
Sayed Jallaluddin Ashtiyani

TESAVVUF U ISLAMU

ZNANSTVENICI SE RAZILAZE u pogledu pitanja kvaliteta i načina na koji se javljaju tesavvuf i irfan u islamu. Jedna skupina njih tesavvuf i irfan koji smatraju znanošću o tevidu – smatraju izravno proisteklim iz islama. Islamski gnostici poput Ibn Arebija, Konjevija, Kašanija, te onih koji su im u znanosti i tesavvufu prethodili ili koji su ih slijedili bili su izričiti u tome da ova znanost potječe iz Kur'ana i sunneta i da predstavlja dio poslaničkog naslijeđa. Oni kažu kako su zbilje znanosti o tevidu izložili Pečat poslanika i njegovi nasljednici, te prenose mnoštvo dokaza o prednosti tesavvufa u odnosu na teorijsku teozofiju. Tako tvrde da je ta znanost proistekla iz same naravi Muhammeda, s.a.v.a.s., a on je, u pogledu spoznaje, prvak svih Božijih poslanika i evlija. Svekoliki Božiji zakoni (*sharay'i illahi*) jesu manifestacija muhammedovske zbilje (*haqiqati muhammediye*), tako da svi Božiji poslanici sa svojim vjerezakonima u izvjesnom smislu jesu manifestacija, odnosno epifanija Pečata poslanika, a on predstavlja krunu poslanstva i velajeta.

Drugi, pak, smatraju kako je tesavvuf postojao i prije islama, te drže da je islamski tesavvuf proizvod nastao pod utjecajem kršćanske gnoze, neoplatonizma, nauka Aristotelovog učitelja Platona, egipatskog hermetizma, staroiranskih i hinduističkih učenja te budizma.

Ipak, izuzetno je teško poistovjećivati stavove islamskih mutesavvifa s idejama predislamskih gnostika i korijen ideja islamskih arifa tražiti u stavovima, promišljanjima i djelima predislamskih učenjaka. Oni koji u djelima prvaka

tesavvufa traže dodirne tačke s idejama predislamskih gnostika lahko će se pokliznuti pri susretu s osobitom terminologijom i dubokim promišljanjima glede pitanja prapočetka i proživljenja kod islamskih učenjaka, onih koji se u vezi s tim pitanjima nisu služili drevnim vrelima niti su se pozivali na nečije stavove. Tako egipatski mislilac Ebu-Ala' Afifi, u vezi s ovim, piše: "Mi ne znamo posigurno u kojoj mjeri su islamska naučavanja o asketizmu u prvim stoljećima islama bila pod utjecajem drugih (neislamskih) učenja. Također, ne znamo kako su kršćanske, neoplatonističke, hermetističke, staroiranske i indijske ideje dospjele u sufijski intelektualni milje, te u kojim je geografskim područjima došlo do svojevrsnoga susretanja tih ideja i muslimanskoga sufijskog mišljenja. Još se ne može sa sigurnošću kazati u kojem obliku i na kojem jeziku su one stigle do sufija, te u kojoj su mjeri muslimani, uopće, zbilja spoznali navedene ideje u njihovoj izvornosti. Ostaje neodgovorenim i pitanje uspješnosti i domašaja promicanja tih ideja putem drevnih centara kulture. Na koncu, ova pitanja nisu ni bila predmetom pažnje istraživača i znanstvenika. Bar ne u onoj mjeri u kojoj to zavrjeđuju. Otuda se i mišljenja autora u jednom od temeljnih pitanja – pitanju nastanka i pojave tesavvufa – različita i nerijetko saspa protivrječna, što se vidi i iz uporedne analize najraširenijih teorija o nastanku tesavvufa:

1. Prema zagovornicima prve teorije, tesavvuf je u suštini pokret koji je daleko od duha islama i kojeg su muslimani naslijedili od Perzijanaca ili Indijaca (a posredstvom Perzijanaca). Tesavvuf je, dakle, svojevrsan intelektualni odgovor (reakcija) Perzijanaca na muslimansko osvajanje Perzije.

2. To je pokret koji vuče korijene iz kršćanskog monaštva, koje je sada uskrsnulo u muslimanskom miljeu i sa sobom donijelo ideje neoplatonizma, kršćanskog gnosticizma, staroiranske duhovnosti, te hermetizma kojeg su muslimani zatekli u Egiptu.

3. Tesavvuf u svojim prvim razdobljima bio je čisto islamski a njegova vrela možemo tražiti u nauku islama i praksi Božijeg Poslanika.

Svaki od ovih stavova tesavvuf tretira iz specifične perspektive ili se, pak, temelji na teoriji jednog konkretnog sufijskog mislioca, te se formira ukupnost sufijske tradicije, odnosno religijske, kulturne i društveno-političke historije islama.

Ranije smo već govorili da su se islamski mislioci i učenjaci, promišljajući pitanja koja se tiču prapočetka, proživljenja i puta ka Istinitom, opredjeljivali za jedan od dva puta. Jedni su, tako, držali da se u vezi s dogmatskim i

esencijalnim pitanjima poput praiskona i proživljenja, stvaranja i načina nastanka treba (budući da se teži ka izričitim i jasnim odgovorima, i samo znanje se uzima kao dokaz) držati racionalnih argumenata, budući da su jasni i čvrsti racionalni argumenti lišeni utjecaja moći uobrazilje i nikad nisu u koliziji s Knjigom i sunnetom. Drugi, opet, smatraju kako je put ka Bogu odveć uzak, te se njime ne može hoditi izuzev na nogama samoponištenja i priznanja vlastite ništavnosti, jer kako bi inače šaka zemne prašine mogla imati ikakve veze s uzvišenim svijetom Gospodara nad gospodarima. Duhovni putnik doseže zbilju onda kada budu uklonjene prepreke koje stoje između njega i Istinitog, odnosno kada budu smaknuti zastori koji ga dijele od Istinitog poput njegovih ovosvjetskih vezanosti, mašte i moći uobrazilje, odnosno zastora od tmina i onih od svjetlosti između duhovnog putnika i Istinitog. Dakle, onda kada bude prevaziđena svijest o prostornosti i očišćeno uprljano ozračje moći mišljenja, uočava se zbilja vlastitog jastva i duhovni putnik je sposoban motriti Boga očima srca svoga. Motreći Boga, on se osvjedočava u zbilju svih stvari. Ranije smo ukazali da, slijedeći put racionalnih argumenata, odnosno put vanjštine, čovjek stječe znanje o zbiljama ovoga svijeta. Međutim, put ezoterijskog jeste put kojim duhovni putnik stiže do Boga te shvaća unutarnju zbilju vanjskih istina i osvjedočava se u lanac egzistencije po horizontali i vertikali, čime se stvaraju pretpostavke za njegovo pripajanje, odnosno sjedinjenje sa Zbiljom. Što je manja njegova vezanost za ono što nije On, stvarni cilj je sve jasniji. Budući da pripajanje, odnosno sjedinjenje s onostranim istinama ima svoje razine, položaji, odnosno razine koje ostvaruju ljudi duhovnog puta različiti su u odnosu na one koje uživaju Božiji poslanici i duhovni prvaci.

Kad je, pak, riječ o ezoterijskom putu, nema ovakvih poteškoća i problema, budući da su racionalni argumenti koji od vanjskog vode ka unutarnjem svijetu dostupni svakome, i svako obdaren razumom u stanju je argumentirati Božije postojanje, na osnovu ovog svijeta dokazivati postojanje onostranog, odnosno na temelju ezoterijskog ezoterijsko.

Tvrđnje nekih kako su Iranci, nakon poraza od Arapa, odnosno muslimana, želeći urušiti načela islama i islamsko vjerovanje, uveli principe tesavvufa u islamski nauk, nemaju nikakve veze s istinom. Ovakvi stavovi proizlaze iz nedoraslosti načelima tesavvufa i mi ćemo u nastavku dokazati da

je islamski irfan, onakav kakvog ga poznajemo, posve u skladu s Kur'anom i sunnetom, te, oslanjajući se na već spominjane argumente, pokazat ćemo da su Božiji poslanici zaduženi i da obznane ezoterijski put, tako da oni koji posjeduju neophodni potencijal i želju za tim mogu, posredstvom upute poslanika i evlija, slijediti put osvjedočenja. Misija Božijih poslanika nije se svodila na upućivanje putem izvanjskog, odnosno argumenata, jer, ukoliko bi bilo tako, oni tad ne bi ni bili potrebni.

Istina je da je islam one koji ga slijede pozvao na čišćenje vlastite unutarnjosti, na bogobožnost i duhovni samoprijegor, kako bi čovjek dosegao visoke duhovne stupnjeve. Tako je, u svrhu čišćenja duše i duha, odredio sredstva i propise materijalne, odnosno ovosvjetske naravi, pa je obrede bogoštovlja učinio obaveznim ili preporučenim, naredio je činjenje propisanog i uzdržavanje od zabranjenog, te je tako sve ono što pomaže čišćenju duha u ovom tvarnom svijetu učinio najboljim sredstvom za putovanje ka onostranom.

Upravo zato neki kažu da je tesavvuf postojao od najranijih dana islama i da on upravo predstavlja povratak ka izvornim načelima islama i putu Poslanika islama. U samim počecima islama, skupina ashaba, slijedeći Poslanika i sveti islamski nauk, kloneći se tvarnog, odnosno svijeta tjelesa, okrenuli su se askezi, skrušenosti i čišćenju duše. Prvak te skupine, nakon Poslanika, bio je Ali ibn Ebu Talib, koji u islamskom učenju uživa osobito visok položaj budući da ga ljudi tevhida (*ahli tawhid*) smatraju pečatom muhammedovskog velajeta. Jedna skupina se tako priklonila njemu s ciljem dosezanja ezoterijskog puta, odnosno duhovnog putovanja, a historijski izvori govore da je on imao osobite prisne duhovne drugove koje je poučavao, tako da temelje tesavvufa i ishodišta irfana treba tražiti upravo u ovoj sklonosti ka askezi, samoprijegoru, bogobožnost i susprezanju želja duše.

Ova skupina je iz teksta, odnosno vanjštine Kur'ana i Poslanikovih kazivanja razumijevala činjenice o božanskoj spoznaji koje prosti puk nije shvatao. Oni su promišljali i svojski analizirali Poslanikove riječi o tevidu i spoznaji te njegova tumačenja nekih kur'anskih ajeta, pa su tako, vremenom, oni među muslimanima skloni pitanjima spoznaje počeli da se bave gnostičkim pitanjima, a svoje spoznaje i otkrovenja su izlagali kroz knjige koje su priređivali. S druge strane, jedna skupina posvetila se bavljenju dogmatskim pitanjima,

no njihove rasprave nisu se zasnivale na duhovnoj čežnji i otkrovenjima, već su o pitanjima prapočetka, proživljenja i islamskog nauka raspravljali držeći se slova Knjige i sunneta, također pišući knjige o islamskim načelima i vjerovanju. Ovu skupinu čine upravo islamski mutekalimi (teolozi), koji su u pisanju knjiga o teologiji i islamskoj dogmatici bili pod utjecajem filozofije, dok su arifi, islamski gnostici, iako su i oni svoje rasprave i djela o duhovnim otkrovenjima pisali stilom sličnim filozofskom, od početka bavljena irfanom svoje knjige pisali posve nezavisno od stavova filozofije. Uporište za svoje stavove tražili su u djelima i riječima Pečata poslanika i muhammedovskih evlija. Oni su, tako, kroz spoznaju i otkrovenje, slijedeći put ezoterijskog, potvrđivali načela islamskog vjerzakona. Zapisujući svoje stavove, veliki dio islamskih gnostika je, premda su na izvanredan način obrađivali najvažnija dogmatska pitanja, svoja viđenja izlagao izuzetno složeno, komplicirano i zakučasto, naizgled čak i kontradiktorno, tako da je malo onih koji uspijevaju dokučiti smisao kazanog.

Činjenica je da su Božiji poslanici, pored korištenja racionalnim argumentima, imali dužnost da izlože i ezoterijski put; među svim Božijim poslanicima i evlijama bilo je onih koji su ostvarili stupanj osvjedočenja. Međutim, pošto muhammedovski vjer zakon predstavlja upotpunjenje svih vjerzakona, i ova činjenica (ezoterijski put do osvjedočenja) izražena je u svoj punini i potpunosti. Baš kao što Pečat poslanika objedinjuje u sebi vrline svih Božijih poslanika, tako i njegovo osvjedočenje i otkrovenja koja su mu darovana predstavljaju ukupnost osvjedočenja i otkrovenja svih Božijih poslanika. Tako su prethodni Božiji poslanici i evlije svoj ezoterijski put crpili iz punine njegovog ezoterijskog puta, a njihov vjer zakon, baš kao i sama njihova bića, predstavlja tek jednu razinu, odnosno manifestaciju ukupne Božije zbilje. Odnosno, zbilje koje je predočio Muhammed, s.a.v.a.s., predstavljaju temelj i ukupnost zbilja koje su drugi predočili. Muhammedovska zbilja, tako, u pogledu načela vjerovanja predočava najviše što je u tom pogledu objavljeno sa stupnja Jedinosti.

Drugim riječima, muhammedovska zbilja predstavlja ukupnost Božije zbilje obznanjene prethodnim Božijim poslanicima i evlijama, tako da su oni ogranci, rukavci, odrazi i refleksije te ukupne zbilje, baš kao što su i njihovi vjer zakoni u istom odnosu prema njegovom vjer zakonu, budući da muhammedovski vjer zakon predstavlja potpunost i ukupnost Božijih vjerzakona. Stoga i evlije i arifi koji slijede Muhammeda, s.a.v.a.s., jesu

odlikovani nad onima iz drugih ummeta. U raspravama je dokazano da evlije i osobiti nasljednici Muhammeda, s.a.v.a.s., predstavljaju duhovno plemstvo poput Poslanika donositelja vjerezakona i onih kojima je objavljena Knjiga, počevši od Adema, a.s., pa nadalje. Dakle, irfan i tesavvuf kao duhovni put ka ezoterijskom u svoj punini postoje u svetom islamskom vjerezakonu. Oni koji tvrde kako se islamska gnoza u svom izlaganju duhovnih stupnjeva i postaja i iznošenju zbilja koje se tiču prapočetka i onostranog našla pod utjecajem stavova prethodnika daleko su od istine, što dokazuje sama činjenica da bi u tom slučaju osnovne stavove islamske gnoze trebalo naći izvan Kur'ana časnog i Poslanikove tradicije, što nije moguće.

Nakon što pobije stavove onih koji tesavvuf smatraju proisteklim iz nemuslimanskih učenja, jedan savremeni mislilac i učenjak kaže: "Tesavvuf, kao i svaki drugi revolucionarni religijski pokret, koristi se i drugim izvorima i bio je podložan utjecaju intenzivnih promjena koje su se zbile u islamskom svijetu u prva tri stoljeća. Tačnije, on je nastao i razvijao se upravo u ozračju tih promjena kao njihova izravna posljedica. Besmisleno je nastojati jedan ovakav duhovno-intelektualni tok (tesavvuf) vezati za jedan, jedinstven korijen. Tesavvuf je odveć složen da bi ga na ovakav, pojednostavljen način pripisivali jednome vrelu. Stoga su veliki orijentalisti koji su se u svojim djelima bavili tesavvufom i njegovom genezom svoga života, pred kraj napustili, svoje rane hipoteze, zamijenivši ih novim. Svi su došli do zaključka da još nije došlo vrijeme da se kaže posljednja riječ o tesavvufu i njegovom nastanku."

Ovaj mislilac uvjeren je da islamski gnostici u svojim stavovima i idejama nisu bili ni pod kakvim osobitim utjecajem. Premda se u njihovim djelima može, u općenitom smislu, naići na filozofske i ideje neoplatonizma, autori djela islamske gnoze se pri argumentiranju svojih stavova i zaključaka pozivaju isključivo na Kur'an časni i Poslanikovu tradiciju. Ukoliko osoba upućena u filozofiju i irfan pažljivo i dosljedno prouči djela muhammedovskih imama i evlija, i sam će neizbježno posvjedočiti da su upravo kur'anski ajeti i tradicije ljudi tevhida (*ahli tewhid*) najbolja vrela za izučavanje islamske gnoze. U Kur'anu i tradiciji Čiste obitelji nalaze se tako profinjeni i tanahni iskazi i tumačenja u pogledu pitanja tevhida da čovjek, zbilja, nema nikakvu potrebu za obraćanjem djelima drugih.

Jedna od posebnih prednosti i važnih tema u islamskoj gnozi jeste rasprava o imenima, odnosno svojstvima Istinitog koja predstavljaju manifestaciju Apsolutnog Bitka u Njegovoj veličini i stvarateljskoj epifaniji. Ova rasprava u potpunosti se oslanja na Kur'an, budući da je u Kur'anu odnos između Istinitog i stvorenja predstavljen kao odnos između Apsolutnog Bitka i stvorene manifestacije Njegovih imena, odnosno svojstava.

U islamskim djelima postoji obilje rasprava o ukupnosti svjetova, manifestacijama Božijeg stvaranja u makrokosmosu, te žiteljima ezoterijskih, odnosno metafizičkih svjetova označenima kao meleki. Rasprava o poslanstvu i velajetu predstavlja jednu od ključnih tema znanosti o irfanu i tevhidu i obrađena je kroz izuzetno profinjena tumačenja. Zbilja velajeta pritom je predstavljena kao stupanj duha svijeta, dok je ukupnost svjetova jedna dimenzija Božije ukupnosti, što je u šiitskim djelima i mnogim iskazima Imama poistovjećeno s islamom.

Promišljanja o zbilji Velikog duha (ruhi a'zam) i muhammedanskoj zbilji, zbilji potpunog čovjeka (insani kulli) te o tome kako je prva manifestacija Istinitog bio Veliki duh, Prvi intelekt ili prvi čovjek su jedna od rasprava kakve se sreću isključivo u islamskoj literaturi. Kako ćemo u nastavku vidjeti, rasprave o etici i praktičnom irfanu predstavljaju važan dio znanosti o tevhidu. Pitanja poput načina čišćenja duše, kvaliteta izbavljenja iz okova grijeha, ozbiljenja stupnja siromaštva (faqr), navikavanje na odredbe različitosti u mnoštvu, obrazlaganje kategorija poput prapočetka i konačnice, izučavanje propisa međuljudskih odnosa, analiza otkrovenja i postaja na duhovnom putu neke su od važnih rasprava, uvijek i bez izuzetka argumentirane ajetima i predajama.

Poput ostalih islamskih znanosti, i znanost o tesavvufu sprva se svodila na bavljenje stanovitim dogmatskim i teorijskim pitanjima te rasprave o nekim praktičnim temama iz domena praktičnih propisa ili etike. Neki uglednici smatrali su kako je uvjerenje u transcendentalno jedinstvo bitka (*wahdati wujud*) preuzeto iz filozofije, odnosno da je rezultat utjecaja neoplatonizma. Ovakvo mišljenje nema naročito čvrstog uporišta, jer iako se u primarnim vrelima irfana, dakle Kur'anu i predajama Poslanika, s.a.v.a.s., i čistih prvaka, *wahdati wujud* eksplicitno ne spominje u onom obliku u kakvom se sreće u djelima islamskih gnostika, ova tema se ni u djelima predislamskih filozofa ne sreće u obliku u kojem je prezentiraju islamski arifi. Međutim, korijen

ove ideje itekako postoji u tekstu Kur'ana, sunnetu i predajama muhammedovskih duhovnih prvaka.

Ideja *wahdati wujuda* u njenom ispravnom obliku – ne u onoj krivoj inačici kakvu su, u svome neznanju, zastupale neke sufije kalenderije i kakva se sreće u nekim novijim djelima – nesumnjivo potječe iz same Objave, te je istinski tevhid upravo *wahdati wujud*. U skladu s kur'anskim ajetima, zbiljski bitak u svakom slučaju pripada Istinitom Svevišnjem, dok svaki kontingentni bitak predstavlja manifestaciju, odnosno odraz Istinitog, i ne postoji sam po sebi, već egzistenciju priskrbuje kroz manifestaciju biti, odnosno svojstava Istinitog. Časni ajet: *On je Prvi i Posljednji, i Vidljivi i Nevidljivi*¹, izričito zbiljski bitak pripisuje Istinitom.

Osovina velajeta Ali, mir neka je njemu, kazao je: “Njegova Jednoća je u Njegovoj odvojenosti od stvorenja, a Njegova odvojenost od stvorenja je odvojenost po kakvoći (bitka), ne po potpunoj (ontološkoj) izoliranosti.” Izvjesno je da je egzistencija Istinitog neovisna o egzistenciji stvorenja čiju bit On određuje. Međutim, Njegova odvojenost od stvorenja, odnosno Njegova različitost u odnosu na stvari nije one vrste kakva postoji između dvije posvema oprečne egzistencije. Naime, ovdje se radi o dva bitka koji su jedan uz drugog postavljeni po latitudi, a ne po longitudi. Bitak koji svoju egzistenciju duguje drugome, odnosno u egzistenciju dolazi preko drugoga, čitavom svojom biti jeste stvorenje, odnosno proizvod drugoga, pa će u svojoj izvanjskoj egzistenciji, posve izvjesno, svojom biti biti podređen uzroku svog postojanja, odnosno svom stvoritelju. Tako je egzistencija Istinitog temeljna, odnosno suštinska egzistencija, dok je egzistencija stvorenja njoj podređena i njome određena, odnosno refleksija je ili sjena egzistencije Stvoritelja, te zato takav bitak ne može posjedovati nezavisnu i suštinsku egzistenciju u odnosu na uzrok koji ga je doveo u postojanje. Mnogi ljudi, čak i učenjaci, previđaju ovoj protektorat Istinitog nad stvarima, premda se u Kur'anu sreće izuzetno profinjen ukaz na to.

Pošto su ljudi suluka počeli priređivati knjige koje se tiču znanosti o tevidu, vremenom su se počeli baviti važnim i profinjenim raspravama koje se tiču tevhida po biti i tevhida po svojstvima, te raspravama o Božijim djelima, koja su najbolji smjerokaz ka istinskoj spoznaji tevhida. Jer On je

¹ *Al-Hadid*, 3.

istinski činitelj, i kao što Mu po Biti Njegovoj nema sličnog, tako On ni u onome što čini nema sudruga. Stoga je razumijevanje tevhida u činjenju jedno od temeljnih pitanja znanosti irfana, baš kako je u Kur'anu kazano: *Ako ih stigne kakvo dobro, oni vele: "Ovo je od Allaha!"; a snađe li ih kakvo zlo, govore: "Ovo je zbog tebe!" Reci: "Sve je od Allaha!" Pa šta je tim ljudima?! – oni kao da ne razumiju ono što im se govori!*²

Razumijevanje zbiljskog tevhida usko je vezano za razumijevanje ovog časnog ajeta. Dakle, sve je od Njega, uz prihvatanje istine da On nije tvorca ničega što je po svojoj biti zlo. Nijedna nebeska knjiga koliko Kur'an ne insistira na poricanju širka u njegovim različitim oblicima i vrstama, i nijedna nije na takav način predstavila zbiljski tevhid, što upravo i jeste *wahdati wujud* u njegovom punom i ispravnom značenju.

Stoga se, dakle, islamski irfan ne oslanja ni na šta osim na Knjigu Božiju i sunnet, a pitanja koja se tiču prapočetka i onosvjetskog života obradio je bolje i na višoj razini nego teozofija, filozofija prosvjetljenja, neoplatonizam i ostale filozofije koje su se tim temama bavile. Naposljetku, irfan i tesavvuf su asimilirali filozofiju, i vremenom su filozofi i teozofi počeli da se bave komparacijama racionalnih i spoznaja posredstvom otkrovenja i duhovnog zanosa. Spor između teozofa i gnostika bit će naposljetku okončan pojavom ličnosti kakva je Mulla Sadra Širazi, te će misao irfana postati toliko prisutna da će zasjeniti filozofska naučavanja.

Sveti vjerovjeron islama superioran je u odnosu na ostale vjerovjeron zato što predstavlja konačnicu, odnosno dokidatelja prethodnih vjerovjeron, i to zato što je on kompletniji i obuhvatniji, te svojom potpunošću predstavlja čast i blagodat za stvorenja. Prethodni Božiji poslanici i božanski prvaci ustvari su svojim vjerovjeronima prenosili dio svjetlosti s ovoga vrela. Na isti način su i načela spoznaje koja proistječu s vrela ove svjetlosti upotpunjena zbilja, odnosno predstavljaju upotpunjenje svih prethodnih spoznaja.

Neki orijentalisti i istraživači smatraju kako se tesavvuf u ranom periodu islama svodio na askezu, odbacivanje želja i susprezanje od ovoga svijeta. Islam je bio vrelo tih principa, dok se tesavvuf kasnije razvija i profilira na način da islamski gnostici pitanja kojima se bave počinju tretirati sukladno filozofskim metodama, tako da se taj razvoj desio pod utjecajem faktora

² *An-Nisa*, 78.

izvan islama. Jedan od učenih uglednika iz Egipta, tako, kaže: “Nicholson je prihvatio Goldziherovu teoriju o distinkciji između islamskog tesavvufa i asketizma, koji su nastali pod izravnim utjecajem činitelja unutar samog islama, kao osjećaj potrebe za ustezanjem od ovoga svijeta i njegovih ukrasa, koji je bio raširen među muslimanima prvoga stoljeća islama, s jedne, te onoga tesavvufa i asketizma koji se u kasnijim stoljećima razvijaju među muslimanima pod utjecajem kršćanskih i drugih izvanjskih činitelja, s druge strane. Ukratko, islamski asketizam izvire iz samih islamskih činitelja, za razliku od kasnijih tesavvufskih učenja.”

Kako misli Nicholson, a i neki iranski i arapski istraživači, tesavvuf u obliku u kakvom je prisutan od kraja trećeg hidžretskog stoljeća proizvod je faktora izvan islamske religije i vjerzakona. Neki Evropljani naglašavaju kako je najvažniji i najprisutniji faktor bila misao neoplatonizma, te kao argument navode ideje prisutne u vrijeme Zun-Nuna Misrija i njegovih sljedbenika, o čemu ćemo kasnije više govoriti. Neki čak drže da je Zun-Nun odlično vladao helenističkom filozofijom.

U nekim svojim radovima Nicholson ne navodi izričito kako je tesavvuf nakon trećeg hidžretskog stoljeća u potpunosti pod utjecajem faktora izvan islama, no vanjske elemente svakako smatra utjecajnim u profiliranju islamskog irfana i tesavvufa. Tako njegov iranski učenik Afifi kaže: “Nicholson sažeto iskazuje svoj stav: ‘U trećem h. stoljeću tesavvuf se javlja u novom obliku koji se potpuno razlikuje od ranog islamskog asketizma. Ne može se kazati da je tesavvuf u potpunosti posljedica unutarnjih promjena i duhovnih inspiracija samog islama.’”

Na drugom mjestu, Nicholson kaže: “Ali, ja sam sasvim siguran da, ukoliko precizno uzmemo u obzir sve historijske i kulturološke uvjetovanosti u kojima je tesavvuf nastao, nipošto ne možemo njegove korijene tražiti isključivo u islamu. Stoga, tesavvuf se može smatrati plodom sučeljenja i jedinstva helenističke misli i istočnih religija. Ili, drugim riječima, plodom neoplatonizma, kršćanske religijske tradicije, gnosticizma i sl.”

Neki, pak, smatraju da su islamski gnostici, kad je riječ o praksi i duhovnom putu tesavvufa, bili pod utjecajem indo-iranske filozofije. Tako drže da je Bajazid Bistami bio pod izuzetno snažnim utjecajem tih učenja, odnosno da su njegove ideje dokaz za ovakvu tvrdnju. Nicholson odbacuje ovakve stavove, no može se reći da ih pred kraj života dijelom i prihvata. Tako, u tekstu pisanom 1931. godine za *Enciklopediju religija i etika*, u natuknici

“Tesavvuf”, izričito tvrdi da je islam jedan od glavnih faktora u profiliranju tesavvufa: “Ukratko, tesavvuf u trećem stoljeću je kao i tesavvuf u bilo kojem drugom razdoblju njegova postojanja, rezultat utjecaja više činitelja: teorijske rasprave o značenju tevhida u islamu, kršćanskog asketizma i misticizma, gnosticizma, helenističke filozofije, te iranske i indijske duhovnosti.”

U jednom drugom tekstu smatra pogrešnim tražiti korijene tesavvufa i islamskog irfana u jednoj religiji ili učenju, i smatra da su na nastanak tesavvufa utjecali brojni faktori, potvrđujući, ipak, da su islamsko vjerovanje i kur’anski nauk bili u izravnoj sprezi sa svim tim faktorima, te da se kroz tu spregu rodio nauk tesavvufa.

U pogledu stavova onih koji tvrde da je tesavvuf iznikao iz indo-iranskog naslijeđa, i koji se pritom pozivaju na ideju *wahdeti wujuda*, koga smatraju izravnim proizvodom indo-iranske gnoze, kao na argument, kaže: “*Wahdeti wujud* nije osobenost islamskog sufizma i sufije do pojave institucionalnog sufizma u trećem hidžretskom stoljeću nisu zagovarali ideju *wahdeti wujuda*.” On smatra kako Halladž svojom izjavom “Ja sam istina!” ili Bajazid Bistami riječima: “Slava meni Uzvišenom!” ili Ibn Farid Misri svojim ekstatičnim stihovima nisu izražavali ideju *wahdeti wujuda*. Tako, na drugom mjestu, on kaže: “Izjave poput one: “Ja sam božanska istina!” ne predstavljaju zagovaranje ideje *wahdati wujuda*.”

Uvjeran je da je ideja *wahdeti wujuda* odlika Ibn Arebijevog učenja i da se u islamskom tesavvufu ne javlja prije Ibn Arebija. No, ideju o *wahdeti wujudu* u smislu opće zbilje zastupali su i Halladž, Bajazid Bistami i ostali šejhovi irfana, svete bile Tajne njihove.

Shodno jasnim načelima islamskog vjerovanja, zbiljska egzistencija pripada Prvom Istinitom. Tako, hazreti Musa ibn Jafar kaže: “Zaista je Bog Uzvišeni oduvijek izvan vremena i prostora; tako je bilo, tako je sada, i tako će i ostati. I nema prostora koji je prazan – da On nije u njemu – niti onoga kojeg je On zauzeo, niti onoga kojeg je On ispunio. I nema između Njega i stvorenja Njegovih zastora nikakva, osim samih stvorenja. Skriven je, ali ne zastorom koji Ga zaklanja, i prikriven je, ali ne pokrivačem koji Ga prekriva. Nema boga osim Njega, Velikoga, Uzvišenog.”

U svom uzvišenom i ispravnom značenju, *wahdeti wujud* implicira da zbiljska egzistencija u potpunosti pripada Istinitom, a zbilja Istinitog, odnosno čista egzistencija iz područja samoopstojnosti izljuje se na sve druge zbilje. To podrazumijeva da nijedna zbilja nije nezavisna od nje, jer ukoliko

bi se pretpostavio neki nivo egzistencije koji ne podrazumijeva prisustvo Istinitog, tada bi sam Njegov Bitak bio ograničen, a ograničeni bitak ima svoje okvire, odnosno granice, što bi, opet, impliciralo da je Bitak Istinitog potrebit i mjesno određen. Budući da opseg samoopstojnosti nije definiran vremenom i prostorom, odnosno nema dodira s tvarnošću i prolaznošću, imam Ali kaže: “On nije negdje...” i: “On ne ulazi u stvari da bi se reklo: On u njima prebiva...”, jer vahdet Istinitog jeste slobodno šireće naravi i nije ograničen pojedinačnim vahdetima, već je taj vahdet vrelo njihove zbilje i nastanka. Taj zbiljski vahdet obuhvata, odnosno prožima sve druge zbilje, pa zato imam Ali poziva na ajet: “I ne sašaptavaju se dvoje, a da On nije treći, niti petereo, a da On nije šesti...” Da bi naglasio to da se ovdje radi o domenu samoopstojnosti i da je Njegov vahdet takve naravi da podrazumijeva obuhvatanje mnoštva, Svevišnji u ajetu kaže: “Ni manje ni više od ovoga: On je s njima, gdje god bili...”

Budući da je domen zbiljske egzistencije, iako se radi o jedinstvu samoopstojećeg i širećeg prožimanja, izražen kroz vanjsku egzistenciju stvari, unutarjost zbilje i bitka mora biti manifestirana tako što je On stvarima bliži od bilo čega drugog. Što se Istinitog tiče, ne postoji nikakav zastor između Njega i stvari, nego zastor za njih predstavlja njihova lažna egzistencija, pa je zato i kazano: “Nema zastora izuzev zastora koji navuče zastrto.” Samoopstojeći Bitak jeste apsolutna svjetlost i po svojoj biti je najvidljivija egzistencija: *Allah je svjetlost nebesa i Zemlje*.³ ali sakriven je zastorom Veličine Njegove, odnosno vlastitim neograničenim i beskonačnim Bitkom. Sama suština ograničene egzistencije, one koja ne može obujmiti Apsolutni Bitak Istinitog, predstavlja zastor između Stvoritelja i stvorenja. “Ti, Hafize, strgni zastor, a taj zastor sam si ti...” Iz dosad navedenog jasno je da osnovna, odnosno zbiljska egzistencija obuhvata ili prožima sve stvari, no iako je prisutna u njima, istodobno je zastrta od njih vlastitom veličinom i neograničenošću. I to jeste smisao onoga: *On je s vama gdje god bili...*⁴ To je onaj *wahdeti wujud* u kakav je vjerovao Halladž, utapajući se u zbilji, odnosno tevhidu, i smatrajući vlastito prividno postojanje preprekom ka osvjetloženju u Istinitog.

³ *An-Nur*, 35.

⁴ *Al-Hadid*, 4.

Iz onoga što smo kazali o značenju *wahdeti wujuda* jasno je da Istiniti, prije svega, ima potpuni upliv u egzistenciju mogućih egzistenata, te da su mogući egzistenti tek manifestacije, odnosno odrazi Njegove egzistencije, tako da se, uzmemo li to u obzir, ovdje radi o jedinstvu u mnoštvu.

U Kur'anu časnom ukazano je na Božije jedinstvo u djelovanju, koje je ogranak *wahdati wujuda*, riječima: *I naredenje Naše je samo jedna riječ...*⁵ Naredenje na koje se ovdje misli može biti ili šerijatska odredba poput namaza, zekata ili hadža – a nema sumnje da su te odredbe brojne, nije riječ o jednoj, i dužnost je provoditi ih budući da je riječ o obavezama koje je postavio Istiniti – ili je riječ o stvarateljskoj naredbi Božijoj. Naime, budući da Prvi Istiniti objedinjuje potpunost egzistencije, ono što ulazi u stvaranje stvari dio je Njegove Svete Biti. On voljom Svojom sve stvari izvodi iz nepostojanja u postojanje. Njegova volja, znanje i moć su, baš poput Njegove egzistencije, ono po čemu stvari nastaju. Svi principi po kojima ovaj svijet funkcionira nastali su uzvišenom voljom Istinitog. A pošto je Istiniti zbiljski Jedan, On je tako i apsolutni vladar nad onim što je nastalo Njegovom voljom. I to je ono na što se aludira u navedenom ajetu.

U knjizi *Tevhid* spomenuto je: “Kad je hazreti Ali preuzeo hilafet i kad su mu ljudi dali prisegu, ispeo se na minber u Poslanikovo džamiji, pa je, odgovarajući jednom ashabu koji ga je ranije pitao o spoznaji Boga, rekao: “Bivanje Njegovo prethodi ne-bivaju, a vječnost Njegova prethodi početku. Njegovim stvaranjem osjetila obznanjeno je da On nema osjetila nikakvih. Oprečnošću u različitim stvarima obznanjeno je da On nema oprečnosti nikakve.” Tako je Imam zaničevao pripisivanje svojstava stvari, odnosno stvorenja, Istinitom. On, tako, dalje kaže: “On ne ulazi u stvari da bi se reklo: On u njima prebiva. I ne odvaja se od njih da bi se reklo: On je od njih odijeljen.” Zbilja nužnopoštojeće egzistencije nije, u svim svojim božanskim aspektima, izražena unutar stvari, jer radi se o ograničenim, vremenski i prostorno definiranim egzistencijama, a stupanj nužnopoštojeće egzistencije, koji objedinjuje ukupnost zbilje, jeste ponad toga.

U jednom drugom govoru iz *Nehdžul-belage*, nakon što opiše Boga kao posjednika apsolutnih svojstava Koji je daleko od svakog nedostatka, Imam kaže: “On jeste sa stvarima, ali ne bliskošću tjelesnom...”, a dalje kaže:

⁵ *Al-Qamar*, 50.

“On je različit od svega, ali ne u odvojenosti tvarnoj. On djeluje, ali ne u značenju kretnje sredstava. On vidi čak i kad nema ništa za gledanje među stvorovima Njegovima.”

Ovakva kazivanja su svojim smislom posve sukladna nekim kur’anskim ajetima i ono što ona impliciraju jeste upravo *wahdeti wujud* islamske gnoze. U riječima časnih Imama mnogo je ovakvih tumačenja. Islamski gnostici su svoje duboke analize i zapažanja uvijek argumentirali kur’anskim ajetima i hadisima.

Nekoliko je razloga zašto su orijentalisti napravili ovakvu grešku. Prije svega, njihove zablude najčešće proizlaze iz njihovog slabog poznavanja Kur’ana i manjka bliskosti s primarnim islamskim izvorima i tekstovima. Tako Nicholson i još neki orijentalisti tvrde da su neki kur’anski ajeti međusobno oprečni, a neki ističu kako je Poslanik islama previdio tu kontradiktornost, i čak citiraju navodno kontradiktorne ajete. No, površnim osvrtom na njihove argumente postaje jasno da oni uopće ne poznaju narav Kur’ana, tako da je iluzorno od njih očekivati da razumiju stavove islamskih gnostika i sufija kad već nisu valjano upoznati s primarnim vrelom ideja islamskog irfana.

Naredna velika prepreka pred njima je njihovo neprihvatanje ispravnosti čistog islamskog nauka, čime su spriječeni da dublje razumiju vjerske istine. Oni, tako, nisu bili spremni potvrditi da je sam vjerozakon islama ishodište svih ovih intelektualnih vrenja, te je tesavvuf tako zbiljski komentar, odnosno pojašnjenje učenja sadržanih u Kur’anu i hadisu.

Islamski gnostici su čvrsto uvjereni da je izvor svekolikog njihovog nauka Božija knjiga i da je on proizišao iz ukupnosti velajeta (osobito njegove ezoterijske dimenzije) Božijeg Poslanika. Može se posve izvjesno ustvrditi da najveći šejhovi iz formativnog perioda tesavvufa nisu bili upoznati s onim učenjima i vrelima koja orijentalisti označavaju kao ishodišta tesavvufa.

Ljudska duša, odnosno duh, prenesena je u tvorni svijet iz svijeta transcendentnog i uzvišenog. U tom svijetu neznanja u kome duša sada obitava, između nje i svijeta znanja veza se uspostavlja kroz ibadet, duhovni samoprijegor i odbacivanje svega što je zlo. Na taj način na dušu bivaju spuštene znanja iz višeg svijeta, posredstvom čega se ona sve više veže za transcendentno, sve dok naposljetku ne ostvari iščeznuće u Bogu i opstojnost u Njemu (*fena i baqa*).

Božiji poslanici i odabrani Božiji robovi pozivali su i na ezoterijsko duhovno putovanje. Sveto islamsko učenje propisalo je propise i načela

tog duhovnog putovanja. Budući da je ovaj sveti vjerozakon potpuniji od ostalih, to su i načela i propisi koje je zarad sreće ljudskog društva uspostavio potpuniji i obuhvatniji od propisa ostalih Božijih vjerozakona. Načela ezoterijskog putovanja ka Istinitom zasigurno su postojala i u pređašnjim vjerozakonima i od najstarijih vremena postojali su oni koji su slijedili taj put, međutim u islamu su ovi principi potpuniji, obuhvatniji i cjelovitiji.

Sklonost ka gnosi nije rezultat nepovoljne društvene situacije. Neki misle kako se usmjerenost ka ezoterijskom putu, sklonost ka povlačenju od ljudi i posvemašnje okretanje ka Istinitom, u ranom periodu islama, javlja kao posljedica društvenih nepravdi u vremenu Umejjada i Abbasida. No, još za života Poslanika Božijeg i njegovog nasljednika i kapije grada znanja Alija, bilo je onih koji su se okretali putu osvjetloštenja i duhovnog otkrovenja. Uostalom, potpuno povlačenje od ljudi nije nikakva obaveza pred čovjekom duhovnog puta. Dapače, u islamu je zabranjeno potpuno se povući iz zajednice i živjeti strogo osamljeničkim životom. Boraviti među ljudima, a onda duhovno putovati od stvorenja ka Stvoritelju jedno je od važnih načela islamskog irfana. Islamski gnostici, tako, kažu: 'Savršeni čovjek (*insani kamil*) mora duhovno proputovati kroz sve manifestacije Istinitog u stvorenjima; na taj način shvatit će kur'anske znakove, razlike između stvorenja i njihove smislove.'

Ima onih koji smatraju kako Husein ibn Mensur Halladž i Bajazid Bistami nisu bili zagovornici *wahdeti wujuda*. Oni misle kako je Halladž bio pristalica ideje o *wahdeti shuhudu* (jedinstvu osvjetloštenja). Neki historičari tesavvufa, pak, misle da je Halladž prvi ko je u islamski tesavvuf unio ideju *wahdeti wujuda*, i da je upravo on tu ideju učinio jednim od temeljnih načela tesavvufa.

Nicholson smatra da onaj ko zagovara ideju o prosvjetljenju i iščeznuću u Istinitom, onaj ko Istinitog gleda u mnoštvu na način da mnoštvo vidi kao mnogolike manifestacije Istinitog, koje se opet vraćaju Njemu, ne zagovara *wahdeti wujud*, već se tu radi o nečemu što bi trebalo označiti kao *wahdeti-shuhud*. To je još jedan dokaz da su ova gospoda slabo poznavala istinske dubine islamskog ezoterijskog puta. Za onoga ko je zbilja upoznat s tesavvufom i zna razumijevati kazivanja sufijskih prvaka, nema razlike između *wahdeti wujuda* i *wahdeti shuhuda*. *Wahdeti shuhud* jeste upravo osvjetloštenje u zbiljsku egzistenciju, odnosno istinski *wahdeti wujud*. Onaj ko se u zbilju *wahdeti wujuda* osvjetlošti kroz otkrovenje shvata da ono mnoštvo

kontingentnih bitaka nakon prolaska duhovnom stazom i uklanjanja zastora između duhovnog putnika i Istinitog jesu samo mnoštvo Njegovih emanacija.

Duhovno putovanje, tako, podrazumijeva prelazak puta od mnoštva bitaka do jedinstva bitka. Na početku putovanja, duhovni putnik vidi mnoštvo i vrlo često u početku nije u stanju shvatiti smisao vahdeta. Onda postepeno, obavljajući ibadete i propisane obrede bogoštovlja, on se budi iz sna duhovnog nemara u kome je gledao mnoštvo. Uzdići se ponad tog stupnja nije moguće izuzev kroz duhovni samoprijegor i osobite načine sjećanja na Boga (*azkar*). Tako on stiže na stupanj srca (*qalb*), sa stupnja srca na stupanj duha (*ruh*) i, naposljetku, postiže stupanj tajne (*sirr*). Kad se sa stupnja duše (*nafs*) pređe na stupanj srca (*qalb*), uklanjaju se zastori od tmina, ali javljaju se svjetla koja predstavljaju svjetlosne zastore. Tako, između ovih stupnjeva (srca, duha i tajne) postoje mnogi osobiti zastori.

Prelazak sa stupnja duha na stupanj tajne predstavlja stizanje od mnoštva ka iščeznuću u jedinstvu (*tevhid*). Dolaskom na taj stupanj i utapanjem u jedinstvu, salik postiže ozbiljenje svoga bitka. To je ono što se naziva utapanjem, odnosno utrnućem u tevhidu, i za duhovnog putnika tad više ne postoji nikakvo mnoštvo i čitav je prožet osvjedochenjem u *wahdeti wujud*.

Neki ljudi duhovnog puta zadržavaju se na stupnju iščeznuća (fena), odnosno nakon stupnja *mahva* ne stižu do stupnja *sahva*. Drugi, pak, duhovnom potporom manifestacije nekih Imena Božijih, nadilaze stupanj *sahva* i na stupnju *mahva* osvjedočavaju se u jedinstvo u mnoštvu, tada njihov jezik zna izreći izjave poput "Ja sam Bog!" ili "Ja sam Istina!" Te izjave odraz su duhovnog stanja onoga koji više ne vidi ništa osim Istinitog, tako da one znače poricanje svoga jastva i potvrdu svoga bivstvovanja kroz Boga.

Kako smo već kazali, ozbiljeni tevhid podrazumijeva osobno osvjedochenje u *wahdeti wujud*, što se postiže prevazilaženjem svjetlosti od tmine i svjetlosti koje zakrivaju duhovnog putnika, uklanjanjem prašine sa svoga srca i prevazilaženjem svoje lažne egzistencije, odnosno svoga jastva, što ga sprečava da se osvjedочи u Apsolutni Bitak. Kad to uspije, duhovni putnik se osvjedočava u zbiljski tevhid i tad izgovara riječi poput "Ja sam Istina!", što, ustvari, znači da je svojim osvjedochenjem postao "jezik Božiji".

Neki orijentalisti, među njima i Nicholson, za one gnostike koji su ostvarili ovaj stupanj i kroz osvjedochenje i otkrovenje postigli zbilju tevhida,

kažu da su ostvarili *wahdeti shuhud*. Oni taj stupanj, odnosno to duhovno stanje, smatraju drugačijim od *wahdeti wujuda*.

Muhjidin Arebi prvi je islamski gnostik koji je u islamski irfan uveo pitanje *wahdeti wujuda* kao zasebnu i važnu temu, obrađivao ga je i istraživao, te ga potvrdio i dokazao kur'anskim ajetima i poslaničkim predajama. No, ako bismo vjerovali ovim orijentalistima, Ibn Arebi, ustvari, nije bio zagovornik ideje *wahdeti wujuda*.

Što se, pak, Halladža tiče, oni smatraju kako Halladžova izjava: "Ja sam Istina!" ne podrazumijeva izraz njegovog ostvarenje sufijskog stanja *džezba*, već je ona izraz Halladžovog ukaza na stav da je – što je po njima, opet, preuzeto iz judaizma – Bog stvorio Adema na sliku Svoju. Dakle, "Ja sam Istina!" ovdje bi značilo: "Ja sam slika Stvoritelja." Tako je, po njima, Halladž prije zagovornik neke vrste metempsihoze negoli ideje *wahdeti wujuda*.

Oni koji su, prema Nicholsonu, dosegli istinski *wahdeti wujud* jesu oni duhovni putnici koji, nakon prelaska svih etapa duhovnog putovanja i uklanjanja zastora vlastite egzistencije, stigavši do Prvoga kao svog cilja, posve nestaju u Istinitom, odnosno sjedinjuju se s Apsolutnim Bitkom. Katkad je to iščeznuće (*fena*) toliko potpuno da se radi o iščeznuću u iščeznuću (*fena fi fena*) da sufijino bivstvovanje u Bogu počinje još na ovome svijetu i on je toliko opijen emanacijom Istinitog da za njega više ne postoje imena, propisi, stvari i znakovi:

*Uništi nas onim pićem iščeznuća,
tako da ovaj svijet prolazni posve nestane!*

Onoga ko ostvari ovakvo stanje, Bog Svojom milošću posve poništava, odnosno uzdiže ga na stupanj zbiljskog pripajanja (vesl). Napomenimo ovdje da ideja iz judaističke tradicije kako je Bog stvorio čovjeka na sliku Svoju nije nikakvo zagovaranje antropomorfizma, nego ukaz na to da je čovjek Božiji namjesnik na Zemlji i najplemenitiji među stvorenjima Božijim. Bog je čovjeka stvorio takvim da se u njemu mogu manifestirati Njegova svojstva, što su islamski učenjaci potvrdili vjerodostojnom Poslanikovom, s.a.v.a.s., predajom, i na tu predaju se pri zagovaranju ove ideje pozivaju islamski gnostici.

Naročito je zanimljivo da Nicholson ni Rumija, autora glasovite *Mesnevijske*, ne smatra zagovornikom ideje *wahdeti wujuda*. On ističe da je Rumi sufijski pjesnik koji je svoje sufijske stavove izložio kroz profinjene

jezik poezije, a ne na način jednog filozofa ili gnostika teoretičara. Međutim, Rumi je jedan od najvećih zagovornika ideje *wahdeti wujuda* i on je tu, kao i druge sufijske ideje, izložio jezikom izvanredne poezije. Mevlana je ideju *wahdeti wujuda*, i to kroz aspekt jedinstva u mnoštvu i mnoštva u jedinstvu, poetski izrazio na izvanredan način, kao, recimo, stihovima:

*Nekada svi smo bili ista suština,
bijasmo jedno, bez razlike.
Kad dođosmo ovdje u ovim oblicima,
mi smo tek sjena jednoga lanca.
Lanac ovaj, zato, raskinuti treba,
da shvatimo da smo svi jednake karike.*

Ovi stihovi kazuju isto ono na što smjera Halladž, odnosno radi se o ukazu na jedinstvo egzistencija unatoč njihovome prividnom mnoštvu, te svojevrsnoj interpretaciji ajeta u kome se kaže: “Mi smo Allahovi i Njemu se vraćamo.”

*Povratnik je onaj ko se svome gradu opet vraća,
vraća se jedinstvu nakon odvojenosti u vremenu. ■*

S perzijskog preveo:
Muamer Kodrić