

**Adnan Silajdžić**

## ČOVJEK U POTRAZI ZA ISKONOM - ORIJENTOM

### Rezime

Autor u ovome tekstu sasvim uopćeno govori o mjestu i ulozi čovjeka unutar iranskog sufizma. Islamsko mišljenje je čovjeka kao specifično biće ili egzistenciju razmatralo u raznolikim artikulacijama božanske transcencije (tenzih) i imanencije (tešbih). Muslimanska teologija i filozofija su u pomenutom rasponu božanskog bitka narav čovjekovu tumačile u konceptualnom jeziku filozofije i teologije, tj. u pojmovima vječnosti svijeta, predbivstvjuće materije. Predstavnici iranskog sufizma taj problem razmatraju u jeziku simbola, slika, metafora, jer je takav jezik jedino sposoban zahvatiti božanska očitovanja između Božije Biti i Njegove egzistencije, a samim tim esencijalnu narav čovjeka kao povlaštenog stvorenja unutar kur'anske strukture kosmosa.

**F**undamentalni problem pred kojim stoji čovjekov zapitani Um jeste kako o Bogu govoriti ljudskim (ograničenim) jezikom, ili kako pojmiti onu tanku nit (koju mi u našem mišljenju uvijek nekako zamišljamo) koja prividno razdvaja svijet onostarnog, nadosje-

tilnoga od ovostranog, odnosno osjetilnoga (materijalnoga) svijeta? O taj problem spotakli su se svi značajniji mislioci nama poznati u dosadašnjoj svjetskoj povijesti. Svi su oni, na ovaj ili onaj način, završavali u dualizmu koga snagom svojega mišljenja, osobito snagom svojega jezika, nisu mogli prevladati. Općenito uzevši, islamski klasični Um taj problem je postavljao kroz raznolike interpretacije *tenziha* (Božije transcendencije-neusporedivosti) i *tešbiha* (Božije sveprisutnosti u svijetu-usporedivosti), u filozofiji i teologiji pomoću analogija, a u sufizmu i ezoterizmu pomoću metafora, slika i simbola. Drugim riječima, islamski Um se bavio načelom silazno-uzlaznih očitovanja božanskoga Bitka u rasponu između Njegove transcendencije (Biti) i Njegove imanencije, odnosno nerazdvojivosti od svijeta kao Njegova bitka. Zato je važno kod toga obratiti pažnju na načelo hijerarhije stvaranja, na specifičnu islamsku strukturu Kosmosa, koja podrazumijeva čitav niz svjetova između Neba i Zemlje (svijet mineralnoga i životinjskoga, svijet ljudski, svijet melekutski, Duhovni i melekutski svjetovi, ljudski, mineralni, životinjski i materijalni svijet).

Nakon iščitavanja klasičnih djela iranskoga sufizma čitatelj odmah uočava da tri temeljne ideje određuju njegov sadržaj, zapravo bismo mogli kazati da one predstavljaju lajtmotiv (okosnicu) iranske gnostičke tradicije (*irfan*), odnosno šiijske transcendentne theozofije u cjelini: to su vrijeme, svijet i čovjek. Neki će se možda odmah zapitati zašto ovdje prešućujemo ideju *Svetoga*, odnosno Boga kao jedinu Stvarnost? To pitanje je smisleno jedino ukoliko se postavlja iz iskustva logičkoga pozitivizma! Za ljude koji pripadaju svijetu islama odgovor je veoma jednostavan, zato što se u ovakvim tekstovima takvo što po sebi podrazumijeva, odnosno zato što se u klasičnim pa i u modernim islamskim tekstovima Bog nije nikada postavljao kao problem. Stoga nećemo naći niti i jedno djelo, poput recimo Kaufmanova, koje nosi naslov "Bog kao problem". Jer je islamski Um (svejedno sunijski ili šiijski) uvijek bio usredsređen, ne na pitanje da li Bog postoji, nego u kojemu smislu je On kao Stvoritelj i Objavitelj neusporediv, a u kojemu smislu je neraskidivo vezan sa svijetom i čovjekom (znakovima božanskoga Bitka- *ajatullahi-vestigia Dei*).

U literaturi iranskoga sufizma ne govori se o čovjeku u njegovu geografskom i socio-antropološkom određenju, čovjeku čija je istinska

domovina ili prebivalište smješteno na jednoj od nama poznate četiri strane svijeta (istok, zapad, sjever i jug), čovjeku koji svoje prisustvo u svijetu ili prostoru horizontalno razvija prema spomenutim temeljnim geografskim odrednicama, u njoj se govori o čovjeku (i njegovu usmjerenju) koji je po svojoj suštinskoj (primordijalnoj) naravi (*fitretu capax Dei*) otvoren za transcendenciju, za Nebo, i sposoban penetrirati se uz “strme obronke planine Qāf”, na putu prema svojoj vječnoj kući ili svome *Ishodištu*. Zato je sufijska literatura šiitskih muslimana sva u znaku putovanja (kao što su četiri umska putovanja Mulla Sadraa Širazija (*al-hikma al-arba’ al-muta’alijah*), uspinjanja ili osvajanja *Rajske Svjetlosne Zemlje Hurqalye*, zemlje koja stoji iza svijeta osjetilnog, koja je smještena na vrhu kozmičke planine koju predaje u islamu označavaju *Qāfom*. Riječ je o onoj planini uz koju se mora uspeti izgnanik koji je pozvan kući ne vraćajući se više u svoj, poput Abrahama, Ur Kaldejski iz kojega je izgnan, iz kojega je poduzeo putovanje da se više tamo nikada ne vrati - riječ je o uspravljanju od Zemlje prema Nebu, u kojemu se krije smisao jedne sasvim druge historije koju otkrivaju putnici (*Salici*) - za razliku od Odiseja (koji konotira objektivno, odnosno horizontalno vrijeme) koji odlazi na ostrvo *Itaku* da bi se sa njega ponovno vratio na mjesto svojega polaska. U tom smislu moguće je, u kulturološkoj razini, govoriti o simbolizmu Vrta (prostora koji omogućava čovjekov susret sa biljnim, životinjskim i ljudskim svijetom) i Trga (koji podrazumijeva isključivo međuljudsku komunikaciju) unutar islamskoga, odnosno zapadno-kršćanskoga svjetopogleda.

Istaknuti mislioci iranskoga sufizma, dakle, govore o svijetu koji stoji ponad osjetilnog, ne svijetu apstraktnih pojmova karakterističnih za subjektivizam i nominalizam moderne - za konceptualni jezik filozofije i theologije (zato je u artikuliranju iskustva iranskoga sufizma u evropske jezike Corbinu najveća prepreka bila upravo jezik) - nego o jednom stvarnom i konkretnom duhovnom univerzumu (Suhrawardi bi rekao *alem al-misalu - Mundus Imaginalis*) koji se ne može poput meleka Džibrila (Purpurnoga meleka) koji dolazi da Poslanika odnosno muslimane, pouči u vjeri islamu ili bezgrešnog začeca Isusova, epistemološki provjeriti niti vrednovati. To nije svijet pojmova, paradigmi, niti univerzalija. To je svijet

u koga se ulazi ne snagom stvorenoga razuma, nego čovjekova intelekta, svijet u kome se uživa u ljepoti predavanja Iskonu. Za takav svijet čovjek koji je izgubio svoju polarnu ili transcendentnu dimenziju (čovjek jedne dimenzije, kako bi to rekao Herbert Marcuse), čovjek koji nije više usmjeren prema nebeskom polu i koji je ophrvan dvojbom dana koji smjenjuje noć i noći koja smjenjuje dan, nema više smisla. Odsutnošću te dimenzije pojedinačna osoba ulazi u beskrajnu duhovnu avanturu i pustolovinu koja svaki put završava u krivotvorinama i pričinama. Čovjek sebi prisvaja aureolu (slavu) božanstva! Samo u pratnji "Šahs al-gayba" "Nadosjetilnoga vodiča koji je u nama" (kako bi to rekao Nedžmuddin Kobrā) on biva izbavljen i usmjeren prema svom vlastitom središtu. Tu prestaju ili nestaju sve dualnosti, sve dvojbe. Jer nit koja razdvaja dva prividno razdvojena svijeta nije misterij za srce i dušu (za *VJERU*), ona je misterij za ograničenu snagu našega *RAZUMA*. U tom sklopu treba promatrati govor iranskih mudraca o "Savršenoj Prirodi" i fiziologiji "Svjetlosnoga čovjeka" koga ne mogu čuti oni koji posjeduju samo tjelesne uši (čovjek jedne dimenzije ili puteni Adem - na razini osjetilnog nagonskog ega - *Nefsa al-emmarā*), jer oni su potčinjeni sili Sudbine, kolektivnim silama, njegov savjet mogu čuti samo oni koji posjeduju duhovni sluh, to jest osjetila duhovnih organa. U tom sklopu razumijevamo simboliku čovjekovih sastavina poput *Nefsa*, *Aqla*, *Qalba*, *Ruha*, *Sirra*, *Bedena* itd. u šiijskoj sufijskoj ili gnostičkoj literaturi.

Zato se u ovakvim djelima tako mnogo govori o fenomenu sjećanja na *Savršenu Prirodu*, jer pored spoljašnje historije, koju u razini islamske tradicije podrazumijeva Fikh, postoji i ona unutrašnja historija, koja nije *bronika*, koja ne pripada objektivnom vremenu (konceptu znanstvenog hijeropovijesnog vremena-horizontalnoga vremena) na koga smo se već navikli, nego *heremeneutika*. Zato će Corbin s pravom primijetiti (osobito u djelu "Islam u Iranu") da arapska riječ *hikaya* istodobno konotira ideju historije ali i imitacije (*mimesis*), jer ovo naše vrijeme (objektivno) imitira samo ono naše unutarnje vrijeme bez kojega nije moguće zamisliti niti i jedno živo biće, jednostavnije kazano, ova naša spoljnja historija samo je imitacija unutarnje historije duše, ili historije obzora duše.

Jer svaka pojedinačna egzistencija, svaka osoba pojedinačno virtualno

raspolaze jednom transcendentnom dimenzijom (koja mu je kongenitalna i kongenijalna), zbog čega se u šijskoj duhovnosti (literaturi) najviše govori o čovjekovoj “stalnoj potrazi za Iskonom - Orijentom” ili “Vertikalom” koja čovjeka čini posebnim unutar kur’anske hijerarhije stvaranja, počev od Nebesa koja su gore (gornja) i Zemlje koja je dolje (a koji se veoma često u islamskoj sunijskoj i šijskoj sufijskoj literaturi označavaju metaforama slane i slatke vode, bistre i mutne vode koja život znači, Svjetla i Tame itd.), a između njih postoji čitav niz nama nepoznatih svjetova.

Taj prividni dualizam (koji je bio kost u grlu svim filozofima svijeta od Platona i Aristotela naovamo), šijski gnostici nastoje razriješiti posredstvom simbola, metafora i slika zato što je, u usporedbi sa konceptualnim jezikom filozofije i teologije, simbolički jezik sposobniji izraziti sva složena očitovanja neuhvatljive zagonetke ili niti koja razdvaja svijet *Tenziha* i svijet *Tešbiha*. Kada čitate o simbolizmu boja kod Nedžmuddina Kobraa, bivate fascinirani, nije riječ o fizičkom opažanju boja, nego njihovom opažanju kada je mistik u najvišim duhovnim halovima (stanjima). On ih vidi tek onda kada zatvori oči. Primjer trilogije duše, razvoj od osjetilne duše (*emmare*), preko duše koja sama sebe kori (*lawwame*) do smirujuće duše (*mutme'inne*), prati simbolizam raznolikih boja koje jedino mistik u svojim vizionarskim pothvatima može prepoznati. U tom smislu treba razumijevati i Suhrawardijev svijet “pritajenih realiteta” - ‘*alem al-amsal-mundus imaginalis*, inače uporišnu tačku njegove *išraqi theozofije*, u tom smislu valja razumijevati i *ZIKR* kao najprikladniji način neprekinutoga podsjećanja čovjeka na njegovo autentično fizičko i duhovno porijeklo (naspram moderne spoznaje čija je kulturološka bit fenomen zaborava), odnosno najprikladniji način oslobađanja duhovnih energija ili rasplamsavanja iskri božanskog svjetla koje se nalazi u mistiku kako bi se povezao sa svojom sličnošću, tj. sa Bogom.

Hermeneutički obzor djela koja su napisali znameniti predstavnici iranskoga sufizma podrazumijeva prebogato duhovno naslijeđe od alhemije, preko islamskog ezoterizma, do vedantističkih i taoističkih doktrina. Komparativno motreći sve spomenute ali i ovdje nespomenute tradicije, autori poput Suhrawardija, Rumija, Ibn ‘Arabija, Mulla Sadraa Širazija, Sabziwarija, Corbina i dr. kroz univerzalnu mudrost (*lex aeterna*

- spomenimo ovdje načelo *Pola, Walayata, sedam kata nebesa, sedam otvora nebesa, sedam duhovnih vladalaca* itd.) nastoje pokazati njihovo makar virtualno transcendentno porijeklo (jedinstvo). Sve te teme nalazimo u *Avesti*, tradiciji Hermesa Trismegistosa, duhovnim univerzumima sufija itd. Ne zadržavajući se na pitanju porijekla ideja kojima se bave učitelji iranskoga sufizma i šiizma u cjelini, da li su te ideje posredovane kroz hermeticizam, zoroastrijanizam, neoplatonizam, starodrevna istočnjačka, odnosno egipatska i grčka učenja (u promišljanju ideje Boga učestvuju svi ljudi podjednako), ostaje da se kaže kako ova literatura ima svoju ogromnu vrijednost ne samo kao izvanredno i poticajno filozofsko štivo koje nam nudi jedan posve drugačiji diskurs filozofskog mišljenja i govora, nego, prije svega, kao poruka kako se čovjekova složenost (njegove silne duhovne svjetove) unutar čina božanskog stvaranja može artikulirati i drugačije negoli smo mi već svikli, kako je čovjek hijerarhizirano i strukturirano biće, čija temeljna određenja često izmiču našoj pažnji. Zato se danas govori o čovjeku kao jedinoj nepoznanici suvremenoga svijeta, a koja (nepoznanica) predstavlja jedino novo otkriće modernoga doba. Na kraju mogli bismo bez sustezanja kazati da su zapadnjaci skoro pola stoljeća fascinirani očaravajućim metafizičkim svjetovima spomenutih iranskih mislilaca, jer oni govore o jednom sasvim drugačijem svijetu od onoga na koga smo svikli, svijetu koji je drugačiji od svijeta geografskog, fizičkog, astronomskog prostora, oni, zapravo, govore o unutarnjem svijetu koji i sam skriva vlastitu Svjetlost koja jeste Svjetlosni svijet; to je svjetlosna unutrašnjost koja stoji nasuprot prostornosti vanjskog svijeta koji se u suprotnosti toj unutrašnjosti javlja kao Tama, dakako ne u uobičajenom značenju te riječi. ♦

### Abstract

This paper considers in very general terms the place and role of man within Iranian Sufism. Islamic thought considered man as a specific being or existence in diverse articulations of divine transcendence (*tanzih*) and immanence (*tashbih*). In this gamut of the divine being, Muslim theology

and philosophy have interpreted human nature in the conceptual language of philosophy and theology, that is in terms of the world as eternal, pre-existent to matter. The exponents of Iranian Sufism view the problem in the language of symbols, images, metaphors – for only such language is able to encompass the divine revelation between God's Essence and His existence, and thereby the essential nature of man as a privileged creature within the Qur'anic structure of the universe.