

ONTOLOŠKI I GNOSEOLOŠKI POGLEDI SUFIJA U SVJETLU METAFIZIČKE I TEOZOFESKE TRADICIJE

Hasan Džilo

Fakultet islamskih nauka u Skoplju, Makedonija

U radu se razmatraju koncepti sufija koji se tiču metafizičke i teozofske problematike. Oni pokazuju da je veliki dio teozofske i metafizičke tradicije u islamskom filozofskom mišljenju inspiriran korijenskim konceptima u formativnom periodu sufizma koji su plod transkripcije mističkog iskustva. Radi se o promišljanju naravi ljubavi i spoznaje u pjesmama Rabije al-'Adevije, Haladža, Zun-Nuna, Muhasibija i drugih sufija. Pogledi sufija o naravi spoznaje i ljubavi bit će produbljavani kod kasnijih filozofa i teozofa koji će se smatrati pokretačima različitih filozofskih tokova, kao što su, na primjer, filozofija svjetlosti, filozofski intuicizam i visoka teozofija. Stoga se u radu nastoji pokazati unutarnja veza između učenja sufija i filozofa mistika, kao što su, između ostalih: Ibn Sina, al-Gazali, Šihabudin Jahja Suhrevardi i Ibn Arabi, koji će stvoriti obimnu metafizičku i teozofsku literaturu. Zaslugom ovih filozofa, kao i mnogih drugih, sufizam se spaja sa filozofijom ili, tačnije, on stvara svoju filozofiju koja, bez sumnje, zavređuje vlastitost načinom na koji se prilazi problemu spoznaje i stvarnosti ili bitku.

Ključne riječi: *bitak, spoznaja, ljubav, stvarnost, mističko iskustvo, teozofija, metafizika*

Uvod

Osvrnut ćemo se na glavna ontološka i gnoseološka pitanja predstavnika spekulativne mistike u islamu. Radi se o najreprezentativnijim sljedbenicima mističke tradicije čiji koncepti predstavljaju paradigme za formiranje različitih filozofskih pravaca. Međutim, filozofska produkcija koju će obilježiti

metafizika i teozofija sufizma, koja se obično dovodi u vezu sa nasljedstvima drugih tradicija, ne može se posmatrati odvojenom od korijenskih koncepata sufija – u formativnom periodu sufizma – koji predstavljaju transkripciju njihovog mističkog iskustva. Ti koncepti zadiru u metafizičku i teozofsku problematiku. U stvari, ontološko-gnoseološki pogledi sufija bit će produbljeni kroz metafiziku i teozofiju susretom islamske kulture s drugim tradicijama. Konceptualne analize mističkog iskustva, na primjer, Rabije al-'Adevije i Haladža, o istini i ljubavi kao suštini (ili stvarnosti) božijeg Bitka, snažno produbljenje doživjet će u mističkoj filozofiji Ibn Arabija; teozofski i gnoseološki pogledi Zun-Nuna o naravi spoznaje bit će konceptualno iskristalizirani kod Šihabudina Jahje Suhravardija, po kojemu je bitak sama božija spoznaja, a al-Muhasibijevi pogledi o izvorima spoznaje bit će inspiracijom al-Gazalijevih ontološko-gnoseoloških analiza iskustava sufija utemeljenih na bivstvovanju u blizini božijoj. Analiza će pokazati da je doprinos sufizma tokovima filozofskog razmišljanja u islamu, a naročito na poprištu spoznajnih prodora, uistinu učinkovit.

Sufizam se, naime, spaja sa filozofijom i na taj način susrećemo se sa prožimanjem racionalne i mističke filozofije. To pokazuje da je utjecaj sufizma na filozofski intuicizam, svjetlosnu filozofiju, visoku teozofiju, prisutan svojim konceptima i oblicima pobožnih akcija zasnovanih na njima.

Neki teoretičari sufizma (Corbin 1978: 206; Nasr 2001: 367–370; Anawati & Gardet 1961: 150) ovu vrstu mistike nazivaju „spekulativnom” ili „metafizičkom mistikom”. Ova mistika je donekle pod utjecajem neoplatonizma, ali filozofi mističari s velikom teškoćom uspijevaju, kao što ćemo vidjeti, osloboditi se njegovih okova, ponovo proničući u izraze objavljene vjere od kojih i potječu njihova učenja.

Ovdje ćemo se zadržati na mističkim filozofima čija će ontološka i gnoseološka učenja predstavljati sintezu intuitivne i racionalne spoznaje. Učinak toga jeste veliki zasijek u korijenska filozofska pitanja: spoznaja i bitak.

Aktivni intelekt u filozofiji Ibn Sine

Pri susretu islamske misli sa starogrčkom filozofijom, na intelektualnom poprištu u islamskom svijetu pomalja se Ibn Sinina filozofija, a naročito njegova „istočna filozofija” kojoj se priklonio pri kraju života.

Ova vrsta Ibn Sinine filozofije u Perziji je umnogome drugačija od one u zapadnoj skolastici ili u latinskom svijetu. Naime, ondje se ne može govoriti u onom smislu koji podrazumijevaju „latinski avicenizam” ili „avicenizirani augustinizam”. Anri Korben (Henry Corbin) predlaže sintagmu „iranski avicenisti”. Budući da je Ibn Sinina filozofija tumačena na razne načine, ova sintagma odgovara raznim afinitetima te filozofije. S druge strane, imajući u

vidu ondašnju filozofsku atmosferu, treba reći da je ta sintagma posebno usklađena s onim što se naziva „filozofijom svjetlosti” (*al-falsafa al-išrak*). Ta perspektiva uključuje teme koje su u fokusu ove vrste filozofskog promicaja, kao što su: kosmologijska i profetologijska pitanja (umnosti i inspiracija), stupnjevi čovjekovog intelekta, mistička hijerarhijska spoznaja, simboličko predstavljanje kosmosa, te koncepti istok, zapad, bdjelac, svjetlost, budnost, gnostik... i mnoge druge teme koje, inače, predstavljaju centralna pitanja iluminacionističkog aspekta Ibn Sinine filozofije o kojoj nije dao izričajno utemeljenu i razuđenu elaboraciju u onoj formi koju su docnije ponudili Suhrevardi, Mir Damad, Mula Sadra i dr., ali u kojoj će iznaći dovoljno motiva koji će potaknuti njihovu obradu spomenutih pitanja.¹

Centralna tema ove vrste filozofije predstavlja intelektualnu intuiciju, zbog čega se ovaj period i naziva intelektualnom fazom ili tokom islamske mistike. Stoga, od svih ovih tema kod Ibn Sine mi ćemo se zadržati na intelektu, a posebno na aktivnom intelektu, koji predstavlja problemsko pitanje njegove filozofije, a naročito u njegovim mističkim natuknicama.

Ono što je specifično za ovu vrstu mistike jeste to da je čovjek, pod utjecajem aktivnog intelekta, kadar dosegnuti svijet inteligibilija, pri čemu se ne mogu zanemariti ni čovjekove spoznajne mogućnosti. U stvari, široka je rasprava među istraživačima da li je aktivni intelekt najviši stupanj apstrakcije čovjekova uma ili je on, pak, odijeljeni entitet u odnosu na čovjekov um, koji djeluje odozgo. Ipak, preovlađuje ovaj drugi pogled ukoliko se ima u vidu Ibn Sinin bogat registar pojmova koji su oslon njegove „istočne filozofije”. U docnijoj filozofiji, aktivni intelekt poistovjećen je sa angelom (*melekom*) Gabrijelom (*Džebrail*). Međutim, kod Ibn Sine aktivni intelekt se spreže sa čovjekovim racionalnim moćima. Dakle, nije prisutan kod njega samo nominalizam već se susrećemo i sa realizmom. Tu će centralnu ulogu odigrati Ibn Sinino učenje o intelektu koji je u potrazi za svojim egzistencijalnim uzrokom ne samo unutarnjim putovanjem, o čemu svjedoče njegova vizionarska kazivanja, već i prodorom u sami pojam bitka apstrahiran iz vanjskog svijeta, tj. apstrahiran na osnovu modusa bivstvovanja stvari u svijetu. U stvari, aktivni intelekt jeste linija poveznica između konačnosti i beskonačnosti. To je ono po čemu će se Ibn Sinina filozofija razlikovati od Aristotelove. Bitak sadrži stvarnosti (entitete) koje se razlikuju od egzistenata. Sve njih povezuje egzistencija i, preko tih entiteta, a naročito preko aktivnog intelekta, čovjek uspostavlja vezu sa Egzistencijom po sebi (Morewedge 1982: 315).

Intelektualna intuicija, prema Ibn Sini, postiže se kada se dospijeva krajnjoj postaji spekulativnog intelekta koji je otvoren prema aktivnom intelektu.

1 Ovom aspektu Ibn Sinine filozofije Korben je posvetio jednu čitavu studiju sa nazivom *Avicenna and the visionary recitals* (Corbin 1960).

Intelekt tu prolazi kroz nekoliko faza, a najviša je ona faza kada su forme uprisutnjene u umu, kada ih um misli stvarno (*in actu*) a, u stvari, misli da ih misli stvarno. Taj se intelekt naziva stečenim intelektom s obzirom na to da je u njega utisnuta forma ili štostvo (*mahija/kviditet*) stvari. Pri ovoj postaji spoznaje (ili intelekta), sposobnost se upotpunjuje i intelekt postaje sličan primarnim principima bivstvujućeg.

S ovom postajom duše (intelektualni aspekt duše) čovjek se, prema Ibn Sini, usavršava, tj. s njezinim intelektualnim dijelom sama duša pojačava svoju supstancijalnost i osposobljava se komunicirati, kada bude htjela, s aktivnim intelektom (*al-aklu al-fe'al/active intellect*) (El-Džabri 1987: 785). Aktivni intelekt, koji je ponad stečenog intelekta, osvjetljava um aktom spoznaje (Nasr 2006: 98). Zbog toga, racionalna duša, ili intelektualni aspekt duše (*an-nafs an-natika*), u situaciji je da se spaja s aktivnim intelektom ili nebeskom umnošću. Preko ovog aspekta duše čovjek traži sklonište od vegetativnih i animalnih aspekata duše u dušama nebeskih umnosti. Njezino spajanje pruža joj mogućnost da se hrani njoj odgovarajućom hranom, odnosno podacima koje dobija od umnosti što odgovaraju njejoj supstancijalnosti. Međutim, ovo usavršavanje duše nije samo intuitivno već i racionalno, pri čemu se ne dovodi u pitanje kontinuitet između razuma i intuicije.

Sljedeći ovaj tip filozofije, Ibn Sina, poput nekih filozofa iz helenističkog perioda, primjerice Plotina, smatra da je osnovna pretpostavka da se dosegne svijet umnosti purifikacija duše ili izbjegavanje vegetativnih i životinjskih moći duše i afirmacija njezinog intelektualnog aspekta. Za veće participiranje u tom stanju duše značajnu ulogu ima silni intelektualni prodor proslijeđen očišćenom dušom. Ali, dešava se, veli Ibn Sina, da istinski znalac (*al-'arif*) dođe do situacije da participira u svijetu umnosti na osnovu vlastitog iskustva. Kada govori o istinitim znalcima, vjerojatno misleći na prve sufije ili na one koji slijede njihovu školu i tradiciju, Ibn Sina prihvata sufijski vokabular. Oni, za razliku od običnih vjernika, ostvaruju nešto što je natprosječno. Usredsređeni su na svijet svetosti, kane se dobara ovoga svijeta i primjenjuju pobožna djela, propisana vjerskim zakonom.¹

Međutim, mističko iskustvo u istinitih gnostika, prema Ibn Sininom mišljenju, nije pretpostavljeno nekim interesom, već se ima u vidu isključivo istina kao takva. Jedinstvena njihova koncesija jeste okrenutost njihova lica Istini ili Bogu. Pri pobožnosti ili predanosti Istini, prema Ibn Sininom mišljenju, iščezava bilo kakav strah ili želja, tj. strah od pakla i želja za rajem.

Za razliku od prvih sufija, Ibn Sina govori o istini, a manje o ljubavi. Pretpostavke ove koncepcije su jasne: u Ibn Sine riječ je o mistici u kojoj preo-

1 O stupnjevima mističkog iskustva Ibn Sina govori u posljednjem dijelu svoje knjige *al-Išarat ve at-tanbihat* (Ibn Sina 1968: 58–95).

vlađuje spoznaja nad ljubavlju ili se spoznajom dolazi do same ljubavi; spoznaja je pretpostavka ljubavi. Međutim, na putu duhovnog usavršavanja preko spoznaje, preko volje, želje i uvježbavanja, mistik se usredotočuje na svijet istine i ondje se stječe darovima sadržaja toga svijeta. Pritom, njegova duša postaje uglačano ogledalo okrenuto licem istini i prema sebi, tj. tu dolazi do izražaja refleksija o Bogu i refleksija o sebi. U tom slučaju, istina ostavlja obrisu u njegovoj duši i on se raduje tim obrisima ili darovima.

Očigledno je riječ o interpretaciji sufijskog puta s gnoseološkog aspekta posmatranja. Ljubav se ovdje posmatra kao stanje na kraju sufijskoga puta, a ne kao početna pretpostavka, na način na koji je bila tretirana u prvih sufijskih. Međutim, ono što je zajedničko u Ibn Sine i prethodnih sufijskih jeste intuitivna spoznaja, preko koje se stvarnost doseže direktno, da se intuitivno znanje razlikuje od diskurzivnog znanja koje je oslonjeno na promišljanje i silogizam, da se apstrakcija nadopunjuje sagledavanjem. Kada se spomene intuicija, ovdje se ne misli na onu intuiciju koja je prirodno ugrađena u čovjekovo biće bez intervencije odozgo ili bez utjecaja aktivnog intelekta.

U svojim mističkim kazivanjima, Ibn Sina govori o putovanju čovjekove duše kroz planine i nebeske sfere da bi se dosegla istina na vrhu samog bića, kao i kroz slojeve duše i intelekta da bi se dospjelo također do čistog intelekta ili aktivnog intelekta. Nadilaženje sebe samog i izlaženje od kriptuma kosmosa predstavljaju dva načina na koje se može dosegnuti istina. Put je težak i mučan, traži velika pregnuća, a dvije glavne pretpostavke jesu purifikacija duše i spoznaja. Intuitivni prodor čovjeka u biće, prema Ibn Sininom mišljenju, ostvaruje se kroz posmatranje bića bez bilo kakvog posredovanja mišljenja o akcidentima bića ili o nečemu što nije samo biće.

Kao što se može vidjeti, Ibn Sina pravi sintezu između racionalne i intuitivne spoznaje; sve što dolazi kao spoznaja nije samo iz vanjskog svijeta, već dolazi i od aktivnog intelekta. Ali, njegova gnoseologija je u uskoj vezi s njegovom kosmologijom, koja pretpostavlja postaju spoznaje uslovljene ontološkom postajom, gdje dolazi do izražaja hierospoznaja. Što je veća postaja, to je veća i spoznaja. Ovdje stupaju na scenu inicijacija i vođstvo angela ili aktivnog intelekta. Vizionarska kazivanja Ibn Sine jesu najeklatantniji primjer toga.

Mističko iskustvo i blizina božija u filozofiji Ebu Hamida al-Gazalija

Malo je koji filozof govorio o božijim svojstvima kao što je to učinio al-Gazali. On govori o njihovom savršenstvu u apsolutnom smislu. Posebno se osvrće na božiju volju i svjetlost, koji se manifestiraju u unutarnjem bitku čovjeka i u vanjskom bitku, te odražavaju prisutnine božijeg bitka. Okazionalizam i svjetlosna filozofija nalaze svoj izraz u filozofskom sustavu al-Gazalija.

Na prvi aspekt on se detaljnije osvrće u svom djelu *Tahafut al-falasifa*, a u svrhu drugog aspekta, napisao je jedno manje djelo naslovljeno *Miškat al-anvar*, u kome su uočljivi tragovi teozofskog aspekta filozofije.

Od mnogih božijih svojstava koje on interpretira, zadržaćemo se samo na volji i svjetlosti. On je u tome bio pod velikim utjecajem naslijeđene sufijske tradicije, oslonjene na kur'anske ajete o božijim svojstvima. Al-Gazali se, kao i Ibn Sina, pri kraju života, okreće „svjetlosnoj filozofiji” i s tom svrhom je napisao spomenuto djelo.

I pored toga što se al-Gazali silno suprotstavlja filozofskom pogledu o Bogu, a napose u helenističkoj filozofiji i u filozofiji njenih nasljedovatelja u islamskoj filozofiji, on ipak ne izbjegava u cjelosti filozofski utjecaj. O putevima koji vode mističkom iskustvu on govori u svojoj raspravi *Munkiz min ad-dalal* kao i u svom najvećem djelu *Ihjau*, gdje raspravlja o postajama i stanjima na sufijskom putu gdje su primjetne spomenute teozofske dimenzije filozofije. Na sufijskom planu, al-Gazali je bio pod utjecajem prethodnih mistika, a naročito al-Muhasibija.

Al-Gazali nije mogao izbjeći i neke poglede u filozofskoj tradiciji, a naročito one u vezi sa spoznajom i intuicijom. Slijedeći eš'arijevsku tradiciju u *kalamu*, al-Gazali smatra da je Bog konačna osnova svih stvari, jedna i jedinstvena sveobuhvatna Stvarnost. Njegovo učenje o odnosu božijeg bića i njegovih svojstava razlikuje se od učenja filozofa. On doslovno interpretira božija svojstva u *Kur'anu*, smatrajući ih inherentnim božijem biću, ali to na koji način Bog djeluje preko svojih svojstava, predstavlja područje koje se ne može racionalno predstaviti. Njegova svojstva, kao što tvrdi u *Ihjau*, jesu duhovna svojstva, karakteriše ih potpuno savršenstvo: ako je Bog dobar, onda je savršeno dobar; ako je lijep, onda su Njegova ljepota i ljubav savršeni. Njegova savršenost, dakle, pokriva sve.

Za razliku od prethodnih filozofa koji su tvrdili da je Bog misao ili inteligibil, misao koja misli sebe samu, u svojoj vječnoj sebekontemplaciji, al-Gazali tvrdi da je Bog volja, koja svagda stvara i sve što je stvoreno rezultat je Njegove volje. Njegova stvaralačka volja aktivna je u svijetu i sve zavisi od nje. Zbog toga, moguć je kontakt čovjeka s tom voljom ili sama božija volja omogućava jedan takav kontakt. Negirajući uzročno-posljedični odnos stvari u svijetu, al-Gazali ostavlja prostor božijoj volji, koja je aktivna u vremensko-prostornom iskustvu.

Osnovni problem za al-Gazalija, kao i za druge filozofe, jeste kako promisliti odnos Boga sa svijetom i s čovjekom. Kompleksnost ovog pitanja, prema njegovom mišljenju, ne može se objasniti razumom. Na koji je način svijet posljedak božije volje, ne može se, također, predstaviti ni racionalnim sredstvima.

Ako se uznastoji dati odgovor na ovo složeno pitanje, onda se zapada u besmisleni i besciljni napor jer se radi o nečemu što je ponad čovjekovog um-

skog uvida (Sheikh 1988: 38). Kada bi se božije svojstvo stvaranja moglo objasniti, onda to svojstvo ne bi bilo kreativno. Kada bi sve bilo kristalno jasno, tada ne bi bilo ni kreativnosti jer, da bi bilo kreativnosti, mora postojati nešto što će izmicati samom umu i što će ga uvlačiti u spoznajne prodore ili kreativnost. S obzirom na činjenicu da je razum kreacija, nešto stvoreno, a to znači i ograničeno, onda on ne bi mogao biti mjerilo nečega što nadilazi njegovu moć i kreativnost. Otuda „tumačenje u svim njegovim oblicima uspostavlja izvjesnu vezu ili sličnost s onim što se iskusilo, dok je božija kreativnost – aktivnost kroz koju nastaje stjecatelj iskustva i iskustvo samo. Kako čovjekovo poimanje može zahvatiti oblik božijeg akta stvaranja kada je samo stvaranjem toga akta?” (isto: 29).

Na antropološkom planu, al-Gazali ne posmatra Boga odvojena od čovjekovog vjerskog i mističkog iskustva. Bog nije ravnodušan prema molitvama koje su Mu upućene ili prema željama onih koji hoće doprijeti do Njega. Za razliku od pogleda prethodnih filozofa, helenistički inspiriranih, Bog, prema al-Gazalijevom mišljenju, nije statična istina, ponad svijeta, već se on – posmatrajući kur'ansku koncepciju Boga u kojoj se govori da je Bog živ, da uslišava molbe vjernika, da komunicira sa određenim ljudima – uveliko pridržava učenja sufija koji tvrde da su molitve i razne vrste kontemplacije mediji spoznaje Boga.

Zbog toga, mistički elementi su temeljni za jedno religijsko iskustvo: oni, u stvari, prave religijski život – stvarnost.

Dakle, razlika između al-Gazalijeve koncepcije Boga i one koju daju filozofi jeste u tome što al-Gazali smatra da je Bog najprije volja. Na osnovu ove koncepcije, al-Gazali i temelji svoju spoznajnu teoriju. On smatra da je moguće dosegnuti karakteristiku poslaničke objave neposredno, direktnim iskustvom koje je rezultat prakticiranja mističkog načina života.

Budući da božija volja stvara u svijetu ono što hoće i koliko hoće, jer on negira kauzalitet u svijetu, onda je sve u svijetu rezultat božije volje, i zbog toga je znanje o onome što božija volja stvara relevantno. Ne može se biti prema njemu ravnodušan. Ako se Bog ljubi, onda se treba ljubiti i ono što je stvorio Bog – ta se ljubav, dakle, sagledava u aktu jednosti.

Zbog toga, djelo koje je rezultat božije volje ima veliku težinu za spoznaju. Na osnovu njega može se crpiti spoznaja i ona se smatra dijelom mističke aktivnosti. Čista misao, bez ikakvog sadržaja, ne dovodi do dokaza. Stoga, jedna od karakteristika same duše jeste da bude „izvježbana u naukama koje se bave činjenicama i demonstracijom jer u protivnom”, veli Abu Hamid al-Gazali, „ona će biti sklona umskim suvislostima i shvatit će ih pogrešno kao istine koje joj se nude. [...] Veliki broj sufija godinama ostaje okovan u tim izmišljotinama vlastite imaginacije, a posve je sigurno da bi ih oni izbjegli da su slijedili put naučnog pregnuća i da se napornim učenjem steknu s onolikim

očiglednim istinama i uvjerljivim znanjima koliko bi mogla podnijeti čovjekova moć” (al-Gazali 1923: 36).

Na mnogim mjestima u al-Gazalijevim djelima susrećemo mišljenja po kojima je čovjekov razum ograničen u spoznaji, da on nije apsolutan te da se ne može doći do objašnjenja svega što bivstvuje, kao što je kasnije smatrao i Imanuel Kant. Pred čovjekovim umom pružaju se velika prostranstva koja se mogu samo naslutiti. Ova spoznaja pomaže spoznaji srca ili duše koja je u situaciji, jednostavno, komunicirati s nebeskim svijetom, transcendirati samu racionalnu spoznaju i njene mogućnosti. Al-Gazali smatra da se ponad intelekta nalazi još jedan stupanj spoznaje. Ovaj je zavisn od božije volje i sastoji se u tome što Bog daje prednost stvorenjima darivajući ih nečim što je analogno specifičnoj moći poslanstva, a to su istiniti snovi. Ova vrsta spoznaje u tijesnoj je vezi s vjerovanjem i akcijom. Kombinacija spoznaje, koja je plod božije milosti (objave, vjerovanja), i akcije, koja podrazumijeva pregnuće intelekta, rezultira suvislim i urednim postupkom (Lowrance-Yateh 1961: 178).

Osnovne kategorije kojima su mistici izrazili svoj odnos sa Stvoriteljem, kao što su *ittihad* (sjedinenje), *vusul* (prispeće Bogu), *hulul* (bivstvovanje u prisutnosti Boga) i dr., prema al-Gazalijevom mišljenju, odražavaju vjersko iskustvo. I pored toga što su sufije u svoja izražavanja tog iskustva unijele štošta i kao rezultat ponesenosti, to se ne može olako prenebregnuti.

Ono što su izgovorili mistici, izražavajući na taj način svoj odnos s Bogom, više je rezultat emocionalne ponesenosti, dok je svijest bila udubljena u Boga, i pri tome se zaboravljalo na sebe i u momentu dok je ona izgovarala isključivo ime božije. Dolazeći do kontakta sa stvarnošću božijom, oni su se uvjerali da ono što bivstvuje jeste samo Njegovo lice, a da je sve drugo u procesu uništavanja ili postupnog iščezavanja. Zbog toga, oni su smatrali da je jedinstveno božija stvarnost ona koja ne propada i ne iščezava.

On smatra da je krajnja postaja do koje čovjek može doći blizina božija, da se bivstvuje u njenoj neposrednosti, a ne u samome Bogu. Na ovom je planu on posve pod utjecajem al-Muhasibija.

Spoznaja Boga, prema al-Gazalijevom mišljenju, uključuje poslušnost Bogu; ljubiti Boga znači ljubiti poslušnost prema Njemu. Mističko iskustvo koje ostvaruje sufija, a na osnovu vjerske aktivnosti, praksom i pregnućem uma, ne uključuje u sebe slaganje Boga i čovjeka, utonuće čovjeka u Boga, već obuhvata postaju u kojoj se sufija može identifikovati s objavom Boga. Steći spoznaju o Bogu podrazumijeva akt razumijevanja božijih atributa, među koje spada i objava koja se dešava po Njegovoj volji.

Naime, svaka stvar, prema njegovom mišljenju, posjeduje dvije forme. Jedna je u odnosu na sebe, a druga je u odnosu na Boga. Budući da nijedna stvar ne duguje svoje bivstvovanje sebi, ona je ne-biće u odnosu na sebe. Ako, dakle, stvar duguje svoje bivstvovanje Bogu, ona je bivstvovanje, ali ne

bivstvovanje po sebi (vidjeti: Al-Gazali 1977: 55–56). Njeno realno bivstvovanje nije održivo po sebi, već je održivo po drugom bivstvovanju, onom božijem. Istinito bivstvovanje može se primjeniti isključivo na Boga, kao što je i jedinstvena svjetlost, u odnosu na druge svjetlosti, svjetlost božija. Ali Njegova svjetlost je nad drugim svjetlima i Njegova istina je nad drugim istinama (*hakikatul-hakaik*), i u tome je, upravo, Njegova nedosegljivost ili transcendentnost.

I pored toga što govori da je Bog volja, al-Gazali govori i o božanskoj svjetlosti koja je, u stvari, najviši stupanj svjetlosti. Kao i druga svojstva Boga, tako je i svjetlost Njegovo pozitivno svojstvo, Njemu inherentno u vezi sa savršenstvom. Dakle, radi se o savršenstvu koje je apsolutno u svakom pogledu. Način na koji se dolazi do te svjetlosti, prema al-Gazalijevom mišljenju, nije dat u osjetilima jer je njihov pogled, u stvari, ograničen, usredsređen na pojavni a ne na unutarnji aspekt stvari. I razum također nije u mogućnosti dohvatiti beskonačnost (Al-Gazali 1970: 7), kao što je docnije tvrdio i dokazivao Imanuel Kant. Bitna značajka al-Gazalijeva i Kantova mišljenja jeste činjenica koja govori o tome da oni ukazuju na ograničenost razuma u spoznaji bića. Čak i sama Kantova teorija o tome da biće po sebi nije spoznatljivo zbog toga što nemamo nikakva iskustva o njemu, ne bi se mogla shvatiti posve agnostičkom. On je od rijetkih filozofa u novovjekovnoj filozofiji koji je ukazivao na ograničenost razuma u dohvaćanju stvarnosti. Kada se smatralo da ideja ili misao obuhvata sve, da je sve, zapravo, uključeno u njen zahvat, Kant nije zastupao takvo stanovište; on je bio svjestan, kao i al-Gazali prije njega, da ipak ima nečeg što izmiče samom dohvaćanju razuma, a to je izvanjska stvarnost, koja se ne može pretvoriti u pojam ili ideju.

Prema al-Gazalijevom mišljenju, ima više formi spoznaje. Najprije se susrećemo sa osjetilnom, a potom sa intelektualnom i unutarnjom spoznajom. Međutim, ove se spoznaje i te kako razlikuju. Karakter intelektualne spoznaje drugačiji je od osjetilnog karaktera spoznaje. Razum, za razliku od vida, na primjer, probija do unutarnjeg aspekta stvari i njihovih tajni, ali ne posve. Oko je u situaciji posmatrati druge stvari, a nije u situaciji posmatrati sebe. Misao je misao o drugim stvarima, ali i o sebi samoj. Razum je u mogućnosti prosuđivati o stvarima i o njihovim relacijama i razlozima te donositi sudove na osnovu toga. Razum se u ovoj perspektivi povezuje sa srcem i njegovim mogućnostima; čovjek posjeduje „unutarnje oko” čija se savršenost opažanja ne dovodi u pitanje. Ova moć percepcije, prema al-Gazalijevom mišljenju, percipira na tri načina: nekada umom, nekada duhom, a nekada dušom (isto: 7). Razum ne samo što se „spušta” u srce već se i samo srce povezuje sa razumom, te nema procjepa između razuma i srca.

Pored vidljivog svijeta, postoji i svijet *meleka* (u filozofa: svijet umnosti, inteligibilija). Ova dva svijeta u međusobnom su odnosu. Može se kazati da

je jedan svijet u odnosu na drugi kao što je odnos svjetlosti i tame ili odnos dubine i visine.

Svijet *meleka* naziva se uzvišenim, duhovnim i svjetlosnim svijetom, naspramno niskom, tjelesnom ili tamnom svijetu. Ontološki status svjetlosti, prema tome, hijerarhijski je svijet, ali hijerarhija svjetlosti završava svjetlošću Prvog izvora, a to je svjetlost za sebe i po sebi, nju ništa ne osvjetljava, a ona sve drugo osvjetljava. I pored toga što govori o Bogu pojmom svjetlosti, ipak je ta svjetlost nedostižna.

Međutim, božija imanentnost u prostoru i vremenu očigledna je kroz njegova svojstva kao što su: dobrota, mudrost i ljepota, koje se manifestiraju u kreaciji. Božija znamenja o kojima se govori u *Kur'anu*, prema al-Gazalijevom mišljenju, mogu se zabilježiti u smjeni dana i noći, u oživljavanju i umrtvljenju prirode, u kretanju Sunca i Mjeseca i u svemu onome što nas okružuje, a sve su to, po al-Gazalijevom mišljenju, prisutnine božijeg bitka.

Ono do čega ne može dosegnuti um, prema al-Gazalijevom mišljenju, može dokučiti „oko” duše. Duša ima kapacitet da uspostavi kontakt s nebeskim svijetom. Integrirajući umsku i srčanu spoznaju, on podjednako govori o duši, duhu i razumu. I sama duša, njezina supstancijalnost, nepoznata je razumu i njegovom kapacitetu ukoliko se ovaj postavi u odvojenu poziciju u odnosu na dušu. Učenje al-Gazalija o duši potkrepljeno je nizom filozofskih postavki i kur'anskih *ajeta*. Produbljena spoznaja duše dovodi do sigurnosti. Na ovom planu, al-Gazali iskušava svu svoju intelektualnu moć da bi pronašao siguran put, izvjesnost, i to će ga potaknuti da se udalji od svijeta, izvjesno vrijeme, predajući se pobožnosti, putovanju, razmišljanju i molitvi. Unutarnja spoznaja jeste sigurna ili eksperimentalna spoznaja ovisna o mističkom iskustvu. Ona se ne razlikuje od eksperimentalne spoznaje.

U svojoj duhovnoj autobiografiji s nazivom *al-Munkiz min ad-dalal* [Izbavljenje od zablude] al-Gazali navodi:

„Istinita spoznaja jeste ona spoznaja koja nam otkriva stvar u cijelosti tako da ne preostaje nikakva sumnja u tom pogledu, a niti je može okaljati nekakva greška. Na toj razini srce ne može dozvoliti da pretpostavi neku grešku. Svako znanje koje nije dostiglo ovaj stupanj izvjesnosti, nije cjelosno znanje i podložno je greškama” (al-Gazali, b. d.: 330).

Parcijalno znanje o stvarima nije istinito ili realno znanje. Zbog toga, al-Gazali govori da racionalna spoznaja nije dovoljna za doseganje Istine (Boga). Pod racionalnom spoznajom ovdje al-Gazali podrazumijeva spoznaju koja nije vezana za moć duše i njezine izravne spoznaje o kojoj govori s mističkog aspekta. Ona ne može dosegnuti realnost jer je odijeljena od eksperimentalne (iskustvene) spoznaje ostvarene dušom. Ta unutarnja moć duše vezana je za

svijet naređenja (*amr*) koji je duhovni svijet, ponad svijeta kreacije (*halk*). Po učenju al-Gazalija, postoje, dakle, dva svijeta. Jedan je svijet naređenja (*amr*), a drugi je svijet kreacije (*halk*). Potonjem su specifična svojstva kvantiteta i dimenzija, a onom prvom pripada moć upravljanja javnim svijetom. Čovjek posjeduje u sebi dio svijeta naređenja, a to je sastavak njegove duše. Budući da zauzima središnju poziciju između nebeskog i zemaljskog svijeta, duša je u situaciji komunicirati sa svojim izvorom na nebu. Ovaj stav al-Gazali temelji na nekoliko kur'anskih ajeta u kojima se kaže da je duh čovjeka dio svijeta božanskog naređenja, tj. da je Bog „udahnuo u čovjeka dio svojega duha” (15: 29, 38: 72).

Vječnost duše se u odnosu na Boga odražava u njenom učestvovanju u toj vječnosti, ali ne kao Prvog (Boga), a niti je pak propadajuća poput stvari zemaljskog svijeta. Ona posjeduje neki središnji odnos između nebeskog i zemaljskog svijeta. Na koji je način ona povezana s nebeskim svijetom, predstavlja sržno pitanje njegove diskusije u *Miškat al-anvar*. Sposobnost duše za uspostavljanje veze sa stvarnošću al-Gazali katkada naziva „unutarnjim okom” ili „razumom”. Oku srca je svojstvena savršenost. Ono nije poput fizičkog oka kojemu su svojstveni nedostaci. „Unutarnje oko”, o kome govori al-Gazali, pripada nebeskom svijetu, a to je sunce *Kur'ana* i drugih objavljenih knjiga.

U *Miškat al-anvar* al-Gazali tvrdi da je biće svjetlost (al-Gazali 1997: 48); ili, poistovjećuje svjetlost s bićem. Dok su neki filozofi govorili da je Bog Nužni bitak, a svijet i pojave u njemu moguća ili kontingentna bića koja duguju svoje bivstvovanje Nužnom bitku, koji je izvor sveg bivstvovanja, al-Gazali govori da je Bog izvor svjetlosti, da sve što se manifestira svoje manifestiranje duguje Bogu, koji svoju svjetlost ne duguje ničemu. Ali on, ipak, ne napušta koncepciju o biću; čak uspoređuje svjetlost s bićem, ne negira u cijelosti filozofsku terminologiju o nužnom i mogućem biću koju je našao u filozofa kao što je, primjerice, Ibn Sina. Ono što al-Gazali ne prihvata jeste posrednička uloga inteligencija na način na koji su je interpretirali neki filozofi. Pridržavajući se eš'arijevske teologije, al-Gazali se priklanja slobodnom stvaralačkom aktu Boga, a ne nužnoj emanaciji. Čin stvaranja nije intelektualna aktivnost vezana za mišljenje Boga o sebi samom, već za Njegovu slobodnu volju.

Svijet je dvojevrstan: osjetilni i inteligibilni. Ova dva aspekta svijeta međusobno se povezuju upravo medijem spoznaje. Čovjek nadilazi provaliju između ova dva svijeta „unutarnjim okom” ili „razumskom dušom”. Postoji više vrsta duše (duha). Ovdje se pojam duše, koji se razlikuje od pojma duha, upotrebljava samo u tehničkom smislu. Prva je osjetilna duša (*ar-ruh al-hass*) koja prima sve ono što isporučuje pet osjetila. Druga duša je ona koja posjeduje svojstvo imaginacije (*ar-ruh al-hajali*), koja pamti ono što isporučuju osjetila i to čuva u svojim riznicama da bi ga potom prenijela razumu koji je ponad osjetilne duše. Treća je „razumska duša” (*ar-ruh al-'akli*) kojoj prispjevaju

spoljašnja značenja od strane osjećaja i imaginacije. Domen ove spoznaje iznad je sfere osjetila i imaginacije kao što su aksiomi o nužnoj ili univerzalnoj primjeni. Četvrtu dušu al-Gazali naziva „diskurzivnom dušom” (*ar-ruh al-fikri*), a to je ona duša koja prihvata čiste i racionalne spoznaje, upoređuje ih i na osnovu toga donosi zaključke koji se ističu suptilnošću, tj. prihvata podatke čistog uma, kombinira ih i svrstava kao premise koje služe za produkciju „informativne spoznaje”. Peta duša je ona koja se naziva „poslaničkom dušom”, kojom se jedinstveno odlikuju božiji poslanici i neki božiji prijatelji (*avliyaullah*). Kroz ovu dušu probijaju božanska znanja koja ne može dosegnuti razumska ili diskurzivna duša. Otuda, al-Gazali zaključuje da je znanje ili spoznaja ponad vjerovanja, a iskustvo ponad spoznaje ili znanja. Mističko iskustvo oslanja se na osjećanje, a znanje na usporedbu (vidjeti: Al-Gazali 1970: 35–39).

Zbog toga al-Gazali smatra da unutarnju izvjesnost može donijeti samo sufijski put spoznaje, a ne filozofski i teološki koji su oslonjeni na refleksiju. Mističko iskustvo identično je eksperimentalnom iskustvu. U svojoj duhovnoj autobiografiji, on veli da sufije posjeduju jednu veoma značajnu dobit: sigurno znanje koje podrazumijeva čišćenje srca od sveg onog što nije Bog, a to se, opet, priskrbljuje sjedinjenjem srca s Bogom kroz spominjanje ili invokaciju božijeg imena koje sufija prihvata slobodnim izborom. Kada prestaje znanje, kada se dođe do jedne granice i ne može se preći preko nje, onda se aktivira čovjekova unutarnja mogućnost oslonjena na iskustvo i ostvarena posebnim načinom življenja.

I unutarnje i spoljašnje iskustvo sufija, prema al-Gazalijevom mišljenju, potaknuti su svjetlošću dubine riječi i djela koji su izraz poslanstva. Iskustvo sufija je ispunjeno otkrovenjem i posmatranjem koji su sadržani u slikama i simbolima kroz koje sufija dolazi do blizine božije, a ne i do samoga Boga. To se stanje stječe putem duhovnog iskustva priskrbljenog sigurnim znanjem, a ne znanjem utemeljenim na racionalnoj demonstraciji i silogizmu. Čak u tom stanju, veli al-Gazali, sufije nalaze da je Bog transcendentan i svet u odnosu na ostalo. Njegova ljepota i svetost, do koje oni sežu svojim pogledom, ostvaruju se u božanskoj blizini. U jednoj takvoj poziciji, sufije nisu mogle biti svjesne čak ni sebe samih zbog svoje prolaznosti. Ono što im preostaje da shvate, jeste da je „sve prolazno osim lica božijeg koje je vječno”. Cilj onih koji traže istinu, prema al-Gazalijevom mišljenju, jeste Bitak, koji je Jedan te koji transcendirava sve ono do čega može dosegnuti čovjekov pogled ili uvid. Naime, Bitak je transcendentan i ponad je svake karakterizacije. On je nepoznatljiviji Apsolut. Jedinstvena je mogućnost da se bude u Njegovoj blizini, da se naslućuje Njegova prisutnost, nalažljivost u svemu.

Što se tiče osnovnog ontološkog pitanja šta je postojanje, a šta je nepostojanje – al-Gazalijevo shvatanje ne razlikuje se u velikoj mjeri od shvatanja

filozofa. Tu se radi samo o premetačini pojmova. U svojim mističkim pogledima, al-Gazali govori o svjetlosti i tami umjesto da govori o biću i ne-biću. Kroz ovu polarizaciju, on nastoji izbjeći panteističku koncepciju. Božije biće je, za razliku od drugih bića, samopostojeće biće, s vlastitim identitetom. Druga bića nisu samopostojeća bića po sebi. Njegova konstatacija *la huve illa huve* (Nema ničeg drugog osim Njega), iako naizgled panteistička, podrazumijeva da samo Bog aktualno bivstvuje: istjecanje iskre od Njegove svjetlosti jeste sami čin stvaranja koji ne podrazumijeva esencijalni kontinuitet. Sve je nastalo od ne-bića. Ali šta je to ne-biće? Ne-biće, prema al-Gazalijevom mišljenju, jedna je vrsta tame u kojoj akcident očekuje stvaralačku riječ *kun* (budi!). Odnosno, ono ne-biće, budući da je u mogućnosti, ipak jeste nešto, a nije ono čisto ništa. Bića ili entiteti postaju aktualni samo stvaralačkim aktom „budi!” (Gairduer 1997: 173). Naime, srednjovjekovni filozofi smatrali su da je ne-biće nekakva vrsta kvazibića koje od potencijalnosti ulazi u stvarnosti. Dakle, od potencijalnog bića postaje realno biće; ili, ono je rezultat akta egzistencije. Zbog toga, univerzum nema realnu egzistenciju jer je on svagda slučajan, tako da „od pretpotencijalno slučajan sada je postao stvarno slučajan” (isto). Ne-biće, aktom egzistencije, osviće u bivstvovanje i postaje bićem. Akt egzistencije daje aktualitet svemu što jeste. Svako biće koje bivstvuje u odnosnoj formi, tj. da osnova njegova bivstvovanja nije data u njemu samom, nema realno već odnosno bivstvovanje; ili, ono je upućeno na zavisnost, dato je njemu samom. Evo šta tačnije tvrdi al-Gazali:

„A sam Bitak dijeli se na Bitak koji svoje štostvo ima u sebi i na Bitak koji svoje štostvo ima u nečemu drugom [a ne u sebi]. Ono što svoje štostvo ima u drugom, njegov je Bitak pozajmljeni i ono ne opstoji po sebi (*la kivame lehu bi nefsihi*), štoviše, ako se njegova bit razmotri sa stanovišta te same biti, onda se shvati da je to čisto ništavilo. [Bilo kako bilo] to što svoje štostvo ima u drugome, postoji samo sa stanovišta odnosa spram nečega drugog. A to nije istinski Bitak [...]” (Al-Gazali 1997: 55–56).

Spoznaja – bitak stvari kod Šihabudina Jahje Suhravardija

Spomenuta filozofija svjetlosti osobni izraz nalazi u filozofskoj produkciji Suhravardija po kojem su svjetlost i bitak istovjetni. Naslijeđe iza ovog filozofa imat će podjednako intelektualnih i teozofskih učinaka po sami sufizam, o čemu svjedoči veliki broj rasprava ovog mistika filozofa. U pristupu stvarnosti Suhravardi se uvelike oslanja na sufijski metod gdje dolaze do izražaja gnoza i mističko iskustvo. Na njegova sufijska naučavanja bjelodani su utjecaji Haladža i al-Gazalija. On se poziva na ljubavne izljeve Haladža i na teozofske poglede al-Gazalija u njegovom djelu *Miškat al-anvar*. Tu je i utjecaj

Ibn Sininog učenja o intelektu. Aktivni intelekt se, čak, motri božanskim, koji, pri činu spoznaje, osvjetljava čovjekov um. Suhrevardi i njegovi podržavatelji zastupali su da se duša „osuštinjuje i da se ozaruje božijim svjetlom u zracima aktivnog intelekta” (Massignon & Abdurrazik 1984: 39–40). I ne samo duša, već i svaki entitet u stvarnosti ukoliko nije svjestan sebe samog ili osvjetljen – s obzirom na to da je sve prožeto svjesnošću – on je tmastan. Stvari se samo spoznajom, koja je svjetlo, pojavljuju. Međutim, svjetlo inherentno stvarima ne pripada stvarima po njima, već ovisi o svjetlu što je na višem stupnju svjetlosti ili bitka.

Učenje Suhrevardija o svjetlosti ukazuje se kao alternativa peripatetičkoj školi u filozofiji, a naročito za nadilaženje problema spoznaje subjekt–objekt. U filozofiju se uvodi nova spoznajna teorija koja uključuje sintezu teozofskih, sufijskih i metafizičkih promišljanja.

Učenje sufija o samospoznaji najveći je svoj odraz ostavilo na Suhrevardijevo učenje o nadilaženju problema vezanih za spoznavatelja i čin spoznaje. Objekt i subjekt spoznaje, kao jednost, ostvaruje se aktom samorealizacije ili samospoznaje. Budući da se radi o prezencijalnoj spoznaji, kada se spoznajom sebe spoznaje i svijet, onda je u to uključen i egzistencijalni princip spoznaje.

Pitanje o viziji, koje su zastupale sufije, Suhrevardi će pojasniti učenjem o sagledavanju stvari kao cjelovitih, da se one u stvarnosti ne mogu cijepati, pri čemu je pokrenuo značajne filozofske posljedice.

Evo u kom se pravcu rašljaju obje ove filozofske posljedice.

Dok su peripatetičari govorili o razgraničavanju stvari u realnosti, Suhrevardi govori o različitim postajama bića ili manifestacijama svjetlosti. Peripatetičari su tvrdili da je biće izvanjska zbiljnost i da um apstrahira granicu bića koja na taj način postaje njegova esencija. Suhrevardi smatra da sastavine svake stvari nisu odijeljene od stvari niti umski niti realno i zbog toga motrenje neke stvari ne može biti konstruirano na osnovu pojedinačnih stvari, te da se one ne mogu sagledati odijeljene jedne od drugih. Zbog toga, definicija je moguća, prema Suhrevardijevom mišljenju, ukoliko se uzme u obzir stvar kao cjelina. Sagledavanje ne podrazumijeva, u stvari, odjeljivanje nečega od cjeline, već sagledavanje stvari kao takve. Cjelina stvari se očituje samo kroz viziju. Ovakvo motrenje stvari proizlazi iz njegovog fenomenološkog pogleda na biće. Vizija se, prema Suhrevardijevom mišljenju, postiže samom prisutnošću stvari. Stvari su aktuelne samo ako su osvjetljene, tj. kada se bude ostvarilo jedinstvo između svjetlosti uma i svjetlosti stvari: „Kada čovjek gleda takav objekt, njegova duša okružuje taj objekt i postaje osvjetljena njegovom svjetlošću” (Nasr 1988: 395). Čovjekovom „ja” i stvarima, time što se očituju, imanentna je svjetlost. Svjetlost ih, dakle, pravi očitim.

Ovo je odgovarajuće Suhrevardijevom učenju o biću u kojem se ne susrećemo sa odijeljenošću, već sa gradacijom bića (svjetlosti) od najvišeg do

najnižeg. Ljestvičarska narav svjetlosti ne podrazumijeva potpuno raskrivanja svjetlosti. Onako kao što izmiče bitak, tako izmiče i svjetlost.

Po ovoj filozofiji, stvari se posmatraju kao cjelovite i one se ne razbijaju, a to se zamjećuje ako se one promišljaju takvima u umu. Zbog toga, Suhravardi govori o umskom bitku (*al-vuđūd az-zihni*), gdje se spoznaja nadaje kao bitak. Sve se promišlja kao akt bivstvovanja, ali u umu koji biva osvijetljen višim stupnjevima bitka, jer ono što filozofi govore o bivstvovanju, Suhravardi govori o svjetlosti, temeljeći svoju svjetlosnu filozofiju na kur'anskom *ajetu* u kojem se govori da je „Bog svjetlost nad svjetlima” i da se Bog razlikuje od drugih svjetlosti silinom svoje svjetlosti kao što se razlikuje, po mišljenju filozofa, silinom ili načinom bivstvovanja. Suhravardi, koji govori o svjetlosti kao o primarnom principu, koju poistovjećuje s realnošću sveg bitka, smatra da je realnost svijeta uključena u božije znanje o svijetu, da je bitak svijeta sama božija spoznaja. Ono što je u filozofa bitak, to je u Suhravardija svjetlost, i zbog toga kod njega je riječ o filozofiji svjetlosti. Pojam svjetlosti kod Suhravardija zamjenjuje pojam bitka kod peripatetičkih filozofa. Svjetlost probija kroz svijet ili kroz tamu koja se poistovjećuje s ne-bitkom. Onako kao što bitak potiskuje ne-bitak, i svjetlost potiskuje tamu. Problem je u sljedećem: stvari nastaju iz ne-bitka ili iz mogućnosti da budu. A ta mogućnost, u tom slučaju, nije stvarna, već je moguća: nije sinonim bivstvovanja. Ako je svjetlost sveopća, onda se dozvoljava tama u svjetlosti. Isto tako, ako nema ništa pored bitka, da bitak nije ograničen ništavilom, prema mišljenju peripatetičara, onda kako ograničene stvari ulaze u bitak koji je apsolutan ili neograničen, odnosno ako izvan njega nema ništa? Onda nužno proizlazi gdje se smještaju te stvari, da li su one negdje izvan svjetlosti ili izvan bitka. Teškoće se pomalaju ne samo u metafizici biti već i u metafizici bitka. Ovo ističemo da bismo potkrijepili sljedeću tezu: ako je sve podložno stvarnosti, a stvarnost je u sufijskoj filozofiji zamjena za pojam bitka, onda je izlišna argumentacija za to da li egzistencija prethodi esenciji ili, pak, esencija prethodi egzistenciji. I u jednom i u drugom slučaju, dovedu li se u vezu mišljenje i bivstvovanje s konceptom stvarnosti, onda tu ne može biti riječi o posjedovanju esencije bez egzistencije ili o egzistiranju bez esencije. Suhravardi smatra da pojmovi kojima je zaokupljena peripatetička filozofija (nužni, mogući, stvarno, potencijalno, nemoguće itd.) jesu takve prirode da ništa u stvarnosti nije u skladu s njima. Ono što je izvan uma, nije ništa doli stvarnost, a to je, po njegovom mišljenju, svjetlost.

Stoga, sagledavanje bitka, intelektom i intuicijom, o kome govore filozofi koji daju prednost egzistenciji nad esencijom, jednako je sagledavanje svjetlosti kao stvarnosti kod teozofa. Ne samo esencija već i egzistencija prazan je pojam bez inherentne im stvarnosti. Zato mističari ne sagledavaju ništa do stvarnost, a Bog se, u tom kontekstu, sagledava kao jedinstvena

stvarnost i, ukoliko se stvarima isključi akt ili sadržaj te stvarnosti, onda su one puko ništa.

Stoga, kada je u pitanju bitak, tu ne može biti riječ ni o kakvoj podjeli budući da se za sve može kazati da jeste, da egzistira, pa čak i za tamu. Problem je kod kontingentnih bića, tj. sa njihovom esencijom ili egzistencijom. Suhravardi se opredjeljuje za prvotnost esencije, odnosno svjetlosti, i tu ne može biti ništa sporno. Čak i da se kaže, na primjer, da je egzistencija primarna u odnosu na esenciju, onda je ona, egzistencija, ne u istinitom smislu riječi egzistencija, jer, kada se radi o mogućim bićima, ona ionako nisu sinonimi bivstvovanja. Zbog toga, diskusija o tome u krajnjem slučaju nema neko posebno metafizičko značenje.

Pojam egzistencije nema svoju izvanjsku ili neštosnu (*šaj'ijja*) dimenziju. Ako se stvari dohvaćaju kao cjelina, tj. vizijom, pitanje esencije i egzistencije, prema tome, gubi u svom značenju. Suhravardi zastupa fenomenološki pogled na stvarnost. Međutim, mogli bismo potvrditi da upotreba pojma „esencija” kod Suhravardija nije čisto esencijalistička, kako mu se često pripisuje, a to se može konstatovati iz njegovih pogleda da se svjetlost ne može definirati kao što se ne može definirati ni bitak, da se svjetlost ne može cijepati kao što se ne može cijepati ni bitak, da stvari nisu odijeljene procijepom između njih koji se stvara apstrahiranjem, već je i svjetlost, poput bitka, stupnjevitog karaktera i to ovisi o intenzitetu svjetlosti.

Zbog toga, kod Suhravardija se problem ne može jasno postaviti ukoliko se ne razbistre pojmovi bitak i egzistencija. Svjetlost je zamjena za pojam bitka, a egzistencija je konceptualni model bitka.

Suhravardi, za razliku od peripatetičara, negira konkretno ili objektivno bivstvovanje egzistencije izvan uma. Peripatetičari motre egzistente kao aktuelna bića, a ne kao egzistenciju, i zbog toga Suhravardi napada postupak odijeljivanja egzistentu od egzistencije. Ako se kaže da je pojam egzistencije jednoznačan, onda se on ne može odnositi i na nešto što je drugačije od egzistencije. Ono što je nemoguće u umu, na primjer, ne može biti nemoguće i u stvarnosti ili, pak, ako se radi o nekom drugom neinstanciranom modelu. Koncept egzistencije odijeljen je od koncepta egzistentu. Egzistencija, naprosto, ne bi mogla biti egzistentom. Ako su oni zajedno, onda bi se pretpostavilo da je egzistent sa egzistencijom čime se zapada u regresiju, tj. imali bismo dvije stvarnosti, onu egzistentu i onu egzistencije. Ako je egzistencija opći pojam, kako bi se onda mogla primjeniti na pojedinačne stvari? Ili, ako je stvarnosna, onda bi ona bila egzistent u stvarnosti i ne bi imala moć da bude primjenjena na sve stvari u stvarnosti. Jedino kao inteligibilija ona može biti opća. Egzistencija se ne dodaje i na određeni predmet jer, ako se ona doda predmetu, bila bi u suodnosu sa predmetom koji ima drugu egzistenciju, čime se opet zapada u regresiju.

Ovo je onaj razlog koji ga je ponukao da se prikloni stupnjevitom pogledu na stvarnost, gdje je svaka stvar realna na svom stupnju svjetlosti. Ovdje uopće nije važno da li je u pitanju svjetlost (ili spoznaja) ili pak egzistencija budući da se stvari dohvaćaju u njihovoj odjelovljenoj cjelovitosti, ne bivajući lišene stvarnosti. Kada se stvarima doda bitak, prema mišljenju filozofa, onda one jesu. To je jednako onome kada se svjetlost doda stvarima, onda i one jesu. Smatramo da je Suhrevardijeva argumentacija za primat esencije u odnosu na egzistenciju – koju ćemo spomenuti na kraju govora o njemu – održiva u istoj onoj mjeri u kojoj je održiva i Mula Sadrina argumentacija o primatu egzistencije u odnosu na esenciju. To se naročito ocrtava u fenomenološkom aspektu pristupa stvarnosti, gdje se nadilazi problem spoznaje subjekt–objekt, pri čemu se Suhrevardi priklanja prezencijalnoj spoznaji koja posmatra stvari kao cjelovite, gdje pojmovi služe samo za spoznaju stvarnosti. Ako se oni dodaju nečemu, onda se aktivira regresija. U pitanju je, dakle, vizija stvarnosti koja je također stvarnost. Ovo je ono što ga je ponukalo da spoznaju svojeg „ja” smatra posebnim tematskim pitanjem, koje je egzistencijalni princip spoznaje, a ne supstancijalne prirode, poput kartezijanskog „ja”, koje je ograđeno u svoj učinak ili misao (pojam) čija je priroda ograđujuća i objektivizirajuća, da uokviruje i da stvara svoj objekt kome je ono subjekt, pri čemu je bio pod utjecajem učenja sufija.

Proizlazi, dakle, da osvijetliti nešto, po Suhrevardijevom mišljenju, podrazumijeva stvoriti ga, odnosno intelektualizirati ga, napraviti ga sadržajem. Stoga, šta bi predstavljale stvari ako su one puki egzistenti lišeni sadržaja? Zar one nisu jednake tami ili ništavilu o kojem govore zastupnici metafizike bitka? Ono što se njemu prigovara, za razliku od Mula Sadre, jeste da tom svjetlu ništa ne prethodi, da stvari ne egzistiraju. Isti se prigovor može uputiti i teoriji po kojoj stvari egzistiraju prije nego što budu osvijetljene, prije nego što na njih padne svjetlo bivstvovanja. Puke stvari koje egzistiraju prije nego budu spoznate i stvari koje nisu osvijetljene, nemaju nikakvu vrijednost za metafizičko istraživanje. Ukoliko na njih ne pada svjetlost, odnosno spoznaja kojom se osvijetljavaju, onda su one puke stvari, lišene smisla, odnosno one su jednake tami koja očekuje da bude osvijetljena poput ne-bitka koji očekuje akt da bi bio: da bi od potencijalnosti prešao u stvarnost. Nema razlike u tome da li se u stvarnosti radi o nepomičnim esencijama ili o pukim stvarima lišenim spoznaje. Otuda, po Suhrevardijevom mišljenju, baciti svjetlo podrazumijeva napraviti stvari bliskim, identifikovati ih sa činom spoznaje, sa subjektom koji ih misli. Oduzme li se stvarima akt spoznaje, one ne mogu prodrijeti u razum i tu biti osvijetljene. Zbog toga, moć spoznaje ne dolazi isključivo iz samih stvari, već intelektualnom moći u čovjeku koja nalazi u stvarima ono što je unijela u same stvari – svjetlost. Stvari, dakle, posjeduju određeni stupanj svjetlosti koji nije posve očit ukoliko na njih ne pada svjetlost spoznaje.

Dakle, svejedno je da li su stvari nepostojeće ili tamne, nepostojeće ili puke. Stvarati intelektualni sadržaj u tami podrazumijeva postojani prodor u tamu i bacanje svjetla u nju. To je također jednako probijati u bitak i apstrahirati njegove stupnjeve i, na osnovu toga, stvarati esencije, iznalaziti u njemu ono što se posijalo. Stupnjeviti pogled o stvarnosti, gdje svaka svjetlost ovisi o drugoj svjetlosti, analogni je pogled učenja, na primjer, Ibn Sine o mogućim bićima koja nemaju svoj princip bivstvovanja u sebi samima. Ovo nam jasno govori o spomenutoj tezi o poistovjećivanju svjetlosti sa stvarnošću. Otuda je akt spoznaje konstitutivan dio stvari i on se aktivira kada se ostvari akt jedinstva povodom spoznaje svojeg „ja” od strane čovjeka.

Dakle, spoznajna teorija kod Suhravardija ocrta razliku između konceptualne i prezencijalne spoznaje. Prva se odnosi na promišljanje pojma o nekoj stvari u umu. Ovdje se pojam sagledava u njegovoj relaciji sa stvarima koje nisu u samom umu. A druga se spoznaja odnosi na nešto što je prisutno u umu ne posredstvom nečega izvan uma, već je prisutno samo po sebi, pri čemu, kao posljedica toga, njegova egzistencija nije odijeljena od spoznaje toga.

Čovjekovo „ja”, kao princip spoznaje, po Suhravardijevom mišljenju, jeste egzistencijalne prirode. Stoga je iluzorno smatrati da se iz pustoši kreće prema tami ili bitku, da ono „ja”, jednostavno, ne egzistira. Stoga se čovjekova spoznaja ne može posmatrati odvojenom od ontološke pozicije čovjeka.¹ Ono „ja” posvema sudjeluje u svjetlosti ili bitku, egzistencijalne je naravi. Ono što Ibn Sina i Sadra govore da stvari participiraju na bitku, jednako je Suhravardijevoj tvrdnji da one participiraju na svjetlosti jer, bude li se uzela u obzir činjenica da su one u božijem znanju, onda se time određuje i njihov stvarnosni status, da one nisu ono puko ništa, a to je, opet, u skladu s pojmom stvarnosti. Suhravardi nije mogao pomisliti da svjetlost nije stvarnost.

Dakle, ta svjetlost probija i pravi nas svjesnim poretka bitka koji je u osnovi ljestvičarski. To ovisi o tome koliko područja bitka participiraju na toj svjetlosti, tj. koliko su ona iluminizirana. Dakle, hijerarhija bitka, u kojoj su smještene različite razine svjetlosti, ne razlikuje se po esencijama ili po mislećem rasčlanjivanju već po stupnjevima iluminacije. Sami je univerzum hijerarhija svjetlosti a na vrhu tih svjetlosti je Bog kao svjetlost nad svjetlima, koja sve osvjetljava, a sama nije ničim mimo sobom osvjetljena.

Da bi ostvario jedinstvo poretka mišljenja i poretka bivstvovanja, Suhravardi se priklanja učenju o prezencijalnoj spoznaji koja je egzistencijalne naravi; on spoznaju poistovjećuje sa bitkom, da je bitak svijeta sama spoznaja. Dakle, neki islamski filozofi, a naročito oni iz *išraki* filozofije, čiji je utemeljitelj Suhravardi, pribjegavaju kategorijama poput: iluminacija, prosvjetljenje ili

¹ Veoma izoštrenu analizu odnosa između mislećeg subjekta i predmeta subjekta gdje se spoznaja poistovjećuje s bitkom, tj. egzistencijalnog principa spoznaje, daje Hairi Jazdi (1992).

prezencijalna spoznaja ili spoznaja na osnovu prisutnosti subjekta i objekta spoznaje. Oni govore o prezencijalnoj spoznaji, o spoznaji na osnovu bliskosti, neposrednosti čovjekovog „ja” i „predmeta” spoznaje. U aktu samospoznaje mistik spoznaje ili vidi stvari. Samospoznaja nije uslovljena fenomenalnom sviješću. Spoznaja sebe ili samospoznaja uslovljena je spoznajom „ne-sebe”. Bez toga „ne-sebe” ili bez izlaženja „izvan sebe” nema ni samospoznaje ili spoznaje svojega „sebe” ili „ja”. Svijest o onom iznad „ja” vraća svijest na sebe samu, na samorefleksiju. Otuda, transcendiranje svojeg „ja” jeste sami čin spoznaje. Zbog toga, egzistencijalni princip onog „ja” uključen je u njega samog: čim kažemo „ja”, u istom tom trenu afirmiramo spoznaju i bitak kao nerazdvojne.

Ovo će naročito biti prisutno u posmatranju problema spoznaje filozofa metafizičara. Zadržavanje na samospoznaji dovodi do ograničenja, reduciranja sebe samog u sebi samom, zatvaranja prema Bogu. Ovo učenje umnogome se razlikuje od učenja nekih starogrčkih filozofa po kojima je samospoznaja uklještena činjenica u sebi. Svoje „ja” smatra se važnim zbog toga što je ono najbliže čovjeku i ako čovjek nema svijesti o njemu, onda se prenebregava najbliže područje spoznaje. Ili, kako bismo mogli spoznati nešto drugo ako nemamo svijest o sebi samima? Spoznaja je rezultat iluminacije, inspiracije i objave. Riječ je, uopće, o duhovnoj spoznaji, koja ima svoje obrise i na intelektualnoj spoznaji. Budući da je spoznaja imanentna Bogu, to podrazumijeva da ta spoznaja, u stvari, obuhvaća i istinu stvari. To da su stvari u božijem znanju, vodi do zaključka da su one realne i značajne, da je istina na neki način imanentna stvarima. Ono što je ovdje važno u pogledu viđenja stvari jeste to da se svijet pretvara u svijet simbola u kojem se zrcali prisutnost i ljepota božija, da se predmeti osvjetljavaju u momentu kada se odvija proces mišljenja o sebi samom. Spoznati nešto znači baciti svjetlo, dati izgled ili lik nečemu, osuštiniti ga ili napraviti ga bićem. Ono što nije predmet božijeg znanja, ono je što ne postoji, njemu se ne može pripisati bitak.

Što se tiče naravi egzistencije i argumenata koji se odnose na nju, koje smo samo najavili, oni se produbljuju u sljedećem pravcu. Za razliku od drugih filozofa, Suhravardi smatra da je egzistencija umski realitet, a ne neštosni, izvan uma. On, nasuprot mišljenju peripatetičara, ne rasijeca stvari već ih sagledava u njihovoj cjelini. Stvar kao cjelina može se zamisliti samo u umu. Uzmimo, na primjer, gvožđe. Esencija gvožđa je sama njegova egzistencija. Peripatetičari su govorili da je egzistencija tek izvanjska stvarnost, i da se egzistenti u stvarnosti razlikuju po bitima, jer su vjerovali da um apstrahira granicu bića i na taj način on stvara esencije koje proizlaze iz posmatranja stvari. Suhravardi nije saglasan sa ovom konstatacijom da se esencija dobija razdjeljivanjem stvari postupkom apstrakcije. Kritika je, uglavnom, usmjerena u pogledu razumijevanja pojma egzistencije. Budući da se egzistencija,

kao izraz, predicira svim stvarima s jednim značenjem, njeno značenje ne može biti neštošno (*šaj'ijja*) već isključivo inteligibilno. On smatra da je egzistencija zajednička karakteristika bića ili entiteta, u čemu se sastoji njezina općost. Dakle, njezina općost ne može se primjeniti ili svesti ni na šta stvarno. Ili bića, koja su pojedinačna, ne odgovaraju njenoj općosti. Suhravardi, dakle, prihvata fenomenološki pogled na stvarnost, a ne peripatetički. Zbog toga se on po pitanju koja zbiljnost je primarna: esencija ili egzistencija, opredjeljuje za esenciju. Egzistencija je konceptualni model bića; ona je umski realitet izveden kao cjelina. Zbog toga, ona nema egzistencijalni status izvan uma. Budući da ona postoji u umu kao opći i univerzalni pojam, a ne spolja, onda je ona sekundarna a ne primarna umnost ili inteligibilija. Općenitost i inteligibilnost, prema tome, podudaraju se, a općenitost i različitost u izvanjskoj stvarnosti, izvan uma, ne mogu se dovesti u vezu. Zbog toga se egzistencija samo kao pojam ili inteligibil primjenjuje s jednim značenjem na bjelilo, crnilo ili supstanciju (Suhravardi 2011: 81). Ako bi ona posjedovala izvanumsku stvarnost, onda bi predstavljala formu stvari u kojoj bi se našla i, na taj način, stekla bi se određenom zavisnosti u stvarnosti (isto). To bi, s druge strane, dovelo do situacije da se ona pojavi i, u svom nastojanju da se ostvari, postala bi supstratum (*mahal*), a ako bi pak postala supstratum, onda bi ona egzistirala prije njega – znači ne bi predstavljala sami supstratum. Kao platoničar, on jednostavno zastupa tezu da egzistencija nije isto što i supstancija i akcidencija. Veli da je supstancija općenitija od egzistencije. Pozadina ovakvog stava jeste u samoj činjenici što je supstancija „savršenstvo esencije određenog entiteta sve dok ona može da se dispencira sa supstratumom u njegovom načinu subzistencije”. Kada se spomene kviditet, odnosno kada se oblikuje pojam kviditeta, mi odmah posvećujemo pozornost činjenici – ukoliko egzistencija ne bi bila esencija – da li on posjeduje egzistenciju ili ne, tako da u ovakvom slučaju „kviditet bi nužno imao neku drugu egzistenciju, pa bismo tako završili u beskonačnoj regresiji” (isto: 82). Isto tako, ako bi kviditet posjedovao egzistenciju, onda bi on bio u suodnosu s egzistencijom, i taj suodnos, kao i ono nastojanje da se bude egzistencijom, morao bi da posjeduje egzistenciju, i to bi nužno dovelo do druge egzistencije, čime se, u stvari, aktivira opet dokaz o vrtnji u krugu (isto). Suhravardi naglašava da egzistencija nije ni akcidencija. Da bi bila akcidencija, trebalo bi da posjeduje nešto čijom bi akcidencijom bila, jer akcidencija, kao što naučavaju peripatetičari, participira na bitku supstancije. Ili skraćeno: ako egzistencija ima objektivnu stvarnost, onda bi pojam egzistencije bio egzistent i u tom slučaju izgubio bi svoju snagu primjenljivosti i na druge stvari, odnosno ne bi posjedovao isto značenje i za druge stvari o kojima se može kazati da jesu, tj. ne bi obezbijedio jedinstvo stvari ili egzistenata. Razlika između egzistencije i egzistenta jeste u tome što egzistent posjeduje egzistenciju, a egzistencija je

nešto što je takvo – egzistencija. Stoga ne može biti egzistencija s egzistentom. Esencija, kao što je npr. crnilo, nešto je što ne postoji u stvarnosti i zbog toga se njemu ne može pripisivati zbiljsko postojanje jer, bude li se pretpostavilo takvo što, onda bi crnilo bilo egzistencija bez egzistencije. Evo šta točnije o tome kaže Suhrevardi: „Mogli bismo reći da crnilo, koje smo uzeli u značenju nepostojanja, sada postoji zbiljski. Ako je to tako, sada ona zbiljskost egzistencije ne bi bila egzistencija sama, a sama egzistencija imala bi moć egzistiriranja. Isti ovaj dokaz primjenjuje se na egzistenciju egzistencije, i tako u beskonačnost. Ali, istodobni beskrajni niz atributa jeste apsurd” (isto).

Bilo kako bilo, ukoliko koncept stvarnosti bude usklađen s esencijom i egzistencijom, a stvarnost je ono na čemu najviše insistiraju sufije u svojim interpretacijama, onda stvarnost kao konačna istina ujedinjuje i esenciju i egzistenciju. Odnosno, stvari egzistiraju samo onda kada se u njima zamišlja prisutnost stvarnosti božije.

S obzirom na to da je svjetlost centralni pojam njegove filozofije, sporno je tvrđenje da je tu riječ o primarnosti esencije (*asalat al-mahijja*). Radije se može govoriti o primarnosti svjetlosti koja nije lišena stvarnosti, a ako se prihvati činjenica da je svjetlost kod Suhrevardija zamjena za pojam bitka, onda je posve jasno o čemu se radi.

Ljubav – suština (stvarnost) božijeg Bitka kod Ibn Arabija

Ibn Arabi, kao i drugi filozofi i mistici koji raspravljaju o korijenskom ontološkom pitanju, tj. biću, polazi od kur'anskog stava da je Bog Prvi i Posljednji, Vidljivi i Nevidljivi, Skriveni i Očigledni, i da se sve događa, na neki način, između ove dvije krajnosti. Odnosno, pitanje je kako ih povezati ili ih dovesti u odnos. Tu se ne radi, kao što ćemo pokazati, o dijalektičkom problemu promišljanja ovih krajnosti koje bi se kretalo u krugu. Bitak je, naučava Ibn Arabi, protežuća ili otvorena stvarnost. Ovu će koncepciju kasnije još dublje razumjeti Mula Sadra.

Da bi razvio ovu ideju, Ibn Arabi se služi sveukupnom dotadašnjom tradicijom koja raspravlja o biću i o njegovoj mnogostrukosti. Najviše se koristi pojmom *vuđūda* u filozofiji Ibn Sine, koji govori o Nužnom i mogućem bitku, da je samo Bog nužan, a da je sve osim Boga moguće a ne nužno bivstvovanje.

Produblјivanje već spomenute sintagme *vahdat al-vuđūd* (transcendentno jedinstvo bića) jedna je od glavnih teorija mističke filozofije Ibn Arabija. Ova ideja nailazi na veliku osudu ortodoksnih znalaca, a kod filozofa predstavlja najsuptilniju ideju o odnosnome predmetu. Naime, jedni ga proglašavaju panteistom, a drugi, u konceptualnoj i sasma dinamičkoj deskripciji te ideje, smatraju da je Ibn Arabi najspekulativniji mistik u islamu, da je on ikona mističke filozofije.

Postavljajući problem odnosa krajnosti u stvarnosti, Ibn Arabi je ponudio čitavu šemu sufijske i filozofske terminologije s takvom deskripcijom koja je svojstvena samo njegovoj genijalnosti. Naime, sržni su problemi odnosa između božijeg bića i svojstava, jednosti u mnoštvu ili mnoštva u jednosti, odnos transcendentije (*tanzih*) i imanencije (*tašbih*), stvaraoaca (*halik*) i stvaranja (*halk*), gnose i mističkog iskustva i dr. Ove relacije je nemoguće sagledati ukoliko se ne sagleda i sami pojam *vuđūd* (biće, bitak, egzistencija) u filozofiji Ibn Arabija, koji je, u stvari, sinonim za stvarnost (*hakika*).

Najprije sami pojam bića ili egzistencije (*vuđūd*), koji je u upotrebi u filozofa koji slijede mističku filozofiju, nije jednoznačan pojam u lingvističkom smislu. Naime, *vahdat al-vuđūd* (transcendentno jedinstvo bića) u Ibn Arabija, a pod utjecajem Haladža, posjeduje drugačije značenje od značenja koje daju filozofi. Naime, al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rušd i drugi filozofi pod pojmom *vuđūd* podrazumijevaju „biće” ili „egzistenciju” i „biti bićem”. U sufija, pa tako i u Ibn Arabija, potencira se na samom korijenu ovog pojma, *vađd* u značenju „naći se”, „biti nađen”, „susret” ili „egzistencijalna prisutnost”, zavisno od toga o kojoj se oblasti radi, da li o kosmološkoj, ontološko-gnoseološkoj ili mističkoj.

Evo implikacije pojma *vuđūd* u svjetlu kosmološkog i ontološko-gnoseološkog promišljanja.

Na kosmološkom planu, pojam *vuđūd* sinonim je pojmu *iđad* – „biti bićem”, „nastajanje” ili „akt bivstvovanja”, „dešavanja”. Budući da se u *Kur'anu* govori o božanskoj naredbi (*amr*), koja stvara bića, kroz realizatora *kun* (budi!), Ibn Arabi tu naredbu promišlja kroz odražavanje božijih imena u osjetilnim formama koje su, u stvari, određene ili pretpostavljene *vuđūd*om koji podrazumijeva akte bivstvovanja, a ne jednostavno bivstvovanje: biti ondje, biti prisutan, nalažljivost. Između onog „budi” i stvari nema ništa što bi moglo posredovati. Dakle, Ibn Arabi slijedi stav nekih filozofskih škola u islamu koje su poistovjećivale pojam bića (*vuđūd*) s božanskim „budi!” (*kun*). Ovu teoriju on obrađuje sagledavajući odnos između božijeg Bića i Njegovih svojstava gdje dolazi do izražaja učenje Ibn Arabija o odnosu između Boga i svijeta i mnoštva u njemu. On drži da je *vuđūd*, na neki način, u postojanom „samorazvijanju” ili u postojanoj „protežnosti bitka”, što pretpostavlja svaku polarizaciju bitka. Bog je ponad onoga *kun* (budi!) koje se smatra bitkom. Iako je Bog transcendentan, on je ipak imanentan ili prisutan u svijetu. Transcendentan je po svom Biću, a imanentan po svojim svojstvima. Naime, božansko Biće ili esencija (*zat*), po svojoj biti, nepriopćiva je jer je beskonačna i apsolutna. Bog je nespoznatljiv, ponad je deskripcije i karakterizacije, ponad je svakog izgleda ili forme. Zbog toga, na ontološkom planu, Bog je apsolutna esencija ili Čisti bitak. Ibn Arabi ovu stvarnost naziva *al-vuđūd la bi šart* (apsolutno neuvjetovani bitak) odražen u uvjetovanim esencijama u stvarnosti,

tako da iz dubine Njegova bića ili esencije izbijaju Njegova svojstva ili teofanije koji, na jedan određeni način, po božijoj volji, uspostavljaju red bića u svijetu. Kada se spominje esencija božija, ne radi se o esenciji koja nije stvarnost. Ona je poistovječena sa stvarnošću. Čak se i čitav bitak nadaje kao stvarnost. Ovdje se pojam *hakika* ne može uzeti u smislu „jestine” ili „suštine” koja nema svoju objektivnu stvarnost. Radi se o konačnoj stvarnosti kojom je sve obuhvaćeno i sav se bitak nadaje kao stvarnost.

Da bi izrazio ovaj odnos, Ibn Arabi koristi dvije kategorije, a to su *ahadijja* i *vahidijja*. *Ahadijja* podrazumijeva bezuvjetno jedinstvo ili jednost, a *vahidijja* uključuje određeni stupanj jedinstva ili unificiteta, tj. da postoje neke osobine ili svojstva od kojih, u stvari, proistječu sva svojstva bića u svijetu i sva svojstva spoznaje od kojih je sačinjeno jedinstvo svijeta. Iz toga proizlazi da je Bog u odnosu na svoju esenciju jedan, a u odnosu na svijet jedinstven.

Božanska stvarnost, prema tome, nema nikakav esencijalni kontinuitet ili identitet sa svijetom, u vezi sa njegovom esencijom, dočim u vezi sa egzistencijom, božanska stvarnost se, preko imena i svojstava, kao što su, primjerice, svojstva *stvaranja* i *znanja*, manifestira u svijetu. Njegova jednost i prisutnost uočavaju se u samim bićima u svijetu. Iako je Njegova stvarnost otrgnuta od svijeta, ipak svijet je obuhvaćen Njegovom stvarnošću ili je svijet unesen u tu stvarnost.

Međutim, svijet, u odnosu na božansku stvarnost, nije princip već očitovanje u kojem se manifestira apsolutna neiscrpnost i nepriopćivost bilo kojeg aspekta te stvarnosti. To odražavanje ne iscrpljuje božansku stvarnost, već odražavajući je pokazuje se različitim i nedjeljivim od nje (Nasr 1991: 135).

U Ibn Arabija također susrećemo se sa dijalektikom poznate fraze da je „Bog u svemu” i da je „sve u Bogu”. On je bio posve svjestan razlike između ovih dviju fraza. Ove suprotnosti su izvori spoznaje o božijoj imanenciji i transcenciji. Sve je, osim Boga, ograničeno, relativno, a o tome nam svjedoči samo definiranje ili određivanje toga. Bog se ne može definirati zato što je On apsolutan u bilo kom smislu. I zbog toga Njegovoj apsolutnosti priliči jednostavnost i imanentnost, budući da se on raskriva preko svojih svojstava, u svim stvarima; ali i pored toga, On nije ograničen ograničenjem, već je ovo uslovljeno kao takvo Njegovom posvemašnjom neograničenošću.

Povlačenje razlike između Jednog, koje se objavljuje sebi samom, čak i prema strogom Ibn Tejmiji, od manifestacije tog Jednog, značajna je karakteristika Ibn Arabijeve ontološke promisli koja otklanja bilo kakvu mogućnost zapadanja u panteizam (Afifi 1983: 416). Kada Ibn Arabi govori o Bogu i o Njegovim manifestacijama, on nastoji dokazati da je božija realnost nejednaka manifestacijama koje izbijaju iz te realnosti, da je ona, dakle, u odnosu na njih, ponad njih, neobuhvaćena njima, a da su one obuhvaćene njome na

neki način (Nasr 1991: 135). Ukoliko se manifestacije ne dovedu u vezu sa stvarnošću, onda one gube svoju egzistenciju. Svijet je nerealan ukoliko se božija prisutnost ne zamjećuje u njemu kao stvarnost. Ili, značenje i egzistiranje svijeta i manifestacija u njemu jeste u tome što kroz njih probija božija prisutnost ili esencija koja se shvaća kao stvarnost ili *hakika*. Zbog toga je čitava njegova filozofska i mistička produkcija prožeta idejom o stvarnosti.

I pored toga što su imena ili teofanije mnogostruki, i što se odražavaju kroz mnoge forme, oni su ipak obuhvaćeni božanskim svojstvima i imenima. Naime, svi polariteti, koje predstavljaju božija imena Prvi i Posljednji (*al-aval va al-ahir*), Nevidljivi i Vidljivi (*al-batin va az-zahir*), te kur'anski pojmovi *hak* i *halk* (Istina i stvorenje) i dr., nisu ontološki suprotstavljeni jedni drugima. Budući da je božija stvarnost ili esencija sveobuhvatna, ona obuhvata sve ove polaritete, i ne prima nijednu od tih formi ili nijedna od tih formi ne može iscrpiti ili obuhvatiti božiju stvarnost (isto).

U svim ovim polaritetima prepoznaje se duh jedinstva koji je unesen u mnoštvo. Zbog toga, sufija svaki put u svojoj viziji u mnoštvu u svijetu prepoznaje jedinstvo božije. U tom smislu, Ibn Arabi veli:

„Jedinstvo božije koje se objavljuje pod vidom božanskih imena, uspostavljajući naše bivstvovanje, jest jedinstvo mnoštva (*ahadiya al-kasra*), a Jedinstvo božije, po kojem je On neovisan o nama i o imenima svojim jest suštinsko Jedinstvo; i jedan i drugi vid božanskog Jedinstva sadržani su unutar imena Jedan (*al-Ahad*)” (Ibn Arabi 1997: 120).

Ocrtavajući razliku između objavljivanja Jednog koje se razlikuje od manifestacije Jednog, Ibn Arabi smatra da postoji esencijalni kontinuitet između božijeg Bića i njegovih svojstava, a ne esencijalni kontinuitet između božijeg Bića i svijeta. Bog ne otkriva svoju Bit. Epifanija božije Biti otkriva se, ne drugima, već sebi samoj. Evo šta doslovno veli Ibn Arabi:

„[...] Niko Ga ne može pojmiti, izuzev On sam. Niko Ga ne može spoznati, izuzev On sam. [...] On se spoznaje samim sobom. [...] Ko nije On, ne može Ga pojmiti. Njegov neprozirni veo je Njegova vlastita Jedinstvenost. Ne skriva Ga niko ko nije On. Njegov je veo sama Njegova egzistencija. On je na neobjašnjiv način zakriven svojom Jedinstvenošću. Ko nije On, ne može Ga vidjeti – nijedan poslani prorok, nijedan savršeni svetac niti Bogu bliski anđeo. Njegova poslanica je On. Njegova reč je On. On je poslao svoju sopstvenost sobom samim od sebe samoga ka sebi samome, bez ikakvog posredovanja ili uzročnosti sem sebe samoga [...]” (Burt-hart 1982: 102).

Bog se ovdje predstavlja kao Čisti bitak. Otuda, Čisti bitak ili Apsolutni bitak isprobava se epifanijom samog sebe u sebi, htijući da vidi sebe samog. Tako svojom unutrašnjošću, Njemu pripadajućoj moći, Čisti bitak ushtjede vidjeti sebe samog u svijetu zbog čega On i stvori svijet svojim *kun* (budi!), samim izbijanjem epifanija (*mazahir*) božijih atributa koji predstavljaju savršeni izgled „božanske prisutnosti” (Chittik 2001: 501). Dakle, manifestacija tih imena zadobija svoje konkretne odraze. Te osjetilne forme potisnute su *vuđūd*om koji ih čini onim što one jesu ili, jednako, da budu tu, prisutne, neposredno date. Stvaralački akt je sadržan u samoj tajni tog *kun* (budi!) ili kao što će Mula Sadra kasnije kazati da je bitak, u stvari, pojavni aspekt lica božijeg.

Budući da je čovjekov razum ograničen, on ne može motriti jednost Bića kao takvog po njegovoj biti, već, zapregnut mističkom vizijom ili iskustvom, on sagledava pluralitet bića ili božanske epifanije (*mazahir*), motreći u tom mnoštvu božiju jednost koja transcendirira te forme.

Zbog toga, „jedinstvo Bića”, ili kao što se prevodi „transcendentno jedinство bića” (*vahda al-vuđūd*), posmatrano sa ontološkog aspekta odražava se kao jedinstvena stvarnost, ali koja se očituje u dvojnoj formi jedne te iste stvarnosti: transcendentna (*tanzih*) i imanentna (*tašbih*). Prva forma dolazi do izražaja u samostalnoj i nezavisnoj stvarnosti (koju Ibn Arabi naziva Čisti bitak, Apsolutna stvarnost, Skrivena riznica itd.), dočim se druga forma očituje kroz epifanije ili zbiljnosti u svijetu kojima je specifično mnoštvo, upravo kao što je mnoštvo karakteristika božijih imena i svojstava. U *Fusus al-hikemu* Ibn Arabi veli:

„Stvarno postoji Stvoritelj-stvorenje, po jednoj dimenziji stvoritelj, a po drugoj stvorenje, a konkretna cjelina je samo jedna cjelina. [...] On je u isto vrijeme onaj koji se objavljuje i onaj komu se objavljuje” (Gardet 1983: 129).

Koristeći kur’ansku terminologiju *hak* i *halk*, tj. Istinu i stvorenje, Ibn Arabi smatra da je stvarnost jedinstvena i mnoštvena. Jedinstvena, imajući u vidu njezinu bit, a mnoštvena imajući u vidu njena svojstva i imena (Afifi 1969: 15).

Znači, na kosmološkom planu, upotreba pojma *vuđūd* podrazumijeva jednostavnu stvarnost, ali ova „jednostavna stvarnost samosvjesna je – ona ’nalazi’ sebe i, nalazeći sebe, ona zna bezgranične mogućnosti njezina vlastita razvijanja u svakom modelu postojećeg bića” (Chittik 2001: 505).

U ovoj perspektivi univerzalne kategorije odražavaju božija imena, a njihove pojedinosti dolaze do izražaja kroz bića ili entitete koji su uključeni u božije znanje i na taj način se stječu postojanjem. Njihovo postojanje u božijem znanju prethodi njihovom spoljašnjem ili zamjetnom postojanju.

Stvorenja od kojih je sačinjen javni svijet, budući da su sadržana u božijem umu, uključena su u matricu *vuđūda*, tj. postojanja, ali ne kao nezavisni entiteti, već kao osjetilne forme ili teofanije božijih imena. Zbog toga, postoje samo Bog i Njegova imena, a „ono što se naziva svijetom, to je ogledalo na kojem se reflektiraju božija imena” (Afifi 1969: 15).

Ali, božija Esencija ili Biće ponad je tih svojstava. Ona je nedohvatna i zbog toga je nezamijetiva.

Što se tiče mističke upotrebe riječi *vuđūd*, radi se o susretu (*vađd*), tj. riječ je o „susretu s Bogom u momentu same ekstaze, kao i o apsolutnoj koincidenciji stvarnosti i stvorene 'sjene” (Gardet 1969: 281–282).

Dakle, ne radi se o ograničavanju božije apsolutnosti. Sami broj božijih svojstava u *Kur'anu*, a spominje ih se 29, ukazuje na bezgraničnost ili na ono što Ibn Arabi naziva „ekstenzijom bitka” (*al-vuđūd al-munbasit*) koja se ne može obuhvatiti mišljenjem. Ta ekstenzija izmiče mišljenju; ili to izmicanje je svagda ondje i označava vječno kretanje misli, koja, prema mišljenju Mula Sadre, koji je bio inspiriran ovom Ibn Arabijevom idejom, parcijalizira bitak, ali ga ne obujmljuje. Ta parcijalizacija bitka stvara esencije upravo potaknuta tim bezgraničnim procesom razvijanja ili akta bivstvovanja (*vuđūd*). Ili da su esencije nejednake među sobom zavisno od siline ili gradacije stvarnosti.

Na planu mističkog iskustva, Ibn Arabi govori o jedinstvu ljubljenog. Osnova mističkog iskustva jeste ljubav uopće. U Ibn Arabija nemoguće je da se govori o biću a da se ne govori istovremeno i o ljubavi. Čak je bit božijega Bića, kao što je govorio i Haladž prije njega, ljubav. Ontološka i gnoseološka dimenzija ljubavi nadovezuje se na mističko iskustvo koje je, dakle, intelektualno i osjećajno. Zbog toga, ljubav i spoznaja rukovode iskustvom. Ljubav je u osnovi ontološka jer proistječe od samog Izvora bića i ona posjeduje mogućnosti da dosegne taj Izvor.

Mističko iskustvo Ibn Arabija sastoji se od nekoliko elemenata: „radi se o putevima u svijet simbola (*'alam al-misal*), o istinitim snovima, tj. o svijetu transcendentalne imaginacije (*'alam al-hajal*), o posredujućem svijetu, raspoređenom u više vrsta, te i o jedinstvu svijeta apsolutne tajne (*'alam al-gajb*) ili esencijalne Prisutnosti (*al-hadra az-zatijja*) i vidljivog i senzibilnog svijeta (*'alam aš-šahadah*)” (isto).

Otuda ljubav, prema Ibn Arabijevom mišljenju, predstavlja egzistencijalni čin jer je ona ucjepljena u stvarnost. Sama Ibn Arabijeva sintagma „jedinstvo ljubljenog” (*vahda al-mahbub*) govori o takvom statusu ljubavi. Ono što filozofi govore o Bogu da je on misao koja misli sebe sama, Ibn Arabi, kao i neki drugi mistici, govori o ljubavi Boga prema sebi samom. Izražavajući svoju ljubav prema sebi samom, Bog htjede odraziti tu ljubav i zato stvori svijet formi da bi vidio svoju ljubav. Ljubav izbija, prema tome, iz same du-

bine bića kao takvog, ili, tačnije, iznad samog bića. Zbog toga, ljubav prema Njemu predstavlja ljubav prema Izvoru od kojega i dolazi ljubav.

Ljubav u ovom kontekstu javlja se kao ujedinjujući faktor, upravo, kao što su stvarnost ili biće ujedinjujući faktori, svojstveni svim bićima. Ona prožima sve stvari, a obožavanje je bezvrijedno ukoliko je bez ljubavi. Slijedeći Haladž, Ibn Arabi govori o ljubavi u srcu. I kada je ne bi bilo u srcu, bila bi nemoguća ikakva komunikacija sa ljubavlju kao vrhovnim principom.

Bog se, prema mišljenju mistika, odražava u čovjekovom srcu kao subjekt i objekt ljubavi. Dok je Haladž govorio o činu ujedinjavanja preko ljubavi, Ibn Arabi usredsređuje se na postupak reintegriranja čovjeka u svoj izvor (Gardet 1983: 128).

Dosljedan kuʿranskoj istini u vezi s božijim svojstvom stvaranja, preko stvaralačkog „budi!” (*kun*), koje dolazi s one strane magle, koja je između božije suštine i svijeta, Bog stvara „savršenog čovjeka” (*al-insan al-kamil*) ili Logos, te stvara i entitete u svijetu, spoznajući se i gledajući sebe samog. Čovjekova sfera se kroz mističko iskustvo ostvaruje u sferi božanskog uz pomoć imaginativne stvaralačke moći mašte i njezinog svijeta simbola (Corbin 1997: 40).

Reintegracija ili izjednačavanje ostvaruje se u matrici bivstvovanja (*vu-đūd*), pri čemu sufija ne dopire do božije suštine, skrivene i povučene u sebe, već dolazi do susreta sa onom postajom bića gdje je ocrтана granica između skrivenog (apsolutnog) Boga i Njegovih epifanija koje izbijaju iz dna Bitka. Ibn Arabi u *Fusus al-hikemu* veli:

„Istina je to da je Zbilja očitovana u svakom stvorenom biću i u svakom pojmu, ali je istodopce i zakrivena svakom razumijevanju, izuzev onoga što smatra da je kosmos Njegov oblik i Njegova osobnost. Kosmos je ime, očitovanje, a zbilja je neočitovani duh. U tom smislu zbilja, u odnosu na očitovane oblike kosmosa, jest duh koji određuje rečene oblike” (Ibn Arabi 1977: 46).

Na jednom drugom mjestu u spomenutom djelu susrećemo se i sa sljedećom tvrdnjom:

„Bog je, dakle, ogledalo u kojemu se ti ogledaš, kao što si i ti Njegovo ogledalo u kojemu On kontemplira svoja imena i njihova načela” (isto: 32).

Pod ogledalom misli se na svijet u kojemu se očituje Bog, a ne na Njegovu skrivenu suštinu koja je, kao što smo spomenuli, apsolutna, nedosežna i nepoznatljiva.

Otuda, pojam *hak* (istina) koji je istog porijekla kao i riječ *hakika* (stvarnost), predstavlja princip spoznaje čovjeka. Uključuje spoznaju istine (Boga),

istinu ili stvarnost stvari i duha čovjekovog, ne kao takve, odijeljene od njihove Osnove, već na bazi „vrhovne stvarnosti na način na koji ona otkriva sebe u istinama (*hakaik*) svih stvari, djelovanjem u skladu sa ovim istinama u svakom momentu i u svakoj situaciji” (Chittik 2005: 5).

Zaključak

Sufizam je, bez sumnje, odigrao značajnu ulogu u islamskom filozofskom mišljenju. I ne samo to, već je on u mnogim slučajevima usmjeravao filozofsku produkciju i doprinosio metafizičkoj i teozofskoj tradiciji. U njemu se podjednako može govoriti o filozofiji ili se on, jednostavno, izborio za filozofiju koja zaslužuje vlastitost. Osnovni koncepti u formativnom periodu sufizma, kao što su: ljubav, samospoznaja, odnos između konačnosti i beskonačnosti, o stvarnosti i prividu, o sveobuhvatnoj božijoj stvarnosti, o pročišćenju duše, o racionalnoj i intuitivnoj spoznaji i dr. bili su lajtmotiv mnogim konceptima filozofa koji će obilježiti islamsku filozofsku problematiku širom svijeta. Tim učenjima nije mogao čak odoljeti ni najveći peripatetičar u islamu Ibn Sina, koji se osvrće na iskustva sufija s velikim respektom jer su oni usredsređeni na istinu ili stvarnost koja je i cilj filozofskog promišljanja. A al-Gazali, Suhrevardi i Ibn Arabi sav svoj napor usmjeriće na produbljivanje korijenskih koncepata o kojima smo govorili. Otuda, sufijski put ne predstavlja samo put spoznaje i ljubavi, već teoriju ili doktrinu o spoznaji i ljubavi, o biću i spoznaji uopće.

Primljeno: 23. januara 2014.

Prihvaćeno: 13. marta 2014.

Literatura

- Afifi, Ebu Ala (1969), „Ibn Arabi fi diraseti”, u: *Al-Kitab at-tizkari Muhjuddin Ibn Arabi*, Kajro.
- Afifi, Ebu Ala (1988), „Ibn Arabi”, u: M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, Zagreb, „August Cesarec”.
- Anawati, George et Louis Gardet (1961), *Mystique musulmane, aspects et tentatives experiences et techniques*, Paris, Vrin.
- Bausani, Alesandro (1981), „Sufizam i pravovjerje”, u: *Sufizam*, prir. Darko Tanasković i Ivan Šop, Beograd, „Vuk Karadžić”.
- Burkhart, Titus (1981), „Sufizam i panteizam”, u: *Sufizam*, prir. Darko Tanasković i Ivan Šop, Beograd, „Vuk Karadžić”.

- Chittick, William C. (2001), „Ibn Arabi”, u: *History of Islamic philosophy* part I., Ed. by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Qum, Ansariyan Publications.
- Corbin, Henry (1960), *Avicenna and the visionary recitals*, London, Routledge-Kegan Paul.
- Corbin, Henry (1978), *Historija islamske filozofije*, tom I, Sarajevo.
- Corbin, Henry (2002), *Filozofija u Iranu (XVII i XVIII stoljeće)*, Sarajevo, Naučnoistraživački institut „Ibn Sina”.
- Džabri, Muhammed (1987), „Sineviyya”, u: *Mavsū'atu al-falsafa al-'arabiyya*.
- Gairduer, W. H. T. (1977), „O čemu govori niša svjetlosti”, pogovor u: Hamid Al-Gazali, *Niša svjetlosti*, Zenica, Bemust.
- Gardet, Louis (1969), „Experience et gnose chez Ibn 'Arabi”, u: *Al-Kitab at-Tizkari Muhjuddin Ibn Arabi*, Kajro.
- Gardet, Louis (1983), *Mistika*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.
- Ha'iri Yazdi, Mahdi & Nasr, Seyyed Hossein (1992), *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*, New York, State University of New York Press.
- Ibn Sina (1968), *Al-Isharat wa at-tanbihat*, tom 4, Kajro, Daru al-ma'arif.
- Ibn Arabi, Muhju-d-din (1977), *Dragulji poslaničke mudrosti (Fusus al-hikem)*, Zenica, Bemust.
- Lazarus-Yafeh, Hava (1961), „The Place of the Religious Commandments in the philosophy of al-Ghazali”, *The Muslim World*, 51(3).
- Mahmud, Abdul Halim (1985), *Kadija at-tasawuf al-Munkiz min ad-Dalal*, Kajro, Daru al-Ma'arif.
- Massignon L. & Abdurrazik M. (1984), *Et-tesavvuf*, Bejrut, Darul kitab el-lubnani.
- Morewedge, P. (1982), „Greek sources of Some Near Eastern Philosophies of Being and Existence”, u: *Philosophies of existence (Ancient and Medieval)*, ed. Parviz Morewedge, New York, Foedham University Press.
- Nasr, Seyyed Hossein (1988), „Šihab al-Din Suhrawardi Maqtul”, u: M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije I*, Zagreb, „August Cesarec”.
- 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.
- Nasr, Sayyed Hossein (2006), *Islamic philosophy from its Origin to the Present (Philosophy in the land of Prophecies)*, New York, State University.
- Sheikh, M. Saeed (1988), „Al-Gazali”, u: M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije II*, Zagreb, „August Cesarec”.
- Suhrawardi, Shaykh Shihabuddin (2011), *Orijentalna mudrost (Teozofija svjetlosti)*, Sarajevo, Naučnoistraživački institut „Ibn Sina”.

Ontological and Gnoseological Viewpoints of Sufis in the Light of Metaphysical and Theosophical Traditions

Hasan Džilo

Faculty of Islamic Studies in Skopje, Macedonia

This paper discusses the sufi concepts which tackle metaphysical and theosophical issues. They imply that a great part of theosophical and metaphysical traditions within Islamic philosophical thought is inspired by original concepts dating from the formative period of sufism. Those concepts were the result of transcribing a mystical experience. Their essence can be best described as a reflection on the nature of love and realization in poems by Rabia el-'Adeviye, Hallaj, Dhul-Nun, Muhasibi and other sufis. Sufis' views on the nature of comprehension and love are more profound in later philosophers and theosophists to be deemed initiators of various philosophical notions such as, for example, philosophy of light, philosophical intuitionism and high theosophy. Hence in this paper we aim to illustrate the internal connection between teachings of the following sufis and philosophers-mystics: Ibn Sina, al-Ghazali, Shihabuddin Yahya Suhrawardi and Ibn Arabi among others, and this will create a substantial metaphysical and theosophical reference work. Owing to these (and many other) philosophers, sufism is joined with philosophy or, more precisely, it creates its philosophy which undoubtedly deserves its own entity by means of its approach to the issue of realization and reality or to the being.

Keywords: *being, realization, love, reality, mystical experience, theosophy, metaphysics*