

# Kompariranje logosa u kršćanstvu sa savršenim čovjekom Ibn Arebija<sup>1</sup>

**Mansour Mo'tamedi<sup>2</sup> i Vali Abdi<sup>3</sup>**

## Sažetak

Pojam logosa prije kršćanstva uočava se u apstraktnoj formi u antičkoj grčkoj filozofiji i judaizmu (antičko doba i neka djela Filona Aleksandrijskog). U kršćanstvu (Proslov Evanđelja po Ivanu) logos se po prvi put poistovjećuje s povijesnim likom (Isusa), i kršćani, napose crkveni oci, nakon ovoga poistovjećivanja logosu su pripisali neke karakteristike koje veoma nalikuju islamskoj gnostičkoj interpretaciji "savršenoga čovjeka". U islamskoj gnozi Ibn Arebi detaljno je tretirao pitanje savršenog čovjeka i iznio je stajališta koja se mogu komparirati s kršćanskim stajalištima o logosu. Nakon što smo razmotrili Ibn Arebijevo i stajalište njegovih komentatora o savršenom čovjeku, te stajališta crkvenih otaca o logosu, došli smo do zaključka da uprkos primjetnim sličnostima između ovih dvaju pojmova pitanje utjelovljenja logosa u kršćanstvu ipak predstavlja duboku razliku kada se radi o ovoj problematici.

**Ključne riječi:** logos, savršeni čovjek, Filon, Ibn Arebi, crkveni oci.

<sup>1</sup> Tekst preuzet iz časopisa "Motāle'āt-e 'erfānī", *Dāneškade-ye 'olūm-e ensānī Dānešgāh-e Kāšān*, 11/89, str. 227–246.

<sup>2</sup> Asistent na Univerzitetu "Ferdousi", Mešhed, I. R. Iran

<sup>3</sup> Student doktorskog studija "Religije i gnoza".

## Uvod

**P**oistovjećivanje Isusa s logosom ili kristologija utemeljena na logosu zapaža se kako u kršćanstvu tako i u islamu. U kršćanstvu samo u prvih 18 stavaka, odnosno u proslavu Evanđelja po Ivanu uočava se poistovjećivanje Isusa s logosom. U islamu ovo pitanje tretiraju svega tri kur'anska ajeta: Āli Imrān/39, 45; Nisā/171 i ovo je pitanje predmet poticajnih rasprava u oblastima Kur'ana i hadisa, kelama i gnoze. Kao što je kazano, u prvih 18 stavaka Evanđelja po Ivanu Isus se poistovjećuje s logosom i zbog tog izjednačavanja opisuje se kao božanski i oduvječni. Pored toga, ovih 18 stavaka u kojima se opisuje logos obrađuju pet temeljnih tema: oduvječnost Riječi (stavak 1), posredništvo stvaranja Riječi (2, 3, 10), životvornost Riječi (4, 5), utjelovljenje Riječi (14), obznanjenje Riječi (18) (Biblija, 40–47). U jednoj drugoj klasifikaciji sadržaj Proslava obrađuje tri teme: egzistiranje i suštinu logosa (stavak 1–5), njegovo pojavljivanje u svijetu i neprimjećivanje njegova egzistiranja (6–13), objelodanjivanje Boga Oca (14–18) (*The Philosophy of the Fourth Gospel*, str. 18). U kasnijim su stoljećima crkveni oci, pozivajući se na Evanđelje po Ivanu, žestoko branili božanstvenost i oduvječnost logosa. Kasnije su se posebno vodile rasprave o stvaranju logosa, tj. da li je nastao emanacijom ili se radi o stvaranju *ex nihilo*, te o odnosu logosa i Boga i niti za jedno od ovih pitanja Proslav četvrtog Evanđelja nije ponudio eksplicitan i jasan odgovor. Stoga su crkveni oci, koristeći se filozofskom mišlju toga doba, posegnuli za objašnjenjem ovog kompliciranog pitanja pred kojim su se našli.

U Kur'anu u ajetima 39. i 45. sure *Āli Imrān* i 171. ajetu sure *Nisā* Isa je nazvan "Riječ Božija" (*Kelimetullāh*). Na prvi pogled, postoje sličnosti između kršćanstva i islama kada se radi o ovome, ali nakon što su islamski komentatori "Riječ" koja se spominje u navedenim ajetima protumačili kao "Budi" a Isaovo nazivanje Riječju Božijom objasnili u kontekstu njegova rođenja, govora u kolijevci i upućivanja (vidjeti: *Kešāf 'an haqāyeq al-tanzīl*, 276/1, 278–279, 460; *Tafsīr-i anvār al-tanzīl*, 17/2, 19, 130; *Tafsīr al-mīzān*, 275–276/3, 244/5, 301–303), može se kazati da kur'anska interpretacija ili tumačenja komentatora izraza "Riječ" nisu slična kršćanskim dogmama o logosu, napose što se u surama *Al-Mā'ida* (73), *Maryam* (35–36), *Al-Baqara* (115) odbacuje kršćansko vjerovanje o trojstvu, utjelovljenju i Isau kao Božijem sinu. Pored ovih temeljnih

razlika, između razumijevanja savršenog čovjeka u islamskoj gnozi (Ibn Arebi) i kršćanskog vjerovanja o logosu postoje sličnosti koje se mogu komparirati, što će se predočiti u nastavku rada.

### Datiranje pojma savršeni čovjek u islamskoj gnozi

Kada se radi o islamskoj gnozi, Ibn Arebi jedini je dao ozbiljno tumačenje o savršenom čovjeku. Naravno, prije Ibn Arebija susrećemo se sa terminom "Muhamedova oduvječnost" (*azaliyyat-e Mohamamad*) kod Halladža (244–310) i Bajezida Bistamija (188–261) što u izvjesnoj mjeri nalikuje onome što Ibn Arebi podrazumijeva pod savršenim čovjekom, a nakon njega gnostici kao: Ibn Seb'in (614–669), Azizuddin Nesefi (preminuo između 685. i 700.), Abdulkерim Džejli (767–826), Džami (817–897 i Mevlana (604–672) u različitim varijacijama ponavljali su Ibn Arebijevu stajalište o savršenom čovjeku.<sup>4</sup>

I Sehl Tosteri (200–283) ukazivao je na oduvječnost Muhammedova nura. U komentaru 30. ajeta sure *Al-Baqara* on ističe da je Bog stvorio Adema od Muhammedova nura (*Tafsir al-Qor'an al-azim*, str. 91). Također, u komentaru sure *Al-A'raf*, nakon ajeta 172. govori o trima razinama čovjekova potomstva: prva je razina od Muhammeda. Tosteri nadalje ukazuje da je Bog, stvarajući Muhammeda, njegov nur stvorio od Svoga nura i hiljadama hiljada godina prije stvaranja svijeta doveden je u postojanje nur Muhammedov, a bio je u služanju Bogu i obožavao Ga. Druga razina jeste Adem. Bog ga je stvorio od Muhammedova nura (premda je Muhammedovo tijelo od Ademove ilovače). Treća razina jeste Ademovo potomstvo. Jedna skupina od Ademovih potomaka stvorena je od Muhammedova nura, a jedna od Ademova nura (Ibid., str. 152–153). Nakon Tosterija Halladž u djelu *Tavāsīn* u prvom poglavlju (*Tāsīn-e Serrā*) ukazuje na Muhammedovu oduvječnost i tvrdi da su se svjetla vjerovjesništva pojavila od Muhammedova nura koji je najsjajniji i oduvječni nur. Halladž nadalje kazuje da je Poslanikovo egzistiranje prethodilo nepostojanju i prethodilo Peru, jer je on bio prije svega stvorenog. On je stvoren prije svih dešavanja i svih egzistencija i on će biti i nakon svega (*Tavāsīn*, str. 57–59). I Tosteri i Halladž ukazuju na Muhammedovu oduvječnost i zauvječnost.

<sup>4</sup> O utjecaju Ibn Arebijeva stajališta o savršenom čovjeku na Džejlija i Džamija vidjeti: *Studies in Islamic mysticism*, str. 77–142; "The Perfect Man as the Prototype of the Self", in *Sufism: Critical Concepts in Islamic Studies*, vol. 2, str. 63–79.

Muhammed Gazali (450–505) u djelu *Miškāt al-anwār* spominje stvorenje kojeg označava kao “Motā” (onaj kome se pokoravaju). On spominje skupinu koja uobražava da “dovođenju tijela u pokret izravnim putem dolikuje da jedan od Njegovih robova koji se naziva melekom služi i ibadeti Gospodaru svjetova i pokorava se Njemu. Odnos ovoga meleka sa čistim svjetlostima isti je kao odnos mjeseca prema osjetilnim svjetlostima; i također uobražavaju da je zbog ovoga pokretača Stvoritelj “Motā”, a zapravo je Bog Vrhovni Pokretač ne putem naredbe na izravni način... (*Nūr va zolomāt*, str. 74). U nastavku Gazali spominje drugu skupinu kojima je jasno da ovaj “Motā” ima svojstva koja su suprotna čistoj jednoći a odnos ovoga “Motā” isti je kao odnos Sunca prema svjetlostima (Ibid.). Gazali smatra da je ova skupina, za razliku od ostalih, prevazišla sve posrednike, štaviše i ovaj pojam “Motā” i sjedinila se s Bogom, koji je čist od svega.

Da napomenemo da se izraz “Motā” u Kur'anu spominje svega jedanput, u 21. ajetu sure Al-Takwīr: “kome se drugi pokoravaju”. O tome kakvo značenje ovaj izraz ima u Gazalijevu svjetopogledu postoje različita stajališta. Afifi u uvodu koji je napisao za djelo *Miškāt al-anwār* smatra da “Motā” ima značenje Božije naredbe. Dakle, prema njegovu mišljenju, “Motā” nije jedan od Božijih meleka, nije ni ono što platonisti nazivaju Prvim umom, nije ni sam Bog, već je posrednik između Boga i svijeta i Božija se volja preko njega realizira na praktičnoj ravni (Ibid., *Moqademe-ye Afifi*, str. 22).

Nikolson ima veoma zanimljivo stajalište o ovom pitanju. Nakon što iznosi različita stajališta o pojmu “Motā”, na kraju daje i svoje mišljenje da je “Motā” paslika muhammedovske zbilje, odnosno nebeski čovjek kojeg je Bog stvorio na Svoju sliku i on je snaga univerzuma koja čuva i održava njegov poredak (*Tasavvof-e eslāmī va rābete-ye ensān va xodā*, str. 94–95). Dakle, i prije Ibn Arebija neki su gnosticima imali stajališta donekle slična njegovoj interpretaciji savršenog čovjeka, ali je Ibn Arebi u odnosu na druge podrobno i opširno obradio ovu tematiku.

### Savršeni čovjek kod Ibn Arebija i njegovih komentatora

Može se kazati da pojmu logosa u kršćanstvu odgovara pojam “savršenog čovjeka” u islamskoj gnozi. Prvo ćemo objasniti pojam “savršenog čovjeka” kod Ibn Arebija (560–638) i njegovih komentatora, a zatim ćemo komparirati ovaj pojam s pojmom kršćanskog logosa. Prije svega treba istaknuti da nam u ovome radu namjera nije baviti se time kako

je ovaj pojam savršenog čovjeka ušao u sferu islamske gnoze niti gdje je njegovo počelo (o tome vidjeti: *Ensān-e kāmēl, Hekmat-e Mohyiddīn*, str. 99–112; *Al-Insan al-kamil*, v. 3, str. 1239–1241). Ovaj pojam sam za sebe, onako kako ga je tretirao Ibn Arebi, predmetom je naše pažnje. U svome djelu *Fosūs al-hikam* Ibn Arebi uopćeno je ukazao na logos i na savršenog čovjeka i od 27 poglavlja – “dragulja” (*fass*), od kojih svako započinje imenom jednoga od vjerovjesnika (*logos*),<sup>5</sup> u prvom poglavlju o Dragulju Ademova logosa značajnu pažnju posvećuje savršenom čovjeku. Naravno, i u ostalim poglavljima, kao Šitovu, Hudovu, Šuajbovu, Musaovu, Isaovu, Muhammedovu dragulju govori o ovome o čemu će biti riječi nešto kasnije. Ukratko, Ibn Arebi u poglavlju o “Dragulju Ademova logosa” ovako opisuje savršenog čovjeka: “Kada Bog poželje motriti Svoju Bit unutar jednog sveobuhvatnog postojanja (savršeni čovjek), stvorio Adema (savršenog čovjeka). Stoga što je ovaj čovjek obdaren bitkom, on je na razini ogledala u odnosu na Boga. Drugim riječima kazano, On je tom ogledalu (čovjeku) pokazao vlastiti Ego. Uz to, pošto je Bog najprije stvorio svijet kao bezobličnu tvar koja je bila lišena duha i ličila je neuglačanu ogledalu, stvorio je savršenog čovjeka kao jedan sveobuhvatni logos koji je na razini duše svijeta (univerzalni čovjek). I taj je savršeni čovjek Bogu ono što je zjenica oka čovjeku i Bog tom zjenicom motri stvoreno i iskazuje mu svemilost. I Bog ga je postavio za Svoga zastupnika na Zemlji. Dakle, bivanje svijeta povezano je s Njegovom egzistencijom. On za razliku od meleka koji poznaju samo neka imena predstavlja sveukupnost Božijih imena. Ali, savršeni čovjek sa svom svojom veličinom zbog svoje potrebe za Bogom razlučen je od Njega. Dakle, on ne posjeduje svojstvo nužne egzistencije ili egzistencije biti koja dolikuje Bogu.” (*Fosūs al-hikam*, str. 48–56).

Termin “logos” ili muhammedova zbilja također se može motriti u kontekstu Ibn Arebijeva nauka. Afifi smatra da se Ibn Arebijev logos može nazvati i Prvim umom, ili Plotinovim intelektom, ili stoicističkim Univerzalnim umom (*logos*). Međutim, doima se da je ova Riječ / Logos najbližnja poimanju Univerzalnog uma u naučavanju stoika, jer i Univerzalni um kao i Logos prožima svijet. Nužno je napomenuti kako Afifi smatra da Ibn Arebi uz već spomenuta imena “Savršeni čovjek” i “muhammedovska zbilja” Logos naziva još i “Kutb”, “Zbilja svih zbilja”

<sup>5</sup> Naravno Halid i Lukman nisu vjerovjesnici, ali je i svakome od njih posvetio posebno poglavlje.

(*haqīqat al- haqāyeyq*), “Knjiga” (*ketāb*), “Najuzvišenije pero” (*qalam al-a'lā*), “Tvar” (*heyūlā*), “Prvotna tvar” (*māde al-ūlā*). Iz ovih različitih naziva moguće je, generalno uzev, izdvojiti tri karakteristike ili tri glavna aspekta Ibn Arebijeva logosa: ontološki, gnostički i humanistički.

S ontološkog aspekta, logos je upravo ona “Zbilja svih zbilja”, tj. u njemu je sadržana zbilja svih stvari u apsolutnom vidu; nije cjelina i nije djelić; nije manjkav niti mu je šta pridodano; jednom riječju, nedefiniran je i kao što djelić istječe iz cjeline tako i svijet istječe iz njega. Bog preko njega spoznaje Sebe i saznaje o Sebi, i u konačnici “Zbilja svih zbilja” prvo je očitovanje Boga.

S gnostičkog aspekta “riječ” (logos) povezuje se s Muhammedom, i tu se ne radi o vezi s njegovim tjelesnim oblikom već s njegovom zbiljom (paslikom). Muhammedovska zbilja obuhvaća svaku riječ. Dakle, njegova je zbilja djelatna suština u svim Objavama i nadahnućima. Preko muhammedovske zbilje svim vjerovjesnicima i evlijama, štaviše i samome Muhammedu, dolazi Božije znanje i spoznaja. Muhammedov duh (*rūh*) od nastanka Adema očitovao je sebe u svim vjerovjesnicima i evlijama. Njegova zbilja kao kosmička suština povod je svekolikog stvaranja i identična je Božijem duhu i djelu; to je suština koja čuva univerzum i ravna njime; suština koja poklanja život svakoj egzistenciji.

S humanističkog aspekta Riječ je upravo “savršeni čovjek”, i kao što je kazano, on je ogledalo u kojem se reflektiraju sva Božija svojstva i imena. Savršeni čovjek ima izravnu vezu s Bogom i preko njega je moguće pojmiti jedinstvo djelića i cjeline. Moglo bi se kazati da savršeni čovjek kao jedan kosmički princip ima zadaću bdijenja nad svijetom. Afifi smatra da na ovoj ravni Ibn Arebi pod savršenim čovjekom ne podrazumijeva čovjeka, vjerovjesnika niti evliju, već Duh sveti (*Rūh al-qods*) ili Zbilju svih zbilja, ili muhammedovsku zbilju, napose samoga Boga. Prema tome, ovaj princip ne može se nazvati savršenim čovjekom (*The Mystical Philosophy*, str. 66–85). Nadalje, Afifi smatra da se kroz ova tri aspekta Ibn Arebijeva poimanja riječi / logosa mogu razlučiti helenistički elementi koji su posredstvom stoika, Filona i neoplatonista proželi njegov nauk i koji su izvršili utjecaj na ontološko-humanističkoj ravni Ibn Arebijeva nauka, te islamski elementi, uglavnom ismailijski i “haladževski”, koji su utjecali na gnostičku ravan (Ibid., str. 86–87).

Kazali smo da Ibn Arebi svakoga vjerovjesnika naziva logosom. Hadže Muhammed Parsa u svome komentaru ističe da se pod logosom podrazumijevaju vjerovjesnici, a Ibn Arebi ih je nazvao logosom, jer sve



stvorenog predstavlja “Riječi” Boga. I kao što čovjek svojim dahom izgovara riječi, tako se i Bog posredstvom daha svemilosnoga s razine “jedinosti” spustio na razinu “jednosti” i tako doveo stvorenja u postojanje; ili ih je Ibn Arebi nazvao logosom jer Bog sve stvoreno stvara riječju “Budi” (*Šarh-e Fosūs al-hikam*, str. 14). Kada se radi o odnosu između savršenog čovjeka i “riječi”, hadže Muhammed smatra da je kod Ibn Arebija savršeni čovjek upravo muhammedovska zbilja koju je stvorio Bog i preko koje motri na svijet u jednom općem smislu jer prvo što je stvoreno bio je Muhammedov nur (*Ibid.*, str. 28–29). Posve je jasno da se pod savršenim čovjekom misli na muhammedovsku zbilju i kazano je da je Ibn Arebi ovu zbilju nazvao sveobuhvatnim logosom jer sadrži sve objektivne i znanstvene zbilje (*Ibid.*). Dakle, savršeni čovjek, muhammedovska zbilja i riječ (logos) tri su različita imena za jedan pojam. Naravno, ne treba smetnuti s uma da Ibn Arebi u “Dragulju Musaova logosa” razlučuje savršenog čovjeka od “animalnog” čovjeka, čije je svojstvo neznanje (*Fosūs al-hikam*, str. 199). Savršeni čovjek povod je uspostavljanja svijeta kao oduvječnog i zauvječnog, ovosvjetovnog i onosvjetovnog (*Šarh-e Fosūs al-hikam-e Qeisari Rūmī*, str. 324). Razlog potrebitosti svijeta za savršenim čovjekom jeste stoga što je on *arif billāh* i osim njega niko drugi nije dostojan takvoga stupnja. Da on nije takav Bog, ne bi stvorio svijet; dakle, svijet slijedi Njegovu egzistenciju i na taj način Bog biva spoznat. A ovaj savršeni čovjek posredstvom mudrosti jedinosti i jednoće “čuvar” je Božijeg stvaranja (svijeta) (*Šarh-e Fosūs al-hikam Kāšānī*, str. 17). Ukratko, ovaj čovjek obuhvata sve osobenosti svijeta općinjenih duhova (duhova uronjenih u Biće Uzvišenog Stvoritelja), umove, duše, meleke, džine; on obuhvata sve božanske pojavnosti, očitovanja i izljeve, i svijet bez njega bio bi manjkav i nedostatan. Savršeni čovjek nema početka niti kraja, dakle on je oduvječan i zauvječan, njegova je vanjština i nutrina božanska te je stoga i nazvan “halifom” jer halifa treba imati oblik i formu onoga ko ga je imenovao (*Šarh-e Fosūs al-hikam Ğondī*, str. 148–161). Imajući u vidu naprijed kazano, postavlja se pitanje kakva je bila pozicija svijeta prije savršenog čovjeka? Drugim riječima kazano, da li je svijet uopće postojao prije njega ili ne? Mogući odgovor izrekao je Džami: “Savršeni čovjek koji je kutb svijeta od prapočetnosti je bivao u svijetu, ali nije imao osjetilnu egzistenciju, on je bio duhovno prisutan, odnosno prije nego što je savršeni čovjek poprimio osjetilnu egzistenciju, on je na duhovnoj ravni bio kutb svijeta.” (*Naqd al-nosūs*, str. 90–91). Vjerovatno je to razlogom da sljedbenici Ibn Arebija poput

Kejsarija robovanje i gospodarstvenost pripisuju muhammedovskoj zbilji (savršeni čovjek = riječ), a ostale vjerovjesnike i evlije među kojima i Ibrahima i Hidra smatraju upravo muhammedovskom zbiljom koja od prapočetka do vječnosti egzistira kao kutb svijeta i središte kruga egzistencije (*Moqadame-ye Qeisari*, str. 70–71). I sam Ibn Arebi u Šitovu logosu pojašnjava da su vjerovjesnici i poslanici vjerovjesništvo od Boga zadobili posredovanjem muhammedovske zbilje i njegove svjetlosne niše (*Fosūs al-hikam*, str. 62–64).

### Logos kod Filona i savršeni čovjek Ibn Arebija

U misaonom sistemu Filona Židova ili Filona Aleksandrijskog (rođen oko 20, preminuo oko 50) uočava se objedinjena grčka misao tog vremena s jedne strane te judaistička religijska naučavanja s druge. Stoga je veoma nezahvalno na svega nekoliko stranica govoriti o njegovu razumijevanju logosa. Ovdje ćemo govoriti o onom aspektu njegova logosa koji ima dodirne tačke s Ibn Arebijevim savršenim čovjekom. Logos kod Filona u izvjesnoj mjeri “upetljao” se u Platonove ideje. I prije Filona vodile su se rasprave o odnosu ideja i Boga. Naravno, one su u povijesti filozofije nastavljene i nakon njega. Neki istraživači smatrali su da ideje obitavaju izvan Božije Biti, što se može nazvati *ekstradeičkom* teorijom, dok su neki drugi zastupali stajalište da ideje obitavaju unutar Božije Biti i ova se teorija može nazvati *intradeičkom*. Između ovih dvaju stajališta Filon Aleksandrijski ponudio je put rješenja: on je svijet ideja motrio kao logos koji po njemu sadrži tri egzistencijalne razine (*Religious Philosophz: A Group of Essays*, str. 27–38).

Na prvoj razini logos kao Božija svijest ili umna sposobnost Boga je identičan s Njegovom Biti. Logos je ovdje i oznaka za svijet racija odnosno za svijet koji obuhvaća ideje. Prema mišljenju Wolfsona, logos je ekvivalent za um kod Aristotela i upotrebljava se u značenju mjesta, tj. logos je mjesto svijeta racija i ideja. Ovdje se, smatra Wolfson, uočava aristotelovski utjecaj jer je kontemplirajući duh tj. um mjesto oblika.

Na drugoj razini Filon pod logosom podrazumijeva umsku predodžbu stvorenu od Boga kao pokrivku za stvorene ideje i svijet racija. Na ovoj ravni logos je identičan sa stvorenim bestjelesnim umom koji obitava izvan Božije Biti i koji u sebi sadržava svijet racija i nebrojene ideje ovoga svijeta (*Ibid.*, str. 230–232). Moglo bi se kazati da na ovoj razini logos predstavlja egzistenciju koja posjeduje oduvječna i zauvječna svojstva. Na prvoj ravni logos je identičan Božijoj Biti, ali uprkos tome sadrži i



oduvječno svojstvo, dok je na drugoj ravni kao stvoreni bestjelesni um odvojen od Božije Biti i u nekom vidu predstavlja svojstvo odvojeno od Biti, posjedujući svojstvo zauvječnosti jer je u jednom posebnom vremenskom periodu odvojen od Božije Biti.

Treća razina logosa, prema naučavanju Filona, proseže ovim svijetom. Ova egzistencijalna razina logosa povezana je s pitanjem odnosa Boga i svijeta. U doba Filona postojale su tri interpretacije poimanja Boga: aristotelovska, stoicistička i platonovska. Filon je odbacio aristotelovsku i stoicističku interpretaciju Boga zbog njene nekompatibilnosti sa Svetom Knjigom. Njegova interpretacija Boga slična je Platonovoj, prema kojoj je Bog Stvoritelj i nematerijalan, ali on odbacuje bestjelesni Platonov svijet. On prihvata Platonove ideje, ali ne u apsolutnom smislu da one predstavljaju uzorak prema kojem se preslikavaju stvari na ovome svijetu nego on vjeruje da te stvari obitavaju u ovome svijetu. Dakle, ideje, su ili logos (sveukupne ideje) kod Filona, premda su uzorak prema kojem je Bog stvorio svijet, ali ih je Bog također uveo u svijet da unutar njega djeluju kao nepromjenjivi zakoni prirode (Ibid., str. 325–328). Ili, uprkos egzistiranju logosa, Bog sam obitava u svijetu. Uz to, na ovoj razini logos ima dvije uloge:

1. On je “onaj koji razdvaja”, odnosno sve suprotnosti koje egzistiraju u svijetu odnose se na logos. Drugim riječima, sve na ovome svijetu ima svoju suprotnost i uzrok tome upravo je logos. Moguće je da ova Filonova ideja ima uporište u Svetoj Knjizi.
2. On je “koordinatorski suprotnosti”. Ovo stajalište seže sve do stoicističke škole (Ibid., str. 335–339).

U nastavku će se komparirati spomenuti aspekti logosa u Filonovu naučavanju sa savršenim čovjekom kod Ibn Arebija.

Dakle, jasno je da je savršeni čovjek kod Ibn Arebija riječ ili logos koji se ponekad naziva i muhammedovskom zbiljom. S druge strane, jasno je i to da za Ibn Arebija cjelokupna egzistencija jesu riječi. Dakle, po čemu se razlikuje muhammedovska zbilja u odnosu na ostale Božije riječi? Razliku je na početku poglavlja o Muhammedovu logosu objasnio sam Ibn Arebi, koji je kazao da je muhammedovska zbilja “sveobuhvatna riječ” tj. ona u sebi sadržava sve ljude i Božije egzistencije (*Fosūs al-hikam*, str. 214). Da li ovo Ibn Arebijevu stajalište podsjeća na Filonovu interpretaciju logosa? Kazali smo da logos, prema Filonovu naučavanju,

na prvoj ravni i donekle na drugoj ravni egzistira u svijetu racija, odnosno logos na ovim ravnima u sebi sadrži sve ideje. Tako isto i “riječ” odnosno savršeni čovjek kod Ibn Arebija predstavlja “sveobuhvatnu riječ” tj. u sebi sadržava sve “riječi”, odnosno cjelokupnu egzistenciju. Također je kazano da kod Filona logos proseže svijetom (treća razina egzistiranja logosa) i da na toj ravni ima dvije uloge: “onaj koji razdvaja” i “koordinator suprotnosti”. Ne može li se utvrditi, kada Ibn Arebi kaže da je riječ “razdvojiteljica”, ali i “sveobuhvatna” da iznosi stajalište slično Filonovu? Može se zapaziti da postoji duboka sličnost između Filonove interpretacije logosa i Ibn Arebijeve teorije o muhammedovskoj zbilji, ali istovremeno ne treba zanemariti temeljne razlike među njima. Kazali smo da je u naučavanju Ibn Arebija savršeni čovjek posredovatelj između Boga i stvorenja, ali kod Filona se ne može zapaziti posrednička uloga logosa u ovom značenju. I kada, god on govori o posredovanju logosa, on pod tim vjerovatno podrazumijeva prototip logosa tj. da je Bog stvorio svijet prema obrascu logosa (*Religious Philosophz: A Group of Essays*, str. 270–272). Posredništvo muhammedovske zbilje u Ibn Arebijevu svjetopogledu veoma nalikuje posredovanju izljeva logosa u kršćanstvu. Osim ovoga, između opisa savršenog čovjeka kod Ibn Arebija i njegovih komentatora i teorija koje su o logosu iznijeli crkveni oci, postoje neporecive sličnosti. Savršeni čovjek (muhammedovska zbilja = riječ ili logos) oduvječan je i zauvječan, uzrok stvaranja i opstanka svijeta, njegov čuvar, razlogom spoznaje Boga, ogledalo u kojem se reflektiraju sva Božija imena i svojstva, primjerak velikog čovjeka (svijeta), posredovatelj izljeva i konačno sveobuhvatna riječ, a svi su ovi izrazi slični Filonovoj i kršćanskoj interpretaciji logosa.

### **Savršeni čovjek kod Ibn Arebija i logos kod crkvenih otaca**

Jasno je, a na osnovu spomenutih izraza, da postoji nedvosmislena sličnost s Justinovim (110–165) shvaćanjem oduvječnosti logosa, budući da Justin vjeruje da je Krist prvorodeno stvorenje Božije, da je riječ u kojoj sudjeluju sva ljudska bića. Primjera radi, on je među Grcima Heraklita i Sokrata a među ne-Grcima Ibrahima i Ilijasa smatrao kršćanima (*The Apostolic Fathers*, Justin, 1 Apology, pogl. 46). Kazano je da Ibn Arebi savršenog čovjeka povezuje s egzistencijom i Justin također vjeruje da logos, u skladu s voljom Oca, ravna svijetom, a otac ga je Svojom voljom iz Svoje kičme doveo u postojanje. Ovo je primjer plamenog jezička koji je od drugog plamena i taj prvotni plamen, u

ovom slučaju, ne jenjava, a drugi plamen ne može se potpuno odvojiti od svog izvora (*The Apostolic Fathers*, Justin, Dialogue, pogl. 41).

Najizražajnije sličnost gnostičkih teorija o savršenom čovjeku s kršćanskim vjerovanjima o logosu jeste u njegovu posredovanju u izljev. Ovo je veoma dobro zapazio Sadruddin Konjevi koji smatra da je savršeni čovjek međuprostor između nužnog i mogućeg i da je ogledalo sveukupnog očitovanja Božije Biti i stupnjeva. On je posredovatelj između stvorenja i Boga i njegovim posredovanjem izljev Boga Uzvišenog i Njegova pomoć koja je razlog opstanka stvorenja stižu do svijeta. Da logos nije posredovatelj niti Božija pomoć niti Božiji izljev, ne bi došli ni do jednoga stvorenja. Konjevi ide čak i dalje i smatra logos stupom nebesa. Pored toga, on smatra da je za opstanak i ovoga ali i budućega svijeta (Džennet, Džehennem) nužno postojanje savršenog čovjeka i to je razlogom da Bog, uprkos Njegovoj grandioznosti, obitava u srcu takvoga čovjeka (*Ketāb al-fokūk*, str. 94–97). Naravno, i Ibn Arebi je ukazivao na ovo, tj. da blagostanje ovoga i budućega svijeta ovisi o egzistiranju savršenog čovjeka i ističe da niko na svijetu osim savršenog čovjeka nije dostojan postaje robovanja i konačno, ovaj je čovjek primjerak s dvama licima: jedno je lice Boga, a drugo svijeta (*Naqd al-fosūs*, str. 395). Pod robovanjem i gospodarstvenošću koje gnostici pripisuju savršenom čovjeku podrazumijeva se da on s aspekta gospodarstvenosti i svoga duhovnoga počela od Boga traži ono što je potrebno robovima, a s aspekta robovanja da to stavlja na raspolaganje robovima. Drugim riječima, on je u odnosu na gospodarstvenost s Bogom, a u odnosu na robovanje sa stvorenjima (*Naqd al-fosūs*, str. 103). Ova interpretacija savršenog čovjeka posve nalikuje kršćanskim naučavanjima Ireneja (130–200), Origena (185–254) i Klementa Aleksandrijskog (150–215) o logosu. Irenej pripisuje različite uloge logosu, ali i poput većine crkvenih otaca, smatra ga posredovateljem u spoznaji Boga. On smatra da će riječ (logos) pred kraj svijeta poprimiti tjelesni oblik da kraj prispoji početku, a čovjeka prispoji Bogu (*The Apostolic Fathers*, Irenaeus, 4 Against Heresies, pogl. 20). Kod Ireneja se jasno uočava posredovateljska uloga logosa između Boga i stvorenja. Ovo Irenejevo stajalište Osborne je protumačio kao “rekapitulaciju” tj. da su sve stvari objedinjene u Kristovoj ličnosti kako bi ih on približio Bogu i upravo iz toga razloga riječ je postala tijelom. Dakle, između Boga i čovjeka postoji jedna razdaljina i da bi se ona prevladala, riječ postaje tijelom da bi čovjeku s Bogom i Bogu s čovjekom podarila bliskost. Naravno, premda su

Stvoritelj i stvoreno odvojeni jedno od drugoga, ova je odvojenost zbog utjelovljenja riječi iščeznula (*The Emergence of Christian Theology*, str. 153–156). I Origen logos smatra posredovateljem u doseganju Boga i kaže: “Mi kršćani preko sina prvorođenog iznosimo svoje potrebe Bogu” (*Fathers of the Third Century*, Origen, *Contra Celsus*, pogl. 13). Ni stajališta ostalih crkvenih otaca ne razlikuju se puno od ovoga: oni logos smatraju posredovateljem jedinstva vjernikâ s Bogom: “Sa Bogom Uzvišenim vjernici postaju jedno posredstvom njegova sina – riječi, mudrosti, zbilje i isposništva” (Ibid., Origen 6, *Contra Celsus*, pogl. 55). To znači da se ljudi preko riječi usmjeravaju ka Božanstvenosti i riječ se utjelovila da bi ljudima omogućila poistovjećenje s Bogom. Takva predodžba zapaža se i kod Klimenta. Utjelovljeni logos, smatra Kliment, osim što je posredovatelj u spoznavanju, on je posredovatelj i u poistovjećenju s Bogom: “Nevjernici, sramite se!” Riječ Božija postade čovjekom da osobe poput vas uzmu pouku od čovjeka (sina) kako čovjek može postati Bog” (*Fathers of the Second Century*, Clement, 2 *Stromata*, chap. 1). Dakle, savršeni čovjek kod Ibn Arebija i logos kod Ireneja, Origena i Klimenta posredovatelj je između Boga i stvorenja.

### **Kompariranje savršenog čovjeka kod Ibn Arebija i kršćanskoga logosa**

Ranije je u tekstu objašnjen pojam “savršenog čovjeka” kod Ibn Arebija i njegovih komentatora te je ukazano na sličnosti između njegova razumijevanja logosa i kršćanskoga logosa. Ipak, uprkos spomenutih sličnosti ne smiju se zanemariti temeljne razlike između muhammedovske zbilje i kršćanskoga logosa. Premda Ibn Arebi prihvata “jedinstvo egzistencije” (*vahdat-e vo ūd*), njegov Bog potpuno je čist i nedosezljiv, i može se spoznati samo posredstvom savršenog čovjeka, dok kršćanski Bog zbog Njegove istovjetnosti s logosom potpuno proseže svijetom. Ibn Arebijev savršeni čovjek sa svom svojom veličinom i važnošću slijedi Boga, odnosno njegova uzvišenost ne doseže do Boga stoga što je uzvišenost Boga sušastvena, dok je uzvišenost savršenog čovjeka podanička (*Sūfism va tāōism*, str. 252). Također, kod Ibn Arebija, za razliku od kršćanstva, ne postoji samo jedan logos već postoje “logosi”, ili prema njegovu tumačenju, postoje mnogobrojne “riječi” jer su sva stvorenja u svijetu “Božije riječi”. I konačno, logos u kršćanstvu temelji se na teoriji utjelovljenja koju Ibn Arebi u potpunosti odbacuje te se stoga ne može

kod Ibn Arebija govoriti o utjelovljenju i jedinstvu na način kako te pojmove razumijeva kršćanstvo. Premda Ibn Arebi, opisujući savršenog čovjeka, upotrebljava termine “robovanje” i “gospodarstvenost” ili “lahut” i “nasut” i premda to podsjeća na kršćansku *kenozu* (ispražnjenje Boga od samog Sebe), ipak se ne radi o tome jer Ibn Arebijev Bog, iako se očituje, a prvo Njegovo očitovanje muhammedovska je zbilja te je dakle spuštana s razine jednoće, ova zbilja u svijetu osvjedočenja nema materijalno opredmećenje i utjelovljenje, ali kada se u kršćanstvu Bog isprazni od samog Sebe, on se u svijetu osvjedočenja utjelovljuje u Isusovu tijelu.

Naravno, kasnije je Abdulkerim Džešli pod utjecajem Ibn Arebija iznio stajalište o savršenom čovjeku koje ima dosta sličnosti s kršćanskim vjerovanjem o utjelovljenju. On smatra da se pod savršenim čovjekom podrazumijeva upravo Muhammed, alejhis-selam, te dodaje da je Bog muhammedovski lik stvorio od Svoga nura a da su Džennet, Džehennem i Ademov lik uvedeni u postojanje iz muhammedovskog lika. Savršeni čovjek stožer je oko kojega kruži sva vasiona. Muhammedovski lik u svakom vremenu pojavljuje se u srcima mnogobrojnih ljudi, primjera radi, jednom se pojavio u Šiblijevu srcu. Naravno, Džešli potcrtava da on ovdje ne podrazumijeva “reinkarnaciju” već “očitovanje Boga” a savršeni čovjek ima sva svojstva Boga. Savršeni čovjek za Boga je poput ogledala u kojem On motri Svoja svojstva i imena. Džešli smatra da su Prvi um i Muhammed istovjetni i da se Bog ne spušta ni jednom drugom stvorenju osim Prvom umu (*Al-insān al-kāmil fī maʿrifat al-avāxir va al-avāil*, str. 141–143, 162–163, 179, 190, 203, 206, 208). Džešlijeva stajališta izražavaju nedvosmislenu sličnost s kršćanskim vjerovanjem o *kenozi* i utjelovljenju. On se, zapravo, više akcentira na Muhammedovo tijelo.

## Zaključak

Ovaj rad razmatrao je pojam savršenog čovjeka (muhammedovska zbilja, logos) kod Ibn Arebija i njegovih komentatora. Također su pokazane sličnosti i razlike između Ibn Arebijeva savršenog čovjeka i kršćanskoga logosa. Međutim, pitanje da li je Ibn Arebi spomenuti pojam uzeo iz kršćanstva, iziskuje zasebnu elaboraciju. Ukazano je da postoje primijetne sličnosti između Ibn Arebijeve interpretacije muhammedovske zbilje i kršćanskoga vjerovanja o logosu. Posebno su njegova teoretiziranja o muhammedovskoj zbilji veoma slična stajalištima crkvenih otaca o logosu, dok oficijelni islam ne iznosi takva

promišljanja o Muhammedu i njegovoj zbilji te ovo pitanje predstavlja specifikum Ibn Arebijeve mišljenja.

Na koncu, s obzirom na ove sličnosti, može se kazati da za razliku od sfere kelama, napose sunitskog kelama, koji sebi ne može predočiti blizinu islama i kršćanstva, na gnostičkoj ravni može se govoriti o transpovijesnom dijalogu dviju religija jer, kao što je poznato, kršćanska teologija temelji se na logosu. Treba istaći da je Ibn Arebi, govoreći o muhammedovskoj zbilji, iznio stajalište koje uprkos razlikama začuđujuće nalikuje kršćanskoj misli o logosu. Dakle, ove dvije religije posredstvom gnoze mogu voditi dijalog o iznimno važnom i temeljnom pitanju logosa.

### Izvori

- R. Arnaldez, “Al-Insan Al-Kamil”, *Encyclopedia of islam*, Brill, vol. 3, 1971.
- *En il-e imān: negarešī tahlīlī bar En il-e Yūhanā*; tar ome-ye Sārūxcīki, Āftāb-e ‘adālat, bī ā 1359.

### Literatura

- Na īb Māyel Haravī, “Ensān-e kāmel”, *Dāyeratol-ma‘āref-e eslāmī*, 10.
- Schaff, Philip (ed.), *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*, Christian Classics Ethereal Library, 2004.
- Schaff, Philip (ed.), *Fathers of the Third Century: Tertullian, Minucius Flex, Commodian, Origen*, Christian, Classics Ethereal Library, 2006.
- “Naqšol-fosūs”, *Resā’el-e Ibn Arabī*, Mohyiddīn Ibn Arabī, taḥšīye-ye Mohammad ‘Abdol-Karīm al-Namrī, Dārol- ketābol- elmiyye, Beyrūt, 2001/1421.
- ha e Mohammad Pārsā, *Šarh-e Fosūs al-hikam*, tashīh Ġalīl Masgar Nežād, Markaz-e našr-e dānešgāhī, Tehrān, 1366.
- Reynold Nicholson, *Tasavvof-e eslāmī va rābete-ye ensān va xodā*, tar ome-ye Mohammadrezā Šafī’ī Kadkanī, Tūs, Tehrān, 1358.
- *Tavāsīn*, Hoseyn ebn Mansūr Hallā , tashīh Louis Massignon, tar ome va matn Mahmoud Bahforūzī, ‘Elm, Tehrān, 1384.
- “The Perfect Man as the Prototype of the Self”, u: William Chittick, *Sufism: Critical Concepts in Islamic Studies*, Rutledge, London and New York, vol. 2, 2008.
- *The Philosophy of the Fourth Gospel*, Johnston, J. S., New York, 1909.



Mansour Mo'tamedi<sup>1</sup>, Vali Abdi<sup>2</sup>

## Comparing logos in Christianity with the perfect man of Ibn Arabi<sup>3</sup>

### Summary

The notion of pre-Christianity logos is found in an abstract form in ancient Greek philosophy as well as Judaism (ancient times and some works of Philo of Alexandria). In Christianity (Prologue to the Gospel of John), logos is for the first time identified with a historical character (Jesus), and Christians, namely, Church elders, attributed to logos some characteristics very much resembling Islamic Gnostic interpretation of the “perfect man”. In Islamic gnosis, Ibn Arabi gave a detailed treatment of the issue of the perfect man and gave standpoints comparable to Christian standpoints on lognesos. Having processed Ibn Arabi’s standpoint and standpoints of his commentators’ on the perfect man, as well as standpoints of Church elders on logos, we have concluded that, despite noticeable differences between these two terms, the question of embodiment of logos in Christianity still makes a huge difference regarding this issue.

**Key words:** Logos, perfect man, Philo, Ibn Arabi, Church elders.

---

<sup>1</sup> Teaching assistant at Fedrowsi University of Mashhad.

<sup>2</sup> A doctoral student of “Religion and gnosis” studies.

<sup>3</sup> Taken from the magazine “Motāle’āt-e ‘erfānī”, Dāneškade-ye ‘olūm-e ensānī Dānešgāh-e Kāšān, 11/89, pp 227-246.