

Prof. dr. Rešid Hafizović

SUHRAVARDI I *ISHRÂQ* ŠKOLA SUFIZMA

Shihabuddin Yahya ibn Amirak ibn Abi al-Futuh Suhravardi, znameniti perzijski filozof, teozof i sufija, rođen je 549/1155. godine u provinciji Gebal u Azerbejdžanu, to jest u nekadašnjoj pokrajini sjeverozapadnog Irana. U filozofskoj i teozofskoj literaturi je danas poznat po pridjevku *Shaykh al-Ishrâq* (Učitelj filozofije prosvjetljenja), jer je zaslužan za utemeljenje posebne filozofske, teozofske i sufijske tradicije pod naslovom *Falsafa al-Ishrâq* (filozofija svjetlosti) ili *al-Hikma al-mashriqîyya* (istočna teozofija). Zatočen je u Alepu po nalogu Salahuddina, zbog svog sufijskog nauka, i na kraju je smaknut u tridesetoj ili trideset i osmoj godini života (1191), pa je u povijesti sufijske literature ostao poznat po pridjevku *al-maqtûl* (umoreni), *shaykh* –mučenik (*shahîd*). No, danas najviše podataka iz njegova života nalazimo u djelu njegova učenika Shahrazurija, koji je, ujedno, poznat kao autentični tumač Suhravardijeva velikog filozofskog djela *Kitâb hikma al-ishrâq* (Knjiga o filozofiji svjetlosti). (1)

Bio je veoma osebuja ličnost. Nikada se nije osvrtao na svijet koji ga se nije uopće ticao; premalo je vodio računa o jelu i odijevanju, i nije se zanosio istaknutim položajem. Katkada je nosio ogrtač i dugu crvenu kapu; kojiput je oblačio pokrpani kaput sa zamotuljkom na glavi; ponekad se odijevao kao sufije. Uobičavao je postiti, dugo noću bdjeti i meditirati o teozofskim kraljevstvima. Nisu ga se ticali uglađeni ljudi i radije je ostajao šutljiv, obuzet sobom. Veoma je volio *samâ'* i duhovnu muziku; izvodio je čudesa i nesvakidašnje geste. Uživao je odlaziti u Duyar Bakr, a neko vrijeme je boravio i u Siriji i Anadoliji. Bio je prijatelj sa Fahrudinom al-Mardinijem, koji je živio u Mardinu, i uobičavao je viđati se s njim. Fahrudin bi često govorio svojim prijateljima: "Kako je mudar ovaj junosa, i kako je rječit! U moje vrijeme ja mu ne znam ravna, pa, ipak, se bojim da bi njegova izuzetna smjelost i nesmotrenost mogla iskušati njegovu propast."

Poput slavnog muslimanskog filozofa al-Farabija, Suhravardi je također živio u vremenu u kojem je bilo nužno objediniti i sadržinski sukusirati sva polja muslimanske učenosti. Kritikujući neke stare vrijednosti unutar globalne filozofske tradicije do njegova vremena, osobito u njenom peripatetičkom obziru, Suhravardi je, istodobno s tim pregnućem, nastojao oblikovati, definirati i razvijati novi epistemološki obzir, najprije unutar filozofije, a potom i u kontekstu sufijske literature. Formiranje nove filozofske epistemologije je, zapravo, bilo tek predujam za potpuniji razvitak sufijske epistemologije koja, po njegovom mišljenju, predstavlja krunu svekolikog spoznajnog procesa, koji gotovo redovito završava na duhovnoj stazi sufizma, inicijacijskog ezoterizma ili misticizma u najopćenitijem smislu riječi.

Kažimo sada nekoliko riječi o samom njegovu filozofsko-teozofskom i sufijskom opusu, te o književnoj klasifikaciji njegova djela. Makar je, naime, umro u cvijetu mladosti, Suhravardi je iza sebe ostavio respektabilno književno-filozofsko djelo. Njegova djela bi se mogla razvrstati u pet kategorija:

1. Na prvom mjestu spominjemo četiri velike rasprave eminentno filozofske naravi, a to su: *al-Talwîhât* (Knjiga prosvjetljenja); *al-Muqâwamât* (Knjiga suprotnosti), *al-Mutârahât* (Knjiga rasprava) i *Hikma al-ishrâq* (Filozofija svjetlosti). Prva tri njegova djela su napisana u duhu tradicionalne peripatetičke filozofije.

2. U drugu skupinu spadaju njegovi kraći radovi, od kojih neki imaju doktrinarnu važnost. Ondje se svrstavaju sljedeća njegova djela: *Hayâkil al-nûr* (Svjetlosne tjelesne forme), *Alwâh al-‘imâdiyya* (Pločice ‘Imaduddinove), *Partaw-nâma* (Rasprava o prosvjetljenju), *Fî ‘i’tiqâd al-hukamâ’* (O vjeri mudraca), *al-Lamahât* (Svjetlosna odsijevanja), *Yazdan-shinakht* (Znanje o Božanskom), *Bustân al-qulûb* (Vrt srdaca). Neka od ovih djela su napisana na arapskom, a neka na perzijskom jeziku. Ona njegova djela koja su napisana na perzijskom jeziku ubrajaju se među najbolja literarna ostvarenja iz filozofije, teozofije i sufizma. Sam autor je neka od svojih djela osobno prevodio sa arapskog izvornika na perzijski jezik.
3. Neka svoja djela je Suhravardi napisao na perzijskom, čiji sadržaj je izrazito ezoterijske naravi. Riječ je, uglavnom, o mističkim kazivanjima pisanim bremenitim simboličkim jezikom krajnje duhovne i nesvakidašnje profinjene vrijednosti. U nekim od ovih djela autor sukusira najbolje duhovne tekovine i simboliku zoroasterskog, hermetičkog i islamskog ezoterizma. Među takva djela ubrajaju se sljedeći njegovi radovi: *‘Aqli-surh* (Crveni Um ili Purpurni Anđeo), *Avaz-e par-e Jibra’il* (Pjev Džibrilova krila), *al-Qissa al-gurbat al-garbîyya* (Kazivanje o zapadnom izgonstvu), *Lugat-i muran* (Jezik mrava), *Risâla fî hâlât al-tufûliyya* (Rasprava o stanju djetinjstva), *Ruzi ba gama’at-i sufîyan* (Jedan dan u društvu sufija), *Satir-i Simurg* (Simurgov pjev) i *Risâla fî mi’râj* (Rasprava o noćnom putovanju). Ova djela predstavljaju samu dušu Suhravardijeva sufijskog opusa u kome on, uglavnom, razviđa nepretrgnuto putovanje ljudske duše u kraljevstvo božanske Jedinosti, kao i urođenu čovjekovu čežnju i težnju ka sjajnim vrhuncima iskonske sufijske gnoze (*ma’rifa*, *‘irfan*). Poznavanje sadržaja ovih njegovih djela predstavlja *conditio sine qua non* razumijevanja Suhravardijeve temeljne *ishrâqî*-doktrine.
4. Među njegovim radovima postoje i oni spisi koji se mogu ubrojati među spise teozofske i inicijacijske naravi. Tu se, na prvome mjestu, moraju ubrojati njegov prijevod Ibn Sinaovog djela *Risâla al-tayr* (Govor ptica) i njegov komentar na Ibn Sinaovo djelo *al-Ishârât wa al-tanbîhât*. Potom, ovdje valja ubrojati njegovu raspravu *Risâla fî haqîqat al-‘ishq* (Rasprava o zbilji Ljubavi), kao i njegove komentare na jedan broj qur’anskih stavaka i Poslanikovih iskaza. Neki autori spominju i njegov navodni komentar na al-Farabijevo djelo *Fusûs*, za koji (komentar) se misli da je definitivno izgubljen.
5. U posljednju kategoriju se svrstavaju njegovi molitveni zazivi, propovijedi, liturgijske litanije. Shahrazuri sve to skupa stavlja pod jedinstven naslov: *Warîdât wa al-taqdîsât* (Zazivi i molitve). (2)

Sada želimo kazati nekoliko riječi o temeljnim idejama Suhravardijevih *ishrâqî*-rasprava, koje čine dušu i samu duhovnu fizionomiju njegova književno-filozofskog, teozofskog i sufijskog zdanja. Sadržaj tih rasprava Suhravardi je napisao kao član one *communia spiritualis* koju sam označava kao *Ahl al-Sakîna*, ili kao duhovna zajednica nad kojom bdije i u kojoj se ušatorila prisutnost Duha Božijeg. Sam naslov za ovu zajednicu Suhravardi dovodi u blisku vezu sa naslovom drevnoperzijskog duhovnog bratstva *Husrawaniyyuna* i sa sufijskim

bratstvom *Ishraqiyyuna* unutar svetopovijesnog razdoblja islama. Ova duhovna zajednica, ma u kojem svetopovijesnom razdoblju postojala i djelovala, ozbiljuje svoj cilj u posve inicijacijskom, unutarhijeropovijesnom, ezoterijskom kontekstu svete povijesti kao takve. Za nju ne postoje nikakva neprelazna vremenita razgraničenja na bilo kojoj čvorišnoj tački svetopovijesnog, svjetlosnog toka Riječi Božije. To je duhovna zajednica koja motri svetopovijesno dešavanje u nepretrgnutom nizu, na razini krajnje duhovnog, unutarnjeg smisla povijesnog dešavanja, jer ona prenosi vječni duhovni poklad neizbistrive božanske Riječi (*Kalima*) koju na svjetlosnoj razini inicijacijskog, hidrovskog obzira svete povijesti uosobljuje i prenosi *Verus Propheta*, vječni znak božanske *Sakine* ili *Shakine*. To je ona duhovna zajednica koja stalno bdije nad vječnom Riječju Božijom, nedokinutom i nedokidajućom, pa je stoga Suhrevardi još označava istočnim i zapadnim, orijentalnim i okcidentalnim čuvarom Riječi (*Hâfiz al-Kalima*) na njenim metageografskim prostranstvima i najsvetijim toposima *slavne Svjetlosti (Xvarna)* (3)

Iz sadržaja gore rečenih Suhrevardijevih spisa izdvajamo četiri temeljne ideje koje u sebi sukusiraju krajnje razudjeni sadržaj i nesvakidašnje razvijenu simboliku *ishrâqî*-literature uopće.

Susret sa Purpurnim Anđelom

Ovaj naslov je svojevrsna metafora za Suhrevardijevu *Trilogiju*, sačinjenu od tri znakovite inicijacijske priče ili romana (*hikâyât*), koja u različitim sadržinskim kontekstima razvija ideju o susretu sa vlastitom iznutarnjom prirodom, savršenom prirodom ili sa Purpurnim Anđelom svoga bića. Prva inicijacijska priča nosi naslov *'Aql-e Sorkh* ili *al-'Aql al-ahmar* (Crveni Um ili Purpurni Anđeo). Druga nosi naslov *Avaz-e par-e Jebra'il* (Pjev Džibrilova krila), a treća inicijacijska pripovijest je naslovljena kao *Qissa al-gurbat al-garbîyya* (Kazivanje o zapadnom izgonstvu). Suhrevardi u ova tri mistična traktata iznosi kazivanje o iznutarnjem, epistemološkom, inicijacijskom putovanju, u smislu samospoznaje, koje poduzima *Purpurni Anđeo* kao idealna, savršena priroda *Sâlikova* ili savršena priroda božanskog Mikrokozmosa, ozračenog Desetom Inteligencijom, Džibrilom ili *Melekom ljudskoga roda*. O tome naročito raspravljaju dva prva traktata iz *Trilogije*, dok u trećem traktatu Suhrevardi opisuje pogibelji i konačni trijumf unutarnjeg putnika koji svoje epistemološko putovanje, prepuno zapreka i opasnosti, ozbiljuje u vlastitu korist, prevladava sve poteškoće i definitivno se izbavlja iz svake vrste egzistencijalnog izgnanstva, obezdomljenja i samootuđenja. Ovo epistemološko putovanje, u smislu samootrežnjenja ili samoraskrivenja ega, Suhrevardi opisuje prema svetopovijesnoj i hagiografskoj paradigmi poslanika Ibrahima, koji predstavlja primjer obezdomljena duhovnog putnika koji, unatoč golemim poteškoćama, u konačnici prispjeva u svoju domovinu, to jest prispjeva samome sebi.

Pojam *Uma* Suhrevardi u ovom slučaju postavlja u sinoniman odnos sa kerubinskim inteligencijama, sa onih Deset hijerarhijski poredjanih Inteligencija koje se u latinskoj avicijenjskoj tradiciji označavaju arhandelima ili *Angeli intellectuales*. Sama sintagma *Crveni Um* ili *Purpurni Anđeo* odnosi se na Desetu kerubimsku Inteligenciju, to jest na Duha Svetoga, na meleka Džibrila kao *Meleka Objave* i *Meleka Spoznaje*, ili, još preciznije, kao na *Meleka ljudskoga roda*, čija uloga je posve identična ulozi anđela Sraoshe iz Aveste ili

anđela zvanog *Madonna intelligenza* iz duhovne zajednice “vjernih Ljubavi”, nekoć okupljene oko Dantea. Njegova crvenkasta ili purpurna boja aludira na obojenu jutarnju svjetlost i svjetlost sutona, na *Purpurnog Anđela* u rasponu njegove metafizičke i eshatološke perspektive, to jest ona predstavlja mješavinu svjetlosti i mraka, bijele i crne boje. Istovjetna simbolika će se pojavljivati i u traktatu *Pjev Džibrilova krila*, i to upravo kod simbolizma lijevog i desnog Džibrilova krila. Sadržaj ovog potonjeg traktata upravo opisuje drugi čin ili drugi korak *Sâlikove* epistemološke drame. I u ovom Suhravardijevu sufijskom spisu ključna terminologija ima sasvim prepoznatljivu epistemološku narav. Tako, primjerice, *hannaqa*, iz koje Suhravardi kreće kroz onaj izlaz koji vodi prema pustinji, toj iskonskoj domovini Riječi Božije i domištu glasonoša Riječi Božije, to jest prema duhovnom svijetu, umjesto izlaza koji vodi prema gradu, to jest prema svijetu prizemnih želja i osjetilnih stvari, *hannaqa*, dakle, simbolizira *unutarnjeg čovjeka, unutarnji hram* u kome se ozbiljuje susret sa osobnim *purpurnim anđelom* koji je ondje ušatoreni kao znak božanske *Sakine*. Sam Suhravardijev odaziv da izađe iz osvijetljene *hannaqe* u neprozirnu noć, simbolizira nesmiljeni metafizički zov aktivne Imaginacije (*al-Khayâl*, ‘*âlam al-mithâl*) da se krene u susret samome sebi. No, središte aktivne Imaginacije ovdje nedvosmisleno simbolizira *Zemlju nepristupnu (Na-koja-abad)*, domovinu *Purpurnog Anđela* nad kojom stalno optrajava susret jutarnje, auroralne i sutonske svjetlosti Duha Božijeg. A *Purpurni Anđeo* dolazi odande da svjetlosnim slikopisom posvijesti i ozvuči vječnu Tišinu uzvišenih duhovnih svjetova, metafizičku šutnju Riječi Božije. Na taj način Suhravardi uvodi osebujan epistemološki obzir kojim raskriva dimenziju mudrosti metajezičkog alfabeta ili teozofske algebre nebeskog prototipa Svete Knjige u njenoj duhovnoj ili metajezičkoj, metakozmičkoj i metapovijesnoj trodjelnosti: velike riječi, srednje riječi i male riječi Duha Božijeg (traktat V). (4)

Kazivanje o zapadnom izgnanstvu je treće sufijsko, inicijacijsko kazivanje koje ulazi u onu čuvenu Suhravardijevu *Trilogiju* zvanu “Susret s Purpurnim Anđelom”. To je treći epistemološki korak ili čin drame zvane putovanje u središte vlastitoga ega. Sama epistemološka drama se ozbiljuje u obzorju međusvijeta – *mundusa imaginalisa* (‘*âlam al-mithâl*) kao svojevrsna otajstvena hijerohistorija, čiji događaji su vidljivi samo snagom duhovnog vida (*al-basîra al-rûhîyya*). Ovo sufijsko kazivanje, kao i mnoga druga, Suhravardi nudi u izrazitoj *ishrâqî*-formi. Sa ovim trećim korakom ili činom vlastite epistemološke drame završava se duhovno putovanje ili hodočašćenje mističnom Sinaju. Kazivanje već u svome proslovu pokazuje stanovite duhovne uplive i nadahnuća prispjela iz sadržaja Ibn Sinaova djela *Govor ptica* i *Živi sin Budnoga*. Nakon uvoda, naime, slijedi kazivanje o zapadanju u sužanjstvo, potom kazivanje o brodarenju na Nuhovoj korablji i, najzad, kazivanje o prispijevanju na mistični Sinaj. Na samom početku Suhravardi nam posvješćuje postojanje egzistencijalne kripte ili kozmičke tamnice, makro ili mikrokozmičke, svejedno je, u kojoj je zatočen duh gnostikov (*sâlik*), s jedne strane, i postojanje utvrde usred pustinjskog bespuća, koja predstavlja vlastitu gnostikovu dušu u kojoj on nalazi utoka i pronalazi primordijalno sjećanje na svoju iskonsku domovinu, s druge strane. Takovrsnu svijest gnostik zadobiva tek činom vlastitog interioriziranja, posuvraćenja u čvorišni prostor vlastitog mikrokozmosa i nastojanja da ga, napokon, prevlada. To prevladavanje je, zapravo, početak inicijacijskog putovanja simboliziranog

pričom o brodarenju Nuhovom korabljom, putovanja koje izvodi iz zapadnog izgnanstva, to jest iz prostora međusvijeta, i dovodi do vrha mističnog Sinaja, ondje gdje je istinski *Orijent* rađajuće i uskrsavajuće svjetlosti (*mashâriq al- anwâr al-malakûtîyya*). To je, zapravo, prava domovina obezdomljenog izgnanika. Epistemološka interiorizacija i prevladavanje raspona od fizičkog mikrokozmosa do onog imaginarnog, zamišljenog, duhovnog, ne predstavlja nikakvu vrstu akozmizma, već predstavlja pronalaženje i uskrsavanje iz svetogeografskog sužnjevanja u metageografsko oslobođenje, iz svetogeografske tudjine u metageografsku rodnu grud. Ta rodna domaja jest mistični Sinaj na kome se gnostik susreće sa svojim Anđelom-čuvarom kojega Suhrevardi u ovom kontekstu označava imenom *Gavidan Harad* (Vječna mudrost, *Sophia aeterna*). Taj Anđeo-čuvar nije drugi doli Hidr gnostikova bića, a tamo gdje je Hidr, tamo je i Vrelo života i besmrtnosti ka kojemu svaka duša živa teži. A ovaj tajanstveni glasnik vječne božanske hijerognoze u svetopovijesnoj perspektivi Riječi Božije pokazuje *džibrilijansko lice* Meleka Objave, dok u metapovijesnoj perspektivi pokazuje *hidrovske lice* Meleka inicijacijske Spoznaje, samo lice Purpurnog Anđela.

Susret sa *Purpurnim Anđelom* Suhrevardi smješta na vrh mističnog Sinaja, na onaj duhovni topos kojeg još imenuje Velikom Stijenom ili Smaragdnom stijenom koja se, prema šiitskoj tradiciji, nalazi na razmeđu dva mistična grada: Jabarse i Jabalke. Smaragdna stijena neodoljivo zaziva simbolizam iz šiitske tradicije o Vječnome Imamu, to jest simbolizam *Zelenog Otoka* usred *Bijelog Oceana*, što, opet, nije drugo doli domovina vječne, hidrovske gnoze ili unutarnje mudrosti otkrivenoga teksta, obzorje u kojemu jedino *Sâlik* može motriti lice Meleka vječne mudrosti u njegovu metajezičkom obličju i njegovim svekolikim svetojezičkim profilima, konturama i obzirima. (5)

Traganje za utvrdom u pustinji

Sada prelazimo na drugu cjelinu unutar Suhrevardijevih *ishrâqî*-tekstova, koje povjesničari njegova mišljenja simbolički nazivaju *Potragom za duševnom utvrdom*. U ovu cjelinu se ubrajaju dvije njegove rasprave: *Rasprava o zbilji Ljubavi* (*Risâla fî haqîqa al-'ishq*) ili *Vade-mecum vjernih Ljubavi* (*Mu'nis al-'ushshâq*) i *Rasprava o visokim utvrdama* (*Risâla al-abraj*).

Prema ocjeni analitičara Suhrevardijeva sufijskog opusa, ona prvospomenuta rasprava predstavlja najprodubljenije filozofsko djelo o Ljubavi unutar perzijske literature sufijske provenijencije. Sadržaj rasprave je nadahnut qur'anskim kazivanjem o Ya'qubovoj čežnji za sinom Yusufom, s jedne strane, i o Zulayhinoj neodoljivoj ljubavi prema Yusufu, s druge strane. Qur'ansko kazivanje je Suhrevardiju poslužilo tek da raskrije duboku simboliku skrivenu u "qur'anskoj pripovijesti", simboliku o tri egzistencijalna vida ljudske i božanske osobnosti/*Osobnosti*. Riječ je o načelu Ljepote, Ljubavi i *Sjete*/Nostalgije. Razmatranje ova tri načela ozbiljuje se u kontekstu suodnosa znanja ili mudrosti i Uma. Svoje teozofsko razmatranje ova tri načela Suhrevardi započinje poslaničkim predanjem o raz/umu kao prvostvorenoj svjetlosnoj supstanci svekolikih kozmičkih razvijanja: "Bog najprije bijaše stvorio raz/um." Potom mu prireče tri temeljne odlike: mudrost o Bogu, mudrost o egu i

mudrost o onom što ne bijaše, pa postade. Iz mudrosti o Bogu isteče načelo Ljepote; iz mudrosti o egu rodi se Ljubav; iz mudrosti o onom što ne bijaše, pa postade, rodi se *Sjeta* ili *Nostalgija*.

“Jednom Nostalgija bijaše odvojena od Ljepote, pa reče Ljubavi: 'Ti i ja bijasmo u službi Ljepote i primismo našu *hirqu* od nje, a ona nam bijaše učiteljem (*pîr*). Sada kada smo poslani u izgonstvo, najbolje je da svak krene različitim putom i poduzme pustolovno putovanje stazom isposničkog samosuspregnuća. U međuvremenu ostanimo stameni i ustrajni, srčano podnoseći udare Sudbine, povijajući glave pred jarmom podložnosti i padajući ničice po raznobojnoj molitvenoj prostirci Providnosti i Sudbine. Možda ćemo kroz ovu vrstu pregnuća sedmerice skrivenih učitelja, koji su čuvari ovosvjetskog napredovanja i nazadovanja, iznova se sjediniti sa našim Šejhom. . .” (6)

Cijela osobna drama odvija se u središtu mikrokozmosa, unutar svakog sufijske koji očituje neutaživu nostalgiju za sjedinjenjem vlastite ljubavi sa božanskom Ljubavi. Budući da su ova tri načela zadobila i svoje hagiografsko uosobljenje kroz poistovjećenje sa likovima Yusufa, Zulayhe i Ya'quba, tad valja posvjedočiti kako se ondje Ljubav i Nostalgija istovremeno trse da zadobiju Yusufa svoga bića, to jest čisto oličenje nebeske Ljepote. Čežnja, ljubav i nostalgija postoje i sa strane Ljepote u odnosu na zemaljsko načelo Ljubavi i Nostalgije. To će reći da Yusuf istovremeno čežne za Ya'qubom i za Zulayhom. Ta čežnja je obostrano tim snažnija sve dok se ovo troje nalaze odvojenim u tri različita svetogeografska toposa. Yusuf, kao oličenje Ljepote, obitava u *Zemlji nepristupnoj*, u zemlji *Jabaruta (Na-koja-abad)*, Ya'qub je u zemlji tuge i bola (*Kana'an*), dok je Zulayha u zemlji sužanjskoj (Egipat). Mikrokozmički gledano, Yusuf prebiva u kraljevstvu Uma, Ya'qub tuguje u carstvu Srca, dok Zulayha vehne od žalosti i čežnje u kraljevstvu Duše, ucvijeljena neumitnom i sužanjskom vezom sa fizičkim tijelom. No svima im je zajednička bol usljed egzistencijalne razdvojenosti, koje stanje se mora prevladati najodlučnijim epistemološkim činom kojeg svako od njih mora ozbiljiti na vlastiti način, sebi primjerenim duhovnim putom. Taj čin se ne bi mogao ozbiljiti do kraja bez sile transfigurativnog Erosa koji iz središta ljepote priziva ona tri načela u nerazdruživu duhovnu zajednicu (*Ahl al-mahabba – Vjerni Ljubavi*) u kojoj vladaju bratski i sestrinski odnosi. Ljepota i Ljubav ili Yusuf i Zulayha su, naime, u bratsko-sestrinskom odnosu, kakav je slučaj sa *Logosom* i *Sofijom*, čiji simbolizmi miruju u gore rečenim osobnostima ili pojmovnim oznakama Ljepote i Ljubavi. Ma kolika čežnja postojala za susretom između Ljepote i Ljubavi, Logosa i Sofije, do njega ne smije doći, makar to snaga transfigurativnog Erosa, u konačnici, činila mogućim, jer takovrsni susret, u smislu svadbenog veza, bezobzirno je oskvrnuće, smrtno grješno, onoliko grješno koliko je grješan čin metafizičkog ili bilo kojeg drugog subožništva. Takovrsan vez nije moguć u svetopovijesnom i hijeropovijesnom kontekstu, budući da ondje egzistencijalna razdvojenost među članovima vjernih Ljubavi predstavlja neumitnu egzistencijalnu zakonitost, dok taj vez postaje izglednim u metapovijesnoj perspektivi, gdje ne da iščezava svijest o krvnim vezama koje život u vječnosti ne poznaje, nego sve različitosti, raznobojnosti *paunova repa*, to jest svakovrsna egzistencijalna očitovanja i uosobljenja u svijetu Načela, jednostavno, snagom zakonitosti *coincidentia oppositorum*, prerastaju i preobražavaju se u neku vrstu metafizičke *neosobnosti* ili *nadosobnosti*.

Rasprava o visokim utvrdama (Risâla al-abraj) jedna je od onih Suhravardijevih *ishrâqî* rasprava koje egzistiraju u dvije jezičke varijante, najprije arapskoj, pa onda i perzijskoj, i pod dva različita naslova. Prvi naslov je *Kalima dawqiyya wa nikat shawqiyya* ili Riječi mističkog kušanja i udari žestoke čežnje. Ovaj spis baš pod ovim naslovom je komentirao jedan autor iz Bastama u Horasanu ‘Ali ibn Majduddin ibn Muhammad ibn Mahmud Shahrudi Bastami (803/1400-873/1468). Komentar je napisao pod kraj svoga života i naslovio ga kao *Hall al-rumûz wa kashf al-kunûz* (Razrješenje zagonetki i otvaranje riznica). Razloge za ovakav naslov komentator je nalazio u činjenici što Suhravardi u sadržaju rečenog spisa često nastoji mudrost primjerenu mistiku označiti svjetlom srca (*nûr al-qalb*), koje dolazi kao prirodan rezultat intimnog, unutarnjeg kušanja Zbilje, a takovrsno svjetlo Suhravardi, opet, voli nazivati sintagmom *hikma dawqiyya* (intuitivna, izravno kušana mudrost) i suprotstavljati tu sintagmu pojmu filozofijske, teorijske i dijalektičke mudrosti (*hikma bahtiyya*).

Što se tiče drugog naslova rečenog spisa, H. Corbin smatra da je pojam *barj*, izdvojen iz naslova *Risâla al-abraj* (ar. sing. *barj*), samo puka transkripcija grčkog pojma *pyrgos*, što znači utvrda. Ovaj pojam u sebi skriva dvostruku simboliku: simboliku utvrde Univerzalne Duše (*Shahrestan-e Jan*) koja označava svijet Purpurnog Anđela, i simboliku duševne utvrde u smislu svijeta mikrokozmičkog.

Sadržaj ovoga spisa elaborira ideju o epistemološkom proputovanju kroz sve sfere mikrokozmosa u silaznom i uzlaznom epistemološkom ritmu. Ovo epistemološko putovanje kroz vertikalna čvorišta mikrokozmosa Suhravardi izvodi iz središta ideje o preegzistenciji duše koja se poziva na dvostruki povratak: u silaznom epistemološkom ritmu na povratak u zamišljeni tjelesni hram ili zamišljeno ljudsko tijelo koje je sudjelovalo s dušom u prisezi vjernosti Gospodaru o *Ugovornom Danu (al-Mîthâq)* ili o *preegzistentnom savezu* duša svijeta sa jedinim Gospodarom; u uzlaznom epistemološkom ritmu duša se poziva da se sada iz aktualnog tijela, prolazeći cjelovitu ljestvicu mikrokozmičkog bitka (*scala perfectionis*), vrati u svoju preegzistentnu, nebesku domovinu, u kraljevstvo *Purpurnog Anđela*, u carstvo *Meleka ljudskoga roda*. (7)

Unutarnji dijalog

Jedanaesti i dvanaesti Suhravardijev traktat, iz skupine *ishrâqî*-traktata, također se izdvajaju u zasebnu cjelinu koja nosi zajednički naslov u smislu “unutarnjeg dijaloga”. Riječ je o njegovim spisima pod naslovom: *Ruzi bi-jama’at-e sufiyan* (Jedan dan u društvu sufija) i *Risâla fî hâlât al-tufûlîyya* (Rasprava o stanjima djetinjstva).

Glede sadržaja prve rasprave, on se ozbiljuje u prostoru *hannaqe* u smislu dijaloškog raspravljanja između učenika i Šejha o duhovnom statusu Učitelja (*Shaykh*) i o tajni stvaranja. Sadržajem ovoga spisa Suhravardi, naime, nastoji objasniti narav univerzuma i strukturu nebeskih sfera.

Budući da Suhravardi na izričit način ne kazuje koji identitet podrazumijeva pod naslovom *Shaykha*, tad se nužno nameće potreba da se taj identitet prepozna i imenuje. Odgovor na

pitanje ko je *Shaykh* u ovom Suhravardijevu spisu nudi jedan od već spominjanih komentatora njegovih *ishrâqî* rasprava Ibn Mahmud Shahrudi Bastami zvani Mosanifak, koji svjedoči da pod gornjim naslovom Suhravardi podrazumijeva Džibrila kao Anđela Objave i Spoznaje, kao *Purpurnog Anđela* u smislu savršene prirode makro, mikro i metakozmosa i kao *Anđela ljudskoga roda* ili *ljudske civilizacije*, tim prije što ni Suhravardi niti bilo ko od pripadnika duhovnog bratstva *Ishraqiyuna* ne priznaje nijednog čovjeka za *shaykha* koji bi ih vodio u najdublje tajne sufijske gnoze. Samo Džibril u svim svojim svojstvima koja mu pririče *ishrâqî* literatura, Anđeo koji istodobno nadiše glasonoše Riječi Božije i mudrace, može biti istinski uvoditelj u najdublje duhovne tajne, tako da se hijeropovijesno rodoslovlje duhovnog bratstva *Ishraqiyuna* (*Ahl al-mashriqiyyûn*) i *Ahl al-Sakîna* najizravnije navezuje na pleromatsku genealogiju Anđeoskih i arhandeoskih, to jest *kerubinskih* i *serafimskih* Inteligencija. U teozofskoj tradiciji Nagmuddina Kubra taj tajanstveni učitelj se, stoga, redovito imenuje kao *shaykh al-ghayb*, to jest unutarnji vodič, nevidljivi osobni učitelj ili *svjedok na nebu*.

Nije slučajno ni to da Suhravardi cijelo kazivanje smješta u prostor *hannaqa*, čija simbolika u ovom duhovnom kontekstu neodoljivo posvješćuje činjenicu da *hannaqa* simbolizira, izvanjski gledano, domište sufija, ali u svom skrivenom značenju, koje raskriva sam Džibril, ona označava unutarnjeg čovjeka, božanski mikrokozmos u smislu osobnog grada u kome je ušatoren osobni Anđeo-vodič, a kapije tog *grada* su otvorene samo za duhovne uplive višnjih, nebeskih svjetova. *Hannaqa*, dakle, u ovom kontekstu predstavlja taj svjetlosni mikrokozmički hram unutar kojega se odvija raz/govor učenika sa svojim *unutarnjim shaykhom*. Razgovor se tiče mikrokozmičkih nebeskih sfera ili svjetova, unutarnjih duhovnih, i izvanjskih ili osjetilnih. Upoznajući učenike sa mikrokozmičkim svjetovima unutar njihove duhovne i fizičke osobnosti, *Shaykh* ne otkriva samo skrivene tajne glede nepretrgnutosti stvoriteljnog procesa u smislu fizičkog i duhovnog rasta, nego istovremeno s tim on razvija posebnu vrstu duhovne pedagogije, čiji poizitivni uplivi rade na cjelovitijoj profilaciji razborite (*anima imaginativa*) i osjetilne duše (*anima sensitiva*) svakog pojedinačnog mikrokozmosa, koji svoju dvostruku egzistencijalnu formu, izvanjsku i iznutarnju, dohvaća svakom od dvije rečene i pojedinačnom egzistencijalnom obziru primjerene duše. (8)

No, ono što čini temeljnu poruku ovoga spisa jest razmišljanje o tajnama inicijacijske mudrosti i ustrajno upozorenje kako se ta tajanstva moraju čuvati od ljudi koji raspoložu samo egzoterijskim spoznajama koje im ne dopuštaju mogućnost izravnog pronicanja u unutarnja značenja zbilje o kojoj imaju tek ospoljene pojmove i značenja. Pravi duhovni učitelj, smatra Suhravardi, strogo pazi da “ne baca biserje pred svinje” i da ne otkriva ljudima ono čega oni nisu dostojni. To je, naprosto, jedna od temeljnih vrijednosti univerzalnog ethosa duhovnog puta sufizma. Umjesto da raskriva unutarnje tajne Puta nedostojnima, smatra *Shaykh al-Ishrâq*, sufiji je bolje da se prepusti duhovnoj instituciji *samâ’*e i da u njenom duhovnom ritmu i u vječnom samotničkom miru osluškuje pulsiranje duhovnih gena božanske Mudrosti i Volje kroz sve sfere razuđenoga Bitka.

Simboli i parabole

U Suhravardijevim spisima prepoznamo i četvrtu, zasebnu cjelinu u koju ulaze oni njegovi *ishrâqî* spisi koji promiču osebnost i Suhravardijevu duhu, uglavnom, primjerenu simboliku. U tu cjelinu spadaju traktati pod naslovom: *Lugat-i muran* (Govor mrava) i *Safir-e Simorgh* (Čarobni pjev Simurga). U prvonaslovljenom spisu Suhravardi opisuje narav znanja koje je potrebno svakom *Sâliku* (*homo viator*) kod spoznaje Boga i nepretrgnutog stvoriteljnog čina. Suhravardi ondje bitno misli na mudrost srca ili na srčanu gnozu ('*ilm al-ishrâq*) unutar koje se odražavaju svjetlosni prijelomi, dimenzije i perspektive mudrosti razljevane diljem razuđenih kozmičkih svjetova, kako onih na stranicama prirode (*Liber mundi*), jednako tako i onih sukusiranih na stranicama svetoga teksta (*Liber revelatus*).

Govoreći o neposrednoj, srčanoj gnozi, Suhravardi, zacijelo, nastoji imenovati vrste mudrosti i precizno naznačiti sveto/geografski topos njihova porijekla. Za srčanu gnozu on svjedoči da je sinonim za prosvjetljenu ljudsku dušu, a domovina te gnoze je u svijetu čistoga svjetla. Taj simbolizam, zapravo, u ovom kontekstu neodoljivo zaziva svijest o Zemlji nepristupnoj, o Domovini potpunog duhovnog uskrsnuća (*Na-koja-abad*). Što se tiče baštinika egzoterijske spoznaje i mudrosti, za njih Suhravardi veli da su baštinici znanja i mudrosti uzetih iz svijeta tmine. On ih često upoređuje sa šišmišima koji nasrću na kameleona ili ih uspoređuje sa sovom koja se ostrvljuje na pupavca, tako da ovaj svoj spas mora isključivo tražiti u svijetu ezoterijskog.

U simbol kameleona Suhravardi učitava svoju vlastitu mučeničku sudbinu (pogl. VI), a u paraboli o zatočenoj sovi on, najprije, prepoznaje sudbinu duše zatočene u tijelu (pogl. VII) i posvješćuje važnost "arkana vještine" ili značaj vrline čuvanja tajanstva, što je preduvjet spasenju pred najezdom baštinika neznanja i površnih spoznaja. (9)

U drugonaslovljenom sufijskom spisu Suhravardi već u samom naslovu poseže za bremenitim i krunskim simbolom soje vlastite *ishrâqî* literature. Simurg je, naime, pojam i metafora koja se često javlja u velikom broju njegovih rasprava. Značenje ove metafore je krajnje razučeno i ono u sebi sukusira cijeli semantički spektar metafizičke, epistemološke, antropološke, psihološke i eshatološke vrijednosti. Simurg, pored ostalog, označava isti onaj svetogeografski topos kao i pojam *Na-koja-abada*, to jest domovinu istinske gnoze, vječni zavičaj ljudske duše, samo kraljevstvo Duha Božijeg ili samu božansku Bit itd. Ovaj simbol nije prisutan samo u Suhravardijevim djelima, već predstavlja neistrošivu duhovnu baštinu prisutnu i u drugim djelima perzijskih teozofa i sufija. Kod Ibn Sinaa i 'Attara posebno. U duhovnom kontekstu ovog Suhravardijeva traktata Simurg je sinonim za dušu koja u proljeće kreće prema planini *Qaf* da ondje skine sa sebe staru odoru, staro perje i, na taj način, postane istinski, metafizički obnaženi i do same svjetlosne fizionomije razobličeni *simurg kao takav*. Nadalje, Suhravardi ondje posebno stavlja naglasak na Simurgovu čaroliju pjeva ili zova koji u sebi sukusira sve odjeke i sva sazvučja, glasovna i muzička, kozmičkih svjetova kojima ječi Riječ Božija prolazeći, prije toga, kroz Simurgovo grlo i poprimajući tako melodiju života i smrti, prizvuk nostalgične čežnje i ljubavi za vječnom domovinom u koju se vraćaju svi odjeci i sve riječi i ondje se utkivaju, snagom posvemašnjeg duhovnog uskrsnuća u svom metafizičkom praobluku, u vječni mir *Deusa absconditusa*. Svojim

konačnim vraćanjem ondje, i sam Simurg poprima svoje predvječno obličje i uskrsava u slici *feniksa*.

Simurg se hrani ognjem i po svojoj zemaljskoj zavičajnosti nije ptica ni Istoka ni Zapada, nego je njegovo gnijezdo svijeno na samom vrhu planine *Qaf* ili na sjajnom vrhu mističnog Sinaja, gdje mu istinske lekcije iz discipline *arcanum* pruža sami *Purpurni Anđeo*. Ta disciplina mu je tim prije potrebna, jer njegov zazivalački pjev odzvanja akustičnim perspektivama obzorja iz svjetova do tada nepoznatih svjetovima s ovu stranu zvijezda. To je šifrirani pjev čije tumačenje znaju samo rijetki koji su u *Bijeli Ocean* vječne božanske mudrosti proniknuli, a koji samo poneki biser od te mudrosti daruju onima koji su takvog biserja dostojni, koji ga umiju primati, nositi i čuvati. Takvo biserje, zacijelo, primaju samo oni do čijih duša dopire *Simurgov pjev*, razbuđuje ih i otvara spram sasvim duhovnih svjetova. Njihov odaziv Simurgovu zazivu ozbiljuje se na identičan način u smislu transcendentnog, metajezičkog jedinstva uzvratne riječi (*wahda al-nâtiq*). Snagom tako uzvraćene riječi, opet, svaka razbuđena duša svoju primateljku, to jest fizičko tijelo sufije, uvodi u središte mističke gnoze i u posebnu duhovnu zajednicu koju Suhrevardi označava božanskom svojtom (*Ahl al-Sakîna*) stavljenom pod okrilje njegove stalno uprisutnjene hijeropovijesne *Sakîne*. (10)

Duhovni nasljednici ishrâqî teozofije

Suhrevardijev filozofsko-teozofski i, osobito, sufijski opus je tako bremenit i plodotvoran da je nakon njegove smrti izazvao vrlo raskošna duhovna gibanja koja su, poput snažna duhovnog vrela, provalila iz nepreglednih svjetlosnih dubina njegova duhovnog štiva. Njegov opus je, naime, bio dostatna duhovna zakladnica i ugaoni kamen za utemeljenje prave škole u kojoj se u teorijskom i praktičnom smislu riječi izučavala, tumačila i prenosila nesvakidašnje prenabujala misao mladog sufijskog mučenika Suhrevard-*maqtûl*-a. To će reći da njegova misao, naime, nije izučavana samo kao osebujna duhovna filozofija, već joj je poklanjana dostatna pažnja i u smislu njegove *ishrâqî* teozofije kao stanovite *religio perennis par excellence*, koja je na najljepši i najdosljedniji način izrazila qur'ansku ideju univerzalnog nebeskog monoteizma, čija vječna, nebeska, eminentno božanska mudrost je preko duhovnih zajednica vječne sufijske gnoze, kakve prepoznajemo u naslovima: *Ahl al-Sakîna*, *Ahl- al-Haqîqa*, *Ahl al-Ishrâqiyûn*, *Ahl al-Hikma al-mashriqîyya* itd., uvijek uspijevala, unatoč svetopovijesnim interpolacijama, nedosljednim redakturama i patvorenjima autentično otkrivenog svetog teksta Riječi Božije, *premediti* sve okamenjene međaše improviziranih svetopovijesnih periodizacija, ljudskim genijem odmišljenih, definiranih i snagom ljudskog hira božanskom Naumu prireknutih dogmata i duhovnih institucija vjere, koje su, vrlo često, autentične ritmove božanske *oikonomie* otkrivenja i eshatološkog spasenja zasvodnjavale, reducirale i zatvarale unutar jednog svetog jezika, jedne religijske kulture, jednog mentaliteta i jednoobraznog svetopovijesnog i svetogeografskog *aiona*.

Prvi duhovni poklonik autentičnog Suhravardijeva teozofskog, *ishrâqî* nauka, a ujedno i ponajbolji tumač njegovih imena bio je naprijed već spominjani Shamsuddin Shahrazuri, koji je ustopice slijedio svoga učitelja i zajedno s njim dijelio njegovo zatočeništvo u Alepu sve do učiteljeva smaknuća. U svom tumačenju učiteljevih ideja Shahrazuri se do te mjere identificirao s njim da mu nije bilo važno koliko će njegovo tumačenje biti prepoznatljivo i pečatom njegova duhovnog genija obilježeno. Stoga je još i danas teško razlučiti i identificirati stvarni interpretativni opseg njegova vlastitog opusa. S pouzdanjem se danas zna da je on načinio komentare na dva Suhravardijeva djela: *Talwîhât* (Knjiga o nadahnutim tumačenjima Ploče i prijestolja) i *Kitâb hikma al-ishrâq* (Istočna teozofija). Njemu se pripisuje i jedno posve opsežno djelo *Ra sâ'il al-shajarat al-ilâhiyya wa al-asrâr al-rabbâniyya* (Rasprave o božanskom Stablu i o teozofskim tajanstvima). Riječ je o pravom enciklopedijskom radu u čijem sadržaju se smiruje cjelovito teorijsko iskustvo filozofa i teozofa koji su prethodili Suhravardiju.

Pored Shahrazurija, Qutbuddin Shirazi (634/1237) je drugi veliki tumač Suhravardijevih djela. On je tumačio njegovo djelo *Kitâb hikma al-ishrâq*. Da bi što preciznije tumačio Suhravardijevu *ishrâqî* teozofiju, prisiljavao se što više putovati u glavna duhovna središta takovrsne duhovne gnoze. Biografi spominju njegovo putovanje u Horasan, Anadoliju, Siriju i Irak. Uz to je sebi bio u prilici priskrbiti ponajbolje učitelje onoga vremena. Među značajnim imenima onoga vremena spominje se Nasiruddin Tusi kod koga je ovaj učio astronomiju i filozofiju, Sadruddin Qunawi, veliki mistički filozof i slavni učenik Andaluzanina Ibn 'Arabija. (11)

Qutbuddin Shirazi je, uz komentare na djela Suhravardija, potaknut i nadahnjivan učiteljevim *ishrâqî* idejama, napisao i vlastito enciklopedijsko djelo *Durra al-tâj* (Biser krune) u čiji sadržaj su uključeni svi znanstveni sustavi onoga vremena.

Ibn Kammuna (umro 638/1284) je također bio jedan od značajnih komentatora Suhravardijeva djela. On se naročito posvetio tumačenju Suhravardijeva djela *Talwîhât*, razmatrajući ga kroz tri njegove cjeline: logiku, fiziku i metafiziku. Osobno je smatrao da je nužno najprije tumačiti ovo učiteljevo djelo, jer bez uvoda u ovo djelo teško se čovjek može upustiti u izučavanje i tumačenje Suhravardijeva djela *Kitâb hikma al-ishrâq*.

Ovdje valja spomenuti i ime Jalaluddina Dawwanija (umro 907/1501) kao istaknutog tumača Suhravardijevih djela. Kako smo već ranije spominjali, on se istakao kao tumač njegova traktata *Kitab hayâkil al-nûr* (Knjiga o svjetlosnim hramovima). Potom je Wadud Tabrizi komentirao Suhravardijev spis *Kitâb al-alwâh al-'Imâddiyya* (Knjiga o 'Imaduddinovim pločicama), dok je njegov suvremenik Najmuddin Mahmud Tabrizi napisao vlastite Glose na Suhravardijevu knjigu *Kitâb hikma al-'ishrâq*. (12)

Suhravardijeva knjiga *Talwîhât* je prevedena na hebrejski jezik, a u šesnaestom stoljeću počinju se prenositi njegova djela i njihov duhovni utjecaj u Indiju, dok je njegov cjeloviti opus prouzročio pravi duhovni preporod filozofijske tradicije Irana u safavidskom razdoblju. Štaviše, njegov opus je ostavio neizbrisiva utjecaja na cijelu jednu skupinu istaknutih mislilaca okupljenih oko mongolskog imperatora u Indiji Akbara (1556-1605), profilirajući ondje neku vrstu *religio perennis* (*dîn ilâhî*, *religio divina*) ekumenske naravi i ekumenskih

razmjera. Blagodareći duhovnim uplivima Suhrevardijevih teozofskih ideja, uzajamno duhovno strujanje između Irana i Indije ni danas nije izgubilo na svojoj snazi. Takovrsnoj uspostavi duhovnoga strujanja je u dobroj mjeri doprinijela i činjenica da je perzijski jezik, kao najснаžniji i najekspresivniji jezik ondašnjeg kulturnog svijeta, bio jezik kulturnog svakodnevlja i Sjeverozapadne Indije.

Suhrevardijeve teozofske ideje izvršit će bitan utjecaj i na utemeljitelje i kasnije glavne predstavnike čuvene filozofske škole u Isfahanu, koju je osnovao Mir Damad, a koju su kasnije proslavili i priskrbili joj kolosalnu filozofijsku tradiciju sa izrazitom teozofskom i *ishrâqî* duhovnom aromom Mulla Sadra Shirazi, Shaykh Ahmad Ahsa'i, Qazi Sa'id Qommi, Mulla Hadi Sabzavari i drugi.

Bilješke:

1. Shamsuddin Muhammad Shahrazuri, *Sharh hikma al-ishrâq*, Teheran 1372.
2. Detaljnije obavijesti o Suhrevardijevom književnom opusu vidjeti u sljedećim referencama: Louis Massignon, *Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris 1929, p. 113; S.H. Nasr, *Three muslim sages*, New York 1966, p. 58; H. Corbin, njegov proslav djelu *Opera métaphysica et mystica*, I, Istanbul, svezak 16, 1945, p. 16 ff.; S.H. Nasr, njegov proslav djelu *Opera métaphysica et mystica*, III, p. 40; H. Corbin, *L'Archange empourpré*, Paris 1976.
3. Pojam *al-Kalima*, kojeg Suhrevardi stalno spominje, u sadržaju ovog i drugih njegovih sufijskih spisa, kod Ibn 'Arabija se označava vječnom poslaničkom zbiljom (*al-haqîqa al-muhammadîyya*); kod ismailija ona ima značenje *Protoktistosa* (*al-mabda' al-awwal*); kod duodecimalnih šiija to je muhammedanska svjetlost (*al-nûr al-muhammadî*), a kod filozofa je to prvi um koji stoji na čelu cijele hijerarhije inteligencija. Vidi: Haydar Amuli, *Le Texte des textes (Kitab nass al-nusus)*, Teheran-Paris 1975, pp. 12 i dalje; usp. Mulla Sadra Shirazi, *Le Livre des pénétrations métaphysiques (Kitâb al-mashâ'ir)*, Teheran-Paris 1964, pp. 194-201 francuskog prijevoda.
4. Suhrevardi, *Opera métaphysica*, III, pp. 208-209; usp. H. Corbin, *L'Archange empourpré*, pp. 223-239; Rajab Borsi, *Mashâriq al-anwâr*; Haydar Amuli, *Le Texte des textes*; H. Corbin, *En islam iranien*, III, p. 120.
5. Suhrevardi, *Le Récit de l'exil occidental* u *L'Archange empourpré*, pp. 273-279; *Avicenne et le Recit Visionnaire*, I i II, Teheran-Paris 1954; *En islam iranine*, II, pp. 271 i dalje; IV, pp. 188 i dalje; usp. Andre Neher, *L'Essence du prophetisme*, Paris 1972, pp. 250 i dalje.
6. Suhrevardi, *Opera métaphysica*, III, pp. 273-274.
7. H. Corbin, Komentar na Suhrevardijev spis *L'Epître des hautes tours*, u *L'Archange empourpré*, bilješka 16, p. 358.

8. Suhravardi, *Opera metaphysica*, III, p. 249; usp. H. Corbin, *La Science de la Balance et les correspondances entre les mondes en gnose islamique*, u *Eranos-Jahrbuch*, 42/1973, pp. 125 i dalje.
9. Suhravardi, *Opera metaphysica et mystica*, III, pp. 294-311.
10. H. Corbin, *Avicenne et le Récit visionnaire*, I, pp. 229-235; usp. *En islam iranien*, IV, osobito index: *Simurg*; *Terre céleste et corps de resurrection*; Ruzbehan Baqli Shirazi, *Commentaire sur les paradoxes des soufis*, Teheran-Paris 1966.
11. H. Corbin, *Prolegomenes*, II, pp. 65-66.
12. *Ibid.*, pp. 59-60.