

Prilog razumijevanju Suhravardijeve misli

Mubina Moker

Naučnoistraživački institut "IBN SINA" Sarajevo

Sažetak

Kroz kritički osvrt na dosadašnje termine unutar kojih se kontekstualizirala autentična i specifična Suhravardijeva misao rad na *išrāqī mudrost* nastoji motriti iz jednog drugačijeg ugla, te pokazati da se *išrāqī mudrost* ne može reducirati na filozofiju, već da je to specifična mudrost koja predstavlja spoj drevne iranske mudrosti i tesavvufa, napose što njeni baštinici do Suhravardija nisu bili Aristotel i islamski peripatetičari već gnostici kao Zun-Nun Misri, Ebu Sahl Tostari, Bajezid Bistami, Mensur Halladž i Ebul-Hasan Harekani koji su svi govorili o sakini. Baštinik *išrāqī mudrosti* je gnostik u čijoj je osobi ozbiljen spoj spekulativne i intuitivne mudrosti.

Ključne riječi: *išrāqī mudrost*, mašriqī mudrost, sakina, Ibn Sina, Suhravardi.

Šejh Išrāq

Mudrac, gnostik, književnik, Šihabuddin Jahja bin Habeš bin Emirek Suhravardi, diljem svijeta znan kao *Šejh Išrāq*, autentična je i osebujna ličnost islamskoga mišljenja. Biografi ga opisuju kao dobronamjernu i pročišćenu osobu koja se odlikovala vanrednom inteligencijom i oštroumnošću.

Rođen je u seoskoj porodici u Suhravardu nedaleko od Zandžana, grada na sjeverozapadu Irana. Povjesničari se ne slažu oko godine njegovog rođenja. Smatra se da je rođen između 1149–1150 i 1155–1156 godine. Ali su nepodijeljena mišljenja da je Suhravardi preminuo 1191., u 38. godini života. Temeljem toga rođen je 1154 godine. Također, nepodijeljeno je stajalište da je Suhravardi ubijen po nalogu sultana Salahuddina Ejjubije u Halepu, u Siriji, te su ga prozvali i *Šejh al-maqtūl* (smaknuti šejh).

Od samoga djetinjstva Suhravardi je iskazivao izraženu sklonost ka učenju i sticanju znanja. Vjerovatno su i geni imali utjecaja u njegovim znanstvenim pregnućima s obzirom na to da su Suhravardijeva djeda zvali ‘Emirek’¹ (Abbāsī Dākānī 2001: 18) što ukazuje na to da Suhravardi nije potjecao iz obične seoske porodice.

Djetinjstvo je Suhravardi proveo u zavičaju u kojem je naučio čitati i pisati. S 13 godina njegov otac ga, vjerovatno osjećajući sinovljevu čežnju za sticanjem znanja, sa trgovačkim karavanom svoga prijatelja šalje u Maragu gdje se pridružio halki Medžduddina Abdurezaka Džejlija. S vanrednom upornošću i istrajnošću je učio fikh, logiku i kelam što se smatralo uvertirom u izučavanje filozofije.

Suhravardi je bio posebno naklonjen filozofiji. Znanstvena gorljivost ga je nakon šest godina provedenih u Maragi odvela u Isfahan koji je u ono doba slovio kao centar znanosti. Tamo je u halki Zehiruddina Karija proučavao djelo *Basāer al-nasīriyye-ye Ibn Sahlān Sāvī*, koje se smatra najboljim logičkim sažetkom Ibn Sinaovog *Šifā’a*. Također je nastavio sa izučavanjem filozofije akcentirajući se na Ibn Sinaovu filozofsku misao.

Već sa 16 godina je Suhravardi ovladao svim relevantnim znanostima, među kojima su: književnost, arapski jezik, stilistika, teologija, logika, povijest, gnoza, Kur’an, hadis, fikh ... i nakon Zehiruddina Karija njemu više nije bio potreban učitelj od kojega bi pasivno primao znanje. Nakon toga su započela Suhravardijeva putovanja.

Na početku mladenačke dobi susreo se sa Fahrudinom Mardinijem i zamolio da prisustvuje njegovim predavanjima iz filozofije i medicine, te se između učitelja i učenika rodilo iskreno i duboko prijateljstvo. Mardini će imati iznimno značajnu ulogu u oblikovanju

¹ ‘Emirek’ je deminutiv od riječi ‘emir’ što bi značilo ‘mali princ’.

Suhravardijeve filozofske misli. Ibn Ebi Asibe bilježi: “Šejh Fahrudin Mardini nam je kazao: ‘Kako je samo inteligentan i elokventan ovaj mladić! Nisam do sada sreo nikoga sličnog njemu. Ali strahujem da će ga njegova smionost, odvažnost i nepokolebljivost u izricanju stavova koštati života” (Pournāmdāriyān 2011:4).

Na svojoj znanstvenoj stazi Suhravardi se prvo posvetio izučavanju filozofije i spekulativnih znanosti. Premda se iz Suhravardijevih djela jasno reflektira naklonost ka gnosi, malo je vjerovatno da je imao duhovnog uzora među gnostičkim prvacima svog vremena. Naime, u Suhravardu se prije *Šejha Išrāqa* spominje šejh Ebu Nedžib Suhravardi (preminuo oko 1168), ali je on napustio Suhravard i postao murid Ahmeda Gazalija, a potom njegov halifa (Pūr Javādī 2013: 368). To navodi na zaključak da u Suhravardijevo doba u pokrajini Zandžan kao i u samom Suhravardu nije postojao sufijski krug kojem se on mogao priključiti dok je boravio u zavičaju.

Ali ovo nije spriječilo Suhravardija da se ozbiljno i ustrajno posveti ‘odgoju duše’ i duhovnim pregnućima kako bi mu ona otvorila vrata gnostičkih iskustava. Tokom svojih putovanja družio se sa sufijskim halkama, vodio razgovore s njima istovremeno prakticirajući napore duhovne vježbe neizdržive za običnog čovjeka s ciljem odgoja i usavršavanja duše. “Iftario bi se jedanput u sedmici a obrok mu se sastojao od svega nekoliko zalogaja” (Pournāmdāriyān 2011: 4). I spoznaje na kojima temelji svoju *hikma al-išrāq* (mudrost prosvjetljenja) Suhravardi duguje upravo duhovnoj praksi.

Suhravardijeva kontemplativna priroda i posvećenost promišljanju u osami nije mu ostavljala nimalo prostora za ovosvjetovnost, odnosno okupiranost bilo kakvim ovosvjetovnim pitanjem. On uopće nije volio, niti je vodio ikakve razgovore o ugledu, položaju, društvenom utjecaju, društvenoj promidžbi... Na tragu toga, ni odijevanju nije posvećivao nikakvu pažnju. I premda je bio nadaleko čuven ni najmanje ga nije bilo briga što njegov vanjski izgled koji je graničio sa neurednošću posve odudara od njegova dobrog glasa. Njegov vanjski izgled i kodeks ponašanja su prije odavali kalenderiju i melametiju negoli učenjaka kojemu u njegovo doba nije bilo ravnog. Nekad bi oblačio abaju a na glavu bi stavljao veliku crvenu kapu. Nekad bi se zagrtao poderanim i otrcanim ogrtačem preko kojeg bi navlačio dervišku hrku.

Bilježi se da je Sadiduddin Mahmud ibn Omer, poznat kao Ibn Raqiqa, pripovijedao kako je šejh Suhravardi odijevao pohabanu i

otrcanu odjeću i da uopće nije vodio računa o tome šta oblači. Ovo-svjetovne stvari ga se uopće nisu doticale.

“Jednom smo šejh i ja zajedno išli kroz Miyyafariqeyn. Suhravardi je na sebi imao kratko džube plavkaste boje, čalmu omotanu oko glave a na nogama otrcane cipeletine nalik cokulama. Uz put nas sreće moj poznanik koji zastade da se pozdravi i upita me: ‘Šta ti radiš sa ovim čobaninom?’ ‘Ušuti!’, povikah, ‘ovo je prvak našeg vremena Šihabuddin Suhravardi.’ Ove riječi duboko su se dojmile moga poznanika koji zaprepašten nastavi svojim putem” (Pournāmdāriyān 2011: 6).

Brojne su duhovne titule Suhravardija zabilježene u povijesnim izvorima: ‘Djelujući imam’, ‘Potpuni učenjak’, ‘Uzvišeni mudrac’, ‘Plemeniti filozof’, ‘Učenjak o Božanskom’, ‘Upućen u tajne Božanske’, ‘Kozmonaut svjetlosnim svjetovima’, ‘Očitovanje Zbilja’, ‘Kreator profinjenosti’, ‘Sultan mudraca Božanskih’, ‘Prvak otkrovitelja’, ‘Svjetlica vjere’, ‘Vjesnik pobjede’, ‘Šejh Išrāq’, ‘Pogubljeni šejh’, ‘Šejh šehida’, ‘Allahov usmrćenik’, ‘Pogubljeni mudrac’, ‘Svjetlosni šejh’, ‘Prosvjetljujući šejh’, ‘Posjednik čudesnih kerameta’, ‘Plamteći’, ‘Veliki pehar’, ‘Stvaralac čudesa’, ‘Osvjedočenik Melekuta’, ‘Osvjedočenik vječnoga izljeva’, ‘Oživitelj išrāqī mudrosti’, ‘Šejh išrāqī porodice’, ‘Šehid znanja’, ‘Pronositelj svjetlosti’, ‘Mudrac za sva vremena’, ‘Žrtva Istinitog’, ‘Neustrašivi branitelj’, ‘Jedinstven u vremenu’, ‘Jedinac vremena’, ‘Božanski šejh’, ‘Potpuni gnostik’, ‘Plam vjere’ [...] (Abbāsī Dākānī 2001: 19).

Do kraja svoga kratkotrajnog života Suhravardi je putovao u potrazi za znanjem i istinskim učiteljima i šejhovima. Na kraju knjige *Motārehāt* Suhravardi piše: “Gotovo sam napunio 30 godina. Veći dio života proveдох u putovanjima s ciljem sticanja znanjā i u traganju za istomišljenikom i učenim saputnikom, ali ne nađoh nikoga ko iole poznaje ‘plemenite znanosti’ (*ulūm-e šerīf-e*) ili vjeruje u takovršnu spoznaju (Mosannafāt (*Motārehāt*) 2001: I/505).

Različite su predaje o tome kako je Suhravardi umoren. Prema jednoj, umro je u zatvoru od iznurenosti. Naime, kada je Suhravardi saznao da je osuđen na smrt zamolio je da ga ostave u samici bez hrane i vode kako bi se u takvom stanju, tj. u stanju gladi i žeđi susreo sa svojim Gospodarom. Prema drugoj je udavljen. Jedni opet kažu da mu je odrubljena glava mačem, a jedni da je bačen sa zatvorske tvrđave a njegovo tijelo potom spaljeno.

Kako god, svoj život Suhravardi je žrtvovao za odbranu mišljenja kojim je bio nadahnut prosvjetljenjem (*išrāq*) i otkrovenjem (*kašf*).

Duhovne koordinate *išrāqī* mudrosti

Suhravardijev autentični nauk se u literaturi na bosanskom jeziku označava različitim pojmovima od kojih su neki: ‘*išrāqī* filozofija’, ‘filozofija svjetlosti’, ‘istočna teozofija’, ‘orijentalna mudrost’ i sl. U nastavku će se objasniti zbog čega su ovi termini neprecizni i manjkavi u definiranju suštinskih odrednica Suhravardijeve misli.

Na temelju prva dva termina: ‘*išrāqī* filozofija’ i ‘filozofija svjetlosti’ Suhravardijeva misao se nastoji reducirati i kontekstualizirati samo i jedino unutar racionalnih spoznajnih okvira. Ovakvoj percepciji su uveliko doprinijela i stajališta nekih savremenih iranskih filozofa i istraživača koji su Suhravardija svrstali u red filozofa odbacujući praktični aspekt *išrāqī mudrosti* i zastupajući tezu kako je samo umovanje o *išrāqī mudrosti* dovoljno da čovjeka dovede do spoznaje prosvjetljenja. Mahdi Ha’eri Yazdi, eminentni iranski filozof, smatra da je *išrāqī mudrost* spekulativna mudrost i da nema dodirnih tačaka sa praktičnom mudrošću. Posredstvom filozofije i spekulativne mudrosti se, po Yazdijevom mišljenju, može dosegnuti Zbilja, odnosno može se motriti ‘okom uma’, a ‘prosvijetljenost’ (*išrāq*) upravo znači motriti Platonove ideje ‘okom uma’ (Rezavī, 1/1993, str. 80–81).

Ali, Suhravardijevi stavovi su sami za sebe dovoljan argument za neprihvatanje reduciranja *išrāqī mudrosti* na filozofiju. Tako, Suhravardi čitatelju svoga djela *Hikma al-išrāq* savjetuje da:

“Prije nego se počne čitati ova knjiga treba četrdeset dana provesti u prakticanju duhovnih vježbi i treba se sustegnuti od jedenja mesa. Onaj ko traga za zbiljama ove knjige treba malo jesti i ne baviti se ovosvjetovnim stvarima ...Pa kada se zadovolje svi uvjeti neophodni za proučavanje ove potpune knjige tragatelj će proniknuti u tajne i zbilje skrivene u njoj” (Mosannafāt (*Hekmat al-ishrāq*), 2001: II / 258).

Činjenica jeste da je Suhravardi temeljito poznao peripatetičku filozofiju i da se u njegovim djelima zapažaju elementi racionalne spoznaje, napose kada se analiziraju njegovi simbolički traktati na perzijskom jeziku uočava se da oni sadrže i filozofske naznake, ali je smatrao kako Aristotel i islamski peripatetičari, napose Farabi² nisu

² Premda se uz Farabija Ibn Sina smatra najpoznatijim islamskim peripatetičarem ali se on ne može smatrati čisto racionalnim filozofom jer njegova misao sadrži jezgro drevne mudrosti koja se definira kao *Mašriqī mudrost*. Mīka’īl ibn Yahyā al-Mahrānī

baštinili oduvječnu jezgru mudrosti (*khamīre-ye azali-ye hekmat*). Stoga u uvodu djela *Hikma al-išrāq* kaže:

“Onaj ko teži samo spekulativnoj spoznaji neka slijedi stazu peripatetika jer je jedino ta staza valjana i pouzdana za spekulativno spoznavanje. Ali o načelima prosvjetljenja s njim nema razgovora jer se sljedbenici prosvjetljenja samo svjetlosnim događanjima osvjedočuju u zbilje” (Mosannafāt (*Hekmat al-ishrāq*), 2001: II / 13).

Zadaća je filozofije – ukoliko želi biti svrsishodna – da osigura preduvjete za raskrivanje zbiljske mudrosti. Ali peripatetici, smatra Suhrevardi, nisu odgovorili ovoj zadaći, naprotiv svojim su spekulativnim umovanjem zakrili mudrost: “Tako se znanje o svetoj stazi razvodnilo a put ka duhovnom svijetu se zatvorio. Od svega je ostalo par riječi kojima su bili opčinjeni kvazimudraci zamišljajući se zbiljskim mudracima i umišljajući da čovjek samo čitanjem knjigā, ne putujući svetom stazom i ne motreći duhovna svjetla može postati posjednikom mudrosti.” (Mosannafāt (Motārahāt), 2001: I/361).

Dakle, Suhrevardi smatra da zbiljsku mudrost posjeduje osoba u čijem su se mikrokozmičkom svijetu prožele dvije mudrosti: spekulativna (*hikmet-e bahsī*) i intuitivna (*hikmet-e zouqī*).

I naredna predaja koju je o svome Učitelju zabilježio poznati Suhrevardijev učenik Šahrzūrī³ potvrđuje tezu da se autentična Suhrevardijeva misao ne može motriti samo na teorijskoj ravni.

“Pitali su ga: ‘Da li si ti učeniji ili Ebu Ali?’ Rekao je: ‘U spekulativnoj mudrosti sam jednak s njim ili sam malo odmakao od njega ali u otkrovenju (*kašf*) i intuitivnom kušanju (*zouq*) sam ga nadmašio.’” (Pournāmdāriyān 2011:23).

Na koncu, sam Suhrevardi je u svojim djelima za svoj osobeni specifični nauk upotrebljavao termin ‘mudrost’ (*hikmet*) a ne termin ‘filozofija’.

Termini ‘istočna teozofija’ i ‘orijentalna mudrost’ premda su u izvjesnoj mjeri precizniji, ali su razučeni i ne sadrže odrednicu koja bi

objavio je knjigu o *Mašriqī mudrosti* pod naslovom *Resāil al-Šeīx al-Raīs Ebī Alī al-Hosein ibn Abdollāh ibn Sīnā fi asrār al-Hikma al-mašriqiyya*, Leiden, 1889. Knjiga sadrži simboličke traktate Ibn Sinaa.

³Najstariji izvor o Suhrevardijevom životu nastao je više od pola stoljeća nakon njegove smrti iz pera Šahrzurija. On, dakle, nije lično mogao poznavati Suhrevardija, te termin ‘učenik’ ukazuje na duhovnu relaciju između Suhrevardija i Šahrzurija. Njegovo djelo je nastalo na temelju predaja generacija nakon Suhrevardija.

ukazivala na suštinu pojma *išrāqī mudrosti*. Naime, ključni termin Suhra-
vardijeva nauka – *išrāq*, glagolska je imenica od arapskog glagola četvrte
vrste ‘ašraq’ (أشرق) u značenju: izaći, zasjati Sunce; b. obasjan izlazećim
Suncem; zadesiti se pri izlasku Sunca (Muftić 1997:731). Naredna crtica
iz Suhra-
vardijeva života nam može pojasniti zašto je mudrost koju je
živio svim svojim bićem naslovio upravo kao *išrāqī mudrost*.

Zakarija Kazvini u djelu *Āsar al-belād va akhbār al-eb’ād* koje je napi-
sano stoljeće nakon Suhra-
vardija bilježi da je neki kazvinski šerijatski
pravnik pripovijedao: “Jedne zime sam se obreo u svratištu u sjevernoj
Anadoliji. Čuo sam kako neko uči Kur’an. Upitao sam momka koji je
posluživao: ‘Ko to uči Kur’an?’ ‘Šihabuddin Suhra-
vardi’, odvratio je.
Rekoh: ‘Odvedi me njemu. Odavno sam čuo za njega i želio ga upoznati.’
Momak reče: ‘On ne prima nikoga. Ali u vrijeme izlaska Sunca penje
se na krov i sjedne prema Suncu. Tada ga možeš vidjeti”’ (Sohra-
vardi 2007/:29).

Ovo Suhra-
vardijevo svakojutarnje dočekivanje zore koje umnogome
podsjeća na platonovsku alegoriju ‘Pećine’ (Ibid:29) je samo po sebi pre-
puno simbolike. Uobičajujući da izađe iz svoje mračne odaje / pećine i
da se izlaže svjetlu izlazećeg Sunca kao da je Suhra-
vardi želio da se zraci
ovog fizičkog svjetla koje je obasjavalo njegovo tijelo preklope sa zracima
‘Kraljevskoga Svjetla’ (*khorre-ye keyānī*) koje je obasjavalo njegovo biće,
kao najblistavijega u stupnjevanju ezoterijskih *išrāqī* svjetala, odnosno
kao svjetla koje predstavlja najveći stupanj *Išrāqī mudrosti*.

Na tragu ovog autentično suhra-
vardijevskog duhovnoga iskustva
i s obzirom na etimologiju termina *išrāq* nazivi ‘istočna teozofija’ i
‘orijentalna mudrost’ nisu adekvatni da se njima označi suština Suhra-
vardijeve specifične mudrosti, kako god razumijevali termine ‘istočni’
i ‘orijentalni’, na egzoterijskoj ili ezoterijskoj ravni, jer Istok / Orijent
/ Mašriq označava mjesto izlaska Sunca – bilo kao geografski ili kao
duhovni toponim – te bi kao takav prije odgovarao da se njime označi
Ibn Sinaova *mašriqī mudrost*. Napose što leksema *išrāq* / prosvjetljenje
predstavlja nit koja luči Suhra-
vardijevu i Ibn Sinaovu misao.

Na tragu kazanog naziv koji bi na bosanskom jeziku korespondirao
sa izvornim terminom *hikma al-išrāq* i koji bi ukazivao na suštinu Suhra-
vardijeva nauka jeste ‘mudrost prosvjetljenja’.

U radu će se upotrebljavati termin *išrāqī mudrost*.

Duhovni sadržaj išrāqī mudrosti

Suhravardi smatra da Istok, napose drevni Iran baštini zbiljsku mudrost. Ovu mudrost pronalazimo u indijskoj, egipatskoj, iranskoj, grčkoj, babilonskoj civilizaciji. Božanski mudraci svih ovih civilizacija govorili su o jednoj mudrosti, ali različitim jezicima i izrazima. Suhravardi je determinira različitim pojmovima kao, 'oduvječna jezgra mudrosti' (*khamīre-ye azali-ye hekmat*); 'kraljevska mudrost' (*hekmat-e khosrovānī*); drevna mudrost (*hekmat-e bāstān*), a sve ove semantičke nijanse sadržane su u pojmu *išrāqī mudrost*.

Išrāqī mudrost o kojoj govori Suhravardi razlikuje se od pojma aristotelijanske (*sophia*) spekulativne mudrosti koja je sama sebi svrha i skončava u čistom umovanju. On je smatrao da je mudrost Zapada doživjela dekadenciju i da se pojavom Aristotela sa uzvišenijeg stupnja platonovske intuitivne mudrosti spustila na stupanj spekulativne mudrosti.

Suhravardi je vjerovao da su u drevnom Iranu postojali vladari koji su dostigli stupanj mitskih likova – o njima je u svojoj Šahnami govorio i Firdusi – a koji su baštinili *hosrovānī mudrost* koja se prenosila generacijama sve do epohe islama. Moglo bi se kazati da je Suhravardi udahnuo duhovnost iranskoj mitskoj epici Firdusija čime ju je transformirao u gnostičku *išrāqī* epiku (Mojtahedi, 2016:31). Ova je *hosrovānī mudrost* počivala na dva temelja: *duhovna plemenitost* (*javānmardī*)⁴ i *svjetlost* (*roushenāyī*) (Shafi'i Kadkanī, 2005: 99).

Primjera radi, ovu kraljevsku / *hosrovānī* mudrost promovirao je i kineski mudrac Konfucije. Poznato je da je Konfucije sakupljao drevne hronike i zapise koji su sadržavali tradicionalni kineski etički kodeks po kojem treba živjeti sveltremeni čovjek. Smatrao je da su veliki kineski mudraci bili drevni vladari Kine. Sebe je smatrao obnoviteljem drevne mudrosti kineskih vladara. Kompariramo li suštinski pojam drevne kineske mudrosti, odnosno konfucijevske etike, *jen* sa perzijskim terminom *javānmardī* uočit ćemo da su po svojoj suštini istoznačni. Naime, termin *jen* se zbog semantičke slojevitosti prevodi kao humanost,

⁴ Pošto se ovdje radi o specifikumu koji se naslanja na iransku drevnu tradiciju baziranu na usmenoj predaji koji se razlikuje od pojma 'duhovnoga viteštva' ili 'futuvveta' u tesavvufu, da bi se ta razlika naglasila termin *javānmardī* je preveden kao 'duhovna plemenitost'.

čovjekoljublje, čovječnost, a sva ta značenja su, zapravo, objedinjena u pojmu duhovne plemenitosti / *javānmardī*.

Išrāqī mudrost je specifična mudrost koja predstavlja spoj drevne iranske mudrosti i tesavvufa čija je zadaća da mudrost sa teorijske ravni transformira u djelatni čin. U tom procesu središnju zadaću ima svjetlo u kojem se u konačnici gube obrisi osvjetljujućeg (*monīr*) i osvjetljenog (*mostanīr*) (Mojtahedī, 2016:31).

Prije Suhrevardija uopćeni koncept metafizike svjetlosti postavio je imam Gazali u djelu *Mishkāt al-anvār*⁵ u kojem govori o svjetlosnoj Egzistenciji koja opstoji po Sebi i o svjetlosnim egzistencijama koje opstoje po drugome.

Potom je Ibn Sina postavio koncept *mašriqī mudrosti* čije će odrednice biti smjerokazi Suhrevardiju u postavljanju temelja i razradi *išrāqī mudrosti*. Premda se Ibn Sinaova filozofska misao nastojala kontekstualizirati samo i jedino unutar peripatetičkih okvira⁶, ali IX i X poglavlje Ibn Sinaova djela *Išārāt va tanbihāt* kao i tri traktata kazana jezikom simbola *Hayy ibn Yaqzān*, *Risāla al-teir* i *Salāmān va Absāl* te Ibn Sinaov uvodnik u traktat *Mantiq al-mašriqiyyīn* u kojem govori o tome kako postoji mogućnost da je filozofska metafizika do nas došla iz pravca koji nije grčki (Abbāsi Dākānī 2001: 124) ukazuju na to da je u Ibn Sinaovoj misli postojao realitet zvani *mašriqī mudrost*.

Da je *Mašriqī mudrost* zaokupljala Ibn Sinaovu pažnju svjedoče i njegove riječi zabilježene u *Manteq-e šifā* gdje kaže kako je sve što je napisao podijelio u dvije kategorije te da će, u skladu s tim, njegova djela imati dvije vrste čitatelja već prema njihovim duhovnim sklonostima. U jednoj kategoriji je knjiga *Mašriqī mudrost* u kojoj objašnjava specifikum svoje mudrosti ne upuštajući se u raspravu sa peripateticima i koja je namijenjena tragateljima za zbiljom u koju nema sumnje. U drugoj kategoriji je djelo *Šifā* koje u potpunosti pojašnjava pitanja a bez ikakva oponiranja i atakovanja na peripatetike te osoba nema potrebe da se konsultira sa drugim knjigama (Rahmatī / Sanqar Kalāye 1392/2013: 7).

⁵ Čitatelju je dostupan prijevod ovoga djela: El-Gazali, *Niša svjetlosti*, prijevod i predgovor Enes Karić, Mešihat islamske zajednice u Republici Hrvatskoj, Zagreb, 1995.

⁶ Među onima koji isključuju bilo kakvu mogućnost Ibn Sinaove sklonosti ka intuitivnoj spoznaji te na tragu toga i postojanje specifične ibnsinaovske *Mašriqī mudrosti* je francuska avicenistkinja Anne Marie Goichon.

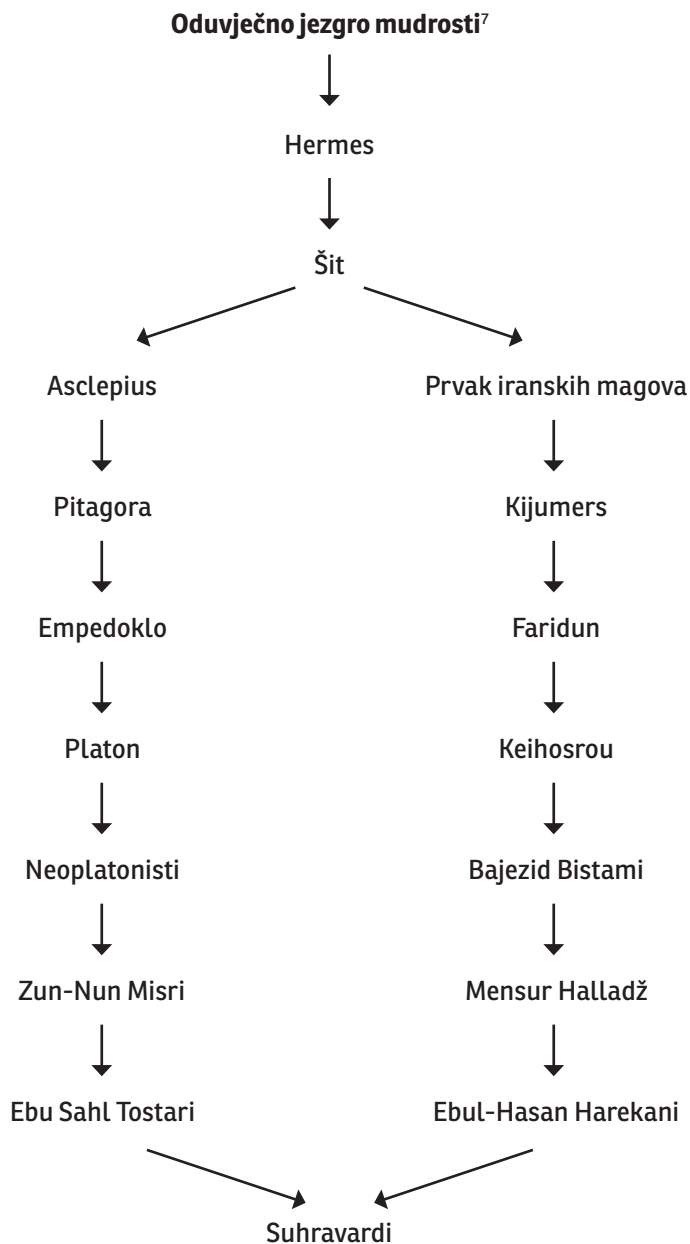
Također, zna se da je postojalo djelo *Al-Insāf* u kojem je Ibn Sina pojasnio šta podrazumijeva pod *mašriqī mudrošću*. Kako sam kaže u svojoj autobiografiji djelo je objašnjavalo oko 28 hiljada pitanja. Jedini rukopisni primjerak je izgubljen u napadu Mes'uda Gaznavija na Isfahan (Bodžnurdi 2011:27).

Od *Al-Insāfa* sačuvano je svega nekoliko fragmenata ali ipak sasvim dovoljnih da posvjedoče kako je Ibn Sina osim djelā utemeljenih na peripatetičkoj misli napisao i djelo u kojem je objasnio svoju specifičnu *mašriqī mudrost*.

Premda Suhrevardi u svojim djelima kritizira peripatetičku filozofiju čiji su istaknuti predstavnici Farabi i Ibn Sina, ali se nikako ne može ignorirati utjecaj kojeg je na Suhrevardija u koncipiranju i postavljanju *išrāqī mudrosti* imao Ibn Sina koji je nagnao Suhrevardija da počne promišljati o nekom drugom ishodištu grčke filozofije. Suhrevardi je, moglo bi se kazati, upotpunio Ibn Sinaov koncept *mašriqī mudrosti*.

Iznimnog udjela u nastanku *išrāqī mudrosti* imala je i Hermesova misao kojeg Suhrevardi smatra 'ocem mudrosti'. O ovome u djelu *Motārehāt* kaže: "Meni su u ovoj znanosti o svjetlima koju sam ti objelodanio, o temeljima ove posebne znanosti i o znanostima drugim osim ove od pomoći bili neki koji su koračali ispravnom Božijom stazom. Ova spoznaja je duhovno kušanje prvaka i predvodnika filozofā Platona, obdarenog snagom i prosvjetljenjem. Naravno, ovo znanje i ova mudrost prosvjetljenja seže do vremenā prije njega, sve do oca filozofā Hermesa. Stupovi mudrosti, kao Pitagora, Empedoklo, i drugi od Hermesova vremena sve do sada kretali su se upravo ovom stazom" (Mosannafāt (Motārahāt), 2001: I/202).

Iz oduvječne jezgre mudrosti (*khamīre-ye azali-ye hekmat*) koju je baštiniio Hermes razvila su se i tekla dva pravca, jedan zapadni, grčki i drugi istočni, iranski. Zapadnim pravcem je hermesovska mudrost stigla do mudraca poput Pitagore i pitagorejaca, Empedokla, Platona i platonista, a istočnim pravcem do iranskih vladara i mudraca kao što su Kijumars, Faridun i Keihosrou. U islamski svijet je jezgra mudrosti od 'zapadnjaka' prenesena Zun-Nun Misriju, Ebu Sahl Tostariju, a od 'istočnjaka' Bajezidu Bistamiju, Mensuru Halladžu i Ebul-Hasanu Harekaniju. Na koncu su se ove dvije jezgre – istočna i zapadna – stpile u jednu koja je stigla do skupine mudraca koji govore o *sakini* (Mosannafāt (Motārahāt), 2001: I/502–503).



⁷ Shema je napravljena prema: Abbāsī Dakānī, *Sharh-e qesse-ye Gorbat-e garbī Sohravardī*, Nasr-e Tandīs, Tehrān, 2002, str. 61.

Znakovit je stav Suhrevardija da jezgra mudrosti u islamski svijet nije prenesena filozofima peripatetičarima već gnosticima, i to sa zapadne strane Zun-Nun Misriju i Ebu Sahl Tostariju, a sa istočne Bajezidu Bistamiju, Mensuru Halladžu i Ebul-Hasanu Harekaniju.⁸

Da se ne radi o slučajnosti i da je Suhrevardi pažljivo i smisleno odabrao imena ovih gnostika svjedoči sljedeće:

Mohammad ibn Ali Sahlegi Bistami je u drugoj polovini XI st. napisao djelo o duhovnim stupnjevima Bajezida Bistamija kojeg je naslovio kao *Knjiga o svjetlu (Kitāb-e nūr)*.⁹

Knjiga o duhovnim stupnjevima Ebul-Hasana Harekanija, Bajezidovog savremenika, nosi naslov *Svjetlo znanjā (Nūr al-ulūm)*.

U svom Fihristu Ibn Nedim među djelima Mensura Halladža spominje i ova: *Svjetlo nad svjetlima (Nūr-i nūr)*; *Strujanje svjetla (Haml-i nūr)*; *Očitovanja (Al-Mutejalliyāt)* (Šafi'i Kadkanī, 2005: 98).

Kako se da primijetiti iz naslovā ovih djela središnja tema kojom se bave jeste pitanje svjetla.

Suhrevardijevo poimanje *sakine*

Sakina (sakīne) je kur'anski termin čije je primarno leksičko značenje 'smirenost', 'spokoj', 'smiraj'. Spominje se u šest ajeta sadržanih u tri kur'anske sure:

“Znak Njegove vlasti, reče im vjerovjesnik njihov, bit će kovčeg koji će vam stići i koji će meleki nositi, u kome će biti smirenost za vas od Gospodara vašeg” (*Al-Baqara*: 248);

“Zatim je Allah na Poslanika Svoga i na vjernike smirenost Svoju spustio” (*Al-Tawba*: 26);

“[...] Pa je Allah spustio smirenost Svoju na njega” (*Al-Tawba*: 40);

“On uliva smirenost u srca vjernika” (*Al-Fath*: 4);

⁸ Dr. Šafi'i Kadkanī uz ova navodi ime još jednoga gnostika, Ebul-Abbas Qassab Amoli (*Daftar-e roušenāyī*, str. 98). U ostalim izvorima koji su mi bili dostupni nisam naišla na ovo ime.

⁹ Djelo je napisano na arapskom jeziku ali je velika vjerovatnoća da je autor Bajezidove govore koje je on držao na perzijskom jer su mu recipijenti bili Iranci prevodio na arapski jezik. Zapravo je to bila jedna vrsta dijalekta kojim se govorilo u Bistamu. Iz iste regije kao Bajezid potjecao je i Ebul-Hasan Harekani, te je i on govorio istim dijalektom. Dr. Šafi'i Kadkanī je *Kitāb-e nūr* preveo na perzijski jezik i naslovio ga kao *Daftar-e roušenāyī*.

“On je znao šta je u srcima njihovim, pa je spustio smirenost na njih” (*Al-Fatḥ*: 18);

“Kad su nevjernici srca svoja punili žarom, žarom paganskim, Allah je spustio smirenost Svoju na Poslanika Svoga i na vjernike” (*Al-Fatḥ*: 6).

Komentatori su dali različita tumačenja *sakine*, napose u ajetu iz sure Al-Baqara. U teološkim tumačenjima uočljiva je distinkcija između termina *sakina* u odnosu na kovčeg Izraelićana i termina *sakina* koji se spominje u ostalim navedenim ajetima i koji je uz neznatna odstupanja tumačen u primarnom značenju.¹⁰ Tako je *sakina* iz kovčega tumačena kao vjetar utjelovljen u liku stvorenja čija glava nalikuje glavi mačke; ili kao rajski vjetar čije lice nalikuje licu čovjeka; ili kao posuda od zlata u kojoj se peru i čiste srca vjerovjesnika ...; (Pūr Javādī 2013: 18). *Sakina* je također tumačena i kao snaga kojom su obdareni duhovni odličnici a koja se ispoljavala u načinu njihova govora. Tako je zabilježena predaja da “sakina progovara na jeziku Omera i u srcu njegovu” (Ibn Hanbel, Mosnad I: 106).

Gnostička tumačenja *sakine* također su semantički slojevita: staloženost, smirenost, spokoj, svjetlo u srcu, i ona se – za razliku od teoloških tumačenja – međusobno upotpunjuju. Hadže Abdullah Ensari jedno poglavlje djela *Manāzel al-sāirīn* posvetio je pojmu *sakine*. On je ukazao na tri spomenuta teološka tumačenja *sakine*, ali su njegova nastojanja išla u tom pravcu da u kontekstu gnostičkog svjetopogleda ponudi jedno jedinstveno tumačenje *sakine* u kojem bi se reflektiralo primarno leksičko značenje ovog kur’anskog pojma, te je o *sakini* Izraelićana, pojmu oko kojeg su se i javile najveće razlike u stajalištima, kazao:

“Sakina je tumačena tako da se doima kako se radi o nečemu što ima vanjsko pojavno egzistiranje. Šta god bila ta sakina njezino je svojstvo bilo da unosi smirenost u srca Izraelićana” (Ansārī, 1999/2: 46–47).

Na tragu ovih teoloških tumačenja hadže Ensari daje i dva dodatna značenja *sakine* gnostički gradirana: ‘staloženost’ (*vaqār*) i ‘smiraj’ (*toma’ nīne*). Ovo potonje značenje je detaljno pojasnio u zasebnom poglavlju svoje knjige koje je i nazvao ‘Toma’nīne’. Hadže Ensari smatra da je *sakina* u značenju ‘smiraja’ stanje potpune mentalne i duhovne smirenosti i ne postoji ništa izvanjsko što bi zaokupilo pažnju osobe

¹⁰ Korkut je termin ‘sakina’ u ajetima sure Al-Tawba preveo kao ‘milost’, odnosno ‘pouzdanje’.

ovog duhovnog stupnja i unijelo nemir u njeno srce (Ibid, 50). Iznutarnja smirenost se dakle manifestira kao izvanjska staloženost.

I kasnija gnostička tumačenja *sakine* do Suhravardija koja se uglavnom temelje na ova dva pojma hadže Ensarija nastoje pomiriti suprotstavljena teološka stajališta i u svim kur'anskim ajetima ponuditi jedno jedinstveno značenje ovoga pojma. Akcenat je na primarnom značenju *sakine* u svim ajetima: smirenost / smiraj / spokoj, a razlika je u mjestu njenog očitovanja koje može biti izraelićanski kovčeg ili čovjekovo srce. Dakle, suštinsko djelovanje *sakine* je nepromijenjeno; ona unosi smirenost / smiraj / spokoj ma gdje se očitovala, u Svijetu materije ili duha.

Ovo bi bilo značenje *sakine* koje nudi većina gnostičkih izvora. Ali, osim ovoga postoji još jedno značenje na koje su, prije Suhravardija, ukazivali tek rijetki gnostici među kojima su najpoznatiji Sahl ibn Abdullah Tostari (815–896) i Ejnul-Kuzat Hamadani (1098–1131)¹¹ koji su *sakinu* tumačili kao svjetlo koje se iz Svijeta duha spušta u srce. Djelovanjem tog svjetla srce postaje spokojno i smireno, a ovaj unutrašnji spokoj i smirenost se na čovjekovoj vanjštini ispoljavaju kao staloženost u ponašanju (Pūr Javādī 2013: 22). Ovo tumačenje *sakine* se suštinski gotovo ne razlikuje od tumačenja hadže Ensarija jer su njegova dva ključna termina staloženost (*vaqār*) i smiraj (*toma' nīne*) sadržana u Tostarijevu i Hamadanijevu pojmu svjetla.

U Suhravardijevom tumačenju *sakine* zapaža se utjecaj Ibn Sinaove misli. 'Suhravardijevska sakina' u osnovi predstavlja detaljnu razradu sinaovskog pojma *vakt* o kojem govori IX poglavlje djela *Išārāt va tanbīhāt*. Za razliku od gnostičkih tumačenja u kojima je *sakina* stanje srca (staloženost, smiraj), kod Ibn Sinaa i Suhravardija je svojstvo koje se odnosi na čovjekovo svjetlosno iskustvo. To je iskustvo uvjetovano svojstvima svjetla koje se javlja u srcu, a to su kontinuitet i trajanje (Pūr Javādī 2013: 11–14).

Ali je Suhravardi u odnosu na Ibn Sinaa otišao i korak dalje te je *sakini* pridodao još neka značenja koja pronalazimo u gnostičkoj misli. Kao što je kazano, u gnostičkoj literaturi prije Suhravardija postoje naznake tumačenja *sakine* bliske njegovoj misli, ali se u njima ovom pojmu u jednom općem smislu daje značenje svjetla. Specifičnost

¹¹ O *sakini* u značenju svjetla u srcu govorili su također Ibn Ata al-Adami i Abu Said Harraz.

Suhravardijeva tumačenja je u tome što on gradira svjetla. Tako u traktatu *Safīr-e Sīmurḡ* (Pournāmdāriyān 2011: 125–133) tumačeći 4. i 6. ajet sure *Al-Faṭḥ* govori o tome da je *sakina* svjetlo koje se javlja u srcu nakon što je ono iskusilo pojavu trenutačnih brzoprolaznih zasljepljujućih svjetala nalik bljesku munje koje postupno prelaze u praskozorno svjetlo čiji se obrisi pomalo naziru. Kada praskozorno svjetlo zasija jače a njegov sjaj ne zgasne u trenu već svjetlo traje u dužim i kontinuiranim vremenskim intervalima ono poprima značenje *sakine*. Stoga što ovo svjetlo svijetli duže ono pruža i potpuniji duhovni užitak u odnosu na druga svjetla. A kada *sakina* iščezne osoba / *salik* koja ju je ‘kušala’ postaje silno rastužena što se svjetlo raspršilo. Ova *sakina* srcu donosi ‘smiraj’ i ‘staloženost’, upravo ona stanja o kojima je prije Suhravardija govorio hadže Abdullah Ensari.

Kako se *salik* duhovno upotpunjava i vremenski intervali javljanja *sakine* postaju kontinuiraniji i duži sve dok *salik* ne dostigne stupanj na kojem *sakina* stalno obasjava obzorja njegove duše. To je stupanj *išrāqī* mudraca o kojem Suhravardi kaže: “Ukratko, božanski mudrac (*hakīm-e mota’alleh*) je onaj čije tijelo postaje poput halje koju jednom svlači, a drugi put oblači. I sve dok osoba ne dosegne spoznaju o svetom jezgru mudrosti i dok ne bude u stanju da svoje tijelo svlači ili oblači poput halje da bi se – ako želi – uspeo do svijeta svjetala, ili se – ako želi – očitovao u bilo kojem obliku, ona se ne može smatrati mudracem. Ali ovu snagu mudrac zadobiva od svjetla koje ga obasja. Zar ne vidje da kada se željezo usija od vatre postaje joj slično, svijetli i užari se? Tako i duša koja je od svete esencije kada bude izložena svjetlu i odjene svjetlosnu halju postane djelujuća i aktivna; te kada poželi nešto pojavi se stvar koja je proizašla iz te njene želje ili predoči nešto a njena predodžba poprimi stvarni oblik.” (Mosannafāt (Motārahāt), 2001: I/503).

U ovim Suhravardijevim riječima reflektira se stupanj *tajrīda* / krajnje duhovne obnaženosti na šta je ukazao i Šahrzūrī: “[...] On (Suhravardi – op. prev.) je dosegnuo stupanj krajnjeg *tajrīda*, a to je takav stupanj na kojem osoba duhovnom snagom – ukoliko to želi – svaku predodžbu transformira u oblik. Ovu su postaju dosegнули Bajezid Bistami, Mensur Halladž i drugi” (Pournāmdāriyān 2011: 24).¹²

¹² O Halladževim kerametima vidjeti: Saeid Abedpour, *O Sufizmu*, Naučnoistraživački institut “Ibn Sina” Sarajevo, Sarajevo, 2018., str. 154–156.

Na temelju svega kazanog, baštinik *išrāqī* mudrosti (*hakīm-e išrāqī*) je gnostik u čijoj je osobi ozbiljen spoj spekulativne mudrosti (*hekmat-e bahsī*) i intuitivne mudrosti (*hekmat-e zouqī*). Suhravardi smatra da je uz spekulativnu mudrost iznimno bitna i intuitivna mudrost koja počiva na duhovnom kušanju (*zouq*), otkrovenju (*kašf*) i izravnom osvjedočenju (*šohūd*).

Izvori:

- Sohravardī, Shihāboddīn Yahyā, *Majmū' e-ye mosannafāt-e Sheykh Ishrāq*, I, II, Pejuheshgāh-e olum-e ensānī va motāle'āt-e farhangī, chāp-e sovvom, Tehrān, 2001.

Literatura:

- Abbāsī Dakānī, Parvīz *Sharh-e qesse-ye Gorbat-e garbī Sohravardī*, Nashr-e Tandīs, Tehrān, 2002.
- Bīnā, Mohsen, *Maqāmāt-e ma' navī*, Nashr-e Bīna, Tehrān, 2000.
- Mojtahedī, Karīm, *Sohravardī va afkār-e o*, Pejuheshgāh-e olum-e ensānī va motāle'āt-e farhangī, chāp-e dovvom, Tehrān, 2015.
- Mousawi Bodžnurdi, Kazem, *Ibn Sina čuveni iranski filozof i liječnik*, s perzijskog preveo: Nermin Hodžić, Naučnoistraživački institut "Ibn Sina" Sarajevo, Sarajevo, 2011.
- Muftić, Teufik, *Arapsko-bosanski Rječnik*, El-Kalem, Sarajevo, 1997.
- Pourjavādī, Nasrollāh, *Eshrāq va erfān*, chāp-e avval, Enteshārāt-e Sokhan, Tehrān, 2013.
- Pourjavādī, Nasrollāh, "Mūnes al-oshāq-e Sohravardī va ta'sīr-e ān dar adabiyāt-e fārsī", Nashr-e Dānesh, tābestān, 2001/100, str. 5–16.
- Pournāmdāriyān, Taqī, Aql-e sorkh (Sharh va ta'vīl-e dāstānhā-ye ramzi-ye Sohravardī), Sokhan, chāp-e dovvom, Tehrān, 2011.
- Rahmatī / Sanqar Kelāye, Enshāellāh, "Hekmat-e mashreqī-ye Ibn Sīnā va hekmat-e eshrāqī-ye Sohravardī", *Pejūhesh hā-ye ma' refatshenākhtī*, god. 2, 6/ 2013, str. 1–29.
- Rezavī, Mahdī Amīn, "Ahamiyyat-e āsār-e fārsi-ye Sohravardī dar falsafe va ma'refat shenāsi-ye hekmat-e eshrāq", *Irān Nāmeḥ*, god. 11, 1/1993, str. 75–90.
- Sahlegī, Mohammad bin Alī, *Daftar-e roushenāyī* (Az mīrās-e erfāni-ye Bāyezīd Bestāmī), tarjome: Mohammad Rezā Shafī'ī Kadkanī, chap-e panjom, Enteshārāt-e Sokhan, Tehrān, 2009.
- Sohravardī, Shihāboddīn Yahyā, *Logat-e mūrān*, be tashīh va bā moqaddame-ye Nasrollāh Pourjavādī, Mo'assese-ye pejuheshī hekmat va falsafe-ye Irān, Tehrān, 2007.

Contribution to Understanding of Suhrawardi's thoughts

Summary

Through a critical review of the past terms within which the authentic and specific Suhrawardi's thought has been contextualized, the work on *ishrāqī wisdom* seeks to observe from a different angle, and show that *ishrāqī wisdom* can not be reduced to philosophy, but that it is a specific wisdom that is a combination of the ancient Iranian wisdom and Tasawwuf, notwithstanding that its hereditaries till Suhrawardi were not Aristotle and the Islamic peripatetics, but gnostics like Dhūl-Nūn al-Miṣrī, Abu Sahl al-Tustari, Bayazid Bastami, Mansur al-Hallaj, and Ebu'l Hasan Harakani who all talked about *sakinah*. The heir to *ishrāqī wisdom* is a gnostic, in whose person the conjunction of speculative and intuitive wisdom is actualized.

Keywords: *ishrāqī wisdom*, *mashriqī wisdom*, *sakinah*, Ibn Sina, Suhrawardi.