, ovo njihovo duhovno stanje nije sigurno od zamke i odvođenja sa jedne na drugu postaju.

Ljudi pokude se ne razlikuju od bilo kojeg Božijeg stvorenja, tako da su oni nepoznati. Njihovo duhovno stanje je stanje običnih ljudi.

Oni se nazivaju 'Ljudima pokude' iz dva razloga. Jedan je taj što se ovaj pojam pripisuje njihovim učenicima zato što oni nikada ne prestaju sebe kuditi tik uz Boga. Oni nikada ne vrše djelo s kojim su sretni, što je sastavni dio njihova duhovnog vježbanja. Jer niko ne može biti sretan sa djelima sve dok ona ne budu prihvaćena, a to je nevidljivo za njihove učenike. Što se tiče onih velikih među njima, to ime se pripisuje njima, jer oni skrivaju svoja duhovna stanja i svoj položaj kod Boga kada vide da ljudi kritiziraju njihove postupke i kude ono što oni rade zato što ljudi ne vide da ta djela dolaze od Boga. Oni ih isključivo vide tako kao da ta djela dolaze od onoga čijom rukom su se ona očitovala. Stoga oni kude i kritiziraju ta djela. Ali kada bi se maknuo zastor i kada bi oni vidjeli da ta djela pripadaju Bogu, nikakva pokuda ne bi prianjala uz onoga po čijim rukama su se ona pojavila. U ovom duhovnom stanju sva ta djela bi bila plemenita i dobra. Jednako tako stvar stoji i sa članovima plemena: kada bi se njihov položaj kod Boga pokazao ljudima, ljudi bi ih uzeli za idole. Ali pošto su oni obično zaklonjeni od običnih ljudi, pokuda koja se pripisuje običnim ljudima, kada se nešto hvalevrijedno pojavi od njih, također se pripisuje njima. To je tako kao da ih sam njihov položaj kudi zato jer nije vidljiv.' (III 34.28)

Duhovna postaja bez postaje

Savršenstvo je ravnoteža u kojoj sva božanska imena očituju sebi svojstvenu ulogu bez prevladavanja jednog imena ili nekih imena nad nekim drugim imenima. Savršeni čovjek djeluje kao Božiji zastupnik i namjesnik u svakoj situaciji, jer savršena ravnoteža imena u njemu znači to da Bog djeluje kroz njega pod vidom Allāha, sveobuhvatnog imena, a ne pod vidom jednog od posebnih imena koja su obuhvaćena imenom Allāh. Stoga savršeni čovjek nije ograničen bilo kojim posebnim atributom, jer on obuhvaća sve atribute. On prisvaja atribut prikladan za datu priliku, baš kao što se Bog uvijek raskriva u povezanosti s primateljkom. U tom smislu Ibn al-'Arabi definira 'savršenstvo' u svom djelu *Istilāhāt* u smislu 'bivanja oslobođenim od atributa i učinaka'.⁵¹⁴

514 Ja čitam *tanazzuh* kao u *Futūhātu* (II 129.19) umjesto u smislu *tanzih*, kako je to u izdanju djela *Istilāhāt* iz Hayderabada (16).

Zato što savršeni gnostik nije definiran bilo kojim posebnim atributom, on je u stanju očitovati uzajamno suprotstavljene i protuslovne attribute, baš kao što je u stanju vjerovati u svako uvjerenje. Sveobuhvatno ime Allāh objedinjuje protuslovne attribute. Savršeni gnostik, koji je mjesto samoraspirivanja za to ime, objedinjuje sve suprotnosti. Ibn al-‘Arabi to objašnjava dok razmatra duhovnu postaju ‘širenja’ (*bast*), čija suprotnost je ‘skupljanje’ (*qabd*).

„Posljednji iskorak i krajnji povratak gnostika – iako njihovi entiteti ostaju biti nepromjenjivo određeni – jeste to da je Istiniti istovjetan s njima, dok oni ne opstoje. Ovu duhovnu postaju posjeduju samo gnostici. Stoga su oni stegnuti u duhovnom stanju vlastitog širenja. Gnostik ne može nikada biti stegnut bez širenja ili proširen bez stezanja. Ali kada je neko drugi u duhovnom stanju stegnutosti, on ne posjeduje duhovno stanje širenja, a kada je u stanju širenja, on ne posjeduje duhovno stanje stezanja. Prema tome, gnostik se poznaje samo kroz činjenicu da obuhvaća suprotnosti, jer sve njegovo je Istiniti. Tako Abū Sa‘īd al-Kharrāz bijaše upitan: ‘Kroza šta si ti spoznao Allāha?’ Odgovorio je: ‘Kroz činjenicu da On objedinjuje suprotnosti’, jer on je posvjedočio njihovo smirivanje u sebi i on je znao da je načinjen na Njegovu priliku. On je čuo Njega da kaže: ‘On je Prvi i Posljednji, Vidljivi i Nevidljivi’ (Al-Hadīd, 3); a bio je to baš ovaj stavak kojeg je on donio kao dokaz za svoju tvrdnju.“ (II 512.9)

Prolazeći duhovnom stazom, gnostik prolazi iz duhovne postaje u duhovnu postaju, nikada ne gubeći jedan pozitivni atribut nakon što ga je stekao. Jednu po jednu, u savršenom skladu, on usvaja duhovne odlike božanskih imena. Dosegnuvši najvišu duhovnu postaju, on je postao vlasnik svih duhovnih postaja. Prisvojivši sva božanska imena, on sada očituje samo ime Allāh. Kao što ime Allāh ne označava ništa posebno, već radije sve – Bitak i sve njegove attribute – tako isto savršeni čovjek nije ništa posebno, jer on jeste sve stvari. Svaka duhovna postaja Puta predstavlja posebno savršenstvo znanja i čudi. Međutim, najuzvišeniju duhovnu postaju, koja ne predstavlja nikakvo posebno savršenstvo, Ibn al-‘Arabi naziva ‘ne-postajom’ (*lā maqām*). On vidi aluziju na to u kur‘anskom stavku: ‘O stanovnici Jesriba, ovdje vam nema stánka (*lā muqām*) (Al-Ahzāb, 13). Sva-ko ko prebiva podno ove duhovne postaje, ograničen je i definiran nekim božanskim atributom. Ali gnostik posjeduje sve božanske attribute i nije ograničen nijednim. On se pojavljuje u sve i jednoj duhovnoj postaji, kako mudrost zahtjeva i sekundarni uzroci traže. Samo je on, među stvorenim stvarima, u stanju ‘staviti sve na njemu pripadajuće mjesto’ i ‘dati svakoj stvari njeno pravo’, jer samo on očituje ime Allāh u njegovu savršenstvu.

„Ljudi savršenstva su ozbiljili sve duhovne postaje i duhovna stanja, i prosegnuli su ponad njih u duhovnu postaju koja je iznad uzvišenosti i ljepote, tako da oni nemaju nikakva atributa ni opisa. Abū Yazīdu je rečeno: ‘Kako si jutros?’ On odgovori: ‘Ja nemam ni jutro ni večeri; jutro i večer pripadaju onome ko biva ograničen atributima, a ja ne raspolažem nijednim atributom’.“ (II 133.19)

„Korijen ovog znanja o Allāhu je duhovna postaja koju su, u konačnici, dosegнули gnostici, tj., ‘ne-postaja’ na koju Bog ukazuje u kur’anskom stavku: ‘O stanovnici Jesriba, ovdje vam nema stánka’ (Al-Ahzāb, 13). Ova duhovna postaja ne biva ograničena nijednim atributom. Abū Yazīd je ukazao na nju svojim riječima, kada je bio upitan: ‘Kako si jutros?’...“

‘Jutro’ pripada istočnom suncu, a večer zapadnom suncu. Istočno sunce pristaje uz očitovanje, uz svijet kraljevstva (mulk) i vidljivog, dok zapadno sunce pristaje uz zastiranje, uz svijet nevidljivog i suverenog (malakūt). U ovoj duhovnoj postaji gnostik je ‘maslinovo drvo koje nije ni istočno ni zapadno’ (Al-Nūr, 35), jer nikakav opis ne određuje temeljna određenja ove duhovne postaje, niti on biva ograničen njome. To je njegov udio u onom: ‘Niko nije kao On’ (Al-Shūrā, 11) i onog: ‘Veličanstven je Gospodar tvoj, Dostojanstveni, i daleko od onoga kako ga predstavljaju oni’ (Al-Sāffāt, 180)!“ (II 646.27)

Posjednici ne-postaje nazivaju se različitim imenima u različitim kontekstima. Možda je, naime, najbliži sinonim onaj ‘muhammedanski’ (*muhammadī*). Muhammedanski prijatelj Božiji nasljeđuje svoje znanje, duhovne postaje i duhovna stanja izravno od vjerovjesnika Muhammeda, bez posredovanja Īsāa, Ibrāhīma, Mūsāa ili bilo kojeg drugog od 124.000 ostalih vjerovjesnika. Kao što Ibn al-‘Arabi ističe, ovaj pojam također ima i jedno drugo značenje, ali ono igra manje važnu ulogu u njegovim naučavanjima:

„Najuzvišeniji među ljudima su oni koji posjeduju ne-postaju. Razlog za to je taj što duhovne postaje određuju temeljna određenja onih koji prebivaju unutar njih, ali nesumnjivo, najuzvišenije od svih su one skupine koje same određuju temeljna određenja. Njih temeljna određenja ne određuju. One su božanske skupine (*al-ilāhiyyūn*), jer Istiniti je istovjetan njima, i On je ‘najsnažniji među onima koji određuju temeljna određenja’ (Al-Tīn, 8).“

Ovo ne pripada nikome od ljudi, osim Muhammedancima, kako je to božanska providnost već podarila njima. Bog je u vezi sa njima sličnim kazao: ‘A oni kojima smo još prije lijepu nagradu obećali, oni će od njega daleko biti’ (Al-Anbiyā’, 101), tj., od Vatre, jer Vatra je jedna od onih duhovnih postaja. Zacijelo, stoga se oni drže daleko od tih duhovnih postaja. Tako su posjednici duhovnih postaja oni čija duhovna htijenja (*himma*) su postala ograničena na

određene ciljeve i svrhe. Kada oni dosegnu te ciljeve u svojim srcima pronalaze nešto drugo, a ti ciljevi, koje su oni dosegnuli, postaju početnim osnovama za neke druge ciljeve. Tako ti ciljevi određuju njihova temeljna određenja, jer oni ih traže i takva je njihova situacija zauvijek.

Ali Muhammedanac ne raspolaže takvim temeljnim određenjem i ne posvjedočuje nikakav cilj. Njegova obuhvatnost je obuhvatnost Istinitoga, a Istiniti nema nikakvog cilja u Sebi kojeg bi Njegov Bitak mogao, u konačnici, dosegnuti. Istiniti je posvjedočen onim Muhammedancem, pa ni on nema nikakvog krajnjeg cilja u svome duhovnom posvjedočenju. Ali neko drugi, mimo Muhammedanca, duhovno posvjedočuje svoj vlastiti potencijalitet. Tako on prebiva u duhovnom stanju ili duhovnoj postaji koja, u njegovim očima, može prispjeti nekom kraju, ili promjeni, ili može prestati postojati. On to vidi kao krajnji cilj spoznaje Boga, jer on je dao tom temeljnom određenju njegovo puno pravo u odnosu na sebe i svoga Gospodara.

‘Īsā je Muhammedanac. Zbog toga će on sići na kraju vremena. Kroz njega će Bog zapečatiti ono Uzvišeno Prijateljstvo.⁵¹⁵ On je duh Božiji i Njegova riječ, a riječi Istinitoga se nikada ne iscrpljuju. Stoga Muhammedanac ne raspolaže nikakvim krajnjim ciljem u svome duhu kojeg bi mogao dosegnuti.’ (III 506.30)

„Na tom Putu niko se ne zove ‘Muhammedancem’ osim dvojice: osoba koja je izabrana poradi nasljeđivanja znanja upravljanja, kakvo nije postojalo niti u jednom Zakonu prije Muhammeda, ili osoba koja objedinjuje sve duhovne postaje, potom se pomalja iz njih, ulazeći u ‘ne-postaju’, poput Abū Yazīda i njemu ravnih. Ta osoba se, također, naziva ‘Muhammedancem’, ali svako drugi, osim ove dvojice, pripisuje se nekom od vjerovjesnika. Zato je preneseno da je Vjerovjesnik kazao: ‘Učenjaci (‘ulamā’) su nasljednici vjerovjesnika.’⁵¹⁶ On nije kazao da su oni bili nasljednici jednog posebnog vjerovjesnika... On je također kazao: ‘Učeni iz ove zajednice su vjerovjesnici nekih drugih zajednica,’ ili u jednoj drugoj inačici: ‘poput vjerovjesnika sinova Isrāilovih.’“⁵¹⁷ (I 223.2)

„Muhammedanski stožeri su oni koji nasljeđuju od Muhammeda u objavljenim zakonima i duhovnim stanjima koja je samo on posjedovao i koja se nisu nalazila u bilo kojem Zakonu ili kod bilo kojeg poslanika koji mu je prethodio. Da je to bilo prisutno u nekom Zakonu koji je prethodio njegovom Zakonu, ili kod nekog poslanika koji je njemu prethodio, tada bi čovjek nasljeđivao od tog posebnog poslanika, ali posredstvom Muhammeda. Stoga se dotični pripisuje tom poslaniku. Da je on bio član ove zajednice, zvao bi se Mūsāovac, ukoliko je nasljeđivao od Mūsāa, ili bi se zvao ‘Īsāovac [da je nasljeđivao od ‘Īsāa], ili

515 O ‘Īsāu kao univerzalnom ‘pečatu prijateljstva’ ili ‘svetosti’, vidjeti Chodkiewicz, *Le Sceau*, posebno poglavlje VIII.

516 Bukhārī, *‘Ilm* 10; Abū Dāwud, *‘Ilm* 1; Ibn Māja, *Muqaddima* 17; Dārimī, *Muqaddima* 32; Ahmad V 196.

517 Nijedna od inačica se ne nalazi u *Concordanceu*, iako se obje često navode u sufijskim tekstovima.

bi se zvao Ibrāhimovac [da je nasljeđivao od Ibrāhīma], ili od ma kojeg drugog poslanika ili vjerovjesnika. Niko se ne pridružuje Muhammedu osim onoga ko je nalik onome što smo kazali vezano za ono što isključivo pripada njemu.

Najuključivija posebnost je ona koja nikoga ne ograničava duhovnom postajom pomoću koje se on odlikuje. Stoga se Muhammedanac odlikuje isključivo snagom činjenice da on ne raspolaže nikakvom posebnom duhovnom postajom. Njegova duhovna postaja je duhovna ne-postaja. Značenje ovog pojma je sljedeće:

Čovjek može biti svladan svojim duhovnim stanjem tako da zna jedino, uz pomoć toga, da je pripisan njemu i da je određen njime. Ali odnos duhovnih postaja prema Muhammedancu je isti kao i odnos imenā prema Bogu. On nije postao određen snagom duhovne postaje koja mu je pripisana. Naprotiv, u svakom dahu, u svakom trenu i u svakom duhovnom stanju on prima lik koji zahtijeva taj dah, taj tren i to duhovno stanje. Stoga njegova ograničenost ne traje. Jer božanska temeljna određenja su različita u svakom trenu, i on je različit saobrazno njihovoj različitosti. Bog je ‘svakog trena zauzet nečim’ (Al-Rahmān, 29), a također i Muhammedanac. To je naznačeno Božijim riječima: ‘U tome je, zaista, pouka za onoga ko srce ima’ (Qāf, 37). On nije kazao ‘racionalno čulo’, koje bi ograničilo tu osobu. ‘Srce’ jedino ima to ime zbog svoje nestalnosti u duhovnim stanjima i zbog svog nepretrgnutog pregnuća u svakom dahu.

Među Božijim slugama je i onaj ko zna kako biti izvrgnut stalnoj promjeni u svakom trenu, a među njima je i onaj ko je nesvjestan toga. I muhammedanski Stožer i Osamljenik (al-mufrad)⁵¹⁸ podnose promjenu u spoznaji u svakom dahu, baš kao što svako stvorenje Božije biva izvrgnuto promjeni u duhovnom stanju sa svakim dahom. Tako je ova osoba premoćnija samo kroz znanje o onom unutar čega i na čemu ona biva izvrgnuta promjeni, a ne po samoj promjeni, jer ova potonja prožima cijeli kozmos. Međutim, većina ljudi ne zna to na potanko obrazložen i poseban način, iako to znaju na jedan potanko neobrazložen način. Stoga se njihove duhovne postaje mjere opsegom njihove svjesnosti o onome u i na čemu oni bivaju izvrgnuti promjeni.“ (IV 76.27)

„Savršeni prijatelji zazivaju Boga u svakoj duhovnoj postaji i na svakom jeziku, ali poslanici – koji su brojni – zaustavljaju se kod onoga što im je objavljeno. Ono što je bilo objavljeno nekom od njih, nije moglo biti objavljeno nekom

518 ‘Osamljenik (uobičajenije *fard* [pl. *afrād*] stoji na stupnju koji je jednak stupnju duhovnog Stožera, ali duhovnom Stožeru je dana posebna uloga, ali ne i Osamljeniku. Duhovni Stožer upravlja kozmosom, ali Osamljenik ne potpada pod njegovu vlast. Stoga Ibn al-‘Arabi uspoređuje Osamljenike sa ‘Zanesenim Anđelima’ (*al-malā’ikat al-muhayyamūn*) koji stoje na istoj razini sa Prvim Umom (*al-‘aql al-awwal*). Ali pozornost tog Uma je usredotočena prema uvođenju kozmosa u postojanje, dok su Zaneseni Anđeli okrenuti isključivo prema kontemplaciji Boga (usp. I 93.5 [Y 2, 91.9], 199-202 [Y 3, 245-58]; II 19.9, 53.14, 20, 488.33, 675.6; III 137.12; Mu’jam 876-78). Glede upotrebe pojma *mufrad*, usp. III 86.28; IV 77.19. Usp. Chodkiewicz, *Le sceau*, posebno poglavlja VII i VIII.

drugom. Ali Muhammedanac objedinjuje, kroz svoju razinu, svaki zov koji se širio među poslanicima. Otuda je on neograničen, pošto on zaziva na svakom jeziku. Njemu je naime zapovijedeno da vjeruje u poslanike i u ono s čime su oni bili poslani. Stoga muhammedanski prijatelj se ne zaustavlja kod posebne objave, osim u odnosu na propise o dopuštenom (*halāl*) i nedopuštenom (*harām*). Što se tiče njegovog poziva, one stvari o kojima nije ništa rečeno i one stvari glede kojih ništa nije objavljeno u Muhammedovom Zakonu, s naznakom da bi to trebalo izbjegavati, on to ne izbjegava, ukoliko je bilo objavljeno u bilo kojoj objavi danoj bilo kojem vjerovjesniku, poslaniku ili onom koji to nije.“ (III 167.3)

Sva stvorenja su po definiciji ovisna (*faqīr*) o Bogu, ali muhammedanski prijatelj je lišen (*mufliṣ*) svega osim Boga. Objašnjavajući ovo pitanje, Ibn al-‘Arabi ukazuje na *hadis* koji dijeli stanovnike Dženneta na siromašne i bogate. Vjerovjesnik je kazao: „Stajao sam na kapiji Dženneta. Većina ljudi koji su ušli u njega spadala je među siromahe (*miskīn*), dok su bogati ljudi bili zatočeni.“⁵¹⁹

„Vjerovjesnik je kazao: ‘Jedan dirhem pretječe hiljadu,’⁵²⁰ jer posjednik jednog dirhema nema ništa drugo, stoga ga on troši u ime Boga i vraća natrag Bogu, jer on nema nikakvu drugu potporu kojoj bi se mogao utjecati. Ali posjednik hiljadu dirhema daje dio toga što posjeduje, a nešto ostavlja od onoga čemu se vraća, tako da se on ne vraća Bogu. Prema tome, posjednik jednog dirhema ga je pretekao u povratku Bogu. Da je posjednik hiljadu dirhema potrošio sve, imao bi, kao i posjednik samo jednog dirhema, dva i bio bi jednak s njim u duhovnoj postaji. Ovdje Zakonodavac ne uzima u obzir iznos dara, on samo motri ono čemu se davalac ponovo vraća nakon tog davanja. On se prosuđuje po onome čemu se vraća.

Oni koji se vraćaju Bogu ‘lišeni’ su svega drugog doli Boga. Bogataš, koji vidi Istinitoga u svakoj formi, neće dosegnuti razinu onoga koji Ga vidi u ničemu (*lā shay’*), jer ovaj potonji Ga vidi oslobođenog od svih odnosa, neograničenog i bez ikakva uokvirenja.

Kada se Istiniti ograniči unutra jedne forme primatelju samoraskrivanja, ta forma nesumnjivo ograničava motritelja. On je sa svakim motriteljem u formi koju ne opaža neki drugi motritelj. Stoga, niko Ga ne vidi neograničenim snagom egzistencije osim onoga koji je lišen svega, onoga iz čijeg duhovnog posvjedočenja su iščezle sve forme. Stoga On veli o čovjeku koji je žedan: ‘A

519 Bukhārī, *Riqāq* 51, *Nikāh* 87; Muslim, *Dhikr* 93.

520 Tekst koji se nalazi u standardnim vrelima glasi ovako: „Jedan dirhem premašuje 100.000 dirhema.“ Kada je Vjerovjesnik bio upitan da to objasni, odgovorio je: „Jedan čovjek ima dva dirhema i jedan od njih daje za zekāt. Drugi čovjek poseže u središte svoga bogatstva, uzima odande 100.000 dirhema i daje ih za zekāt. 2 (Nasā’i, *Zakāt* 49).

djela nevjernika su kao varka u ravnici u kojoj žedan vidi vodu, ali kada do tog mjesta dođe, ništa ne nađe,' tako On poriče da bi ondje trebalo biti nešto što se traži, 'a pronađe Boga' (Al-Nūr, 39), tj., ni-šta. Jer 'Ništa nije kao On' (Al-Shūrā, 11), a On je 'Neovisan o svjetovima' (Āl'Imrān, 97). Usljed toga, Njega niko ne opaža osim onoga koga je Bog razbaštinio od svjetova. A onaj koji je razbaštinjen od svjetova, prebiva u krajnjoj neovisnosti o svjetovima. Kada ga sekundarni uzroci uznemiravaju, Isitiniti ga vraća natrag Sebi. On zna kome se vraća i zašto se vraća. On se vraća razbaštinjen u odnosu na Njega koji je Neovisan o njemu. On zna da bi Istiniti kao takav trebao biti s/poznat, stoga Ga slijedi. Pravo njegova vlastitog entiteta je nepostojanje i duhovno posvjedočenje, dok je pravo njegova Gospodara Bitak i duhovno posvjedočenje.

Vjerovjesnik, posjednik savršenog otkrovenja, kazao je: 'Baštinici prava su zatočeni,' a onaj koji je zatočen, ograničen je. Ali onaj koji je razbaštinjen, on ne raspolaže bogatstvima da ga ograniče ili zatoče, tako da on nije ograničen snagom ograničenja posjednika bogatstva. Stoga je on bliži božanskoj formi, kroz neograničenost, nego li su to oni posjednici bogatstva, jer oni su ograničeni.

Usljed toga baštinici bogatstva stoje na razini onoga koji motri Istinitoga u stvarima i ograničava Ga njima, a to je nužno, jer njegova duhovna postaja ozbiljuje svoje upraviteljsko temeljno određenje nad njim. Ali onaj koji je razbaštinjen, on je Muhammedanac. On nema nikakvu duhovnu postaju. Jer je Vjerovjesniku rečeno: 'Ništa od naloga ne pripada tebi' (Āl'Imrān, 128); Bog ga je, dakle, razbaštinio. 'Bogatstva' pripadaju samo onome ko raspolaže nalogom, jer svako ko posjeduje nalog, baštinik je bogatstva, pošto je 'nalog' ono bivstvovodavno (takwīn), tako da ono što neko želi, to ulazi u postojanje. Zato on nije razbaštinjen. Onaj ko napušta svoju vlastitu duhovnu zbilju, taj proklizava na svome putu...⁵²¹ Prema tome, zadržavanje u svome vlastitom korijenu je ono što je poželjno, a to je ono što je naznačeno Njegovim riječima u vezi onoga ko je najplemenitiji od ljudi, najpotpuniji u duhovnom posvjedočenju i najuzdignutiji u postojanju: 'Ništa od naloga ne pripada tebi.' Tako ga je On razbaštinio.

'O stanovnici Jesriba, ovdje vam nema stánka, zato se vratite' (Al-Ahzāb, 13), jer 'Bog će vam dati novi lik u onome što ne poznajete; vi ste znali svoj prvobitni lik,' drugim riječima, znali ste da ste bili oblikovani unutar onoga što niste znali, 'zašto se ne opomenete' (Al-Wāqī'a, 61-62)? 'Ljudi Allāhovi' nikad ne napuštaju postaju razbaštinjenosti, jer oni su u svakom dahu 'prisebni', bez ikakve pometnje, u novoj spoznaji koju ranije nisu poznavali. Bog im neprestance dariva nove likove u onome što ne poznaju. Oni ne posjeduju promišljanje, smotrenost i rasuđivanje, jer niko ne promišlja ništa drugo doli opstojeći supstrat, tj., granice koje ih zaslužuju, braneći im da spoznaju Boga, tako da 'Oni u ponovno stvaranje sumnjaju' (Qāf, 15): oni su u tome, ali oni nisu svjesni toga.

521 Ovdje Ibn al-'Arabi iznova aludira na one nesavršene gnostike koji koriste svoje moći i, posebno, svoje duhovno htijenje (*himma*) da stvore ono što žele.

*Kada oni uđu u Džennet na Dan ponovnog proživljenja, oni će kročiti isključivo u ono 'što oko vidjelo nije, što uho čulo nije i što u srce nijednog smrtnika ušlo nije.'*⁵²² *Pošto to nije ušlo u srce, koje raspolaže neprestanom promjenom u svojim licima, šta onda misliš o razumu koji ne raspolaže nikakvom promjenom? Neka nas Bog smjesti među ove razbaštinjene i odvoji nas od stanja bogatih ljudi, zatočenika!*" (III 105.8)

Ibn al-'Arabi sažima savršenstvo savršenog čovjeka i značenje duhovne ne-postaje, razmatrajući istinsko znanje o 'mjestu' (*makān*).

*„Bog veli: 'O stanovnici Jesriba, ovdje vam nema stánka' (Al-Ahzāb, 13). U vezi sa Idrisom, On je kazao: 'Mi smo ga na visoko mjesto digli' (Maryam, 57). 'Mjesto' je božanski opis u sveobuhvatnom i posebnom značenju. Sveobuhvatno značenje je naznačeno u Njegovim riječima: 'Milostivi ravna nad Prijestoljem' (Tā Hā, 5), a posebno značenje je u Njegovim riječima: 'Srce Mog vjernog sluge Me obuhvaća.' Sveuključivo značenje je da On jeste kao što ti jesi, kako je naznačeno u Njegovim riječima: 'On je s vama gdje god bili' (Al-Hadīd, 4), jer ovdje On spominje 'gdjelost'. 'Mjesto' među opstojećim suštinama (dhawāt) podudarno je sa 'duhovnim položajem' (*makāna*) među razinama.*

U mišljenju Plemena 'mjesto' je duhovna odaja na Božijem čilimu i pripada Ljudima savršenstva koji su prosegli ponad duhovnih postaja i duhovnih stanja, mimo uzvišenosti i ljepote. Oni ne posjeduju nikakve atribute, nikakve opise i nikakvu duhovnu postaju, poput Abū Yazīda su.

Znaj da prolazak kroz duhovne postaje i duhovna stanja je jedna od posebnih odlika Muhammedanaca. Ona isključivo pripada 'Ljudima ćudoređa', onima koji sjede kod Istinitoga na čilimu strahopoštovanja i prisnosti. Oni su stalno u ravnoteži, stamenosti i mirovanju. Međutim, oni, sa svakim dahom, raspolažu brzim gibanjima u svojoj unutrašnjoj dimenziji. 'Ti vidiš planine i misliš da su nepomične, a one promiču kao što oblaci promiču' (Al-Naml, 88).

Da im se Istiniti otkriva u ograničenoj formi, oni bi pogeli svoje glave. U tom duhovnom stanju oni Ga vide kao onoga koji uzrokuje da se njihova duhovna stanja mijenjaju, ali ne saobrazno formi u kojoj im se On raskriva. To uzrokuje da oni pognu svoje glave. Tako oni prebivaju između bezgraničnosti i ograničenosti. Nijedna duhovna postaja ne ograničava njihova temeljna određenja, jer ne postoji nijedna. Oni su posjednici mjesta na čilimu svoga lika i baštinici duhovnog položaja u nedostatku vlastitog prebivališta. S obzirom na svoj duhovni položaj, oni su izvrnuti stalnoj promjeni, a s obzirom na svoje mjesto, oni su nepomični. Kroz svoje vlastite suštine oni su na svome mjestu, ali kroz božanska imena oni su u svome duhovnom položaju. S obzirom na imena, oni

522 Ovaj *hadis qudsi* započinje riječima. „Za svoje čestite sluge pripremio sam ono što...“ Tekst se nalazi kod Bukhārīja, Muslima i u nekim drugim standardnim vrelima (Graham, *Divine Word*, str. 117-119).

posjeduju ‘slavnu postaju’⁵²³ i duhovni položaj bliskosti na Dan kada će svi prisutni biti, na Dan posjećivanja⁵²⁴ i Dan stizanja.

Oni kroz svoju vlastitu suštinu posjeduju ograničeno mjesto, naumljeno značenje, stamenost u posvjedočenju, duhovno stanje nalaženja, viziju o Njemu u svakom egzistentu u mirovanju i postojanosti. Oni ga posvjedočuju u Oblaku okom kroz koje Ga posvjedočuju u stanju sjedenja, okom kroz koje Ga posvjedočuju na nebesima ovoga svijeta, okom kroz koje Ga posvjedočuju na Zemlji, okom kroz koje Ga posvjedočuju u duhovnom posvjedočenju, okom kroz koje Ga posvjedočuju u onom ‘Niko nije kao On’ (Al-Shūrā, 11). Sve su ovo atributi mjesta.

Što se tiče duhovnog posvjedočenja, s obzirom na duhovni položaj, njihove oči su različite u suodnosu. Oko kojim oni posvjedočuju Njega tako i tako, nije isto kao oko kojim Ga oni posvjedočuju u nečemu drugom. Posvjedočeno je u jednom pogledu, posvjedočitelj gleda jednim okom, a vizija se razlikuje u odnosu na ono što je okom viđeno. Neki od nas vide različitost vizije (nazar) dok se izvodi iz različitosti Predmeta vizije (al-manzūr), dok neki drugi vide različitost Predmeta dok se izvodi iz različitosti vizije...

Stvarno stanje stvari pripada duhovnom položaju, jer ondje ne može biti nikakve određenosti ni u jednoj jedinoj stvari u postojanju. Stoga se mjesto određuje unutar tog duhovnog položaja. Isto tako, kažemo da ‘stamenost’ predstavlja ‘stamenost u promjenjivosti’, a ne da ta promjenjivost biva suprotstavljena stamenosti.“ (II 386.19)

Istinski sluga Božiji očituje temeljna određenja imena Allāh na najsavreniji način, dajući svemu njegovo pravo, baš kao što Bog daje svemu njegovo stvaranje. Ibn al-‘Arabi nam kazuje da ovo sveobuhvatno ime unosi sva temeljna određenja u slugu, ali tri temeljna određenja se drže na odstojanju od ostatka istih: posvjedočenje neusporedivosti, klanjanje i duhovna pometnja (*hayra*).⁵²⁵

„Bog veli: ‘Zar poslije istine ima išta osim zablude’ (Yūnus, 32)?, a to nije drugo doli stvaranje. ‘Zabluda’ je zburnjenost, a kroz stvorenja temeljno određenje zablude postaje vidljivo.

*Sami Bitak Istinitoga
Svjetlo je ozbiljeno,*

523 Aluzija na Vjerovjesnikovu duhovnu postaju na Dan ponovnog proživljenja (usp. poglavlje 14, bilješka 4).

524 ‘Dan prisutnosti’ se spominje u Kur’ānu u poglavlju *Hūd*, 103: ‘To je Dan kada će svi ljudi biti sabrani i Dan kada će svi biti prisutni.’ O danu ‘posjete’ usp. poglavlje 19, bilješka 16.

525 Usp. IV 197.17, prevedeno kod Chodkiewiczza i drugih, *Al-Futūhāt*.

*sama egzistencija stvaranja
nadolazeća je sjena...*

Ti motriš stvaranje pod jednim vidom i kažeš: 'Istiniti je.' Gledaš ga pod drugim vidom i kažeš: 'Stvorenje je.' Ali po sebi motreno, nije Istiniti, niti je išta drugo doli Istiniti... Samo Istiniti posjeduje ime 'Istiniti', jer posjeduje Nužni Bitak po sebi...

Stoga su stvorenja zabasala u stvaranju, jer to je noć iz koje je dan izveden. Stvorenja su u tami, smetena, zalutala. Ona nemaju svjetlo kojim bi pronašli uputu, nalik zvijezdama koje je Bog doznačio za onoga koji će se po njima ravnati 'u mrklini, na kopnu i moru' (Al-An'ām, 97). To je motrenje običnog svijeta.

Ali izabrani su 'u tami, oni ne vide. Gluhi, nijemi i slijepi' (Al-Baqara, 17), oni ne shvaćaju. Oni katkada vele: 'Mi smo mi, a On je On', a koji put kažu: 'On je mi, a mi smo On', dok kadšto vele: 'Mi nismo sasvim mi, a ni on nije sasvim On.' Potom je Bog oglasio da ti izabranici govore istinu, glede njihove pometnje, jer on je kazao najodabranijima od Svojih stvorenja po znanju i gnozi: 'Nisi ti bacio, kad si bacio, nego je Bog bacio' (Al-Anfāl, 17). Tako je On porekao istu stvar koju je posvjedočio, pa potom nije ni porekao niti je potvrdio. Gdje su obični ljudi u suodnosu sa ovim obraćanjem? Stoga je znanje o Bogu pometnja, a i znanje o stvorenju je pometnja.' (IV 279.26)

Gnostik nije zbunjen, jer je on izgubljen, iako se pronašao. On nije ništa, a ipak je sve. On je oslobođen od svakog ograničenja, pa ipak ih sviju prima na sebe. On ne osjeća nikakav dašak Gospodstva, pa ipak vlada kozmosom. On je poznat i nepoznat, posvjedočen i poreknut, opstojeći i neopstojeći, On / ne-On. Prebivajući u ne-postaji, on određuje temeljna određenja svake duhovne postaje. On, čak, nadilazi Božijeg zaljubljenika ukoliko taj zaljubljenik nije i gnostik.

„Znanje je izuzetnije od ljubavi, zbog čega je Bog zapovijedio Svome Vjerovjesniku da išće od Njega narastanje u znanju. Ono je istovjetno božanskom prijateljstvu preko kojeg Bog otkupljuje dug Svojih sluga i uzdiže ih. Kroz znanje oni prispijevaju spoznaji o tome da On ne može biti spoznat.

No, ako zaljubljenik nije gnostik, on u sebi stvara lik snagom kojeg biva zanesen i zbog kojeg biva ispunjen ljubavlju. Stoga se on jedino klanja i žudi za onim što je pod njegovim vlastitim uplivom. Ništa ga ne može pomjeriti iz ove duhovne postaje doli znanje.

Gnostikova zbunjenost kod Božije Strane je najveća zbunjenost, jer on stoji izvan ograničenja i omeđenosti... On posjeduje sve forme, pa ipak ga nijedna forma ne ograničava. Zato je Poslanik Božiji uobičavao kazati: 'Bože, uvećaj

moju zbunjenost pred Tobom!’ Jer to je najuzvišenija duhovna postaja, najjašnija vizija, najbliži duhovni položaj, najblistavije mjesto pokazivanja i najprimjerniji put...

Nikakav zastor i nijedan veo ne ostaje, jer najuzvišenije mjesto duhovnog posvjedočenja razdire i cijepa ih sve. Zastor razdvaja ono zastrto, a veo ograničava ono zaklonjeno, ali On nema nikakve granice nad Svojom Biti i nikakvog ograničenja Svoje uzvišenosti. Kako išta može Njega zastrijeti? ‘Ploveći pod brigom Našom, – nagrada je to bila za onoga koji je odbačen bio’ (Al-Qamar, 14).

Onaj koji kaže: ‘Niko nije kao On’ (Al-Shūrā, 11), rekao je istinu, jer jedini Egzistent čijem pogledu ništa ne umiče i kojeg nikakvo ‘gdje’ ne ograničava, jeste Bog, jer sve osjetilne i nadosjetilne forme su Njegovo mjesto pokazivanja. On govori iz svake forme, ali ne u svakoj formi. Svako oko Ga opaža, svaki sluh Ga čuje, ali On je taj od kojeg se nikakav govor ne čuje. Racionalno čulo Ga poima, ali nijedan vid Ga ne dohvaća. Definiran je, ali nema nikakvo mjesto očitovanja unutar kojeg bi bio ograničen. ‘On’ je neodvojiv od Njega. ‘Samo je On Bog, Veličanstveni, Mudri’ (Āl’Imrān 6). ‘On dokida’, ali je istovjetan onom što je dokinuto, ‘i On uspostavlja’ (Al-Ra’d, 39), i On je istovjetan onom što je uspostavljeno. Stoga ‘Niko nije kao On’ (Al-Shūrā, 11) u ovom temeljnom određenju, a kroz Njega punovažno znanje koje je On darovao posvjedočuje Njega.

Znanje iz dokaza poriče ovu viziju, jer ono nema ničeg od Njega u svojim rukama, jer ova vizija nema nikakve veze sa poricanjem i posvjedočenjem nesporedivosti. Ali znanje iz otkrovenja ju posvjedočuje i štiti. Nijedno mjesto pokazivanja joj se ne ukazuje, a da Ga ono ne motri unutar sebe. I oba znanja su ispravna.

On pripada svakom opažajnom čulu, u skladu sa tim čulom, u nastojanju da ga pouči da ono nikada neće napustiti svoju službu i da neće ščepati svojom rukom ikakvo znanje o Bogu, osim onog koje jeste po sebi. Tako ono zna svoju vlastitu suštinu i opisuje sebe. Ono se pomalja iz ograničenja i spona snagom Njegova očitovanja unutar njih, tako da On može biti predmet klanjanja. Jer ‘On je zapovijedio da’ će se sve ‘klanjati samo Njemu’ (Al-Isrā’, 23). Stoga nevjernici misle da su idoli i kipovi Njegova mjesta pokazivanja, pa na njih primjenjuju ime ‘Bog’ i klanjaju se samo Bogu koji jeste ono što je poreknuto onim mjestom pokazivanja. Tako se Bog skrbi za njihove potrebe i daje im da piju, a kažnjava ih ako ne štiju Božiju Stranu u toj beživotnoj formi, pa oni ulaze među one nesretne... Stoga promotri kako Bitak prožima ona mjesta pokazivanja. Pogledaj kako jedna skupina doseže blaženstvo, a druga biva prokleta!

Jedan od sufija je kazao: ‘Šta god da zamisliš u sebi, ili tome što si zamislio podariš formu u svojoj imaginaciji – Bog je drukčiji od toga.’ On je u pravu i u krivu. On pokazuje i zakriva.

Jedan drugi sufija je rekao: 'Bog se ne dokazuje bilo kakvim dokazom, niti se poima bilo kojim racionalnim čulom. Racionalna čula Ga ne dosežu svojim refleksivnim moćima, a gnostička znanja ne uspijevaju da Ga zazovu svojim zazivima.' Jer kada se On zazove, On biva zazvan kroz Sebe. I kroz Sebe On se razmatra i poima. On je racionalno čulo racionalnih mislilaca, spekulacija onih koji spekuliraju, zaziv onih koji zazivaju, dokaz onih koji dokazuju. Da se On pojavio iz neke stvari, ona bi prestala postojati. I da je On bio unutar nje, ona bi prestala postojati.' (II 661.10)

Bibliografija

I. Ibn al-‘Arabijeva djela

A. Na arapskom

‘Anqā mughrīb fi khatm al-awliyā’ wa shams al-maghrīb, Kairo: Makraba Muhammad ‘Alī Sabīh, 1954.

Ayyām al-sha’n, u *Rasā’il*.

Azal, u *Rasā’il*.

Dhakhā’ir al-a’lāq: Sharh tarjumān al-ashwāq, priredio M. ‘Abd al-Rahmān al-Kurdī. Kairo, 1968.

Fihrist al-mu’allafāt, priredio A. E. Affifī. „The Works of Ibn ‘Arabī“, *Revue de la faculté de lettres de l’Université d’Alexandrie* 8 (1954): 109-117, 193-207.

Fusūs al-hikam, priredio A. ‘Affifī, Bejrut: Dār al-Kutub al-‘Arabi, 1946.

Futūhāt al-makkiyya, al-, Kairo, 1911, obnovljeno izdanje, Bejrut: Dār Sādir, neditirano, uredio Osman Yahia, Kairo: Al-Hay’at al-Misriyyat al-‘Āmma li’l-Kitāb, 1972-.

Ijāza li’l Malīk al-Muzaffar, priredio A. Badawī. „Autobibliographia de Ibn ‘Arabī.“ *Al-Andalus* 20 (1955): 107-128.

Inshā’ al-dawā’ir, priredio H. S. Nyberg. U *Kleinere Schriften des Ibn al-‘Arabi*, Leiden: E. J. Brill, 1919.

Isfār ‘an natījat al-asfār, al-, u *Rasā’il*.

Istilahat al-sufiyya, u *Rasā’il*. Duža inačica u *Futūhāt II* 128-134.

Masā’il, u *Rasā’il*.

Mawāqī’ al-nujūm, Kairo: Maktaba Muhammad ‘Alī Sabīh, 1965.

Rasā’il Ibn al-‘Arabi, Hyderabad-Deccan: Dāiratu’l-Ma’ārifī’l-Osmania, 1948.

Rāzī, Risalat al-Shaykh ila’l-imām al-, u *Rasā’il*.

Tarjumān al-ashwāq, u *Dhakhā'ir al-a'lāq*. Također priredio i preveo R. A. Nicholson. London: Oriental Translation Fund, 1911; obnovljeno izdanje, London: Theosophical Publishing House, 1978.

B. Prijevodi

Al-Anwār, preveo R. Harris kao *Journey to the Lord of Power*. New York: Inner Traditions, 1981.

Al-Durra al-fākhira, djelomično prevedeno kod Austina u *Sufis of Andalusia*.

Al-Fanā' fi'l-mushāhada, preveo Michel Vâlsan. *Le Livre de l'extinction dans la contemplation*, Paris: Les Editions de l'Oeuvre, 1984.

Fusūs al-hikam, preveo R. W. J. Austin, Ibn al-'Arabi: *The Bezels of Wisdom – Muhyiddin Ibn al-'Arabi*, Norwich: Diwan Press, 1980. Djelomični prijevod na francuski sačinio T. Burckhardt, a na engleski prilagodio A. Culme-Seymour. *The Wisdom of the Prophets*. Gloucestershire: Beshara Publications, 1975.

Al-Futūhāt al-Makkiyya: Textes choisis/Selected Texts, M. Chodkiewicz, W. C. Chittick, Ch. Chodkiewicz, D. Gril i J. Morris, Paris: Sindbad, 1989.

Al-Ittihād al-kawnī, preveo D. Gril, *Le livre de l'Arbre et des Quatre Oiseaux*. Paris: Les Deux Océans, 1984.

Kuhn mā lā budda minhu'l-murīd, preveo A. Jeffrey. „Instructions to a Postulant.“ U *A Reader on Islam*. Hag: Mouton, 1962, pp. 640-55.

Mishkāt al-anwār, preveo Muhammad Vâlsan. *La Niche des Lumières*, Paris: Les Editions de l'Oeuvre, 1983.

Naqsh al-fusūs, preveo W. C. Chittick, „Ibn 'Arabi's own Summary of the *Fusūs*: 'The Imprint of the Bezels of Wisdom'“, *Sophia Perennis* ½ (1975): 88-128; 2/1 (1976): 67-106; obnovljeno izdanje u *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* (1982): 30-93.

Rūh al-quds, djelomični prijevod kod Ausitna, *Sufis of Andalusia*.

Shajarat al-kawn, preveo A. Jeffrey, „Ibn al-'Arabi's Shajarat al-Kawn“, *Studia Islamica* 10 (1959): 43-77; 11 (1960): 113-60.

Tarjumān al-ashwāq, priredio i preveo R. A. Nicholson, London: Oriental Translation Fund, 1911; obnovljeno izdanje, London: Theosophical Publishing House, 1978.

II. Ostali radovi

Abū Dāwūd, *Al-Sunan*, priredio A. S. 'Ali, Kairo: Mustafāal-Bābī al-Halabī, 1952.

Abū Zayd, N. H., *Falsafat al-ta'wil*, Bejrut: Dār al-Tanwīr, 1983.

Affifi, A., *The Mystical Philosophy of Muhyīd-Dīn Ibn al-'Arabi*, Cambridge: Cambridge University Press, 1939.

Ahmad ibn Hanbal, *Al-Musnad*, Bejrut: Dār Sādir, nedatirano.

- Āmulī, Sayyid Haydar, *Kitāb nass al-nusūs fī sharh fusūs al-hikam*, priredio H. Corbin i O. Yahia, Tehran: Bibliothèque Iranienne, 1975.
- Ansārī, ‘Abdallāh, *Manāzil al-sā’irīn*, priredio i preveo S. De Laugier de Beaurecueil, *Les Étapes des itinérants vers Dieu*, Kairo: Imprimerie de l’Institut Français d’Archeologie Orientale, 1962.
- Āshtiyānī, S. J., *Sharh-i muqaddima-yi Qaysarī bar Fusūs al-hikam*, Mešhed: Bāstān, 1385/1965-66.
- Asin Palacios, M., *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931. Na francuski prevedeno pod naslovom *L’Islam christianisé: Etude sur le Soufisme d’Ibn ‘Arabī de Murcie*, Paris: Guy Trédaniel, 1982.
- _____, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, Leiden: Brill, 1978.
- Ateş, A., „Ibn al-‘Arabī“, *Encyclopedia of Islam* (novo izdanje), London i Leiden: Luzac i Brill, 1960 i dalje, svezak 3, pp. 707-711.
- Austin, R. W. J., *Sufis of Andalusia*, London: George Allen & Unwin, 1971.
- Balyānī, Awhad al-Dīn, *Épître sur l’Unité Absolue*, preveo M. Chodkiewicz, Paris: Les Deux Océans, 1982.
- Bayrak al-Jerrahi al-Halveti, Sheikh Tosun, *The Most Beautiful Names*, Putney Vermont: Threshold Books, 1985.
- Boewering, G., *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur’ānic Hermeneutics of the Sūfī Sahl al-Tustarī* (umro 283/896), New York: de Gruyter, 1980.
- Bukhārī, al-, *Al-Sahīh*, nedatirano: Matābi’ al-Shu’ab, 1378/1958-59.
- Burckhardt, T., *Mystical Astrology According to Ibn ‘Arabī*, Gloucestershire: Beshara Publications, 1977.
- BW., Vidjeti *Ibn al-‘Arabī: The Bezels of Wisdom* (naprijed, IN), pod naslovom *Fusūs al-hikam*.
- Chittick, W. C., „Beliefs and Transformation: The Sufi Teachings of Ibn al-‘Arabī“, *The American Theosophist* 74/5 (1986): 181-192.
- _____, „The Chapter Headings of the *Fusūs*“, *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabī Society* 2 /1984): 41-94.
- _____, „The Five Divine Presences: From al-Qūnawī to al-Qaysarī“, *The Muslim World* 72 /1982): 107-128.
- _____, „From the Meccan Openings: The Myth of the Origin of Religion and the Law“, *The World and I* 3/1 (1988): 65-65.
- _____, „Ibn al-‘Arabī and his School“, *Islamic Spirituality: Manifestations*, priredio S. H. Nasr (svezak 20 djela *World Spirituality: An Ancylopedic History of the Religious Quest*), New York: Crossroad, uskoro iz štampe.
- _____, „Ibn al-‘Arabī’s Myth of the Names“, *Theories of Knowledge: Ancient and Medieval*, priredio P. Morewedge, uskoro iz štampe.
- _____, „The Last Will and Testament of Ibn ‘Arabī’s Foremost Disciple and Some Notes on its Author“, *Sophia Perennis* 4/1 (1978): 43-58.

- ___ „Mysticism vs. Philosophy in Earlier Islamic History: al-Tūsī, al-Qūnawī Correspondence“, *Religious Studies* 17 (1981): 87-104.
- ___ „Rūmī and *Wahdat al-wujūd*“, *The Heritage of Rumi*, priredio A. Banani i G. Sabagh, Cambridge: Cambridge University Press, uskoro iz štampe.
- ___ „Sadr al-Dīn Qūnawī on the Oneness of Being“, *International Philosophical Quarterly* 21 (1981): 171-184.
- ___ „A Sufi Approach to Religious Diversity: Ibn al-‘Arabi on the Metaphysics of Revelation“, uskoro iz štampe.
- ___ „The World of Imagination and Poetic Imagery: Thoughts on the *Tarjumān al-Ashwāq*“, *Temenos*, uskoro iz štampe.
- Chodkiewicz, M., *Le Sceau des saints, prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn Arabī*, Paris: Gallimard, 1986.
- ___ „Ibn ‘Arabi la lettre et la loi“, *Actes du colloque: Mystique et société*, priredio M. Meslin, Paris: Université de Paris-Sorbonne, 1983, pp. 27-40.
- Chodkiewicz-Addas, C., *Essai de Biographie du Shaykh al-Akbar Muhyi l’Din Ibn ‘Arabi*, Thèse de Doctorat nouveau régime, Université de Paris I, UER de Philosophie, oktobar, 1987.
- Concordance*, vidjeti Wensinck.
- Corbin, H., *Creative Imagination in the Sūfism of Ibn ‘Arabi*, Princeton: Princeton University Press.
- ___ *Spiritual Body and Celestial Earth*, Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Dārimī, al-, *Al-Sunan*, nedatirano: Dār Ihyā’ al-Sunnat al-Nabawiyya, nedatirano.
- Farghānī, Sa’id al-Dīn, *Mashāriq al-darāri*, priredio S. J. Āshtiyānī, Tehran: Anjuman-i Islāmī-i Hikmat wa Falsafa-yi Īrān, 1358/1979.
- ___ *Muntaha’l-madārik*, Kairo: Maktab al-Sanā’i, 1293/1876.
- Frank, R. M., „Moral Obligation in Classical Muslim Theology“, *Journal of Religious Ethics* 11 (1983): 2044-223.
- Friedmann, Y., *Shaykh Ahmad Sirhindī: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, Montreal i London: McGill-Queen’s University Press, 1971.
- Ghazālī, Abū Hāmid al-, *Ihyā’ ‘ulūm al-dīn*, Kairo: Matba’at al-‘Amirat al-Sharafiyya, 1326-27/1908-09.
- ___ *Al-Maqsad al-asnā*, priredio F. A. Shehadi, Bejrut: Dar el-Nachareq, 1971.
- Graham, W., *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, Hag: Mouton, 1977.
- Hakīm, Souād al-, *Al-Mu’jam al-sūfī*, Bejrut: Dandara, 1981.
- Hamadānī, ‘Ayn al-Qudāt, *Tamhīdāt*, priredio ‘A. ‘Usayrān, Tehran: Dānishgāh, 1341/1962.
- Homerin, Th. E., „Ibn Arabi in the People’s Assembly: Religion, Press, and Politics in Sadat’s Egypt“, *The Middle Journal* 40 (1986): 462-477.

- Hujwīrī, *Kashf al-mahjūb*, preveo R. A. Nicholson, London: Luzac, 1911.
- Ibn al-'Arif, *Mahāsīn al-majālis*, priredio i preveo M. Asin Palacios, Paris: Librairie Orientalist Paul Geuthner, 1933.
- Ibn Māja, *Al-Sunan*, priredio M. F. 'Abd al-Bāqī, Kairo: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyya, 1952.
- Ibn Taymiyya, *Majmū'at al-rasā'il wa'l-masā'il*, priredio Muhammad Rashīd Ridā, nedatirano.
- 'Irāqī, Fakhr al-Dīn, *Fakhruddin 'Iraqi: Divine Flashes*, preveo W. C. Chittick i P. L. Wilson, New York: Paulist Press (Classics of Western Spirituality), 1982.
- Izutsu, T., *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971.
- ____ „The Concept of Perpetual Creation in Islamic Mysticism and Zen Buddhism“, u S. H. Nasr (priredio), *Mélanges offerts á Henry Corbin*, Theran: McGill University, Institute of Islamic Studies, 1977, pp. 115-148.
- ____ *Sufism and Taoism*, Los Angeles: University of California Press, 1983. Prvo izdanje pod naslovom *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Taoism and Sufism*, Tokyo: Keio University, 1966.
- Jahāngīrī, M., *Muhyī al-Dīn ibn al-'Arabi*, Tehran: Dānishgāh, 1361/1982.
- Jāmī, 'Abd al-Rahmān, *Naqd al-nusūs fī sharh naqsh al-fusūs*, priredio W. C. Chittick, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977.
- Jandī, Mu'ayyid al-Dīn, *Nafhat al-rūh wa tuhfat al-futūh*, priredio N. Māyil Harawī, Tehran: Mawlā, 1362/1983. Takoder ms, Istanbul, Hacı Mahmud 2447.
- ____ *Sharh fusūs al-hikam*, priredio S. J. Āshtiyānī, Mashhad: Dānishgāh, 1361/1982.
- Kalābādhi, *The Doctrine of the Sufis*, preveo A. J. Arberry, Lahore: Ashraf, 1966.
- Kāshānī, 'Abd al-Razzāq, *Sharh fusūs al-hikam*, Kairo: Mustafā al-Bābī al-Halabī, 1966.
- Lane, E. W., *An Arabic-English Lexicon*, obnovljeno ozdanje, Cambridge: Islamic Texts Society, 1984.
- McCarthy, R. J., *Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of al-Ghazālī's al-Munqidh min al-Dalāl and other Relevant Works of al-Ghazālī*, Boston: Twayne, 1980.
- Madkūr, I., (priredio), *Al-Kitāb al-Tidhkārī: Muhyī all-Dīn Ibn al-'Arabi*, Kairo: Al-Hay'at al-Misriyyat al-'Ammā li'l-Ta'lif wa'l-Nashr, 1969.
- Makkī, Abū Tālib, *Qūt al-qulūb*, Kairo: Mustafā al-Bābī al-Halabī, 1961.
- Mālik ibn Anas, *al-Muwatta'*, kako je naveden kod Wensincka, *Concordance*.
- Mohaghegh, M. I Izutsu, T., *The Metaphysics of Sabzavārī*, Delmar, New York: Caravan Books, 1977.
- Morris, J., „Ibn 'Arabi and his Interpreters“, *Journal of the American Oriental Society* 106 (1986): 539-51, 733-756; 107 (1987): 101-119.

Muhāsibī, al-Hārith al-, *Al-Ri'āya li huqūq Allāh*, priredio 'A. Mahmūd i 'A. Ahmad 'Atā', Kairo: Dar al-Kutub al-Hadītha, 1970.

Mu'jam, vidjeti Hakīm.

Munāwī, al-, *Kunūz al-haqā'iq fī hadīth khayr al-khalā'iq*, na margini Al-Suyūtijeva djela *Al-Jāmi' al-saghīr*, Kairo, 1939.

Muslim, *Al-Sahīh*, Kairo, Matba'a Muhammad 'Alī Sabīb, 1334/1915-16.

Muwatta', vidjeti Mālik.

Nasā'ī, al-, *Al-Sunan*, Bejrut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabi, 1384/1929-30.

Nasr, S. H., *Science and Civilization in Islam*, Cambridge: Harvard University Press, 1968.

— *Three Muslim Sages*, Cambridge: Harvard University Press, 1964.

Niffarī, Muhammad al-, *The Mawāqif and Mukhātabāt*, priredio i preveo A. J. Arberry, London: Luzac, 1935.

— „Textes inédits“, u djelu Paula Nwyia, *Trois oeuvres inédits de Mystiques Musulmans*, Bejrut: Dar el-Machreq, 1973.

Nwyia, P., „Notes sur quelques fragments inédits de la correspondance d'Ibn al-'Arif avec Ibn Barraġān“, *Hesoéris* 43 (1956): 217-21.

Ormsby, E. L., *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over Al-Ghazālī's „Best of All Possible Worlds“*, Princeton: Princeton University Press, 1984.

Profitlich, M., *Die Terminologie Ibn 'Arabī im „Kitāb wasā'il as-sā'il“ des Ibn Saudakīn*, Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz Verlag, 1973.

Qaysarī, Sharaf al-Dīn Dāwūd, *Sharh fusūs al-hikam*, Tehran: Dār al-Funūn, 1299/1881-82.

— *Rasā'il-i Qaysarī*, priredio S.J. Āshtiyānī, Mashhad: Dānishgāh, 1357/1978.

Qazwīnī, al-, *'Ajā'ib al-makhlūqāt*, na margini Darimijeve djela *Hayāt al-hayawān*, nedatirano: Al-Maktabat al-Islāmiyya, nedatirano.

Qūnawī, Sadr al-Dīn, *Al-Fukūk*, na margini djela 'Abd al-Razzāq Kāshānija, *Sharh manāzil al-sā'irīn*, Tehran: Ibrahim Larijani, 1315/1897-98, pp. 183-300.

Rahman, Fazlur, *Islam*, drugo izdanje, Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Schimmel, A., *Mystical Dimensions of Islam*, Chape Hill: University of North Carolina Press, 1975.

Schuon, F., *Sufism: Veil and Quintessence*, Bloomington: World Wisdom Books, 1981.

Schwartz, M., „'Acquisition' (*kasb*) in Early Islam“, u djelu S. M. Sterna i A. Houranija, *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, Columbia, S. C.: University of South Carolina Press, 1972, pp. 355-87.

Suyūti, al-, *Al-Jāmi' al-saghīr*, kod Munāwija, *Sharh al-jāmi' al-saghīr*, Bejrut: Dār al-Ma'rifa, 1972.

- Takeshita, Masataka, „An Analysis of Ibn ‘Arabī’s *Inshā’ al-Dawā’ir* with Particular Reference to the Doctrine of the ‘Third Thing’“, *Journal of Near Eastern Studies* 41 (1982): 243-60.
- *Ibn ‘Arabī’s Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*, Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1987.
- Tirmidhī, *Al-Jāmi’ al-sahīh, wa huwa sunan al-Tirmidhī*, priredio A. M. Shākir, Kairo: Al-Maktabat al-Islāmiyya, 1938.
- Tūsī, Nāsir al-Dīn, *The Nasirean Ethics*, preveo G. M. Wickens, London: George Allen & Unwin, 1964.
- Wensinck, A. J., Mensing, J. P. i Brugman, J., *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden: E. J. Brill, 1936-1969.
- Wolfson, H., *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- Wright, W., *A Grammar of the Arabic Language*, treće izdanje, Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Yahia, O., *Histoire et classification de l’oeuvre d’Ibn ‘Arabī*, Damask: Institut Francais de Damas, 1964.

Indeks imena i pojmovna

A

Abū Bakr, 52
Abū Tālib al-Makkī, 209
Abū Yazīd, al-Bistāmī, 101, 147, 399,
539
Adab, 60, 108, 319, 368
‘Adam idāfī, 57, 372
‘Adam mutlaq, 56, 57
Adīb, 319
‘Adl, 317
Ahwāl, 321, 372, 385, 387
Akhlāq, 483
‘Ālam- al-jabarūt, 21
‘Ālam al-malakūt, 21
‘Ālam al-mulk, 21
Amr, 266
Amr irādī, 502
Amr taklīfī, 499
Amr takwīnī, 499
‘Aql, 144, 156, 215, 260, 275, 294, 409
A’rād, 199
Asbāb, 113, 290, 320
Austin, R.W.J., 44
A’yān thābita, al, 57, 177

B

Balā’, 300
Baqā’, 542
Barzakh, 36, 68, 91, 96, 104, 136, 154,
224, 243, 245, 257, 265, 270, 271,
329, 331, 333, 595
Basīra, 389
Bast, 622
Bātīn, al, 71, 186, 250, 446, 603

C

Chodkiewicz-Addas, Claude, 27
Corbin, Henry, 25, 38, 42

D

Dhawq, 14, 17, 51, 157, 285, 309
Dhikr, 29

F

Fanā’, 192, 365, 542
Fikr, 295
Firāsa, 515
Fitra, 16, 17, 77, 345
Fusūs al-hikam, 12, 38, 39, 40, 41, 42,
45, 47, 87, 100, 507, 574, 577
Futūh, 29, 389, 392
Futūhāt, al-makkiyya, 12, 27, 28, 33, 34,
35, 43, 44, 47, 61, 62, 110, 235, 283,
310, 333, 381, 397, 426, 458, 461,
463, 475, 476, 477, 486, 493, 521,
590, 613
Futuwwa, 148

G

Ghaffla, 541
Ghazālī, Abū Hāmid Muhammad, 406,
409, 484

H

Hadarāt, 14
Hadd, 276
Hāl, 203, 452, 475
Haqīqa, 101, 216, 258, 312, 446
Hasad, 347
Hayawān nātiq, 36, 472

Hayra, 52, 629
Hikma, 65
Hirs, 521
Hubb, 549
Husn al-akhlāq, 79

I

Ibn ‘Arabi, Muhyiddin, 11, 12, 13, 26, 27, 29, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 47, 52, 53, 54, 61, 84, 120, 126, 152, 185, 199, 227, 253, 277, 302, 318, 347, 369, 380, 393, 399, 408, 417, 426, 447, 458, 475, 486, 504, 522, 529, 567, 579, 613, 615, 623

Ibn Qasi, Abū’l-Qāsim, 100

Ibn Rushd, 31, 32

Ibn Sawdākin, Shams al-Dīn Isma’il al-Nūrī, 31, 33

Ibn Taymiya, 493

Idrāk, 295, 376

Ihsān, 481

Ijmāl, 226

Ijtihād, 306

‘Ilm, 277, 278, 441, 444,

Imkān, 75, 175

Insān hayawān, al, 470

Insān kāmil, al, 46, 54, 88, 116, 502

Ishārāt, 493

Ism jāmi’, 92, 339, 415, 513

Isti’dād, 190

I’tibār, 358

I’tiqād, 211, 343, 344, 561

Izutzū, Toshihiko, 38, 42

J

Jalāl, 82, 599

Jamāl, 82, 599

Jāmī, ‘Abd al-Rahmān, 11, 12

Jawāhir, 199

Jawāmi’ al-kalim, 416

Jandī, Mu’ayyid, 11, 39

Jihād, 370

Jilwa, 29, 74

Jism, 72

K

Kalām, 41, 95, 127, 155, 156, 406

Kalima, 247, 266

Kamāl, 505

Ka’s al-hubb, 217

Kāshānī, ‘Abd al-Razzāq, 11, 41

Kashf, 144, 157, 309, 384, 392

Kawn jāmi’, 92, 415

Khalwā, 29

Khawātir, 30, 456

Khayāl, 68, 69, 228, 230

Khuluq ‘azīm, 78

Kun, 186

L

Ladunī, 410

Lāhūt, 17

Latā’if al-ishārāt, 426

Liwā’ al-hamd, 417

M

Ma’ād, 394

Mahall al-wujūd, 14

Māhiyya, 172, 173

Makārim al-akhlāq, 79, 488

Malakūt, 17

Ma’lūh mutlaq, 616

Ma’nā, 63, 77, 96, 228

Manzil, 77, 386

Maqāmāt, 61, 89, 321, 387, 452, 475

Ma’rifā, 277, 278

Martaba, 118, 119

Mawāqī’ al-nujūm, 481

Mawjūdāt, 56, 63

Mathnawī, 13

Mazāhir, 16, 71, 121, 384

Mithāl, 68, 231, 400

Mizāj, 585

Mizān, 87, 312, 315, 444

Mujmal, 85

Mukawwanāt, 108, 186

Mukhtasar al-wujūd, 18

Mundus imaginālis, 24, 41

Murāqaba, 580

Murīd, 463

Mushāhada, 394, 396, 397

N

Nafas al-rahmān, 75, 247

Nafs, 72, 294

Naqs al-nusūs, 12

Nasr, Seyyed Hossein, 11, 47

Nazar, 295, 304

Nūr, 375

Q

Qabd, 569, 622

Qalb, 214, 294

Qaysari, *Dāwūd*, 1, 40

Qunawī, *Sadr al-Dīn*, 11, 39, 40, 41

Qushayri, *Abū'l-Qāsim*, 426

Qūt al-qulūb, 209

R

Rūh, 72

Rukū', 521

Rūmī, *Jalāl al-Dīn*, 11, 13, 46

Ru'ya, 248, 398

S

Sabr, 479

Sahw, 350, 398

Sakīna, 14

Salāt, 283

Samā', 248

Shahāda, 225, 275, 567

Shahwa, 296, 297

Shamm al-wujud, 18

Shirk, 25, 262, 348, 362, 406, 530

Shuhūd, 395, 396, 587

Sibghat Allāh, 16, 17

Sirhindī, *Šejh Ahmad*, 395

Suhba, 463

Suhrawardi, *al-Maqtūl*, 41

Sujūd, 283

Sukr, 350

Sūra, 96, 238

T

Ta'bir, 234, 424

Tafādul, 65, 66, 67, 562, 603

Tafakkur, 143, 144

Tahqiq, 12, 235

Tajalliyyāt, 15

Talwīn al-wujūd, 16

Tanāqud al-asmā', 19

Tanzīh, 60, 136, 154, 220

Taqlīd, 305, 308

Tartīb al-'ālam, 67, 119

Tasarruf, 454

Tasdiq, 343

Tashbih, 60, 136, 154, 220

Tawajjuh, 478

Tawba, 476

Tawhīd, 25, 90, 127, 171, 188, 257, 275,

279, 313, 348, 362, 406, 408, 423,

530, 593, 594

Ta'wīl, 37, 156, 333, 352, 353, 420, 422,

424

Tirmidī, *Hākīm*, 417

Tūsī, *Nasir al-Din*, 41, 80

U

'Ubūduiya, 82, 123, 132, 527, 554

'Ulamā' al-rusūm, 161, 313

Umm al-kitāb, 417

W

Wajd, 372

Walāya, 38.

Wara', 481

Warid, 30, 456

Wijdān, 373

Wujūd, 14, 40, 51, 55, 56, 64, 172, 173,

174, 255, 372, 376, 378, 395, 396,

400, 564, 587, 596

Y

Yahia, *Osman*, 27

Z

Zāhir, *al*, 186, 250, 446, 603

Zann, 282

Zuhd, 290

Zulma, 66, 375

