

Ismet Kasumović

ALI-DEDEOVO UČENJE O ČOVJEKU*

Rezime

U sklopu šire elaboracije filozofsko-sufijskog učenja Ali-Dede Bošnjaka, autor ovoga teksta posebnu pažnju posvećuje njegovom učenju o čovjeku. U tekstu se, na temelju originalnih rukopisa Ali-Dede Bošnjaka, razmatraju gotovo sva važna filozofsko-teološka pitanja o čovjeku kao mikrokosmosu, njegovoj anatomiji koja se u naučnoj tradiciji muslimana dovodi u vezu sa islamskom metafizikom, kosmologijom i filozofijom jer je predmet te discipline upravo taj čovjek-mikrokosmos koji u sebi sabire sveukupnost svijeta i koji je kruna božanskog stvaranja u svijetu. Odmah iza toga autor problematizira Ali-Dedeovo učenje o duši, da bi tekst završio načinima postizanja vrlina putem kojih čovjek transcendirira ovaj objektivni svijet i teži ostvariti stupanj «savršenog čovjeka», a što spada u samo središte tradicionalnog antroplogijskog sufijskog iskustva.

* Iz knjige *Ali-Dede Bošnjak i njegova filozofsko-sufijska misao*, El-Kalem, Sarajevo, 1994.

Topos čovjeka

Učenje o čovjeku kod Ali-Dede Bošnjaka treba posmatrati u sklopu tradicionalne sufijske doktrine o “savršenom čovjeku” (al-insanu-l-kamil) čiji je začetnik u islamskom kulturnom svijetu poznati sufija Haladž (Husayn b. Mansur al-Hallağ, umro 310/922), a koju su potom razradili Ibn Arabi i Abdulkerim Džili (‘Abdu-l-Karim al-Ğili, umro 805/1402) u sklopu kompleksnog metafizičkog sistema utemeljenog na principu transcendentnog jedinstva egzistencije (wahdatu l-wuğud).

Prema nekim istraživačima, Haladž je bio prvi sufija koji je iz židovske tradicije prihvatio princip prema kojem je “Bog stvorio čovjeka po svojoj slici i prilici¹, na čemu je on potom izgradio svoje učenje o inkarnaciji (al-hulul) u kojem insistira na dva aspekta ljudske prirode, božanskom (lahut) i ljudskom (nasut), međusobno izmiješanim kao vino i voda.² U skladu sa ovim učenjem on je postavio i temelje posebnoj teoriji stvaranja prema kojoj se kao i prema naprijed navedenom hadisu o “skrivenoj riznici” Bog ukazao Sebi u praiskonu, prije nego je stvorio svijet. U Njegovoj primordijalnoj samoći tekao je razgovor bez riječi i glasa. U tom razgovoru On je vidio Svoju preuzivšenost u Svojoj Biti. Budući da je jedino On, Apsolut postojao i ništa drugo, gledajući u Svoju Bit osjetio je prema njoj ljubav i pohvalio je. To je, prema Haladžu, bila epifanija Njegove biti u biti samoj u obliku ljubavi čiste od atributa i određenja. Ova ljubav bila je razlog bitka, uzrok egzistencijalnog mnoštva. Potom, Apsolutni, slavljen neka je, zaželio je da vidi tu bitnu ljubav u vanjskom obliku kako bi, gledajući je, s njom razgovarao. Pogledom u praiskonu, iz ništavila proizveo je Svoj lik sa svim atributima i imenima. To je bio Adem koga je Allah učinio po Svojoj slici i prilici za sva vremena. Kada je stvorio Adema na ovaj način, dao mu je veličinu i slavu i tako ga za Sebe odabrao. To je bilo zato što se Apsolutni Tvorac pojavio u Svom liku tako da je On po Njemu to što jeste.”³

Na ovaj način u sufizmu je začeta i tendencija deificiranja čovjeka koja je odbačena od zvaničnih krugova, da bi se kasnije javila kao teorija o čovjeku kao “časnom sažetku” (al-muhtasaru š-šarif), odnosno mikrokosmosu (al-

¹ Abū l-A'lā al-'Afi'ī Tasdīr (Ibn Arabi, *Fusūsu-l-hikam*, str. 35-36).

² Usp. Husayn ibn Mansur al-Hallağ, *Kitabut-tawasin*, Paris, 1913., str. 134.

³ Ibid., str. 129.

kawnu s-sagir) koji sadrži bit egzistencije i njenu stupnjevitost, a kako je izražena u filozofiji Ibn Arabija.⁴

U svojoj teoriji mikrokosmosa Ibn Arabi govori o “obliku svemira koji sufi u svom tehničkom govoru nazivaju Velikim Čovjekom, jer su anđeli u odnosu prema njemu analogni duševnim i tjelesnim sposobnostima u organizmu”.⁵ Njegova pozicija u svijetu fenomena (‘alamu š-ahada) je u osnovi namjesnička i pomoću njega svijet je postao “izbrušeno ogledalo” (al-mir’atu l-magluwwa) u kome se zrcale Božiji atributi i imena. Savršeni čovjek u ovom smislu dio je totaliteta svijeta sadržanog u tri principa božanske riječi: sa metafizičkog aspekta to je Riječ (Logos) koja predstavlja bit i sinonim božanskog uma, odnosno znanja; sa mističkog aspekta to je Muhammedova zbilja kao izvorište revelacije i inspiracije svih poslanika i bogougodnih ljudi i, kao treće, to je “savršeni čovjek” kojim svijet dobija svoju punoću i smisao.⁶

Pristupajući čovjeku posredstvom Ibn Arabija, i Ali-Dede je u osnovi prihvatio njegov koncept. Naime, svoj traktat o svijetu i čovjeku on je napisao na temelju jednog sličnog Ibn Arabijeva traktata koji nosi naslov “Medinska otkrovenja” iz kojih uvodni dio bukvalno prenosi.⁷ Budući da je prihvatio princip jedinstva egzistencije i stupnjevitosti bića prema kojem, kao što smo vidjeli, svijet fenomena predstavlja teofanijski izraz primordijalne duhovne realnosti, odnosno Apsoluta i svijeta transcendencije (al-gayb) u skladu sa navedenim hadisom “Bio sam skriveno blago, pa sam, u želji da budem spoznat, stvorio svijet” on je prihvatio i Ibn Arabijevo učenje o čovjeku davši mu osobenosti vlastitog viđenja svijeta. U središtu te slike svijeta stoji učenje o Muhammedovoj zbilji (al-Haqiqā al-Muhammadiyya) koja se prvobitno pojavila u šiitskom učenju o nubuwatu i walayatu da bi potom ovdje, u sufizmu, tačnije još od Haladža, dobila svoje specifično uobličjenje. Prema ovom učenju, Muhammedova svjetlost (an-Nuru l-Muhammadiyy) pojavljuje se kao božanski duh koga

⁴ Usp. Henry Corbin, *Creative Imagination in the sufism of Ibn Arabi*, Translated by Ralph Manheim, Bollingen Series XCL, Princeton, 1981., str. 179-246.

⁵ Usp. Č. Veljačić, *Razmeđa...*, II, str. 391.

⁶ Al-ʿAfifi, op. cit., str. 39.

⁷ Usp. Ibn Arabi, *Kitabu-l-Futuhati l-madaniyya*, Ms. SKH, Esad ef. br. 1448, fol. 31b-44b.

je Bog udahnuo Ademu, duh koji se, ponekad, identificira sa Plotinovim umom (Nous), prvim emanentom iz Jednog ili božanskim Logosom u kršćanstvu. Kao “princip i središte života u svijetu” i duh svega postojećeg, te kao spona između Boga i čovjeka, odnosno izvor iz kojeg gnostici dobijaju znanje, ova “zbilja” predstavlja božanski elemenat u čovjeku, ono što ga čini “savršenim”.⁸ Abdulkerim Džili o tome piše: “Znaj da je savršeni čovjek kopija Uzvišene Istine kao što on, mir neka je s njim, kazuje: “Allah je Adema stvorio po slici i prilici Milostivog” ili na drugom mjestu “Allah je Adema stvorio po Svojoj slici i prilici...Zatim, znaj da je savršeni čovjek taj koji po svojoj prirodi zaslužuje bitna imena i atribute. On je, u odnosu na Apsolutnu Istinu, ogledalo u kojem vidi svoj lik, pa tako i sam može vidjeti svoj lik jedino u imenu Allah koji predstavlja njegovo ogledalo... Uzvišeni je odredio Sebi da se Njegova imena i atributi jedino vide u savršenom čovjeku”.⁹

Prihvativši ovakvu viziju čovjeka, Ali-Dede je već u Predavanjima pokušao da to razradi posvetivši posebno poglavlje “Muhamedovoj zbilji” koju elaborira, uglavnom, na osnovu materijala iz tradicije, dakle, svojim omiljenim eklektičkim postupkom. U tom kontekstu on ističe “Muhamedovu zbilju” kao arhetip svega stvorenog, a u prilog svog stava iz uvoda, prema kome svi “evaili” predstavljaju uvod za čovjeka, na prvom mjestu navodi nekoliko hadisa:

“Prvo što je Allah stvorio jeste moj duh”, zatim “Prvo što je stvorio bilo je moje svjetlo” i “Prvo što je Allah stvorio to je um”, odnosno u jednom drugom hadisu “supstanca” (al-ğawhar).¹⁰

Da bi izbjegao moguće nesporazume u odnosu na ove izreke, on ovdje daje njihovo vlastito tumačenje, također utemeljeno na stavovima priznatih učitelja gnose, pa kaže:

“U pravu su znalci istine prema kojim je Allah prvo stvorio Njegov duh, a potom, od Njegova duha ostale duše kao što i sam kaže: Ja sam praotac

⁸ R. I. Nickolson, *Fit-tasawwufi l-islami wa taribihii*. Naqalahu ila l-'arabiyya Abu l-A'la al-'Afifi, al-Qahira, 1388/1969., str. 159.

⁹ Usp. 'Abdu l-Karim al-Čili, *Al-Insanu l-kamil fi ma'rifati l-awahir wa l-awa'il*, I, Misr, 1402/1981., str. 76.

¹⁰ Usp. *Muhadarat...*, str. 149.

duša, a Adem je praotac ljudi. On je prvo stvorio Njegovo svjetlo, potom od njega druga svjetla, potom Njegov univerzalni um, potom druge umove i supstancu od koje je zatim stvorio supstance prijestola Neba i Zemlje. Pod ova četiri osnovna elementa misli se na Muhammedovu zbilju i Prisutnost. Prema tome, on je i suštinski i formalno “početak bitka” (fatihu l-wuğud), a supstanca njegova bitka jeste “univerzalna Muhammedova supstanca” koja se nalazi u svim bićima i supstancama.”¹¹

Na ovaj način, po ugledu na Ibn Arabija, “Muhammedova zbilja” postavlja se kao “prvo stvorenje”, prototip stvaranja, koji u sebi sadrži sve arhetipove Univerzalne Egzistencije, tako da svi stepeni kosmičke egzistencije predstavljaju samo “grane” “Drveta bića” čiji su korjeni na nebu, u Božanskoj Esenciji, a grane i grančice rasprostrte po kosmosu”.¹² Svijet fenomena, u skladu sa tim, predstavlja veliku kopiju Realnosti koja po sebi predstavlja makrokosmos, a čovjek kao mala kopija dobija smisao mikrokosmosa, kvintesencije Carstva bića, cvijeta životinjskog stabla i sumarija knjige bivstva. Njemu su povjerene tajne tame, svjetla, pravednosti, prijateljstva, neprijateljstva, pokornosti i nepokornosti, odnosno znanje imena koje ne posjeduje ni jedno drugo biće u kosmosu, ni anđeli, ni džini, jer on, po svojoj strukturi (biti) odgovara velikoj kopiji, tj. makrokosmosu.¹³

Razmatrajući pitanje harmonije između makrokosmosa i mikrokosmosa, Ali-Dede ističe niz primjera koji potvrđuju princip ekvivalencije i međuzavisnosti u svijetu. Tako, naprimjer, u makrokosmosu on ističe trinaest supstanci, temelja, a to su: osnovi prijestola, prijesto, sedam nebeskih sfera, sedam zemalja, vatra, vazduh i voda. U čovjeku, odnosno mikrokosmosu, njihovi ekvivalenti su: mozak, nervi, krvni sudovi, muskulatura, koža, opne itd. Kao ekvivalent dvanaest sazviježđa Zodijaka u mikrokosmosu on ističe dvanaest čestica, odn. dvanaest parnih organa, a to su: oči, uši, nosnice itd. Slično je i sa drugim sastavnim dijelovima dva međusobno povezana svijeta. On piše:

“Kao što u makrokosmosu postoji sedam planeta za koje su vezani uzroci bića, tako u mikrokosmosu ima sedam sposobnosti (čula) čijim posredstvom

¹¹ Ibid., str. 149-150.

¹² Ušp. S. H. Nasr, *Ibn Arebi i sufije*, str. 778.

¹³ Hawatim..., str. 188.

se očituju uzroci bića u njemu. To su: čulo vida, sluha, okusa, mirisa, dodira, govora i mišljenja, naprimjer. Kao što se ove planete upravljaju prema Suncu i Mjesecu koji su izvedeni jedno iz drugog, tako se i ove sposobnosti upravljaju razumom i govorom koji su izvedeni jedno iz drugog, tj. umom.”¹⁴

Broj ekvivalenata između dva svijeta, po njegovu mišljenju, praktično je nesaglediv i to je, ustvari, osnov harmonije koja se, po njemu, ne svodi samo na materijalni svijet nego i na njegove odrednice, prostor i vrijeme. Tako, naprimjer, trista šezdeset dana on poredi sa trista šezdeset zglobova kod čovjeka, dvadeset osam stadija kroz koje prolazi mjesec sa dvadeset osam mjesta izgovora pojedinih slova, utjecaje tih stadija na mjesec sa utjecajem mjesta izgovora na izgovor tih slova, petnaest noći u kojim se mjesec pojavljuje i petnaest u kojim se ne pojavljuje sa slovima: nun, ta, dal, ra, zay, sin, šin, sad, dad, ta i za, zatim zemlju, brda, minerale, mora, rijeke, potoke i rječice sa određenim dijelovima organizma; kosti su ekvivalent brda, mozak minerala, stomak mora, crijeva rijeka, krvni sudovi potoka, masnoće gline, kosa biljaka, mjesta gdje raste kosa plodnog zemljišta, glava mjeseca, leđa pustinje, disanje duha, govor grmljavine, plač kiše, radost dnevnog svjetla, tuga noćne tame, spavanje smrti, budnost života, rođenje početka, dani djetinjstva proljeća, mladost ljeta, zrelost jeseni, starost zime, smrt kraja puta itd. Sve je, dakle, u znaku simbola, međusobno je povezano u cjelinu svijeta i zadivljuje um svojom ljepotom i skladom. Za potvrdu ovih stavova Ali-Dede navodi svog učitelja Ibn Arabija koji u “Mekanskim otkrovenjima” piše sljedeće:

“Što se tiče promjenljivog svijeta (‘alamu l-istihala), njemu odgovara svijet čovjeka. Tu spada lopta sfera čiji duh je toplota i suhoća, lopta vatre čiji ekvivalent je žuč, duša moć varenja, zatim vazduh čiji duh je toplota i vlažnost, a ekvivalent krv čiji duh je centrifugalna sila, zatim voda čiji duh je hladnoća i vlažnost, a ekvivalent sluz i pogonska snaga, zatim zemljište čiji duh je hladnoća i suhoća, ekvivalent jetra, a duh centripetalna sila. Što se tiče Zemlje, ona ima sedam slojeva, crni, sivi, crveni, žuti, bijeli, plavi i zeleni. Njihovi ekvivalenti u čovjeku, odnosno u njegovu tijelu, su sljedeći: koža, masnoća, muskulatura, meso, krvni sudovi, nervi, žile i kosti. Što se, pak, tiče svijeta vječnosti, tu spadaju: duhovna bića, anđeli čiji ekvivalenti kod čovjeka su duhovne snage sa svojim stupnjevima kao dva suprotna

¹⁴ Ibid., str. 188.

primjerka. Životinjski svijet, međutim, ima svoj ekvivalenat u onom što raste, a to su kosa i nokti. Ovdje spada zatim i svijet neorganske materije, a njen ekvivalenat kod čovjeka predstavlja sve osjetilno...¹⁵

U skladu sa ovim stavovima izgrađena je kompletna geografija univerzuma čiju osnovu čine nebeske sfere i sazviježđa, odnosno makrokosmos i mikrokosmos kao izraz “čuda stvaranja” i svjedočanstvo o egzistenciji stvaraoca. U tom smislu on se također poziva na Ibn Arabija. Prema jednom tekstu iz “Otkrovenja”, univerzum se dijeli na dva dijela: veliki svijet, makrokosmos sa svojim elementima, i mali svijet, mikrokosmos, odnosno čovjek.¹⁶ U osnovi tog reda stoje brojevi koji i u čovjeku skoro sve određuju. Tako je on, jedan kao ličnost, dva kao duh i tijelo, tri kao tijelo, duh i duša, četiri s obzirom na temperament koji je: vruć, hladan, vlažan ili suh, pet s obzirom na osjetila, sedam po strukturi, deset u odnosu na disajne otvore, dvanaest po krvnim sudovima, četrnaest po glavnim organima, osamnaest po zglobovima. Broj trista šezdeset koji odgovara, po njemu, broju zglobova predstavlja istovremeno i broj dana u godini, ali i summu svih brojeva. S druge strane, on ističe i druge uporedbe po kojim je on pero s obzirom na prevođenje govora, ploča (Lawh mahfuz) po općenitosti, vladar po spoznaji, satana po spletkarenju, lav po smjelosti, zvijer po neznanju. Sličan je također biljkama i životinjama, pa je, kao čokot vinove loze po plemenitosti, kao kolokvint po škrтости, palma po visini, kao mrav po marljivosti, kao lav po surovosti, kao vuk po divljini, kao grabljivica po pohlepi, kao lisica po lukavstvu i kao miš po sklonosti da krade. Dakle, po njegovu mišljenju, svaka stvar na svijetu, tj. u makrokosmosu, u njegovim različitim slojevima ima nešto zajedničko sa čovjekom, pa se stoga on ovdje i ističe kao uzorak svega postojećeg, kao *časni sažetak*. Budući da su u njemu pohranjeni svi znaci makrokosmosa, on predstavlja “sintezu Carstva bića”, univerzalnu memoriju, uzorak bitka i bit svijeta vizije koja se nalazi u “najljepšem obliku” (fi ahsani taqwim), a njegova je zadaća, po mišljenju autora, da iz toga izvuče pouke i svoje postupke uskladi sa tim redom prirode koja kao “velika kopija Realnosti” predstavlja “najbolji od svih mogućih svjetova”¹⁷

¹⁵ Ibid., str. 189.

¹⁶ Usp. ibid., str. 189; Ibn Arabi, *Al-Futuhatu l-makkiyya...*, (pogl. šesto), I, str. 117-121.

¹⁷ Usp. ibid., str. 189-190.

Anatomija

Anatomiju čovjeka Ali-Dede elaborira na tragu onih nastojanja u orijentalno-islamskoj znanstvenoj tradiciji koja medicinu dovode u usku vezu sa islamskom metafizikom, kosmologijom i filozofijom, budući da je predmet te discipline upravo taj čovjek-mikrokosmos koji u sebi sabire sveukupnost svijeta i, prema jednom arapskom diktumu, predstavlja “simbol bitka” (al-Insanu ramzu l-wuğud), što se smatra jednim od osnovnih razloga brze asimilacije grčkih medicinskih učenja, osobito medicine Hipokrita i Galena koji, također, čuvaju svijest o harmoniji dijelova i ravnoteži u svemiru,¹⁸ odnosno, doprinose afirmiranju ideje da ukupnost stvorenog svijeta predstavlja znamenje božanske moći (ayat) i dokaz egzistencije Stvoritelja.¹⁹ To je, vjerovatno, i bio razlog što i pripadnici “Čistog bratstva” toliko pažnje u svojim traktatima pridaju numeričkom simbolizmu ljudskog tijela i korespondenciji pojedinih njegovih dijelova sa dijelovima univerzuma, te što Gazali i Ibn Arabi tako snažno naglašavaju simbolizam anatomije čovjeka²⁰ iz kojeg i naš pisac crpi podatke da bi zatim i sam ponudio svoju viziju ovog problema.

Prvo znanje o čovjeku, odnosno prava anatomija, po njegovu mišljenju, bila je anatomija sufijskih znalaca, učitelja gnose koji svoj predmet istražuju u kontekstu kosmičke cjeline gdje se traži smisao kreacije i određuje funkcija svakog dijela ponaosob prema Apsolutnoj Istini. Svoje viđenje anatomije on je izložio u posebnom traktatu pod naslovom “Traktat o anatomiji” (*ar-Risalat u t-tašrihiyya*) koji, po njemu, predstavlja kalup i kostur djela Pečati mudrosti. Ovu anatomiju Ali-Dede temelji na djelima *Mašahidu l-asrari l-qudsiyya* (Prizori svetih tajni), *Kitabu l-mawaqi'i n-nuğumiyya* (Djelo o položaju zvijezda) i *Al-Fatuhatu l-makkiyya* (Mekanska otkrovenja) Ibn Arabija, zatim djelu *Kitabu l-munasabat* (Knjiga prigoda) i *Lata'ifu l-hikam* (Ljepote mudrosti) Nisaburija, te *Kanzu l-asrar* (Riznica tajni) Sanhadžija, autora kod kojih je nalazio elemente bliske njegovim shvatanjima.²¹ Njima se može dodati i Tirmizi koji je bio sklon kabalistici

¹⁸ Usp. *Klasična kultura...* I, str. 585-588.

¹⁹ Usp. Qur'an, II/164.

²⁰ Usp. S. H. Nasr, *Islamic Science...*, str. 159-161.

²¹ Usp. Hawatim..., str. 190-195.

i gnostičkim čarolijama što je, također, bilo privlačno za mnoge pripadnike sufizma ovog perioda, osobito one koji su bili pod snažnim utjecajem šiitske gnose koja također čuva svijest o čovjeku kao “časnom sažetku.” Imam Džafer na jednom mjestu kaže:

“Bog potvrđuje svoje stvorenje. Ono je Knjiga koju je On napisao Svojom rukom. Ono je Hram kojeg je On podigao Svojom mudrošću. Ono je skup formi svih svjetova. Ono je pregled spoznaja proizašlih iz Tabula Secreta (Lawh mahfuz). Ono je očiti svjedok koji odgovara za sve nevidljivo (gaib). Ono je jamac, dokaz protiv svakog prorocatelja. Ono je pravi put postavljen između Raja i Pakla.”²²

Ova ljudska forma, odnosno nebeski anthropos, predstavlja također mikrokosmos i izraz je “Muhammedova svjetla” i “Muhammedove zbilje” koja stoji u osnovi svega postojećeg.

Teoriju mikrokosmosa Ali-Dede razvija u svom djelu do krajnjih konsekvenci. Prema njoj, čovjek predstavlja tajnu svekolikog bitka i u svom liku on sadrži razna ezoterijska značenja kao što sadrži i suprotnost poput hladnoće i toplote, suhoće i vlažnosti. U njemu postoji deset glavnih organa koji sadrže deset glavnih snaga (sposobnosti). Najviša od njih je duša, a najuzvišenija um koji se nalazi u mozgu, a nastaje u srcu u obliku fine pare. Mozak je ujedno i najfiniji organ u čovjeku kao što je alveola najnježniji organ u vanjskom dijelu tijela. Po svojoj funkciji on je izvor svih organa, te je kao takav centar sa kojim su povezani svi drugi organi.²³

Prema istom učenju, ljudski organizam je u pogledu forme oblikovan na principu kruga koji je, po mišljenju našeg pisca, i najprimjereniji oblik s obzirom na neke njegove karakteristike kao što su zaobljenost i ravnomjernost. Stoga je kružnica najrasprostranjeniji oblik u kosmosu. Prisutna je skoro svuda, u svim oblicima mikro i makrokosmosa. To se vidi, pored ostalog, i u konceptu kružnog vremena koje fungira kao temeljna odrednica bića i zajedno sa linearnim, uzlaznim vremenom zatvara krug kretanja u eshatološkoj perspektivi čovjeka, tj. put vraćanja izvoru kroz pročišćenje koje čovjek ostvaruje u postupku potvrđivanja suglasja s prirodom i stavljanja svojih organa u njihovu pravu, prirodnu funkciju (fitra). Da bi pokazao put da

²² *Klasična kultura...*, I, str. 314.

²³ Usp. Hawatim..., str. 192-193.

se to ostvari, Ali-Dede u svom traktatu insistira na poznavanju mudrosti anatomije i izučavanju tajnog smisla i funkcije svakog organa čovjeka koje razmatra, kao što smo naprijed spomenuli, u kontekstu “savršene cjeline”, mikrokosmosa i njegova odnosa spram makrokosmosa. U tom smislu, on ističe također i savršenstvo svakog organa koji kao takav čini svijet u malom, pa djeluju poput poslanika od kojih svaki ima posebnu poruku i misiju u okviru mikrokosmosa, s jedne strane, i čuvanja sklada sa Prirodom, makrokosmosom, s druge strane.²⁴

Svoj prikaz anatomije čovjeka on počinje od vrha, tj. od glave koja, kako naglašava” stoji na sigurnoj osnovi i mjesto je glavnih organa, odnosno čula kao što su: čulo vida (oči), sluha (uši), mirisa (nos) itd.²⁵ Obradujući dalje pojedinačno svaki od ovih organa, on jednim posebnim skolastičkim metodom, bolje reći spekulacijom, izučava njihovu funkcionalnost u organizmu i koristi koje od njih ima čovjek kao cjelina. Tako, naprimjer, govoreći o očima on posebno ističe da predstavljaju “čuvare tijela od različitih bolesti” i služe istovremeno kao ogledalo u kome se reflektiraju, odnosno uočavaju predmeti. Svaki dio oka čini sastavni dio jedne cjeline u harmoničnom rasporedu i ima specifičnu funkciju i poziciju u odnosu na druge dijelove tako da doprinosi toj harmoniji. On piše:

“U očima su brojne koristi. Jedna od njih je da čuvaju tijelo od bolesti. Učinio ih je svijetlim poput ogledala, pa kada dođu naspram nekog predmeta, njegov lik se u njima ucrtava kao što se ucrtava u ogledalu.”²⁶

Na sličan način, međutim, on predstavlja i druge organe. Obradujući anatomiju uha najvećim dijelom oslanja se na djelo “Ljepote mudrosti” koje posebno ističe anatomske osobine ovog organa u funkciji recepcije zvuka, i potrebe čovjeka za ovim osjetilom i njegovo korišćenje u službi realizacije misije “namjesnikovanja” koja pripada čovjeku. Usput daje i opis dijelova uha.²⁷ Pišući potom o nosu on, pored njegovih anatomske i fiziološke karakteristika, kao i u prethodnom slučaju, ističe njegovu funkciju kao osjetila mirisa, poziciju i funkciju kod disanja, zatim zadatak preuzimanja

²⁴ Usp. *ibid.*, str. 190-191.

²⁵ *Ibid.*, str. 191.

²⁶ *Ibid.*, str. 191.

²⁷ Usp. *ibid.*, str. 191.

pojedinih izlučevina iz glave, te sprečavanje prodora prašine i štetnih para u druge vitalne organe. Na ovaj način on ukazuje na značaj nosa u okviru cjeline organizma. Pozivajući se potom na Galena u svojoj anatomiji on daje funkcije usta, stomaka, spolnih organa, ruku, nogu itd. tako da se stječe utisak da je, ustvari, anatomija podređena isključivo jednom cilju, isticanju funkcionalnosti organa i harmonije u mikrokosmosu koji ima “najljepši oblik”, ali i svoj duboki, tajni smisao i da je to, kao što navodi pisac, “rezultat sintetičke manifestacije univerzalnih imena” u fenomenalnom svijetu:

“Ja bih rekao: Ovo je mišljenje sufija i znalaca istine u vezi sa najljepšim oblikom čovjeka u kome nema ni jednog organa, zgloba niti djelića koji nema svoju specifičnu funkciju i osobitost. Sve, dakle, ima smisao koji znaju samo posjednici istine, gnostici... Stvorio je čovjeka prema Svom liku, tj. Svom znanju aktom kreacije koja predstavlja sintetičku manifestaciju zbilje univerzalnih imena kako to navodi i praotac ljudskog roda. U trenutku kada je otkrio ogledalo svog bitka, vidio je likove biti i manifestaciju preuzvišenih imena u njegovu srcu u različitim stupnjevima.”²⁸

U skladu sa ovim stavovima, svaki pojedinačni organ ljudskog bića Ali-Dede ističe kao korelat Uzvišene Prisutnosti. Budući da je to stvar koja predstavlja differentiu specificu Apsolutnog bitka, on naglašava da se o tome ne može govoriti uobičajenim jezikom, nego jedino jezikom aluzija, jezikom koji je pristupačan samo onim koji su postigli viši stupanj moralnog usavršavanja kojima je podareno stanje znanja o tajnama svijeta. Kao primjer aluzija on navodi svog učitelja Ibn Arabija koji u “Mekanskim otkrovenjima” piše:

*Ja sam Kur'an i sedam znamenja (as-sab'u l-matani),
Duh duhova, ne duh posuda.
Moje srce je u viziji
Doziva, a jezik nijem.
Ne gledaj krajičkom oka prema mom tijelu
Vrati se iz užitka sa značenjima
Zaroni u more biti i promatraj
Čuda koja se očima pokazuju
Tajne koje se nejasno pojavljuju*

²⁸ Ibid., str. 194.

*Kazujući bit značenja.
Ko shvati aluziju neka to čuva
Jer kopljem biće ubijen
Kao lijek ljubavi kada se javi!
Njemu se sunce Istine bliži”²⁹*

Centralni organ čovjeka, odnosno mjesto u kome je smještena božanska iskra, duša-izvor vizije je srce koje prima podatke iz osjetilnog svijeta i ostvaruje uvid u različite stupnjeve manifestacije imena i atributa. Budući da je to mjesto božanskog duha u skladu sa stavkom “Wa nafahtu fih min ruhi” (U njega sam udahnuo svog duha), sve mu je u ljudskom organizmu podređeno i u fiziološkom i u duhovnom pogledu. U prilog tome on navodi i citat iz Ibn Arabijeva djela “Položaji zvijezda” koji glasi: “Jedno od čuda koja se odnose na srce jeste to što se u njemu pokazuju tajne makrokosmosa od strane Apsolutne Istine, potom mjesto čovjeka u odnosu na te tajne kako bi on znao gdje je more, a gdje kopno, gdje se nalazi drveće, a gdje nebo, planete, razna mjesta kao što su Mekka, Kuds, Medina, gdje se nalaze Adem, Musa, Harun itd... Makrokosmos je njegovo ogledalo, a ono je zajedno sa mikrokosmosom svemu svijetu ogledalo”.³⁰

Ističući dalje da je srce stjecište svih, pa i najsitnijih detalja, specifičnosti i karakteristika tijela, Ali-Dede ukazuje na njegovu tajnu, pa kaže:

“Kada bi pitao vrijeme o srcu, odgovorilo bi da ništa ne zna. Kada bi htio da mu odrediš mjesto, to ne bi mogao. Naime, ono je mjesto epifanije Istine i Njeno ogledalo koje pokazuje drugo, ali samo se ne pokazuje. Ono obuhvata Apsolutnu Istinu Čija veličina je takva da je ništa ne može obuhvatiti niti ograničiti mjesto. On kaže: ‘Ne obuhvata me ni nebo ni Zemlja, ali me obuhvata srce mog poniznog roba’.”³¹

Nastojeći da obrazloži ovaj stav i ukaže na fiziološke osobine ovog organa koji i po svom obliku i sastavu odgovaraju njegovoj funkciji, on piše:

“Izgled ovog duhovnog božanskog srca u skeletu čovjeka je konusan. To konusno srce po sebi je najmanje, ali je po formi i funkciji među najčvršćim u

²⁹ Ibid., str. 195.

³⁰ Ibid., str. 193.

³¹ Ibid., str. 193.

skeletu jer, u njemu je Uzvišeni Tvorac postavio najfinije organe, izlaze krvnih sudova i drugih dijelova organizma. Životinjsko srce koristi sposobnosti čula koja su u njemu smještena na konusnom prijestolu kao što je kralj smješten na svom prijestolu. Ono predstavlja izvor mudrosti i spoznaje i razvođe je života.”³²

U prilog ovih stavova on zatim navodi različita mišljenja istaknutih učitelja gnose, a na temelju Ibn Arabijeva djela “Prizori svetih tajni” (Mešahidu l-asrari l-makkiyya) ističe da srce ima također šest strana naspram šest strana svijeta, odnosno osam strana naspram osam strana svijeta, te da svaka od ovih strana odgovara jednoj od “Božanskih prisutnosti”.³³ Poput Gazalija, Ibn Arabija i nekih drugih predstavnika zrelog sufizma koji identificiraju srce sa gospodarom ljudskog organizma, Ali-Dede ističe ovdje značaj čistoće srca za realizaciju sposobnosti inherentnih čovjeku kako bi postigao sreću i spas na ovom svijetu. U tom smislu on ističe: ‘Ukoliko je dobro srce, dobar je cio organizam, a ukoliko je ono loše, loš je i cio organizam’. To se posebno odnosi na duhovnu čistoću srca koja je, po njemu, u funkciji postignuća spoznaje i približavanja Apsolutnoj Istini, odnosno vraćanja izvoru:

“Konusno srce postaje mutno ukoliko u njemu preovladava animalno i ukoliko se oko njega gomilaju loše pare koje ga zagađuju. Ako životinjske strasti nadvladaju ljudsku prirodu, ona se treba da izglača i očisti dovođenjem u sklad i okretanjem od strasti putem duhovne vježbe (ar-riyada). Na ovaj način osiguravaju se i drugi organi od tjelesnih bolesti. Međutim, duh se osigurava putem sjećanja na izvor - zikra (anamnesis).”³⁴

Prema tome, poput svojih prethodnika u zrelih fazama sufizma, Ali-Dede ukazuje na puteve pročišćenja i samodiscipline i u tjelesnom i u duhovnom pogledu, a poznavanje anatomije u ovom smislu pretpostavka je tog pročišćenja. Put, odnosno način spoznaje, on će zato izložiti na drugom mjestu, u okviru jedne poeme koju je uvrstio u svoju stihozbirkku. O tome ćemo, međutim, pisati na drugom mjestu.

³² Ibid., str. 193.

³³ Usp. ibid., str. 193.

³⁴ Ibid., str. 193.

Učenje o duši

U skladu sa navedenim kosmološkim učenjima utemeljenim na stavu o transcendentno uvjetovanom jedinstvu egzistencije i harmoniji u kosmosu gdje čovjek fungira kao “časni sažetak” - mikrokosmos sa osobenom anatomskom strukturom u kojoj svaki dio funkcionira prvenstveno kao dio cjeline, Ali-Dede Bošnjak razvija i specifičnu koncepciju ljudske duše koja kao čisto spiritualni entitet u skladu sa tradicijom, potječe iz “višeg svijeta”, tj. svijeta noumenona (al-gayb) i predstavlja prvi emanent-objekat božanske moći. Kao “sveta svjetlosna supstanca poznata pod nazivom “uzvišeni element” (al-unsuru l-a’zam), “sušta istina” (haqiqatu l-haqā’iq) kod učitelja gnosa, te “univerzalna pratvar” (al-hayula al-kulliyya) poznata i kao “univerzalna potencijalna sila” (al-quwwatu l-qabiliyyatu l-kulliyya) koju neki nazivaju i “nedjeljivom supstancom” (al-gawharu l-fardu l-ladi la yatağazza’u) ona je i prvo stvorena. U tom smislu važi i kao supstanca po sebi.³⁵ Oslanjajući se na Ibn Arabija i Sanhadžija koji, između ostalog, ističu da ima mišljenja da je duša i prostorno određena, Ali-Dede se priklanja stavu da je ona izvan prostora, te da kao takva ima brojne sinonime. On ističe sljedeće: Pero (al-Qalam), Um (al-’Aql), monada (al-gawharu l-fard), Ploča (al-Lawh), Univerzalni duh (ar-Ruhu l-kulliyy), Stvorena istina (al-haqqu l-mahluq) i Pravednost (al-’Adl), ukazujući istovremeno na njenu identičnost sa “Univerzalnim Muhammedovim duhom” (ar-Ruhu l-Muhammadiyyu l-kulliyy) rodnim mjestom svih duša. U tom smislu, on se poziva na hadis “Ja sam praotac duša, a Adem je praotac ljudi” (Ana Abu l-arwah wa Adam Abu l-basar),³⁶ a za tumačenje poznatog stavka iz Kur’ana o duši: “Pitaju te o duši! Reci: Duša je stvar moga Gospodara, a vama je dato samo malo znanja” (Quli r-ruhu min amri Rabbi wa ma’utitum mina l-’ilmi illa qalilan)³⁷ on se poziva na Gazalija koji o tome piše:

“To je stvar Gospodara. Suština, bit duše je u tome da je ona entitet po sebi. Nije akcident niti tijelo, nije prostor niti zauzima mjesto niti kakav pravac. Nije spojena sa tijelom niti svijetom, niti je odvojena od njega. Jednostavno, nije tijelo u svijetu, unutar tijela, niti izvan njega, nego je duh, božanski dah,

³⁵ Usp. *Muhadarat...*, str. 11.

³⁶ *Ibid.*, str. 12.

³⁷ Qur’an, XVII/85.

lijepa tvar u čovjeku što teče tijelom...”³⁸

Pored toga, u Predavanjima on ističe niz drugih određenja duše ističući da je to apstraktna, neprostorna supstanca, fini entitet koji predstavlja svjetlosni (ob)lik, a teče “poput vode u ruži, vatre u uglju i otrova u tijelu”.³⁹ Razlog zbog kojeg navodi tolike, često divergentne stavove i definicije duše, po našem mišljenju, u funkciji je ukazivanja na kompleksnost ovog pitanja i moguće aspekte njegova razumijevanja. Da bi izbjegao moguće nedoumice, on se eksplicite priklanja jednom mišljenju, stavu poznatog Nadžmuddina al-Kubre (Nağmu d-din al-Kubra, umro 618/1221) koji određuje dušu u sklopu svoje teorije stvaranja:

“Znaj da je ljudski duh prva stvar-predmet djelovanja božanske moći. To je fina svjetlosna supstanca iz svijeta “emra” koji predstavlja “malakut” stvoren iz ničega. Po tome je, dakle, prvi, veliki duh prvo što je stvoreno. Ustvari, to je duh Poslanika, Bog neka ga blagoslovi i spasi, u skladu sa njegovim riječima: Prvo što je Bog stvorio to je bio moj duh”.⁴⁰ Dosljedno tome, a u skladu sa kriterijima logike koju uzima u ovom slučaju za sudilište, on konstatira, poput neoplatonista, da je nemoguće da Prvo, Apsolutno biće bude više do jedno budući, da od dvije različite stvari samo jedna može biti prva u pogledu stvaranja i proizvođenja. Ukoliko su, pak, nastale zajedno, ne može postojati nikakvo prvenstvo jedne u odnosu na drugu, niti jedna od njih može biti nešto zasebno. Ako su, međutim, nastale jedna nakon druge, ona koja je na početku prva je, dok je ona koja slijedi iza nje druga. U tom smislu, prvo stvoreno biće, po njegovu mišljenju, je jedno, dok razlike postoje samo u nazivima koje dolaze u vezi sa određenim atributima.

Muhammed, odnosno Muhammedova zbilja kao sjemenka “drveta bića” i prvo biće, predmet stvaranja, stoji, dakle, u osnovi svega, uz njegova brojna imena, među kojima je i ime duh, odnosno, duša, a izraz su veličine koju ovaj emanent posjeduje. Stoga je to, kao biser bića nazvano biserom i draguljem, kao svjetlosni entitet svjetlom, kao posrednik procesa emanacije Perom itd.⁴¹

³⁸ Usp. *Muhadarat...*, str. 12.

³⁹ Ibid., str. 12.

⁴⁰ Ibid., str. 150-151.

⁴¹ Usp. *ibid.*, str. 150.

U skladu sa ovakvim određenjem duše, Ali-Dede određuje i čovjeka kao dualističko biće, jedinstvo suprotnosti, odnosno mikrokosmos, pri čemu insistira na intimnoj vezi između duše i tijela, dva istorodna iako ontološki udaljena entiteta. Ovakav njegov stav, međutim, pored Kur'anom, inspiriran je, po našem mišljenju, i stavovima brojnih prethodnika koji su bili pod snažnim utjecajem Plotina o odvojenosti duše i tijela, odnosno učenjem Ibn Sinaa po kojem je duša u stvarnom bitku "neovisna supstanca" (al-ğawharu l-fard) koja predstavlja naše transcendentno "Ja" tako da je njeno izbivanje iz Svijeta transcendencije i boravak u tijelu, iako ugodan, jedan vid otuđenja privremenog karaktera, odnosno predstavlja samo etapu na putu vraćanja k izvoru. Naravno, to se ne odnosi na čisti duh (ar-Ruh) koji, po sebi, ne trpi utjecaje, nego na njegov personificirani oblik - dušu (an-nafs) podložnu grijesima, utjecaju osjetila i strasti. U tom smislu u Kur'anu se to predstavlja kao "opterećenje" (rana): "Što su zaslužili, to opterećuje njihova srca" (*Kalla, bal rana 'ala qulubihim ma kanu yaksibun*).⁴²

Ovakva predstava duše utemeljena na tradiciji iz koje Ali-Dede, uglavnom, i crpi sve podatke, vjerovatno je i bila povod da se on prihvati prevođenja Ibn Sinaove "Pjesme o duši" (al-Qasidatu r-ruhiyya) na osmansko-turski jezik budući da se i u njoj slijedi isto učenje.⁴³ Na tragu ovih ideja, a u skladu sa usvojenom kosmogonijom, on će, međutim, detaljnije razviti i vlastitu viziju svijeta gdje će dušu predstaviti kao "najviši entitet" u čovjeku (unsur-i 'azam), kao dio božanskog duha upućujući na stavak koji glasi: „U njega sam udahnuo Svog duha" (*Wa nafaktu fih min ruhi*). Svoja razmišljanja o duši izložio je, potom, kao što smo vidjeli, u jednoj poemi posvećenoj duši pod naslovom: "Qaside-i levaiih-i ruhani der vaf-i ruh wa haqa iq wa ma arif nef-i natika" (Pjesma mudrosti o duši, o opisu duše, suštini i znanju duše) koja, po našoj ocjeni, predstavlja mali filozofsko-sufijski traktat duši.⁴⁴

⁴² Qur'an, LXXXIII/15. Besim Korkut ovaj stavak prevodi ovako: *Ono što su uradili prekrilo je srca njihova*. (Usp. ibid., preveo B. Korkut, Orijentalni institut, Sarajevo, 1977., str. 639.).

⁴³ Usp. Abu 'Ali Ibn Sina, *al-Qasidatu r-ruhiyya*, prijevod na osmansko-turski (interlinearno) Ali-Dede Harimi, Ms. GHB, R-2995, fol. 81-83; Nuruosmaniyya kth. 3504/4, fol. 1-5; DKQ, Mağami'turki, Tal'at, br. 125. fol. 9b-12a.

⁴⁴ Usp. OIS, br. 604, fol. 44a-46b.

U uvodu ove poeme on, po ugledu na Ibn Sinaa, razrađuje svoju viziju svijeta na način kako je to činio i u proznim djelima. U ovom tekstu, na prvom mjestu on ističe Jedno kao jedinu Stvarnost koja se manifestira u svijetu fenomena, tj. mnoštvu, čime se pokazuju Njegove mnogobrojne determinacije (ta'ayyunat). U skladu sa poznatom Ibn Arabijevom hijerarhijskom ljestvicom bića, odnosno stupnjevima kosmičke egzistencije u koje spadaju: svijet ljudskih i tjelesnih formi (alami nasut), svijet duhovne egzistencije izvan svijeta formi (alami Ğabarut), svijet božanske prirode (alami Lahut) i Božanska esencija (Hahut) koja je iznad svih određenja, svijet čovjeka, odnosno manifestacije on određuje kao nebitak koji, ustvari, i ne posjeduje ontološku gustoću bitka.⁴⁵ Boravak duše u njemu, za Ali-Dedea, ima poseban značaj budući da mu ona, na određeni način, daje smisao. Naime, iz svog "gnijezda svetosti" (asyan-i kudsi), kako ističe Ali-Dede, parafrazirajući Ibn Sinaa, duša je spuštена, tj. pala na ovo prolazno mjesto gdje dominira usud vremena i prostora koji, kao temeljne kategorije svijeta manifestacije, sve podvrgavaju iskušnju, pa tako i nju. U stihovima punim metafora, pjesnik, poput Ibn Sinaa, predstavlja dušu kao golubicu (warqa') upletenu u mrežu tijela i nad njenom sudbinom lamentira:

O teška žalosti i tugo, gdje nađe ovo mjesto?!⁴⁶

Govoreći o mogućnosti spoznaje biti duše, o čemu se pita i Kur'an, on već u početku pjesme, u skladu sa učenjima iz tradicije, ukazuje na nemogućnost, navodeći da je to "stvar Gospodara" ('amru Rabbi) i podvlačeći na taj način da i ovaj svoj traktat u stihu temelji na stavovima Kur'ana i hadisa. Navodeći, potom, različite stavove iz tradicije o duši, on piše:

U ovaj hram spoznaje, znaj, ne može ući gavran,

U ružičnjak može ući samo zaljubljeni slavuj koji zna čuvati tajnu.⁴⁷

U skladu sa ovim, nesuvisla su, po njegovu mišljenju, sva filozofska presezanja i umni govor budući da je smisao višeg svijeta dostupan samo "uhu srca":

⁴⁵ Ibid., fol. 44a.

⁴⁶ Ibid., fol. 44b.

⁴⁷ Ibid., fol. 44b.

*Nemoj bit poput filozofa, da umom slijepim sudiš!*⁴⁸

Pitanje je, dakle, metodološke prirode, a mnogi koji su pokušali da dokuče umom tajne duše pali su i klonuli. Stoga on ovdje to i ne pokušava, nego se zadovoljava metaforom i jezikom aluzije. Ona je, za njega, “papagaj svetog vrta, dah božanskog duha, slavuj rajске bašće”, tačnije, ona je “vječiti putnik u visinama i nizinama bitka” a dolazi u hiljade gnijezda i hiljade staništa.⁴⁹ Da bi to potvrdio, u ovoj poemi, on se poziva i na različite stavove o duši, te brojne definicije koje obuhvataju samo pojedine aspekte duše i, po njegovu mišljenju, vrte se u krugu. Stoga on navodi: za neke je duša duh (ar-ruh), za neke um, (al-’aql) a za neke srce (al-qalb). U riznicama mudrosti spominje se kao “animalna duša” (ruh haywani), nevidljiva para u konusnom tijelu (kalib šekl-i sanoberde olan kara buhar), prosvjetljena duša (ruh-i ruhani wa nurani), smirena duša (ruh-i mutme’inne), zla duša (nefs-i emarra), prijekorna duša (nefs-i lewwamma), milostiva duša (ruh-i rahmani), duša koja govori (nefs-i nalika) itd.⁵⁰ Uz sve ovo, on dodaje: ona je “car sedam zemalja koje su ispod nje, a iz riznice srca na svijet ona prosipa dragulje”.⁵¹

Pišući o shvatanjima duše kod različitih naroda on, između ostalog, navodi Kineze koji su je predstavljali u obliku feniksa (al-anqa) dodajući k tomu da ona predstavlja, ustvari, “slavuja preegzistentnog ugovora” (bulbul-i misak), duhovni entitet koji prosvjetljava tijelo čovjeka, ali da je “uzimanjem ogrlice obaveze postala tužna poput mjeseca.”⁵² U prilog tome, on navodi mišljenje Kurtubija koji je dušu odredio kao “fino tijelo” (cism-i latif) u formi, Platona koji je, po njemu, također naziva “finim tijelom”, Hipokrita i Aristotela za koje je to “jedinствена supstanca” (cevher-i ferd) poput sunca što zrači, Ibn Sinaa i Hajama za koje je to jedinstveni entitet” čiji svjetionik je tijelo” (cevher-i-ferd munevver cism-i ana ali menar)⁵³ da bi zatim zaključio:

⁴⁸ Ibid., fol. 44b.

⁴⁹ Ibid., fol. 44b.

⁵⁰ Ibid., fol. 44b.

⁵¹ Ibid., fol. 44b.

⁵² Ibid., fol. 45a.

⁵³ Ibid., fol. 45a.

*Neki kažu da je to duh, neki da je zrak,
 Neki da je tečna mješavina, a neki dijelovi vatre,
 Neki tvrde da je misao, a neki iluzija,
 Neki kažu da je kao noć tamna, neki kao dan svijetla.
 Ali, u ovaj prostor božanski, znaj, ne može ući gavran
 U ružičnjak može samo zaljubljeni slavuj koji zna čuvati tajne.⁵⁴*

Taj zaljubljeni slavuj za našeg pjesnika jeste sufija, skrušeni mistik, koji se predao samospoznaji u skladu sa stavkom: “*U njega sam udahnuo svog duha*” koji jedino na putu prosvjetljenja može dostići visoke stupnjeve, izoštriti “oko” i “uho” srca da bi “vidio i čuo” dušu kao unutarne svjetlo koje se zrcali u biću čovjeka, a čiju bit zna samo Allah. Povodeći se za prethodnicima, prije svega Gazalijem i sufijama koji su bili na njegovu tragu, pjesnik ovdje upozorava da je, ustvari, znanje o sebi, samospoznaja, ključ znanja o duši, pa dosljedno tome i o Bogu, pri tom navodi izreku “Ko spozna sebe, spoznao je i svog Gospodara” (Man ‘arafa nafsahu fa qad ‘arafa rabbahu)⁵⁵ pa kaže:

*Ako si spoznao sebe, spoznao si Gospodara,
 Sebe spoznati, to je prava spoznaja.
 Ove manifestacije su zagonetke, znaju ih samo oni sa srcem
 Ako se raskrije zastor svako ko negira zastidiće se.⁵⁶*

U daljem tekstu kaside on ističe značaj duha kao izvora koji se spoznaje samo i isključivo sufijskim iskustvom koje prevazilazi mogućnosti jezika i umnog govora, a na kraju zaključuje:

*Hej Harimi, razum i misao ovdje ne mogu letjeti,
 Za dostizanje Misterije potrebno je iščeznuće*

⁵⁴ Ibid., fol. 45b.

⁵⁵ Ibid., fol. 45b. Međutim, ovu ideju koristi također i Gazali u svom *Ihya’u* (Usp. Abu Hamid al-Gazali, *Ihya’u ‘ulumi d-din*, tahdib, Abdu s-Selam Harun, al-Qahira, s.a. str. 5.

⁵⁶ Ibid., fol. 45b.

*Vanjsko i unutarnje određuje Vječni od iskona,
Prvi i Posljednji, Neovisni Tvorac svega postojećeg.⁵⁷*

Dakle, u skladu sa polaznim stavom o nemogućnosti racionalne spoznaje duše, kao jedini ispravan put sugerira se i ovdje put iščeznuća, tj. put intuitivnog doživljaja koji osigurava uvid u transcendentno i istinsku spoznaju. Time se pjesnik i eksplicite ograđuje od navedenih učenja i određenja duše, deklarirajući se kao pripadnik ortodoksnog sufizma koji za svoje stavove traži uporište u tradiciji, odnosno u Kur'anu i hadisu, tako da i njegov neoplatonski jezik u ovoj pjesmi jednako kao i u drugim djelima stoji u funkciji afirmiranja stavova Knjige, odnosno dovođenja učenja o Jedinstvu egzistencije” u sklad sa glavnim izvorima islama. Na taj način zaključak (conclusio) i ovdje kao i na drugim mjestima njegova opusa dovodi se u sklad sa invocativom, a učenje o duši uklapa se u širi kontekst učenja o bitku i biću koje se razvija na tragu Ibn Arabija i njegovih nastavljača Sadruddina al-Konjevija i Dželaludina Rumija, odnosno halvetijskog reda kome je naš pisac pripadao.

Postizanje vrline

Koncept duše i anatomija čovjeka zasnovani u djelu Ali-Dede Bošnjaka pretpostavljaju i specifičan put za postizanje vrline (atariq) i ostvarenja gnostičkog uvida u Istinu u postupku “pročišćenja duše” (tathiru n-nafs) i poništenja “sebe”, iščeznuća u sufijskom doživljaju (al-fana) koji znači “spajanje sa Apsolutom” (al-ittisal), identifikaciju (al-ittihad), inkarnaciju (al-hulul) ili približavanje Apsolutu (at-taqarrub). Time ono što je “prikriveno” ili zastrto hiljadama velova, u doživljaju gnostičkog uvida treba da postane raskriveno i nazočno, a “usredotočenost u božanskom duhovnom biću” doživljaj “jedinstva bića”, što i jeste svrha sufijskog puta (as-suluk).

U sufijskoj tradiciji ideja “pročišćenja duše” pojavila se veoma rano, još od Hasana al-Basrija (umro 110/728). Uvidom u sačuvane izvore nalazimo da je već Muhasibi (Abu-l-Harit al-Muhasibi, umro 243/857) u svom traktatu posvećenom odgajanju duše pisao šire i o potrebi pročišćenja “osobne duše”

⁵⁷ Ibid., 46b.

(an-nafs) od nanosa što ih donose osjetila i strasti. On luči njihov utjecaj na dvije razine:

1. Neprijatelj unutar “sebe” gdje spominje svijest o sebi ili strast zbog strasti (an-nafsu l-ammarra ili hawa) i osjetilna žudnja (sahawat).

2. Neprijatelj izvan “sebe” gdje navodi svjetovnost (ad-dunya) sa sugestibilnošću (waswasa) ili napasti (fitan) i strasti kao što su pohlepa (tama’), ponos (kibr) i zabluda (girra)⁵⁸

Kasnije se u sufizmu ovaj proces “pročišćenja duše” kao osobnog daha, što, kako se ovdje navodi, “treba sinhronizirati sa univerzalnim duhom (ruh)” razvijao tako da dolazi do sve većeg reduciranja “osobnog”, njegova “ništovanja” (al-fana’) kroz različite stupnjeve (al-maqamat) i stanja (al-halat), što je u pojedinim derviškim redovima (sufijskim bratstvima) dovelo do razvijanja i posebnih tehnika i ceremonijala podsjećanja (zikr), pri čemu treba da dođe do “iščeznuća osobnog” i utrnuća svega osjetilnog, što u krajnjoj instanci vodi utapanju u Apsolutno, tj. afirmiranju “trajnosti” (al-baqa’) Vječnog i Apsolutnog bitka. To je, uostalom, bilo i u saglasnosti sa slavom da osjetila i strasti “prekrivaju” i “opterećuju” (rana) srca u skladu sa stavkom “*Što su stekli, to opterećuje njihova srca,*”⁵⁹ odnosno prljaju ga (“*a propao je onaj ko je /dušu/ uprlja*”)⁶⁰ te da je jedini način da se očuva čistim i slobodnim od nanosa svjetovnosti “put pročišćenja” i askeze, čime treba dovesti svaki organ ljudskog organizma u funkciju koju imaju kao dijelovi cjeline organizma i svijeta, jedinstva egzistencije (wahdatu l-wugud) gdje vlada opća harmonija.

Ovaj put (at-tariq), odnosno upute za postizanje vrline i gnostičkog uvida u Istinu, Ali-Dede je prihvatio od Ibn Arabija posredstvom svog učitelja Ibn Nuruddin-zadea Filibavija koji ga je, kao što je već spomenuto, uveo u halvetijski red davši mu smjernice za etiku osamljenja (halvet) utemeljenu na kur’anskom stavku: “Musaa smo obavezali na četrdeset noći (*Wa wa’adna Musa araba’ina layla*),⁶¹ odnosno hadisu: “Ko se iskreno preda četrdeset jutara, iz njegova srca na jezik doći će izvori mudrosti” (*Ma ahlasahu l-laha*

⁵⁸ Usp. Snježana Veljačić-Akpinar, *Sufizam*, Komparativna studija đainizma, budhizma i sufizma, “Kulture Istoka”, br. 4/april-juni, Dječije novine, G. Milanovac, 1985., str. 38.

⁵⁹ Usp. Qur’an, LXXXIII/14.

⁶⁰ Ibid., XCI/9-10.

⁶¹ Ibid., II/51.

*'arba 'ina sabahan zaharat yanabi'u l-hikmati 'ala lisanihi).*⁶² Taj put askeze u samoći i unutarnjeg pročišćenja srca predstavljen je kroz nekoliko uvjeta:

1. boravak u tamnoj i tijesnoj prostoriji,
2. stalno održavanje ritualne čistoće,
3. stalno podsjećanje-zikr,
4. oslobađanje misli (srca) od svega što opterećuje ovim svijetom
5. permanentan post,
6. zadovoljavanje minimumom hrane,
7. stalni nadzor učitelja,
8. suglasje u nesuprotstavljanju Božijem zakonu-Šerijatu,
9. krajnja strpljivost.⁶³

Provodeći ove upute učitelja za postizanje vrline od prvih dana stupanja u red, Ali-Dede Bošnjak i sam je nastojao da razradi put “meditativnog zadubljenja” i “pročišćenja” i tako zaokruži svoju viziju “uzdizanja sebe” iz sfera ovog svijeta niskosti (ad-dunya). Za osnovu ovog puta, pored navedenih uputa učitelja, on uzima i druge izvore, prije svega Ibn Arabijev “Sveti traktat” (ar-Risalatü l-qudsiyya) čije uvjete razrađuje u okviru svog pjesničkog opusa, tačnije, u jednoj pjesmi na osmansko-turskom jeziku pod naslovom: *Šuruti i semaniye der tasfiye-i kalb ve kalib der nezd ehl-i tahakkuk şeyhi ekber quddisa sirruhu der Risale-i kudsiyye zikr-i kerde est* (Osam uvjeta za pročišćenje srca i uputa uvaženog učitelja gnose, neka je presveta njegova tajna, navedeni u “Svetom traktatu”).⁶⁴ To su skoro isti uvjeti koje navodi njegov učitelj Ibn Nuruddin-zade. Na prvom mjestu, međutim, ovdje se navodi osamljenje (halvet) i izolacija od svijeta (‘uzlet), a potom slijede: post (sawm), stalna ritualna čistoća (devam-i vuzu), šutnja (samt), stalni zikr (zikr-i devam) i negacija svake primisli na ovaj svijet (nefy-i havatir), predanost učitelju (best-i dil bi şeyh) i nesuprotstavljanje odredbama reda.

U njegovim stihovima navedeni uvjeti dobijaju poseban smisao tvoreći stepenice postupnog napuštanja svega ovosvjetskog i uvida, odnosno puta

⁶² M. OIS, 604. fol. 74a.

⁶³ Ibid., fol. 74a, 74b.

⁶⁴ Puni naslov traktata glasi: *Lawaqihu l-anwari l-qudsiyya fi bayani l-qawā'idi s-sufiyya*, (Usp. C. Brockelmann, GAL, II, 442).

utapanja u “more tevhida”. Prva stepenica na tom putu, kao što smo vidjeli, jeste osamljenje (halvet) koje ima dva aspekta: 1. tjelesni koji implicira napuštanje svega ovosvjetskog i potpunu izolaciju od svijeta i 2. duhovni, koji označava pražnjenje srca čišćenjem od svega drugog osim Apsolutne Istine.

*Jedno je tjelesno osamljenje, napuštanje svega,
Uvjet je da ti je stalno zikr u srcu,
Drugo je unutarne osamljenje, osamljenje srca,
Okreni svu pažnju ovom osamljenju.⁶⁵*

Prema tome, proces ništenja nebića čije je odredište Vrijeme i Prostor započinje osamom koja znači napuštanje svega drugog (terk-i agyar) i povlačenje u potpunu samoću u fizičkom smislu, a potom, ostvarenje osamljenosti u srcu, tj. pražnjenje srca od svega što je rezultat naslaga ovosvjetskog iskustva. To predstavlja i osnovni smisao i cilj osamljenosti. Da bi se ovo postiglo, potrebno je stalnim podsjećanjem (zikr) na Hakka postepeno izbrisati svaku primisao o drugom, što, pored ostalog, znači i izbjegavanje “zabluda fantazmi” (heyalet-i dalalet), te kroz molitvu i “meditativno zadubljenje” prekrivanje “vlastitosti” (ananiyyet) i poništenje “sebe” u sufijskom doživljaju Istine. Cilj je, dakle, “ukloniti vlastitost” kako bi srce moglo da čuje “glas Apsoluta”, naglašava on.⁶⁶

Da bi se to postiglo, pored navedenog, potrebno je ispuniti još nekoliko drugih uvjeta. Na prvom mjestu on spominje permanentni post kojim treba da se umanji upliv osjetilnog, izliječi tijelo i postupkom samousavršavanja omogući prevladavanje svega ovosvjetskog i isticanje duhovnog.⁶⁷ Stoga on navodi da su ovoj funkciji podređeni i drugi uvjeti. Održavanje ritualne čistoće zato ističe kao uvjet održavanja svijesti o “predanosti Istini” i suprotstavljanju nakanama šejtana koji pokušava da čovjeka odvede u zabludu. Čistoća se u tom kontekstu ističe kao jedno od glavnih oružja

⁶⁵ Ibid., fol. 50a.

⁶⁶ Usp. ibid., fol. 50a., 50b.

⁶⁷ Ibid., fol. 50b.

u borbi sa šejtanom.⁶⁸ Isto tako i četvrti uvjet, šutnja, također je u ovoj funkciji podsticanja redukcije “vlastitosti”. Ovaj stupanj Ali-Dede pripisuje Muhammedu, a.s., i Ademu, a.s., i smatra ga općim uvjetom meditativnog zadubljenja i mogućnosti prosvjetljenja duše, odnosno predanosti zikru, što predstavlja sljedeću stepenicu na putu “pročišćenja”:

*Sa zikrom poništi sve primisli,
Da srce ništa drugo ne brine,
Iz srca izdvoji sve drugo,
Nek ostane samo podsjećanje-zikr - Allah.*⁶⁹

Budući da je to rezultat prethodnih stupnjeva, za našeg pjesnika to istovremeno znači i negaciju svega izuzev Apsoluta (nefy-i sivanin), prosvjetljavanje srca na putu prevladavanja “vlastitosti” i samoprebiranje (tadakkur) koje se ostvaruje neprestanim ponavljanjem imena “Allah” koje, prema ovim stihovima, treba da dođe ispred osobnog “sebe” (an-nafs). Bilo da se radi o glasnom ili bezglasnom zikru (Ke hiye mahfi ke hiye cehri) to je, po mišljenju pjesnika, svjetlo koje osvjetljava put i omogućava izljev dobra na naše osobno “ja”.⁷⁰

Međutim, da bi ovo podsjećanje-zikr bilo autentično i u funkciji kao sljedeći, šesti, uvjet on ističe potrebu nestajanja svake primisli o ovosvjetskom, čime se i dobro i zlo potiru, da bi na koncu u srcu ostalo samo svjetlo i ljubav prema Jednom koja vodi doživljaju “jedinstva bića”, odnosno, stanju vječnog opstojanja (al-baqā). Za ispunjenje ovog uvjeta i istrajnost na putu, pored odluke kandidata i želje za samousavršavanjem potrebna je izuzetna predanost ideji i slijepa poslušnost učitelju, odnosno prihvatanje etike reda koju kandidat slijedi, pa se to ističe kao neminovan sedmi uvjet za vodiča, (muršid) tj. posjeduje diplomu-idžazetnamu (idžazet na iršad), kandidat (al-murid) je obavezan da se povinuje svim njegovim naredbama i zabranama. Ovaj odnos između učenika i učitelja zasnovan je, po njegovu mišljenju, na “slijepoj poslušnosti”, a pridržavanje etike reda uvjet je za postizanje vrline. Stoga Ali-Dede naglašava: “Na ovom putu nema mjesta suprotstavljanju”

⁶⁸ Usp. *ibid.*, fol. 50b.

⁶⁹ *Ibid.*, fol. 51a.

⁷⁰ Usp. *ibid.*, fol. 51a.

(Bu yolda itirazi kalma eyyar)⁷¹ i na taj način, poput svojih prethodnika, život kandidata postavlja u okvire halvetijske etike podređujući sve jednom cilju, “pročišćenju duše” zaustavljanjem upliva osjetila i strasti postepenim blijeđenjem sjenki (idmihlalu r-rusum) i postizanjem spoznaje koja u osnovi znači “približavanje Jednom” (Wa l-m’arifatu dalilu l-qurb).⁷²

Stupnjeve (al-maqamat) i stanja (al-ahwal) koje kandidat (salik) prolazi i doživljava na tom putu Ali-Dede navodi u poemi pod naslovom “Qaside-i leva’ih...” (Mudre izreke), gdje se na prvom mjestu ističu pokajanje i siromaštvo (at-tawba wa l-faqr), nakon čega slijede: ljubav (al-’išq), iskrenost (al-ihlas), strah (al-hawf), nada (ar-raġa’) i zadovoljstvo (ar-rida’), te stanja ravnodušja (at-tawakkul), strpljivost (as-sabr), žalost (al-huzn) bogobojažnost (at-taqwa) i slasti spajanja (laddatu l-wisal), odnosno uvida u Istinu (al-mušahada) i približavanje (at-taqarrub).⁷³

Prema tome, život čovjeka u osnovi je put “pročišćenja”, a istinski život jedino je u smrti (Wa ma l-hayatu illa fi l-mawt)⁷⁴ koja predstavlja konačni raskid sa svijetom osjetilnosti. U skladu sa tim, sufija u svemu nalazi “jedinstvo bića” s onu stranu osjetilnog, pa stoga i nastoji da se očisti od svega svjetovnog. To isplivavanje iz udesa svjetovnosti (al-qadr), pražnjenje srca od svega (wa safa min kulli šay’in) i uranjanje u more jedinstva predstavlja i osnovni cilj i smisao na putu realizacije mogućnosti inherentnih čovjeku, što na koncu vodi stupnju “savršenog čovjeka” (al-insanu l-kamil ili raġulu l-ġayb) koji uronjen u transcendentno posjeduje “uvid” i dominira ovim svijetom. ♦

⁷¹ Ibid., fol. 52a.

⁷² Ibid., fol. 42b.

⁷³ Ibid., fol. 35-43.

⁷⁴ Ibid., fol. 38a.

Abstract

As part of a broader study of the philosophical Sufi teachings of Ali-Dede Bošnjak, the author of this paper dedicates particular attention to his teachings on man. With original manuscripts by Ali-Dede Bošnjak as the basis of the study, almost every major philosophical theological question concerning man as microcosmos is considered, along with human anatomy which, in the Muslim scientific tradition, is associated with Islamic metaphysics, cosmology and philosophy, for the subject of these disciplines is none other than the man-microcosmos, the sum of the entire world and God's supreme creation in the world. The author continues by addressing Ali-Dede's teachings on the soul, and concludes with the ways of attaining the virtues through which man transcends this objective world and aspires to achieve the degree of the "perfect man," which is at the very heart of the traditional anthropological Sufi experience.