

ŠIIJSKA KRITIKA IBN ARABIJEVA UČENJA O QUTBIYYETU (DUHOVNOM STOŽERSTVU)

Kenan Čemo

Fakultet islamskih nauka, Univerzitet u Sarajevu, BiH

Kao jedan od ključnih rodoslovnika duhovne antropologije u muslimanskoj mistici (*taṣawwuf*) uzima se Ibn ‘Arabī (umro 1240), koji ju je predstavio kao jednu sustavnu analizu u svome učenju o savršenome čovjeku (*al-Insān al-kāmil*) i cijeloj hijerarhiji duhovnih odličnika na čelu sa tzv. *quṭbom* (duhovnim stožerom ili polom).

Međutim, teorija o savršenom čovjeku i institucija *duhovnoga pola* (*quṭb*) nisu od presudne važnosti samo u *taṣawwufu*. Rekli bismo da ta pitanja bitno konstituišu samu srž i šiijske duhovnosti, a opet unutar šiizma kao jednog od dva osnovna toka muslimanskog interpretativnoga genija.

Govoriti o tom središnjem stupu *‘irfānī* (gnostičke) mudrosti, a bar načelno ne naznačiti njegovo razumijevanje u okrilju duhovnosti duodecimalnog šiizma (*al-ittnā ‘ašariyya*), bilo bi grubo prešućivanje temeljnog sadržaja jednog od dva osnovna toka muslimanskoga „misticizma”, tim više što je šiijaska kritika Ibn ‘Arabijeve učenja o *quṭbiyyatu* i njegovim nosiocima jedina održiva i vrijedna pažnje.

Ključne riječi: *Ibn ‘Arabī, imām, quṭb* (duhovni pol), *walāya* (duhovna vlast), *hilāfa* (namjesništvo)

1. Uvod

Iako će šiijski ezoterici, općenito uzevši, blagonaklono gledati na lik i djelo jednog od najvećih učitelja *tesawwufa* Muḥyi-d-dīn Ibn ‘Arabīja (umro 1240), donekle i zbog potpore svome nauku u njegovu djelu, njegovo učenje o *al-walāyatu*, kao božijem istinskome zastupništvu na Zemlji, pa tako i o

pitanju stvarnoga autoriteta, bit će ključna tačka sporenja preko koje oni neće moći preći.

Pitanje autoriteta iza Poslanikove smrti *alfa* je i *omega* viševjekovnoga sporenja između sunijskog i šiijskog toka u islamu, koji se za običnog promatrača sa strane doimaju kao dva ogromna i nespojiva bloka u muslimanskom religijskom i duhovnome tkivu. Sve ostalo, što dijeli ta dva „bloka”, usudujemo se kazati, proizlazi iz tog temeljnog sporenja, a u svojoj biti sporednog je karaktera i bitnosti. Po sunijskome vjerovanju Poslanik nije ostavio niti imenovao iza sebe bilo duhovni bilo svjetovni autoritet, sasvim suprotno dubokom šiijskome ubjeđenju. Za ove potonje to onda povlači i pitanje konstitutivne tradicije, koja je za one prve završila smrću Poslanika. Drugim riječima, za šiijske teologe, riječ bilo kojeg imama ima vrijednost konstitutivnosti, poput bilo kojeg drugog hadisa, jer njegova riječ je „autorizirana” duhovnim *izunom* ili ovlasti od samog Poslanika. Nešto slično, ali ipak sasvim drugačije, možemo pronaći i u sufijskoj klasičnoj literaturi, da Poslanikova riječ koju osoba bliska dragome Bogu dobije na *ruji* (snovidenju) ili *mubeširi* („radosnome otkrovenju na javi”), za tu osobu ima snagu hadisa kao i svakog drugog, no, samo za tu osobu.

Ibn ‘Arabī se ne bavi puno šiijskome mišlju, teologijom i uopće tim duhovnim miljeom, tek na nekoliko mjesta, a i to vrlo šturo. No, u vezi s već pomenutim duhovnim autoritetom ili, bolje kazano, *izunom* u duhovnome nasljedovanju iza Poslanika, on nam daje jedno zanimljivo razmišljanje, koje je u skladu s njegovim ukupnim naukom duhovne širine i isključivanja bilo kakva ograničavanja i stavljanja u okvire. Naime, u svome *Fuṣūṣul-hikam* (*Dragulji mudrosti*), u „Dragulju Dāwūda”, ovako veli:

Uzimanje *hilāfeta* izravno od Allaha identično je onom kako je to dobio od Njega i sam Poslanik. Mi jezikom *kašfa* (izravnog božanskog otkrovenja) za nekoga u stanju smo kazati da je božiji *halifa*, kao što jezikom onog izvanjskoga kažemo da je Poslanikov *halifa*. Stoga je Poslanik i umro a da nije nikog odredio svojim *halifom*, niti odredio niti imenovao, znajući da će u njegovu *umetu* biti onih koji će *hilāfet* uzimati izravno od svoga Gospodara, bivajući tako istinskim Allahovim namjesnikom, uz (moguće) poklapanje i sa šerijatsko-pravnim aspektom.

Pa ipak, da bi dokazali vjerodostojnost vlastitog razumijevanja obnašatelja završnice *al-walāyata*, šiijski teolozi i mistici uvelike će se pozivati i na samog Ibn ‘Arabīja. O tome, ako Bog da, u nastavku.

2. Konstitutivni polog učenja o *imāmatu*

Prije nego što se uopće pristupi razmatranju ezoterijskoga učenja duodecimalnog šiizma o dvanaest bezgriješnih imama, korisno bi bilo identifikovati konstitutivni polog učenja o *imāmatu*. Taj dio, čisto egzoterijske naravi, dijelimo u dvije cjeline: povijesna pozadina izbora prvoga *halīfe* i vrednote *Ehli-beyta* i investitura ‘Alije.

2. 1. Povijesna pozadina izbora prvog *halīfe*

Historijska činjenica jeste da je prvih nekoliko dana iza smrti Poslanika u Medini bilo napeto. Spor je, kao uostalom i svemu, u tumačenju te „napeposti”, kolikog je zaista bila intenziteta i slično. Punu autentičnost događaja iz toga vremena teško je apsolutno dokazati. Časni Poslanik umire 12. *rabi‘u-l-awwala* 11. godine po hidžri (odnosno 632. po gregorijanskom kalendaru). Problem u vezi s vlašću je, naime, iskrsnuo još prije nego što je Poslanikovo *mubarek* tijelo opremljeno i ogasuljeno (obredno okupano). Taksativan pregled najbitnijih događaja, prema relevantnim izvorima, trebalo bi otprilike ovako da izgleda:

Jedna grupa ensarija (žitelja Medine, dosl. pomagača), na čelu sa svojim velikanom Sa‘d ibn ‘Ubādatom, sastaje se na mjestu zvanom *Taqīfa banī Sā‘ida* s ciljem da ga proglase *halifom*. Čuvši šta se dešava, na mjesto događaja dolaze Abū Bakr, ‘Umar i još neki ashabi, no ensarije kao svog kandidata opet proturaju Sa‘d ibn ‘Ubādata koji tom prilikom drži i govor.¹ Međutim, stvar se ne rješava lahko, ensarije ističu svoje zasluge u pružanju pomoći i utočišta kako samom Poslaniku, tako i svim muhadžirima (doseljenicima) iz Meke, a ensarija al-Ḥubāb ibnu-l-Munzir izlazi i s prijedlogom koji na prvi pogled rješava spor: „Neka vođa bude jedan od nas, a i jedan od vas!” (al-Bāqillānī 1987: 481). U tom trenutku ustaje Abū Bakr, te nakon pohvale upućene ensarijama, isticanja njihovih zasluga i ljubavi Allahova Poslanika prema njima, govori: „Međutim, kod Arapa se podrazumijeva da ova stvar pripada Kurejšijama”, te uzevši (Abū Bakr) za ruku ‘Umara i Abū ‘Ubaydata reče: „Ja sam vam zadovoljan ovom dvojicom, pa izaberite koga hoćete!” (Mahmūd Šākir 1991: III/53). Nakon kraće rasprave, ensarije odgovaraju: „Pa dobro, ako danas izaberemo vašeg čovjeka, kada on umre, onda dolazi naš čovjek, pa nakon njega opet vaš čovjek, i sve tako” (isto). Diskusija se nastavlja, te nakon što muhadžiri citiraju hadise (govor) Allahova Poslanika u kojima se daje uputstvo da vođstvo pripada Kurejšijama, kao što je hadis: „Imami

1 Sa‘d ibn ‘Ubāda je tada bio bolestan, te ne mogavši direktno da se obrati skupu ashaba ophrvan bolešću, njegov govor povišenim glasom prenosi jedan od posrednika.

(vođe) su od Kurejšija” (al-Buḥārī 1992: VIII/444–445), ensarije polahko popuštaju i priklanjaju se mišljenju svoje braće muhadžira.

No, stvar još nije bila sasvim riješena. Ensarija al-Ḥubāb i dalje ustrajava u svome stavu da je najbolje izabrati dva šefa države, jednog od ensarija, a drugog od muhadžira. Abū ‘Ubayda ibnu-l-Ġarrāḥ tad ustaje govoreći: „O ensarije, vi ste prvi koji su pomoć i utočište dali, pa nemojte biti prvi koji u krivu stranu skreću” (Mahmūd Šākir 1991: III/54–55). Ustaje i ensarija Bašīr ibn Sa‘d govoreći: „Muḥamad je od Kurejšija, pa je i njegov narod preči u ovoj stvari” (isto: 55). Takvom mišljenju se priklanja i ensarija Usayd ibn Ḥadir govoreći da bi prepustanjem vlasti ensarijama moglo doći do nesuglasica između al-Awsa i al-Ḥazraġa, kao dva najveća plemena među ensarijama. I ensarija Zayd ibn Ṭābit ustaje govoreći: „Poslanik je bio od muhadžira, pa i imam treba da je od njih, a mi ćemo biti njegovi pomagači (*anṣāruhū*), kao što smo bili i pomagači Poslanikovi” (isto: 55–56). No, problem je što su neki od ashaba već dali svoju prisegu Sa‘d ibn ‘Ubādatu. Izgleda da je u tom trenutku bila presudna ‘Umarova odlučnost, koji staje uz stranu Abū Bakrove kandidature, obraćajući mu se ovim riječima: „Niko nakon Poslanikove smrti nema prednost nad tobom, o Abū Bakre! Ti si onaj koji je spomenut u *Kur‘anu* kao *ṣāhibu-l-ġār* (tj. koji je sa njim bio u pećini kad je najteže bilo), i ti si u Poslanikovoj bolesti predvodio u zajedničkoj molitvi” (isto: 56). ‘Umar ustaje i samouvjereno uzima za ruku Abū Bakra čineći mu time prisegu na vjernost. Isto čine i Usayd ibnu-l-Ḥadir i Bašīr ibn Sa‘d, a nakon njih i ostali prisutni ashabi prilaze Abū Bakru čineći mu prisegu (isto).

Jedini od tada prisutnih na Ṭaqīfi benī Sā‘idi koji nije prisegu učinio bio je Sa‘d ibn ‘Ubāda, prvak ensarija, koji smatrajući sebe prečim za tu funkciju, ljutit napušta mjesto sastanka (al-Mūsawī 1989: 12). No, prema nekim povjesničarima, razlog toga njegova čina jeste bolest kojom je bio ophrvan, ali i on nakon izvjesnog vremena čini prisegu Abū Bakru (Mahmūd Šākir 1991: III/57). Time biva izabran prvi *halifa/imam*.

Međutim, strasti se, reklo bi se, još nisu neko vrijeme stišale. Naime, tog dana, na Ṭaqīfi nisu bili prisutni neki od uglednih ashaba, prije svega Poslanikova porodica koja biva zauzeta gasuljenjem i opremanjem tijela plemenitog Poslanika. Tu se prije svega misli na ‘Alīju i ‘Abāsa. Dešavanjima na Ṭaqīfi nije prisustvovao ni ugledni ashab az-Zubayr. ‘Alī će prisegu Abū Bakru učiniti tek šest mjeseci kasnije, tj. nakon smrti svoje supruge Fātime, kćerke Allahova Poslanika. ‘Alī je tih šest mjeseci uglavnom proveo u svojoj kući, ne izlazeći i ne kontaktirajući s Abū Bakrom (isto: 58–59).

Ima i mišljenja da je ‘Alī prisegu dao odmah nakon smrti Poslanika, a da je ova druga prisega nakon šest mjeseci bila samo potvrda one prve (Ibn Bāz 1997: 224). Međutim, ovom mišljenju nisam našao valjano utemeljenje. Činjenica jeste da je bilo ashaba koji su preferirali ‘Alijino prvenstvo na *imāmet*,

kao što su bili ‘Abās, Ğābir ibn ‘Abdulāh, ‘Amār ibn Yāsir, Salmān al-Fārsī i još neki. Tako je zabilježena i izjava ‘Abāsa, koji se u tim odsudnim trenucima obraća ‘Aliji ovim riječima: „Pruži ruku da ti učinim prisegu” (Ibn Qutayba 1904: 6).

U literaturi se susrećemo sa tri osnovna tumačenja ‘Alijinog kašnjenja u davanju prisege Abū Bakru.

- Prema prvom od njih razloge treba tražiti u ‘Alijinoj zauzetosti opremanjem i ukopom Allahova Poslanika, te njegovom zauzetošću oko njegovanja svoje supruge Fātime i brigom o njoj u bolesti koja ju je ophrvala nakon smrti njezina oca. Ovo mišljenje zastupa jedan broj sunijskih učenjaka (Mahmūd Šākir 1991: III/57–59).
- Prema drugom mišljenju, uzroci leže u sporu koji se desio između Fātime i Abū Bakra, a po pitanju nasljedstva iza smrti Allahova Poslanika. Naime, nakon Poslanikove smrti, Fātima dolazi Abū Bakru tražeći od njega svoj nasljedni dio, koji se sastoji od zemlje u Fadaku i Haybaru. Abū Bakr odbija njen zahtjev, govoreći da je Poslanik rekao: „Mi vjerovjesnici se ne nasljeđujemo. Ono što ostane iza nas je sadaka” (isto: 58). Prema šiijskom učenju, ovaj drugi dio hadisa nije autentičan, već je dodat iz političkih razloga (Imam Homeini 1990: 73). Bilo kako bilo, činjenica je da Fātima, nezadovoljna odgovorom, odlazi ljutita, i sve do svoje smrti ne progovara ni riječi s Abū Bakrom (al-Buḥārī 1992: VIII/312). U tom kontekstu rado je citiran i hadis u kojem Poslanik kaže: „Fātima je dio mene, ko nju rasrdi, rasrdio je i mene” (isto: IV/579). Mišljenje da je upravo ovaj spor po pitanju nasljedstva iza Poslanika bio osnovnim uzrokom ‘Alijinog kašnjenja u davanju prisege zastupa većina sunijskih učenjaka (Mahmūd Šākir 1991: III/58–59). To biva razlog što ‘Alī, iz ljubavi prema Fātimi, tek nakon njene smrti, a gledajući na opći interes muslimanske zajednice, daje prisegu na vjernost Abū Bakru. Na to upućuju i hadisi koje prenosi al-Buḥārī pod rednim brojevima 4240. i 4241 (al-Buḥārī 1992: V/98–100).
- Konačno, prema trećem mišljenju, ‘Alī ne daje prisegu Abū Bakru jer sebe smatra prečim na *imāmet*. O mogućim uzrocima zbog kojih se ‘Alī mogao osjećati i smatrati najdostojnijim za vođstvo muslimanskog umeta, govorićemo nešto kasnije. Ovdje ćemo se osvrnuti samo na neke od povijesnih momenata koji ukazuju na to da je ovaj razlog ‘Alijinog kašnjenja u davanju prisege Abū Bakru zaista postojao.

Ibn Qutayba¹ donosi sljedeći prikaz dešavanja nakon Poslanikove smrti, a u vezi s ‘Alijom:

Nakon Abū Bakrova izbora za *halifu* ‘Alī biva doveden pred njega da mu učini prisegu, što ‘Alī ne čini, već se Abū Bakru obraća ovim riječima: „Ja imam više prava od vas na ovu stvar (*imāmet*), i prisegu neću učiniti. Ako bi ko kome trebao davati prisegu, onda ste to vi meni. Nadvladali ste ensarije argumentacijom da ste po srodstvu bliži Vjerovjesniku, a od nas, *Ehli-beyta* (Poslanikove uže porodice), istu stvar grubo otimate. Mislili ste (o muhadžiri) da ste preči na *imāmet* od ensarija jer je Muḥamad bio od vas (iz istog naroda/plemena), pa su vam oni dali uzde vođstva i prepuštali upravljanje. E sad ja protiv vas dokazujem na isti način kojim ste i vi protiv ensarija dokazivali – Mi smo najpreči i najbliži Poslaniku, bio on živ ili mrtav.” Utom mu ‘Umar reče: „Nećemo te ostaviti sve dok prisegu na vjernost ne daš!” A Abū Bakr reče ‘Aliji: „Ako ne želiš prisegu dati, ja te neću siliti.” Diskusija je još kratko nastavljena, no bez rezultata (Ibn Qutayba 1904: 18–27).

Zabilježena je i predaja da je jedne noći ‘Alī izašao iz kuće sa svojom suprugom Fāṭimom, na jahalici, uputivši se ka nastambama ensarija, s ciljem da od njih zatraži pomoć. Tada se ensarije obratiše Fāṭimi ovim riječima: „O kćeri Allahova Poslanika, mi smo već dali našu prisegu tom čovjeku (Abū Bakru). Da nam je tvoj suprug došao prije Abū Bakra, mi bismo se njemu priklonili.” A ‘Alī na to odgovara: „Pa zar sam mogao ostaviti Poslanika u kući ne okupavši ga, i izaći da se prepirem sa svijetom oko vlasti!?”

Bilo je i ashaba koji su stali uz ‘Aliju, ne želeći učiniti prisegu Abū Bakru (uglavnom od Banū Hāšima, ogranka plemena Qurayš, kojem je pripadao i sam Poslanik). Većina njih bila se sklonila u ‘Alijinu kuću. Abū Bakr takvima šalje ‘Umara koji ih, došavši pred kuću, zove da izađu, što ovi odbijaju. ‘Umar nakon toga naređuje da mu se donese granje i pruće, govoreći: „Tako mi onoga u čijoj ruci je ‘Umarova duša, ili ćete izaći, ili ću kuću spaliti sa svim što je u njoj!” Na to mu neko reče: „O Abū Ḥafṣ (‘Umare), u kući je i Fāṭima”, a on reče: „Pa šta!” Ljudi na to izađoše i dadoše prisegu na vjernost Abū Bakru, osim ‘Alije koji reče da se zakleo da neće iz kuće izlaziti sve dok sa sakupljanjem *Kur’ana* ne završi, tj. u cjelovit *mushaf*. Utom se na vratima pojavi i Fāṭima, i reče: „Nemam ništa s onim od vas koji su se tako loše ponijeli! Ostavivši neukopana Poslanika, vi ste među sobom stvar počeli rješavati, ne savjetujući se s nama, te uskrativši nam naše pravo!” Kada je vijest doprla do Abū Bakra, on ‘Aliji posla Qunfuda, no, ‘Alī se ne odazva na poziv, već reče

1 Ibn Qutayba se smatra jednim od najranijih i najpouzdanijih autoriteta o tom razdoblju.

Qunfudu: „Kako li ste samo brzo na Poslanika počeli lagati!” Abū Bakr i po drugi put šalje Qunfuda, s ciljem „iznuđivanja” ‘Alijine prisege, a ‘Alī mu ovaj put odgovara: „*Subhānallāh*, on traži i prisvaja ono što nije njegovo!” Spor se ne rješava, pa se ‘Alijinoj kući ponovo upućuje ‘Umar sa još jednom skupinom ljudi, te kucaju na vrata. Čuvši kucanje Fāṭima uzvikuje povišenim glasom: „O moj oče, o Allahov Poslaniče, šta nas je samo zadesilo nakon tebe od Ibnu-l-Ḥaṭṭāba (‘Umara) i Ibn Abī Quḥāfe (Abū Bakra)!” Čuvši ove njene riječi i njezin plač, ljudi se razidoše. Međutim, ‘Umar i još neki sa njim ostanu te na silu iz kuće izvedoše ‘Aliju i dovedoše ga pred Abū Bakra. Nakon bezuspješne rasprave, Abū Bakr reče ‘Umaru i onima oko njega: „Neću ga ni na šta siliti sve dok je Fāṭima uz njega!”

Sličan prikaz navedenih dešavanja donosi i većina ostalih klasičnih muslimanskih historičara, iako se u sunijskom interpretativnome miljeu neke od tih predaja ne smatraju sasvim autentičnima, ili se tumače na nešto drugačiji, „blaži” način.

2. 2. Vrednote Ehli-beyta i investitura ‘Alija ibn Abi Tāliba

Prema šiitskome učenju, *imāmat* je svojevrsna forma božanske vlasti. Imam je besprijekoran i nepogrešiv (*ma ‘šūm*). On je neprikosnoveni vjerski i politički autoritet. Mišljenja imama su sama po sebi kategorički dokaz (*dalīl qat‘ī*). Na isti način na koji je imam vodič i vođa ljudi u njihovim izvanjskim djelovanjima, tako on posjeduje funkciju unutrašnjeg ili ezoteričkog vođstva i upravljanja (Tabatabai 1996: 181). Vladavina ili *al-walāyat* imama je unutrašnja njihovim osobama i njen doseg nije ograničen na ljude, nego obuhvata cijelu kreaciju. Oni, prema tome, vrše „kosmičku vlast” (*walāyatu-t-takwīn*). Njihov duhovni status čak ni *kerubini* (Allahu bliski anđeli), niti poslanici (osim Muhameda), ne mogu dostići. Hoće se reći kako su imami superiorniji nad onim poslanicima čijoj misiji nedostaje dimenzija vladarskog vođstva (isto: 169).

Ljudsko društvo, jednostavno, nikada ne može biti bez takve osobe, tj. imama, svejedno bio priznat ili ne. A koliko za vjernike znači spoznati imama svoga vremena, svjedoče Poslanikove riječi: „Ko umre ne spoznavši (prepoznavši) imama svoga vremena, taj umire *džahilijetskom* (nezналаčkom) smrću.”

Imama je dvanaest, od kojih je prvi ‘Alī, Pečat univerzalnog *al-walāyata*, a posljednji, još uvijek živi, ali ljudskim očima skriveni sve dok tako Bog htjedne, jeste al-Mahdī, a o kojem vjerno govore i pravorijeci Allahova Poslanika. Na tih dvanaest imama trebalo bi da se odnosi i hadis u kojem Poslanik kaže: „Ova stvar (islam) neće nestati sve dok Bog ne pošalje ljudima dvanaest *halifa* (imama) [...], svi su od Kurejša” (an-Nawawī 1981: XII/201). Sulaymān al-Qundūzī al-Ḥanafī kaže da se ovaj hadis ne može odnositi na

ashabe koji su imenovani *halifama* jer ih je bilo manje od dvanaest. Također se ne može odnositi ni na emevijske *halife* jer ih je bilo više od dvanaest, a i bili su poznati po svom zulumu (nepravdi), osim ‘Umara ibn ‘Abdu-l-‘Azīza. Uostalom, u jednom drugom *rivajetu* istog hadisa kaže se da će svi oni biti od Banū Hāšima (ogranak plemena Kurejš, iz kojeg je i sam Poslanik). Također se iz istog razloga hadis ne može odnositi ni na abasijske *halife*. Al-Qundūzi na kraju zaključuje da se dotični hadis može odnositi samo na dvanaest imama od Poslanikove porodice (al-Lārī 1998: 324).

Sljedeći hadis je još precizniji, a od Poslanika ga prenosi Ibn ‘Abbās: „Ja, ‘Alī, Hasan, Husayn, i devet potomaka Husaynovih, bezgriješni smo i čisti” (Lari 1996: 180). U jednom od predanja koje bilježe šijski izvori Poslanik čak i poimence oslovljava tih dvanaest *halifa* (imama). Naime, kada je objavljen ajet: „O vjernici, pokoravajte se Allahu i pokoravajte se Poslaniku i *ulu-l-amru* (predstavnicima vašim)” (*Kur’an* 4: 59), Ğābir ibn ‘Abdullāh je upitao Poslanika: „Tko su oni (*ulu-l-amr*)?” Poslanik reče: „To su moji nasljednici (zastupnici), o Ğābire, i vođe muslimana nakon mene. Prvi od njih će biti ‘Alī ibn Abī Tālib, zatim Hasan i Husayn, zatim ‘Alī ibn Husayn, zatim Muḥamad ibn ‘Alī, poznat u Tevratu kao al-Bāqir. Ti ćeš ga Ğābire sresti, pa mu prenesi moj selam. Zatim slijedi aš-Šādiq Ğa‘far ibn Muḥamad, zatim Mūsā ibn Ğa‘far, zatim ‘Alī ibn Mūsā, zatim Muḥamad ibn ‘Alī, zatim ‘Alī ibn Muḥamad, zatim Hasan ibn ‘Alī, zatim po meni prozvan Muḥamad, čiji nadimak će biti ‘Allahov dokaz na Zemlji’. On je taj kojim će Allah otvoriti sve strane na Zemlji i on je taj koji će biti zakriven od svojih sljedbenika, a u čiji će *imāmet* vjerovati samo oni čije srce Allah učvrsti u *imānu*” (al-Lārī 1998: 266–267).

Konačno, tu je i relativno mnogobrojna konstitutivna tradicija koja bi na direktan ili indirektan način upućivala na primat ‘Alije u odnosu na ostale ashabe, a što bi jasno upućivalo na njegovu investituru.¹ Mi se ograničavamo na onu najznačajniju.

- 1) Ibn ‘Abbās pripovjeda: „Kada je objavljen ajet: ‘A oni koji vjeruju i čine dobra djela – oni su, zbilja, najbolja stvorenja’ (*Kur’an* 98: 7), Poslanik je rekao ‘Alīji: ‘Taj ajet se odnosi na tebe i tvoje pristalice koji će biti blaženi na Sudnjem danu, a i Bog će biti zadovoljan tobom” (Tabatabai 1996: 43).
- 2) Od Abū Sa‘īda se prenosi Poslanikovo pojašnjenje ajeta: „I zaustavite ih, oni će biti pitani” (*Kur’an* 37: 24), tj. pitani o ‘Alijevu *walāyatu*, šta su uradili u vezi s njegovim slučajem, a Allah im je dao do znanja

1 al-‘Allāma al-Ḥillī samo od kur’anskih ajeta je pobrojao njih 84 koji se tiču ‘Alije, njegovih vrednota i vrednota *Ehli-beyta* (vidjeti: al-Ḥillī 1994: 172–212).

da je on *ḥalīfa* nakon Njegova Poslanika” (aṣ-Ṣadūq ibn Bābawayh 1996: 67).

- 3) U *Kurʿanu* se kaže: „Allah želi da od vas, o *Ehli-beyt* (porodico Poslanikova), grijeha odstrani¹, i da vas potpuno očisti” (*Kurʿan* 33: 33). Prema šijskom učenju, kao i mišljenju znatnog broja sunijskih učenjaka, pod Poslanikovom porodicom se ovdje misli na ‘Aliju, Fāṭimu, Ḥasana i Ḥusayna (vidjeti: Lari 1998: 175–183). Da je to ispravno tumačenje ovog ajeta, svjedoče sljedeći primjeri:
 - a) Anas ibn Mālik prenosi kako je Poslanik idući na sabah-namaz u džamiju, šest mjeseci prolazio pored Fāṭiminih kućnih vrata govoreći pritom: „Na namaz, o *Ehli-beyt*, Allah želi da od vas, o porodico Poslanikova, grijeha odstrani, i da vas potpuno očisti”, tj. citirao bi gornji ajet (Ibn Kaṭīr 1983: III/451). Slično pripovjeda i Abū Ḥamrā’ (Lari 1998: 178).
 - b) Wāṭila ibnu-l-Asqa’ pripovjeda: „Došao sam jedne prilike kod Fāṭime kući, tražeći ‘Aliju. Ona mi reče da je ‘Alī otišao kod Poslanika, pa ja sjedoh da ga pričekam, kad eto ti dolazi Poslanik sa ‘Alijom, držeći za ruke Ḥasana i Ḥusayna. Ušavši u kuću, Poslanik posadi ‘Aliju i Fāṭimu preda se, a na svoje desno i lijevo stegno posadi Ḥasana i Ḥusayna, te ih sviju omota svojim haljetkom učeći gornji ajet, a onda reče: ’Bože, ovo je moja porodica, a moja porodica je najpreča” (Ibn Kaṭīr 1983: III/451).
 - c) Od Abū Sa’īda se prenosi da je Poslanik rekao: „Ovaj ajet je objavljen o petorici: o meni, ‘Aliji, Ḥasanu, Ḥusaynu i Fāṭimi” (isto: 453).
 - d) Kada je objavljen 61. ajet *sure* „Ālu ‘Imrān”, Poslanik je, pozvavši ‘Aliju, Fāṭimu, Ḥasana i Ḥusayna, rekao: „Bože, ovo je moja porodica” (an-Nawawī 1981: XV/176-179).²
- 4) Od al-Mufaḍal ibn ‘Umara se prenosi kako je čuo Abū ‘Abdullāha da kaže: „Allahov Poslanik jedne prilike je pogledao u ‘Aliju, al-Ḥasana

1 Prema imamu Abū ‘Abdullāhu pod *riḡsom* u ajetu misli se na *šakk* (sumnju), tj. svaku sumnju u pogledu njihova *imāmata* (vidjeti: aṣ-Ṣadūq ibn Bābawayh 1996: 138).

2 Međutim, znatan broj sunijskih učenjaka smatra da je ovaj ajet ipak objavljen u povodu žena Časnog Poslanika, jer to zahtijeva kontekstualni princip cijelog ajeta, tj. prethodnog kurʿanskog teksta (vidjeti: aṣ-Šawkānī 1994: 554). No, pobornici prvog mišljenja kažu da je nemoguće i neprimjereno tako tumačiti ovaj ajet, jer da je riječ o ženama Allahova Poslanika, lične zamjenice u tom ajetu bile bi u drugom licu množine ženskog roda, shodno pravilima arapskoga jezika, a ne, kao što to stoji u ajetu, u drugom licu množine muškog roda, tj. umjesto *ankum*, trebalo bi da stoji *ankunna*, te umjesto *yutaḥhirukum*, trebalo bi da stoji *yutaḥhirukunna* (vidjeti: Lari 1996: 179).

i al-Ḥusayna, pa zaplaka govoreći: 'Vi ste oni potlačeni nakon mene!' 'Upitah ga, veli al-Mufaḍḍal: 'O sine Allahova Poslanika, šta to znači?' On mi reče: 'To znači da ste vi imami nakon mene. Pa zar Allah ne kaže: 'I Mi želimo blagodarivati one potlačene na Zemlji, i učiniti ih imamima, i učiniti ih nasljednicima.' Ovaj ajet sve do Sudnjega dana tiče se upravo nas"' (aṣ-Ṣadūq ibn Bābawayh 1996: 79).

- 5) Prenosi se da je Allahov Poslanik rekao: „Primjer moje porodice među vama je kao Nūḥova lađa. Ko se na nju ukrca, spasio se, a ko izostane, propao je” (al-Muttaqī al-Hindī 1993: XII/br. 34144, 34151, 34169 i 34170; Tabatabai 1996: 174).¹
- 6) Prenosi se da je Allahov Poslanik rekao: „Ostavljam vam dvije velike i vrijedne stvari, jednu veću od druge. Allahovu Knjigu – pruženo uže od Neba do Zemlje, i moju porodicu. To dvoje nikad neće biti odvojeno jedno od drugog, sve dok se ne sretne na džennetskom Bazenu (*Ḥawḍu*)” (Ibn Ḥanbal 1995: X/48). U drugoj verziji istog hadisa još se i dodaje: „[...] ako ga se budete držali (mog *Ehli-beyta*), nikada nećete zalutati nakon mene” (isto). Imam Homeini, tumačeći ovaj hadis, kaže da sve ono što je zadesilo jedno od ova dva „ṭaqala” (velike stvari) poslije smrti Poslanika, zadesilo je, također, i drugi „ṭaqal”, i da je napuštanje jednog ujedno i napuštanje drugog sve do njihovog pridruženja Poslaniku na Sudnjem danu (*Ḥawḍu*) (Imam Homeini 1990: 115).
- 7) Kada je Poslanik krenuo sa vojskom na Tabūk, za upravnika Medine ostavio je ‘Aliju. ‘Ali je želio poći zajedno s vojskom, pa mu se Poslanik obrati ovim riječima: „Zar nisi zadovoljan da budeš u odnosu na mene ono što je bio Hārūn prema Mūsāu, osim što nakon mene nema više vjerovjesnika” (al-Buḥārī 1992: V/153).
- 8) Zabilježeno je da je Poslanik rekao jedne prilike ‘Aliji: „Ti si od mene, a ja sam od tebe” (isto: IV/575).
- 9) Poslanik kaže: „Neka Allah blagoslovi ‘Aliju, jer je istina uvijek s njim” (isto: 42; aṣ-Šahrastānī 1948: I/267).
- 10) Poslanik je jedne prilike pozvao rođake na ručak, te im nakon jela reče: „Ne znam nikoga tko je svojim ljudima dao boljih stvari nego što sam ja vama dao. Allah mi je zapovijedio da vas pozovem da se primaknete prema Njemu. Tko je taj koji će mi pomoći u toj stvari i biti mi brat, i nasljednik (*waṣiyy*), i namjesnik (*halifa*) među vama?”

1 As-Suyūṭī navodeći isti hadis u svojoj zbirci *al-Džāmi‘u-ṣ-ṣaḡīr* pod rednim brojem 8162, kaže da je hadis na stepenu *ḥasan* hadisa.

Svi su šutjeli. Samo je ‘Alī, koji je bio najmlađi od svih, uzviknuo: „Ja ću biti tvoj zamjenik i pomoćnik!” Tada ga Poslanik zagrl i reče: „On je moj brat, nasljednik i namjesnik. Vi mu se morate pokoravati!” Skupina je zatim počela odlaziti, smijući se i govoreći Abū Ṭālibu: „Muḥamed ti je zapovijedio da se pokoravaš svome sinu” (isto: 176, 266).¹

- 11) Prije pohoda na Ḥaybar, Poslanik je rekao: „Zastavu (vođstvo) ću dati čovjeku koji voli Allaha i Njegova Poslanika, a i Allah i Poslanik Njegov njega vole.” Ljudi počеше razmišljati tko bi to mogao biti, kad Poslanik reče: „Pozovite mi ‘Alīju!” ‘Umar pripovjeda: „Nikad nisam želio vođstvo kao tog dana” (an-Nawawī 1981: XV/176–179).
- 12) U Ibn Ḥanbalovu *Musnadu* od Zayd ibn Arqama stoji kako su kod nekolicine ashaba ulazna vrata njihovih kuća bila okrenuta prema džamiji, pa jedne prilike Poslanik reče: „Zatvorite (zamandalite) sva vrata osim ‘Alijinih!” Neki mu na to prigovoriše, pa on reče: „Tako mi Allaha, ništa zatvorio nisam, niti ga otvorio, a da mi to nije naredeno!” Od Abū Ḍara i Abu-ṭ-Ṭufayla prenosi se kako se ‘Alī na dan *šūre* pozivao na ovaj događaj (al-Qundūzī 1997: 100–101).

No, jedan od središnjih i sasvim izričitih dokaza njegove legitimnosti na *imāmet* ostavili smo za kraj. Naime, riječ je o jednom događaju koji se odigrao 18. *dul-ḥiġġata* desete godine po hidžri u mjestu zvanom *Ġadīr Ḥumm*, za vrijeme Poslanikova povratka sa Oprosnog hadža (hodočašća). Upravo oko interpretacije ovog događaja će se najviše lomiti koplja sunijskih i šiij-skih učenjaka. Pogledajmo o čemu je riječ.

Vraćajući se sa Oprosnoga hadža u društvu veće skupine ashaba, Poslaniku biva od Allaha objavljen ovaj ajet:

O Poslaniče, kazuj (obznani) ono što ti se objavljuje od Gospodara tvoga, ako ne učiniš, onda nisi dostavio poslanicu Njegovu, a Allah će te od ljudi štititi. Allah zaista neće ukazati na pravi put narodu koji neće da vjeruje (*Kurʿan* 5: 67).

Ta stvar je bila toliko važna da se Poslanik bojava otpora i uplitanja, pa je u očekivanju boljih okolnosti stvar odgađao za kasnije, sve dok ne stiže konačna i hitna naredba Allaha da se ta zapovijed izvrši bez odgađanja, te da se ne treba bojati nikoga (Tabatabai 1996: 172; Āmulī 1969: 250, 259). Poslanik zastaje u *Ġadīr Ḥummu*, okuplja sve ljude iz povorke, te uzevši ‘Alīju za ruku, održa govor u kojem reče: „Zar nije Allah najpreči vjernicima!?” Ljudi

¹ Ovaj događaj desio se prije hidžre, dok je ‘Alī još bio dječak.

odgovoriše: „Jestet!”, pa Poslanik reče: „Bože! Kome god sam ja *mawlā* (vođa, učitelj i autoritet kojem se pokorava), ‘Alī će biti njegov *mawlā* (vođa, učitelj i autoritet). Bože! Budi prijatelj kome je i ‘Alī prijatelj, a budi neprijatelj kome je i ‘Alī neprijatelj!” (Ibn Ḥanbal 1995: II/195).

Od Ibn ‘Umara se prenosi da je Poslanik tada rekao i ovo: „Bože, posvjedoči, Bože, dostavio sam meni naređeno” (al-Muttaqī al-Hindī 1993: V/ br. 12914). Ovaj hadis se, inače, prenosi u još nekoliko verzija, i to od preko trideset ashaba (al-‘Aḡalūnī 1932: br. 2591). I sam ‘Alī se znao pozivati na ovaj događaj, npr. kada je jedne prilike rekao: „Zaklinjem Allahom čovjeka, muslimana, koji je čuo Allahova Poslanika na *Ġadīr Hummu* kako je rekao ono što je rekao!”, pa ustade dvanaest boraca Bedra i to posvjedoči (Ibn Ḥanbal 1995: II/75).

Prema poznatom historičaru al-Ya‘qūbīju, taj je dan, tj. na *Ġadīr Hummu*, objavljen i sljedeći ajet: „Sada sam vam vjeru vašu usavršio i blagodat Svoju prema vama upotpunio i zadovoljan sam da vam islam bude vjera.” To je bio ujedno i posljednji objavljeni ajet. Ljudi su tada u grupama dolazili ‘Aliji, čestitajući mu na njegovom imenovanju vođom muslimana (Lari 1996: 31). Abū Sa‘īd al-Ḥudrī pripovjeda kako je Poslanik tada rekao: „Njegovo zadovoljstvo je postignuto, a ‘Alijev *walāyat* (vodstvo) ostvaren” (Tabatabai 1996: 173).¹

Postavlja se sada pitanje zašto neki od ashaba, uključujući Abū Bakra, nisu ispoštovali Poslanikovu volju nakon njegove smrti. Odgovor je, barem prema šiijskome tumačenju, da se tome ne treba čuditi jer su neki od ashaba već i prije znali iskazivati neposluš Allahovu Poslaniku, a zašto ne bi i ovaj put, tim više nakon njegove smrti. Jedan od najčešće citiranih primjera jeste događaj koji bilježi i al-Buḥārī, a koji se desio za vrijeme Poslanikove bolesti, nekoliko dana nakon koje je i umro: „Kada se Poslaniku pojačala bolest,

1 Ono što je izazvalo spor između sunijskih i šiijskih interpretatora ovog događaja, jeste tumačenje riječi *mawlā*. Prema mišljenju sunijske škole, riječ *mawlā* je ovdje upotrebljena u značenju pomagača, miljenika i sl. (vidjeti: al-Bāqillānī 1987: 454). To potvrđuje i ajet: „A ako se protiv njega udružite, pa – Allah je zaštitnik (*mawlā*) njegov, i Ġibril, i čestiti vjernici” (*Kur’an* 66: 4). No, i šiijski učenjaci će posegnuti za kur’anskim tekstom da bi dokazali ono što smatraju ispravnim u tumačenju riječi *mawlā*. Tako npr. Allah kaže u *Kur’anu*: „Vjerovjesnik treba da bude preči (*awlā*) vjernicima nego oni sami sebi” (*Kur’an* 33: 6). S druge strane, zašto bi ta riječ dolazila u značenju prijatelja i sl. kada je *Kur’an* već proklamovao prijateljstvo i bratstvo među vjernicima? A zašto bi, inače, i ljudi, nakon tog Poslanikovog govora, prilazili ‘Aliji čestitajući mu na njegovu imenovanju? I sam ‘Umar je prišao ‘Aliji govoreći mu: „Postao si, o sine Abi Ṭalibov, *mawlā* svakog vjernika i vjernice!” Upravo za ovim ‘Umarovim riječima sunijski autoriteti će posegnuti kao za još jednim dokazom da riječ *mawlā* u ovom kontekstu znači pomagač, zaštitnik i sl. Naime, Poslanik je još uvijek bio živ, a nemoguće je da bi on imenovao nekoga koji bi još za njegova života bio autoritet ravan njemu (više o tumačenju riječi *mawlā* vidjeti u: aṣ-Ṣadūq ibn Bābawayh 1996: 68, 69).

rekao je: 'Donesite mi (papir i tintu) da vam nešto zapišem, a nakon čega nećete zalutati!' 'Umar na to reče: 'Vjerovjesnika je savladala bolest (u delirijumu je i on ne zna šta govori), mi imamo Allahovu Knjigu i ona nam je dosta!' Ljudi se počеше prepirati (neki su bili uz 'Umara, a neki su iznijeli stav da treba poslušati Poslanika), i svađa uze maha, te Poslanik reče: 'Sklonite mi se s očiju! Zar se smije prepirati preda mnom!?' Ibn 'Abbās je znao kasnije reći: 'Najveća nesreća je ta što nije zapisana Poslanikova naredba tada''' (al-Buḥārī 1992: I/45).¹ A navodi se da, kada je Abū Bakr izabrao 'Umara za svog nasljednika, gotovo da se onesvijestio dok je pravio oporuku, no 'Umar tada nije rekao ništa i nije smatrao da on bulazni (Tabatabai 1996: 44, 177–178).

Da su ashabi zaista bili svjesni 'Alijinog primata na *imāmet*, svjedoče sljedeći primjeri:

- 1) Ibn 'Abbās pripovijeda: „Jednom smo krenuli s 'Umarom (dok je bio *halifa*) prema Siriji, pa se on jednoga dana odvoji od skupine, a ja ga sustigoh, pa mi on reče: 'O Ibn 'Abbāse, moram ti se požaliti na sina tvoga strica ('Aliju). Zatražio sam od njega da krene sa mnom, pa je odbio. Još uvijek vidim da je ljut, pa šta ti misliš šta je razlog tomu?' Ja rekoh: 'O Zapovjedniče vjernih, pa ti to već znaš!' On reče: 'Pretpostavljam da je još uvijek žalostan što mu je promakao *hilāfet*.' Ja rekoh: 'Tako je, on misli da je Allahov Poslanik njemu želio *imāmet* dati.' On reče: 'O Ibn 'Abbāse, možda je Poslanik tako i želio, ali šta ako Allah nije tako želio? Poslanik je želio njega, a Allah drugoga, pa se ostvarila Allahova volja, a ne volja Allahova Poslanika. Pa zar se sve što je želio Allahov Poslanik ostvarilo? On je želio da mu stric (Abū Ṭālib) prihvati islam, ali to nije Allah htio, pa ga nije ni primio''' (al-Mūsawī 1989: 29–30).
- 2) Jedne prilike se 'Umar obraća Ibn 'Abāsu ovim riječima: „Tako mi Allah, 'Alī je najdostojniji da bude *halifa*, ali zbog tri razloga smo ga odbili:
 - bio je premlad,
 - bio je privržen potomcima 'Abdu-l-Muṭṭaliba,
 - ljudi nisu htjeli imati poslanstvo i *hilāfet* udružene u jednoj porodici” (isto: 12; Tabatabai 1996: 45).
- 3) Poznati historičar al-Mas'ūdi bilježi: „Nakon događaja na Taqīfi, 'Alī se obraća Abū Bakru ovim riječima: 'Pogazio si moja prava, odbio si

¹ Prema sunijskoj interpretaciji ovog događaja, navodi se činjenica da je Poslanik nakon toga živio još nekoliko dana, i da u tom vremenu nije ponavljao tu naredbu. Da je bilo nešto od esencijalne važnosti, on bi to učinio, bez obzira na protivljenje pojedinaca (vidjeti: al-'Asqalāni b. d.: I/209).

da se konsultuješ sa mnom i ignorisao si moje žalbe.' Na to mu Abū Bakr odgovara: 'Da, to je istina, ali ja sam se pobojao haosa i nereda'" (Lari 1996: 87).

Sada se postavlja pitanje zašto je nakon svega toga 'Ali uopće i davao prisegu Abū Bakru i ostaloj dvojici *halifa* nakon njega. Ako je istina bila na njegovoj strani, zašto nije ustrajao u njoj? Kod šijskih autora otkrivamo dva razloga: prvi je bojazan 'Alijina za stvar islama, gdje preteže opći interes njegovog očuvanja, te drugi bojazan 'Alijina za vlastiti život (al-Mūsawī 1989: 35).

Sve to vrijeme 'Ali je primjenjivao *taqiyyu*¹. Time se i objašnjava relativna bliskost 'Alijina sa *halifama* prije njega. Da je to sve baš tako, potvrđuje i 'Alijin govor poznat kao *aš-Šiqšiqiyya*: „Pazite! Tako mi Allaha, sin Abū Quḥāfe (Abū Bakr) ogrnuo se njime (*hilafetom*). A doista, znao je da je položaj moj spram njega bio jednak položaju osovine u odnosu na ručni mlin. [...] Potom sam počeo misliti da li bi trebalo napasti ili mirno trpjeti, [...] našao sam da je ustrajnost u tome bila mudrija. Usvojio sam, zato, strpljenje, iako je bilo bockanja u oku i gušenja u grlu. Gledao sam otimanje moga nasljedstva sve dok je prvi išao svojim putem, ali je nakon sebe *hilāfet* predao Ibnu-l-Ḥaṭābu ('Umaru). [...] Ostao sam strpljiv i pored dugog razdoblja i nepopustljivosti iskušenja, sve dok on ne ode putem svojim i preda sve skupini, smatrajući da sam i ja jedan od članova njezinih. Ali, o Bože, šta je trebalo činiti s tim vijećanjem?!” (Es-Sejjid er-Radī 1994: 55).

3. Imam kao duhovni nasljednik Poslanika i neprolazna ezoterijska vrijednost riječi božije

3. 1. 'Alī kao apsolutni pečat walāyata

Šijsko razumijevanje *al-walāyta*, u osnovnim općim okvirima, identično je učenju Muḥyi-d-dīn Ibn 'Arabija. Ibn 'Arabijevo razotkrivanje njenih ukupnih smislova bit će predmet sustavnoga proučavanja od strane šijskih ezoterika, što će, u konačnici, poroditi njihov blagonakloni stav prema njegovu djelu, vidjevši naprosto svoju vlastitu korist u njemu. No, ono preko čega neće moći prijeći jeste Ibn 'Arabijevo razumijevanje nosilaca *qutbiyyata*, duhovne institucije „pola” i božijega namjesnika na Zemlji. Pa ipak, i tu će pokušati „pobiti” Ibn 'Arabija samim njegovim djelom, zaključivši kako je on u stvari mislio isto ono što i oni misle i vjeruju, dok će se „problematični” pasusi njegova *al-Futūḥāta* i ostalih djela tumačiti primjenom *taqiyye*.

¹ *Taqiyya* predstavlja disimulaciju, što u širem značenju podrazumijeva klonjenje od svake vrste opasnosti, tj. nošenje svog uvjerenja u srcu, te u slučaju opasnosti i verbalnog izjašnjavanja protiv njega.

Međutim, ovdje ćemo se nužno vratiti našoj ključnoj kategoriji, kategoriji *al-walāyata*, tj. njegovom nebeskom počelu. U jednom od slikovito iskazanih hadisa Allahova Poslanika, koji prenosi Abū Ḍar, stoji:

Ja i ‘Alī stvoreni smo od jedne svjetlosti, Allaha slaveći zdesna Prijestolja prije negoli je Ādam stvoren na 2000 godina. Pošto je Allah stvorio Ādama, tu svjetlost je zavještao u njegovu kičmu. On prebivaše u dženetu a mi bijasmo u njegovoj kičmi. On se pobudi ka prijestupu a mi bijasmo u njegovoj kičmi. I Nūḥ se uspe na lađu a mi bijasmo u njegovoj kičmi. I Ibrāhīma baciše u vatru a mi bijasmo u njegovoj kičmi. Tako nas je Allah prosljeđivao od kičmi čistih preko materica čistih sve dok ne stigismo do ‘Abdu-l-Muṭṭaliba. Tu nas Allah na dvoje razdvoji, posadivši mene u kičmu ‘Abdu’llāha, a ‘Aliju u kičmu Abū Ṭāliba. Meni usadi vjerovjesništvo i bereket a ‘Aliji rječitost i viteštvo. Enuncijacijom Svojih Imena darova i nama imena. On je Posjednik Prijestolja, Hvaljeni, a ja sam Muḥamad (hvaljeni). Allah je Najuzvišeniji a ovaj (‘Alī) je ‘Alī (uzvišeni) (aṣ-Ṣadūq ibn Bābawayh 1996: 56).

Ovaj hadis vraća nas na same početke, na govor o *muḥamadanskoj zbilji* (*al-Ḥaqīqa al-muḥammadiyya*), od koje je i krenulo stvaranje svijeta, koja je, prema tome, istovremeno i vrelo prapočetnog poslanstva i prapočetnog *al-walāyata*.

Drugačije kazano, *muḥamadansku zbilju* čini dvostruka dimenzija, dimenzija onog egzoterijskog, očitovanog u poslanstvu, i dimenzija onog ezoterijskog, očitovanog u ‘Aliju ibn Abī Ṭālibu i njegovih jedanaest potomaka. To ne znači da Poslanik nije bio *al-waliyy*. Riječ je naprosto o njihovim pretežnim ulogama. Naprotiv, upravo *walāyat* Poslanikov je tzv. solarne naravi, dok je *walāyat* dvanaestorice imama tzv. lunarni *al-walāyat*. U konačnici, on je ‘Aliji pridržan s obzirom na nasljedovanje (*al-wirāta*), te nakon njega njegovim bezgriješnim (*al-ma’sūmīn*) potomcima jasno određenim od strane Allaha (Āmulī 1969: 383–384, 459; Corbin 2001: I/260, IV/332).

Prema Ibn ‘Arabiju, toj tek raskrivenoj *muḥamadanskoj zbilji*, kao prvom očitovanju bitka, najbliži bijaše ‘Alī ibn Abī Ṭālib, baštinik tajanstava svih vjerovjesnika (Ibn ‘Arabī 1998: I/169). Ovo je jedan od jasnih i izričitih dokaza koji šiitski ezoterici pronalaze u Ibn ‘Arabijevu djelu, podupirući njime svoj nauk, prema kojem pečat apsolutnog *al-walāyata* nije drugi doli ‘Alī, a ne nikako ‘Īsā. S druge strane Ibn ‘Arabī kaže:

Od onoga što tomu pripada jeste i opći *al-walāyat* (*al-walāyatu-l-‘amma*) koji je počeo s Ādamom i kojeg je Allah zapečatio ‘Īsāom, čime kraj naliči početku.

Njegov komentator i kritičar Ḥaydar Āmulī u vezi s tim veli:

Ove njegove riječi mogu se razumijevati i na obrnut način, jer Ādamov *walāyat* bijaše *in potentia*, dočim se njegovo prvo ozbiljenje *in actu* očitovalo u Šitū koji bijaše od njegove djece, kao što je to i Ibn ‘Arabī ustvrdio u svom *Fuṣūṣu*. Prema tome, da bi kraj odgovarao početku, pečat *al-walāyata* mora biti od potomaka Poslanikovih, Poslanikov *waṣiyy*, isto kao što je i Šitū bio Ādamov *waṣiyy* (imenovani nasljednik). Što se pak tiče Allahovih riječi na koje se poziva Ibn ‘Arabī: „Īsāov slučaj je u Allaha isti kao i slučaj Ādamov” (*Kur’an* 3: 59), one samo naznačuju čuđenje Jevreja rođenju djeteta bez oca. Zato Allah i kaže za Ādama nakon toga: „Od zemlje ga je stvorio” (Āmulī 1969: 428–429).

Što se tiče njegove časti spram ‘Īsāa, pa zar mu se Poslanik ne obraća riječima: „Ti si ja, tvoja krv je moja krv, a tvoje meso je moje meso!”, a znamo kako je Vjerovjesnik časniji od svih ostalih vjerovjesnika. Prema tome, samo ‘Alī može biti apsolutni pečat *al-walāyata* i pečat svih evlija, nakon kojeg se svaki *al-waliyy* vraća na njega, bivajući tek jednim njegovim pojavnim oblikom i zastupnikom od njegovih zastupnika (isto: 401–403).

Govor Ibn ‘Arabīja, šejha Ibn Abi-l-Manṣūra u svojoj *Risāli*, te drugih sufijskih velikana, o džennetskom drvetu *Ṭūbā*, još je jedan od dokaza ‘Alijeva apsolutnog *ḥatmiyyata al-walāyata*, odnosno njegove konačnosti. Razumijevanje njegove zbilje identično je i unutar šiizma, a iznimno je važno kod obuhvatnog razmatranja *al-walāyata*. Ibn ‘Arabī kazuje:

Rukama dvanaestorice anđela zodijska zasađeno je sve u džennetu, osim drveta *Ṭūbā* koje je Allah, Uzvišeni, Svojom Rukom posadio u dženneti ‘Adnu a čije grane se pružiše i preko bedema dženneti ‘Adna i promiliše kroz sve razine dženneta... Ono je prema svom džennetskom drveću poput Ādama spram svoga potomstva (Ibn ‘Arabī 1998: III/421–423).

Osnov njegov je u boravištu imama ‘Alī ibn Abi Ṭāliba. U svih osam dženneta nema stupnja, kuće ili mjesta a da u njima nije ogranak drveta *Ṭūbā*, dok većina svijeta uopće i ne zna gdje je njegov osnov (aš-Ša‘rānī 1998: 492).

Ovim se uvodi u samu srž *al-walāyata*, čiji osnov ne poznaje i ne prepoznaje većina svijeta, što odgovara nepoznavanju osnova drveta *Ṭūbā*. Zato i izvorište mističnog *Vrela Života* nije drugdje doli podno drveta *Ṭūbā* jer, u suštini, *Izvor Života* nije drugo doli temeljni, praiskonski *al-walāyat* i izvorište zbiljskog vjerovjesništva (Āmulī 1969: IV/362–363). Stoga se i pod *emānetom* (duhovnom zadužbinom) spomenutom u ajetu: „Mi smo nebesima, Zemlji i

planinama ponudili emanet, pa su se sustegli i pobojali da ga ponesu, ali ga je preuzeo čovjek – a on je, zaista, prema sebi nepravedan i lakomislen” (*Kur’an* 33: 72), upravo misli na *walāyat* dvanaestorice imama. U tome se onda i krije Ādamov posrtaj ka drvetu kojem nije smio prići. Sjetimo se kako mu prokleti Iblis obećava vječni život, onaj koji se zadobiva tek pijenjem vode sa *izvora života, izvora* koji kulja podno drveta *Ṭūbā*, predodžbenog izraza za *al-walāyat* kao takav. Drugim riječima, on zaželjje izravno poimanje ezoterijskog. U pokušaju trganja zavjesa koje Allah odredi da ga čuvaju sve do zore u čiji osvit će dizanjem dvanaestog imama njegova mudrost biti razotkrivena, Ādam tek razgoliti samoga sebe (aṣ-Ṣadūq ibn Bābawayh 1996: 108–110; Corbin 2001: I/107–109). Zato je i dovu kojom mu bi oprosteno jedino mogao činiti zaziv imenima četrnaestoro neporočnih (Muḥamad, Fāṭima i dvanaest imama).¹ Crni kamen jednog od kabenskih čoškova jeste taj koji je trebalo da podsjeća Ādama na povjereni polog. On je istovremeno podsjetnik preuzetog emaneta i onog predvječnog zavjeta datog Allahu, kojim svako ljudsko biće još dok bijaše u tminama svoga praoca, u obliku sićušnih čestica, *dāra*, posvjedoči Allaha kao svoga Gospodara, na kojeg ukazuju riječi: „I kad je Gospodar tvoj iz kičmi Ādamovih sinova izveo potomstvo njihovo i zatražio od njih da posvjedoče protiv sebe: ’Zar Ja nisam Gospodar vaš?’, oni su odgovorili: ’Jesi, mi svjedočimo’, i to zato da na Sudnjem danu ne reknete: ’Mi o ovome nismo ništa znali!’” (*Kur’an* 7: 172; Corbin 2001: I/111–112). Dokument tog zavjeta, što svjedoči i predanje, tako je položen u crni kamen Kabe, a što se i samom Ibn ‘Arabiju u jednom snoviđenju jasno ukazalo.

Upravo *al-futuwwat* ili *duhovno viteštvo* kao najraskošnije očitovanje *al-walāyata* izravno se vezuje uz rečeni zavjet koji dadasmo Bogu. Tako četvrti imam Zaynu-l-‘ābidin kaže: „*Duhovno viteštvo* sastoji se u bivanju vjernim predvječnom zavjetu.” Stoga tek onaj koji se jasno sjeća tog zavjeta može ponijeti titulu *duhovnog viteza*, a *pol* tog viteštva ne bijaše drugi doli ‘Alī ibn Abī Ṭālib koji kaže: „Ja se zaista sjećam zavjeta koji sam sa svojim Gospodarom sklopio i znam ko mi je tada bio s desne strane a ko s lijeve strane” (isto: IV/419–423).² Ovdje se u punini poklapa šiijski i sufijski nauk. Često spominjan Poslanikov hadis u vezi s tim jeste: „Nema sablje doli *dul-fiqāra*³ i nema viteza doli ‘Alīja.” Snaga i tajna te sablje, koja nije tek obična kovina od čelika,

1 Vidjeti podužu predaju o tome koja se vezuje uz imama Ġa‘fara aṣ-Ṣādiqa u: aṣ-Ṣadūq ibn Bābawayh 1996: 108–110.

2 O ‘Alijevoj izjavi vidjeti: aṣ-Ṣa‘rānī 1998: 157. Slična izjava prenosi se i od čuvenog sufije Sahl ibn ‘Abdullāh at-Tustarija koji je rekao: „Poznajem svoje učenike još od dana kad je bilo rečeno: ’Zar Ja nisam Gospodar vaš?’, a moj *laṭīfat* (prefinjeni izraz) bio im je terbijet/odgoj još u kičmama, sve dok mi nisu stigli u ovom dunjalučkom vremenu” (isto).

3 Ime ‘Alijeve čuvene sablje. Rani šiijski teolog Ibn Babawayh bilježi predaju prema kojoj je ‘Alijevu sablju *dul-fiqār* spustio sam anđeo Ġibril s neba (aṣ-Ṣadūq ibn Bābawayh 1996: 63).

biće razotkrivena tek na zalasku svjetova, dolaskom očekivanog al-Mahdī-ja. On stoga i nosi krajnje bremenit naslov *al-Qā'im bis-sayf*, onaj koji se sa sabljom u ruci diže.

Postavlja se pitanje koja je onda uloga 'Īsāa pred kraj svijeta u kontekstu Ibn 'Arabijeva govora o *ḥatmiyyatu al-walāyata*. U tom smislu, on je tek pečat tzv. općeg *al-walāyata* koji stoji naspram onog posebnog čiji apsolutni pečat jeste imam 'Alī, dok je njegov pečat u tzv. relativnom smislu obećani al-Mahdī. U tome leži, veli suvremeni šiijski komentator Ibn 'Arabijeva djela Āštijānī, smisao Ibn 'Arabijeva govora o 'Īsāu kao pečatu *al-walāyata* (Qay-sarī & Āštīyānī 1996: 45–456).

Ḥaydar Āmulī u svom *Naṣṣu-n-nuṣūṣ* (komentar Ibn 'Arabijeva *Fuṣūṣa*) još je precizniji. Naime, ako je Muḥamad apsolutni pečat vjerovjesnika, onda je pečat vjerovjesnika u relativnom smislu (*muqayyadan*) 'Īsā. Tako i ciklus *al-walāyata* ima svoj apsolutni pečat u osobi 'Alī ibn Abī Ṭāliba, dočim je pečat evlija u relativnom smislu al-Mahdī (at-Tirmidī al-Ḥakīm b. d.: 502). Apsolutni i relativni obzir rečenog iskaza lakše nam je razumjeti ako znamo da je Allah, nakon Muḥamada kao pečata svih vjerovjesnika, održao u životu unutar dunjalučkog boravišta četiri vjerovjesnika, od kojih je i 'Īsā, a o čemu je već bilo govora. Pa i al-Mahdī nije kušao smrti poput 'Īsāa, pa zar i on poput njega ne treba izaći iz zakrivenosti pred Sudnji dan?! S druge strane, kako je apsolutni pečat vjerovjesnika Muḥamad preminuo unutar ovog historijskog vremena, na isti način i apsolutni pečat evlija je napustio ovaj svijet. Ovo je nešto što lučimo odmišljanjem gore navedenog Āmulijeve iskaza.

Jedan od značajnih naslova iza kojeg se krije osobnost 'Alije i njegovih jedanaest bezgriješnih potomaka jeste govor o njima kao ljudima *A 'rāfa*/bedema.¹ S tim u vezi, znakovita je izjava šestog imama, Ğa'fara aṣ-Šādiqa, koju čini odgovor na upit nekog iz njegove družine o ljudima *A 'rāfa*:

1 Aluzija na ajete 46. i dalje iz kur'anske *sure* „Al-A'raf”. Za Ibn 'Arabija ljudi *A 'rāfa*, bedema koji odjeljuju raj od pakla, džennet od džehennema, tek su oni kod kojih je tas dobrih djela u istoj ravni s tasom loših djela. Oni će se pokoriti Bogu, učinit će sedždu Allahu, svoju posljednju obaveznu koja im je naložena, čime će tas njihovih dobrih djela prevagnuti te tako ući u džennet (Ibn 'Arabī 1998: I/394; aš-Ša'rānī 1998: 493). Međutim, čuveni sufija 'Abdu-l-Karīm al-Ġilī u vezi s ljudima *A 'rāfa* ustvrdit će nešto čemu šiijski ezoterici ne mogu dati nikakav prigovor. Naime, *al-A 'raf* je mjesto božanske blizine, a ljudi *A 'rāfa* su istinski znalci o Allahu (*al-'arifun* riječ koja je istog korijena kao i *al-a'raf*). I sam *al-Kaṭīb* (mjesto/humak sa kojeg će vjernici motriti svoga Gospodara na Sudnjem danu) jeste podno *al-A 'rāfa*. Razlika između ljudi *al-Kaṭība* i ljudi *al-A 'rāfa* je da su prvi napustili dunjaluk prije nego im se *Ḥaqq* očitovao Svojim *tağalliyātima*, dok se onim potonjim Allah razotkrio još na dunjaluku i koji su Ga spoznali još na njemu (vidjeti: al-Ġilī 1997: 227, 228). O ljudima *A 'rāfa* kao istinskim znalcima (*al-'urafā'*), Allahovim ljudima (*ahlullāh*) i Njegovom elitom (*ḥāṣṣatuh*), čitamo i u tefsiru Ibn 'Arabija, iza kojeg ipak najvjerovatnije stoji njegov učenik al-Qāšānī (Ibn 'Arabī 2002: I/197). Isto mišljenje zastupa i čuveni as-Sulamī (as-Sulamī 2001: I/229).

To smo mi (imami) koji stojimo na *A 'rāfu*; mi prepoznavemo svoje drugove po njihovim licima. Mi jesmo *A 'rāf* jer Bog ne može biti predmetom spoznaje, tako da se ta spoznaja događa preko nas. Mi jesmo *A 'rāf* jer na dan uskrsnuća mi smo oni koji Boga poznaju u smislu puta. U raj će ući samo onaj koji nas poznaje i koga mi navlastito poznajemo. U pakao će ući samo onaj ko nas poriče i koga smo mi sami porekli (Corbin 2001: I/318).

Iz pomenute predaje lučimo trostruku gradaciju. Iskazom da imami stoje na *A 'rāfu* hoće se kazati „na samom vrhu ili bedemu spoznaje”, jer korijen riječi *A 'rāf* isti je kao korijen *ma 'rifata*/spoznaje kao takve. Dalje čitamo kako imami nisu tek na vrhu *A 'rāfa*, već sam *A 'rāf*, bedemi preko kojih je jedino i moguća spoznaja Boga. Rekli bismo kako tome sukladira često citiran hadis od strane Ibn 'Arabija: „Ko spozna sebe, spoznao je svoga Gospodara”. A spoznaja sebe i svoje vlastite, najdublje intime nije drugo doli spoznaja imama, savršenog čovjeka po kojem i mi bivamo. Sjetimo se samo Ibn 'Arabijeva govora o savršenom čovjeku kao „odori” *Ḥaqqā*. Konačno, čitamo kako i božija spoznaja vjernika sukladira njegovoj spoznaji o imamima, bedemu koji odjeljuje džennet i džehennem.

Tih imama je dvanaest, jer kako misaoni svijet odgovara svijetu forme, i kao što obzorje svemirskih prostranstava ili historijski svijet odgovara obzorju duše ili unutarnjem svijetu, tako i imami imaju svog nebeskog odraza u dvanaest zodiacalnih *kula* koje upravljaju univerzumom podno sebe, uključujući i sedam nebesa kao kosmičkih slika sedam poslanika sudbinske odluke (*ulu-l- 'azm*), što će reći da je *al-walāyat* osnov vjerovjesništva i poslanstvu. Dakako, to ne znači da je samo *al-waliyy* veći od vjerovjesnika, iako je kvalitet *al-walāyata* veći od onog vjerovjesništva (Āmulī 1969: 238).

Ako znamo da *al-walāyat* prethodi vjerovjesništva i poslanstvu, bivajući njihovim vrutkom i počelom, tj. kao što je očitovanje (*aḏ-Ḍuhūr*) započeto *al-walāyatom*, onda i dočetak po povratku mora biti njime ozbiljen, jer Allah kaže: „Kao što vas je započeo tako ćete se i vratiti” (*Kur'an* 7: 29)¹, tj. kao što početak egzistencijalnog poretka bijaše tzv. ontološkim *tawhīdom*, onim kojim pozivaše svaki *al-waliyy*, tako će i kraj biti pod njegovim znakom (Āmulī 1969: 100). Ovo je nešto što se suštinski tiče misije al-Mahdija, o čemu, ako Bog da, više govorimo u sljedećem, posljednjem potpoglavlju. To su pitanja po kojima šiizam i sufizam zauzimaju istovjetan stav, a izravno se tiču krunskog poziva svakog *al-waliyya*. Naime, prema službenoj teologiji *tawhīd* je tek *at-tawhīdu-l-ulūhī* (teološki *tawhīd*), tj. negacija više bogova i potvrđivanje

1 U Korkutovu prijevodu ajet glasi: „Kao što vas je iz ničega stvorio, tako će vas ponovo oživjeti” (vidjeti: Korkut 1992).

Jednog Boga. Dakako, ova vrsta *tawhīda* je neupitna i kod ljudi tarikata. O njoj nema spora ni kod koga, ni među vjerovjesnicima, ni među evlijama. Međutim, spor se javlja kod tzv. ontološkog *tawhīda* (*at-tawhīdu-l-wuġūdī*) koji čini negacija više bitaka i utvrđivanje samo jednog Bitka. Ova vrsta *tawhīda* pridržana je samo za znalce tarikata, čiji svojevrsni rodoslovnik jeste ‘Ali. Ako je formula teološkog *tawhīda* „nema boga osim Allaha”, onda je formula onog drugog, unutarnjeg *tawhīda*, „samo Allah jeste”. Svi vjerovjesnici su pozivali teološkom *tawhīdu*, dočim je pojavljivanje svakog *al-waliyya* u znaku poziva ontološkom *tawhīdu*, tj. Apsolutnom Bitku. To ne znači da vjerovjesnici i evlije ne objedinjuju oba vida *tawhīda*. Pa i vjerovjesnici, iako pozivaju teološkom *tawhīdu*, u nutrimi upućuju na ontološki *tawhīd* jer temelj onog prvog nije ništa drugo doli ontološki *tawhīd*. Na ontološki *tawhīd* upućuju i riječi Uzvišenog: „Sve što je na njoj nestaje; ostaje samo Lice Gospodara tvoga, Veličanstveno i Plemenito” (*Kur’an* 55: 26, 27)¹, kao i Poslanikove riječi: „Kad biste pružili uže, ono bi na Allaha palo” (Āmulī 1969: 77, 84, 86–87, 99–100). I kod samog Ibn ‘Arabija pronalazimo dvostruku podjelu *tawhīda*, identičnu onoj šijskoj. Samo je oslovljavanje različito. Prvi je *tawhīdu-l-aḥadiyya* (*tawhīd* Jedinosti). To je *tawhīd*, veli Ibn ‘Arabī, griješnika islamskoga umeta. To je ispravan *tawhīd*, izgrađen na truloj osnovi. Onaj drugi je *tawhīdu-l-fardāniyya* (*tawhīd* apsolutne Jednoće). To je *tawhīd* Muḥamada i Mūsāa i ozbiljenih znalaca islamskog umeta. To je ispravan *tawhīd* izgrađen na ispravnoj osnovi (Ibn ‘Arabī 1997: 171–172).

S druge strane, ako naspram *tawhīda* kao njegova suprotnost stoji *širk* (mnogoboštvo), onda je prema gornjoj podjeli *tawhīda* nužno lučiti i dvije vrste širka. Naspram teološkog *tawhīda* stoji tzv. jasni/bjelodani širk, koji je naprosto pripisivanje Bogu kojekakva sudruga. Onaj drugi, koji čini suprotnost ontološkog *tawhīda*, oslovljava se kao pritajeni širk. Da pritajeni ili nezamjetni širk nije prisutan u dušama mnogih muslimana, Allah ne bi ni rekao: „Većina njih ne vjeruje u Allaha a da nisu mušrici (nezamjetnim širkom)” (*Kur’an* 12: 106)², a niti bi Poslanik rekao: „Ugmizavanje širka u moj umet je nezamjetnije od gmizanja crnog mrava, po crnoj stijeni, u mrkloj noći.” Stoga u al-Mahdījevu pozivu neće dominirati drugo doli ontološki *tawhīd* i oslobađanje od pritajenog širka. Kako je to lijepo rekao al-Ġunayd na upit o krajevima: „Povratak počecima” (Āmulī 1969: 85, 87, 100).

1 U Korkutovu prijevodu ajet glasi: „Sve što je na Zemlji prolazno je, ostaje samo Gospodar tvoj, Veličanstveni i Plemeniti” (vidjeti: Korkut 1992).

2 U Korkutovu prijevodu ajet glasi: „Većina ovih ne vjeruje u Allaha, nego druge Njemu smatra ravnim” (vidjeti: Korkut 1992).

4. *al-Mahdī i vrijeme zakrivenosti*

Konstitutivna tradicija Poslanikovih predanja, koja govore o pojavljivanju al-Mahdija iz njegove loze pred smak svijeta, relativno je mnogobrojna. U jednoj predaji tako stoji: „Kad bi od dunjaluka ostao samo jedan dan, Allah Uzvišeni taj dan bi produžio, sve dok ne izađe čovjek od moga djeteta, imena poput moga imena, i nadimka poput moga nadimka. On će Zemlju ispuniti pravdom i pravičnošću kao što se ona (dotada) ispunila nepravdom i zulumom”, tj. veli Ḥaydar Āmulī, ispuniće poljane ljudskih srca *tawhīdom* i *ma'rifatom* nakon što su bile ispunjene širkom i neznanjem, što ne poništava njegovo razumijevanje i sa egzoterijske strane (isto: 102). Prema šiitskim ezotericima, on je onaj u Ivanovu evanđelju najavljeni Paraklet, kad 'Īsā kaže: „Mi vam dostavljamo Objavu u njenom izvanjskom obziru, dok, glede njenih unutarnjih smislova (povratka početku, izvorištu), njih će razotkriti Paraklet na kraju vremena” (isto: 103–104; Corbin 2001: IV/443–445).

Glavni raskol unutar muslimanskog mišljenja, po pitanju al-Mahdija, tiče se njegova identiteta. Tko je on? Prema službenoj „sunijskoj teologiji” i onima koji nisu skloni bilo kakvom sufijskom ili 'irfānī uklonu, njegov identitet nije poznat. Prema šiitskim učiteljima, stvar je i te kako jasna. To je dvanaesti imam, sin imama Ḥasana al-'Askarija, koji se iz zakrivenosti treba pojaviti među svijetom pred Sudnji dan. S druge strane, poimanje al-Mahdijeve osobnosti unutar sufizma uvelike je zaobilaženo i prešućivano. O to pitanje se spotakao i sam Anri Korben, tvrdeći kako sufije priznaju da je dvanaesti imam bio *duhovni pol* svoga vremena, iza kojeg su iz pokoljenja u pokoljenje slijedili sufijski šejhovi, što pretpostavlja da je i dvanaesti imam ostavio ovaj svijet, prolazeći kroz kapije smrti (isto: III/75). Jedan od zanimljivih iskaza u kojem se progovara o al-Mahdijevu identitetu, unutar sufijske tradicije, pronalazimo u djelu *al-Yawāqīt wal-ġawāhir* čuvenog sistematizatora tašawwufskih učenja aš-Ša'rānija (umro 1565. godine), koji ga takođe identifikuje sa sinom imama Ḥasana al-'Askarija (aš-Ša'rānī 1998: 422).¹

1 Iako aš-Ša'rānī kao potvrdu ovom stavu citira i riječi Ibn Arabija s početka 366. poglavlja njegova *al-Futūḥāta*, u izdanju rađenom prema prethodnim izdanjima, tiskanim na osnovu rukopisa iz Konje, takvo što ne stoji. Naprotiv, al-Mahdī tu nije potomak Ḥusayna već njegova brata Ḥasana. Da li je riječ o štamparskoj grešci ili već nečem drugom, ne možemo sa sigurnošću tvrditi. Čitavo rečeno poglavlje od nekih dvanaest stranica posvećeno je al-Mahdijevim pomagačima u vremenu njegova izlaska, tzv. vezirima kojih ima biti pet, sedam ili devet. Zavisno od njihova broja trajace i al-Mahdijeva vladavina. Ipak, i unutar sufijskoga miljea danas imamo oprečnih stavova. Tako npr. suvremeni nakšibendijski šejh Nāzīm al-Ḥaqqānī uči kako je al-Mahdī Poslanikov potomak u četrdesetoj generaciji. On je sada živ, ali ne među ljudima. Nalazi se u jednoj dubokoj pećini gdje ga čuvaju džinni. On i njegovih 99 *halifa*, kazuje šejh Nāzīm, nalaze se u toj pećini negdje u pustinji *Rub 'u-l-ḥālī*

Al-Mahdī je, dakle, rođen u noći sudbinske odluke 15. *ša' bāna* 255. godine po lunarnome kalendaru, što odgovara petku, 29. jula 869. godine po julijanskom kalendaru. Rođen je u vojnom logoru Samare, u kojem je pod strogom prismotrom držan i njegov djed 'Alī an-Naqī oko dvadeset godina. I sam njegov otac al-Ḥasan u njemu je rođen, prozvan al-'Askarī upravo po tom logoru. Njegova majka bijaše vizantijska princeza Narcis, u čemu šiitski ezoterici prepoznaju iniciranje kršćanstva u islam. Rodoslov njene majke ide unazad do Šam'ūna (Simon Petar), prema tradiciji duhovnog nasljednika 'Īsāa. Jedno veličanstveno svjedočanstvo, kojim se iscertava hagiografija te plemenite djeve i njen susret s jedanaestim imamom, bilježi veliki šiitski teolog ranog perioda Ibn Bābawayh. U njemu čitamo kako je Narcis još dok živješe na vizantijskom dvoru, u viziji darovanoj od Allaha bila upoznata sa svojim budućim suprugom, jedanaestim imamom. Njen susret sa Bašārom, izaslanikom imama 'Alīja an-Naqīja, na jednom od bagdadskih dokova, gdje pristaju trgovci robljem sa svojim brodovima, odista izravno dira u srce. Svaki detalj koji je prethodio spajanju al-Ḥasana al-'Askarija i vizantijske djeve Narcis bijaše rezultat stroge Allahove odredbe (vidjeti: Corbin 2001: IV/314–325).

U petak, 8. *rabī'u-l-awwala*, što odgovara 1. januaru 873. godine po julijanskom kalendaru, nasilnom smrću napušta ovaj svijet imam al-Ḥasan al-'Askarī. Od tog trenutka dvanaesti imam iščezava pogledima puka, i tako nastupa njegova tzv. mala zakrivenost. Ona će trajati 70 lunarnih godina (odnosno 69 solarnih) u koje vrijeme će imam biti u vezi sa svojim sljedbenicima, posredstvom četvorice zastupnika ili mandatara (vidjeti: aṭ-Ṭūsī 1997: 353–396). Prvog od njih, Abū 'Amra 'Uṭmān ibn Sa'īd al-'Umrīja, postavio je još jedanaesti imam. Njegovim nasljednikom biva imenovan sin njegov, Abū Ġa'far Muḥamad ibn 'Uṭmān. Treći zastupnik bijaše Abu-l-Qāsim al-Ḥusayn ibn Rūḥ, dok povjerenje imamova zastupništva nakon njega preuzima Abu-l-Ḥasan 'Alī ibn Muḥamad as-Samurī. Njihovim posredništvom izvještavanje broj imamovih vjernih sljedbenika bio mu je čak i doveden. No, smrću posljednjeg zastupnika, sredinom *ša' bāna* 329. lunarne godine nastupa tzv. velika okultacija ili potpuno zakrivanje. Upitali su as-Samurīja, dok je bio na samrtnoj postelji, o njegovu nasljedniku, a on je rekao: „Od sada stvar pripada samo Allahu.” Od tada Mahdi apsolutno biva zakriven od pogleda ljudskih očiju, što će reći da u zakrivenosti čeka čas sudbinske odluke svoga veličanstvenoga povratka i uspostave čistog islama, razotkrivajući unutarnje smislove objave i vraćajući islamu njegovu slavu i moć. Njime će biti uspostavljen počelni poredak svih stvari, po čemu je i oslovljen kao *al-Qā'im*

na Arabijskome poluotoku (vidjeti: *The Sunday Times*, „The Coming of Mystery Imam al-Mahdi”, Colombo, Sri Lanka, 18. novembar 1990).

(Uskrsitelj) ili *al-Qā'im bis-sayf*, onaj koji se sa sabljom u ruci diže. Ta sablja je, u stvari, simbol njegove moći, pred kojom mu niko neće moći stati na put. Ona nije drugo doli tajanstvena zbilja one iste sablje njegova pradjeda 'Alija ibn Abi Tāliba. „Da nije nje”, veli Ibn 'Arabī, „prva bi mu službena ulema presudila fetvom o njegovu smaknuću” (Ibn 'Arabī 1998: III/327). Možda nam i to govori o naravi njegove misije.

Međutim, šta je stvarni razlog njegove zakrivenosti? U šijskoj literaturi čitamo kako je to, između ostalog, al-Mahdījev strah za vlastiti život. Njegovi očevi (preci) tome nisu potrebovali, jer on će se pojaviti sa sabljom, boreći se protiv onih koji mu se suprotstave. Uostalom, iza njih, bilo da budu ubijeni ili da umru, ostajao je nasljednik, dočim al-Mahdija niko ne može zamijeniti (aṭ-Ṭūsī 1997: 90, 92–93, 329–332). Ipak, u suštini, on je zakriven jer su ga ljudi sami sebi zaklonili, bivajući nesposobni prepoznati ga i spoznati. Prema korpusu šijskih hadisa još je i 'Alī nagovijestio njegovu zakrivenost. Al-Asbağ ibn Nubāta pripovijeda:

Došao sam Zapovjedniku vjernih, zatekavši ga kako zamišljen čeprka po zemlji, pa ga upitah: „O Zapovjedniče vjernih, zašto tako zamišljen stružeš po zemlji? Imaš li kakve potrebe prema njoj?”, a on mi reče: „Ne, tako mi Allaha, nemam potrebe za njom niti sam ikada za dunjalukom potrebovao, no razmišljah o potomku koji će se roditi od jedanaestog od moga potomstva. To je al-Mahdī, koji će Zemlju ispuniti pravdom i pravičnošću kao što je ona prije toga bila ispunjena zulumom i nasiljem. Njemu pripada nedoumica i zakrivenost u kojoj će neki zalutati, a neki biti upućeni” (isto: 336).

S druge strane, ako se postavi pitanje otkud u islamu kojekakve zakrivenosti, odgovor na njega može biti protupitanje: Zar Hiḍr nije u svojevrsnoj zakrivenosti i zar mladići pećine nisu bili u snu 309 lunarnih godina zakriveni od ostalih ljudi? Al-Mahdī je u vremenu svoje zakrivenosti naprosto poput sunca iza oblaka. Ne vidimo ga, ali ipak grije. Kad će se ti oblaci razići, samo Allah zna. Znani su samo dan i predznaci kojima će biti navješten njegov skori povratak. Prema imamu Ġa'faru aṣ-Šādiq u pojaviće se na dan 'Āšūre, 10. *muḥarama*, dan u kojem se za svakog poslanika vezuje neki od krupnih događaja, dan u kojem je šehidskom smrću pao imam al-Ḥusayn. Također se bilježi da je imam al-Bāqir rekao: „Pred dolazak al-Mahdija ukazat će se dva znaka koja se nisu pojavila još otkako je Ādam spušten na Zemlju: pomračenje sunca sredinom mjeseca ramazana, a mjeseca krajem ramazana” (isto: 444, 452).

I na kraju, ostaje nam još da razmotrimo šijsko tumačenje Ibn 'Arabijeve iskaza, prema kojem je navlastito on pečat *muḥamadijanskog walāyata*. Takav

naslov je artikulisan i kao pečat posebnog *al-walāyata* (*Hātemu-l-walāyati-l-hāṣṣa muqayyadan*), a shodno šijskom nauku može ponijeti samo očekivani al-Mahdī. Šijski sufija Šamsu-d-dīn Lāhīgī (umro 1507), komentator čuvenog *Ružičnjaka tajne* Maḥmūda Šabistarīja, kazuje kako je Ibn ‘Arabījev doživljaj sebe kao pečata *al-walāyata* u jednu ruku i istinit, s obzirom na njegovu svjedočenje vječne zbilje *al-walāyata* u kojem trenu on u punini biva obasut svjetlošću vječnog *al-walāyata*. Prema tome, on nije jedini koji je mogao kušati takvo što i osjećati se pečatom prijatelja božijih (Corbin 2001: 438–439). Ḥaydar Āmulī je još precizniji. Naime, lik Ibn ‘Arabīja treba posmatrati poput odnosa između Mūsāa i Ḥiḍra. Svaki od njih bijaše savršen (*al-kamil*) prema samome sebi, ali i „krunjav” (*an-naqis*) u odnosu na drugoga. Āmulī će čak dovesti u pitanje i sam Ibn ‘Arabījev san u kojem on sebe prepoznaje pečatom *muḥamadījanskog walāyata*, ustvrdivši kako san nikako ne može biti u rangu *kašfa* jer znano je kako su snovi i snoviđenja podložni sumnjama i *šubhi*, i to s obzirom na samo snoviđenje, njegovo tumačenje, osobe, vremena i potrebne uvjete. Uostalom, u Ibn ‘Arabījevu odgovoru na 13. pitanje at-Tarmidī al-Ḥakīma pronalazimo svjedočanstvo u kojem on sasvim jasno ne identifikuje sebe sa *muḥamadījanskim* pečatom *al-walāyata*. U njemu, između ostalog, čitamo sljedeće:

Što se tiče dočeka *muḥamadījanskog walāyata*, on pripada čovjeku od Arapa, i to najplemenitijeg roda. On je danas među nama prisutan. Upoznao sam ga 595. (lunarne) godine, vidjevši znak (*al-‘alāma*) koji mu pripada i koji je Allah u njemu od očiju robova Svojih zaklonio, ali meni ga je razotkrio u gradu Fesu tako da u njemu prepoznadoh pečat *al-walāyata* (Ibn ‘Arabī 1998: II/51).

Ova Ibn ‘Arabījeva kontradiktornost kod njegovih komentatora sunijske provenijencije uopće neće biti problematizirana, pa čak niti naznačena.¹ S druge strane, šijski ezoterici problem će riješiti jednostavnim pripisivanjem *taqīyye* liku i djelu Ibn ‘Arabīja, što će reći da je on u svojoj nutринi bio istinski šiija, iako je takav stav teško održiv. Pa ipak, za jednog šijskog ezoterika, time se rješava diskrepancija tekstova koji govore o al-Mahdiju, odnosno *muḥamadījanskom* pečatu *al-walāyata*.

1 Valja navesti i mišljenje suvremenog mutaṣawwifa Muḥyi-d-dīn at-Ṭu‘mīja koji je napisao knjigu pod naslovom *Takmilatu-l-Futūḥāti-l-makkiyya* (Dodatak/upotpunjenje Mekanskih otkrovenja). Naime, on tu, prilično čudno, navodi neka, na prvi pogled oprečna mišljenja po pitanju *muḥamadījanskog* pečata, pa kaže kako je rođen u Fesu, ime mu je Aḥmad, nadimak Abu-l-‘Abbās, te da je rođen 1150. lunarne godine. U fikhu bijaše malikija i za života nije napisao niti jednog djela, dok je njegov *ḥalīfa* po izunu napisao o njemu jedno djelo (vidjeti: at-Ṭu‘mī 1994: II/691–694).

U konačnici, reklo bi se da su moguća jedino dva rješenja. Prema prvom, govorom o *muḥamadijanskom* pečatu *al-walāyata* u trećem licu jednine Ibn ‘Arabī, u stvari, smjera na samoga sebe. Ono drugo rješenje nije drugo doli šijska interpretacija naznačenoga problema. Jedno Ibn ‘Arabijevo krunsko svjedočanstvo, koje pronalazimo u *al-Futūḥātu*, ide u prilog ovoj potonjoj konstataciji. Riječ je o 557. poglavlju *al-Futūḥāta* naslovljenom „O pečatu *awliyā’* u apsolutnom smislu”. To je jedno od najkraćih poglavlja *al-Futūḥāta*. Čini ga tek nekoliko rečenica, no, iznimno važnih za razumijevanje odnosa *muḥamadijanskog* i opšteg pečata *al-walāyata*. Čitamo ondje, između ostalog, sljedeće:

On (‘Īsā) neće zapečatiti drugo doli *walāyat* poslanika i vjerovjesnika, dok će *muḥamadijanski* pečat *al-walāyata* zapečatiti *walāyat* evlija, i to da se razluči odnos između *walāyata al-waliyya* (evlije) i *walāyata* poslanika, pa kad siđe kao *waliyy*, pečat evlija bit će pečatom i ‘Īsāovu *walāyatu* s obzirom da se on može smatrati od ovog umeta i s obzirom da će suditi po šerijatu drugog. Isto kao što je i Muḥamad pečat svih vjerovjesnika, iako će nakon njega sići ‘Īsā, takav sud se proteže i na ‘Īsāov *walāyat* s obzirom da mu vremenski prethodi pojavljivanje pečata *walāyata* evlija u koje se pribraja i sam ‘Īsā (Ibn ‘Arabī 1998: IV/198).

Retke istog značenja čitamo i u 382. poglavlju. Očito je da lik vjerovjesnika ‘Īsāa može biti „zapečaćen” samo izravnim potomkom Muḥamada, tj. dvanaestim imamom, al-Mahdijem, jedinim punim nosiocem Poslanikovih tajanstava.

5. Umjesto zaključka

Teorija savršenog čovjeka i institucija *duhovnog pola* (*quṭb*) nisu od presudne važnosti samo u *taṣawwufu*. Rekli bismo da ta pitanja bitno konstituišu samu srž i šijske duhovnosti. Paradoksalno je da su upravo ta pitanja dosad krajnje škrto, subjektivno i odveć fragmentarno obrađivana, ne samo na bosanskom jeziku, već prema našim dosadašnjim saznanjima i na drugim jezicima.

Odnos ova dva temeljna toka muslimanskog „misticizma” kroz povijest je bezočno prešućivan. Pa ipak, bilo je pojedinaca unutar klasičnog muslimanskog mišljenja, čije kapitalno djelo tek danas počinje izlaziti na svjetlo dana, onih koji su prepoznali jedinstveno vrelo i jedinstvene smjerodavne silnice oba gore spomenuta toka. Takav bijaše, primjerice, Ḥaydar Āmulī (1320 – nakon 1385).

Žalosna je činjenica da se kroz povijest, po principu automatizma s obje

strane (*sunizam* i *šiizam*), gradio zid netrpeljivosti. Šiije su često bile sklone identifikovati sunije s Yazidovom zločinačkom vojskom koja je masakrirala Vjerovesnikova unuka Husayna, njegovu porodicu i neke od uglednih ashaba, dok su sunije, s druge strane, često zatvarali oči pred nekim drugim činjenicama, uključujući i povijesne.

Muslimansko biće u svojoj nutrini vapi za međumuslimanskim dijalogom kojim bi se zasigurno otvorila vrata za potpuno, kako individualno, tako i komunitarno duhovno ozbiljenje na putu ka jedinstvenom pologu istine. Uvjereni smo da „recept” za jedno takvo pregnuće treba tražiti upravo u aktualiziranju odnosa sufizma kao uvjetno kazano „sunijskog misticizma” i šiijskog *‘irfāna* ili mistične gnoze.

Primljeno: 17. novembra 2020.

Prihvaćeno: 18. decembra 2020.

Literatura

- Āmulī, Ḥaydar (1969), *Ġāmi ‘u-l-asrār wa manba ‘u-l-anwār*, Tahrān – Paris, Centre de Publications Scientifiques et Culturales et Institut Français de Recherche en Iran.
- Al-‘Aḡalūnī al-Ġarrāhī, Ismā‘il (1932), *Kašfu-l-ḥafā’ wa mazīlu-l-ilbāsi ‘ammā-š-tuhira mina-l-aḥādīṭ ‘alā alsinati-n-nās*, Bayrūt.
- Al-‘Asqalānī, Ibn Ḥaḡar (b. d), *Faḥḥu-l-bārī*, as-Sa‘ūdīyya.
- Al-Bāqillānī, Al-Qāḍī Abū Bakr (1987), *Tamhīdu-l-awā‘il wa talḥīṣu-d-dalā‘il*, Bayrūt.
- Al-Buḥārī, Muḥammad ibn Ismā‘il (1992), *Ṣaḥīḥu-l-Buḥārī*, Bayrūt, Dāru-l-kutubi-l-‘ilmiyya.
- Corbin, Henry (2001), *Islam u Iranu*, preveo Rešid Hafizović, Sarajevo, Bemust.
- Al-Ġilī, ‘Abdu-l-Karīm ibn Ibrāhīm (1997), *al-Insānu-l-Kāmil fī ma ‘rifati-l-awāḥir wal-awā‘il*, Bayrūt, Dāru-l-kutubi-l-‘ilmiyya.
- Al-Ḥillī, al-Ḥasan ibn Yūsuf ibnu-l-Muṭahhar (1960), *Minḥāḡu-l-kirāma fī ma ‘rifati-l-imāma*, Qum, Mu‘assasa ‘Āšūrā’.
- Ibn ‘Arabī, Muḥyi-d-dīn Muḥammad ibn ‘Alī aṭ-Ṭā‘ī (1997), *at-Tadbīrātu-l-ilāhiyya fī iṣlāḥi-l-mamlakati-l-insāniyya*, al-Qāhira, ‘Ālamu-l-fikr.
- Ibn ‘Arabī, Muḥyi-d-dīn Muḥammad ibn ‘Alī aṭ-Ṭā‘ī (1998), *al-Futūḥātu-l-makkiyya*, Bayrūt, Dāru iḥyā‘i-t-turāṭi-l-‘arabī.
- Ibn ‘Arabī, Muḥyi-d-dīn Muḥammad ibn ‘Alī aṭ-Ṭā‘ī (2002), *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, Bayrūt.
- Ibn Bāz, ‘Abdu-l-‘Azīz ibn ‘Abdullāh (1997), *Maḡmū‘u fatāwā wa maqālāt mutanawwi‘a*, al-Kuwayt, Ġam‘iyyatu iḥyā‘i-t-turāṭi-l-islāmī.

- Al-Ḥillī, al-Ḥasan ibn Yūsuf ibnu-l-Muṭahhar (1994), *Nahḡu-l-Ḥaqq wa kašfu-š-šidq*, Qum, Dāru-l-ḥiḡra.
- Ibn Ḥanbal, Aḡmad (1995), *al-Musnad*, al-Qāhira, Dāru-l-ḥadīṭ.
- Ibn Kaṭīr, Abū Fidā' Ismā'il (1983), *Tafsīru-l-Qur'āni-l-'azīm*, Bayrūt, Dāru-l-mufid.
- Ibn Qutayba, Abū Muḡammad 'Abdu'llāh (1904), *al-Imāma was-siyāsa*, Maṭba'atu-n-nīl bi-Miṡr.
- Imam Homeini, Ruhullah (1990), *Islamska vlast*, Beograd, Međunarodna politika.
- Korkut, Besim (1992), *Kur'an s prevodom*, Medina, Kompleks Hadimu-l-Haremejn za štampanje Mushafi Šerifa.
- Al-Lārī, As-Sayyid Muḡtabā al-Mūsawī (1998), *Dirāsa fī ususi-l-islām*, Iran, Markazu našri-ṭ-ṭaqāfati-l-islāmiyya fi-l-'ālam.
- Lari, Sayyid Mujtaba Musavi (1996), *Imamate and Leadership*, Qum, El-Hadi: Foundation of Islamic Cultural Propagation in the World.
- Mahmūd Šākīr (1991), *at-Tārīḡu-l-islāmī*, Bayrūt, al-Maktabu-l-islāmī.
- Al-Mūsawī, Mūsā (1989), *aš-Ši'atu wat-taṡḡīḡ*, al-Qāhira, Maṭābi'u-z-Zahrā'.
- Al-Muttaqī al-Hindī, 'Alā'u-d-dīn (1993), *Kanzu-l-'ummāl*, Dimašq.
- An-Nawawī, Abū Zakariyyā (1981), *Šaḡīḡu Muslim bi-šarḡi-n-Nawawī*, Dāru-l-fikr.
- Qayṡarī, Muḡammad Dāwūd & Āšṡiyānī, Ġalālu-d-dīn (1996), *Šarḡu Fuṡūši-l-ḡikam*, Tahrān.
- Al-Qundūzī, Sulaymān (1997), *Yanābī'u-l-mawadda*, Bayrūt, Mu'assatu-l-a'lamī.
- Aṡ-Šadūq ibn Bābawayh, Abū Ġa'far Muḡammad ibn 'Alī (1996), *Ma'āni-l-aḡbār*, Qum, Mu'assatu-n-našri-l-islāmī.
- Es-Sejjid er-Radī (1994), *Nahḡu-l-balāḡa (Staza rječitosti)*, preveo Rusmir Mahmutćehajić, Čakovec.
- As-Sulamī, Abū 'Abdu-r-Raḡmān al-Azdī (2001), *Tafsīru-s-Sulamī (Ḥaqā'iqu-t-tafsīr)*, Bayrūt, Dāru-l-kutubi-l-'ilmiyya.
- Aš-Ša'rānī, 'Abdu-l-Waḡḡāb (1998), *al-Yawāqīt wal-ḡawāḡir fī bayān 'aqā'id-l-akābir*, Bayrūt, Dāru-l-kutubi-l-'ilmiyya.
- Aš-Šahrastānī, Abū-l-Faṡḡ (1948), *Al-Milalu wan-niḡal*, Bayrūt, Dāru-s-surūr.
- Aš-Šawkānī (1994), *Zubdatu-t-tafsīr min Faṡḡi-l-qadīr (muḡtaṡar)*, Dimašq.
- Tabatabai, Sejjid Muḡammed Husejn (1996), *Ši'a u islamu*, Zagreb, Mešihat Islamske zajednice u Hrvatskoj.
- At-Tirmidī al-Ḥakīm, Abū 'Abdu'llāh Muḡammad (b. d), *Kitāb ḡatmi-l-awliyā'*, Bayrūt, al-Maṭba'atu-l-kāṡūlikiyya.
- Aṭ-Ṭu'mī, Muḡyi-d-dīn (1994), *Takmilatu-l-Futūḡāti-l-makkiyya*, Bayrūt, al-Maktaba aṭ-ṭaqāfiyya.
- Aṭ-Ṭūsī, Abū Ġa'far Muḡammad ibnu-l-Ḥasan (1997), *Kitābu-l-Ġayba*, Qum, Mu'assatu-l-ma'ārifi-l-islāmiyya.
- The Sunday Times* (Colombo, Sri Lanka), 18. novembar 1990.

Shiite Critique of Ibn Arabī's Teachings on *Qutbiyyah* (Spiritual Polehood)

Kenan Čemo

*Faculty of Islamic Studies,
University of Sarajevo, Bosnia and Herzegovina*

Ibn Arabī (died in 1240) is seen as one of the key representatives of spiritual anthropology in Muslim mysticism (*taṣawwuf*), which he presented as a systematic analysis in his teachings on the Perfect Man (*al-Insān al-kāmil*) and the whole hierarchy of the spiritually excellent led by the so-called *quṭb* (spiritual Pivot or Pole).

However, the theory of the Perfect Man and the institutions of *spiritual Pole* (*quṭb*) are not only crucial in *taṣawwuf*. We would say that these issues also essentially constitute the very core of Shiite spirituality, as well as within Shiism, as one of the two basic currents of Muslim interpretive genius.

To talk about this central pillar of *'irfānī* (gnostic) wisdom without at least generally showing an understanding of it within the spirituality of duodecimal Shiism (*al-ittnā 'ashariyya*), would be a gross negligence of the fundamental content of one of the two basic currents of Muslim "mysticism", even more so since Shiite critique of Ibn Arabī's teachings on *qutbiyyat* and its supporters is the only viable and noteworthy one.

Keywords: *Ibn Arabī, imām, quṭb* (spiritual Pole), *walāya* (spiritual authority), *hilāfa* (Divine vicegerency)