

NEDIM FILIPOVIĆ

TASAWWUF – ISLAMSKI MISTICIZAM

Islamski misticizam predstavlja veoma široku i komplikovanu temu. Mi ovdje o njemu možemo govoriti samo na najuoćeniji način, iznoseći tek neka od bitnih pitanja ove teme.

Islamski misticizam ne može se posmatrati izolovano, kao svojevrsna spiritualna djelatnost, nego se mora uzeti u kompleksu onog pitanja koje se zove islam i njegova civilizacija. Odmah treba reći da se o tasawwufu ne može govoriti u izrazima i mjerilima jednog drugog svijeta, kakav je naš evropski svijet.

Evropska civilizacija razvila je svojevrsne strukture čiji je historijski genij nošen hrišćanstvom i njegovim razvojem. Ono što bitno razdvaja hrišćanstvo i islam i njihove civilizacije jeste činjenica da su se hrišćanstvo i islam razvijali na različite načine. Hrišćanstvo je od svog samog početka živjelo i razvijalo se pod dominacijom ideje o silasku Boga u historiju putem božanske inkarnacije u Isusu. Čitav period hrišćanske patristike prošao je u znaku borbe dvije tendencije: tendencije gnostičkog hrišćanstva, po kojoj je iz historijskog trenutka sekularizovanog hrišćanstva trebalo se vraćati početnom izvoru – Bogu i na spiritualizovan način razvijati hrišćanstvo kao religiju i njen odnos prema svijetu, i tendencije ortodoksne crkve da se historizovana hrišćanska religija sekularizuje i da se razvija i živi kao jedna socijalizirana historijska ustanova. Kao rezultat takvog stava, ortodoksna crkva preuzela je na sebe

monopol posredovanja između čovjeka i Boga. Crkva postaje vrhovni moralni autoritet, dobiva svog ekumenskog starješinu, svoju organizovanu sekularnu crkvenu i sveštenučku strukturu i svoje koncile. Sve su to bili autoriteti čiji je osnovni zadatak bio da održe historičnost hrišćanstva kao religije i da služe kao arbitar u razrješavanju antinomije mišljenja i vjerovanja. Iako je hrišćanska crkva sebe smatrala prvenstveno spiritualnim faktorom, ona je i sama postala društvena organizacija i društvena snaga. Premda se borila za održanje religioznih dogmi i religioznog shvatanja svijeta, crkva je svojom vlastitom sekularizacijom i u društvenom i u misaonom pogledu postala klasna snaga koja je, dominirajući u jednom društvu koje je stvaralo svoju civilizaciju, upravo zbog svog monopolizma izazvala radikalizaciju sekularnog faktora u vidu snaga koje su se angažovale da razriješe odnos između mišljenja i vjerovanja i da utvrde historijsku realnost društva u kome su živjele. Tako je došlo do otvaranja procesa u kojima se s jedne strane našla crkva, a s druge strane radikalne sekularne snage koje su gornje pitanje razrješavale postepeno u korist razuma i mišljenja. Te snage bile su nosioci filozofije i nauke. Istina, na periferiji struktura crkve živjele su i dalje tendencije da se hrišćanstvo pokrene vraćanju svojim spiritualnim izvorima. Ali te snage nisu nikad igrale krupniju i odlučniju ulogu, jer je ranija, srednjovjekovna hrišćanska gnoza bila egzistencijalno potučena. To je sve omogućilo da evropski svijet u spomenutim procesima prođe kroz humanizam i renesansu i da daljim razvitkom proizvodnih snaga, društveno–produkcionijskih odnosa, razvitkom nauke, filozofije i umjetnosti krči puteve prema novoj epohi. Dakle, čitav razvitak evropske civilizacije išao je longitudinalno u historijskom vremenu naprijed. Međutim, osnovna religiozno spoznajna značajka te civilizacije ostala je i dalje početna tendencija ortodoksne crkve da se Bog historizovao, da je sišao u ovaj naš svijet. Grandioznu filozofsku sintezu te osnovne postavke dao je Hegel u svom učenju o duhu, ustvari božanskom duhu koji se razvija i ostvaruje u realnom historijskom procesu. Uzgred dodajemo da je takvo konstituisanje hrišćanstva i evropske civilizacije stvorilo jednu vrstu evrocentrizma, po kome proučavanje i ocjena drugih vjera i civilizacija, ustvari, predstavlja unošenje mjerila i kriterija prostora evropske civilizacije u prostore koji su strani, koji imaju svoju autonomiju i svoje vlastito biće. Na taj način sve vrijednosti takvih religija i civilizacija su procjenjivane evrocentristički i po kriteriju da li se njihov razvoj i njihova dostignuća mogu uklopiti u evropski religiozno–filozofski koncept. Čak i poslije prevazilaženja hegelijanstva i

stvaranja egzistencijalističke filozofije i drugih modernih filozofskih pravaca ovaj dugi evrocentrizam nije radikalno preovladan ni do današnjeg dana. U tom svjetlu treba posmatrati i izučavanje islama i islamske civilizacije od strane evropskih orijentalista, filozofa, sociologa i drugih.

Rekli smo da je islam i kao religija i kao civilizacijski izraz imao drukčiji razvitak od hrišćanstva i evropske civilizacije. Islam i njegova civilizacija, gledajući na njegovo početno rasprostiranje i njegovo klasično teritorijalno jezgro, predstavlja dio istočnog svijeta. To, pak, ne znači da se islam treba posmatrati kao kvantitativan dio Istoka uopće. Jer, on obuhvata predjele Bliskog i Srednjeg istoka koji gravitiraju geografski i civilizacijski prema antici sredoziemnog svijeta. Elementi koji ga konstituišu u narodnosnom i civilizacijskom pogledu jesu početno tlo arapskog svijeta, tlo grčko-helenističkog i rimskog državnog i civilizacijskog gospodarenja, kao i tlo iranskog svijeta. Poznate su dinamičko-evolucionne veze između prednjeg i srednjeg Istoka i spomenutih faktora, u prvom redu grčko-helenističkog svijeta. Stoga se islam u civilizacijskom pogledu pojavljuje kao etapa između starog antičkog svijeta i doba humanizma i renesanse u smislu oživljavanja, proučavanja, revalorizacije i razvijanja vrijednosti antičkog svijeta. Ta činjenica postavlja islam i njegovu civilizaciju u sasvim drugi položaj prema hrišćanstvu i evropskoj civilizaciji nego što se to do sada u većini mislilo. S druge strane, to je ukazatelj da su u razvijanju islama kao religije i kao civilizacijskog faktora elementi antike odigrali ulogu u razvitku islama kao samosvojne religije. Čak se u tome ne smije zanemariti ni uticaj Indije, njene civilizacije i njenih religija. O tom se mora voditi računa i kad se govori o tasawwufu kao duhovno – misaonoj djelatnosti i spiritualnom iskustvu.

Iako je islam, posmatrano historijski, nastao na semitskom tlu i na naslijeđima judejstva i hrišćanstva, ipak se on pokazuje i po svojoj unutrašnjoj sadržini i po svome razvitku kao sasvim samosvojna religija. Netačna je česta tvrdnja da je islam racionalna vjera sa obilježjima striktno i krute religije objelodanjenog Božijeg zakona. Kad bi islam predstavljao u historijskoj praksi religiju objelodanjenog Božijeg zakona koji se historizira, onda bi se teško moglo odgovoriti na pitanje zašto u toj religiji nema sekularizirane crkve, njenog moralnog autoriteta i njenih organa. Sam razvoj islama u čisto religiozno–spoznajnom pogledu i u socijalno–političkom pogledu u njegovo klasično doba pokazuje proces čudesnog preplitanja i prožimanja duhovno–vjerskog i socijalno–političkog. Taj proces svjedoči o tome da

je u islamu došlo do konfrontacije dva osnovna faktora, egzoteričkog i ezoteričkog faktora. Borba ta dva faktora na čisto historijskom planu izražava antagonizam dviju tendencija: tendencije eksteriorizovanog, u historijsku praksu smještenog islama koji treba da odgovori na pitanje odnosa između vjerovanja i mišljenja, i stvaranja autoriteta takvog islama koji bi mu omogućio monopol u tumačenju jedne religije shvaćene kao ostvarivanje Božijeg zakona u historiji, i druge tendencije da se odnos između vjerovanja i mišljenja ne može rješavati putem eksteriorizovanog islama, jer takav odnos je u suštini antinomičan i pun je neprevashodljivih aporija. Rješavanje tih pitanja mora se prenijeti na sasvim drugi plan. Taj plan predstavlja usmjerenje ne prema onome što je u historiji spušteno kao slovo zakona, nego prema izvoru odakle je potekla suština toga zakona. Drugim riječima, Kur'an i korpus tradicije imaju svoju izvornu stranu datu van ovog svijeta, u svom metafizičkom izvoru, u transhistoriji. Put vraćanja tom početnom izvoru nije put racionalnog mišljenja nego poseban intuitivno–spiritualistički postupak koji predstavlja unutrašnji odnos vraćanja čovjeka prema svome izvoru van vremena i prostora, u metahistoriju. Činjenica da je do današnjeg dana u islamu ostala borba ovih dviju tendencija pokazuje da one obje imaju svoj oslonac u Kur'anu i korpusu tradicije. Tako je već od samog tog početka islam na izvjestan način bio podijeljen na egzoterički i ezoterički islam. Naravno, ova se borba nije mogla odvijati bez učešća realnih historijskih faktora, države i odnosa klasnih snaga. Zato ona na sebi nosi izvjesne oblike koji održavaju islamski feudalizam i njenu državu. Kao nosioci egzoteričkog islama nastupaju teolozi literalističkog smjera koji smatraju da je osnovna dužnost svakog muslimana da ispunjava religiozne i moralne norme propisane zakonom na osnovu spoljnog slova tog zakona. Ti teolozi insistiraju na prednosti vjerovanja nad mišljenjem, pozivajući se na Kur'an, oni govore o Bogu kao transcendentnom biću koje je jedini stvoritelj, tako da ne samo ono što je stvoreno, nego i ono što ljudi stvaraju jeste rezultat Božijeg djelovanja. Protiv teologa ustaju *mu'taziliti*, jedna racionalistička struja koja daje prednost mišljenju nad vjerovanjem i koja se bori za slobodu ljudskog djelovanja i mišljenja, sa odgovornošću koja je realna posljedica dostojanstva čovjeka i pred Bogom i u historiji. Kako to često biva, dolazi do toga da se suprotnosti počinju prožimati i u neku ruku identifikovati. Naime, obje strane ukazuju još jednom da se ne može naći saglasnost između vjerovanja i mišljenja. Držanje teologa sukobljavalo se sa historijskom realnošću i sa historijskim

zakonima mišljenja, dok se držanje mu'tazilita sukobljavalo sa vjerovanjem i njegovom iracionalnom suštinom, jer je konzekvenca mu'tazilitiskog učenja mogla da bude nadomještenje vjere razumom. Na tu konzekvencu ukazuje činjenica da je propao pokušaj da se mu'tazilitizam prihvati za vladajuću vjersku doktrinu. Halifa *Mutawakkil* morao je poništiti *Al-Māmūn*ov akt kojim je mu'tazilitizam uzdignut na stepen vladajuće vjerske doktrine. Ova epizoda pokazuje da je sekularna država vidjela u mu'tazilitizmu moguću šansu za učvršćenje svoga autoriteta ne samo u društvenom nego i u vjerskom pogledu.

Ostavljajući po strani neke druge interesantne vjerske i socijalne struje, treba istaći da se učenju i teologa i mu'tazilita suprotstavila struja poznata pod imenom *šī'īti*. I ta struja bila je prožeta ne samo vjersko-spoznajnim pitanjima, nego i pitanjima socijalne i političke prirode. Upravo u učenju te struje pojavljuje se ezoterizam kao relacija koja treba da riješi pitanja historijskog i transcendentalnog. Tu i jeste uporišna tačka za tezu šī'īta da pravo duhovnog i sekularnog vođstva pripada Muhammedovoj porodici, tačnije *Aliju*, oženjenom Muhammedovom kćerkom *Fātimom*, i njegovim potomcima. Elaboracija te teze razvila se u vrlo komplikovano ezoteričko učenje ove grupacije, koja se i sama u toku vremena podijelila na nekoliko struja: na duodecimalne koji su porijeklo i historiju islama, odnose historijskog i transhistorijskog, tumačili kao hijerohistoriju zasnovanu na 12 imāma, na septimane koji su gornje učenje zasnivali na sedam imāma, *zaydīte*, itd. U osnovi šī'ītskog učenja stoji ideja o profetologiji i imamologiji, koja, ustvari, predstavlja ezoteričku filozofiju sa pitanjima spoznaje, ontologije, antropologije i kozmologije. U centru toga stoji shvatanje Kur'ana kao pozitivnog učenja – *šarī'a* i kao njegove unutrašnje ideje, skrivene istine – *haqīqa*. Profeti su nosioci i objelodanitelji *šarī'ata*, a tumači njegove unutrašnje istine su *imāmi*. Iz toga izlazi da je status imāma, *walāya*, ezoterička istina profetstva. Na osnovu takve predodžbe, zasnovane na učenju Kur'ana ne kao historije ciklusa profeta od Adema do Muhammeda, nego kao unutrašnjeg, simboličnog smisla izražavanja *haqīqata* putem poslanstva profeta koji tu istinu donose kao historijsku istinu, *šarī'a*, bilo da se radi o krupnim profetima koji dobivaju putem božanske objave saznanja *Šarī'ata*, bilo da se radi o profetima – *nabiyyima* koji tumače unutrašnju istinu *Šarī'ata*, bez objavljivanja novog oblika *Šarī'ata* njima lično, - šī'īti zasnivaju svoje učenje o imamima. U ranijim ciklusima profetstva, do Muhammeda ulogu imama,

waliyya imali su *nabiyyi*. U ciklusu Muhammeda kao posljednjeg profeta, kao pečata profetstva, tu ulogu preuzimaju ‘Ali i njegovi potomci, kod duodecimana 12 imama čiji se niz završava posljednjim imamom, pečatom imama Muhammadom Mahdijem, a kod septimana sedam imama. Ti imami su tumači i prenosioci unutrašnje istine islama, njegove ezoteričke istine, i to iz božanskog praznora te istine. Iz toga proizlazi učenje o transcendentalnoj suštini imama, o pleromu imama, koji, pored svog fizičkog lika, imaju svoju praiskonsku suštinu svjetlosti božanske istine. Ovakvo učenje ši’itstva zasniva se na široko razgranatoj hermeneutici, ezoteričkoj egzegezi Kur’ana. Dok ortodoksni doktori komentarišu Kur’an na spoljni, pozitivan način, što se izražava terminom *tafsīr*, ši’iti komentarišu Kur’an tako da njegovu unutrašnju istinu svode na njeno transcendentalno, božansko značenje, što se izražava terminom *ta’wīl*, vraćanje na početak, na praznor, put obrnut spuštanju Božije izjave, *tanzīl*. Iz učenja ši’ita proizlazi da stvarna historija nije realna historija svijeta, nego refleks transcendentalne historije koja je stvarna historija svijeta koja se realizuje u ciklusima profetologije i imamologije. Pošto je zatvoren posljednji ciklus profetologije sa Muhamedom, osnovna uloga u daljem razvitku svjetske historije pripada imamima. Posljednji imam duodecimana Muhammad Mahdi neposredno pred Sudnji dan pojaviće se, napuštajući stanje okultacije, i objaviće ljudima suštinu transcendentalne i svjetske historije. Time će biti zatvoren ciklus ovosvjetske historije i ljudi će se vratiti svome praznoru iz kojeg su potekli. Takvo učenje ši’iti zasnivaju na Kur’anu, posebno na onom mjestu u Kur’anu gdje se govori o tome da je Bog u predvječnom stanju, dok još ljudi nisu bili stvoreni, nego su postojali samo u zamisli Božijoj, sklopio sa sinovima Ademovim pakt o ljudskoj podložnosti prema Bogu i ljubavi prema Njemu. Opet na osnovu Kur’ana, Bog je ljudima povjerio svoju tajnu, jer tu tajnu nisu mogli na sebe da preuzmu ni priroda ni anđeli.

Učenje ši’ita snažno je ugrožavalo učenje ortodoksnog, literalističkog islama, jer je bilo u duhovno–vjerskom pogledu kao i u socijalno–političkom pogledu utuk i kočnica za pretenzije ortodoksnog islama da se postavi kao isključivi duhovno–vjerski autoritet. Osim toga, ši’iti su ugrožavali i postojeće političko stanje u ‘abbasidskoj carevini. Diferencijacija među ši’itima je nastupila upravo zbog razlika u tumačenju odnosa između Šari’ata i haqīqata, između profeta i imama. Dok su duodecimani priznavali ravnopravnost sapostojanja Šari’ata i haqīqata, septimani su davali prevalenciju haqīqatu i

imamima. Međutim, među njima postoje dvije struje. Alamutska struja ići će tako daleko da će potisnuti ulogu profeta, pa i Muhameda, za račun imama. I umjerenija struja septimana, koja će zasnovati fatimidsku državu u Egiptu u X vijeku naše ere, i alamutska struja, imaće političke pretenzije.

Treba napomenuti da je učenju šī'ita kao vjerskoj i filozofskoj doktrini sve do skorašnjeg vremena bilo poklanjano malo pažnje, kako u proučavanju razvitka islama tako i u razvitku islamske misli i filozofije. Razlog za to treba tražiti u činjenici da su šī'iti predstavljali manjinu i da su bili međusobno podijeljeni na sekte, te da je ortodokсни islam, iako se svim sredstvima borio protiv šī'itstva, naročito protiv isma'ilizma kao njegove radikalne struje, prešućivao ulogu šī'itstva, koristeći se činjenicom da je šī'itstvo bilo pod stalnom represijom i da je na osnovu unutrašnjeg smisla svoga učenja i usljed svog društvenog položaja propovijedalo tajnost svoga učenja – *taqiyya*. Ovakav stav ortodoksnog islama uticao je i na orijentalistiku i proučavanje islama kao religije. Međutim, šī'itstvo je i kao vjersko i filozofsko učenje i kao socijalna struja otvaralo prostor razvitku takozvane helenizirajuće islamske filozofije. Naime, ortodokсни islam i misaono–vjerske struje koje su padale na njegovu globalnu liniju zatvarali su put helenizirajućoj filozofiji zbog toga što su kao hanbaliti davale prednost vjerovanju, odnosno kao mu'taziliti vodili uništenju vjerskog za račun sekularnog. Stoga se kod klasika helenizirajuće filozofije, *Al-Farabija* i *Ibn Sinaa*, jasno vidi da oni u šī'itskom učenju nalaze plan na kome mogu tekovine i metode grčko-helenske filozofije, u prvom redu neoplatonizma, razvijati u okvirima islama i njegovih spoznajnih, ontoloških i antropoloških problema. Oba spomenuta filozofa nastoje da pokažu da se učenje grčko-helenske filozofije može posmatrati i razvijati u islamu kao dublja ezoterička misaonost, koja, iako se razvija sredstvima razuma, svoj izvor i suštinu svoje tematike ima na istom transcendentnom mjestu iz kojeg je Kur'an poslat i gdje leže korijeni razvitka kozmosa i ljudske historije. Naročito je u tom pogledu karakterističan stav Ibn Sinaa, koji kao i Al-Farabi razvija metafiziku suštine i učenje od deset inteligencija. To učenje Ibn Sina transformira u angeologiju, po kojoj deseta inteligencija, sveti duh, svojom emanacijom omogućuje ljudskim inteligencijama da shvate metafizičku suštinu svijeta.

Gornje izlaganje služi nam da objasnimo kompleks historijske i vjerske stvarnosti iz koje će poniknuti i tasawwuf, islamski misticizam. Recimo odmah da je i tasawwuf svoje postojanje zasnivao na ezoteričkom tumačenju

islama. Ali prije nego što pređemo na izlaganje suštine i razvoja tasawwufa (nažalost, u najglobalnijim crtama) treba reći slijedeće. Iz izloženog se vidi kako se vodila borba između gore spomenute dvije tendencije u razvitku islama: naime, da li će islam postati sekularizovana religija ili će ostati religija koja svoj razvitak i svoje učenje ostvaruje kao spiritualna religija. Bez obzira na broj pripadnika, pokazalo se zbog same suštine Kur'ana i kodeksa tradicije da ne može doći do sekularizacije islama, tako da su frontovi podjele ostajali i dalje da postoje. Literalistički islam, čiji je najvažniji predstavnik bio hanibalizam, nije mogao da u daljoj borbi sa ši'izmom, filozofijom, pa i tasawwufom vodi borbu ako ne bi u svom metodu i strukturi mišljenja barem metodološki izvršio promjene. Tog zadatka prihvatio se Al-Aš'ari, bivši mu'tazilit, koji je nastojao da, koristeći racionalni metod grčko-helenističke dijalektike, postavi novi odnos između vjerovanja i mišljenja. On je na taj način konsolidovao ortodoksnu islamsku teologiju, ali osnovnu aporiju nije uspio da riješi. Njegov napor je pokazao da, dokle se god ostane na planu antinomije vjerovanja i mišljenja, tu izlaza nema. Ustvari, on je svojom dijalektikom bio došao do granice da izvrši veliki skok, ali on se na toj granici zadržao kada se u pogledu izvjesnih unutrašnjih istina prihvatio fideizma u svojoj čuvenoj riječi "Bez pitanja kako".

Nedovoljnost Al-Aš'arijevog napora uvidio je jedan veliki mislilac, teolog, Al-Gazali. Njegovo vrijeme bilo je vrlo napeto, jer je postojala konfrontacija ortodoksnog islama sa ekstremnim ši'itstvom, ismā'ilitstvom koje je ugrožavalo ne samo duhove vjernika nego i političke strukture u kojima su dominirali Veliki Seldžuci. Al-Gazali je u svojim brojnim djelima pokušao da se obračuna sa ši'itstvom, posebno ismā'ilitstvom, hrišćanstvom i filozofijom. Napad Al-Gazalija na filozofiju izvršen je u njegovom poznatom djelu "Samodestrukcija filozofije". Tu se on, služeći se logičkom dijalektikom, pa čak i terminologijom helenizirajuće filozofije, obara na filozofiju i njene pretenzije da putem razuma spozna i objasni suštinu islama, kosmosa i ljudi. Al-Gazalijeva borba na više frontova ukazuje ne samo na krizu islamske teologije nego i na krizu arapsko-islamske civilizacije koja je u svom krilu imala mnogobrojne suprotstavljene struje i koja je bila zasićena elementima drugih civilizacija, grčko-helenske, iranske, indijske, i religioznim uticajima hrišćanstva, judaizma i brojnih gnosticističkih sekti, među kojima se kao naročito opasna, još od početka islama, pokazala manihejska crkva. Al-Gazali je sebi postavio kao zadatak ne samo da ojača pozicije ortodoksnog islama

nego i da spasi suštinu islamske civilizacije preodolijevanjem i sintetizovanjem oko osnovnog jezgra islamskog učenja svih elemenata koji su ušli u islam. Drugim riječima, on se poduhvatio revalorizovanja islamskog učenja i islamske etike. Međutim, u tom svom poduhvatu on je sam uvidio da se oslanjanjem samo na ortodoksnu teologiju ne može riješiti postavljeni problem. Stoga se on prihvatio tasawwufa kao ezoteričkog učenja i nastojao je da od njega stvori novi oslonac za rehabilitaciju osnovnog učenja islama. Taj potez Al-Gazalija karakterističan je i sa gledišta tadašnje vjerske evolucije, ličnog Al-Gazalijevog razvoja i sa gledišta tasawwufa kao ezoteričke doktrine. Naravno, Al-Gazali je prihvatio umjereni i odmijereni tasawwuf. On je osvjetlio suštinu i dotadašnju evoluciju tasawwufa, videći u njemu izlaz za sukob mišljenja i vjerovanja. Po njemu, tasawwuf je put da se unutrašnjom spoznajom i unutrašnjim iskustvom spomenuta dilema prevaziđe. Naročito je dragocjen prilaz Al-Gazalija pitanju *tawhida*, spoznaje i priznanja Boga kao jedinstvene i jedine realne suštine i jedinog agensa stvaranja. Njegovo objašnjenje tog problema u razvoju tasawwufa otvara prilaze tasawwufskoj tezi o *wahdat ul-wuğudu*, koju će u svojoj teozofiji postaviti u centar svoje tasawwufske perspektive Ibn ‘Arabi. Dodajmo da je privođenje tasawwufa u pomoć ortodoksnom islamu i ortodokskoj teologiji bilo realno historijski motivisano s obzirom na genezu tasawwufa i njegovu vjersko-spoznajnu i socijalno-političku ulogu. Još treba reći da je vehementno reagovanje španskog filozofa *Ibn Rušda* na pokušaj Al-Gazalija da negira i uništi filozofiju karakteristično sa dva gledišta. Prvo, što se Ibn Rušdovo djelo “Samodestrukcija samodestrukcije” ne može posmatrati samo kao odbrana helenizirajuće islamske filozofije, nego se mora voditi računa i o tome da je Ibn Rušd u svojoj raspravi morao uzeti u obzir Al-Gazalija u ukupnoj njegovoj ličnosti, iako je “Samodestrukcija filozofije” bila napisana prije preobraćivanja Al-Gazalija u islamskog mistika. Drugo, Ibn Rušd je bio pristalica Aristotela i on je u svom opusu revalorizovao učenje Aristotela, koje se bitno razlikuje od učenja neoplatoničara. Međutim, u pogledu na Ibn Rušda došlo je do velikog nesporazuma s obzirom na njegov stav prema islamu. Ibn Rušd je u svojoj filozofiji usklađivao svoje mišljenje sa islamskim učenjem, a nije, kao što se to tvrdilo, propovijedao dvostruku istinu: filozofsku istinu i vjersku istinu. Ovo napominjemo zbog toga što se spomenutom zabludom uvriježilo mišljenje da je sa Ibn Rušdom u islamskom svijetu prestao rascvjet filozofije. Međutim, to tako nije bilo, nego je istina bila u tome što je latinizirani Ibn

Rušd politiziran na Zapadu jer je kao takav poslužio procesu sekularizacije i zauzeo je mjesto Ibn Sinaa čija je filozofija ugrožavala taj proces. Upravo za vrijeme Ibn Rušdova života pojavom Suhrawardija pokazalo se da filozofija zadržava svoj elan i da će putem nastavljanja Ibn Sinaove filozofije na Istoku, prihvatanjem starog iranskog mazdeističkog naslijeđa i sintezom filozofije i tasawwufa biti otvoren široki prostor za razvitak islamske filozofije i obogaćenje islamskog tasawwufa.

Izraz "tasawwuf" tumači se kao denominilizirani glagolski infinitiv izveden iz riječi "suf", što znači gruba vunena tkanina, odnosno derviška skuta napravljena od te tkanine. Drugi taj izraz dovode u vezu sa korijenom koji je dao iz grčkog izvedeni izraz *faylasuf* – *falsafa*. Neki, opet, taj termin dovode u vezu sa izrazom *Ahl us-suffa* – ljudi sa kupe, pri čemu se misli na prve pobožne ljude koji su još za vrijeme Muhameda, u ranom islamu, praktikovali život pobožnih asketa usmjerenih prema svojoj unutrašnjosti i pobožnosti prema Bogu. Prvi islamski mistici izričito se spominju krajem drugog i početkom trećega vijeka islamske ere. Karakteristično je da se spominje *Abdak* kao ši'it sufi. U toj ranoj fazi tasawwufa pada u oči jedna činjenica, a to je da se među istaknutim sufijama redovno nalaze ljudi iranskog porijekla. U toj ranijoj fazi padaju u oči tri regije u kojima se razvija tasawwuf. To su Sirija, Irak i Horosan. Ali se u prvom redu može govoriti o takozvanom bagdaskom krugu istaknutih sufija. Kao što smo rekli, u ranijoj fazi tasawwufa među istaknutim sufijama nalazi se veliki broj ljudi iranskog porijekla. Ta činjenica je od velikog značaja ne samo za historiju tasawwufa nego je i važna za historiju drugih duhovnih, naučnih i filozofskih djelatnosti. Ona govori da islam kao vjera i civilizacija nije mogao ostati uža arapska, odnosno semitska stvar. Već u vrijeme Omajada a posebno pod Abbasidima, u krug islama ulaze brojni ljudi nearapskog porijekla, pripadnici hrišćanstva, hrišćanskih sekti i pripadnici mazdeizma, odnosno mazdekizma sa iranske narodnosne teritorije. Time se u islamsku civilizaciju unosi novi ljudski i civilizacijski supstrat, uz semitski duh javlja se indoevropski duh koji će i svojim naslijeđem i suštinom svog bića promijeniti optiku gledanja na religiozne, misaone i kulturne probleme uopće. Semitski duh je po svojoj suštini auditivni tip duha, eksplozivan i sklon dominaciji, dok je indoevropski duh vizuelan, imaginativan i daleko skloniji metafori i simbolu. Te fundamentalne razlike dva tipa duha odrazile su se i u interpretaciji Kur'ana i korpusa tradicije. Auditivni semitski tip, dominantan i rigorozan, drukčije

je prihvatao tekst Kur'ana nego jedan vizuelan i imaginativan duh. Kur'an je smatran autentičnom Božijom objavom, a po svojoj strukturi je takav da njegovu unutrašnju suštinu čini ne historijska strana izlaganja, čak kad govori o historijskim faktima, nego bljesci u obliku kratke i dinamičkim ritmom strukturirane fraze koja u očima istinskog religioziteta izgleda kao udarac munje iz dubokih metafizičkih prostora kozmičke tajne. Kur'an se pojavljuje kao knjiga svijeta u kojoj je realna historija vjere i ljudi izražena kao transhistorijska putanja razvoja odražena u realnosti Božije objave Muhamedu. Otuda Kur'an ne djeluje samo kao jedan spoljni tekst nego ima i svoju unutrašnju stranu i svoju dublju istinu. O tome je izrazito rečeno i u jednoj predaji Muhameda po kojoj se ne radi u Kur'anu samo o jednoj dubini, o jednoj tajni, nego o tajni tajne i o tajnama tajne. Naravno, gornja tipologija semitskog i nesemitskog duha ima globalnu vrijednost, ali nam ona objašnjava brojne stvari ne samo u tasawwufu, nego i u književnosti i umjetnosti, posebno u poeziji. Na tlu Irana, Turske i Indije razviće se vrlo bogata tasawwufska i netasawwufska poezija u kojoj će i tematski i umjetnički ideologija tasawwufa ostaviti dubok pečat, dok se to isto ne može reći za arapsku poeziju.

I tasawwuf kao i šī'itsko učenje polazi od ezoteričke egzegeze Kur'ana i korpusa tradicije i razvija sličnu hermeneutiku. Već samo legalističko tumačenje Kur'ana i zakonskih obaveza čije je izvršenje dužnost za muslimana, bez pitanja kako i zašto, sa punim podvrgavanjem Bogu i svjedočenjem o Njegovom jedinstvu i jedinosti implicira ezoteriku i gnozu. Ali, i tasawwuf, kao i šī'itsko učenje, polazi od nekih bitnih mjesta u Kur'anu koja direktno upućuju na ezoteričko tumačenje kur'anskog teksta i koja sadrže duboke metafizičke i antropološko-saznajne probleme o Bogu, kosmosu i čovjeku. Tako, tasawwuf, pored već citiranih mjesta u Kur'anu od kojih polaze šī'iti u tumačenju Kur'ana i strukturiranju svoje profetologije i imamologije, isto kao i šī'iti, uzima u obzir sljedeća mjesta u Kur'anu. To se u prvom redu odnosi na mjesto u kome se govori o uspeću Muhamedovu i njegovom viđenju Boga (*mi'rağ*). To mjesto služi tasawwufu kao izvanredan izvor inspiracije o doživljavanju neposrdne božanske prisutnosti, što će tasawwuf koristiti za svoju tezu o lišavanju čovjeka svoga "Ja" i nestajanja u Bogu. Drugo mjesto u Kur'anu jeste *aya* u kome se govori o *yawm ul-mazid*. To mjesto inspiriše tasawwuf za učenje o posebnoj nagradi za prijatelje Božije, ljude koji su spoznali Boga, koji nestaju u ljubavi prema Njemu i za koje nije nagrada

Raj nego nešto više, privilegija da uživaju u neposrednoj prisutnosti Boga. U vezi s time je poznata deviza tasawwufa o odricanju mistika i od ovog i od onog svijeta u ime Boga i ljubavi prema Bogu. Ta ideja da se mistik nalazi u prisustvu Boga inspirisala je tasawwufsko-poetsku metaforu o *harabatu*, krčmi u kojoj su mistici predstavljeni kao ljudi koji piju vino, a služi ih mlad vinoćo, efeb koji doćarava unutrašnju spoznaju boćanske ljepote.

Postavlja se pitanje odnosa tasawwufskog ućenja i ši'itskog ućenja. Da li su to dva međusobno nezavisna spiritualna pokreta ili je jedan od njih po porijeklu primarniji? Prvo što pada u oći to je da se prve vijesti o sufijama javljaju u vezi sa ši'itskom Kufom. Drugo, svi sufijski redovi svoju duhovnu genealogiju nastoje da veću za 'Alija ili nekog drugog ši'itskog imama. Treće, sufije prihvataju ši'itsko ućenje o profetologiji i imamologiji, o *nubuwwatu* i *walayatu*, ali likvidiraju ulogu imama, koncentrišući u Muhamedovoj lićnosti i nubuwwat i walayat. Oni prihvataju hijerarhiju waliyya, ali i tu likvidiraju posljednjeg imama u okultaciji Muhamada Mahdija, kao pola polova, i tu ulogu dodjeljuju istaknutim sufijskim šejhovima. Iz toga proizlazi da se ućenje o walayatu ruši kao univerzalni sistem imamologije i da se walayat izvodi iz kvaliteta nasljednog svojstva hijerarhije ši'itskih imama i na neki naćin privatizira, primjenjujući ga na šejhove kao duhovne poglavare jednog spiritualnog sufijskog reda, odnosno njegove materijalizovane kongregacije. Otuda kod sufija trijada: šari'a, haqīqa i tariqa kao duhovni put spiritualne spoznaje i kao materijalizovana organizacija. Primjećuje se da je odnos ši'itskih krugova prema sufizmu već od ranog vremena bio rezervisan i gotovo negativan. Razloge za to treba traćiti u objektivnoj ćinjenici da je samo ši'itsko ućenje jedna vrsta spiritualne zajednice kojoj nije potrebna nikakva specifikacija u formama koje je organizovao tasawwuf. Ćinjenica da tasawwuf, takoreći, deklasira i razara sistem imamologije, objektivno je išla na ruku ortodoksnom islamu, jer je slabila ši'itske pozicije i svoje ezoterićko ućenje stavljala je u službu sunitizma. Pada u oći da već od početka IV vijeka islamske ere naglo išćezavaju ši'iti pripadnici tasawwufa. To bi se moglo, možda, objasniti ćinjenicom da uskoro vlast u Bagdadu zadobivaju Veliki Seldžuci, izraziti neprijatelji ši'izma, te da princip taqiyye, koji su opservirali ši'iti zakriva realnost ovoga pitanja. Ali, već u XIII vijeku u lićnostima *Sa'duddin Hamuyea*, *Haydara Amolija*, *Šaha Nimatullaha Walija* i drugih ponovo se pojavljuje ši'itski tasawwuf. Uskoro dolazi do interesantne sinteze Ibn 'Arabijeve mistićke teozofije, Suhrawardijevog iluminizma i ši'itskog

učenja, što daje hranu razvitku, s jedne strane ši'itskog tasawwufa, a s druge strane, poletu razvitka iranske filozofije, koja će, naročito od uspostave ši'itske safavidske države početkom XVI vijeka, dovesti do stvaranja čuvene isfahanske filozofske škole, u kojoj se naročito ističu krupne figure *Mir Damada* i *Molla Sadraa Širazija*. Sve ovo upućuje na to da se u naslijeđenoj podvojenosti između ortodoksnog islama i ši'itstva približavalo vrijeme kada će krajem XIV i početkom XV vijeka islamski svijet i formalno biti odvojen na sunnitski i ši'itski svijet ne samo u pitanjima teologije, nego i u pitanjima filozofije i tasawwufa. To je dobilo odsječne forme pretvaranjem ši'itske ideje u političku ideju vladanja i državnosti, što je ostvareno uspostavom safavidske perzijske države.

Ovakav razvoj unutar islamskog svijeta snažno je uticao na uvjete nastanka i razvitka osmanske države i njene religiozne evolucije. Iako je od samog početka ta država podržavala sunnitizam kao vladajuću religioznu doktrinu, zračenje gornjeg procesa razdvajanja islamskog svijeta na sunnitski i ši'itski moćno je uticalo na stvarni historijski, socijalno-politički i duhovni razvitak islama u osmanskoj državi, pa i na razvoj tasawwufa u toj državi. Hranjeni tim procesom i naslijeđima oguske šamanističke tradicije, događaji su u razvoju tasawwufa u osmanskoj državi izbacivali na površinu snažne ši'itsko-heterodoksne struje tasawwufa, koje su stajale u oštroj opoziciji prema ortodoksnim, sunnitskim strujama tasawwufa, među kojima se naročito isticalo mawlawijstvo. Granice između ortodoksnog i heterodoksnog tasawwufa stalno su se pomjerale sa međusobnim sudarima i impaktima, što je imalo i svoje socijalno-klasne i političke refleksije. Spomenimo samo ustanak *šejha Badraddina* početkom XV vijeka i njegovo proglašenje *Mahdijem*.

Vratimo se sada kratkom pregledu historijske evolucije i unutrašnjeg doktrinarnoga razvitka tasawwufa u islamskom svijetu. Rekli smo da se rana faza razvitka tasawwufa odlikuje izrazitom notom asketizma (*zuhd*) i straha pred Božijom neograničenom moći. Tipičan predstavnik takvog tasawwufa je poznati *Hasan al-Basri*. Taj asketizam, koji podsjeća na asketizam ranih hrišćanskih asketa rodio je dva tipa muslimanskog asketskog sufija. Za oba tipa karakteristično je to da se asketizam ne shvata kao obično odricanje od svakodnevnih potreba i čulnih akata života, nego se on provodi kao jedna duboka etička misao, koja se prelijeva u metafizičku misao o totalnom odricanju od svega što nije osnovna i jedino postojeća suština, Bog. Takav akt provodi se unutrašnjom kontemplacijom, usredsređenjem na misao o

Bogu, na težnju da se postigne Božija blizina i Božija milost. Tu se već vidi u svome jezgru metafizička samosvijest ljudskoga "Ja" koje je jedino dostojno da svojom unutrašnjom spoznajom nađe put do Boga. Prvi tip ovoga ranog mistika predstavljao je sufi koji je živio gore naznačenim životom, sa skutom, kao spoljnim obilježjem svoje sufijske vokacije, sa čestim vidnim i javnim izražavanjem svoga asketizma i povlačenjem čak u pustinju bez hrane i ikakvih sredstava, kao znak potpunog oslanjanja na Boga Koji je jedini postojeći i jedini stvaralac. Drugi tip ranog mistika predstavlja *malamati*. To je tip mistika koji uz opservaciju najpobožnijeg života i najstriktnije askeze, svojim vanjskim životom ne pokazuje svoju pripadnost tasawwufu, ne pripada nikakvoj tasawwufskoj skupini, živi među običnim ljudima i bavi se svojim svakodnevnim poslom. Taj tip mistika ne ostaje samo na tome, nego se u javnom i javno-privatnom životu ponaša tako da izaziva skandalozne primjedbe na račun sebe, svojih postupaka i svoga morala. Ovaj tip sufija po svojim spoljnim oznakama najviše podsjeća na ranohrišćanskog asketa. Unutrašnji smisao njegovog držanja, koje podsjeća na libertinizam, je u tome što pravi sufi od svoga asketizma ne smije praviti javnu stvar. On njega mora prikrivati postupcima koji izazivaju zgražanje ljudi i njihovo udaljavanje od mistika, jer cilj je mistika ne samo odricanje od svijeta i svoga "Ja", nego i od postupaka koje svijetu ukazuju na to "Ja". Prijekor i zgražanje ljudi (*malamat*) je osiguranje mistika na njegovom putu prema Bogu. Kao i u drugim slučajevima, i malamatism je mogao prerasti do oblika koji su označeni izrazima "qalandar", odnosno "rind". Napomenimo uzgred da se u nauci za malamatism povezuje nastanak posebne mističke struje nazvane *futuwwa*. Karakteristika te struje je u tome da je ona predstavljala također mistički put čojstva i viteštva, vezan za obične ljude koji su bili organizovani u kongregacije među zanatlijama, građanima i pripadnicima feudalne klase. To je ona organizacija koja je u osmanskoj carevini bila poznata pod imenom *abija*. Te organizacije imale su šefa zvanog *abi*, ali su bile vezane i za šejhove pojedinih sufijskih tariqata, što pokazuje uske veze između futuwwe i drugih vrsta sufija, osim malamatijsa.

Prostor nam ne dozvoljava da se zaustavimo na pojedinim sufijama spomenutog ranog perioda tasawwufa. Spomenućemo samo *Ibrahima ibn Adhama*, balhskog princa, čije preobraćenje podsjeća na legendu o Buddhi, i veliku mističnu sveticu *Rabi'u al-Adawiyyu*, kod koje se već nazire druga, zrelija faza u razvitku tasawwufa. Kod nje zuhd prerasta u kategoriju ljubavi

prema Bogu (*mahabbat*) kao sredstvo približenja Bogu i obliku prerastanja ropskog položaja prema Bogu u položaj odnosa ljubavi. Poznate su izreke Rabi'e al-Adawwiyye na temu ljubavi prema Bogu. Ona u toj ljubavi vidi dvije strane. Prva strana predstavlja zadovoljenje potrebe i čežnje mistika prema Bogu, a druga strana je u tome da se ta ljubav ostvaruje ne sa gledišta našega "Ja", nego sa gledišta Boga kao jedine stvarnosti i jedinog stvaraoca, u šta ulazi i sama ljubav čovjeka prema Bogu. Čovjek je samo prividno subjekt, stvarno on je objekt u kome Bog ostvaruje ljubav prema samome Sebi. Tu smo na početku procesa unošenja erosa u metafizičku kategoriju čovjekove ljubavi prema Bogu.

Ovakav razvoj tasawwufa već u trećem vijeku muslimanske ere dovodi do jedne važne stvari: do spajanja asketske prakse i gnostičkih špekulacija. Tu se ističu Egipćanin *Du-l-Nun*, *Haris al-Muhāsibi*, *Abu Yazid Bistami*, *Gunayd*, *Hallağ* i drugi. U toj fazi razvoja tasawwufa već se vide iskristalizirani izvjesni oblici unutrašnjeg doživljavanja i spiritualnog iskustva na putu spoznaje Boga. Jedan od tih oblika predstavlja litanjsko ponavljanje osnovne formule vjerovanja i Božijeg imena. To se vrši na skupovima sufija. Smisao toga postupka koji je označen terminom "*dikr*" sastoji se u tome da on simbolično znači spiritualni akt na putu lišavanja sebe, svoga tjelesnog i duhovnog "Ja", odbacivanje svega osim osnovne suštine svijeta, Boga, čežnju zaljubljenog mistika u njegovoj ljubavi prema Bogu (*šawq*). Drugi postupak sastoji se u tome da se uz muziku i ples stvara atmosfera mistične ekstaze koja ima to značenje da podsjeća sufije, opet na putu samouništenja svoga "Ja", na njegovu predvječnu postojbinu u kojoj je živio prije svoga stvaranja, to jest u spoznaji Božijeg. U svojoj analizi geneze toga akta, koji je označen terminom "*sama*", Helmuth Ritter vidi korijene te ceremonije u grčkoj antici. Po njemu, u arapsko-islamskom svijetu postojao je sekularni običaj slušanja muzike i plesa sa pjevačicama i pjevačima i uz prisustvo efeba, golobradih mladića velike ljepote, koji su služili kao personifikacija univerzalne ljepote i bili predmet pažnje na tim skupovima, što bi moglo da ukazuje o nastavljanju antičke tradicije u islamskom svijetu. Po Ritteru, ovakve priredbe, praćene gozdom, isprva su u svom sekularnom obliku ušle u sufijske skupove kao neka vrsta rekreacije i olakšanja teškog asketskog života sufija. Vremenom *sama'* dobiva potpuno spiritualan izraz i ulazi u sufijsku praksu i spiritualno iskustvo kao jedan od bitnih elemenata. Takvim skupovima sufije u središte stavljaju golobradog mladića. Taj doživljaj ljepote

nema čulni karakter, nego ima smisao unutrašnjeg spiritualnog naslućenja i osjećanja božanske ljepote. Taj mladić nosi već spomenuti naziv “*šahid*”. Slika šahida postaje jedan od centralnih motiva u tesawwufskoj poeziji, pa se pod uticajem metafizike i kozmičke estetike tasawwufa prenosi i u profanu poeziju. Odmah recimo da je karakteristika te poezije to da je ona dvoaspektna. Ona ima svoj ovozemaljski, čulni aspekt i svoj transcendentni karakter. Još je Goethe rekao: “Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis.” Takva predstava svijeta odgovara kozmičkoj viziji islama uopće, a posebno ezoteričnog islama. Ovozemaljski čulni svijet je samo privid. On nema svoje realno postojanje sa gledišta samog sebe, on realno postoji samo sa gledišta Boga i Njegovog zračenja, tačnije Njegovog refleksa kao u ogledalu, prema čulnom svijetu. Stvarni svijet jeste transhistorijski, metafizički svijet oličeni u Božanstvu kao prvom i posljednjem izvoru realnosti. Recimo odmah da se u takvoj predstavi Bog pojavljuje čas u personalnom licu, čas kao prabitak, bitak bez atributa. Stoga je taj svijet stvarna realnost, a ovaj materijalni, čulni svijet samo njegova metafora. Ovakva smisaonost i slojevitost i tasawwufske i profane lirske poezije nosi hibridan karakter, to jeste razapinje čitaoca u shvatanju te poezije da li da se odluči za jedan ili drugi aspekt. Često su profani pjesnici obogaćivali svoj genij upravo tom bivalentnošću poetskog smisla, ostavljajući čitaocu da svojom senzibilnošću i svojom konstitucijom shvata poetski tekst. Bilo je slučajeva da i tasawwufski pjesnici pokrivaju profanu ljubav ezoteričkom, metafizičkom ljubavlju. Kad se uzme u obzir da u lirskoj poeziji predmet ljubavi je uvijek efeb, da je ta poezija gotovo redovito bivalentna, onda takva poezija za jedan strani civilizacijski krug, kakav je evropski civilizacijski krug, ostaje teška za razumijevanje i čak dovodi do potpunog neshvatanja te poezije. Takva poezija ne može se mjeriti kriterijima moderne psihologije, jer, i pored toga što ona nosi određeni psihološko-mentalni prostor, ona je u prvom redu estetsko doživljavanje zasnovano na gnostičkoj spoznaji transcendentalnog. H. Ritter povodom toga ističe da je evropski svijet, koji je izgrađen na naslijeđima antike, zamijenio predstavu efeba drugim predstavama i da je u kozmički eros i antropološki eros stavio u središte perspektive ženu, pod uticajem Starog Zavjeta, te da je istom, izučavanjem islamske poezije i drugih duhovnih tekovina toga svijeta, spoznao reflekske stare antičke estetike erosa. Ovo što smo rekli vrijedi u prvom redu za liriku iranskog, turskog i indijskog regiona, dok se to manje može reći za arapski prostor, u čijoj je tradiciji da se ljubav uvijek izražava u

ženskom rodu. Po arapskom shvatanju božanska antropomorfija ne može se predstaviti ženskim likom. Istina, *Ibn Farid* u svojim mističnim pjesmama govori o Bogu i obraća se Bogu u ženskom rodu, ali se tu podrazumijeva kao gramatički subjekt, odnosno objekt, Božije veličanstvo (*hadrat*).

Treći i četvrti vijek islamske ere predstavlja za tasawwuf doba zrenja i vrhunskog stasanja. Ranije spomenuti mistici trećega vijeka islamske ere Zu-n-Nūn, Hāris al-Muhasibī, Abū Yazīd Bistāmi, Ğunayd i Hallāĝ svojom elaboracijom mistične gnoze (*ʿirfan sūfi*) i uopćavanjem svoje mističke prakse doprinose razvitku tasawwufske ideje o spoznajnom, antropološkom i filozofskom smislu. Zu-n-Nūn je čovjek koji poznaje alhemiju, magiju i hijeroglif, što se sve uklapa u njegovu tasawwufsku viziju. Haris al-Muhasibi daje značajan doprinos definisanju božanske ljubavi. Abū Yazīd Bistāmi, seljak bez obrazovanja, naročito se istakao u svojoj askezi i svom unutrašnjem mističkom iskustvu. U svojim čuvenim Maksimama on govori o putu mistika u sjedinjenju s Bogom. Na tom putu mistik dolazi u stanje potpune lišenosti svoga “Ja”, a osnovna snaga koja ga pokreće jeste ljubav prema Bogu. U iščezavanju mistikove ličnosti dolazi do stanja u kome se on identifikuje s Bogom, tačnije rečeno on vidi samo Boga. Otuda Bistamijev usklik: “Slava meni, koliko je velika moja moć.” Na primjeru Bistamija vidi se da su korijeni ovakve mističke spoznaje emocionalnog karaktera, izraženi u ljubavnoj ekstazi, i da se kao takvi transponuju u oblast spoznaje. Abū Yazīd Bistāmi i sam u svojim Maksimama, govoreći o svojoj ekstazi, kaže da mistik na kraju krajeva ne može da spozna Boga, nego nađe samo sebe, što vodi nekoj vrsti kozmičkog solipsizma. To je, uostalom, rekao i *Abu Hamid al-Gazali*, govoreći o Bistamiju i Al-Hallaĝu. Neki su evropski naučnici u Bistamijevoj mistici htjeli da otkriju uticaj indijskog vedantizma, što je netačno.

Prilog Ğunayda, čuvenog bagdadskog sufije, za razvitak sufijske teozofije je vrlo značajan. On analizira tawhid i govori o tome da u mističkoj praksi i spoznaji tawhid dobiva razne forme. Pravo značenje tawhida može da shvati samo odabrana mistička elita, a nikako ljudi koji nisu inicirani u dublju sufijsku spoznaju. Zbog toga on zastupa mišljenje da se u sufijskom učenju provodi disciplina *arkana (taqiyya)*. Stoga on zamjera i Abū Yazīdu Bistamiju, a naročito Hallāĝu, prigovarajući prvome da suviše olahko govori o svom nestajanju u Bogu, a drugom, da je on od tasawwufa napravio propovijed po trgovima i javnim mjestima. Naročita je zasluga Ğunayda što u središte svog nastojanja da objasni ontološke probleme čovjeka stavlja pravječni pakt

sinova Ademovih s Bogom (misak). Kad dostigne vrhunac tawhida, mistik se ponovo nalazi u stanju u kojem je bio u pravječnom paktu.

Još dalje je otišao u svom mističkom učenju o tawhidu Hallāḡ, čovjek visoke kulture, snažnih osjećanja i istinskog poetskog duha. Svojoj mističkoj uniji sa Bogom on je dao izraza u uskliku: "Ja sam Istina, Bog." U njegovom učenju zastupljeni su elementi gnosticizma. On prihvata misteriju slova. Također se kod njega vide tragovi uticaja isma'ilizma. Proputovavši dobar dio iranskog svijeta, odlazeći nekoliko puta na hodočašće u Meku, prelazeći granice arapskog carstva, on se razvio u javnog sufijskog propovjednika, koji je za sobom povlačio široku narodnu masu. Propovjednik sufijske ljubavi prema Bogu, on poziva ljude Bogu i predskazuje sam sebi tragičan kraj, jer je to, po njemu, krajnji izraz odricanja od ovog svijeta i pripadanja Bogu. Svojim djelovanjem on je izazvao podozrenje i strah vladajućih krugova Bagdada, sunnitskih doktora, kao i neprijateljstvo ši'itske sredine. O njegovom nastupanju, koje je značilo izazov, govori njegov lik malamatiya. Svojim gnostičkim slikama prožetim poetskim duhom i svojim ponašanjem on je ostavljao utisak čovjeka koji je blizu učenja o inkarnaciji Boga u čovjeku (*hulul*). Rezultat toga svega bila je njegova mučenička smrt 922. godine u Bagdadu. Slučaj Hallāḡa je još jedna ilustracija o odnosu tasawwufa i ši'izma. Hallāḡov lik ostao je i u tasawwufu i u istočnoj poeziji simbol mučeništva u ime tawhida.

Povodom gornjeg izlaganja o nekoliko mistika zrelog doba tasawwufa, potrebno je da se istaknu dvije kategorije vrlo važne u suštini učenja o tawhidu. To su pojmovi "*al-fanā*" i "*al-baqā*". Izraz "*al-fanā*" označava ukidanje ljudskog "Ja" približno po značenju njemačkome izrazu "Entwerdung". To je stanje u kome čovjek u nestajanju svoga "Ja" vidi svoje nestajanje u Bogu. Međutim, pošto je Bog transcendentno biće, takvo uvjerenje mistika je samo iluzija i vodi kozmičkom solipsizmu. Da bi se to stanje prevazišlo, potrebno je da dođe do stanja "*fana' ul-fana*", što znači nestajanje nestajanja, "Entwerdung der Entwerdung". To je dvostruko ukidanje mistikovog "Ja", odnosno dokidanje njegove svijesti o njegovom nestajanju. Takvo stanje predstavlja početak onoga što se zove "*albaqā*", vječnost blaženstvo. I u mističnom učenju, i u mističnoj poeziji stanje *al-baqā* samo je naznačeno. O njemu se dalje ne govori, jer to je metafizička suština koju čovjek ne može ni unutrašnjom intuitivnom spoznajom dosegnuti. Neki su htjeli da vide u ovoj završnoj fazi tawhida uticaj budizma i njegovog učenja o nirvani.

Poslije ovog perioda nastupa period potpune zrelosti tasawwufa. Tasawwuf se razvija u dva vrlo značajna vida: u brojnoj literaturi o tasawwufu i organizovanju sufijskih kongregacija, tariqata. Literatura o tasawwufu predstavlja napor za sistematizovanje historije tasawwufa i teorije tasawwufa. Ta literatura je veoma obilna i značajna za proučavanje ove spiritualne djelatnosti. Što se tiče tariqata, oni se množe na sve strane islamskog svijeta. Kao najranije zasnovani tariqat smatra se tariqat 'Abd ul-Qadira Gilanija (1078-1167). U daljoj fazi razvitka tasawwufa dolazi do toga da pojedine sufije ne pripadaju samo jednom tariqatu, nego su istovremeno članovi više tariqata.

Naprijed smo spomenuli da značajne momente u razvitku sufijske filozofije predstavljaju Suhrawardi i Ibn 'Arabi. Iako Suhrawardi nije bio pripadnik nijednog tariqata, on je svojom filozofijom iluminizma doprinio razvitku sufizma uopće, a naročito na iranskom tlu. Ibn 'Arabi je svojim učenjem o *wahdat ul wuğūdu*, o jedinstvu bitka, prihvatanjem elemenata platonizma i mistike slova, označio dalju etapu u razvitku sufijske teozofije. Njegovo učenje ne može se tumačiti kao panteizam u klasičnom smislu riječi, jer je za njega Biće Božije nešto što ne ulazi u slučajni bitak, nego se Božija suština odražava u svijetu kao lik u ogledalu. Ibn 'Arabi je izvršio veliki uticaj u svekolikom islamskom tasawwufu, jer je njegovo učenje ušlo u iranski ši'izam i ši'itski tasawwuf. To učenje našlo je svoj najveći poetski izraz u opusu *Mawlānā Ğalāluddīna Rūmija*, Iranca po porijeklu, koji je u Konji zasnovao novi sufijski tariqat, mawlawiyya. Taj tariqat odigraće krupnu ulogu ne samo u tasawwufu osmanske države nego i u duhovnoj i estetskoj kulturi te države. Uzgredno recimo da je tariqat mawlawiyya prenesen i na Balkan i da se poslije osmanskog osvojenja Bosne i Hercegovine ukorijenio i na tlu te naše pokrajine.

Uzgred dodajmo još i to da je mawlawiyya kao ortodokсни tariqat igrala krupnu društvenu ulogu u osmanskoj državi. Stoga je konfrontacija između struja narodnog heterodoksnog tasawwufa u osmanskoj državi sa sunnijstvom i sunnitskim tarikatima svoju najvažniju liniju sudara nalazila u svom odnosu prema mawlawiyyi. Karakteristično je da za vrijeme ukupne vladavine Osmana u Bosni i Hercegovini heterodokсни tasawwuf nije mogao uhvatiti korijena.

Naše izlaganje o tasawwufu nužno je ostalo parcijalno, jer je problem tasawwufa, i kao učenja i kao prakse, jedan ogromni kompleks koji je

obuhvatao cijeli islamski svijet. Nije se moglo ući u regionalno zahvatanje tasawwufa u arapskoj Španiji, na Magribu, u Iranu, Transoksijani i Indiji. Treba samo reći da je u doba vladavine Velikih Mogula u Indiji došlo do interesantnog strujanja misli između Indije i Irana, i da su se u tom vremenu ostvarile veze i uticaji između indijskih religija i indijskog misticizma i islama i islamskog tasawwufa u Iranu.

U izvorima o tasawwufu, ortodoksni islam se pokazuje kao duhovna i društvena snaga koja prema tasawwufu, čak i ortodoksnog smjera, održava izvjesnu mentalnu rezervu, a da ne govorimo o tome šta sunnitski ortodokizam misli i govori o heterodoksnom tasawwufu. Tu se vidi sličan fenomen kao u hrišćanskoj crkvi, u njenom odnosu prema heterodoksnom hrišćanstvu, posebno u gnosticizmu. Kao i u svakom razgranatom duhovnom pokretu, i u tasawwufu je bilo devijacija koje su prelazile u moralni libertinizam i socijalni anarhizam. Ali se iz spomenutih izvora vrlo često ne mogu utvrditi granice između onoga što je istina i onoga što je imputacija. Naročito je za društveni poredak i za muslimansku ortodoksiju bio opasan onaj tasawwuf koji je imao masovne pristalice u širim slojevima naroda. On je tu često provodio učenje koje je negiralo smisao i vrijednost realne sekularnosti muslimanskog svijeta, naročito predstavnike vlasti i bogatih klasa. Zato je tasawwuf često bio umiješan u socijalne bune i šire nezadovoljničke tokove društva, o čemu imamo ilustracije ne samo u osmanskoj državi nego gotovo u svim krajevima islamskog svijeta. Naročito u svojoj kasnijoj fazi, recimo od Ibn 'Arabija pa dalje, učenje tasawwufa o jedinstvu bića i jednakosti ljudi i religija dovodilo je u opasnost i islamsku društvenu zajednicu i islamsku državu. Ta univerzalna etika bila je jedan artikulisan momenat u historiji mnogih islamskih zajednica. Uopće, tasawwuf je svojom etiketom koja je prerastala u metafizički pogled unio značajne kvalitete u islamski svijet i dao je ne malen prilog etičkoj ljudskoj misli.

Završili bismo svoje izlaganje povratkom na jednu misao koju smo gore istakli. To je činjenica da je tasawwufska gnoza svojom antropologijom, svojom vizijom svijeta i svojim humanizmom u velikoj mjeri uticala na konfiguraciju stvarnosti u kojoj se rađala islamska umjetnost i islamska književnost, posebno poezija. Na hiljade islamskih umjetnika i pjesnika ostajalo je pod uticajem tasawwufa i njegove predodžbe svijeta. Spomenimo samo *Fariduddīna al-'Attara*, iranskog pjesnika, koji je svoje djelo pisao ne za nekog svjetskog mecenu, nego za Boga. Estetska vizija tasawwufa

nije proizlazila iz njegove uže umjetničke doktrine, nego je bila sadržana u njegovom univerzalnom shvatanju svijeta. Stoga se dobar dio islamske poezije, čak profanog karaktera, naročito u Perziji i osmanskoj državi, ne može ni shvatiti ni ocijeniti bez dobrog poznavanja tasawwufa kao posebnog vida filozofije, mistične teozofije. To se mora imati u vidu i pri proučavanju poetskog naslijeđa u Bosni i Hercegovini, koje je tu stvarano u doba osmanske vladavine.

Na kraju, recimo da je proučavanje tasawwufa u evropskoj orijentalistici u posljednje vrijeme uzelo velike razmjere. Na to ukazuju rezultati rada krupnih evropskih orijentalista počevši od E. G. Brownea, R. A. Nicholsona, A. G. Arberryja, velikog halladžologa L. Massignona, poznatog španskog orijentaliste Miguela Asinya Palacios, H. Rittera, kao i M. Henryja Corbina i drugih. Naročito treba ukazati na ogroman naučni napor H. Corbina, koji je nizom svojih djela ukazao na veliki značaj tasawwufa kao religiozno-spiritualnog i filozofskog pokreta, koji je prvi jasno i nedvosmisleno utvrdio veze geneze i učenja ši'itske profetologije i imamologije i tasawwufa i koji je svojim radom i svojim elaboracijama skrenuo pažnju svjetske orijentalistike na činjenicu da islamska filozofija nije doživjela svoj kraj sa *Ibn Hazmom*. Sa Suhrawardijem i nizom filozofa mongolskog perioda, naprimjer *Hağa Nasarom Tusijem*, sa *Haydarom Amolijem*, islamska filozofija nastavljala je svoj razvitak u iranskoj oblasti duha, da bi u doba Safavida dobila poseban i kontinuiran elan, sa desetinama mislilaca. O tome najbolje svjedoči najnovije djelo Henryja Corbina i iranskog profesora, filozofa Sayyeda Ğalāluddīna Aštīyānija "Anthologie des philosophes Iraniens", Teheran-Paris, 1972. To je prvi tom od pet tomova "Antologije iranskih filozofa".