

ODNOS IZMEĐU MISAKA, MI'RADŽA I LJUBAVI KROZ SUFIJSKO ISKUSTVO

Hasan Džilo

Fakultet islamskih nauka, Skoplje, Makedonija

Sufije su u svom mističkom iskustvu, koje je rezultat spoznaje i ljubavi, bile usredsređene na aktualizaciju dvije kur'anske činjenice, a to su *misak* i *mi'radž*. Putem ove dvije duhovne činjenice oni su najneposrednije doživljavali čin jedinstva s Bogom. Mističko iskustvo smatralo se načinom na koji se može prevazići provalija između imanencije i transcendencije, uspostaviti veza između prolaznosti i vječnosti. Stoga se u radu razmatraju ova dva događaja kroz sufijsko iskustvo.

Ključne riječi: *mističko iskustvo, spoznaja, misak, mi'radž, ljubav*

Uvod

Mističko iskustvo sufija rezultat je duhovnih postaja (*ahval*) i stanja (*makamat*) čiji broj varira u sufijskoj praksi. Međutim, sva ta stanja i postaje prožeti su ljubavlju ili spoznajom, od početka pa do kraja puta, koji odražavaju različite načine i stupnjeve bivstvovanja. Tu se ne mogu dijeliti ontološki i gnoseološki sadržaji, pa čak ni etički, jer se svi oni grade na pobožnoj praksi.

Mističko iskustvo, sagledano u perspektivi iskustva sufija, konceptualno se predstavlja kroz nekoliko kategorija koje će biti predmet našeg istraživanja. Način na koji se razumijevaju ili interpretiraju *misak* i *mi'radž* u sufija nejednak je drugim načinima interpretacije. Prvi je primordijalni ili transhistorijski, a drugi je historijski događaj. Prvi se uvodi ili „spušta” u historiju, a drugi, pak, vodi transhistoriji. U stvari, i jedan i drugi su na samoj liniji-poveznici prolaznosti i vječnosti. Međutim, oni se ne mogu razmotriti ukoliko

se ne uzme u obzir i ljubav koja je glavna karakteristika, prema mišljenju sufija, božijeg Bitka i Njegova odnosa prema svijetu i čovjeku.

Mističko iskustvo – u potrazi za jedinstvom

Da bi uspostavili jedinstvo s Bogom, koje predstavlja i glavni cilj mističkog iskustva, sufije za svoje paradigme uzimaju dvije duhovne činjenice iz *Kur'ana*: *misak* i *mi'radž*. Samo se kroz mističko iskustvo, smatraju sufije, božanska stvarnost može ukazati imanentnom i, u isto vrijeme, transcendentnom biću koje poduzima jedan takav zahvat. U to se možemo uvjeriti ukoliko razmotrimo nekoliko kategorija u sufizmu koje predstavljaju transkripciju mističkog iskustva.

Tu su, prije svega, *ittihad* koji posjeduje isto značenje kao i *tavhid*. *Ittihad* se prevodi kao „unija” ili „jedinstvo” i označava da stvari u svijetu ne posjeduju realnu egzistenciju po sebi, već da svoju egzistenciju dobijaju od Boga, tj. da one autentično egzistiraju samo u slučaju kada su u aktu tog jedinstva. Jedinstvo čovjeka i Boga sagledivo je kroz jedinstva Stvoritelja i stvorenog (*Halik* i *halk*). I pored toga što se u sufizmu, i u islamskoj filozofiji uopće, uvodi razlika između Stvoritelja i stvorenog, čime je unekoliko potresena grčka ontologija, sufije ne negiraju mogućnost veze Boga sa svijetom. Transcendentni Bog (*Halik*), budući da je Stvoritelj, imanentan je, na neki način, stvorenome (*halk*). Logično slijedi da, ako je Bog Stvaralac, a stvari stvorene, onda mora postojati neka veza među njima; oni ne mogu biti odijeljeni nekim nepremostivim rascjepom ili ontološkom provalijom, odnosno mora postojati neka komunikacija koja će ocrtati tu povezanost. To što stvari postoje kao božije manifestacije, te što one zapravo nisu to što nam se na prvi pogled čini, na najbolji način pokazuje da one imaju odnos s božijom vječnošću. Na taj način, čovjek ne može ograničiti svoje postojanje na sebe ili na objekte izvan sebe. U tom slučaju, on se zatvara u sebe i u objekte oko sebe, ne nadilazi sebe i objekte izvan sebe, bivajući lišen beskonačnosti.

Sufije polaze od neosporne činjenice da je čovjekovo bivstvovanje rezultat božijeg stvaralačkog čina, da čovjek jednostavno ne duguje svoje bivstvovanje sebi samom. Sami pojmovi Stvaralac i stvorenje, koje ne susrećemo u grčkoj filozofiji, ukazuju na transcendentnost i imanentnost Boga u odnosu na čovjeka i na stvari koje ga okružuju. Njegova se transcendentnost ukazuje u Njegovoj bezgraničnosti i apsolutnosti, a Njegova imanentnost je sadržana u tome što On nije zatvorio Svoj stvaralački čin, već nastavlja Svoju aktivnost bivajući potporom onog što je stvorio, a time očitujući i svoju prisutnost u njemu. Time On nije samo stvoritelj već i svrha ili cilj svega onoga što jeste, uključujući, dakako, i čovjeka i njegov pobožni život.

Bilo da posmatra egzistente u izvanjskom svijetu ili je okrenut sebi, svojemu „ja”, sufija je u potrazi za beskonačnim. Ono „ja” nije supstancijalnog, već egzistencijalnog karaktera. Njime se postiže neposredno egzistencijalno iskustvo spoznaje. Ono „ja” nije usredsređeno na misao koja je učinak intelekta, ono kartezijansko, koje se zatvara u misao ili pojam, a pojam se mora odnositi na nešto, on stvara svoj predmet, opredmećuje i ono što se ne dá opredmetiti. Dakle, sufija nije apsorbiran ni svojim „ja” ni objektima u izvanjskom bitku. Ono „ja”, po sufijском učenju, u potrazi je za svojim primordijalnim ili autentičnim *ja* koje se ostvaruje u bivstvovanju ili prisutnosti u drugom bitku, ukoliko se radi o unutarnjem bitku, i u potrazi je za širinom stvarnosti, ukoliko se radi o spoljašnjem bitku. To se ostvaruje *mi'radžom* (putovanjem) od sebe ka istini preko načina bivstvovanja koji se u sufizmu ostvaruju postajama (*ahval*) i stanjima (*makamat*). Prema tome, čovjekova ovisnost je ugrađena u nešto izvan sebe samog, a to je odnos sa vječnošću. Božanska vječnost ili egzistencija, protežući se na sve, a ne povlačeći se ni u jedan egzistent, ostavljajući iza sebe ništavilo, ukazuje se imanentnom i transcendentnom u isto vrijeme. Zbog toga, sufije uče da je Bog posve transcendentan po svojoj biti, ali je spoznatljiv ili imanentan svijetu i čovjeku po svojim imenima i atributima, koji se manifestuju u svijetu i u čovjeku.

Islamski mistici bili su daleko od pomisli da je Bog statična istina, onkraj svijeta, do koje se dolazi samo apstrakcijom. Oni su, štaviše, usmjereni sagledavanju božanske stvarnosti unutarnjim iskustvom, koje je rezultat objavljivanja božijih svojstava, i otvorenosću čovjekove volje prema jednom takvom činu, a sve s ciljem da se ne naruši taj akt jedinstva. Otuda, jedinstvo ili jednost u sufizmu, poput bitka u filozofiji, predstavlja najapstraktniji pojam, a uz to i najučestaliji, bez kojeg se ne može ništa zamisliti. U bilo kojoj sufijскоj raspravi pojam jedinstva je središnji. Čak ni pojam *vuđud* (bitak) ne može se zamisliti ako nije jedan, a time, konsekvntno tome, i obuhvatan. Razlika je u tome što je *vuđud* u filozofa dosegljiv apstrakcijom, a u sufija je „transcendentno jedinstvo bitka” (*vahdat al-vuđud*) dosegljivo unutarnjim sagledavanjem. Dok filozofi govore o ekvivoknom značenju bitka, sufije se osvrću na njegovo univokno značenje, da je sve potonulo u bivstvovanje. Ono što filozofi govore o bitku da je hijerarhijske prirode, sufije govore o stvarnom i alegorijskom značenju bitka – da samo Bog istinski egzistira i da je sve, osim lica Njegova, promjenljivo i nije sinonim bivstvovanja u istinitom smislu riječi.

Smjerajući tom jedinstvu, sufije su stvorile još nekoliko tehničkih kategorija da bi to jedinstvo, na neki način, pojasnile.

Tu su kategorije: *infirad* (osamljivanje), *fana* (utonuće u stvarnosti) i *baka* (dohvatanje vječnosti), koje će svoju elaboraciju pretrpjeti u sufijскоj teoriji koja će odražavati načine bivstvovanja u božijim svojstvima, a ne u samome Bogu. Odnosno, sve ove kategorije ukazuju na ontološki sadržaj mističkog

iskustva, da mističko iskustvo predstavlja jedno sredstvo nadilaženja puke egzistencije lišene spoznaje, pa se zato govori istovremeno o spoznaji i čuvstovanju stvarnosti spojenim u mističkom iskustvu čije su paradigme upravo *misak* i *mi'radž*. Prvi je nadhistorijski događaj, koji predstavlja znak pripadnosti u tajnama srca, a drugi je historijski, koji pravi rascjep u historiji, i probija do onkraj historije, omogućujući sufiji da dođe do same linije „transcendentnog jedinstva bitka“.

Zbog toga, kod svih islamskih mistika glavnu gnoseološku kategoriju predstavlja ljubav, a osnovna ontološka kategorija jeste ono što se naziva „jednost bića“ (*vahdat al-vuđud*) u čijoj je osnovi kategorija *vuđud*. Zbog toga, nemoguće je odvojiti gnoseološke i ontološke interpretacije koje su posljedica mističkog iskustva ili puta sufija prema stvarnosti.

Sufije se, na putu prema Bogu ili prispjebu prisutnosti božijoj, pozivaju na ljubav (*mahabba*). Od početka do kraja puta, ljubav je neodvojiva od mistika. Želja da se doživi Stvaralac u mistika svagda se temelji na ljubavi. Ljubav se u ovoj perspektivi pretvara u spoznajnu kategoriju kada se hoće dosegnuti izvor bića. Međutim, ljubav je i ontološka kategorija koja podrazumijeva i način bivstvovanja u stvarnosti. Zbog toga, ljubav kao spoznajna kategorija rukovodi načinom bivstvovanja. Haladžovo mističko iskustvo jeste mističko iskustvo unije što se ostvaruje prisutnošću Boga u vjernome srcu gdje On sam objavljuje Svoju jednost. Bastami, opet, čezne za jedinstvom s Bogom koje se realizuje preko postupka *tadžrida* koji uključuje „ravnodušnost prema spoljašnosti“, kao i preko postupka osamljivanja, upuštanja u samoću. Džunejd al-Bagdadi piše o prisustvu blizine božije jedinstvenosti, interpretirajući *misak*. Ibn Arabi se, kasnije, poziva na iskustvo koje podrazumijeva ujedinjenje gdje se ostvaruje jedinstvo bitka, tj. jedinstvo između Boga i čovjeka. To jedinstvo ostvarljivo je ponad dijaloga gdje dolazi do izražaja odnos između božije suštine (*lahut*) i njegove čovječje „sjene“ (*nasut*) (Vidjeti: Gardet 1969: 279–280). Mističko iskustvo i bivstvovanje u Haladžu su sjedinjeni, dočim mističko iskustvo u Ibn Arabija rukovodi sadržajem bivstvovanja, ali ono posjeduje svoju stvarnost samo preko tog sadržaja bivstvovanja kojim rukovodi (isto: 280).

Misak, osim svoje eshatološke dimenzije, nužno uključuje i historiju koja predstavlja pozornicu gdje se odigrava drama odnosa između Boga i čovjeka. Islam, prema tome, uvodi i taj dogovor u historiju na koji se zaboravljalo, a božiji poslanici su svagda reafirmirali taj transhistorijski ili metahistorijski događaj na koji se sufije svagda pozivaju. Osim toga, taj se događaj smatra i paradigmom njihovog mističkog iskustva. Ovaj dogovor, o kome govore sufije, a odnosi se na jedinstvo s Bogom, u sebi sadrži ontološke ili metahistorijske, historijske i eshatološke implikacije. Naime, doživljaj čina preegzistentnog dogovora znak je autentičnog bivstvovanja što se ostvaruje u prisutnosti božijoj. Dakle, taj doživljaj i to bivstvovanje nisu odijeljeni.

Konceptualne analize mističkog iskustva

Hasan al-Basri i Rabija al-'Adavija, za koje se smatra da su među prvim misticima u islamu, bili su usredsređeni na mističko iskustvo ili doživljaj religijske dogme o jednosti Boga (*la ilahe illallah*) koja se može doživjeti ili ostvariti u srcu. Srce se, prema njihovom mišljenju, smatra središtem čovjekovog bića gdje se ostvaruje to jedinstvo, gdje Bog spušta zrake Svoje svjetlosti. Čak se sama tradicija *vahdat aš-šuhuda*, koja će se kasnije razviti u poseban filozofski koncept, nadovezuje na učenja Hasana al-Basrija i Rabije al-'Adavije. Glavni medij tog jedinstva jeste ljubav koja se doživljava ili ostvaruje. Hasan al-Basri ljubav prema Bogu poistovjećuje sa *aškom* (čežnjom, stremljenjem, esencijalnom željom koja je rezultat božije milosti): „Ja Ga volim, ja čeznem za Njim [...]” (Gardet 1983: 118). Pored straha i zabrinutosti na koje skreće pozornost, Hasan al-Basri poklanja pažnju i drugim faktorima ili sastavinama sufijske prakse. Razmišljanje, samoispitivanje i poslušnost božijoj volji, prema Hasanu al-Basriju, predstavljaju tri sredstva preko kojih se ostvaruje susret s Bogom i sva moraju biti prožeta ljubavlju prema Bogu. Na taj način, sve ove mogućnosti, koje su prožete ljubavlju, predstavljaju i puteve doživljaja božije stvarnosti.

Pored straha i zabrinutosti, Rabija al-'Adavija poklanja pažnju ljubavi i čežnji za Bogom. Ona čak spaja strah i zabrinutost, s jedne strane, i ljubav i čežnju za Bogom, s druge strane. Uvijek kada govori da se treba kajati ne samo za ono što činimo, već i za sama pokajanja koja upućujemo Bogu, ona uvodi i određenu ideju u sufijsku teoriju i praksu, a to je ljubav koja se dovodi u vezu s božijom ljepotom. Rabija je bila prvi mistik koji je povezo zabrinutost s ljubavlju.

Rabija al-'Adavija, koja se proslavila svojom nesebičnom ljubavlju kroz molitve upućene Bogu, snažno osjeća božiju prisutnost u svakom momentu svog života. Prisutnost Boga je u njenom srcu napravila da bude ravnodušna prema svemu osim prema Bogu. Ta prisutnost je postala njen kult koji ju je spriječio da padne pod vlast ovosvjetskih želja, ispunjavajući čitav svoj život meditacijom i posvećenošću Bogu. Njezini izljevi ljubavi dovoljan su dokaz za to. Mističko iskustvo ne predstavlja ništa osim samu ljubav (Arberi 1969: 42–43). Njezino se sopstvo, jednostavno, pretače u ljubav, ne samo od svoje već i od božije ljubavi. Zbog toga, ona je dobila i nadimak Svjedokinja božije ljubavi (*šahidatu hubb al-ilahi*).

Nastojeći doseći „jedinstvo s Bogom”, Zun-Nun Misri svagda je, u svemu, osjećao sudionništvo i dokaz o božijoj jednosti. Evo šta on doslovno veli: „Bože, nikada uhom svojim slušao nisam krik divljih životinja ni šuštanje stabala, ni žuborenje vode, ni ptičji pjev, ni pištanje vjetra, ni stropošavanje grmljavine, a da u tome nisam opazio svjedočanstvo Tvoje jednosti [...]” (Meyerovitch 1988: 191).

Najjednostavniji od spomenutih sufija u transkripciji mističkog iskustva potkrepljenoj spoznajom i ljubavlju, jeste Džunejd al-Bagdadi.

Inače, Džunejd se smatra učiteljem čitave plejade mistika, a jedan od njih je znani, najkontroverzniji mistik – Haladž. Svoje mističko iskustvo naročito usmjerava *tavhidu* (jedinstvu), aludirajući na preegzistentnost duša prije nego što su stvorena tijela, kada je Bog uspostavio dogovor (*misak*) sa Adamovim potomcima.

Jedan od prvih mistika koji je naćeo temu o dogovoru (*misak*) jeste Džunejd. Džunejdova centralna tema u kojoj on promišlja jedinstvo Stvoritelja i stvorenog jeste ućenje o *ittihadu* (sjedinenju). Ovim se promišljanjem izbjegava dualitet u biću. Ono što je sadržano u vremenu, ili ono što je vremensko, ćovjek kao pojedinac, došlo odnekuda, kao akt bivstvovanja primilo je formalnu egzistenciju, a svoju je duhovnu egzistenciju posjedovalo prije formalne egzistencije.

Da bi podržao temeljni stav: „Nema drugog boga osim Boga” (*la ilahe illallah*), da samo Bog realno postoji, Džunejd se poziva na preegzistentni dogovor koji, između ostaloga, aludira i na ćovjekovu egzistenciju u Bogu, ali tu se ne radi o tipu egzistencije koja bi bila supstancijalna egzistenciji svojstvenoj Bogu. Tu dolazi do izražaja diferencirajući naćin bivstvovanja Boga i ćovjeka. Ćovjek je ćovjek, Bog je Bog ili, kao što Šuon (Schoun) veli, Bog kao takav i ćovjek kao takav. Međutim, rascjep se može nadići objavljivanjem boćijih svojstava ili Njegovim predoćavanjem i stvaranjem po nacrtu prirode boćije, s jedne strane, i teomorfnošću ćovjeka koja se sastoji u ćinjenici da bude otvoren prema onome što dovodi do Boga, bilo preko inteligencije koja je, u stvari, sredstvo spoznaje Boga, bilo preko volje, koju ćovjek sam odabire da bi, na taj naćin, došao do Boga (Schoun 2008: 17). Ali o kakvom se tipu egzistencije ćovjeka u Bogu radi, to je znano samo Bogu, i to izlazi iz okvira ćovjekovog znanja; to se može doćivjeti preko mističkog iskustva ili boćijom intervencijom. To boćije znanje podrazumijeva znanje o Adamovim sinovima. Ćovjek promišlja svoju bić kao zamisao u boćijem znanju prije njegovog historijskog postojanja. To znanje rezultat je boćije providencije i sveobuhvatno je. Ta sveobuhvatnost uključuje i ćovjeka. U toj preegzistentnoj situaciji, sinovi Adamovi nisu imali formalnu već duhovnu egzistenciju. Oni su ćak i u boćijem znanju bili individualni realiteti i pored toga što su bili u jedinstvu s Bogom, jer se u ajetu govori o dušama, a ne o nekakvom jedinstvu duša ili o nekoj pojedinaćnoj biti ili sućtini koja se stvaranjem tijela rasprsnula i na taj naćin je došlo do stvaranja duša. Otuda, može se konstatirati da individualitet ćovjeka ima svoju ontoloćku osnovu. Ovakva koncepcija u grćkih filozofa nije poznata. Problem individualnosti ćovjeka ne promišlja se kao filozofski koncept u onom smislu u kome se promišlja kod sufija. Kod sufija dolazi do izražaja stvaralaćki akt Boga koji ozna-

čava i taj rascjep između Boga i čovjeka, ali koji, u isto vrijeme, ukazuje i na nadilaženje toga rascjepa.

Džunejd u svojoj „Raspravi o dogovoru” (*Kitab al-misak*), objavljenoj u njegovom djelu *O Jedinstvu*, smatra da je Bog u prevječnosti izdvojio duše od Sebe i darovao im njihovu individualnost. Ljudi kao Njegova stvorenja, kao individue, Njegov su proizvod (al-Bagdadi 1991: 81). Hasan Al-Basri je prije njega smatrao da i život i smrt, koji su Bogom dati, pripadaju čovjeku, da je svako nosilac svog života i svoje smrti, upravo ukazujući na individualitet čovjeka (vidjeti: Bedevi 1975: 80).

Dok su duše bile u tom preegzistentnom stanju, Bog im je usadio takva svojstva i sposobnosti spoznaje koji odgovaraju Njegovom tipu savršenstva (isto). Njihova formalna egzistencija, koja je rezultat božije volje, formalizira se ili dolazi do izražaja aktom božije volje. Pored ljubavi i milosti, dolazi do izražaja, dakle, i božija volja, koja stvara u vremenu ili u određenom dijelu vremena, prema Njegovom planu i providenciji. Bog, prema tome, nije samo ideja ili misao, već i volja. Ali, nastojanje čovjeka da živi u Bogu isključuje mogućnost potpunog slaganja ili ujedinjenja s Bogom. Da bi podržao svoj stav, Džunejd uvodi jednu posebnu kategoriju u svoju teoriju, a to je *fana*, što doslovno znači „utonuće”, koje podrazumijeva, u stvari, bivstvovanje u božijoj prisutnosti ili u božijim svojstvima, a ne i u samom Bogu. Radi se, dakle, o stanju neposredna odnosa čovjeka s Bogom koje Džunejd naziva utonućem (*fana*). Inače, riječ je o kategoriji koja je povukla velike rasprave u vezi sa potpunim utonućem ili panteizmom. Međutim, Luj Masinjon (Louis Massignon), Luj Gardet (Louis Gardet) i Marjan Mol (Marian Mole) u svojim analizama ove kategorije smatraju da ovo stanje u Bogu ne podrazumijeva utruće koje bi podrazumijevalo utruće svojega sopstva u apsolutnoj stvarnosti u kojoj iščezava individualitet čovjeka ili koje podrazumijeva dolaženje do nekog stanja praznine. Oslanjanje na apsolutnu samokontrolu smatra se uslovom dolaženja do prisutnosti u jedinstvu s Bogom. Riječ je o „transcendentnom jedinstvu s Bogom” ili o dolaženju do ontološke osnove bića. Na taj način, čovjek nadilazi samog sebe u potrazi za tim jedinstvom. Zbog toga, u sufija nije riječ o nekakvoj prirodnoj ontologiji gdje bi se usredsredilo na tako-bitak, u objektivnom smislu, već, iznutarnjim putovanjem, *miʿradžom*, samotranscendiranjem, otvorenosti prema vječnosti, ili prema drugom bitku. Budući da je odijeljivanje čovjekove egzistencije zavisno od božije volje, tada je Bog Onaj koji omogućava čovjeku da postigne to jedinstvo. On mu daje viziju o onome o čemu On hoće, i to predstavlja božiji dar, smatra sufija. Taj *fana* uključuje življenje u Bogu, čime se omogućava čovjeku da učestvuje u besmrtnosti, da dopre do vječnosti ili da osjeti vječnost, izvor svoga bivstvovanja.

Bog u *Kurʿanu* veli: „Sve što je na Zemlji, prolazno je, a ostaje samo lice tvog Gospodara” (28: 88). Sufije ovaj *ajet* tumače pomoću teorije o utruću

(*fana*) čija se elaboracija najprije pripisuje Džunejdu. Ali, ova riječ, prema sufijskima, ukoliko se motri malo preciznije, smatra Gardet, ne može se uzeti doslovno u značenju utrnuća čovjeka u božijem biću. Ukoliko se ova kategorija sagleda u kontekstu njezine upotrebe, ona ne podrazumijeva uništenje subjekta. Sagledavajući ovu kategoriju u kontekstu nekoliko njezinih propozicija, Gardet donosi sljedeći lucidan zaključak:

„U sufijskom rječniku, *fana* označuje ozbiljeno stanje 'ukinuća', koje postiže istinu stvorenja bez ontološke gustoće, neposredni kontakt s egzistencijom pomoću Stvoritelja. Sami pojam *fana* posjeduje značenje shvaćeno kao pokretljivost: ukinuće, nestajanje, ali kada ili čega ukinuće, za koga ili za što? Ova naizmjeničnost pokazuje igru, nerijetko, u arapskom jeziku, glagolske forme i propozicije koju traži određena glagolska forma. U sufijskim deskripcijama *fana* se pojavljuje sa riječima *an* i *bi*: 'ukinuće nečega u nečemu' i u iskazu 'ukinuće nečega (*an*), svega stvorenog', a tu ulazi i subjekt koji eksperimentira u Jedinstvu božijem. Ovdje sve ovisi o onome šta pretpostavlja to iskustvo jedinstva. Radi se, u stvari, o sjedinjenju ljudske volje sa božijom voljom u ljubavi i posredstvom ljubavi (nadaravne). Ili enstaza ljudskog 'ja' u nediferencirano apsolutno" (Anawati & Gardet 1961: 105).

Dakle, ne radi se o poništenju čovjekovog „ja" u Bogu već o njegovom vraćanju u preegzistentno stanje, u njegove izvore bivstvovanja – ontoloških pretpostavki njegovog bića. Da *fana* nije konačan događaj u tom bivstvovanju, potvrđuje još jedna kategorija, a to je *baka*, koja podrazumijeva kontinuitet u Bogu tako da individualitet kao neposredni dar ovisi o Bogu i o Njegovoj volji. Individualnost čovjeka se ne gubi jer je riječ o neposrednom daru božijem. U tom stanju Džunejd nudi sljedeću poemu:

„Sada doznah, o Gospodaru, šta leži u mom srcu. U tajnosti, od svijeta odvojen, jezik moj razgovaraše s mojim Ljubljenim. Na taj smo način ujedinjeni u Jedno. Naspramno nejedinstvo je naša vječna sudba. Ipak iz mog dubokog pogleda, duboka svijest koja sakri Tvoje lice u prelijepoj i ekstatičnoj milosti, Ja osjećam Tvoj dodir u mojoj najdubljoj osnovi.”

Produbljujući kategoriju *fana*, docniji mistici priskrbljuju više značenja. Neki riječ *fana* interpretiraju kao „fizičku smrt". Živjeti u blizini božijoj, bilo u životu kroz mističko iskustvo, bilo po smrti, uključuje da je „najljepše mjesto vraćanja Bogu" (*Kur'an*, 3: 14, 57; 6: 95; 2: 28).

U oba slučaja neizbježan je susret s Ljubljenim. Dželaludin Rumi je to stanje predstavio na sljedeći način: „Kad između ljubavnika i voljenog postoji

samo košulja od strune [...]. Zar ne želiš da se svjetlost sjedini sa Svjetlošću?” (Meyerovitch 1988: 217). I pored iskušenja s kojima se prijeti čovjeku u grobu, mistici, kao što je, primjerice, Abu Hamid al-Gazali, smatraju „da grob postaje rajski vrt a da smrt ubrzava njegov susret s Voljenim, nakon što sve veze svijeta pokida” (isto: 218).

Neki mistici, kao što je Rumi, o smrti pjevaju kao o buđenju, i da je riječ, u stvari, o budnosti: „O, putnici, zašto spavate? Pred nama, za nama, uzdiže se zvek zvona, graja polaska [...]. Dušo, traži Voljenoga, prijatelju, traži Prijatelja! Ti što bdiješ, budi na oprezu, ne priliči budnome da spava” (isto: 219).

Haladž smatra da je fizička smrt život, ali da „mistička smrt” uključuje i drugi sloj veze između Boga i čovjeka. Riječ je o „smrti” čovjekovih svojstava u svojstvima Boga „kao što se plamen svijeeće gubi u prisutnosti Sunca” (isto: 218).

Prema mišljenju nekih sufija, *fana* podrazumijeva poništenje loših osobina u čovjeku. Tako, na primjer, al-Kušajri u svom djelu govori da *fana*, pored ontološkog, posjeduje i etičko značenje. Poništenje znači brisanje loših osobina (*šahavat*). Kada čovjek bude poboljšao svoj moral, tada iz njegovog srca iščezavaju loša svojstva, kao što su: zavist, dvoličnost, mržnja, napućenost i dr. Ali „poništenje” ili „smrt” ne predstavljaju gubljenje u doslovnom smislu riječi. Sama svijest o poništenju koja je prisutna u sufija pretpostavlja da čovjek nije poništen ili da nije izgubio individualnost. U tom slučaju, sufija se nalazi u carstvu dvojnosti. U tom smislu, sve dok je prisutna spoznaja, čak i za samo poništenje, podrazumijeva se postojanje dvaju svijetova. Sve dok je prisutno znanje ili svijest čovjeka, čovjek nije mrtav.

Kada čovjek doživi „mističku smrt”, on nije „poništen” ili „mrtav” tako da njegovo „svojstvo stvorenja” (*halkijja*) ne prestaje postojati. Naprotiv, ono je zaodjenuto vrstom stvaranja: Gospodar (*Rabb*) je jasan, a rob (*abd*) je nevidljiv. Stvorenje (*halk*) u odnosu na Stvoritelja (*Halik*) egzistira, ali njegova egzistencija nije po sebi, već po Bogu, po Njegovom stvaralačkom aktu. Iako jedno bivstvovanje „iščezava” u kontekstu drugog bivstvovanja, pokazuje da se radi o dvama supstancijalno različitim bivstvovanjima. Prema tome, u sufija *fana* ne označava doslovno „poništenje” već cilja na stanje nalažljivosti koje bi bilo slično „poništenju”.

Interesantna je elaboracija koju Hudžviri daje u svojoj raspravi *Kitab al-Mahđub*, a u kojoj tvrdi da je riječ o poništenju karakteristika svojstvenih čovjekovom „ja”, a to je stanje u kojem se čitava unutarlost čovjeka ispunjava Bogom i kroz Boga.

U interpretaciji *fanaa*, prema Hudžvirijevom mišljenju, može se ići i dalje: *fana* označava gubljenje ili poništenje onih karakteristika čovjekovog „ja” koje su prepreka za usavršavanja bića, a ne poništavanje čovjekove biti koja prelazi u drugo „ja” ili drugi bitak i pri tome zadržava svoju narav.

Otuda se može zaključiti da „poništenje”, prema Džunejdovom mišljenju kojim je pokrenuo raspravu o ovoj korijenskoj kategoriji u sufizmu koja je zadobila široke elaboracije u njegovih sljedbenika, jeste reaktualizacija preegzistentnog dogovora u historičnosti i osjećaj vlastitih ontoloških izvora bića u promjenljivosti gdje se sve, osim Lica božijeg, mijenja.

Zbog toga, Džunejd se zalaže za to da čovjekov trud bude usmjeren na ispunjavanje preegzistentnog dogovora. Cilj čovjekovog angažmana jeste vraćanje tom dogovoru, ispuniti zavjet što je čovjek dao Bogu u situaciji u kojoj su bili najbliži jedan drugom, tj. onda kada su sačinjavali jedinstvo. Ne gubi se, također, individualitet čovjeka nakon što su se duše odijelile od Boga, jer on posjeduje mogućnosti nalaženja u Njegovoj prisutnosti (*džam*), te prevazilaženja svoje individualnosti ili, drugim riječima kazano, nastoji se, pomoću ljubavi, ostvariti jedinstvo s Bogom. Očigledno je da se Džunejd suočio s veoma teškim problemom: kako afirmirati „jednost bića”. Cilj te prakse nije dokazati da je Bog jedan, već doživjeti „transcendentno jedinstvo Boga” (Corbin 1977: 213), a to se postiže ostvarivanjem dvije paradigme o kojima se govori u *Kur'anu*, a to su *misak* i *mīradž*.

U svim svojim traktatima, da ne bi pao u heterodoksne vode, Džunejd govori o jedinstvu, o dolaženju do okeana jedinstva ili do praga gdje se razdvajaju Stvaratelj i stvorenje, gdje se posmatra to jedinstvo i ostaje se pri tom pogledu, na samoj liniji „jedinstva bića”. U toj situaciji čovjek posjeduje određena znanja da je Bog jedan u Svojoj bezvremenosti. Evo šta doslovno veli: „Vjeruješ sasma sigurno da je svaki pokret ili odsustvo pokreta stvorenih stvari akt božiji.”

Budući da ovo stanje mistika, tj. *fana*, na čemu posebno insistira Džunejd, podrazumijeva učestvovanje u jedinstvu, a to učestvovanje se pojačava i time dolazi do stanja *baka*, onda se i dalje ostaje u atributima Realnog Bića. Evo kako al-Kušajri definira ovaj način bivstvovanja sufija:

„Kada sufija ostvari *fana* svojega sopstva, onda on polazi od vizije svoje *fana* na viši stupanj istinite *fana*. Prvi stupanj u ovom uzašašću jeste *fana* njegova sopstva i svi njegovi atributi s pomoću njegova trajanja u atributima Stvarnosti. Poslije ovoga dolazi drugi stupanj njegova *fana*: status u atributima Realnog i stjecanje vizije o Božanstvu. Posljednji stupanj *fana* jeste gubitak statusa sufija u viziji stvarnosti potpunim unošenjem sebe u postojanje Stvarnosti” (Al-Kushayri b. d.: 63).

Očigledno je riječ o učestvovanju u bivstvovanju u atributima Stvarnosti, a ne o bivstvovanju u samoj Stvarnosti. Zbog toga *tavhid* (jedinstvo), na čemu insistira Džunejd, podrazumijeva odvajanje vječnog od onoga što je stvoreno zbog toga što Bog ne može biti shvaćen nijednom od kategorija naše

pojavnje egzistencije. Prema ovom stavu, čovjek treba da bude unesen u more božijeg jedinstva, u stanje neke istinske blizine, ili da bude u stanju sličnom onom prepostojećem. Drugim riječima, radi se o vraćanju našem izvoru gdje ljubav, prolaženjem kroz vrline, dovodi do integriranja u svojstva Ljubljenog (Anawati & Gardet 1961: 34–35).

Za razliku od Džunejda, koji *misak*, tj. preegzistentni dogovor, uzima kao paradigmu, povezujući ga sa *fanom*, elaborirajući ih kao stanja jedinstva, Bastami se usredotočuje na kur'ansku činjenicu koja govori o putovanju vjerovjesnika Muhameda na nebo – *mi'radž*: pojašnjavajući je još dvama kategorijama koje će dobiti dublje interpretacije, a to su *tafrid* i *infrad*. Cilj mu je ostvarivanje onoga što on naziva poništenjem u jedinstvu. U stvari, tom događaju on daje mističku interpretaciju. Zbog toga, Bastami je u svojoj molitvi svagda citirao „Fatihu” i „Ihlas”, kur'anske sure u kojima se govori o jedinstvu Boga. Bastami nastoji doći do postaje „poništenja u jedinstvu” (*fana fi at-tavhid*), a jedinstvo je jedna karakteristika ili svojstvo Boga, koristeći se jednom posebnom tehnikom, a to je *tadžrid*. Ovo podrazumijeva oslobađanje od svih svojih atributa. Kod njega je riječ o nadilaženju sebe samog, a to je osnovna pretpostavka nalaženja u jedinstvu onog koji ljubi i onoga što je ljubljen. Evo kako on to predstavlja: „Kada se oslobodim 'sebe', nalazim ljubećeg i ljubljenog kao jedno jer je u svijetu misli sve jedno” (Attar 2000: 105). Da bi postigao to iskustvo jedinstva, on prolazi kroz mučan i intenzivan život. Živeći u pustinji, u Siriji, sa minimalnim sredstvima za život, samo da preživi, Bastami se osamljuje i u tom stanju najvećim intenzitetom udara po svojoj duši čekićem svoje krivice, užarenim ognjem stradanja, da bi očistio svoju dušu da ne bi došlo do njenog bivstvovanja izvan sebe u smislu zaborava sebe ili transhistorijskog dogovora. Kada je uspio dosegnuti stanje čistosti duše, Bastami pet godina provodi gladeći ogledalo svoje duše posredstvom različitih duhovnih činjenica, pobožnom praksom.

Sve to nastojanje nije mu pomoglo da prisprije istini. Teško je ostvariti tu slobodu jer tu nema ni dobra ni zla; u prisustvu Jedinštenog nema ni naredbe, ni zabrane. Bastami je ravnodušan prema stvorenome, to za njega nema nikakva značenja, kao što nema nikakva značenja ni egoistički unutarnji postupak puta ka Bogu. Bastami također govori o osvjetljavanju koje dolazi od Boga, koje ga ne ostavlja u nekoj tami ili „praznom prostoru” ili ništavilu. Jedan od uslova ostvarenja svjetlosti predstavlja, u stvari, nezainteresiranost prema svijetu i pojavama u njemu. Bez obzira na to koliko govori o sjedinjenju s Bogom, on je ipak svjestan svoje beznačajnosti u odnosu na Boga i Njegove veličine. Evo kakvu deskripciju priskrbuje o svom mističkom iskustvu:

„Kada sam postigao stanje nezainteresiranosti (*istigna*) prema stvarima ovoga svijeta i bio osvjetljen svjetlom Boga, objavile su mi se nekolike

misterije. Kroz Boga gledao sam na sebe i uočio da je moje svjetlo posve tamno u odnosu na božije svjetlo, da je moja veličina zapravo malenkost. Tamo je bilo sve bistro, ovdje je sve tamno. Kada sam ponovno pogledao, našao sam da je moje svjetlo u Njegovom svjetlu, moja veličina u Njegovoj veličini i da sam činio Njegovom moći sve što sam činio. Njegovo svjetlo je obasjalo moje srce i ja sam otkrio da je zapravo sve obožavanje bilo od Boga, a ne od mene, iako sam sve vrijeme mislio da sam ja bio taj koji je obožavao. Osjetio sam se zbunjenim i došao do objašnjenja: sve što jeste, jeste Ja, i nije ne-Ja [...]. Gledao sam iz Boga ka Bogu i vidio Njega kao jedinu stvarnost. Ostao sam u tome stanju dugo, napustio sve napore i sve stečeno znanje. Milost božija počela je da se prosipa i ja sam stekao vječnu (*azali*) spoznaju. Vidio sam da sve stvari počivaju u Bogu” (Hamidullah 1988: 353).

Osim o sjedinjenju (*ittihad*), Bastami govori, kao što smo spomenuli, i o svom iskustvu, o putovanju na nebo, nastojeći ostvariti putovanje vjerovjesnika Muhameda na nebo (*mīradž*):

„Moja duša proputova kroz čitav svijet neviđenoga. I raj i pakao ukazahu se mojoj duši, no, ona ne htjede upraviti pogled k njima. Prođe kroz različite sfere u kojima obitavahu duše božijih poslanika. Kada prispje sferi u kojoj obitavaše duša Muhameda, uvidje na milione rijeka vatre koje ne imahu kraja; uvidje i na hiljade velova svjetla. Da sam kojim slučajem zakoračio ondje, ne bih mogao opstati od žestine. Moja su osjećanja utihnula zarad strahopoštovanja i bojazni. Uznastojah vidjeti konopce šatora Muhamedova, no ne mogah to učiniti sve dok ne segnuh Boga. Svako može segnuti Boga u skladu sa svojim svjetlom jer je Bog prisutan u svemu. Međutim, pozicija Muhameda je povlašćena. Sve dok ne prijeđe dolinu *tavhida* (jedinstva), čovjek nije kadar prispjeti dolini Muhamedovoj i pored toga što su obje doline jedno te isto” (Hujwiri 1911: 74).

To jedinstvo (*tavhid*), o kome govori Bastami, podrazumijeva „tri modela bitka ujedinjena u jedan bitak: u formi Ja (*anijja*), u formi Ti (*antija*) i u formi On (*huvijja*)” (Corbin 1977: 211). Ovdje nije riječ o apstraktnom ili mišljenom Bogu. Riječ je o onom Bogu koji razgovara sa poslanicima, kako se spominje u *Kur'anu* i u Starom zavjetu.

Prisustvo jedinstva u samoj svijesti upravo odražava spajanje čovječje i božije osobine, ali ne u slikama i praksama koje bi ispunile život, već u obožavanju i ljubavi koje pokreće sami Bog kao odraze Svoje milosti, ljubavi i dobrote. On veli da je „raj igračka za djecu. Jedan jedini atom božije ljubavi vredniji je od stotinu tisuća rajeva” (Meyerovitch 1988: 118).

I koliko god da se priklanja monizmu, ipak primjećuje se diferencirajuća pretpostavka koja dolazi do izražaja u načinu bivstvovanja Boga i čovjeka, i to pokriva ono što se naziva stvarnošću. Jedinstvo Boga i čovjeka ostvaruje se u svojstvima, tj. u učestvovanju sufija u stvarnosti božijih svojstava, a ne u božijem Biću, do koga nema pristupa.

Bastami predstavlja sufiju koji nastoji, prema Anavatijevom mišljenju, ostvariti *mi'radž* iznutra, primjenjujući silnu sufijsku tehniku, te da je riječ o sjedinjenju duše s određenim božijim atributima (Anawati & Gardet 1961: 32).

I u Bastamija susrećemo se sa pogledom o ontološkoj osnovi ljubavi kao i sa pogledom o samom vjerovanju. Ljubav kao božiji dar javlja se još u prepostojem stanju čovjeka. Pri samom činu vjerovanja, ona je neodijeljiva od vjerničkog iskustva. Evo kako to Bastami interpretira:

„Ako Bog izrazi svoju ljubav prema svome sluzi, On će mu dati tri atributa koji su dokazi Njegove ljubavi: zahvalnost koja je slična zahvalnosti okeana; naklonjenost koja je slična naklonjenosti Sunca u njegovom davanju svjetlosti; skromnost koja je slična skromnosti zemlje. Istinitog ljubljenika nikad neće obuzeti bilo kakva tuga i nikada neće smanjiti svoje vjerovanje upravo zarad svoje čiste vjere” (vidjeti: Mole 1965: 53).

On, dakle, podjednako govori o božijem svjetlu, božijoj ljubavi i volji – osobinama ili karakteristikama u kojima učestvuje. Zbog toga, Bastami je obazriv prema obavezama koje bi trebalo da izvrši kao musliman i svagda insistira na pročišćenju duše bez koje spoljašnji činovi ne posjeduju nikakva značenja. Svjetlo i ljubav božija povezani su sa voljom božijom. Zbog toga, mističko iskustvo nije odijeljeno od izvršavanja Bogom propisanih obaveza koje su izraz božije volje, i to u ortodoksnom smislu.

Analizirajući ovo Bastamijevo stanovište, Mol (Mole) u nekoliko tekstova potkrepljuje spomenuti stav o njegovom doslovnom držanju prema božijoj zapovijesti. Neko je rekao Bastamiju: „Ljudi kažu da izraz vjere riječima: 'Nema drugog boga osim Boga', jeste ključ raja.” On je odgovorio: „Oni govore istinu; no jedan ključ bez brave ne otvara ništa; brave onoga što podrazumijeva: Nema drugog boga osim Boga, četiri su po broju: jezik čist od laži i nepotrebnih riječi; srce čisto od prepredenosti i nevjere; stomak čist od nedozvoljene i sumnjive hrane; postupci čisti od strasti i novotarija” (isto).

Očigledno je da nije riječ samo o verbalnom priznanju jedinstva Boga. To uspostavljeno jedinstvo u sebe uključuje i pravila življenja u skladu sa određenim postulatima *šerijata* koji su praktične prirode. Suočenosť čovjeka s Bogom, određenim akcijama čovjeka, prema Bastamijevom mišljenju, ostvaruje se isključivo robovanjem Bogu, a ne nečemu drugome.

Univerzalnost njegove misli uočljiva je i u činjenici da čovjek treba da traži oprost od Boga za sve ljude, za njihove grijehе, da se oslanja na Boga i da Ga moli za vođstvo u svom životu (isto).

S velikim prodorom u subjektivitet mistika susrećemo se u mističkom iskustvu Mensura Haladža, jednog od najkontroverznijih mistika u islamu ili „žrtve” ljubavi. Naime, učenje o „jednosti bića” (*vahdat al-vuđud*) u Haladža doživljava veću deskripciju onim što se naziva *vahdat aš-šuhud*, „jedinstvo osvjedočenja”, ali koje je transsupstancijalno. Ova kategorija u Haladža predstavlja spoznajnu formu koja se dešava u samom srcu mistika. Prema ovom stanovištu, „Bog u srcu sufija Sam svjedoči svoju Tajnu. Božija transcendentnost i Njegova apsolutna jednost nalaze se u središtu formulirane vjere. Susret se ostvaruje kroz ljubav, kroz dijalog između predatog srca i Boga, do onog najvišeg Ja koje ne poništava to srce već nastoji dokrajčiti dijalog u jedinstvu” (Anawati & Gardet 1961: 83).

Zbog toga, mističko iskustvo i način bivstvovanja u Haladža su sjedinjeni. Dijalog se ne događa ponad iskustva, već u samom srcu mistika. Tajna božije svjetlosti dolazi do izražaja ostvarivanjem istine. Božije jedinstvo, prema Haladžovom mišljenju, čovjek ostvaruje u svom srcu posredstvom božije ljubavi. Kada probije božanska ljubav u srce, onda ona potiskuje u njemu sve nemoralne, egoističke osobine. Osvjetljava čitavo čovjekovo biće. Učenje o jedinstvu ili sjedinjenju s Bogom u Haladža slično je učenju Džunejda, ali Haladž je otišao dalje u svojoj konceptualnoj deskripciji, koju nije sačuvao za sebe, već ju je oglašavao po ulicama Bagdada zbog čega je i platio životom – čuvari zakona osudili su ga na smrt pod optužbom da iskrivljava dogmu.

Dolaženje do same linije „jedinstva bića”, prema njegovom mišljenju, nije samo kognitivni već i egzistencijalni čin, princip, sudioništvo, kontemplacija, koja se dešava u srcu mistika. To sjedinjenje nije na inicijativu čovjeka, već se ostvaruje božijom intervencijom, božijom ljubavlju koja je uprisutnjena u srcu. Bog, prema tome, objavljuje svoju ljubav. Haladž sprovodi skoro potpuni preokret ljubavi. Ljubav Boga prema čovjeku glavna je pretpostavka mističkog iskustva. Bog je cjelosna ljubav. Tu dolazi do izražaja i božija ljubav prema Sebi Samom tako da Bog iskušava tu ljubav u srcu mistika koje postaje svjedok te ljubavi.

Ljubav je ontološka kategorija, a ne samo spoznajna i etička. Za razliku od muslimanskih dogmatičkih teologa (*mutekelima*), koji govore o božijem Biću i o Njegovim svojstvima, Haladž govori i o božijoj ljubavi. „Esencija božije esencije jeste ljubav” (Gardet 1959: 92). Zbog toga, Haladž poziva na sjedinjenje s Bogom preko same siline mističke ljubavi. Ali božanska ljubav jeste ona koja dovodi čovjeka do jedinstva Istine. Preko nje čovjek nadilazi svoje „ja” i na taj način u čovjekovoj nutrini prebiva samo božanska ljubav ili vrhovno „Ja”.

Ljubav, prema Haladžovom mišljenju, univerzalna je pojava: ona nije specifična samo za sufije. Ali veća ljubav je ona koja dolazi od Boga, koja smješta čovjeka na jedan viši stupanj duhovnog bivstvovanja ili mističkog iskustva. Na taj način, mistik biva obuhvaćen božijom ljubavlju tako da je ona egzistencijalno usavršena i uprisutnjena u njemu. Ništa osim nje ne pulsira u čovjekovom srcu, a kao rezultat njene siline, Haladž bez bilo kakve dvojbe, vjerojatno ne svojom voljom, izgovara riječi neshvatljive za opće mase: „Ja sam stvaralačka istina!” On je izgovorio ovu frazu htijući reći da je on jedno od božijih znamenja, a nije o sebi govorio da je božanstvo. Samo kroz istinu, veli on, učestvuje u vječnoj istini. Bez istine on ne predstavlja ništa. Istina probija u njegovo srce i ono postaje sveto tako da sami Bog govori i živi u njegovoj istini: „Ako vi ne poznajete Boga, onda upoznajte Njegova znamenja. Ja sam jedno od tih znamenja, ja sam stvaralačka istina (*anal-hakk*) budući da kroz istinu ja sam istina za vijeke vijekova [...]”¹

Tumačeći izjave kao što je: „Ja sam stvaralačka istina”, al-Gazali veli da su sufije bile „unesene” u apsolutnu Jednost, a umovi su im bili izgubljeni u Njegovom beskrajnom moru. Ondje su ostali kao zalijepljena bića. Nije im preostala nijedna sposobnost osim zazivanja imena „Allah” (al-Gazali 1997: 58–59).

U jednom takvom ushićenom stanju ili u ispunjenom iskustvu, sufije su mogle izgovoriti, kao što veli al-Gazali, takve izjave koje su naizgled suprotne islamskom monoteizmu. Ali u jednoj drugačijoj perspektivi, onaj koju implicira mističko iskustvo, te izjave imaju drugačije značenje. Individualitet sufija se pojačava, razvija se i posvećuje samo preko ljubavi božije. Čak je i samo obožavanje Boga bez ljubavi besmisleno: „Niko ne obožava Boga u činu koji bi mu bio draži osim ljubeći Ga”, veli Haladž (Anawati & Gardet 1961: 107).

Ljubav u Haladža u isto vrijeme jeste i pjesma i sudioništvo sve do njegove smrti. Jedinstveni idol duše jeste ljubav, ta usađena nostalgija, taj nedjeljivi kult poslušnosti. Pokornost i poslušnost su, dakle, po ljubavi, ili ih ona pretpostavlja, i zbog toga se on potpuno predaje ljubavi. Ljubav je ključ čitave misterije koja se isprobava u srcu mistika.

Ukoliko mistik živi u prijateljstvu i u ljubavi s Bogom, nalazi se u situaciji da se udalji od *tafrida* (asketska osamljenost duhovnog stvora povučenog u svoje nepriopćivo „ja”) zarad dolaženja do izražaja božijeg *infirada* (stanje duše koje je postavljeno u osami pomoću Boga, kao i osamljenost samog Boga u misteriji Njegovih svojstava), tako da u jednom takvom stanju dolazi do izražaja ljubav Boga prema čovjeku, to jest On se sam objavljuje u srcu mistika. U ovom slučaju, samo božija milost, koja je data s one strane svijeta, u situaciji je da se manifestira u srcu mistika. Bez božije intervencije čovjek će

¹ *Anal-hakk* (Ja sam istina) Haladžova je izjava koju su doslovno interpretirali šerijatski znalci i jedan je od uzroka smrtne presude koja mu je izrečena (Arbery 1969: 60).

naći sebe samog okrenut sebi samom, zatvoren u ono svoje „ja”, koje ne bi moglo transcendirati ili nadići sebe samog jer se tu ono „ja” pomalja kao prepreka koju treba otkloniti. Zbog toga, Haladž veli: „Između mene i Tebe postoji ono 'ja', koje mi zadaje muke. Ah, otkloni s Tvojim 'Ja' moje 'ja', moje 'ja' između nas dvoje!” (al-Hallaj 1955: 50).

Govoreći o visokoj ljubavi koja ne ostavlja čovjeka prepuštena sebi samom, Haladž govori da ljubav nije „pasivno stanje duše” ili jedan sentiment koji se ne razvija i ne unapređuje, već da mističko iskustvo do kojeg ona doводи predstavlja činjenicu u kojoj su prožeti božija ljubav i čovjekova ljubav prema Bogu, ali božija ljubav je ona koja dominira, koja ispunjava sufiju i ne dozvoljava da u njemu zavlada neka druga ljubav.

Ljubav, prema njegovom mišljenju, ono je što razriješava čitavu misteriju. Glavna karakteristika Boga jeste ljubav.

Jedinstvo koje se ostvaruje s Bogom u srcu vjernika, smatra Haladž, nije supstancijalno jedinstvo. Ono nije jedinstvo koje bi odražavalo istost bića Boga i bića čovjeka, kao što se nerijetko pripisuje Haladžu. To jedinstvo je sama ljubav kao glavna karakteristika božijeg Bića. Zbog toga, ljubav se u ovoj perspektivi javlja kao ono što nadilazi dvojnost, ono što spaja Boga i čovjeka. Ona je poput bivstvovanja koje, prema filozofima, povezuje sve egzistente i entitete različite od egzistenata.

Haladž ocrtava razliku između ljubavi i onoga što naziva „esencijalnom željom” (*ašk zati*). On smatra da pojam želja ili čežnja (*ašk*) posjeduje intenzivnije značenje od pojma ljubavi (*mahabba*). Ali on ne preuzima značenje pojma *išk* koje je preneseno iz grčke filozofije. Prema njegovom mišljenju, susret Boga i čovjeka ostvaruje se u čovjekovom srcu, gdje Bog spušta ili odražava Svoju ljubav. Ljubav je, prema tome, izraz božije milosti i dobrote. Čovjek ne može biti udaljen od Boga zarad obuhvatnosti čitavog čovjekovog bića božijom ljubavlju. A niti je Bog na distanci jer Njegova ljubav, u stvari, pravi irelevantnim daljinu i blizinu Boga. Ljubav sve spaja na ovom svijetu s obzirom na to da je ona nalažljiva u svemu. Evo kako Haladž to predstavlja: „Mene više nema udaljavanja od Tebe otkad ustanovih da je za Tebe udaljavanje i približavanje jedno te isto. Ako sam napušten, Tvoja mi napuštenost pravi društvo; u stvari, kako se može dogoditi napuštenost kada ljubav pravi da se oni nađu” (al-Hallaj 1955: 50–51).

Ljubav je ujedinjujući faktor zbog toga što se ne može svesti na vrijeme i prostor. Ona ih, u stvari, nadilazi ili transcendirira. Ako je u filozofa bivstvovanje onaj zajednički pojam između Boga i čovjeka, po Haladžovom mišljenju ljubav predstavlja taj zajednički pojam. Ako je u filozofa bit Boga bivstvovanje, po Haladžovom mišljenju ljubav je bit Boga.

I najteža životna iskušenja Haladž smatra putevima koji otvaraju vrata ljubavi, koji vode ljubavi. Budući da je svjedok ljubavi, Haladž smatra da ne-

ma ničeg što bi moglo biti veće ili teže od ljubavi, pa čak ni sama bol ili smrt. On čak i smrt ne smatra bolešću ili stradanjem. Ona je realnost koja se ne pobjeđuje, već se s njom treba suočiti kao sa realnošću koja je Bogom data. Ona je drugo „tijelo bivstvovanja”.

Stradanje i ljubav u Haladža su, u stvari, nedjeljivi. Iz stihova koje pjeva pri izvršavanju smrtne presude doznajemo da je gubljenje ljubavi tragičnije i od same smrti i zbog toga se on ne udaljava od nje. Evo šta on pjeva pri raspinjaju na drvo:

„Ubijte me, vjerni drugovi moji, jer je u mojoj pogibelji život moj! Smrt moja je život, a život moj je smrt. Osjećam da je nestanak moga života najbolji mi darovani dar. Život moj onakav kakav jeste gori je od svega drugog. Život moj bi pratilac duše moje između starina trošnih, i zbog toga ubijte me, i spalite me u ovim mojim kostima trošnim! A onda, kada budete došli mome prebivalištu, između brojnih grobova prekrivenih zemljom pronaći ćete tajnu prijatelja moga među prebivalištem preživjelih duša” (al-Hallaj 1955: 33).

Budući da je riječ o živom iskustvu, Bog u jednoj takvoj perspektivi nije predmet, već Subjekt koji odražava Svoju ljubav u onom kojeg ljubi, koji je također u stanju da ljubi i, pri jednom takvom aktu ljubavi, nadilazi se provalija subjekt–objekt odnosa kroz mističko iskustvo u čijoj je osnovi ljubav, ne samo kao spoznajna već i kao ontološka kategorija.

Međutim, ljubav ovdje treba shvatiti kao medijum nadilaženja provalije između transcencije i imanencije. U njegovoj zbirci pjesama *Tavasim* susrećemo takve kategorije ili izraze koji naglašavaju transcendentnost Boga: Bog ne svodi Svoju Zbiljnost na Svoju kreaciju koju bi ova mogla obuhvatiti jer je On, u stvari, On Sam (*Huve-Huve*), da je Njegov Bitak ondje ništa drugo do On, te da On jeste zapravo On. Kada se ovo svojstvo uporedi sa svojstvom *ahad* i *vahid*, dolazi se do konstatacije da je On u ovome bio inspiriran kur’anskom surom „Ihlas” u kojoj se upravo govori o transcendentnosti Boga ili o tome da to On (*Huve*) izražava najviši stupanj božije transcencije. Da je to tako, govori i njegovo pjesničko mišljenje o božijim svojstvima *ahad* i *vahid* koja se razlikuju u svojoj osnovi. Prva kategorija je preformulirana u *ahadijat*, a druga u *vahidijat*. Prva ukazuje na božiju transcenciju, a druga na božiju imanenciju. *Ahad* se u *Kur’anu* uvijek spominje samostalno, a *vahid* s nekom drugom riječju, tako da se govori o odnosu između jednog i mnoštva. Bog je, prema Haladžovom mišljenju, jedan po sebi, te sve druge stvari svjedoče da je On jedan (*ahad*).

Mističko iskustvo kao način transcendiranja vremena

Misak i *mi'radž*, prema sufijskoj hermeneutici, kao duhovne činjenice, predstavljaju akti spajanja vječnosti i prolaznosti ili imanencije i transcendencije. Oni su događaji koji prave isječak u vremenu i dopiru do osnove bića. Oni su u sprezi s ljubavlju mistika i, kad god se govori o njima, govori se i o ljubavi kao o spoznajnoj kategoriji koja dovodi do njih. Zbog toga, oni će predstavljati predmete produbljene rasprave, s jedne strane, i temu pjevanja, s druge strane. Pri tome upotrebljena je i posebna simbolika. Naime, riječ je o silnoj ljubavi koju neke sufije upoređuju s „vinom” koje se popilo prije stvaranja tijela, a to je *misak* (predhistorijski dogovor). Evo šta veli o toj ljubavi Omer al-Farid: „U spomen Voljenog bića, 'vina' smo pili i opili se još prije nego što su vinogradi stvoreni” (Meyerovitch 1988: 97). Pod „vinom” se ovdje podrazumijeva ljubav. Ljubav, smatra al-Farid, nadilazi vrijeme, transcendiraga. Čovjek preko ljubavi uspijeva izbjeći samu težinu vremena, neminovno trajanje. „Opiješ li se ovim 'vinom', pa makar to bilo samo na jedan tren, vrijeme će biti tvoj ponizni rob i ti ćeš imati moć” (Meyerovitch 1988: 100). Ljubav prema Nablusiju nalažljiva je u svom bitku. „Vino' je vječna božanska ljubav što se javlja u očitovanjima stvaranja” (isto). Ibn Arabi ide još dalje u transkripciji ontoloških osnova ljubavi, pa veli da je ljubav, u stvari, osnova bivstvovanja. Čovjek proizlazi iz ljubavi i zbog toga ona se ne može odijeliti od njega i ona je konačni cilj čovjekovog bivstvovanja.¹ Nadalje, Rumi veli: „Da su duhovna objašnjenja dovoljna, stvaranje [materijalnog] svijeta bilo bi djelo beznačajno i isprazno. Da je ljubav samo misao, čisti duh i umna teorija, nestalo bi utvrđenog obreda vašeg posta i vaše molitve. U odnosu na Ljubav, darovi što ih zaljubljenici razmjenjuju samo su forma, ali služe kao dokaz ljubavnih osjećanja skrivenih u tajni srca” (Bausani 1982: 98).

Budući da se oba događaja, *misak* i *mi'radž*, dešavaju ponad „historijskog vremena”, sufija nastoji, svojim unutarnjim iskustvom, dosegnuti vječnost, osjetiti je, učestvovati ili participirati u njenom trajanju. Smisao prolaznosti, kao što pokazuju neka mistička iskustva, jeste u dodiru sa božanskom vječnošću kojom je obujmljeno i „historijsko vrijeme”.

Cilj dodira sa vječnim trajanjem ili bivstvovanjem nije u tome da se pobjedi smrt. Smrt, smatraju sufije, predstavlja božiji dar s određenim ciljem i smislom. Smrt je prijelaz u drugi način bivstvovanja ili susret sa „novom formom” bivstvovanja, tako da je ona akt bivstvovanja. Sufije čak priželjkuju

¹ Ibn Arabi piše svoje djelo *Futuhat al-Makkijah* [Mekanska otkrovenja] inspiriran, upravo, ljubavlju božijom. Nije riječ o nekakvoj strastvenoj ljubavi kao što se često smatra. Ibn Arabi govori o „jedinstvu ljubljenog” kao što govori i o „jedinstvu bića”. Kada govori o ljepoti čerke njegova šejha, on govori o simbolu ljubavi i ljepote, kao forme božije ljubavi i ljepote. U tom kontekstu piše i svoje djelo *Tardžuman al-ašvak*.

smrt. Smrt nije prekid smisla ili značenja čovjekovog bivstvovanja. Ona se u nekih predstavlja kao budnost, poseban put koji vodi do drugog načina življenja kojim se bavi sufijska eshatologija.

Sufija nije prepušten sebi samom gdje vrijeme pritišće i ostavlja čovjeka konzervirana u vremensko-prostornom iskustvu, uopće, u prirodnom iskustvu bez ikakva dodira sa onim što je ponad vremena i prirode. Mističko iskustvo, u stvari, odražava posebnu formu bivstvovanja ili doživljaja jednog vječnog trajanja, koje je „s one strane” sukcesivna vremena, bilo da je ono postojano ili isprekidano. Dodir sufija sa nadvremenim ili nadhistorijskim ima cilj, prije svega, da načini procjep ili razdjelnicu u vremenu ili historiji, da osjeti prisutnost transcendencije u životu. Da se ne bude posljedica historičnosti i nužnosti, već da se učestvuje u vječnom događanju, u aktu bivstvovanja koji ne dugujemo sebi samima već drugome. Cilj je toga, dakle, da se ne bude konzerviran u vremenitosti i u samoj matrici pukog bivstvovanja bez ikakvih spoznajnih prodora, bilo u unutarnjem, bilo u izvanjskom bitku, preko kojih se postiže jedinstvo (*ittihad*). Ontološke i gnoseološke vrijednosti sufizma neiscrpni su izvori tog dodira.

Zaključak

Ova vrsta filozofije utjecala je na sudbinu filozofskih tokova u islamu, kao što su: intuicizam, svjetlosna filozofija, transcendentna teozofija i dr. Pomiješana s drugim filozofskim tradicijama, ova filozofska produkcija dugo će biti dominantna u okvirima filozofskog mišljenja u islamu. Veliki broj sufija poziva na sjedinjenje ljubavi i spoznaje u mističkoj tradiciji sa racionalnim aspektom filozofije, ali svagda posmatrajući intuiciju i refleksiju ili srce i razum povezanima, a u tom će obzorju centralnu ulogu imati intelektualna intuicija. Dakle, ne dovodi se u pitanje kontinuitet između uma i srca.

Prema tome, karakteristike sufijskog iskustva, o kojima smo govorili, svagda su u doticaju s dvama događajima koji su spomenuti u *Kur'anu*: prepostojeći dogovor duša s Bogom (*misak*) i putovanje vjerovjesnika Muhameda na nebo (*miradž*) – koji su se dogodili s one strane historije i vremena, s one strane determiniranosti i uslovljenosti, a čiji je cilj, u stvari, ostvariti jedinstvo s Bogom (*ittihad*). Sufije smatraju da je prepostojeći dogovor rezultat božije volje ili ljubavi i da on ne podrazumijeva ograničenje slobode, već da je riječ o činjenici koja čovjeku pruža najviše mogućnosti. On isključuje sva ograničenja na koja čovjek nailazi u svom „historijskom vremenu”, kao što su, primjerice: zatvaranja u svoje „ja”, ograničavanje svog pogleda samo na predmete kao na puke stvari, stvari po sebi, lišene smisla i odnosa sa vječnošću. Taj dogovor stoji u srcima svih ljudi kao znak pripadnosti ili on je, u stvari, dar

u svačijem srcu koji treba razotkriti, to jest riječ je o nečemu što je posljedak ljubavi i milosti božije prema ljudima. Da bi se mogao dosegnuti taj dogovor, treba napraviti rascjep u „historijsko vrijeme”, osjetiti svoju volju i slobodu, a to se, smatraju sufije, ostvaruje putovanjem iznutra, za koje se uzima kao paradigma *mi'radž* Muhameda za kojim se oni povode.

Primljeno: 2. decembra 2014.

Prihvaćeno: 10. aprila 2015.

Literatura

Kur'an.

Arbery, A. J. (1969), *Soufism An Account of the Mystics of Islam*, London, Gerge Allen.

Anawati, George & Gardet, Louis (1961), *Mystique musulmane, aspects et tendances experiences et techniques*, Paris, Vrin.

Al-Kushayri, Abul-Kasim (b. d.), „Fi at-Tasawwuf”, in: *Ar-Risala al-Kushayriyya*, Zekerije al-Ansarija, Kairo.

Attar, Farid al-Din (2000), *Muslim Saints and Mystics (Episodes From the Tazkirat al-Awliya – memorial of the Saints by Farid al-Din Attar)*, Iowa, Ames.

Al-Bagdadi, Džunejd (1991), „Kitab fi al-fark bajn al-ihlas va as-sidk”, u: *O Jedinstvu*, Sarajevo.

Bausani, Alessandro (1982), „Sufizam i pravovjerje”, u: *Sufizam*, prir. Darko Tanasković i Ivan Šop, Beograd, Vuk Karadžić.

Bedevi, Abdurahman (1975), *Tarih at-tasavuf al-islamiy (min bidajeti hatta al-karni as-sani)*, Kuvajt, Vikaletu metbu'at.

Corbin, Henry (1977), *Historija islamske filozofije*, Sarajevo, Veselin Masleša.

Gardet, Louis (1959), *Connaitre de L'Islam*, Paris.

Gardet, Louis (1983), *Mistika*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.

Hamidullah, Muhmmed (1988), „Rani sufija”, u: M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, Zagreb, August Cesarec.

Al-Gazali, Abu Hamid (1997), *Niša svjetlosti*, Zenica, Bemust.

Al-Hallaj (1955), *Le Divan d'al Hallaj*, Edite, traduit et annote par Louis Massignon, Paris.

Hujwiri, Ali ibn Osman (1911), *Kashf al-Mahjub*, Trans. by R. A. Nicholson, London, Lucaz.

Meyerovitch, Eva de Vitry (1988), *Antologija sufijskih tekstova*, Zagreb, Naprijed.

Mole, Marian (1965), *Les Mystiques Musulmans*, Paris.

Schoun, Frithjof (2008), *Razumijevanje islama*, Sarajevo, El-Kalem.

Relationship between *Misaq*, *Mi'raj* and Love Through Sufi Experience

Hasan Džilo

Faculty of Islamic Sciences, Skopje, Macedonia

In their mystical experience, which is the result of knowledge and love, Sufis were focused on updating of the two Qur'anic facts, *Misaq* and *Mi'raj*. Through these two spiritual facts they experienced most directly the act of the union with God. The mystical experience was considered to be the means to overcome the chasm between immanence and transcendence, to establish a connection between transience and eternity. Therefore, this paper discusses these two events through Sufi experience.

Keywords: *mystical experience, knowledge, Misaq, Mi'raj, love*