

Hasan Džilo

OSNOVI ONTOLOGIJE U SUFIZMU

Rezime

Rad razmatra poziciju ontologije u sufizmu. Sufijska ontologija razlikuje se od ontologije kod filozofa i kelamista. U stvari radi se o sufijskoj filozofiji koja zavređuje vlastitost načinom na koji se prilazi Stvarnosti, načinom na koji se doživljava Stvarnost i načinom na koji se bivstvuje u toj Stvarnosti. Konceptualna transkripcija iskustva stvarnosti čini samu filozofiju sufizma. "Helenistički inspirirani filozofi" govore o bivstvovanju, a sufije govore o stvarnosti koja je pretpostavljena konceptom istine.

Cilj ove rasprave je da u kratkim crtama osvjetli neke od osnova ontologije u sufizmu. Da postoji ontologija sufizma ili ontologija u sufizmu pokazat će primjena komparativne analize promišljanja osnovnih ontoloških pitanja u okviru više disciplina unutar islamske kulture, primjerice, filozofije i kalama. I sufizam je prožet specifičnom filozofijom koja polaže prava na vlastitost. Ili se radi o filozofiji koja je specifična sufizmu. Ta će filozofija dugo vremena određivati smjernice filozofije u povijesti islama.

Sufijski put polazi od Šerijata na kome se temelji religijska struktura islama, a završava s *hakikatom* ili osnovom svijeta i svega onoga što bivstvuje u njemu. Zbog toga cilj mističkog iskustva sufija je stvarnost (*hakika*), ono po čemu jest stvarnost kao takva ili stvarnost koja je u osnovi sveg bivstvovanja. Čak se pojedinačne stvari u svijetu posmatraju onakvima kakve one jesu, po svojoj stvarnosti, koji su ustvari dio Stvarnosti, a ne po svojoj esenciji ili egzistenciji, kao što je, primjerice, kod filozofa. Zbog toga se svijet i stvari u njemu promišljaju stvarnosno. Stvari samo u relaciji s tom Stvarnošću dio

su sveukupne stvarnosti, a bez tog suodnosa oni su samo privid, istrgnuti od stvarnosti. Budući da je postojanje svijeta i čovjeka u relaciji s nečim drugim, a ne sa sobom, to pretpostavlja da princip ili osnova čovjeka i svijeta nije data u njima samima. Oni nisu vlastiti princip ili osnova. Ali taj prodor do osnove bića nemoguće je ostvariti bez nutarnjeg uvida, koji je proslijeđen i refleksijom koja se oslanja na taj uvid. Ako sufije spominju esenciju ili egzistenciju Božiju, onda je oni, kao što ćemo pokazati malo niže, smatraju Stvarnošću, a spoznaju te Stvarnosti, imenuju stvarnom spoznajom (*ma'rifa hakikiyya*).

Dok su se metafizičari, inspirirani grčkom filozofijom, propitivali za samo biće, šta je ono što jest, priskrbljujući racionalne argumente, sufije su težili ostvarenju sjedinjenja ili suživljenja sa Stvarnošću kroz živo, unutarnje iskustvo, koje se oslanja na drugačije pretpostavke od racionalnih ili diskurzivnih pretpostavki na koje su navikli "helenistički inspirirani filozofi" u islamu (tu naročito ulaze oni koji su pod utjecajem peripatetičke filozofije kao i neki spekulativni teolozi/mutakallimuni, primjerice, mutezilije). Oni su nastojali da se domognu transcendencije koja je, po sufijskom učenju, na neki način, imanentna biću. Transcendencija se kuša kao prisutnost, kao stvarnost, koja je, ustvari, sama osnova bića. Sufije govore o Stvarnosti koja je sveobuhvatna i kroz koju se sve dešava.

I sufije su se, kao i filozofi, trudili postići jedinstvo, nadići subjekt-objekt relaciju, domoći se svijesti o povezanosti Boga i svijeta, Boga i čovjeka. Ali njihova sredstva i načini nadilaženja subjekt-objekt relacije su različiti. Kod filozofa se taj odnos promišlja pomoću filozofske refleksije, a kod sufija pomoću mističnog, živog ili dinamičkog iskustva koje je izvor refleksije. U potonjih se ne radi o bezličnom, pasivnom Bogu, već o aktivnom, živom Bogu koji komunicira s ljudima.

Filozofi su nastojali doseći Boga ili Apsolutni Bitak preko svijeta koji je izvanjski bitak (*vujud haridji*) ili predmetni bitak, dok se sufije oslanjaju na sami unutarnji bitak čovjeka, na aktima duha koji dolaze iz središta čovjeka neposredno, jer je spoznaja sebe, po njihovom mišljenju, *ipso facto* i spoznaja svijeta.

Sufije ne govore o esenciji i egzistenciji u odnosu na Boga. Oni svagda govore o Stvarnosti Božijoj. Bivstvovanje se poistovjećuje sa Stvarnošću Božijom. Posljedično tome, ništa nije stvarno osim Božije Stvarnosti. Ona se ne može dokučiti umom ukoliko potonji nije osvjetljen unutarnjim uvidom ili nečim što nije rezultat te Stvarnosti.

U sufizmu se ne može govoriti ni o esencijalizmu ni o egzistencijalizmu, od kojih prvi podrazumijeva suštinu bez postojanja, a drugi postojanje bez suštine. U sufizmu se govori o *hakikatu*. Stvarnost nije samo ono što podrazumijeva kategorija bitka, već je stvarnost i ono što je ponad bitka. Čak konceptualna transkripcija iskustva Stvarnosti jeste ono što čini samu filozofiju sufizma. Međutim, ovdje odmah trebamo napraviti slijedeću distinkciju. Sufijska ontologija nije metafizika bitka, Boga se ne može svesti na razinu samog pojma bitka, već ona potencira na Stvarnost Boga. Sufijska ontologija nije prirodna ontologija zato što se ona oslanja na iskustvo, a ne na pojam ili ideju. Sufijska ontologija nije usredsređena na bitak, već je ona transkripcija sufijskog doživljaja prisutnosti Stvarnosti u bitku ali je ta Stvarnost i ponad bitka. Koliko god se, dakle, govori o ujedinjavanju, toliko se ima na umu da je Božiji Bitak nešto posve drugo od stvari u “nastajanju i nestajanju” ili da su Božija svojstva modeli bića i da nisu modeli bića, barem u onih sufija koji su izgradili sufijsku metafiziku (Bitak i ne-Bitak, On i ne-On/*huve la huve*, Ibn Arebi, naprimjer).

Zbog toga, došašće do Stvarnosti, prema sufijskom metodu, razlikuje se od filozofskog metoda. Ali i pored različitih načina došašća do nje, filozofija i sufizam se, ipak, sreću na polju onoga što se u literaturi naziva “transcendentna jednost bića” (*vahdetul-vuyud*).

Ovo je jedno od glavnih ontoloških pitanja u sufizmu, koje je izvor dubokih i tanahnih promišljanja.

Naime, prema filozofima, sve je potonulo u bivstvovanje i sve je obuhvaćeno bivstvovanjem. Bivstvovanje ili biće očigledna je ideja i ona se ničim ne dokazuje, već je ona, prema tome, forma koja se sama sobom nadaje duši. Radi se o transcendentalnom pojmu koji se ne može definirati i koji prethodi svemu. Ništa se ne može kazati, o ničemu, prije nego što se kaže da ono postoji. Bivstvovanje, čak, prethodi i samoj misli zato što i misao nije ontološki odijeljena od određenog načina bivstvovanja: spoznaja se događa unutar bitka, a ne izvan njega.

Međutim, problem bića ili bivstvovanja kod Aristotela i filozofa prije njega promišljan je kroz predikativnu formu da bi se označilo ono što jest, a ne da je bivstvovanje činjenica, *facta* postojanja. Kod islamskih filozofa, koji su bili pod utjecajem mističke filozofije, pitanje o biću se svagda dovodi u

vezu sa pitanjem o “stvarnosti” kao nešto što je pretpostavljeno konceptom istine.¹

Sufije temelje svoje ontološke poglede na objavljenim činjenicama i oni ni na koji način nisu odijeljeni od religijskog iskustva što proistječe od Šerijata, koji je polazna tačka sufijskoga puta.

S obzirom da je cilj sufija postići jedinstvo ili uspostaviti odnos s Bogom, sufije ne posvećuju posebnu pažnju pretpostavkama s kojima bi dokazali “jednost bića” ili da je Bog sve i u svemu, već oni nastoje usredsrediti se na uspostavu odnosa s Bogom, na ono što sufije nazivaju *ittihad* (jedinstvo) ili *ittisal* (došašće), to jest da se bude svjestan da to jedinstvo znači ovisnost čovjekovog bivstvovanja o Apsolutu, da naše bivstvovanje ne dugujemo sebi samima. Oni jednako govore i o “jednosti osvjedočenja” (*vahda aš-šuhud*). To jedinstvo, dakle, nije sagledivo samo spekulativno, već iskustveno, kroz mističko iskustvo. Konceptualna transkripcija toga iskustva predstavlja samu sufijsku filozofiju ili filozofiju u sufizmu. Naime, ta konceptualna transkripcija rezultirat će veoma dubokim prodorom misli koja se ucjepljuje u biće filozofije, prodorom koji je karakterističan sufijama, i koji će, kao takav, značiti, dugo vremena, smjernicu i normu filozofije u islamu. Naime, sufijska mudroslovna tradicija, nerijetko, predstavljat će platformu ezoterizma, iluminacionizma, filozofskog intuicizma i drugih koncepata u islamskoj misli. Predstavnici ovih struja u sufija podjednako su nalazili etička, gnoseološka i ontološka učenja.

Neki teoretičari, u pogledima sufija koji se tiču “jedinstva bića”, prepoznaju panteističku ili monističku koncepciju. Kad neki istraživači *vahdetul-vuyud* i *vahdah al-šuhud* prevode kao panteizam, a katkada kao “monizam” nemaju u vidu razliku pojma *vuyud* (biće, postojanje, egzistencija) u *falsafah* i sufizmu. Pojam *vuyud*, budući da u arapski jezik ulazi od grčke filozofije, sadrži sljedeća značenja: biti bićem ili akt postojanja, s jedne strane, i biće kao status, s druge strane. Zbog toga su islamski filozofi ontologiju svagda dovodili u vezu sa objavom, budući da su samu kategoriju *vuyud* promišljali u vezi s glagolom “biti” ili s aktom egzistencije – a ne s jednostavnom situacijom egzistencije – koji je ovisan o Bogu. Naime, *vuyud* se u filozofiji promišlja glede Nužnog Bića od kojeg ovisi svako drugo biće. Naime, svako biće u stvarnosti, koje je potencijalno, ima izvor u Nužnom Biću, čije je

¹ Vidi šire: Seyyed Hossein Nasr, “The Qur`an and Hadith as source and inspiration of slamic philosophy” u: Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy I*, Qum, 2001., str. 27-37.

bivstvovanje po sebi ili koje je svoj vlastiti bitak. Ovdje fundamentalnu ulogu ima kategorija istjecanja (stvaranje), a ne milost ili ljubav kao Njegova svojstva kroz kojih se Bog otkriva sufijama u mističkom iskustvu.

Etimologija riječi *vuyud* u sufizmu, kao infinitivna forma glagola *veyede* (doslovno “biti”) označava “naći se”, direktno “susret”, “biti ondje” ili “egzistencijalna prisutnost”. Prvotno značenje, prema tome, odnosi se na stanje *veyd*-a ili ekstazu, odnosno na želju da se ostvari “susret s Bogom u momentu same ekstaze. (O. Yahya)”² Znači, pojam *vuyud* u sufizmu ne podrazumijeva samo bivstvovanje ili postojanje, već uključuje i susret, kontakt, prisutnost, nalažljivost.

Ulazeći u dublju analizu riječi *vuyud*, Louis Gardet i Massignon govore o dvije klase značenja ove tehničke riječi u filozofiji i teologiji, s jedne strane, i u sufizmu, s druge strane. Naime, u muslimanskoj teologiji ili kelamu, kao i u *falsafah*, *vuyud* označava egzistencijaciju, akta egzistencije koji je ovisan o Bogu. Znači, pojam egzistiranja podrazumijeva proizilaženje, dolaženje od nekuda, izbijanje nečeg od nekuda, aktivni princip. Ili *vuyud* je “trajanje” koje je diskontinuirano, od momenta do momenta, posredstvom jedne serije spoljašnjih intervencija i diskontinuiteta Božijeg stvaralačkog čina³. Kod sufija se uzima u obzir i ovo značenje na koje su aludirali eš’arije, ali ono se produbljuje sa još nekoliko značenja: *veyd* znači: susret, doživljaj i bivanje prije akta ovdašnje egzistencije (o kome govori ajet o prehistorijskom dogovoru), koji uključuju određeni sadržaj. Ili drugim riječima kazano, radi se o doseganju ontoloških korijena čovjekovog bivstvovanja. Otuda objava, prema ovoj perspektivi, ne donosi ništa novo, već podsjeća ili raskriva ontološku utemeljenost spoznaje kao i ljubav Boga prema čovjeku.

Pored ovih, ovdje ulaze i slijedeća značenja koja nisu lišena određenih efekata sadržaja: radi se o iskustvu duše, koje proistječe od stupnja u kome će se ona naći, i kada se, pri tome, javljaju određeni učinci kao što su, naprimjer, duhovne želje, vizije, inspiracije i dr. Massignon uključuje i pojačano značenje riječi *vejd*: “mentalni ushit”⁴ pri čemu dolazi, na efektivnom planu, do cjelalnog sjedinjenja duše s njezinom osnovom, kao što je zastupao Origena, ali islamski mistici, pored spomenutog značenja na koje aludiraju

² Louis Gardet, “Experience et gnose chez Ibn Arebi” u: *Al-Kitab al-Tizkariyy Muhjuddin Ibn Arabi*, Kairo, Al-Hejje al-Masriyy al-’amma, 1969., str. 281.

³ Vidi: Marian Mole, *Les Mystiques musulmans*, Paris, 1965., str. 59.

⁴ Louis Massignon, *Interferences philosophiques et perrees mystiques dans la mystique hallagienne*, p. 264. Citirano prema George Anawati et Louis Gardet, *Mystique musulmane, aspects et tendances – experiences et techniques*, Paris: Vrin, 1961., str. 75.

filozofi i teolozi, pod *vujud* i *vejd* podrazumijevaju ekstatičnu situaciju koja se događa s Božijom intervencijom i Njegovom egzistencijacijom. Prema tome, postojanje čovjeka, gledano s aspekta akta egzistencije, nije konzervirano u biću, kao što zastupa grčki filozofski pogled, ali također *vejd*, ekstaza, trenutna je pojava koja se dešava intervencijom Boga u duši mistika ili je ona događaj u duši mistika, raskrivanje prisutnosti vječnosti u "historiji". Taj događaj, ustvari, presijeca vrijeme ili trajanje u onom smislu kako se trajanje razumijeva u historijskoj znanosti. Taj prekid nije samo isječak u vremenu i trajanju, već stvaranje svojeg vremena u dodiru sa transcendencijom. Odnosno, uvodi se transcendencija u ono što se naziva "povijesno vrijeme", koje je, na neki način, obuhvaćeno prisutnošću Apsolutne Stvarnosti. Prvo značenje, prema Louis Gardetu, podrazumijeva naći se, ne sa sobom, već s Bogom, ali koji se najavljuje, a ne posjeduje, budući da je On nedostupan i nedokučiv. Dočim drugo značenje, "mentalni ushit", uključuje nalaženje s one strane duše, u jednoj uzvišenoj prisutnosti, u prisutnosti Drugog⁵. Ontološke i gnoseološke vrijednosti sufizma neiscrpivi su izvor o tom dodiru. Cilj je toga da se ne bude konzerviran u vremenitosti i samoj matrici "jednoznačnosti" bića ili bivstvovanja.

Evo nekoliko definicija pojma *vejd* u smislu ekstaze ili bivstvovanja u drugo-bitku. Ebu Hasan En-Nuri kaže: "...svaki put kad se sretnem s Gospodarem, gubim moje srce; svaki put kad sretnem moje srce, gubim moga Gospodara".⁶ Džunejd veli: "Znanje o *tevhidu* eliminiše njegovog *vejda* (postojanja), a njegovo postojanje eliminiše njegovo znanje"⁷. Hamadani veli: "Božija ljubav postaje supstanca čovjekove duše, a naša ljubav postaje osobina Njegovog postojanja"⁸.

Tijesno vezana kategorija *vuyuda* u sufija je *šuhud* koja se prevodi kao "iskustvo" ili "kontemplacija" ili "svjedočenje" i "prisutnost" u blizini Boga. Prema tome, "koncept *vujud* dinamičniji je koncept od onog kojeg označujemo s terminom "biće" ili "egzistencija". *Vahdat al-vuyud* jednostavno ne podrazumijeva "jednost bića", već označava egzistencijaciju i njezinu percepciju: *vujud* je skoro sinonim *šuhuda*. Sumarno kazano, sufija u situaciji *vuyuda* i *šuhuda* učestvuje svojim postojanjem, na neki način, u vječnom postojanju ili participira u atributima Božijeg postojanja pri čemu nadilazi

⁵ George Anawati et Louis Gardet, *op. cit.*, str. 176-177.

⁶ Marian Mole, *op. cit.*, str. 59.

⁷ *Ibid.*

⁸ Citirano prema Rešid Hafizović, Temeljni tokovi sufizma, Sarajevo 1989., str. 294-295.

svoju smrtnost. Pojmovi *vuyud* i *šuhud*, koji u ovoj perspektivi označava postojanje i kontemplaciju ili bivstvovanje u nečemu i svjedočenje ili kušanje nečega, kao što pokazuju primjeri mističkog iskustva Halladža i Ibn Arebija, predstavljaju posebne koncepte na kojima se temelji sufijska ontologija.

I pored toga što govore o “jedinstvu bića”, sufije podvlače jasnu razliku između Boga i Njegovih svojstava. Kad govore o jedinstvu s Bogom, oni misle o jedinstvu s Božijim svojstvima, a ne o jedinstvu s Njegovim Bićem koje je skriveno i nedohvatno. Nije riječ o “bloku bez rascjepa” (kao što je svojstveno Aristotelovoj ontologiji) ili o “jednoznačnosti” bića s kojim se susrećemo u stavovima o biću prije Platona. Čisto Biće ili Samo Biće (bivstvovanje) ili ta Stvarnost koje je ponad lanca bića i koja je diskontinuirana od tog lanca, koja nema esencijalni kontinuitet sa bićima u tom lancu, jeste Bog. Isto tako način Njegovog bivstvovanja različit je od načina bivstvovanja drugih bića. Zbog toga o njemu nije moguća nikakva karakterizacija. On nije imanentan svijetu sa svojim Bićem (*zat*), već sa svojim svojstvima. Dakle, ne radi se o jednoznačnom bivstvovanju ili suštini, svejedno, koja se rasprsnula i koja se pretače u bića ovoga svijeta. Bivstvujući i esencijalni kontinuitet je nemoguć između Boga i pojava u svijetu, kao što je, podjednako, nemoguć i ontološki rascjep. Bog, prema Kur'anu, objavljuje svoju riječ, ali ne objavljuje Sebe Samog. Stoga On ostaje skriven dosegu u svojoj dvostrukoj tajni: u tajni nepriopćavanja svojega Bića i u tajni načina djelovanja Njegove milosti prema svojim stvorenjima.⁹

Neke sufije tvrde da uspostavljaju jedinstvo, uniju sa Stvarnošću (Bog) ili da se neke njezine karakteristike uvlače u čovjeka i da je biće jedno, a ne dvojno. Zbog toga teorije o “jedinstvu bića” (*vahda vuyud*), “jedinstvu osvjedočenja” (*vahda šuhud*), o kojima govore neke sufije, a čiji govor karakteriše pjesnička inspiracija i filozofska spekulacija pri čemu najviše dolaze do izražaja intuitivne sposobnosti, predstavljaju najteži dio za razumijevanje i interpretaciju sufijske literature. Ustvari, sufije kao da osjećaju da je poezija, prožeta mudrošću, najprikladnije sredstvo za konceptualnu transkripciju doživljaja Stvarnosti, a ne pisanje dugih rasprava. I ako ima rasprava, kao što su Ibn Arebijeve, primjerice, koje su najduže, ipak one nisu lišene poezije kao jedan od načina mišljenja ili filozofiranja, različitog od filozofiranja u konvencionalnom smislu. U tome je sadržana i posebna vrsta filozofije sufizma po kojoj se ona razlikuje od uobičajene filozofije, karakteristične kelamistima i “grčki inspiriranim filozofima”. Stoga su i pjesnički izrazi o

⁹ L. Gardet, *Mistika*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1983., str. 116.

“transcendentnom jedinstvu bića”, primjerice u Halladža, Ibn Arebija, Ibn Farida, Attara i drugih mistika najeklatantniji primjer toga. Način na koji se ona očitava uistinu predstavlja filozofiju u pravom smislu riječi.

Religijski znalci su svagda reagovali na panteističke koncepcije koje ugrožavaju transcendenciju Boga. U panteističkim i monističkim sistemima uvijek je dolazilo do poistovjećivanja Boga sa svijetom. Prema tome, dublje sagledavanje *vahda al-vuyud*-a dovodi do predstave koja otklanja bilo kakvu mogućnost izjednačavanja Boga s nečim drugim.

Da bi se postiglo “jedinstvo bića” ili jedinstvo s Bogom (*ittihad*), sufizam nudi svoj put, karakterističan njegovoj strukturi. Budući da se on definira kao “put spoznaje i ljubavi” (*ma'rifa*), koji probija kroz više stupnjeva i stanja, sufizam, za razliku od nekih drugih mističkih tradicija, ne predstavlja samo osjećajnost ili ljubav koja je rezultat mističkog života, već razvoj te osjećajnosti, putem spoznaje, pri čemu se ostvaruje veliki upad u subjektivitet čovjeka.¹⁰ Prema El-Gazaliju, vjernik se ne može zamisliti bez temeljne ljubavi prema Bogu, stoga što nije nikada bez temeljne spoznaje”¹¹.

Cilj tog prodora je da se doživi Realnost u unutarnjem ili živom iskustvu sufija. Zbog toga spoznaja sufija razlikuje se od spoznaje filozofa koji je najprije usmjeren spoznaji svijeta i pojava u njemu. Sve sufije se pozivaju na ono što se naziva intuicijom ili unutarnjim uvidom, ono što se imenuje “očima srca”. U pristupu stvarnosti, filozofi se, međutim, služe drugačijim sredstvima i pored toga što upotrebljavaju isti pojam *ma'rifa* (spoznaja). Spoznaja je kod sufija ovisna o mnogim postajama i stanjima (*makamat va ahval*) koji imaju podjednako etički, gnoseološki i ontološki sadržaj. Ili su te postaje i stanja sama ta spoznaja i obrnuto. Zbog toga, etika, gnoseologija i ontologija u sufizmu nisu odijeljeni. Uvijek kada govore o spoznaji i ljubavi, sufije skreću pozornost na ostrašćenu dušu, na dušu naklonjenu zlu (*emmaretu bis-sui*), - dušu koja udaljava od bivstvovanja u blizini Božijoj, koja dovodi do desupstancijalizacije ili rastemeljenja same duše, do bivanja izvan sebe same.

U sufizmu, međutim, pitanje odnosa Boga sa svijetom promišlja se odnosom Božijeg Bitka i svojstava. Ovo se pitanje posmatra u okvirima sveobuhvatnosti Božanske stvarnosti. Ili svojstva koja izbijaju iz Božijeg bića su bezbrojna. Njihova bezbrojnost karakteristika je svojstvena Božijem Bitku.

¹⁰ Marjan Mole, *op. cit.*, str. 57.

¹¹ Ebu Hamid El-Gazali, *Ihjaw ulumid-din (Oživljavanje vjerskih nauka)*, knjiga 8. Sarajevo: Bemus, 2007., str. 370.

Svijet u jednoj sufijskoj perspektivi je objava Boga, ali ne Njegovog Bitka koji je nedohvatan, već Njegovih svojstava ili manifestacija, koji pokazuju njihovo vječno razvijanje. Zbog toga priroda ili svijet nije odvojena od metafizičke stvarnosti. Sufija u prirodi uočava i njezin duhovni aspekt, njezinu kvalitativnu dimenziju. Sufijska ostvarenja obiluju ekspresijama o duhovnim aspektima prirode. Ustvari, riječ je o ontološkom aspektu prirode ili svijeta. Zbog toga su veliki broj sufija bili učenjaci, teozofi i tradicionalni filozofi koji su razvijali svoje naučne teorije u okvirima svojih kontemplativnih sagledavanja prirode ili svijeta¹². Otuda, Istina ili Bog, prema sufijama, nije ponad svijeta, nepokretna i statična, kao što su zastupali grčki filozofi i neki njihovi sljedbenici u kršćanskoj i islamskoj filozofiji. Istina (*hakikat*) ili Bog komunicira s ljudima i, na neki način, djeluje i otkriva se. Ako je jedno od svojstava Boga ljubav, On ne može da ne ljubi; ili ako je jedno od Njegovih svojstava milost, On ne može da ne bude milostiv; ili ako je jedno od Njegovih svojstava znanje, On ne može da ne zna. Dakle, Bog se ne svodi na misao ili inteligibil, pasivni Princip, koji misli sebe sama, kao što zastupaju filozofi, bez nikakvog njegovog značenja za Njegova stvorenja kojima On predstavlja nešto u njihovom životu. U svakom slučaju u sufizmu nije riječ o nekoj vrsti prirodne mistike prema kojoj je ljubav posljedak neke nužnosti, a ne Izvora ljubavi ili, u krajnjoj konsekvenci, sama Ljubav ili Izvora milosti ili sama Milost ili izvora dobra ili samo Dobro ili izvora spoznaje ili sama Spoznaja... koji predstavljaju Božija svojstva koja su na kvalitativnom planu identični s Bićem Božijim.

Prema tome, sufijski put se oslanja na unutarnji uvid, usmjeren ne ka svijetu, već ka subjektivitetu čovjeka, a filozofski uvid je usmjeren ka svijetu i pojavama u njemu. Sufijski metod se, opet, oslanja na intuiciju, a filozofski metod na racionalnu operaciju ili refleksiju. Filozof se oslanja na spekulaciju o svijetu, a pjesnik se suživljava sa svijetom. Dočim sufija se tiče njegov unutarnji bitak koji je sam sebi cilj i zbog toga se u sufijskoj literaturi susrećemo sa slikama, simbolima i hiperbolama.¹³ S druge strane, ovo ne znači da sufije ne posmatraju svijet i pojave u njemu, već ih oni fenomenaliziraju, unutarnje doživljavaju, najneposrednije ili najprisutnije, stoga što se spoznaja svijeta i spoznaja sebe samog ostvaruje istovremeno.

¹² Usp. Seyyed Hossein Nasr, "Ekološki problem u svjetlu sufizma", *Živi sufizam*, Sarajevo: N.I.I. "Ibn Sina", 2004., str. 233.

¹³ L. Gardet, *Mistika...* str. 6.

Filozof se kani domoći “jednosti bića” preko reda u kozmosu i razumijevanja načina istjecanja mnoštva od jednog i ovo rezultira spekulacijom o svijetu, dočim je osnova kod sufija iskustvo jednosti. U prvom slučaju dolazi do izražaja teorija, a u drugom živo iskustvo i unutarnja vizija. Poznatije sufije od prvih stoljeća islama kao što su Rabija El-Adevija, Džunejd, Bistami, Halladž i drugi opisali su, a najviše u formi poezije, svoja duhovna iskustva ili doživljaj stvarnosti. Postaje i stanja do kojih su oni došli predstavljaju, ustvari, izvanredno sredstvo koje uključuje deskriptivnu refleksiju o njihovom vlastitom držanju, pomiješanom s nizom “hiperbola na samoj liniji Jedinstva Bića”. Postaje i stanja (*makamat* i *ahval*), čiji broj varira od sufija do sufija, načini su bivstvovanja, a ne samo etičke i gnoseološke kategorije. Zbog toga sufije od sveg bivstvovanja čine stvarnost, čak i vjersko iskustvo, prema El-Gazaliju, naprimjer, postaje stvarnost upravo mističkim iskustvom, jer ono nudi neposredan kontakt s Bogom ili sa Stvarnošću. Ono je, ustvari, ontološki utemeljeni nastan. Ta neposrednost mističkog iskustva rezultirala je i posebnu vrstu spoznaje u okviru mističke filozofije, a to je spoznaja ostvarena na osnovu prisutnosti (*ilm-huduri*). To pretpostavlja da se iskustvo Boga ili drugih entiteta izjednačava sa spoznajom. Ova se spoznaja naziva prezencijalna ili ujedinjena spoznaja kada se “duša, kao svjetlosno biće, uzdiže na svoj predmet; ona ga čini sebi prisutnim u isto vrijeme kad se sebi samoj čini prisutna”.¹⁴ Ta prisutnost podrazumijeva najneposrednije transcendiranje duše njezina bitka na razini drugo-bitka, upravo spoznajom i ljubavlju, koji pretpostavljaju jedinstvo i sudioništvo u toj prisutnosti, u tom drugo-bitku u kome su, ustvari, ta spoznaja i ljubav ontološki utemeljeni.

Prenoseći eš'arijevu teoriju na sufijski mistički plan, sufije smatraju da se jedinstvo s Bogom ostvaruje ne s Njegovim bićem već s Njegovim svojstvima. Kao što se ta svojstva manifestiraju u svijetu, tako ona dolaze do izražaja i u čovjekovoj duši. Otuda je čitava sufijska filozofska produkcija nastojala dovesti u vezu imanenciju i transcendenciju (*tašbih* i *tanzih*). Generalno, kod svih je prisutan sljedeći zaključak: Bog je transcendentan po svom Biću, a imanentan svijetu i čovjeku po svojim svojstvima.

Ali, kod sufija su načini ili sredstva uspostavljanja jedinstva s tim svojstvima i učestvovanja u postojanju jedinstva bića različiti. Centralno mjesto zauzimaju spoznaja i ljubav od kojih je, ustvari, konstruirano samo mističko iskustvo, i zbog toga se sufizam definira kako “put spoznaje i ljubavi”. Dakle, bivstvovanje u prisutnosti Božanske stvarnosti i osjećaj te stvarnosti su

¹⁴ Louis Gardet, “Experience et gnose chez Ibn Arabi” *op. cit.*, str. 275.

jedno te isto. Mističko iskustvo ih ujedinjuje. Zbog toga se ne može postaviti razdjelnica između ontologije i gnoseologije u sufizmu. Spoznaja i ljubav neodjeljivi su. Ljubav nije samo emocionalni već i spoznajni sadržaj. Mističko iskustvo, koje se temelji na spoznaji i ljubavi, jeste to jedinstvo. Ondje gdje postoje spoznaja i ljubav, koji su međusobno proniknuti, odbacuje se bilo kakva uslovljenost i nužnost. To je usko povezano sa slobodom i sumom mogućnosti koje ona pretpostavlja. Tu vlada individualnost, osobni odnos čovjeka s Bogom. Spoznaja i ljubav imaju svoj objekt, ali se ne radi o objektu poput drugih objekata. Radi se o isprepletenosti koja pretpostavlja da subjekt traži svog objekta ili da objekt traži svog subjekta, tako da oni nisu odijeljeni jedan od drugog: ne pada se u situaciju samospoznaje i sebeljublja, već se radi o sebetranscendiranju ili sebenadilaženju. To dovodi do pozicije da nema objekta, već samo subjekta spoznaje i ljubavi, a to je Bog, onaj koji komunicira s ljudima, koji nije čista apstrakcija i rodni pojam, bez ikakva značenja za čovjeka. Sebespoznaja sufija prekoračuje svoj bitak i ne zadržava se u njemu. Čin mišljenja ima svoj predmet, a to je sama misao koja sebe misli, kao što i čin ljubavi ima svoj predmet, a to je sama ljubav gdje dolazi do izražaja identitet subjekta i objekta. Obrnuti postupak gdje bi spoznaja bila naspramna svom objektu, doveo bi do objektivacije samoga subjekta spoznaje, tj. Boga. On bi bio mišljen i ljubljen na način kako se postupa i sa drugim objektima u bitku. Mišljenje je jedan aspekt bitka i ono je unutar samog bitka, a ne izvan njega. Budući da sufije naučavaju da se ne može prekoračiti tajna, ili da uvijek ima tajne koja izmiče samom mišljenju, a to je Apsolutna Tajna koja se da primijeniti na Boga, onda se problem subjekta-objekta spoznaje rješava Subjektom spoznaje, a to je Bog.

Bog je za sufije Znalac i Onaj koji ljubi. Zbog toga ljubav u mističkom iskustvu, kao i spoznaja, imaju svoju apriornost, ontološku utemeljenost. U ovoj perspektivi spoznaja i ljubav zauzimaju centralnu ulogu. Ustvari i sama se ljubav očituje kao spoznajna kategorija. Kad sufije govore o spoznaji Boga, oni misle na jednu specifičnu vrstu spoznaje, ali ne odijeljenu od spoznaje svijeta. Njihovo iskustvo doživljava prisutnosti Božije u isto vrijeme je osvjedočenje realnosti stvari ili bića. Ovdje se može motriti “jednost bića” s obzirom da ništa ne može biti odijeljeno od Boga, te, ukoliko Bog ljubi i misli nešto drugo osim sebe samog, onda bi to značilo povredu jedinstva Boga. Svoje stavove podupiru poznatim hadisom da je Bog rekao: “Bijah skriveno blago, pa ushtjedoh biti spoznat i zbog toga stvorih svijet.” Stoga,

Bog ne može da pogleda u nešto drugo zato što je On to drugo”.¹⁵ Otuda je i spoznaja svijeta relevantna spoznaja jer je i svijet, prema sufijskoj perspektivi, jedan aspekt stvarnosti. Kad je jedan sufija bio upitan, kao što ističe El-Gazali, kako je spoznao Gospodara, on je odgovorio: “Spoznah svog Gospodara svojim Gospodarom. Da nije bio moj Gospodar, ne bih spoznao svog Gospodara”.¹⁶ Također i ljubav Božija objavljuje se u srcu mistika. Ona čak prethodi čovjekovoj ljubavi prema Bogu. Da nije nje ne bi bilo ni čovjekove ljubavi. Halladž i Ibn Arebi govore o ljubavi kao prvotnom aktu. Zbog ljubavi je sve stvoreno i ona nije posljedica nekakve nužnosti ili uslovljenosti u svijetu. Prema Halladžu i Ibn Arebiju, koji nalaze inspiraciju između ostalog i u iskustvu Rabije Adevije, ljubav je ponad vjere, ponad čežnje koja je imanentna entitetima u svijetu. “Helenistički inspirirani filozofi” imali su u vidu ovu drugu kategoriju, a ne ljubav koja se objavljuje. Radi se o kategoriji *eros* koja se prevodi kao čežnja, koja je ugrađena u prirodi čovjeka i koja je predmet interesa prirodne ontologije. Prema sufijama ljubav se daruje srcu, to jest ona je objava u srcu mistika. Zbog toga ona i predstavlja određenu vrstu spoznaje, jer srce nije samo emocionalni već i spoznajni organ. Spoznaja, koja je rezultat srca, prenosi se i na intelekt. Ustvari ona je platforma intelektualne spoznaje. Centralno mjesto zauzima intuicija koja je jedna posebna vrsta spoznaje; ona je, tačnije, posebna forma duhovne spoznaje koja pokreće i samu ljubav.

Spoznaja i ljubav su povezani: spoznaja pojačava ljubav, a i ljubav pojačava spoznaju. Ljubav je dar Božiji, ali ona je, osim toga i posljedica čovjekovog pregnuća. Zbog toga sufije govore o dvodijelnoj ljubavi ili dvo-ljubavi: ljubavi Boga prema čovjeku i o ljubavi čovjeka prema Bogu. Svi su suglasni da Božiji akt ljubavi prethodi čovjekovoj ljubavi. Evo nekoliko elaboracija. Tirmizi smatra da je “spoznaja dar što ga Bog daje svome slugi kada On otvara prema njemu vrata milosti i naklonosti (ljubavi) bez bilo kakve zasluge roba o tome”. Džunejd El-Bagdadi uzdiže ljubav do stupnja Božanske garancije: “Ljubav je polog Božiji”.¹⁷ Da se radi o ontološkim korijenima ljubavi, govore sve sufije koje interpretiraju predegzistentni dogovor između Boga i duša. “Njegova ljubav prema meni prethodi mojoj

¹⁵ Ebu Hamid El-Gazali, *Ihjaü...*, 375.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Feriduddin Muhammed Attar, *Spomenica dobrih*, Sarajevo: Kulturni centar I.R. Iran, 2004., str. 173.

ljubavi prema Njemu”, veli Bistami.¹⁸ Na razini spoznajne perspektive, manifestacija čovjekove ljubavi prema Bogu je sami posljedak Božanske predegzistentne i vječne ljubavi prema čovjeku.¹⁹

U filozofskoj i sufijskoj literaturi susrećemo se sa dvjema kategorijama koje aludiraju na ljubav: *ašk* (čežnja) i *hubbun, mahabba* (ljubav). “Hele-nistički inspirirani filozofi” imali su u vidu prvu, a sufije drugu kategoriju. Kod prvih je *ašk* označavao najveći stupanj ljubavi s ciljem da bi se dostiglo savršenstvo. Ustvari, svakom entitetu, pa tako i čovjekovoj duši, svojstvena je čežnja koja ga pokreće k onom višem ili savršenijem sve dok se ne domogne vrhovnog savršenstva. Ljubav je ovdje hijerarhijski postavljena, onoliko koliko je viši stupanj, toliko je viša i ljubav. Ili ljubav predstavlja hijero-ljubav.

Filozofi govore o *ašku, ašiku* i *mašuku* (ljubav, onaj koji ljubi i ljubljeni/ Ibn Sina naprimjer), koji predstavljaju svojstva Nužnog Bića. Iako se u sufizmu susrećemo sa dvije upotrebe pojma ljubavi, u smislu “esencijalne želje” (*ašk zatij*), kao, naprimjer, u Rabije El-Adevije, Halladža i Ibn Arebija, i kao *mahabba* (obostrana ljubav), ipak je ta “esencijalna želja” rezultat Božije milosti. Ona nije posljedak uslovljenosti i nužnosti u svijetu o kojoj govore filozofi. Ona nije izraz prirode, već je Božiji izraz u srcu čovjeka. Ljubav kao sentiment pojačava se čežnjom ili aškom. Zbog toga Ibn Arebi moli: “O Gospodaru! Ne hrani me ljubavlju, hrani me čežnjom ljubavi”.²⁰ A Maruf El-Karhi je dao sljedeću definiciju: “Ljubav se ne može naučiti od ljudi, ona je dar Božiji i dolazi od Njegove milosti”.²¹

Evo nekoliko deskriptivnih definicija ljubavi. Al-Kattani, suvremenik Halladža, veli: “Ljubav, to je davanje prednosti Ljubljenom”.²² Sarradž kaže: “Ljubav, to je poštovati ono što voliš zbog Onog kojega voliš”.²³ Al-Nibai daje sljedeću definiciju: “Ljubav je uživanje u stvorenom, a pokornost uživanje u Stvaraocu”.²⁴ Sve sufije zagovaraju da je mjesto spoznaje i ljubavi u čovjekovom srcu. Kad su pitali Bistamija ko je derviš? On je odgovorio:

¹⁸ Attar, *op. cit.*, str. 168.

¹⁹ Reza Shah-Kazemi, “The Notion and significance of ma`rifa in Sufism” u: *Journal of Islamic Studies* 13:2, London, 2002., str. 155-181.

²⁰ James Fadiman, Šejh Ragib Džerrahi, *Mudrost sufija*, Sarajevo, 2006., str. 114.

²¹ Fazlu Rahman, *Duh Islama*, Beograd: Prosveta, 1985., str. 188.

²² Abu Bekir al-Kalabadi, *Kitab at-Tearruffil mazhab ahl at-tasavvuf*, Kairo, 1934., prijevod s arapskog A. J. Arbery, *The Doctrines of the Sufis*, Cambridge University Press, London, 1935., str. 79-81.

²³ *Ibid.*

²⁴ Abu Bekir al-Kalabadi, *op. cit.*, str. 79.

“Onaj koji u riznici svog srca nalazi biser koji se naziva ljubav”²⁵. Ovaj tip spoznaje koju nudi ljubav sigurna je spoznaja, ponad razuma, ali ga ona osvjetljava. To sigurno znanje u srcu, koje je povezano s ljubavlju prema Zun-Nunu, je bolje od “posjeda čitava svijeta, budući da sigurno znanje u srcu budi ljubav prema onom svijetu”²⁶. Hamid Al-Gazali pod ljubavlju podrazumijeva naklonjenost duše prema onome što je njoj svojstveno i odgovarajuće, jer Bog je cjelosno savršenstvo i od toga proizilazi zaključak da se savršenstvo i ljepota mogu jedinstveno vezati za Boga.²⁷ Ibn Arebi i Dželaluddin Rumi smatraju da ljubav nadilazi granice i same religije ili, drugim riječima kazano, ljubav transcendirira i religijske razlike. Kad Ibn Arebi govori da je njegovo srce samostan, Kaba, Tora i Kur’an, to ne uključuje “neprihvatanje religijskog ubjeđenja, već je to, na neki način, transkripcija *fana an* (“poništenja”) bilo kakvog sluha prema “stvorenome” koje se odjeljuje od svoga Izvora, a s namjerom ponovnog došašća, u svom vjerovanju, do sami taj Izvor. Put koji ondje vodi je ljubav koja proizilazi iz Izvora i koja se ponovo vraća svojim počecima”.²⁸ Dželaluddin Rumi smatra da je ljubav duboko ucijepljena u kosmičkoj stvarnosti, a time i u čovjeku, u sveukupnom događaju stvarnosti, gdje se ona manifestira kao Stvaralačka ljubav.²⁹ Hamid El-Gazali tvrdi da je ljubav Božija stvar i da je ona najsavršenija zato što proistječe od Boga i da je to način bivstvovanja koji je na vrhu sufijskih stanja i postaja. Ljubav je, dakle, pokrenuta aktom same Ljubavi i okrenuta je Onome koji se ljubi.³⁰ Ibn Arebi veli da je ljubav s kojom se ljudi ljube između sebe, ustvari, Božanska ljubav kojom nas Bog ljubi i, ljubeći nas, u nama samima, On ljubi Sebe Samog.³¹ Dakle, On je subjekt i objekt ljubavi. Halladž je otišao dotle što je smatrao da je Bog sama ljubav koja se pojavljuje kao sinonim za stvarnost. U svojoj izjavi “Ja sam istina” on je naglasio da predstavlja jedno od Božijih znamenja, a nije mislio da je Bog. Samo kroz istinu, veli on, učestvuje u Vječnoj Istini. Bez te Istine (ili stvarnosti) on je jednostavno ništa. Istina probija u njegovo srce i ono postaje sveto. U jednoj pjesmi pjeva i slijedeće: “Ako vi ne poznajete

²⁵ Attar, *op. cit.*, str. 137.

²⁶ Attar, *op. cit.*, str. 136.

²⁷ Ebu Hamid El-Gazali, *Ihja...*, str. 370-375.

²⁸ Louis Gardet, “Experience et Gnose chez Ibn ‘Arabi”, *op. cit.*, str. 284.

²⁹ Khalifah Abdul Hakim, Dželaluddin Rumi u: M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije* II, Zagreb: August Cesarec, 1988., str. 224.

³⁰ Eva de Vitray Meyerovich, *Antologija sufijskih tekstova*, Zagreb: Naprijed, 1988., str. 105.

³¹ Vidi: Ibn ‘Arabi, *Futubat al-makkiyyah*, II, Kairo, 1293, str. 427-431.

Boga, onda upoznajte Njegova znamenja. Ja sam jedno od tih znamenja, ja sam istina, budući kroz Istinu ja sam istina za vijeke vijekova...”³² Sličnu poziciju zauzima i Bistami: “... o Bože, kada sam s Tobom, ja sam sa svim što jest, a kada sam bez tebe, ne predstavljam ništa”.³³

Ruzbihan, sljedbenik Halladža, da bi izbjegao zamke *tenziha* i *tašbiha*, koji bi izazvali pogubne posljedice u očima ortodoksnih znalaca, ili znalaca zakona, smatra da je nemoguća nepremostiva provalija ili rascjep između *tašbiha* i *tanzih*. Ova se provalija može premostiti medijem ljubavi. “Božanska ljubav, veli Henry Corbin, ne znači prenos ljubavi božanskom predmetu, već preobražaj subjekta čovjekove ljubavi”.³⁴ Ovo je najbolji način koji omogućuje da se uspostavi jedinstvo. Kod Ruzbihana, jednako kao i kod Ahmeda Gazalija i Feriduddina Attara, dolazi do izražaja trojedinstvo ljubavi: ljubav-zaljubljeni-ljubljeni koji će postati tajna sufija prema kojoj su oni usmjereni. Zbog toga Ahmed Gazali i Feriduddin Attar znaju da kao “što zaljubljeni gleda sebe u Ljubljenom, tako i Ljubljeni ne može a da ne posmatra sebe i svoju ljepotu u pogledu zaljubljenog koji je upućen njemu”.³⁵

Kao rezultat Božije ljubavi i spoznaje u srcu pokreće se i čovjekova ljubav i spoznaja prema Bogu. Zbog toga kod sufija bitnu gnoseološku kategoriju predstavlja ljubav, a osnovna ontološka kategorija je *ittihad* (jedinstvo s Bogom) ili sagledati “jedinstvo bića” po spoznaji i ljubavi kao načinu bivstvovanja. S druge strane, nemoguće je da se odijele gnoseološke i ontološke interpretacije koje proistječu od mističkog iskustva ili od puta sufije prema Stvarnosti. Osim ovih kategorija, susrećemo se i sa kategorijama kao što su *fana* (“gubljenje”) i *beka* (dohvatanje vječnosti) u toj stvarnosti. Ali se ovdje ne radi o poništenju čovjekovog “Ja” u Bogu, već o njegovom vraćanju u predegzistentni način postojanja, u njegove izvore bivstvovanja, ontoloških pretpostavki njegovog bića. Da *fana* ovdje nije konačan čin potvrđuje i *baka* koja podrazumijeva kontinuitet u Bogu, i tu se ne radi o gubljenju individualiteta čovjeka, zato što taj individualitet predstavlja “neprenosivi dar Božiji, usavršen, prenesen i ovjekovječen kroz Boga i u Bogu”.³⁶

Konceptualna transkripcija ovih načina bivstvovanja kod Džunejda, Halladža i Ibn Arebija predstavljaju najdublje mističke interpretacije, koje

³² A. J. Arbery, *op. cit.*, str. 60.

³³ Attar, *op. cit.*, str. 169.

³⁴ Henry Corbin, *op. cit.*, str. 219.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Georges Anawati et Louis Gardet, *op. cit.*, str. 105.

evociraju dva događaja: predegzistentni dogovor Boga i duša i putovanje Muhammeda a.s. na nebo – *mi'radž*. Prema tome, glavni je cilj kako postići unutarne jedinstvo s Bogom (*tavhid*), kako razumjeti ili unutarne doživjeti glavnu formulu islama “nema boga osim Boga”. Zbog toga usko vezana kategorija za *tavhid* kod sufija je *ittihad* koja ima skoro isto značenje. *Ittihad*, koji se prevodi kao “unija” ili “sjedinenje”, označava da stvari u svijetu ne posjeduju realnu egzistenciju po sebi, već je njihova egzistencija ovisna o Bogu. Jedinstvo čovjeka i Boga promišlja se kroz jedinstvo Stvaraoca i stvorenja (*halik* i *halk*). Transcendentni Bog, jer je Stvaralac, imanentan je stvorenju na neki način. Dakle, ako je Bog Stvaralac a stvari stvorene, tada mora postojati neka veza ili odnos među njima; oni ne mogu biti odijeljeni nepremostivom provalijom ili ontološkim rascjepom.

Pokazali smo gore da se spomenute sufije, a i njihovi prethodnici, na putu prema Bogu ili pri dolazanju do prisutnosti Božije, pozivaju na ljubav. Želja sufija da učestvuju u vječnom postojanju svagda se temelji na ljubavi. Ljubav je pokrenuta spoznajom kada se hoće prodrijeti do osnove bića. Zbog toga, nerijetko se, ljubav, kao spoznajna kategorija, rukovodi ontologijom. Mističko iskustvo Halladža predstavlja mističko iskustvo unije, koje se ozbiljuje prisutnošću Božijom u vjernome srcu u kome On sam objavljuje svoju jednost. Bistami, pak, teži jedinstvu s Bogom kroz postupak *tadžrida* koji uključuje “ravnodušnost prema spoljašnosti” kao i postupku osamljivanja, upuštanja u samoću. Džunejd El-Bagdadi u svim svojim aktima osjeća prisutnost blizine Božije jednosti. Ibn Arebi se, docnije, poziva na iskustvo koje podrazumijeva jedinstvo gdje se, ustvari, to jedinstvo Bića između Božanske suštine (*lahut*) i Njegove čovječije “sjene” (*nasut*) ostvaruje s one strane dijaloga. Mističko iskustvo i ontologija kod Halladža su sjedinjeni, dočim kod “Ibn Arebija mističko iskustvo rukovodi ontologijom, ali ono posjeduje svoju stvarnost samo preko ontologije s kojom rukovodi”.³⁷

Kao što pokazuju iskustva sufija i tehnike koje dovode do tih iskustava, ne radi se o tome da se oni zatvaraju u jedan oblik ili formu bivstvovanja, već su oni svjedoci više načina bivstvovanja čiji je cilj, prije svega, da dovedu sufiju u vječnost, neograničenost koja je svagda otvorena i koja se postojano otvara. Zbog toga sufije Božija svojstva ne svode na određeni broj, već ih motre neograničenima u postojanom procesu bivstvovanja i ritmičnosti, što omogućuje njihovu postojanu aktualnost ili prisutnost.

³⁷ Louis Gardet, “Experience et Gnose chez Ibn ‘Arabi”, *op. cit.*, 280.

Ono po čemu se diferencira filozofija sufizma ili filozofija u sufizmu, kao što je pokazala ova kratka analiza, njezina je integrativna uloga. Ontologija, gnoseologija, antropologija i etika u sufizmu su samo formalno odijeljene. Otuda na sufijskom putu nikada nije dolazilo do dezintegracije ličnosti, do rastemeljenja ili otrgnutosti od ontološki utemeljena iskustva ili iskustva bivstvovanja. Budući da se sufizam temelji na jednosti (*tevhid*), onda i njegova filozofija predstavlja jedno tijelo. Ovakva postavljenost ovih disciplina pretpostavlja određenu vrstu filozofije u sufizmu. Ustvari radi se o sufijskoj filozofiji koja zavređuje vlastitost načinom na koji se prilazi Stvarnosti, načinom na koji se doživljava Stvarnost i načinom na koji se bivstvuje u toj Stvarnosti ■

FUNDAMENTAL ONTOLOGY IN SUFISM

Hasan Džilo

Summary

This essay considers the position of ontology in Sufism. Sufi ontology differs from that of philosophers or students of *'ilm al-kalām*. In fact, it is the Sufi philosophy that articulates its own approach to Reality, the way in which Reality is perceived and the way being is realised in Reality. Conceptual transcription of experience of reality makes for the very philosophy of Sufism. Hellenism-inspired philosophers speak about being, and Sufis speak about reality assumed through the concept of truth.

Literatura

1. Anawati, George et Louis Gardet. (1961) *Mystique musulmane, aspects et tendances – expériences et techniques*. Paris: Vrin.
2. Attar, Farid al-Din. (2000) *Muslim Saints and Mystics* (episodes from the Tadhkirat al-Awliya – memorial of the Saints by Farid al-Din Attar. Iowa: Ames.
3. Al-Kalabadi, Abu Bekir. (1953) *Kitab at-Tarruffil mazhab ahl at-tasavvuf*, prijevod s arapskog A. J. Arbery, *The Doctrines of the Sufis*, Cambridge University Press, London.

4. Bedevi, Abdurahman. (1975) *Тарих ет-Тесавуф ел-исламиј (мин бидаети хатта ел-карни ес-сани)*. Кувајт: Викалету метбу`ат.
5. Corbin, Henry. (1977) *Historija islamske filozofije I*. Sarajevo: Veselin Masleša.
6. El-Gazali, Ebu Hamid. (2007/2008) *Ihjau ulumid-din (Oživljavanje vjerskih nauka)*, knjiga 8/9. Sarajevo: Bemust.
7. Fadiman, James, Džerrahi. (2006) Šejh Ragib. *Mudrost sufija*, Sarajevo.
8. Gardet, Louis. (1969) "Experience et gnose chez Ibn `Arebi" u: *Ел-Кумаб ет-Тузкару Мухјуддин Ибн `Ареби*, Каиро.
9. Gardet, L. (1983) *Mistika*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
10. Mole, Marian. (1965) *Les Mystiques musulmans*, Paris.
11. Meyerovich, Eva de Vitray. (1988) *Antologija sufijskih tekstova*, Zagreb: Naprijed.
12. Nasr, Seyyed Hossein. (2001) "The Qur`an and Hadith as source and inspirition of slamic philosophy" u: *History of Islamic philosophy* part I., Ed. by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Qum: Ansariyan Publications.
13. Abdul Hakim, Khalifah. Dželaluddin Rumi u: M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije II*, Zagreb: August Cesarec, 1988.
14. Nasr, Seyyed Hossein. (2001) "Introduction to the mystical tradition" u: *History of Islamic philosophy* part I., Ed. by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Qum: Ansariyan Publications.
15. Nasr, Seyyed Hossein, "Ekološki problem u svjetlu sufizma", u: *Živi sufizam*, Sarajevo: N.I.I. "Ibn Sina".
16. Shah-Kazemi, Reza. (2002) "The Notion and signficiance of ma`rifa in Sufism" u: *Journal of Islamic Studies* 13:2, London.
17. Sheikh, M. Saeed. (1988) "Al-Gazali" u: M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije II*. Zagreb: August Cesarec.