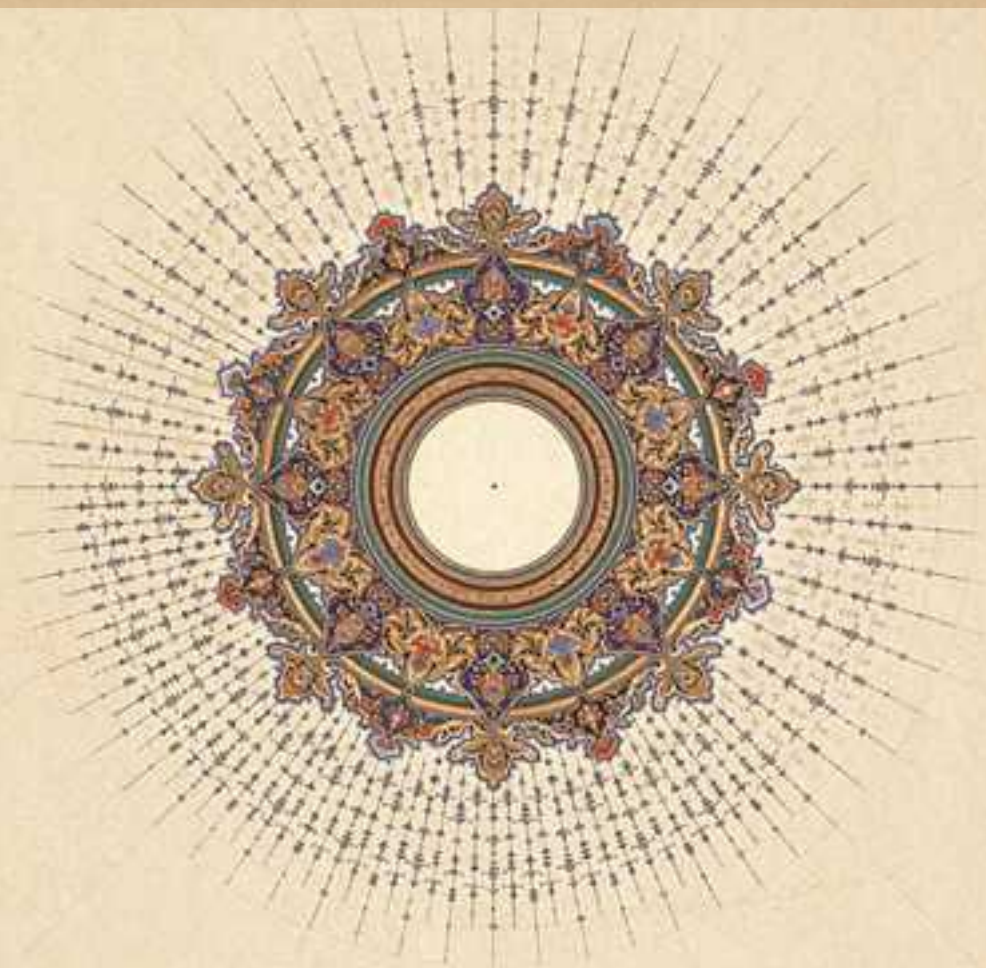


Muhammad Suheyl Umar

POPRAVAK I ISKUPLJENJE: IQBALOVO PREFORMULIRANJE SUFIJSKE MISLI

UDK 141.336



Poznati učenjak iz Cambridgea, profesor A. J. Arberry, jednom je primijetio: “Pjesnici su neoficijelni zakonodavci ljudskog roda.” “[Oni su] igrali istaknutu, u nekim slučajevima zbilja vodeću ulogu, u najzujbudljivijoj drami modernog razdoblja, pobuni protiv unutarnje korupcije, te protiv izvanjske dominacije, intelektualne kao i političke.”¹ Sukladno mome shvatanju, profesor Arberry je bio odveć skroman u svojim tvrdnjama. Muslimanska civilizacija nije vidjela ovaj fenomen po prvi put u modernom razdoblju. On se ciklički pojavljivao kroz našu historiju. Jalāl al-Dīn Rūmī, koji je više od deceniju bio najprodavaniji pjesnik u Americi, njegov je prvorazredni primjer u islamskim istočnjačkim zemljama. On je, prije no bilo koja druga kulturna, književna ili politička figura svoga doba, bio odgovoran za duhovnu obnovu svog miljea.² U Rūmijevim djelima poezija čuva jedan od ključeva, jer ona govori univerzalni jezik. Međutim, sa Rūmijem se misticizam (sufizam) pridodaje poeziji. Ovo je dobitna kombinacija, budući da su i poezija i misticizam univerzalni jezici ljudske duše i nigdje se više ne potkrepljuju doli u životu i naslijeđu Jalāl al-Dīn Rūmija.³

Iqbalova perzijska poezija – i njegov urdu stih koji je odražava – smatra se naslijeđem Jalāl al-Dīn Rūmija.⁴ Da li su Iqbal i Rūmī posjedovali zajedničko naslijeđe za reformu? Da li Iqbal, Rūmijev učenik, koristio iste univerzalne jezike ljudske duše – poeziju i misticizam – kako bi postigao svoj cilj? Može li nam on ponuditi, poput Rūmija, svježe uvide o stanju svijeta danas i problema s kojima se susreće čovječanstvo? Odgovor je **da**, nesumnjivo i otvoreno, i ovo dolazi od samog Iqbala.⁵

چو روی، در حرم دادم اذان، من
ازو آموختم اسرار جان، من
به دور فتنه عصر کهن، او
به دور فتنه عصر روان، من

*Like Rūmī I made the prayer-call in
the Ka'bah;
And learned from him the secrets
of the soul.*

*He was meant to take up the
challenge of the past age;
I am meant to take up the challenge
of this age.*

*Poput Rūmija učio sam ezan u Ka'bi;
i naučio sam od njega tajne duše.
On je namjeravao da se pozabavi
izazovom prošlog doba;
Ja se namjeravam pozabaviti
izazovom ovog doba.*

Ovome moramo dodati sljedeće:

“Tvrdim da je filozofija *Asrāra* izravnih razvitak iskustva i špekulacije starih muslimanskih sufija i mislilaca... Ovo je tek preformulacija starog u svjetlu novog.”⁶

Neprestane Rūmijeve teme su čežnja za vječnošću, sjedinjenje sa Bogom, prosvjetljenje kroz ljubav, te stapanje našeg jastva sa univerzalnom dušom. Nadsvođujuće teme kod Iqbala su Jedna Zbilja koja kola kroz vene Univerzuma, imanentno – beskonačno, odnos između ljudskog i božanskog, potraga za onim što znači biti čovjek, razvijanje ljudskog potencijala, ljubavi, univerzalnog mira i sklada, te suštinskih ljudskih vrijednosti.

Njegovo porijeklo i vrijeme u kojem je rođen bili su različiti od onog Rūmija i Hāfiza ili Sa'dija, i ovo djelimično objašnjava razliku naglasaka ovih poeta koju je svaki stavio na različite elemente u svojim poetskim djelima. Odvojeno od posve općih i uvijek potrebnih opomena protiv sadašnjih ljudskih tendencija spram

¹ A. J. Arberry, *Aspects of Islamic Civilization – As Depicted in the Original Texts*, Suhail Academy, Lahore, 2005.

² Neki savremeni učenjaci su pokušali vidjeti u Rūmiju također neku vrstu političkog spasioca, koji je poslan da spasi muslimansko društvo od njegovog poraza i dekadencije nakon mongolske invazije. Vidjeti, primjerice, Abū al-Ḥasan 'Alī Nadawī, *Tārīkh i Da'wat o 'Azimat*, Lahore.

³ Stihovi iz *Mesnevije (Mathnavi)* predstavljaju krajnje savršenu spiritualizaciju sufizma dok ostaje posve vjeron islamskoj ortodoksiji. Njihove stalne teme su čežnja za vječnošću, sjedinjenje sa Bogom, prosvjetljenje kroz ljubav, te stapanje našeg jastva sa univerzalnim svjetskim duhom: *Osjetila i misli su poput korova na čistini vodene površine. Ruka srca uklanja korov: tada se voda otkriva srcu.*

Osim ako Allah pusti na slobodu ruku srca, korov na vodi se povećava svjetovnim željama. Kada je pobožnost prikovala ruke želje, Allah oslobađa ruku srca.

⁴ Istaknuti sufijski učitelj iz XIII stoljeća čija je perzijska poezija bila jednom od Iqbalovih glavnih inspiracija.

⁵ *Kulliyāt i Iqbāl*, Persian, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, str. 803/51.

⁶ Iqbal je napisao pismo R. A. Nicholsonu u pogledu “Uvodnika” i nekih prikaza *Tajni jastva*. Objavljeno je u: *The Quest*, London, oktobar 1920, juli 1921, Vol. XII, str. 484-492. Vidjeti: B. A. Dar, *Letters of Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, 1978, str. 147. Također, vidjeti: Riffat Hassan (ed.), *The Sword and the Scepter*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1977.



onog što je *gaflab*⁷ (nemarnost spram suštinske, duhovne vokacije ljudskih bića), Rūmī ili Hāfīz nisu imali izravnu, niti urgentnu potrebu za tom vrstom poruke, ili svjetovnog dinamizma koji je Iqbal zahtijevao kako bi “uzdrmao” svoju publiku iz indolentnog stanja obamrlosti i duhovne apatije. Rūmī, Hāfīz i njima slični imali su da obave različitu zadaću i oni su to uradili na tako izvanredan način da od onda njihova poetska izvrsnost nikada nije bila nadmašena, ukoliko je rijetko bila izjednačena, od strane ijednog kasnijeg pjesnika. Da je postojala takovrsna potreba u razdoblju u kojem su Rūmī i Hāfīz živjeli i pjevali svoje stihove, oni bi jednako tako upotrijebili svoj medij izražavanja i svoju sposobnost da prenesu nove ideje, koje su podesne njihovom vremenu, kao što je to Iqbal uspješno uradio preuzimajući slike, idiome i stil perzijske pjesničke tradicije, Rūmija, Hāfiza i drugih, i koristio ih je za različitu i, u nekom smislu, izravniju svrhu kroz ispunjavanje naslijedenih oblika i slika s novim duhom kroz promjenu naglaska.

Stoga tema predstavljanja, to jest, “Iqbalovog preformuliranja sufijske misli” nudi mogućnost da se istraži aspekt te “najuzbudljivije drame” i da poprими svježi izgled u tome kako je jedan od najistaknutijih mislilaca i pjesnika našeg doba, Allama Muhammed Iqbal, participirao u njezinom razvijanju. Ovo je golem predmet. Iqbalove studije su razvile u disciplinu samu po sebi i rezultirale u golemi korpus literature – primarne, sekundarne te čak tercijarne (primičući se ponavljanju i trivijalnosti) – što bismo morali uzeti u razmatranje prije nego što dospijemo do opsežnog prikaza Iqbalovog stajališta o određenom pitanju, ili njegovog doprinosa specifičnom području. Za svrhu sadašnje rasprave, naš fokus bi, prema tome, trebao biti ograničen, čak

još više ograničen od “Iqbala i sufizma” pošto se zadaća opisivanja Iqbalovog odnosa sa sufizmom i definiranja njegovog svjetonazora sa ukazivanjem na njega približila predmetu čitave knjige. Neću pokušati da to ovdje sažmem u granice kratkog kazivanja, već ću radije pokušati da istaknem jedan od njegovih aspekata sa ukazivanjem na našu temu – iako je to najtemeljniji i najznačajniji aspekt. Štaviše, volio bih da zauzmem različit pristup od onog koji je usvojen u Iqbalovim studijama i volio bih pokušati da oslovim ovo pitanje sa konceptualnog stajališta, kroz ukazivanje na nadsvođujuću perspektivu, ili paradigmu koja ravna konceptualnu promjenu koja je u stvari ona o kojoj je ovdje riječ.

Za Rūmija, sufizam je bio duhovna vokacija i sistem popravke, sredstvo popravljanja bolesti (عصر کهن) njegovog doba. Rūmī se pozabavio izazovom koji je postavio racionalizam u srednjovjekovnom islamskom razdoblju. Može li se slična tvrdnja iznijeti za iqbalijanski projekat? Da li se Iqbal, poput Rūmija, bavi izazovom koji je postavilo moderno razdoblje sekularne modernosti i materijalizma, tj. (عصر روان فتنه)?⁸ Da li bi bilo korektno kazati za Iqbala, poput Rūmija, da je sufizam bio sistem popravke, sredstvo popravljanja opačina modernosti (فتنة عصر روان), i da je kroz kritiku prevalirajućeg sufizma ukazivao na probleme unutar tog sistema popravke? Ovdje, kao i ranije, odgovor je *da*, nedvosmisleno i otvoreno. Njegova “konfrontiranja sa modernošću”, prema njegovim vlastitim riječima, čitaju se kako slijedi:⁹

طلسمِ علمِ حاضر را شکستم
ریودم دانه و دامش گسستم
خدا داند که مانندِ براهیم
به نارِ او چه بی پروا نشستم

⁷ *Gaflab* je kur'anski termin koji ukazuje na centrifugalne tendencije koje odvođe ljude od Boga prema pretjeranoj brizi za ovosvjetska pitanja nauštrb onosvjetskih.

⁸ Ovim se podsjećamo na podnaslov jednog od njegovih glavnih djela na urdu jeziku, *Zarb i Kalim*, koje se prevedeno na urdu čita kao “bavljenje izazovom koje je postavilo moderno doba sekularne modernosti”.

ضربِ کلیم

یعنی

اعلانِ جنگ، دورِ حاضر کے

خلاف

⁹ *Kulliyāt i Iqbal*, Persian, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, str. 800/48.

*I broke the spell of modern learning:
I took away the bait and broke the trap.
God knows with what indifference,
Like Abraham, I sat in its fire!*

*Savladao sam opčinjenost modernom
učenošću:
Dao sam se namamiti i izmakano
sam klopci.¹⁰
Bog zna s kakvom ravnodušnošću,
Poput Ibrahima, sjedio sam u njezinoj
vatru.¹¹*

Prije nego što pokušam protumačiti nadalje ovo pitanje želio bih da napravim preventivnu mjeru kako bih unaprijed otklonio pogreške i osujetio neke moguće dvojbe. Spomenuo sam “njegovu kritiku prevalirajućeg sufizma” i na ovom mjestu mnoge kontroverze podižu svoju ružnu glavu. Najopćenitija i najčešća primjedba s kojom se susrećemo, koju anticipiram u ovom trenutku, tvrdim slično onoj koja je iznesena u gore spomenutim opaskama, jeste kako slijedi: “ali zar nije istina da je Iqbal posmatrao sufizam fenomenom koji je stran islamu?” “Tekst dokaza” koji nam se predočava jeste pismo objavljeno u *Iqbal Nāmāh*¹², koje glasi kako slijedi:

اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ تصوف کا
وجود ہی سر زمین اسلام میں ایک اجنبی
پودا ہے جس نے عجمیوں کی دماغی آب و
ہوا میں پرورش پائی ہے

“Nesmunjivo, sami fenomen sufizma je strana stvar koja je umetnuta u islamski korpus i koja je odnjevovana u intelektualnom ambijentu perzijske kulture.”

Ovdje je zanimljivo pitanje koje bismo trebali unijeti u razmatranje učenjaka-istraživača Iqbalovih izvornih tekstova. Prigovor nam se daje kako bismo shvatili da je Iqbal posmatrao sufizam kao srašćivanje i uvoz u islam. Ovo je u očitoj kontradikciji onog što smo kazali da je rekao o sufizmu na

brojnim drugim mjestima u svojim djelima. Kontradikcija se razrješuje kada je usporedimo sa nedavno otkrivenim izvornim pismom,¹³

اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ تصوف
وجودی سر زمین اسلام میں ایک اجنبی
پودا ہے جس نے عجمیوں کی دماغی
آب و ہوا میں پرورش پائی ہے

No doubt, pantheistic Sufism is a foreign thing implanted....

“Nema sumnje, panteistički sufizam je umetnuta strana stvar...”

Čitaoci za sebe mogu odlučiti koja se razlika dešava s neznatnom izmjenom rečenice “sami fenomen sufizma” i “panteistički sufizam je umetnuta strana stvar”!

Sigurno ovo nije slučaj neprijateljstva prema sufizmu, već radije odgovor na prihvaćeni korpus mišljenja i prakse koji se manifestiraju u Indiji, pripisani *wujūdiyya* (panteističkoj) školi mišljenja, kao i *perzijskim* utjecajima koji su doprli do mislilaca kroz njegov milje. Štaviše, trebalo bi se poroditi u umu činjenica da je kritika procesa dekadencije i devijacije koja se pojavila nije fokusirana na sufizam u izolaciji.¹⁴ Ona je pokrila čitavu skalu islamske civilizacije kako bi se trebala posmatrati iz njegove čuvene *Sāqī Nāme*,¹⁵ koja je samo reprezentativni primjer:

تمدن، تصوف، شریعت، کلام
بُنانِ عجم کے پجاری تمام!
حقیقت خرافات میں کھو گئی
یہ اُمت روایات میں کھو گئی

.....

وہ صوفی کہ تھا خدمتِ حق میں مرد
محبت میں یکتا، حمیت میں فرد
عجم کے خیالات میں کھو گیا

¹⁰ *Dao sam se namamiti*: Moderna učenost nije uspjela da me uhvati u klopku: poput pametne ptice izbavio sam se iz klopke bez da sam bio uhvaćen. (M. Mir)

¹¹ *Bog zna... vatru*: Ukazivanje na Kur'an (21:68-69), gdje Bog uzrokuje da vatra u koju su Ibrahima bacili njegovi nemilosrdni protivnici postaje “blaga i spasotvorna” za njega. Iqbal je kazao da se suočio s teškom kušnjom sličnom onoj Ibrahimovoj: bačen je u “vatru” moderne učenosti (Iqbal je obrazovan na nekim od najboljih obrazovnih evropskih institucija), ali je neozlijeđen njima; poput Ibrahima, spašen je od toga da bude “spržen” jer, nalik Ibrahimu, posjedovao je snažnu vjeru (M. Mir).

¹² ‘Ataullah, *Iqbal Nāmāh*, Sh. M. Ashraf, Lahore, 1946, Vol. I, str. 78. (Ilustracija urdu teksta / rukopisa na kraju). Revidirano jednotomno izdanje, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2007, str. 112.

¹³ Izvorno pismo je sačuvano u: Allama Iqbal Open University Islamabad (Department of Iqbal Studies); *Iqbal's letter to Sayyid Sulayman Nadavi*, 13. novembar 1917.

¹⁴ Za sažetu izjavu o tome kako je Iqbal procjenjivao genij *Ajama* i dao mu ponosno mjesto u islamskoj civilizaciji, vidjeti u: M. S. Umar, “The Pressing of My Soul” (Some Observations on Iqbal's Concept of the *Ajam*).

¹⁵ *Kulliyāt i Iqbal*, urdu, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, str. 451.



یہ سالک مقامات میں کھو گیا
 بجمی عشق کی آگ، اندھیر ہے
 مسلمان نہیں، راکھ کا ڈھیر ہے
 شرابِ گہن پھر پلا ساقیا
 وہی جام گردش میں لا ساقیا!

Posljednji rimovani dvostih je krajnje značajan pošto eksplicitno jednako tako spominje lijek (zrelo, drevno vino sufizma) i ne ostavlja sumnje u svezi sa činjenicom da za Iqbala sufizam jeste bio sistem popravka, sredstvo popravljanja bolesti modernosti i on je samo ukazivao na probleme unutar tog sistema popravke kroz svoju kritiku nekih dekadentnih aspekata prevalirajućeg sufizma.

Afiniteti idu puno dalje. Ukoliko je Rūmī doveo do procvata i izvršio obnovu za svoje doba, Iqbal je, nakon što je primijenio sistem popravke (čitaj sufizam), jednako tako bio u stanju da polaže pravo na pomlađivanje ne-arapskog svijeta koji se njihao između nade i očajaja.¹⁶

عجم از نغمہ ہائے من جوان شد
 ز سودایم متاع او گران شد
 ہجومے بود رہ گم کردہ در دشت
 ز آواز درایم کاروان شد

*'Ajam became young again through
 my songs
 My frenzy raised the price of its wares
 It was a crowd lost in the wilderness
 The sound of my bell made it a caravan
 'Ajam'¹⁷ je iznova postao mlad kroz
 moje pjesme
 Moja suludost¹⁸ povećala je cijenu
 njegovih roba
 Bila je to gomila izgubljena u pustoši
 Zvuk mojega zvonca učinio ju je
 karavanom.*

Otuda, meta Iqbalove kritike mora biti identificirana kao intelektualna

pozicija škole mišljenja, a ne sufizam kao takav. On je napisao Kishan Parshād Shādu 1920. godine:¹⁹

“Dvije godine sam izražavao neke moje razlike sa sufizmom o nekoliko doktrinarnih pitanja i to je bila dugotrajna rasprava među sufijama. Nije bilo ništa novo. Nažalost, neki ljudi koji nisu bili svjesni svoje vlastite historije pogrešno su to konstruirali kao neprijateljstvo spram sufizma.”

Iako je ovo pismo dostatno ilustrativno, čini se neizbježnim napraviti na ovom mjestu, bez bilo kakvih pretenzija da budemo iscrpni, nekoliko opaski o naravi Iqbalove kritike sufizma. Iqbalovi iskazi i radovi u ovom pogledu moraju biti kontekstualizirani u općoj raspravi koja je okruživala prvo izdanje djela *Asrār i Khudī*²⁰ i koja je, odvojeno od pitanja Hāfiza i perzijskih pjesnika, unijela u arenu šire pitanje porijekla sufizma. Ovdje ne možemo ulaziti u raspravu koja se tiče porijekla sufizma. Čitaoci mogu konsultirati djela data u bilješkama.²¹

Iqbalova kritika sufizma bila je dio puno šireg fenomena koji je postojao unutar okvira sufizma – samokritike sufizma koja je uvijek poticana da oslovi i popravi manifestacije devijacije po pitanjima sufijskog učenja i metoda, te općeniti trend nestajanja standarda visoke kvalitete koji su prouzrokovala snage dekadencije koja je izvršila utjecaj na sufizam. Ovo nije bila kritika neprijateljskog autsajdera (neupućene osobe). Bolje rečeno, bila je to duga slavna tradicija sufijske samokritike koja seže unazad do rane islamske historije. U ovom smislu, kada je Iqbal kritizirao neke osobe ili prakse povezane sa sufizmom, istinska narav ove kritike bila je dobrohotna briga za boljitak

¹⁶ *Kulliyāt i Iqbal*, perzijski, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, str. 235/59.

¹⁷ *'Ajam*: Perzija; međutim, u širem značenju ovdje se označava “ne-arapski svijet”.

¹⁸ *Moja suludost.... roba*: Iqbalova pasioniranost, kroz koju je tražio da probudi 'Ajam, podigla je cijenu roba 'Ajema – to jest, podario je novi značaj 'Ajamu u svijetu.

¹⁹ 'Ataullah, *Iqbal Nāmāh*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2007, str. 474-75.²⁰

²⁰ Haq Nawāz, *Iqbal aur Lazzat i Paykār*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1984.

²¹ Vidjeti: Massignon, *La Passion d'Al-Hallaj*, str. 480; Martin Lings, “The Origins of Sufism”, u: *A Sufi Saint of the 20th Century*, Suhail Academy, Lahore, 1984, str. 34; Abū Bakr Sirāj ad-Dīn “The Origins of Sufism”, u: *Islamic Quarterly*, Vol. III, br. 1, str. 53; vidjeti također od istog autora: *What is Sufism*, Suhail Academy, Lahore, 1983, poglavlja 1&2; V. Danner, *Islamic Tradition*, I. I. C, Lahore, 1991, pogl. IV; G. Maqdisi, “Ibn Taimiyah: A Sufi of the Qadiriya Order”, u: *The American Journal of Arabic Studies*, Leiden, 1-1973, str. 118.

njegove vlastite “interpretativne zajednice” koja je sufizam. Za njega, sufizam je bio sistem popravke, sredstvo popravljanja bolesti moderne, i kroz svoju kritiku on je ukazivao na probleme unutar sistema popravke. Iqbalova kritika sufizma ostaje u njedrima sufizma čiji je on sam bio veliki prvak. Puno dokaza može biti navedeno iz njegovih poetskih i prozних djela. Za potrebe našeg rada, dostatno je istaknuti da je, čak tokom usijane rasprave o djelu *Asrār-i-Khudī*, odao vrlo povoljno priznanje sufizmu, te čak Ibn ‘Arabiju.²² Stoga bismo uzaludno mogli tražiti opću osudu sufizma u Iqbalovim djelima. Ovo je mjesto prihvaćeno od strane većine eksperata među iqbalijanskim učenjacima.²³ Ovome bismo mogli pridodati nekoliko reprezentativnih ukazivanja na njegova pisma temeljem dodatne potkrepe.

On je 1920. godine pisao Kishan Parshād Shādu:²⁴

“Uveden sam u kadirijski red i sada namjeravam da imam novi *tajdid* (obnovu inicijacije). Čuo sam da postoji bogougodnik u Nagpuru. Da li biste bili ljubazni da poduzmete napor da se raspitate o njemu tako da mogu krenuti na put? Planiram da napišem historiju sufizma. To nije napad na sufizam, već radije ‘briganje o njegovoj dobrobiti.’”

Treće, samokritika sufizma koju susrećemo u Iqbalovim djelima blijedi u beznačajnost kada se usporedi sa kritikom poznatih sufijskih učitelja. Razočarenje, čak zgražanje, bila je reakcija poznatog andalužanskog sufijskog učitelja Muhyī el-Dīn b. ‘Arabija (Ibn ‘Arabi) kada je, po dolasku u Egipat 598./1200. godine, vidio ponašanje istočnjačkih sufijskih, kao što je rekao svome učitelju i prijatelju

šejhu ‘Abd al-Azīz al-Mahdāwīju dvije godine kasnije:²⁵

“U momentu kada sam došao u ovaj dio svijeta, raspitivao sam se za one ljude koji slijede idealni put, u nadi da ću pronaći među njima dah krajnjeg sagovornika (*rafīq al-a‘lā*). Odveden sam do tekije (*khāniqāh*) gdje su se ljudi sakupili, u posve golemoj građevini, gdje sam primijetio da je njihova najveća briga i njihova glavna preokupacija bila čišćenje njihove odjeće i češljanje njihovih brada... U ovoj zemlji susreo sam [sufije] koji su se, bez osjećaja srama pred Svemilostivim (*al-Rahmān*), zaodjenuli u halje koje nose fityāni, dok zanemaruju sva pitanja obaveznih i prekođuznih djela. Oni ne doliče da čiste čak ni latrine (zahode za mnogo ljudi).”

Postoji nešto pomalo zbunjujuće u vezi sa zajedljivom oštrinom Ibn ‘Arabijevog suda na prvi pogled o njegovim istočnjačkim kolegama. Zar ne vidimo, u ovoj pakosnoj provali gnjeva, ništa više doli pretjerani izraz andalužanskog patriotizma, ili da li njegova strogost prije reflektira izvornu nevoljkost u odnosima između zapadnjačkih i istočnjačkih sufijskih zajednica?²⁶ Čak se i ova oštra kritika čini blagom i popustljivom ukoliko je stavimo naspram onog što je šejh ‘Alī Hujwīrī morao izvijestiti. Žestoko osuđujući svoje doba, sufijska iz X stoljeća, Al-Fushānjī, je kazao: “Danas je sufizam ime bez zbiljnosti, međutim, formalno je on zbiljnost bez imena.” Komentirajući o ovome narednog stoljeća al-Hujwīrī je dodao: “U vrijeme ashaba (drugova) Božijeg Poslanika i njihovih nasljednika ovo ime nije postojalo, međutim, zbiljnost od toga

²² Vidjeti: B.A. Dar, *Letters of Iqbal*, op. cit, str. 146-147, (Ibn ‘Arabi i sufizam); Mu‘īni, op. cit, str. 155 (Ibn ‘Arabi), str. 161 (sufizam), p. 164 (sufizam); B. A. Dar, *Anwār-i-Iqbal*, op. cit, str. 268 (sufizam); Hāshmi, *Khutūt-i-Iqbal*, op. cit, str. 117 (Ibn ‘Arabi); Sabir Kalurvi, *Tarikh-i-Tasawwuf*, op. cit, str. 31 (sufizam); ‘Atāullah, *Iqbal Nāmāh*, op. cit, str. 53-54 (sufizam); Niāzi, *Maktūbāt-i-Iqbal*, I. A. P. Karachi, 1957, str. 10 (sufizam); *Shāhifa*, op. cit, str. 165 (sufizam), str. 182 (sufizam). Popis bi značajno mogao biti proširen. Dodatne reference iz njegovih poetskih djela mogle bi dokazati našu poentu i pribaviti dodatni dokaz. Ovo ostaje biti izvan u ovom trenutku.

²³ Vidjeti bibliografiju.

²⁴ S. M. H. Barnī, *Kulliyāt i Makātīb Iqbal*, Delhi, 1999, vol. II, str. 282, 286. Ista se informacija može vidjeti u pismu na koje ukazujemo ranije: “Posjedujem kadirijsku silsilu ...” (vidjeti bilješku 9) ‘Atāullah, *Iqbal Nāmāh*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2007, str. 112.

²⁵ Ibn ‘Arabi, *Rūh al-Quds*, Damascus, 1970, str. 21. Za engleski prijevod vidjeti: *Sufis of Andalusia*, reprint izd., Suhail Academy, Lahore, 1984.

²⁶ Kako bismo bili apsolutno korektni, Ibn ‘Arabijevo mišljenje o istočnjačkom sufizmu bilo je prilično manje zajedljiv odgovor i suhoparan nego što bi ove dvije reference, izvađene iz konteksta, mogle sugerirati. On sam, na istim stranicama, priznaje da se autentični gnostici jednako tako susreću na Istoku i, konačno, on se ne krzma, nakon što se nastanio u regionu, da usvoji prakse



koje su prikladne istočnjačkom *tasawwufu* kad god bi prosudio da je to nužno ili uputno. Zapravo, mi se bavimo, u osnovi, nerazumijevanjem koje će ispariti kako se upoznatost sa istočnjačkim sufizmom produbila.

U početku, usprkos tome, on je vrlo prirodno prosuđivao kairske sufije na temelju sufizma kojeg je lično iskusio na muslimanskom zapadu; i dok su ove dvije sufijske tradicije posjedovale zajedničke ciljeve i doktrinarne osnove, one su iskazale goleme razlikovnosti u pogledu forme i metoda.

Trebali bismo učiniti razvidnim da Ibn 'Arabī nije bio ni prvi niti zadnji Andaluzanin koji će izraziti neodobravanje katkad poprilično razmetljivih religijskih držanja spram Istočnjaka. Primjerice, mogli bismo se prisjetiti sarkastične ironije s kojom njegov savremenik, Ibn Jubayr, u svojoj *rihlati*, denuncira ukus istočnjačke uleme za svečanu proceduru, te pretencioznost pokazanu u njihovih odijelima i u pompeznim nazivima koje pretpostavlja, *Journeys*, prev. M. Gaudefroy-Demombynes, Paris, 1949, str. 344.

²⁷ 'Alī Hujwiri, *Kashf al-Mahjūb*, pogl. 3.

²⁸ *Kulliyāt i Iqbal*, Urdu, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, str. 393.

je bila u svakome; sada postoji ime, ali ne postoji zbiljnost."²⁷

Ukoliko bi ovaj proglas bi toniran unekoliko niže što se tiče njegove pohvale prošlosti, kao i njegove osude sadašnjosti, mogli bismo kazati da se slaže s jednoglasnim mišljenjem samih sufija, koji smatraju da, iako su uvijek postojali bogougodnici rastrkani kroz kasnije islamske generacije, svetost nikad nije bila tako zajednička kao što je bila u prvoj generaciji; i odvojeno od činjenice da ovo hiljadugodišnje mišljenje ne može biti lagano gurnuto na stranu, oni zapadnjački učenjaci, koji se još uvijek drže mišljenja da je misticizam kasniji razvitak u islamu, prisiljeni su zažmiriti na više od jednog moćnog djelića dokaza koji potvrđuje sufijsko stajalište.

Protiv takve pozadine ove zajedljive kritike sve što je Iqbal imao kazati o dekadentnom ili devijantnom sufizmu ostaje biti tek blagi prijekor! Ovdje je reprezentativni primjer:²⁸

ربا نہ حلقہ صُوفی میں سوزِ مشتاق
فسانہ ہائے کرامات رہ گئے باقی
خراب کوشکِ سلطان و خانقاہ فقیر
فغان کہ تحت و مصلىٰ کمالِ زرقا
کرے گی داورِ محشر کو شرمسار اک
روز
کتابِ صُوفی و مُلا کی سادہ اوراق

Razjašnjavajući način uz ove nužne opaske o Iqbalovom neprijateljstvu spram sufizma, sada možemo preći na glavno pitanje koje je fokus naše rasprave danas, tj. za Iqbala, da je sufizam bio sistem popravka, sredstvo popravljanja bolesti savremenosti. Na ovom mjestu možemo jasno formulirati ovo pitanje, ili postaviti pitanja. Islamska tradicija, poput svih drugih vjerskih mudrosnih tradicija, nije monolitna cjelina; postoje perspektive, domorodačke i "interpretativne zajednice". Kada

se Iqbal okreće islamskoj tradiciji za mobiliziranje izvora mudrosti koja ona nudi, ili da traži sistem popravke koji bi mogao biti izvučen iz Tradicije, koja je perspektiva njegov glavni oslonac? Postoji određen broj "interpretativnih zajednica" u islamskoj tradiciji koje su se svršile prije nas. Kojima je od ovih Iqbal pripadao, kamo je mogao biti direktno ukorijenjen? Poput bilo koje velike religije, islam posjeduje svoje visoke smjerokaze i iz ovih bismo trebali nastojati da ga razumijemo. Šta je Iqbal otkrio kroz svoja djela u ovom pogledu u terminima visokih međaša kojima se često vraćao? Najzad, postoje sjajni tekstovi koji su bili univerzalno priznati (sve donedavno) kao krajnja stanovišta islamske tradicije. Koja od ovih su temeljna za njegovo mišljenje? Skupa, ovaj niz pitanja pribavlja nam kriterij kroz koji možemo prosuđivati Iqbalovu "vjersku kuću", ili njegovu "interpretativnu zajednicu". Bilo koje pitanje da uzmemo kao polazište svako od njih nas neizbježno vodi pojedinačnom entitetu / fenomenu / "vjerskoj kući" / perspektivi / narodnom govoru / "interpretativnoj zajednici" / visokom međašu / nizu sjajnih tekstova – sufizmu, teoretskom, gnostičkom, pobožnom ili praktičnom!

Ne smijemo izgubiti iz vida da Iqbal pravi razliku između religijskog vjerovanja i teološkog metoda. Religijsko vjerovanje, koje ovisi o 'naročitoj vrsti unutarnjeg iskustva', može biti usporedivo duhu, dok teološki metod, koji objašnjava i racionalizira to vjerovanje, može biti nazvan oblikom koji je pretpostavljen tim duhom. Dok je religijsko vjerovanje postojano, teološki metod posjeduje određenu nepredviđenu mogućnost u vezi s njime; on se razvija u odgovoru na pitanja koja su potaknuta naročitim običajima mišljenja u datom dobu, i on zahtijeva reviziju ili zamjenu ukoliko se ti običaju mijenjaju

u kasnijem razdoblju. U ovom pogledu Mustansir Mir je primijetio:

“Prema Iqbalovom stajalištu, klasične strukture muslimanskog mišljenja i duhovnosti su nesposobne da naprave učinkovit odgovor na pitanja potaknuta sklonošću modernog uma za konkretnu misao, i ova činjenica podvlači potrebu za rekonstrukcijom muslimanske religijske filozofije. Takovrsna rekonstrukcija potpada pod opći naslov *tajdida*, islamski tehnički termin za značajnu ‘obnovu’, ili ‘pomlađivanje’ islamske religije. Sama Iqbalovo djelo *Obnova (Rekonstruktion)* može se posmatrati kao doprinos ideji islamskog *tajdida*.”²⁹

Pomanjkanje za koje se Iqbal nada da nadoknađuje do izvjesne mjere, on čini kroz sufizam.

Ovo je pitanje koje je primijetio svaki zaslužni iqbalijanski učenjak. Ovdje bih želio ukazati na nekoliko ovih opažanja. Najistaknutiji filozof, iqbalijanski učenjak i pakistanski stručnjak za školstvo i obrazovanje, dr. Manzūr Ahmad, koji sada, nažalost, zagovara sekularnu modernost i postmodernu konceptualnu promjenu, primijetio je sljedeće:³⁰

“Unekoliko dublje proučavanje Iqbalovog djela ne ostavlja bilo kakvu sumnju da je Iqbal predočio svoj vlastiti sufjski filozofski sistem..., koji posjeduje ontologiju koja se bavi prirodom zbiljnosti, koji posjeduje epistemologiju koja raspravlja porijeklo, načine i duševne sposobnosti spoznaje, te pitanje valjanosti i netačnosti spoznaje, koji posjeduje svoju vlastitu etiku, filozofiju dobra i zla, psihologiju; ukoliko, to je čitav religijski sistem.”

Pročitana s ranije navedenom Iqbalovom opaskom da je “filozofija *Asrāra* izravni razvitak iz iskustva i promišljanja starih muslimanskih sufija”, ova

opservacija dr. Manzūrā Ahmada vodi neizbježnom zaključku da je “čitav religijski sistem” bio utemeljen na sufizmu iz kojeg je vukao svoju krepkost, životne sokove i uvid.

Profesor Sa’id Nafisī, vodeći iranski učenjak, je primijetio:³¹

“Mistički aspekt je definitivno najznačajniji aspekt Iqbalove poezije. Zapravo, trebali bismo ga smatrati mističkim pjesnikom i u ovom pogledu on se ne razlikuje od bilo kojeg drugog mističkog iranskog i pakistanskog pjesnika...”

Za vrijeme njegovih razgovora sa velikim umovima, Iqbal, odvojeno od raspravljanja izvrsnih mjesta i zakučastosti filozofskog mišljenja i agnosticizma, unosi i društvena i politička pitanja. *Javed Namah* (Džavidnama), dakle, treba biti posmatrana kao najkasnija rasprava o misticizmu, te Iqbala moramo prihvatiti ne samo kao najvišeg izlagaoca misticizma, već jednako tako i kao najvećeg predstavnika iransko-pakistanske misli...

Sigurno, Iqbal je jedan od najeminentnijih ljudi i možemo ga posve ispravno nazvati poslanikom među pjesnicima – poslanikom sa poslaničkom misijom.

Robert Wittemore, brilijantni iqbalijanc sa Zapada, kaže sljedeće:³²

“U svijetu modernog muslimanskog mišljenja on stoji usamljen. Njegovo djelo *Obnova vjerske misli u islamu* ima aspiraciju da zauzme ono al-Ghazalijevog *Ihyā’ Ulūm al-Dīn-a* (*Obnove vjerskih znanosti*). Njegovo filozofsko pjesništvo mnogi muslimanski učenjaci smatraju komentarom *Dirwānu* i *Mesnevi* (*Mathnawi*) Jalāluddīn Rūmija.”

Međutim, ovu tvrdnju treba protumačiti. No, prije nego što počnemo istraživati naše pitanje uz ukazivanje na Iqbala, neka nam bude dopušteno

²⁹ M. Mir, *Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1989, str. 80-81.

³⁰ Dr. Manzūr Ahmad, “Iqbal Awr Tašawwuf”, u: *Iqbal Review*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, vol. I, br. 2, juli 1960; također vidjeti: *Mumtazhab Maqālāt: Iqbal Review*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1983, str. 35.

³¹ Sa’id Nafisī, “Mysticism in Iqbal’s Poetry”, *Iqbal Review*, vol. I, br. 1, april 1960, str. 5-9.

“Iqbal, poput drugih velikih iranskih i pakistanskih mistika, vjeruje da zazbiljavanje sopstva treba slijediti ‘pregaranje sopstva’. Ovo je isto kao filozofija ‘odvajanja i poništenja’ koju su iznosile sufije. Prvi korak je ‘sopstvo’, a posljednji ‘pregaranje sopstva’... Nesumnjivo da je njegovo učenje bilo to koje je dovelo do neovisnosti Pakistana. Pakistan je, prema mome mišljenju, jedno od čuda Iqbalove mističke misli... Iqbal je, bolje od bilo koga drugog, shvatio ovu manjkavost ovog stila i još jednom oživio sjećanje na poetiku oblika, jednostavnosti i rječitost simboličke škole. Iqbal je sada upućivao svoju poruku ljudima Istoka i muslimanima – starim i mladim, obrazovanim i neobrazovanim. Ovo je razlog zbog kojeg je Iqbalova poezija, u prvom redu, probudila ljude potkontinenta i potom podarila novo uzbuđenje Irancima. Sada njezin utjecaj postupno raste čak i među onim ljudima koji ne razumiju perzijski jezik.”

³² Robert Whittemore, “Iqbal’s Panentheism”.



kazati nešto o perspektivi koja kazuje naše opaske, kao i osvrt na stazu putem koje je Iqbal dospio do svoje vizije ukorijenjene u sufizmu kao sistemu poravke.

Imali smo priliku spomenuti tri velike konceptualne promjene između tradicionalnog, modernog i postmodernog, koje su se pojavile tokom naše intelektualne historije. Ovdje elaboriramo o tome kako bismo osigurali kontekst našeg istraživanja. To dopušta kratko udaljavanje od predmeta. Prisutna se publika, pretpostavljam, slaže da s obzirom na stajalište o Zbilji možemo govoriti o čitavom predmodernom svijetu u singularu i jednostavno pretpostaviti da zajednička metafizička "kičma" podvlači razlike u svjetonazorima, teologijama klasičnih jezika ljudske duše, velikim svjetskim religijama ili mudrosnim tradicijama. Ovo je spojeno s tvrdnjama svih predmodernih civilizacija, uključujući predrenesansnu zapadnjačku civilizaciju, da ljudi trebaju svjetonazore, da su pouzdani svjetonazori mogući, te da oni već postoje. Jedino je moderna iznijela totalitarističku tvrdnju istine pojedinačnog svjetonazora i postmodernizam koji kategorički niječe postojanje mogućnosti pouzdanih svjetonazora. Ubrzo ću se vratiti pitanju konceptualnih promjena između tradicionalnog, modernog i postmodernog, međutim, hajde prvo da situiram Iqbala u kontekstu naše sadašnje rasprave.

Iqbal je jedan od najistaknutijih pisaca indo-pakistanskog potkontinenta. Zbilja, pažnju koju je zadobio od brojnih autora, prevodilaca i kritičara zapadnih i islamskih zemalja potvrđuje njegov status svjetske književne figure. Dok je naprotiv njegova prvenstvena reputacija ona poete, Iqbal nije manjkao u broju onih koji su se divili njegovoj filozofskoj misli. Zapravo, nazivan je "najozbiljnijim muslimanskim misliocem modernog razdoblja". Od najveće

važnosti naziv "pjesnika-filozofa" je otuda dobro zaslužen: Iqbalova poezija i filozofija ne postoje odvojeno jedna od druge; one su integralno povezane, a njegova poezija služi kao vozilo njegovoj misli.

Iqbal je najbolje artikulirani muslimanski odgovor na totalitarističke tvrdnje moderne koji je muslimanska Indija proizvela u XX stoljeću. Njegovo odgovor na modernistički svjetonazor posjeduje tri dimenzije:

- Kreativni angažman s konceptualnom paradigmom modernizma na sofisticiranom filozofskom nivou kroz njegova prozna djela, uglavnom njegovu *Obnovu vjerske misli u islamu*, koja predstavlja njegove temeljne filozofske uvide.
- Njegova urdu i perzijska poezija koja je najbolje utjelovljenje poetski posredovane misli, otvoreno u tradicionalnom kontinuitetu islamske literature i vjerovatno najljepši svijet mudrosne poezije, kontemplativne poezije, ili inspirirane poezije u modernom razdoblju koja oslovljava i iznova artikulira islamsko stajalište o Bogu, čovjeku i kosmosu u savremenom idiomu.
- Kao politički aktivista/društveni reformator – koji se uspeo do svoje društvene odgovornosti svoga poziva u kritičnoj historijskoj fazi.

Čitav ovaj iqbalijanski projekat imao je svoje korijene u islamskoj tradiciji, iz koje je crpio svoju snagu. Shvatam da je to odveć općenit iskaz tako da ću ga dodatno rastumačiti, koristeći epistemologiju kao svoje mjesto ulaska, a kako bih mogao postaviti pitanje na koje želim skrenuti vašu pažnju.

Kao polazište izabrao sam događaj/seminar koji je organizirala Iqbal akademija Pakistan u saradnji sa

Univerzitetom u Cambridgeu, a koji je održan na Trinity Collegeu, 19.–20. juna 2008. godine. Isti je naslovljen kao *Savremeni značaj Muhammada Iqbala – međunarodni seminar u Cambridgeu povodom 100. godišnjice Iqbalovog svršetka studija u Evropi*. Seminar se sastojao od tri sesije koje su obrađivale teme: “Značaj Tradicije”, “Obećanje modernosti” i “Religija u XXI stoljeću”.

Dobro je poznata biografska bilješka da je Iqbal proveo tri godine u Evropi u razdoblju 1905.–1908. Svoje postdiplomske studije započeo je na Univerzitetu u Cambridgeu, potom je otišao na Univerzitet u Münchenu kako bi doktorirao i potom se vratio u London kako bi postigao advokatsko zvanje sa Lincoln's Inna. Godine 1905, stigao je u Cambridge, upisavši se na Trinity College kao istraživački student pošto je, s početka XX stoljeća, Cambridge bio glasoviti centar arapskih i perzijskih studija. Evropska faza Iqbalovih studija je značajna iz nekoliko razloga. Tokom ovog razdoblja, Iqbal je je pridao skoro ekskluzivnu pažnju svojim studijama; nikada prije niti nakon toga nije vodio tako intenzivan akademski život. Njegova je posvećenost pokazala rezultate – tri akademska nivoa sa tri prestižne visokoškolske institucije za tri godine bio je izvanredan pothvat po bilo kojem standardu; nešto što nijednom od njegovih savremenika i kolega u Engleskoj – Jinnah, Gandhi, Nehru – nije pošlo za rukom da izvedu. Međutim, to je bio samo vanjski dio toga. Nešto dublje i važnije od ovih pothvata je zazbiljeno – potpuna svijest o konceptualnoj promjeni koju je projekat prosvjetiteljstva modernog svjetonazora unio u ljudsko mišljenje, šteta koja je nanesena univerzitetima, te sredstvima popravljanja bolesti. Seminar koji smo spomenuli iznad pokušao je da istraži značaj ove važne faze Iqbalove intelektualne karijere.

Njegov boravak u Evropi potvrdio je da će biti značajna prekretnica u njegovom intelektualnom razvitku. Iako je već bio afirmirani pjesnik i mislilac prije svog odlaska u Evropu, tek po njegovom povratku njegov rad je počeo da pokazuje univerzalne karakteristike koje su ga učinile savršenim mostom između Istoka i Zapada. Ovo odvaja Iqbala od modificiranih kulturološki liberalnih muslimanskih mislilaca za koje je izlaganje zapadnjačkim idejama postalo prilika za masovnu kritiku islamske tradicije. Istodobno Iqbalova uronjenost u zapadnjačke univerzitete dala mu je analitička oruđa i metode koje bi kasnije mogao koristiti da izvrgne prihvaćenu islamsku tradiciju kritičkom pažljivom ispitivanju. Ovo odvaja Iqbala od dogmatskih fanatika koji nisu vidjeli ništa problematično u prihvaćenoj tradiciji, niti bilo šta korisno na modernim univerzitetima. Iqbalov konstruktivni kritički angažman sa islamskom tradicijom nakon njegovih studija u Evropi je dopunjen konstruktivno-kritičkim angažmanom s modernim zapadnjačkim mišljenjem.³³

Iqbalova vizija traži da ide preko kantijanske kritike čistog uma, praktičnog uma i rasudne moći, te zagovara ne samo mogućnost metafizike, već afirmaciju religije. Drugim riječima, dok je Iqbal musliman sa Istoka, on je jednako tako žestoko svjestan prekida u modernoj zapadnjačkoj filozofiji i nudi konstruktivni prijedlog za izlječenje ovog prekida.

Iqbal je 17. novembra 1931. godine posjetio Cambridge nakon 23 godine. Upriličen je prijemu u njegovu čast gdje su bili neki od njegovih bivših učitelja i dr. Nicholson, održali svoje govore i izrazili mu dobrodošlicu pošto je tada postao dr. sir Muhammad Iqbal, najsvestranije naobražen pjesnik svog doba, glasoviti mislilac i proslavljeni društveni aktivista. Komadičak

³³ Uz direktni odgovor na Goetheov *Divan* (u formi *Payame-Mashriqa*) i izravni dijalog sa McTaggartom, Iqbal je usvojio ideje mislilaca poput Bergsona, Whiteheada, Jamesa, Deweya (i drugih). On je objedinio njihove uvide sa muslimanskim misliocima poput Rūmija, Ibn Khalduna, Ibn 'Arabija, Shatibija (i drugih) kako bi ponudio odgovor za “obnovu vjerske misli u islamu”. Ukoliko se pročita pažljivo, ovaj prijedlog je odgovor ne samo na naročito stanje u islamskoj tradiciji, već on jednako tako ukazuje na krizu unutar moderne zapadnjačke filozofske tradicije.



mudrosti koju je ponudio studentima i drugim članovima Univerziteta u Cambridgeu sakupljena na kraju njegovih opaski na prijemu elokventno kazuju o činjenici da je, shvaćajući pošasti modernosti, formulirao svoju viziju sistema njegove popravke koji bi mogao biti izvučen iz Tradicije.

Sljedeće je pregled uvida koji izbijaju iz dvodnevnih intenzivnih promišljanja o ovoj temi:

- Iqbal je bio čovjek čija je misao bila fokusirana na Boga, intenzivno zabavljen životom Duha. Čitav njegov projekat, kazano u općim pojmovima, povezan je sa zadaćom povratka Boga u javnu i privatnu sferu.
- Kroz svoje izravno iskustvo sa paradigmom modernosti na Zapadu, napose na Cambridgeu, razvio je duboki uvid u svjetonazor moderne i nadsvođujuću perspektivu koja je ravnala ovom važnom konceptualnom promjenom koja je izvršena u ljudskom mišljenju.
- Posjedovao je golemu sposobnost unošenja različitih, često konflikt-nih, perspektiva u konverzaciju.
- Bio je prodorno svjestan pošasti modernosti i, u nekom smislu, navijestio je rasprave koje su preuzele pozornicu nakon prispjeća postmodernizma i koje su usrdno nastavljene na današnjim univerzitetskim centrima u kontekstu humanističkih znanosti, kao i njihovog odnosa prema religiji i znanosti. Veliki dio njegovih poetskih i prozних djela je fokusiran na nedostatke i mane svjetonazora moderne i njezinog radikalnog odstupanja od "ljudskog kolektiviteta" u pogledu stajališta o Zbilji o kojima možemo govoriti

za čitav predmoderni svijet u singularu i vjerovatno tvrditi da zajednička metafizička "kičma" ističe razlike u svjetonazorima, teologije klasičnih jezika ljudske duše, velikih svjetskih religija i mudrosnih tradicija.

- Također, bio je jako osjetljiv na jasnu svijest o granicama izvora mudrosti koji su na raspolaganju svjetonazoru moderne i njezinoj nedoraslosti da mapira određene regije Zbilje, da registrira određene vrste/načine spoznaje i da se uspješno pozabavi i osigurati vodstvo za određene aspekte ljudskog života.
- Iqbal je posjedovao nešto što će ponuditi filozofiji, posjedovao je nešto što će ponuditi znanosti i posjedovao je nešto što će ponuditi religiji; a kako bi popravio bolesti u njihovim pojedinačnim područjima kroz eksploitanje izvora koje je nudila Tradicija. Ovo je ono što ga čini relevantnim danas i za budućnost.

Ukazao sam na tri razdoblja tradicionalnog, modernog i postmodernog u pogledu njihovih pojedinačnih konceptualnih promjena, te jednako tako riječ moderna. Jer, za drugi dio prezentacije ću koristiti termin modernizam umjesto moderna. Kao posljedica svojih tradicionalnih i modernih razdoblja, zapadnjački svijet se sada općenito posmatra kao onaj koji postaje postmoderan. I modernost i postmodernost ukazuju na način života. Naprotiv, modernizam i postmodernizam sugeriraju nazor: osnovni osjećaj o stvarima koje su porodile modernizam i postmodernizam na prvom mjestu i sada promišljaju njegov način života.

Kontrasti nastoje olakšati stvari, tako da ću definirati ove pojmove kontrastiranjem ovih nazora jednog s

drugim; tradicionalnog, modernog i postmodernog, koristeći epistemologiju kao svoje mjesto ulaska.

Čak i danas, kada tradicionalni narodi žele da znaju gdje su – kada se pitaju o temeljnom kontekstu u kojemu su smješteni njihovi životi i koji posjeduje konačnu riječ nad njima – oni se okreću svojim svetima tekstovima; ili u slučajevima usmenih, plemenskih naroda (što mu dolazi na isto), svetim mitovima koji su im preneseni putem njihovih predaka. *Modernost* je rođena kada je otkriven novi izvor spoznaje, znanstveni metod. Zbog toga što je njegov kontrolirani eksperiment omogućio znanstvenicima da dokažu svoje hipoteze, te zbog toga što su te dokazane hipoteze pokazale da su posjedovale moć da dramatično promijene materijalni svijet, Zapadnjaci su se okrenuli od Objave znanosti za Veliku Sliku. Historičari nam kazuju da su koncem XIX stoljeća Zapadnjaci bili više sigurni da postoje atomi nego što su bili sigurni u bilo koju pojedinačnu stvar o kojoj govori Biblija.

“Ovo je uveliko bez uvijanja, ali ne objašnjava zašto Zapadnjaci još uvijek nisu radije moderni nego postmoderni, jer znanost nastavlja biti glavna podrška zapadnjačkom umu. (...) Najveći broj Zapadnjaka vjerovatno je još uvijek moderan, ali ja razmišljam o pograničnim misliocima koji su zacrtali put koji drugi slijede. Ovi su mislioci prestali biti moderni, jer su gledali kroz tzv. znanstveni svjetonazor, prepoznajući da nije znanstveni, već scijentifikirajući. Oni su nastavili da iskazuju poštovanje spram znanosti zbog onog što nam kazuje o prirodi ili prirodnom poretku/prirodnom svijetu, ali kako to nije sve što postoji, znanost nam ne može osigurati svjetonazor – ne onaj koji je valjan. Najviše što nam može pokazati jeste pola svijeta, a polovica gdje su

normativne i suštinske vrijednosti, egzistencijalna i krajnja značenja, teleologije, kvalitete, nematerijalne zbiljnosti, te bića koja su nam superiornija, ne pojavljuju se.”³⁴

U svom drugom predavanju, “Filozofski test otkrića vjerskog iskustva” u *Obnovi vjerske misli u islamu*, Iqbal je iznio vrlo opazljivu opasku:³⁵

“Nesumnjivo je da znanstvene teorije doprinose pouzdanoj spoznaji, jer su provjerljive i omogućuju nam da predvidimo i kontroliramo prirodne događaje. Međutim, ne smijemo zaboraviti da ono što se naziva znanost nije pojedinačno sistemsko stajalište o Zbilji. To je mnoštvo sektorskih stajališta o Zbilji – fragmenata cjelokupnog iskustva koji izgleda ne pristaju da budu zajedno sukladni. Prirodna znanost se bavi materijom, životom, umom; međutim, u trenutku kada postavljate pitanje o tome kako su materija, život i um uzajamno povezani, shvatate sektorski karakter različitih znanosti koje se njima bave i nesposobnost ovih znanosti, uzetih pojedinačno, da pribave cjelovit odgovor na vaše pitanje. Zapravo, različite prirodne znanosti su poput tolikog broja ptica grabežljivaca koji padaju na mrtvo tijelo prirode, i svaka odnosi komad njezinog mesa. Priroda kao predmet znanosti je krajnje artifičijelno pitanje, a ova artifičijelnost je rezultat tog selektivnog procesa kojem se znanost mora podvrgnuti u interesima preciznosti. Trenutak kada stavite predmet znanosti u posvemašnje ljudsko iskustvo, ona počinje otvarati različit karakter. Stoga, religija koja zahtijeva cjelokupnu Zbilju i koja zbog ovog razloga mora zauzeti središnje mjesto u bilo kojoj sintezi svih podataka ljudskog iskustva, nema razloga da se boji bilo kakvih sektorskih stajališta o Zbilji. Prirodna

³⁴ Ovo važno pitanje općenito nije prepoznato, tako da ću ga tačno odrediti. Mrtvačko zvon modernosti, koje posjeduje znanost kao njezin izvor i nada, odzvonilo je uz spoznajom da uprkos njezinoj moći u određenim regijama, šest stvari izmiče kroz njezine kontrolirane eksperimente na način na koji more izmiče kroz ribarske mreže:

1. *Vrijednosti*: znanost se može baviti deskriptivnim i instrumentalnim vrijednostima, ali ne i onim suštinskim i normativnim.
2. *Značenja*: znanost može raditi sa kognitivnim značenjima, ali ne i sa egzistencijalnim (Da li je X sadržajno?), ili onim krajnjim (Šta je značenje života?).
3. *Svrhe*: Znanost može baratati sa teleonomijom – svrhovitošću u organizmima – ali ne i sa teleologijom, konačnim uzrocima.
4. *Kvaliteti*: Znanost je dobra sa kvantitetima, ali ne i sa kvalitetima.
5. *Nevidljivo i nematerijalno*: Ona može raditi sanevidljivim rigorozno zadanim materijalnim ponašanjem (kretanjima čelične kovinske strugotine koja zahtijeva magnetna polja da budu odgovorna za njih, primjerice), ali ne za druge.
6. *Naši pretpostavljeni, ako takvi postoje*. Ovo ograničenje ne dokazuje da bića koja su veća od nas samih postoje, ali ostavlja pitanje otvorenim, jer “odsustvo dokaza nije dokaz odsustva”.

³⁵ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (na koje nakon ovog ukazujemo kao *Reconstruction*), Iqbal Academy Pakistan/Institute of Islamic Culture, Lahore, 1989, str. 26.



znanost je po prirodi sektorskog karaktera; i ona ne može, ukoliko je vjerna svojoj vlastitoj prirodi i funkciji, uspostaviti svoju teoriju kao cjelovito stajalište o Zbilji.”

Onda, gdje se sada možemo upraviti za inkluzivni svjetonazor? Postmodernizam ne posjeduje ključ zagonetke ili nema pojma. I ovo je njegova najdublja definicija.³⁶ Općenito prihvaćena definicija postmodernizma je ona Jean-Francois Lyotarda koja je ustanovljena prije nekoliko decenija u *The Postmodern Condition* (Postmodernom stanju), “skeptičnost prema metanarativima”.³⁷ Iznevjeravajući obnovu zbog znanosti, Zapad je sada jednako tako odbacio i znanstveni svjetonazor, napuštajući ga bez zamjene. U ovome se odražava sadašnji stepen zapadnjačke znanosti koji ostavlja *prirodu* nezamislivom. Prije moderne znanosti, Zapadnjaci su prihvatili Aristotelov model zemlje koja je okružena koncentričnim, kristalnim sferama. Newton je zamijenio taj model svojom slikom univerzuma satnog mehanizma, ali nam postmoderna, kvantna i relativna znanost ne daje treći model prirode, već ona uopće nema modela. Alan Wallaceova *Choosing Reality* (Izabiranje Zbilje) prikazuje osam različitih interpretacija kvantne fizike, od kojih svaka može polagati pravo na fizičke dokazane činjenice.³⁸ Jedan savremeni filozof je opisao ovu situaciju kao “životnu pijacu” (the Reality Market Place) – gdje možete imati toliko verzija zbiljnosti koliko želite.

Druga analogija može povući zajedno sve što smo upravo kazali i sumirati razliku na koju smo aludirali u ovim opaskama. Ukoliko razmišljamo o tradicionalnim narodima kao onima koji gledaju na svijet kroz prozor Objave (njihove tradirane mitove i tekstove), prozor koji su oni preokrenuli kako bi gledali u modernom razdoblju (znanost

pokazao se zaostalim u razvoju. On prekida na razini ljudskog nosa, koji (metafizički govoreći) znači da kada pogledamo kroz njega naše zurenje je orijentirano u smjeru naniže i vidimo samo stvari koje su niže od nas.³⁹ Što se tiče postmodernističkog prozora, on je prekriven daščanom oplatom i ne dopušta bilo kakvo inkluzivno stajalište. Po riječima Richarda Rortyja: “ne postoji Velika Slika”. Ova je analogija izvučena iz djela jednog od tradicionalnih pisaca, tj. Hustona Smitha, kojeg je daleko najlakše shvatiti. Fascinirajuće je primjećivanje da Iqbal ne samo da posreduje između ovih konfliktnih stajališta na precizno isti način kroz objektivno ukazivanje na nedostatke i postignuća sve tri paradigme, već – i to je izvanredno – koristi istu analogiju. Smith i Iqbal se nikada nisu susreli, niti čitali jedan drugoga! Iqbal dopušta da postoji Velika Slika i njegova djela nam omogućuju da shvatimo da postmoderno stajalište o sopstvu i njegovom svijetu nije dragocjenije od onih koje proklamiraju svjetske religije. Postmodernisti daju prednost svojim ruševnim stajalištima, ne zbog toga što ih vole, već zbog toga što smatraju da razum i ljudska historija ih nama nameću. Iqbal bi se složio da ovo nije nužno slučaj i da sadašnji neugodni položaj je rezultat tunelske vizije koju smo usvojili, ali koja uistinu nije jedina opcija za nas. Ovdje je Iqbalov opis konceptualne promjene taj da su prosvjetiteljski projekat i savremeni svjetonazor uneseni u ljudsko mišljenje šteta koja je načinjena univerzitetskim centrima. Kulture i njihovi svjetonazori se ravnaju po njihovim mandarinima, intelektualcima i oni su, kao i njihove institucije koje oblikuju umove koji vladaju modernim svijetom, bezrezervno sekularni. Poema oslovljava naše vrijeme intelektualnih mandarina, lidera univerzitetskih centara.⁴⁰

³⁶ Ernest Gellner definira postmodernizam kao relativizam – *relativismus über Alles* (*Postmodernism, Reason and Religion*) – (Postmodernism, Reason and Religion) – ali relativizam nije lako odbranjiva pozicija, tako da postmodernisti čine sve što mogu kako bi izbjegli tu etiketu; Clifford Geertzov “anti-antirelativizam” je slučaj koji je posrijedi. Majice koje su iznikle posljednjeg dana šest sedmica, 1987 NEH Institut vjerovatno kazuje ovu priču. Stavljene na rasječenom krugu, njihov logo glasi: “Nema jeftinog relativizma.” Kroz vrpčanje, postmodernisti mogu pobiti argument nerafiniranih relativizama, ali sofisticirani relativizam je još uvijek relativizam. Postmodernisti se odupiru tom zaključku, usprkos tome, tako da ču ostati uz njihovu vlastitu samokarakterizaciju.

³⁷ Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition*, Minneapolis, Minnesota University Press, 1984, str. xxiv, 3 i naredne.

³⁸ Alan Wallace, *Choosing Reality*, Boston and Shaftsbury, Shambhala, 1989.

³⁹ Nijedan udžbenik u znanosti nikada nije uključivao stvari koje su u svojoj biti veće od ljudskih bića. Veće i koje, naravno, imaju veću snagu, ali koje nisu superornije u potpunom smislu ovog pojma koji uključuje vrline, kao što su inteligencija, samilost i velika sreća.

⁴⁰ “Shaykh i Maktab”, *Kulliyāt i Iqbal*, urdu, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, str. 494.

شیخ مکتب سے

شیخ مکتب ہے اک عمارت گر
جس کی صنعت ہے رُوح انسانی
نُکتہ دلپذیر تیرے لیے
کہ گیا ہے حکیم قآنی
“پیش خورشید بر مکش دیوار
خواہی ار صحن خانہ نورانی”

To the Schoolman

*The Schoolman is an architect
The artefact he shapes and moulds is the human soul;
Something remarkable for you to ponder
Has been left by the Sage, Qā'ānī;
“Do not raise a wall in the face of the illuminating Sun
If you wish the courtyard of your house to be filled with light”.*

Srednjovjekovnom skolastiku

*Srednjovjekovni skolastik je arhitekta
Rukotvorina koju oblikuje i modelira je ljudska duša;
Nešto izuzetno za tebe da se zadubiš
Ostavio je Mudrac, Qā'nī;
“Ne podiži zid u prisutnosti obasjavajućeg sunca
Ukoliko želiš da dvorište tvoje kuće bude ispunjeno svjetlošću”.*

Šta metafora خورشید (obasjavajuće sunce) u ovoj analogiji nastoji prenijeti što je, u paralelnoj analogiji koju je upotrijebio Huston Smith, prikazano zakržljanim/iskrivljenim prozorom moderne koja je rezultirala u okrnjenu, tunnelsku viziju i prozorom postmoderne, posve prekrivenim daščanom oplatom, koja stoga ne dopušta mogućnost bilo kojeg svjetonazora ma kakav on bio! I ovo je prisno povezano sa našom početnom opaskom o (فتنة عصر روان), izazovom koji postavlja moderno doba sekularne modernosti i materijalizma, koje Iqbal, poput Rūmīja, prihvata. Riječ *fitnah* nosi dvostruko značenje kušnje, ili iskušenja i krize i ona je rekurentna (povratna) tema u Iqbalovim djelima još od ranih dana *Bāng i Darā*. Ovdje je reprezentativni dvostih iz *Zubūr i 'Ajām*:⁴¹

من از هلال و چلیبا دگر نیندیشم
کہ فتنہ دگری در ضمیر ایام است

*I am no longer concerned about the
crescent and the cross,
For the womb of time carries an ordeal
of a different kind.*

*Više nisam zabrinut o polumjesecu i križu,
Jer krilo vremena nosi kušnju druge vrste.*⁴²

Što je (فتنة عصر روان), “kušnja druge vrste”? Jasna slika izranja iz sljedećeg reprezentativnog primjera.

Kvadrina (kitica od četiri stiha) “Kritika modernog razdoblja” (Criticism of the Modern Age)⁴³ govori otuda: moderno je doba osobito zbog svog gubitka vjere (vjere u dvojna religijska osjećanja, ili svijest o Bogu i sigurnost ili uvjerenost). Uprkos njegovoj tvrdnji da daje slobodu i dostojanstvo ljudskim bićima, ono ih je zapravo stavilo u lance.

⁴¹ *Zubūr i 'Ajām* in *Kulliyāt i Iqbāl*, Persian, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, str. 387/43.

⁴² *Ja sam... vrsta*. Sa “polumjesecom i križem” se označava historijska kontroverza između islama i kršćanstva koji je poprimio oblik križarskih vojni u srednjem vijeku. Iqbal kaže da, za razliku od brojnih drugih muslimana, koji ostaju mentalno zarobljeni u prošlosti, i koji dopuštaju svome mišljenju i djelovanju da budu regulirani određenim krucijalnim događajima prošlih vremena, on je više zabrinut tmurnim razviciima koji se dešavaju u sadašnjem dobu. Iqbal ne specificira što označava pod “kušnja druge vrste” (*fitnah-i digari*) – da li misli na neki naročiti glavni razvitak, poput komunizma, odnosno da li upotrebljava singular “kušnja” u rodnom smislu kako bi ukazao na nekoliko glavnih i odlučnih razvitaka koji se dešavaju na svjetskoj sceni. Poenta ovog stiha, u svakom slučaju, jeste ta da pitanja iz sadašnjosti i budućnosti imaju veće pravo polaganja zahtjeva na našu pažnju od pitanja koja pripadaju prošlosti i koja posjeduju tek historijski ili akademski značaj. U drugom polustihu “krilo vremena” prijevod je od *damir-i ayyām*, koji doslovno označava “u unutrašnjosti vremena”. Vidjeti: M. Mir (ed.), *Iqbāl-Nāmah*, vol. 5, br. 3-4, ljeto-jesen, 2005, str. 3-6.

⁴³ *Kulliyāt i Iqbāl*, Persian, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, str. 830/78.



چه عصر است این که دین فریادی اوست
 هزاران بند در آ زادی اوست
 ز روی آدمیت رنگ و نم برد
 غلط نقشی که از بهزادی اوست

*What is this age, which religion laments?
 Its freedom comes with a thousand chains.
 It has robbed man's face of brightness
 and moisture.
 The picture its Bihzad has made is fake.*

*Kakvo je ovo doba, koju religiju žalosno
 oplakuje?
 Njegova sloboda dolazi sa tisuću lanaca
 Ono ja porobilo ljudsko lice bistrine i
 vlažnosti.⁴⁴
 Slika njegovog Bihzada⁴⁵ je krivotvorena.*

U pojmovima njegovog misaonog sklopa ili svjetonazora sada živimo u onome što je nazvano *dobom tjeskobe*, a Iqbal, osjećajući puls vremena, gleda preko simptoma kako bi pronašao temeljni uzrok. Kroz svoje studiranje i posmatranje modernog svijeta Iqbal je počeo shvatati da je postojalo nešto pogrešno sa vodećom paradigmom ili svjetonazorom koju je njegovo vrijeme počelo usvajati, kao što njegova sljedeća opaska jasno registrira:

“Moderni čovjek sa svojim filozofijama kritike i znanstvene specijalnosti se nalazi u čudnom škripcu. Njegov mu je naturalizam dao kontrolu bez presedana nad prirodnim silama, ali mu je oteo vjeru u njegovu vlastitu budućnost.”⁴⁶

Kriza u kojoj se svijet našao pošto se zaokrenuo na prekretnici XX stoljeća bila je locirana u nečem dubljem od naročitih načina organiziranja političkih sistema i ekonomija. Ovo je način kako je to Iqbal opažao. Na različite načine, Istok i Zapad su prolazili kroz jednu zajedničku krizu čiji je uzrok bila duhovno stanje modernog svijeta. To stanje se karakterizira gubitkom – gubitkom religijskih izvjesnosti i transcendencije uz njezine šire horizonte. Priroda tog gubitka je čudna,

ali nakon svega logična. Kada su se, uz ustoličenje znanstvenog svjetonazora, ljudska bića počela smatrati nosiocima najvišeg značenja u svijetu i mjerom svega, značenje je počelo opadati i status ljudskog roda slabiti. Svijet je izgubio svoju ljudsku dimenziju i mi smo počeli gubiti kontrolu nad njim. Po riječima F. Schuona:

“Svijet je bijedan zbog toga što ljudi žive ispod sebe; greška modernog čovjeka je ta što on želi da reformira svijet bez da posjeduje volju ili snagu da reformira čovjeka, i ova očita kontradikcija, ovaj pokušaj da napravi bolji svijet na temelju pogoršanog ljudskog roda, može jedino okončati u samom ukinuću onog što je ljudsko, te posljedično tome, jednako tako u ukinuću sreće. Reforma čovjeka znači njegovo ponovno vezanje za Nebo, uspostavu pokidane veze; ovo znači njegovo odvajanje od vladavine strasti, od kulta materije, kvantiteta i prepređenosti, te njegovo reintegriranje u svijet duha i nepomučenosti, čak bismo kazali: u svijet dovoljnog uma.”⁴⁷

Prema Iqbalovom stajalištu, ako išta karakterizira moderno razdoblje, to je gubitak vjere u transcendenciju, u Boga kao objektivnu zbiljnost. To je doba pomračenja transcendencije. Nijedno društveno-kulturološko okruženje u predmoderna vremena nije se udaljilo od Transcendencije na sistemski način koji je karakterizirao modernu. Pomračenje transcendencije djeluje na naš način gledanja na svijet, to jest, formiranje svjetonazora, na dalekosežan način. Prema Iqbalovoj perspektivi, Transcendencija znači da postoji druga zbiljnost koja je više zbiljska, moćnija i bolja od ovog ovozemaljskog poretka. Pomračenje transcendencije je izvršilo utjecaj na naš način gledanja na svijet, to jest formiranje svjetonazora? Ovo je bilo pitanje od najveće važnosti prema Iqbalovom mišljenju. Bio je uvjeren

⁴⁴ Ono posjeduje... vlažnost: ono je otelo ljudskim bićima njihovo dostojanstvo i čast.

⁴⁵ *Bihzād*: jedan od najvećih iranskih slikara (umro nakon 1514). Bihzādov izbor je značajan, budući da je on raskinuo s tradicijom i popularizirao je novi stil slikanja. Jednako tako, moderna je prekinula sa tradicijom – ali novi svjetonazor, stil života i kulture koju je uveo Bihzād ima ozbiljne nedostatke (M. Mir).

⁴⁶ “Is Religion Possible”, *Reconstruction*, Iqbal Academy Pakistan/Institute of Islamic Culture, Lahore, 1989, str. 147.

⁴⁷ F. Schuon, *Understanding Islam*, reprinted, Suhail Academy, Lahore, 2004, str. 26.

da bez obzira što se događa u drugim područjima života – politici, životnim standardima, uvjetima prirodnog čovjekovog okruženja, međuljudskim odnosima, umjetnosti – nakon svega je ovisilo o našem vladajućem svjetonazoru. Ovo je bilo ono što je bilo pogrešno sa vladajućom paradigmom ili svjetonazorom koji se njegovo doba počeo usvajati (فتنة عصر روان). Prema Iqbalovom stajalištu, moderni Zapadnjaci, napuštajući jasno mišljenje, dopustili su sebi da budu toliko opsjednuti životnom materijalnom osnovom da su znanosti potpisali prazan ček: neispisan ček za znanstvene tvrdnje koje se tiču onog što je tvorilo Zbilju, spoznaju i opravdanu vjeru. Ovo je bio uzrok naše duhovne krize. Ovo se pridružilo drugim krizama kako smo ušli u novo stoljeće – krizi čovjekove prirodne okolice, naglom porastu stanovništva, širećem jazu između bogatih i siromašnih.

دو صد دانا درین محفل سخن گفت
سخن نازکتر از برگ سمن گفت
ولی با من بگو آن دیده ور کیست؟
که خاری دید و احوال چمن گفت
Čovjek koji je vidio trn i koji je
govorio o bašči?...⁴⁸

To da je znanost promijenila naš svijet do neprepoznatljivosti prošlo je bez riječi, međutim, bio je to način koji je promijenio naš svjetonazor koji je brinuo Iqbalu. Još važnije, dva svjetonazora su se otimala za um budućnosti. Znanstveni svjetonazor je pustopoljina za ljudski duh. On nam ne može osigurati istodobno smislen život. Onda, koliko je toga bilo u pitanju? Ovo je bilo suštinsko pitanje; i ono je izbijalo iznova i iznova kroz njegovu prozu i poeziju.

پنہاں تہ نقاب تری جلوہ گاہ ہے
ظاہر پرست محفلِ نو کی نگاہ ہے
آئی نئی ہوا چمن ہست و بود میں
اے درد عشق! اب نہیں لڈت نمود میں

یہ انجمن ہے گشتہ نظارہٴ مجاز
مقصد تری نگاہ کا خلوت سرائے راز
پر دل مے خیال کی مستی سے چور ہے
کچھ اور آج کل کے کلیموں کا طور ہے⁴⁹

عہدِ نو برق ہے، آتش زنِ ہر خرمن ہے
ایمن اس سے کوئی صحرا نہ کوئی گلشن ہے
اس نئی آگ کا اقوام گہن ایندھن ہے
ملت ختمِ رُسلِ شعلہ بہ پیراہن ہے⁵⁰

پھر یہ غوغا ہے کہ لا ساقی شرابِ خانہ ساز
دل کے ہنگامے مے مغرب نے کر ڈالے خموش⁵¹

“Domaće vino” je drevna metafora za sufizam/duhovnost/unutarnju dimenziju islamske tradicije.

یقین، مثلِ خلیلِ آتش نشینی
یقین، اللہ مستی، خود گزینی
سن، اے تہذیبِ حاضر کے گرفتار
غلامی سے بتر ہے بے یقینی

*Faith, like Abraham, sits down in the fire;
To have faith is to be drawn into God
and to be oneself.
Listen, you captive of modern civilization,
To lack faith is worse than slavery!*

*Vjeronanje, nalik Ibrahimu, sjedi
dolje u vatri;⁵²
Imati vjeru znači biti uvučen u Boga i
biti sam po sebi.⁵³
Slušaj, ti zarobljenice moderne civilizacije,
Nemati vjere je gore od ropstva.⁵⁴*

فکرِ فرنگ پیشِ مجاز آورد سجد
بینای کور و مستِ تماشای رنگ و بوست
مشرق خراب و مغرب از آن بیشتر خراب
عالم تمام مردہ و بی ذوق جستجوست⁵⁵

Prema Iqbalovom stajalištu svjetonazor je inkluzivni nazor, i korisno je razlikovati njegove društvene, kosmološke i metafizičke komponente. Društvene komponente prošlih svjetonazora su uključivale, katkada, opravdanja za ropstvo i božansko pravo kraljeva, dok su njegove

⁴⁸ *Armaghān i Hijāz*, in *Kulliyāt i Iqbal*, perzijski, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, str. 860/108.

⁴⁹ “Dard i ‘Ishq”, *Bāng i Darā*, in *Kulliyāt i Iqbal*, urdu, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, str. 82-83.

⁵⁰ “Shikwā”, *Bāng i Darā*, u: *Kulliyāt i Iqbal*, urdu, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, str. 234/218.

⁵¹ “Sham’ o Shā’ir”, *Bāng i Darā*, in *Kulliyāt i Iqbal*, urdu, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, str. 216/200.

⁵² *Vjera, poput... vatre*: ukazivanje na Kur’an 21:68:71, sukladno kojem je Ibrahim u vatra bacio njegov nevjernički narod, ali ga je Bog izbavio, zapovjedi vatri da bude “spasotvorna” po njega. Stih znači da istinska vjera ili uvjerenje (riječ upotrijebljena u izvorniku je *yaqin*) neće prezati pred iskušenjem.

⁵³ *Posjedovati vjeru... samu po sebi*: ovim se sugerira da ne postoji kontradikcija između “biti uvučen u Boga” i biti sam po sebi za afirmaciju našeg jastva (*kbudi*) koje će voditi afirmaciji Boga, i obrnuto.

⁵⁴ *Bal i Jibril*, in *Kulliyāt i Iqbal*, Urdu, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, str. 406.

⁵⁵ *Zubūr i ‘Ajām*, in *Kulliyāt i Iqbal*, Persian, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, str. 376/32.



⁵⁶ Za sadašnju raspravu izostavio sam ponad-postmodernističku paradigmu i njezinu konceptualnu promjenu.

⁵⁷ Koji je proširen od ljudskih početaka do nastanka moderne znanosti.

⁵⁸ Koji je preuzet otuda i koji se nastavio kroz prvu polovicu XX stoljeća.

⁵⁹ Koji je Nietzsche anticipirao, ali koji je čekao drugu polovicu XX stoljeća da dođe.

⁶⁰ Ona nastavlja da se rafinira, međutim, zbog toga što je moderna položila temelje za nježno znanstveno razumijevanje, ona zaslužuje da joj se vjeruje zbog otkrića.

⁶¹ Upravo unesena distinkcija između kosmologije i metafizike ovdje je važna, tako da ću je unekoliko proširiti. *Kosmologija* je proučavanje fizičkog univerzuma – ili prirodnog svijeta kako ga znanost opaža – i ovo je područje znanosti. S druge strane, *metafizika* se bavi svime što postoji. (Pojam *svjetonazor* i *Velika Slika* se izmjenljivo koristi sa pojmom metafizika u ovoj prezentaciji). U svjetonazoru koji obuhvata tu prirodu je sve što postoji, metafizika koincidira sa kosmologijom. Ta metafizika je nazvana *naturalizam*.

⁶² Sanskritski pojam za "razum" i "intelekt" je *manas i buddhi*, i za ova dva se smatra da pripadaju različitim stepenima zbiljnosti, te da operiraju u različitim područjima. Kroz "manas" operiraju ljudski razum i diskurzivno mišljenje; on je čisto individualna sposobnost, predmet svim prikraćenostima pojedinca, a materijal na kojem radi izvodi se iz čula. "Buddhi", s druge strane, može biti vezan za izravnu zraku svjetlosti koja pogađa ljudski um izvana; i ovo nije individualna sposobnost, već prije univerzalno svjetlo u kojem pojedinac participira do većeg ili manjeg opsega, u skladu sa svojim nivoom svjesnosti.

kosmološke komponente opisivale fizički univerzum kako ga je shvatala znanost Ptolomejeve astronomije ili bilo kakve druge. Sadržaji ovih dviju komponenti se očito mijenjaju, tako da nisu perenijalni. Perenijalna, nepromjenljiva filozofija je metafizička, ili preciznije kazano, ontološka. Ona se interesira za takve stvari kao što je distinkcija između Apsoluta i relativnog, učenje o nivoima zbiljnosti koja je posljedična tome.

Slijedeći ovaj trostruki kriterij, želio bih kazati nekoliko riječi o metafizičkim, kosmološkim i sociološkim postignućima/manama Tradicije, moderne i postmoderne. Kada poredamo ove probleme uz tri⁵⁶ glavna razdoblja u ljudskoj historiji: tradicionalni period,⁵⁷ moderni period⁵⁸ i postmodernizam,⁵⁹ očito je da svaki od ovih perioda istresao svoje energije, i učinio to bolje, perioda neizbježnih problema nego što su to druga dva. Specifično, moderna nam je dala naše stajalište o *prirodi*,⁶⁰ postmodernizam se bavi problemom društvenih nepravdi odlučnije nego što su to ljudi prethodno radili. Ovo ostavlja *svjetonazore* – metafiziku kao različitu od kosmologije, koja se ograničava na empirijski univerzum. Prema Iqbalovom stajalištu to su naši preci, čija postignuća na tom polju nisu unaprijeđena.⁶¹

*

Ovo je doba pomračenja transcendentije. Ovo je ono što je bilo pogrešno sa vladajućom paradigmom svjetonazora koju je njegovo doba počelo usvajati (فتنة عصر روان). Ovo je konceptualna promjena koju su prosvjetiteljski projekat i svjetonazor savremenosti uveli u ljudsko mišljenje, šteta koja je nanesena univerzitetima. I, ponad svega, sufizam je sistem popravke. Iqbal je u potpunom skladu sa tradicionalnim piscima (ne tradicionalističkim – naša opaska, N.K.) u pogledu svih ovih pitanja kao što to čitaoci koji su upoznati sa tradicionalnom perspektivom mogu lako razaznati.

Međutim, ovo su općenite opservacije. Prije nego što napravimo usporedbu u pogledu specifičnosti trebamo nešto više kazati o Iqbalovoj "interpretativnoj zajednici", njegovom "sistemu popravke". Imali smo priliku navesti dr. Manzūra Ahmada koji kaže da je Iqbal posjedovao "ontologiju koja se bavi prirodom zbiljnosti... epistemologiju koja raspravlja porijeklo i pitanja valjanosti i netačnosti spoznaje... etike, filozofije dobra i zla, psihologije". Hajde da navedemo nekoliko ilustrativnih primjera u ovom pogledu. Naše mjesto ulaska bila je epistemologija; otuda hajde prvo da nastavimo s njom i razvijemo naše istraživanje uz pomoć epistemološkog problema.

Važno pitanje za svjetonazore jeste to da li ljudska bića posjeduju sposobnosti, analogno njihovim osjetilnim receptorima, za otkrivanje nematerijalnih, duhovnih predmeta. Kant je smatrao da nemaju, ali se religija ne slaže. Ne postoji objektivni način presuđivanja ove rasprave, budući da svaka strana posjeduje svoju vlastitu definiciju objektivnosti. Za znanost, zdrav razum, i postmodernizam, objektivna spoznaja, gdje je ona sankcionirana, jeste spoznaja koja se preporučuje svakom zbog toga što ona, naposljetku, stimulira osjetilne prikaze o kojima se ljudi slažu. S druge strane, religijska epistemologija definira objektivnu spoznaju kao primjerenost zbiljskom. Kada je Zbilja koja je u pitanju duhovna po karakteru, zahtijevaju se naročite sposobnosti. Ovo treba razvijati i čuvati u radnom poretku.

Instrument kontemplacije je intelekt, ali ne intelekt s kojim smo familijarni u našim svakodnevnim životima. Prema modernom stajalištu, čovjek shvata objektivni svijet kroz svoja osjetila i shvata ga, ili "govori suvislo o njemu" pomoću mentalne sposobnosti koja bi se mogla nazvati razum ili intelekt; nije mu dopušteno da posjeduje bilo koja druga sredstva postizanja spoznaje. Ovo stajalište je posve oprečno tradicionalnom istočnjačkom učenju⁶²

i sufijskoj epistemologiji, kao što je i onima srednjovjekovne Evrope.

No, usmjerimo našu pažnju na Iqbalovo stajalište i potražimo perspektivu u kojoj je ono ukorijenjeno. Ovdje je reprezentativno ukazivanje na *Obnovu vjerske misli u islamu*, iako bismo mogli pridodati dugačak popis referenci iz njegove urdu/perzijske poezije i urdu/engleskih djela i korespondencije. U prolazu ovdje možemo primijetiti da su i njegova urdu/perzijska poezija i *Obnova* krcati konkretnim primjerima Iqbalove univerzalne vizije. Najznačajnije od njegovih filozofskih djela, *Obnova*, može se čitati kao ekumenski tekst utoliko što brani, promovira i izlaže vrlo često ono što je religijska misao kao takva, a ne samo islamska religijska misao.⁶³ Ovo je najrazvidnije u njegovom zaključnom, sedmom predavanju, koje je naslovljeno: “Da li je religija moguća?”

Čitavo ovo poglavlje je opovrgavanje jedne od najozbiljnijih kritika spomenute iznad, kojoj je religija – sve religije – bile izvrgnute u modernom razdoblju, one Imannuela Kanta. Uzevši u obzir nužnu dozvolu malog pretjerivanja, možemo kazati da je svaki teolog, sufijski teoretičar, filozof i mislilac postkantijanskog razdoblja izravnao svoj prikaz sa Kantom prije nego što bi prešao na svoje formulacije. Čak je i Renè Guènon, vodeća figura tradicionalne škole, koji je rijetko slijedio “znanstveni/orijentalistički” stil referenci i bilješki u svojim djelima i uvijek je održavao visoku razinu kazivanja, napravio iznimku za Kanta na različitim mjestima.⁶⁴ F. Schuon, druga istaknuta figura tradicionalne škole, također je odgovorio Kantu u svojoj ranoj karijeri, u tekstu “Refleksije o ideološkom sentimentalizmu”⁶⁵ i tokom svojih kasnijih komentara. On je izložio svoje opservacije na epistemološku perspektivu (anomaliju) iz različitih uglova.

Ne samo da je njegova opće kritika kantijanstva u potpunom slaganju sa onim što je Iqbal imao reći tri decenije ranije, i koje su čitaoci mogli letimično opaziti kroz stihove i reference koje su napisane ranije, već brojni specifični argumenti, napose oni o kolektivnom ljudskom iskustvu/svjedoku svih vremena i klima koje je promovirao, nosili su zapanjujuću sličnost sa Iqbalom. Hajde prvo da osmotrimo njegovu formulaciju (فتنة عصر روان) u području epistemologije, uzevši u obzir članak koji je spomenut iznad.

“Ukoliko uzmemo primjer učenja koje je očito posve intelektualno i nedostupno emocijama, tj. kantijanstvo, koje se smatra arhetipom teorija naizgled razdruženih od svake poezije, nećemo imati poteškoća u otkrivanju da je njegovo polazište ili ‘dogma’ reducirana na bezrazložnu reakciju protiv sveg što leži ponad dosega razuma koji djeluje posve sam; dakle, ona izražava *a priori* instinktivni revolt protiv istina koje su racionalno neshvatljive i koje se smatraju uzrujavajućim zbog svoje same nedostupnosti običnom umovanju. Sve ostalo nije ništa drugo doli dijalektička skela, inegeniozna ili ‘brilijantna’ ako želite, ali suprotna istini. Ono što je krucijalno u kantijanstvu nije njegova *pro domo* logika i njezinih tek nekoliko ograničenih lucidnosti, već predominantno ‘iracionalna’ želja da ograniči inteligenciju koju ona izražava; ovo rezultira dehumaniziranjem inteligencije i otvara vrata svim nehumanim devijacijama našeg stoljeća.⁶⁶ Ukratko, ukoliko stanje čovjeka zaslužuje mogućnost nadmašivanja sebe intelektualno, kantijanstvo je negacija svega što je suštinski i integralno ljudski.⁶⁷ ...Nekada su ljudi govorili djetinjasta inteligentna pitanja; u naše vrijeme briljiraju u kazivanju inteligentnih gluposti.

⁶³ Ovo je pitanje dobro izrazio u svojoj studiji John Haywood. Vidjeti: John Haywood, “The Wisdom of Muhammad Iqbal – Some Considerations of Form and Content”, u: *The Sword and the Sceptre*, ed. dr. Riffat Hasan, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1977, str. 162-175. “Iqbal se nalazi u dugoj liniji klasičnih islamskih pjesnika (i ne upotrebljavam pojam ‘islamski’ u uskom religijskom smislu). Zbilja, on je vjerovatno posljednji veliki islamski pjesnik... Učenjaci familijarni s poetskim klasicima arapskog i perzijskog jezika, imaju osjećaj, nakon čitanja Iqbala, da je on uvelike u istoj tradiciji. Zbilja, posljednji način da se o Iqbalu razmišlja jeste kao o pakistanskom pjesniku. Umjesto toga on radije govori univerzalno za islam i zajedničkom tlu između islama i drugih glavnih svjetskih religija... (*Ibid*, str. 162) ...veliki broj stihova u njegovom djelu je istinska aforistična (gnomska) poezija – ‘*Hikmah*’ mudrost u najvišem smislu ove riječi. Štaviše, oni nisu mudrost samo muslimanima, ili Orijentalcima, već čovjeku svakog vjerovanja i rase. Jedno od Iqbalovih najvećih postignuća jeste to da je premostio jaz između Istoka i Zapada, i što je izrazio zajedničko tlo u velikim religijskim i filozofskim svjetskim sistemima.” (*Ibid*, str. 172-173).

⁶⁴ I do neznatnijeg stepena, za Maxa Mullera, sa ukazivanjem na hinduske tekstove i njihove pogrešne interpretacije.

⁶⁵ F. Schuon, “Reflections on Ideological Sentimentalism”, reprint u: *Iqbal Review*, vol. 47, br. 2, april 2006, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, str. 2-15.

⁶⁶ Ovaj članak je napisan 1964. godine (Ed.)

⁶⁷ Njemački kantijanci iz XIX stoljeća koji su nazivali svog filozofa “univerzalnim poništavateljem”; nisu ni znali kakvu istinu kazuju. Zapravo, ono što je bilo poništeno bila je inteligencija kroz njezinu zamjenu akademskom sofistijom (nadmudrivanjem), ukoliko nam je dopušteno da se tako izrazimo.



U tim danima su pravili pogreške o nepredviđenim pitanjima, kada su griješili, ali ne na suštinskom; u naše doba ljudi griješe u suštinskim stvarima, dok zadržavaju pozitivna mišljenja o nebitnim stvarima. ...Karakteristična tendencija našeg vremena – zahvaljujući činjenici da su ‘bogovi’ isključeni – jeste ta da je sve kristalizirano u filozofiji; sve postaje članak vjerovanja, čak i bezazlene stvari, čak i bilo koja vrsta sentimentalne reakcije, ili slabosti inteligencije ili pak volje. Ovo je kao da naše noge, umorne od onog što jesu po prirodi, počnu misliti sukladno njihovoj vlastitoj perspektivi i pretpostave za sebe, pukom činjenicom zbog toga što su mislile, totalni i središnji karakter. Kroz sličan tok mišljenja, ne slijediti današnje ekstravagantnosti (pretjeranosti), bilo to u filozofiji, književnosti, umjetnosti, ili jednostavno u našem načinu življenja, naziva se ‘iznevjeravanjem našeg vlastitog doba’. Međutim, ono što ljudi zaboravljaju jeste to da naše vlastito doba iznevjerava istinu i sve istinske vrijednosti. Kazano nam je da ništa ne može, niti smije iskoračiti izvan našeg doba, kao da se ono nije udaljilo od Boga, i kao da je uopće bilo moguće na neodređeno vrijeme udaljiti se od Boga, istine i naravi stvari, sve troje... Tokom stoljeća religije su usadile u čovjeka svijest o onom što je on uistinu, njegovoj suštinskoj uzvišenosti, povezanoj sa njegovom aktuelnom nesavršenošću i nesposobnošću; čovjek je prihvatio ovu poruku zbog toga što još uvijek posjeduje prirodnu intuiciju o svojoj situaciji u univerzumu. Potom, osobitost čovjeka željnog utjelovljenja našeg doba jeste potreba da se osjeća ležerno u nesavršenosti koja je za njega praktički postala svoja vlastita savršenost... Sa stajališta eshatoloških zbiljnosti, prema čemu ništa ne može ostati imuno

u konačnom obračunu, sva ova racionalističko-sentimentalistička kontroverza bi mogla ličiti poput vrste literarne igre koja je osuđena na trenutačno ishlapljivanje u ponoru koji leži ispod groba.”

Kasnije ćemo o njegovoj temeljnoj kritici kantijanske paradigme koja se pojavila u radu “Racionalizam koji je zbiljski i očit” (Rationalism Real and Apparent)⁶⁸, gdje je elaborirao ovo krajnje važno epistemološko pitanje.

Ovo suštinsko pitanje opsežno je tretirano u *Obnovi*, ali je suština njegovog argumenta protiv Kanta sumirana u ovoj rečenici:⁶⁹

“Dokaz religijskih učenjaka u svim dobima i zemljama jeste taj da postoje potencijalni tipovi svijesti koji leže blizu našoj normalno svijesti. Ukoliko ovi tipovi svijesti otvore svoje životvorne mogućnosti i iskustveno usvajanje znanja, pitanje mogućnosti religije kao oblika višeg iskustva je savršeno legitimno pitanje i zahtijeva našu ozbiljnu pažnju.”

Ono što Iqbal označava sa “religijskim učenjacima” jasno su mistici različitih religija,⁷⁰ na koje ukazuje kao priskrbitelje najznačajnije vrste dokaza koji može pobiti Kanta. Ovdje vidimo jasan znak njegovog ekumenizma, njegovo prepoznavanje ekvivalencije mistika svih vjera, koji su ujedinjeni u svojoj afirmaciji jedinstvenog apsoluta, Zbilje, koja nije dostupna samo kroz razum, već kroz duhovnu intuiciju i mističko razotkrivanje.

I kao što je to M. Mir primijetio: “Apsolutna Zbilja razotkriva svoje simbole i u izvanjskom svijetu i u čovjekovom unutaršnjem sopstvu i može se, prema tome, nazvati imanentno Beskonačno. Intuicija je izravni, neracionalni način njezinog dosezanja. Potonji način, čiju valjanost je posvjedočila literatura svjetskih objava i mistika, nije manje

⁶⁸ F. Schuon, “Rationalism Real and Apparent”, in *Logic and Transcendence*, reprinted, Lahore, 2004, str. 33-55.

⁶⁹ M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious thought in Islam*, IAP, Lahore, 1987, str. 146.

⁷⁰ Ovdje se pozivamo da jednako tako imamo na umu njegovu raniju tvrdnju: “spekulacije starih muslimanskih sufija i mislitelja”.

prirodan i izvoran i nije manje učinkovit u postizanju objektivne, konkretne i zbiljske spoznaje. Međutim, dvije vrste spoznaje moraju biti pridodate jedna drugoj kako bi izgradile potpunu viziju moguće Zbilje.⁷¹

Otuda, mistička svijest je središnja za Iqbalov ekumenizam, i ovo je ono što mu omogućava da ukaže s puno poštovanja na takve ličnosti kao što su Buddha, Guru Nanak, Isus, i brojne druge figure iz različitih religija: sve one ukazuju na jednu te istu zbiljnost. Na ovu zbiljnost Iqbal najčešće ukazuje u pojmovima ljubavi, a ne jednostavno znanja. Ili radije, temeljna tema koja, izgleda, oblikuje njegovu sposobnost prijemčivosti za religijski Drugog jeste mudrost koja teče iz ljubavi: ovo je to uzajamno djelovanje između mudrosti i ljubavi koje generira duboko uvažavanje mističkog usklađivanja na duhovne vrijednosti koje prožimaju tradicije koje su drukčije od islama.

Hajde da pogledamo reprezentativni stih u pogledu epistemologije:⁷²

ہے ذوقِ تجلی بھی اسی خاک میں پنہاں
غافل! تو نرا صاحبِ ادراک نہیں ہے

*The taste for (receiving the) self-disclosure
is also inherent in this dust
O heedless soul, you possess much more
than mere rationality.*

*Okus za (primanje) samorazotkrivanja
jednako tako je prirodan u ovoj prašini
O nemarno dušo, posjeduješ puno više
od puke Racionalnosti.*

To jamačno nije avicenijanska, niti postavicenijanska epistemologija. Ona ne pripada otvoreno transcendentno teozofskim sintezama koje je izradio Mulla Sadrā. Ukoliko je ovo izvan blijedog filozofskog diskursa ovo, u dokaz toga, ne pristaje u narative sunijskog i šiiskog kelāma. Očito, ovo dolazi iz islamske mudrosne tradicije,

specifičnije, kroz njezinu bogatu i slavnu tradiciju mudrosne poezije (često imenovane kao racionalno-duhovne / transracionalne sufijske metafizike). I kao što je S. H. Nasr primijetio: “Najdublja metafizika u islamu se pronalazi u djelima sufijskih učitelja, napose onih koji su izabrali da se bave teoretskim aspektima duhovnog puta (*al-‘irfān*). Općenitije razmatranje značenja filozofije u islamu bi trebalo uključivati sufizam, kalām, usūl i, također, neke druge islamske znanosti.”⁷³

U perspektivi sufijske metafizike, glavni izvor Iqbalove inspiracije, fenomen svijesti, opažene u svijetu hijerarhijske vrste, jeste manifestacija Božije Svijesti. Najsredišnjija i posvemašnija manifestacija Božije Svijesti, samorazotkrivanja (*tajalli*) božanskog atributa znanja (*‘ilm*), jeste ljudska inteligencija. Na isti način, samo je čovjek taj koji posjeduje dar govora, jer jedino on među zemaljskim stvorenjima je stvoren na sliku Božiju⁷⁴ na izravan i integralan način. Ovo je vrhunac savršenstva ljudske inteligencije i, prema tome, ljudske svijesti. Pošto je govor nematerijalan, iako osjetilan, tijelo naše volje i našeg razumijevanja.⁷⁵

Značajno i istaknuto pitanje ovdje jeste to da bit Iqbalovog argumenta razvijena u Kantovom pobijanju jeste ta da on proširuje granice područja svijesti i naglašava činjenicu da svijest ne bi smjela biti reducirana samo na racionalnost, tj. diskurzivnu misao,⁷⁶ ili razum koji je otrgnut od svojih transcendentnih noetskih korijena,⁷⁷ pošto, da se poslužimo Iqbalovim riječima, “posvemašnija Zbilja... posjeduje druge načine prodiranja u našu svijest”;⁷⁸ postoje “neracionalni načini svijesti”;⁷⁹ postoji “mogućnost nepoznatih nivoa svijesti”.⁸⁰

U ovom pogledu htjeli bismo skrenuti pažnju naših čitalaca na to da smo

⁷¹ M. Mir, *Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1989, str. 84.

⁷² *Kulliyāt i Iqbal*, urdu, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, str. 369/45.

⁷³ Vidjeti S. H. Nasr, “The Meaning and Role of Philosophy in Islam”, *Studia Islamica*, (36) 1973, str. 57–80.

⁷⁴ Biblijska izreka kaže: “na sliku Božiju”. U islamskoj tradiciji ovo se spominje u sljedećem hadisu: “*Khalaq Allahu Adama ‘alā Sūratihī*”. Vidjeti: Bukhārī, *Al-Ṣaḥīḥ*, “Istidhān”, 1; Muslim, *Al-Ṣaḥīḥ*, “Birr”, 115, “Jannah”, 28; Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad*, vol. II, 244, 251, 315, 323. Vidjeti također: Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Dār Ṣādir, Beirut, n. d., vol. II, str. 124, str. 490. Za razjašnjavajuće izlaganje implikacija ovog iskaza u pojmovima Božijih Atributa, vidjeti: Murata and Chittick, *The Vision of Islam*, reprinted, Suhaib Academy, Lahore, 2000, str. 120.

⁷⁵ Međutim, trebali bismo se podsjetiti da govor nije nužno poizvanjštinen, artikulirana misao također uključuje jezik.

⁷⁶ Koja je, ako jeste, refleksija Intelektu na materijalnom planu.

⁷⁷ Po Rūmijevim riječima, “*aql i juz’i aql rā badnām kard*”, *Mathnawī*, (ed. Nicholson) vol. III, str. 31, red 8. Vidjeti također: vol. II, str. 352, red 11, vol. I, str. 130, red 4.

⁷⁸ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Iqbal Academy Pakistan/Institute of Islamic Culture, Lahore, 1989, str. 13.

⁷⁹ *Ibid*, str. 14.

⁸⁰ *Ibid*.



imali priliku spomenuti ono što je u vezi sa Iqbalovim stajalištem o sektorskoj prirodi znanosti. Otuda ne bi bilo iznenađenje da ovdje primijetimo, kao i u drugim slučajevima, da Iqbal blisko slijedi Rūmija u onome što ona ima za kazati o sektorskoj prirodi znanosti. Ne samo sadržaj argumenta, već jednako tako i slika lešinara koja je korištena da prikaže prikraćenosti znanstvene/moderne epistemologije – “sektorska stajališta Zbilja” – nepogrešivo je pozajmljena od Rūmija. Želim skrenuti pažnju čitalaca na sljedeće stihove iz *Mesnevije* (*Mathnawī*):⁸¹

عقل جزوی کرگس آمد ای مُقل
پر او با جیفه خواری متصل
عقل ابدالان چو پر جبرئیل
می پرد تا ظل سدره میل میل

*The partial intellect is a vulture,
you poor wretch.
Its wings are tied up with carrion eating.
The intellect of the saints is like Gabriel's
wing,
it flies, mile by mile, to the shadow
of the Lote Tree.*

*Parcijalan intelekt je lešinar, ti bijedni
nesretniče
Njegova su krila povezana za jedenje
otpadaka.
Intelekt bogougodnika je poput
Džibrilovog krila,
on leti, milju po milju, do hlada
Lotosovog Drveta.*

U sferi Marsa njegov glavni opus *Javīd Nāma* (*Džavidnāma*), Iqbal je oslovio ovo pitanje epistemologije kroz zanimljivu proširenu metaforu.⁸²

خاکیان را دل به بند آب و گل
اندین عالم بدن در بند دل
چون دلی در آب و گل منزل کند
بر چه می خواهد به آب و گل کند

مستی و ذوق و سُور از حکم جان
سم را غیب و حضور از حکم جان

در جهان ما دو تا آمد وجود
جان و تن آن بی نمود آن با نمود

خاکیان را جان و تن مرغ و قفس
کر مریخی یک اندیش است و بس

چون کسی را میرسد روز فراق
چست تری گردد از سوز فراق

یک دو روزی پیشتر از آن مرگ
می کند پیش کسان اعلان مرگ

جانشان پرورده اندام نیست
لا جرم خو کرده اندام نیست

تن بخویش اندر کشیدن مردن است
از جهان در خود رمیدن مردن است

برتر از فکر تو آمد این سخن
زانکه جان تست محکوم بدن

*Earth's dwellers— their hearts are bound
to water and clay;
in this world, body is in bondage to heart.
When a heart makes its lodging in water
and clay,
with water and clay it makes what it wills;
intoxication, joy, happiness are at the
disposal of the soul,
the soul determines the body's absence
and presence.*

*In our world, existence is a duality,
soul and body, the one invisible,
the other visible;
for terrestrials, soul and body
are bird and cage,
whereas the thought of Martians is
unitive.*

*When the day of separation arrives for any,
he becomes livelier from the flame
of separation;
a day or two before the day of death
he proclaims his decease to his fellows.*

⁸¹ *Mathnawī*, VI 4138-39.

⁸² *Javīd Nāma*, u: *Kulliyāt i Iqbal*, perzijski, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, str. 574/102-575/103.

*Their soul is not nourished by the body,
therefore it has not become habituated
to the body.*

*Death is to draw in the body,
death is to flee from the world into one's self.*

*Stanovnici Zemlje – njihova srca su
vezana za vodu i ilovaču;
na ovom svijetu, tijelo je tamnica srcu.
Kada srce se nastani u vodi i ilovači,
uz vodu i ilovaču ono čini što želi;
opijenost, radost, sreća na raspolaganju
su duši,
duša određuje tjelesnu odsutnost i
prisutnost.*

***U našem svijetu, postojanje je dvojnost,
duša i tijelo, jedno nevidljivo i drugo
vidljivo;
za Zemaljce, duša i tijelo su ptica i kavéz,
dok je misao Marsijanaca ona koja
spaja.***⁸³

*Kada dan odvajanje bilo kome dođe,
on postaje živahniji od plamena odvajanja;
dan ili dva prije dana umiranja
on najavljuje svoje preminut će svojim
bližnjima.*

*Njihova duša nije uzdržavana tijelom,
stoga ona nije postala naviknuta na tijelo.
Smrt je za izvlačenje u tijelu,
smrt je da oslobodi od svijeta
u našem sopstvu.*

Čitajmo gornje stihove uz retke iz F. Schuonovog djela *Gnoza – Božanska Mudrost (Gnosis – Divine Wisdom)* i ovo je samo reprezentativni primjer iz njegove rekurentne (povratne) teme.

“Svijet oblika koji je sačinjen od dvojnosti, Intelakta, jednom kada je projektiran vrlinom njegovog ‘pada’ u materijalne i psihičke supstancije, podijeljen je na dva pola, jedan intelektualni i drugi egzistencijalni; on je podijeljen na inteligenciju i egzistenciju, na mozak i tijelo. U Intelaktu, inteligencija je postojanje i obratno; distinkcija aspekata po sebi ne implicira odrežanost. Rez se javlja samo u svijetu oblika... Mozak je

tijelu ono što je srce mozgu i tijelu uzetim zajedno. Tijelo i mozak su, takoreći, projektirani u kolanju oblika; srce je, takoreći, uronjeno u nepromjenljivost Bitka. Tijelo i mozak su, takoreći, srce koje je poizvanjštено; njihova bipolarizacija se objašnjava činjenicom njihove poizvanjštенosti.”⁸⁴

*

Gore kazano je povezano sa pitanjem epistemologije. Hajde da sada pogledamo reprezentativni primjer za ontologiju.

نگ پیدا کر اے غافل تجلی عینِ فطرت ہے
کہ اپنی موج سے بیگانہ رہ سکتا نہیں دریا

*Secure some insight, O heedless soul,
self-disclosure (or manifestation) rises
from the depths of the Divine Nature
Because the sea can not remain indifferent
to its waves.*

*Osiguraj neki uvid, o, nemarna dušo,
samoraskrivanje (ili manifestacija)
uzdiše se iz dubina Božije Prirode
Zbog toga što more ne može ostati
nemarno spram svojih valova.*⁸⁵

Metafora mora/rijeka/planinskog potoka i njegovih talasa/kapljica/raspršenja tipični je sufijski metafizički diskurs koji je Iqbal često koristio na različite načine. Za promjenu, ovdje navodim iz njegove privatne konverzacije koja je nedavno otkrivena iz podsjetnika starog časopisa njegovog najbližeg prijatelja Ch. Muhammad Hussaina. On nam ne ostavlja mjesta sumnji gdje bi njegove formulacije trebale biti smještene. Ova dvojica prijatelja su raspravljala o raznim pjesmama i razgovor se okrenuo u pravcu predmeta Principa i njegovih manifestacija. “Druga zadnja kitica pjesme ‘Fasafa i Gham’,⁸⁶ koja je izlaganje filozofije smrti, lijepo prikazuje pitanje ‘individualizacije’

⁸³ Naglašavanje dodano.

⁸⁴ “Ljudski život se odvija istovremeno na tri plana, ili radije, *ego* je predmet tri centra privlačenja kojima odgovara na različite načine, sukladno svojoj vlastitoj naravi ili vrlini. Živimo u isto vrijeme u tijelu, glavi i srcu, tako da se katkad možemo upitati gdje smo zapravo situirani; ustvari, ego, ispravno govoreći, empirijsko ‘ja’, posjeduje svoje osjetilno mjesto u mozgu, ali gravitira oko tijela i nastoji da se identificira sa njim, dok je srce simboličko sjedište Sopstva, kojeg možemo biti svjesni ili nesvjesni, ali koje je naš egzistencijalni, intelektualni i tako univerzalni centar. Ovo je u nekom smislu stara trijada *anima, animus, Spiritus*, uz razlikovnost da *anima* – ‘supruga’ *animusa* više je vegetativni i animalni psihički entitet od samog tijela; međutim, ovdje ne postoji jasna demarkaciona linija, budući da tijelo ne može biti razdruženo od svojih osjeta, koji zapravo tvore naš donji i decentralizirani *ego*, uz njegovu tendenciju naniže i disperziju.” F Schuon, *Gnosis – Divine Wisdom*, reprint izdanje, Suhail Academy, Lahore, 2004, str. 24.

⁸⁵ Muhammad Iqbal, *Bāl i Jibril*, u: *Kulliyāt i Iqbal*, urdu, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, str. 359/35.

⁸⁶ Muhammad Iqbal, *Bāng i Darā*, u: *Kulliyāt i Iqbal*, urdu, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, str. 184/168.



koristeći analogiju planinskog potoka. Jedinstvo manifestira Sebe u multiplacitetu individualiteta i potom se, metaforički govoreći, 'vraća' Svome stanju,⁸⁷ što je lijepo predstavljeno u (našoj) poetskoj mašti." Potom je Iqbal primijetio da je ista tema predstavljena na drugim mjestima, kao i u poemi "Payām"⁸⁸ u *Payām i Masriq*, kao i u "Wālidā Marhūma kī Yād Maen"⁸⁹ u "Bāng i Dārā".⁹⁰

جهان از خود برون آورده کیست؟

جمالش جلوه ی بی پرده کیست؟

مرا گوئی کہ از شیطان حذر کن

بگو با من کہ او پرورده کیست؟⁹¹

Who created the world out of his own self?

Whose unveiled glory does its beauty represent?

You say to me, 'Beware of Satan!'

But tell me: Who nurtured him.

Ko je stvorio svijet iz svojeg vlastitog sopstva?

Čija je to otkrivena slava njegovu

ljepotu predstavlja?

Kažeš mi: 'Čuvaj se šejtana!'

*Međutim, reci mi: ko ga je uzgojio?*⁹²

خودی را از وجود حق وجودے

خودی را از نمود حق نمودے

نی دانم کہ این تابنده گویر

کجا بودی اگر دریا نبودی⁹³

God is the ground of Khudi's Existence

Khudi's own manifestation is due to God's.

Where would this luminous pearl have been

Had no ocean existed?

Bog je temelj Khudijeovog postojanja

Khudijeva vlastita manifestacija ima zahvaliti Božijoj.

Gdje bi bio ovaj blistavi biser

*Da nije postojao ocean?*⁹⁴

Razlog zbog kojeg ovo zvuči poput Ibn Sināove emanacionističke ontologije (*ibtihāj al-nafs*) nije taj što je ona ista bliže perspektivama filozofa autoriteta kalāma. Razlog nije samo "suprotstavljanje" *kalāma falsafi*, koji je daleko od uništavanja *falsafe*, koja je izvršila utjecaj na njegov kasniji smjer i

koju je islamski svijet uveliko apsorbirao u sebe nakon VII/XIII stoljeća, uz rezultat da je takva figura kao Ibn Khaldūn nazvao ovaj kasni *kalām* oblikom filozofije. Ibn Khaldūn je primijetio da je bilo gotovo nemoguće razlikovati između *falsafe* (filozofije) i *kalām al-muta'akhhbirina* (teološkog diskursa kasnijeg datuma).⁹⁵ Po riječima S. H. Nasra: "Falsafa u islamu je zadovoljila određenu potrebu za kauzalnošću među određenom vrstom ljudi, obezbjeđujući nužna logička i racionalna sredstva za kultiviranje razvitka brojnih umjetnosti i znanosti, što je omogućilo muslimanima da susretu i asimiliraju učenja brojnih drugih kultura, što je u svojim interakcijama sa kalāmom ostavilo dubok utjecaj na potonji budući smjer, te je naposljetku postala sluškinja iluminacije i gnoze, otuda stvarajući most između logičkog rigorozuma i ekstaze duhovnog jedinstva."⁹⁶

No, da se vratimo na naše glavno istraživanje, Iqbalova ontologija je također otvoreno ukorijenjena u islamskoj mudrosnoj tradiciji ili sufijskoj metafizici. U Schuonovoj jezgrovitoj rečenici:

"Bog isijava. U Božijoj je naravi da želi komunicirati sa Sobom, i zbog ovog razloga je Bog stvorio svijet i čovjeka; ovo je čitava tajna Maya."⁹⁷

نگہ پیدا کر اے غافل تجلی عین
فطرت ہے

Postoji reprezentativna rečenica iz *Obnove vjerske misli u islamu* koja potkrepljuje stih spomenut ranije:

"Zamišljao sam Vrhovnu Zbilju kao Ego; i sada moram pridodati da iz Vrhovnog Ega samo egoi proizlaze. Stvaralačka energija Vrhovnog Ega, u kojemu su čin i misao identični, funkcionira kao ego-jedinstva. Svijest, u svim svojim detaljima, iz mehaničkog kretanja

⁸⁷ Zapravo, ono nikada ne napušta svoje nepromjenjivosti i manifestacija i ne utječe na Bit.

⁸⁸ *Payām i Masriq*, u: *Kulliyāt i Iqbal*, perzijski, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, str. 321-325.

⁸⁹ Muhammad Iqbal, *Bāng i Darā*, u: *Kulliyāt i Iqbal*, urdu, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, str. 245/238.

⁹⁰ Dr. Saqif Nafis, Chawdhary Muḥammad Ḥusayn Marhūm kī Diary Kay Chand Awraq", u: *Iqbal*, vol. 56, brojevi 1-4, str. 14.

⁹¹ *Kulliyāt i Iqbal*, perzijski, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, str. 772.

⁹² *Kažeš... njega?* Ovi stihovi potiču pitanje o postojanju zla. Bog zapovijeda ljudima da se čuvaju od šejtana, međutim, zar nije istina da je Sam Bog stvorio i odgojio šejtana?

⁹³ *Kulliyāt i Iqbal*, perzijski, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, str. 850.

⁹⁴ *Gdje bi ... postojao?* Iqbal uspoređuje ljudski khudi sa biserom i Bogom i okeanom.

⁹⁵ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, preveo F. Rosenthal, vol. 3, New York, 1958, str. 52 i naredne, smatrao je kasniju školu kalāma filozofijom. Brojni savremeni arapski autori naglašavali su značaj kalāma i jednako tako sufizma kao oblika "islamske filozofije". Naprimjer, vidjeti: Muḥtafā 'Abd al-Rāziq, *Tamhid li-ta'rikh al-falsafat al-islāmiyyah*, Cairo, 1959.

⁹⁶ S. H. Nasr, "The Meaning and Role of Philosophy in Islam", op. cit, str. 79.

⁹⁷ F. Schuon, neobjavljeni tekst.

iz onog što nazivamo atom materije do slobodnog kretanja misli u ljudskom egu, jeste samoraskrivavanje 'Ja sam, uistinu, Allah'.⁹⁸ Svaki atom božanske energije, bez obzira kako bio nisko na skali postojanja, jeste ego. Međutim, postoje nivoi u izražavanju svoga ja. Kroz čitavu skalbu bića kola postupno uzdižuća nota jastva sve dok ne dosegne svoje savršenstvo kod čovjeka. Ovo je razlog zbog čega Kur'an izjavljuje da je Vrhovni Ego bliži čovjeku od njegove vlastite žile kucavice.⁹⁹ Nalik biserima mi zbilja živimo i krećemo se i posjedujemo svoje biće u neprestanom kolanju božanskog života.¹⁰⁰ Istinski Beskonačno ne isključuje konačno; ono objužmljuje konačno bez brisanja njegove konačnosti, te objašnjava i opravdava svoje biće."¹⁰¹

Ne gubeći iz vida iznad spomenuto samoraskrivavanje "Ja sam, uistinu, Allah" (*Innī ana Allāh*) koje je reprezentativni navod iz Iqbalovih ontoloških formulacija, čitaoci se pozivaju da pročitaju sljedeće retke od Renèa Guènona:¹⁰²

"Ukoliko sada razmotrimo Univerzalni Bitak, koji je predstavljen najvišom tačkom u svom nedjeljivom jedinstvu, i iz kojeg su sva bića u onoj mjeri u kojoj se manifestiraju u Postojanju zbilja ništa više doli 'učesnici', možemo kazati da je time podvajanje subjekta i atributa bez posjedovanja njihovog jedinstva zahvaćeno. Tvrđnja od koje je ona ujedno subjekt i atribut potom poprima oblik: 'Bitak je Bitak'. Ovo je aktuelno artikuliranje onog što logičari nazivaju 'principom identiteta'; međutim, u ovom obliku njegov zbiljski okvir jasno transcendirira područje logičkog, i ispravno i primarno je ontološka tvrđnja, bez obzira koje primjene u različitim porecima mogu biti izvučene iz njega. Može se kazati da on izražava odnos Bitka kao subjekta

(To koje jeste) prema Bitku kao atributu (To koje jeste To što jeste) i nadalje, pošto je Bitak-subjekt Spoznavalac, a Bitak-atribut (ili objekt) Spoznato, ovaj je odnos sama Spoznaja; međutim, istovremeno, ovo je odnos identiteta; apsolutna Spoznaja je, dakle, aktuelni identitet; a svaka istinska spoznaja, budući da učestvuje unutra, također implicira identitet u onoj mjeri u kojoj je ona učinkovita. Trebali bismo dodati kako odnos povlači svoju zbiljnost isključivo iz dva pojma koja povezuje, a kako su ova dva zapravo samo jedan, slijedi da sva tri elementa (Spoznavalac, Spoznato i Spoznaja) istinski su jedan jedini;¹⁰³ ovo može biti iskazano tako da 'Bitak zna Sebe pomoću Sebe'... Tradicionalna vrijednost formule koja je upravo iskazana pojavljuje se očito iz činjenice da se nalazi u jevrejskoj Bibliji, u prikazu Božije manifestacije Mojsiju (Musau) u Plamtećem Grmu. 'Kada ga Mojsije upita za Njegovo Ime, On odgovori: *asher Ebeieh*', što se uobičajeno prevodi 'Ja sam Onaj Koji Jesam' (ili 'Ja sam Koji jesam'), ali najegzaktniji prijevod glasi: Bitak je Bitak."

M. Mir je umjesno primijetio: "Moj je utisak da *Obnova*, u svojoj cijelosti, predstavlja podrobnu izradu jedinstvene maestralne zamisli, koju je Iqbal sažeto izrazio frazom 'imanentno Beskonačno' (I.5)."¹⁰⁴ A ko, iznad svega, posjeduje ideju o "imanentnom Beskonačnom" – sufijski metafizičari!

کرا جوئی چرا در پیچ و تاب
که او پیداست تو زیر نقاب
تلاش او کنی جز خود نبینی
تلاش خود کنی جز او نیابی¹⁰⁵

Temeljno pitanje glasi: Šta znači biti čovjek? Šta je ljudsko biće? Šta je tijelo? Sigurno, ali još nešto? Ličnost koja uključuje razum, sjećanja i sklonosti koje se izvode iz jedinstvene putanje

⁹⁸ Qur'an, 20:14.

⁹⁹ *Ibid*, 50:16.

¹⁰⁰ M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious thought in Islam*, IAP, Lahore, 1987, str. 57-58.

¹⁰¹ Iqbal, *The Reconstruction of Religious thought in Islam*, IAP, Lahore, 1987, str. 23.

¹⁰² Rene Guenon, *Symbolism of the Cross*, reprinted, Suhail Academy, Lahore, 2006, str. 81-82.

¹⁰³ Vidjeti što je kazano o trijadi Sat-chit-ananda, u: *Man and his becoming*, pogl. XIV (Guènonova bilješka).

¹⁰⁴ M. Mir, *Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1989, str. 98.

¹⁰⁵ *Payām i Mashriq*, u: *Kulliyāt i Iqbal*, perzijski, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, str. 223/47



životnih iskustava? Ovo, također, ali da li još nešto? Neki kažu ne, međutim, Iqbal se, u duhu svih duhovnosti, ne slaže. Potertavanje ljudskog sopstva i animiranje jeste rezervoar bića koji nikada ne umire, nikada se ne isprazni, i nije ograničeno po svijesti i velikoj sreći. Ovaj beskonačni centar svakog života, ovo skrito sopstvo, nije ništa drugo doli Božanstvo. Tijelo, ličnost i ovaj beskonačni centar – ljudsko sopstvo nije posve prikazano sve dok sva tri nisu primijećena. Ovo nije bila jedina Iqbalova temeljna pozicija, kako je reflektirana u kvatrini pjesme, već je dijelio “antropokosmičku” viziju svih svjetskih mudrosnih tradicija.¹⁰⁶

Iqbal uviđa da je ovo skrito sopstvo, Beskonačno unutar, nazvano brojnim imenima, ali da sva ukazuju na istu Zbilju. Hinduji je nazivaju Brahmanom, tj. “konačnim ciljem svih ljubavnih čežnji”¹⁰⁷, udostojavajući se “nepokolebljivog oslobađanja srca”¹⁰⁸ u budizmu što kršćanstvo oslovljava “ljepotom tako drevnom i tako novom”.¹⁰⁹ Za Jevreje to je “vječno”¹¹⁰ koje nam je, u islamu, “bliže od žile kucavice”.¹¹¹

Mogli bismo postaviti pitanje o tome da smo, ukoliko je ovo tačno, i mi zbilja beskonačni po našem biću, zašto ovo nije očito? Zašto ne djelujemo sukladno tome? Iqbal bi kazao, odgovor leži u u dubini u kojoj je Vječno pokopano pod gotovo neprobojnom gomilom odvratanja, pogrešnih pretpostavki i koristoljubnih instinkta koji obuhvataju naša površna sopstva i sprečavaju nas da shvatimo istinsku univerzalnost. Lampa može biti prekrivena prašinom i prljavštinom do tačke da potpuno pomrači njezinu svjetlost. Problem koji život postavlja ljudskom sopstvu je taj da očisti nečistoću svoga bića do tačke gdje njegov beskonačni centar može isijavati u potpunosti i transcendencija doći u oštri fokus.

I ovo nas vodi do psihologije, ali ja bih riskirao na ovom mjestu. Dopustit

ću da M. Mir iznese tvrdnju: “Iznenadujuće, međutim, svijest, koja je središnja za ljudsku ličnost, nikad nije postala ozbiljan predmet muslimanskih skolastika. Jedino je nabožni sufizam pristupio jedinstvu unutaršnjeg iskustva, kojeg je Kur’an priznao kao jedan od tri izbora spoznaje – historija, priroda bića i druga dva. Iskaz mistika Hallāja: ‘Ja sam stvaralačka istina.’, kada se ispravno protumači, označava ne kapljice koje se stapaju sa okeanom, već opstanak konačnog ljudskog ega u dubljem biću.”¹¹² Aktuelni navod iz *Obnove* jeste kako slijedi:

“Nabožni sufizam je jedini pokušao da shvati značenje jedinstva unutaršnjeg iskustva za koji Kur’an izjavljuje da je jedan od tri izvora spoznaje,¹¹³ druga dva su historija i priroda. Razvitak ovog iskustva religijskom životu islama dosegao je svoj vrhunac u dobro znanim riječima Hallāja: ‘Ja sam stvaralačka istina’... Ispravna interpretacija njegovog iskustva, dakle, nije kap koja klizi u more, već shvatanje i smiono afirmiranje u besmrtnoj frazi zbiljnosti i trajnosti ljudskog ega u gotovo izazovnom bacanju protiv *mutakallimūna* (apologeta). Međutim, poteškoća modernih proučavalaca religije jeste ta da ova vrsta iskustva, iako savršeno normalna u svojim počecima, ukazuje, u zrelosti, na nepoznate nivoe svijesti. Ibn Khaldūn je davno osjetio potrebu za učinkovitom znanstvenom metodom kako bi istražio ove nivoe.¹¹⁴ Moderna psihologija je tek nedavno shvatila nužnost takovrsnog metoda, ali još uvijek nije bila u stanju da ide ponad otkrića karakterističnih obilježja mističkih nivoa svijesti.¹¹⁵ Bez toga da smo u posjedu znanstvenog metoda da se bavimo ovom vrstom iskustva na kojoj se temelje takvi sudovi kao onaj Hallājov, ne možemo sebi pomoći njegovim mogućim kapacitetom iskustva

¹⁰⁶ Za dodatne reference o ovom pitanju vidjeti Iqbal, *The Reconstruction of Religious thought in Islam*, IAP, op. cit; Stvoreni porredak kao beskrajno bogatstvo Božijeg Bitka (Created Order as the infinite wealth of God’s Being) / Nebrojena raznolikost živih oblika (Countless Variety of Living Forms), str. 70; Misao i djelo (thought and deed), [čin spoznaje i čin stvaranja, identični su (the act of knowing and the act of creating, are identical in)], str. 62; Univerzum je tek parcijalni izraz beskonačne stvaralačke aktivnosti (universe only a partial expression of the infinite creative activity of), str. 52.

¹⁰⁷ Hinduizam (Upanišadi).

¹⁰⁸ Budizam.

¹⁰⁹ Kršćanstvo (Augustin).

¹¹⁰ Judaizam.

¹¹¹ Islam (Kur’an).

¹¹² M. Mir, *Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1989, str. 88.

¹¹³ Usporedi kur’anske ajete 41:53 i 51:20-21, koji obavezuju ljude da proučavaju znakove Božije u samima sebi, kao i one u svijetu oko njih.

¹¹⁴ Usp. *Muqaddimah*, prev. F. Rosenthal, II, 76-103.

¹¹⁵ Obratiti pažnju na Iqbalovu opservaciju da “moderna psihologija još nije dosegla čak ni izvanjski rub religijskog života i još uvijek je daleko od bogatstva i raznolikosti onog što je nazvano religijskim iskustvom”. (VII predavanje, str. 152).

izručenja spoznaje. Niti koncepti teoloških sistema mogu, presvučeni u terminologiju praktično mrtve metafizike, biti od bilo kakve pomoći za te koji slučajno posjeduju različiti intelektualni background.¹¹⁶

U višem islamskom sufizmu ujedinjujuće iskustvo nije konačni ego koji briše svoj vlastiti identitet kroz neku vrstu apsorpcije u Beskonačni Ego; ovo je prije Beskonačno koje prolazi u ljubavni zagrljaj konačnog.¹¹⁷

I kao što Rūmī kaže: “Božije znanje je izgubljeno u spoznaji bogougodnika! I kako je moguće ljudima da vjeruju u takovršnu stvar?”¹¹⁸

Možemo nastaviti pokazujući Iqbalovu perspektivu, koja je bila ukorijenjena u sufizmu, o eshatologiji, soteriologiji, etici, itd. Međutim, to bi bilo iznad granica ovog rada. Posljedica ovog argumenta je kako slijedi. *Obnova vjerske misli u islamu*, Iqbalovo glavno filozofsko djelo, nosi znak briljantnog intelekta koji je ozbiljno angažiran golemim i raznolikim zapadnjačkim i islamskim filozofskim i književnim tradicijama, koje nude oštru analizu pitanja i često prezentiraju originalnu sintezu ideja... Iqbalov cilj u ovoj knjizi jeste da udovolji “zahtjevu za znanstvenim oblikom religijske spoznaje... kroz pokušaj da rekonstruira muslimansku religijsku filozofiju s obzirom na filozofsku tradiciju islama i recentnije razvitke u različitim područjima ljudske spoznaje” (str. xxi-ii). Prema njegovom stajalištu, moderni um, sa svojim “običajima konkretnog mišljenja”, nije u stanju da iznova oživi “tu naročitu vrstu unutarnjeg iskustva na kojem konačno počiva religijsko vjerovanje” (str. xxi), “tako da ovome treba pristupiti pojmovima koji su mu familijarni. Stavši, muslimani trebaju zauzeti pozitivno, ako ne kritičko, stajalište prema modernim razvicima u području spoznaje (str. xxii)”. Sufizam je

jednom učinio “dobar posao u oblikovanju i usmjeravanju razvitka religijskog iskustva u islamu”, međutim, njegovi “kasniji predstavnici, zahvaljujući svom nepoznavanju modernog uma, postali su apsolutno nesposobni da prihvate bilo kakvu svježiju inspiraciju iz modernog mišljenja i iskustva”, i dosljedno nesposobni da ponude metodu koja je prikladna modernom umu (str. xxi). Ovo je taj nedostatak za koji se Iqbal nada da će ga namaknuti do izvjesnog nivoa.

*

Postoji duga i iznenađujuća lista dojmljivih paralela između Iqbala i tradicionalnih pisaca, ali to tvori predmet sličnog, ali zasebnog rada. Želio bih predočiti neke od ovih tu i tamo i potom završiti ličnom bilješkom, koja nije nepovezana sa pitanjem sufizma, Iqbalom i njegovim afinitetima za tradicionalnu školu.

F. Schuon: “Sve civilizacije su u opadanju, ali na različite načine; propast Istoka je pasivna, a ona Zapada je aktivna. Greška Istoka u propadanju jeste ta što više ne misli; ona Zapada je ta što misli previše i misli pogrešno. Istok spava na istinama; Zapad živi u pogreškama.”¹¹⁹

نه دیر میں نہ حرم میں خودی کی بیداری
کہ خاوراں میں ہے قوموں کی رُوح تریاکی¹²⁰
ضمیر مغرب ہے تاجرانہ، ضمیر مشرق ہے
راہبانہ
وہاں دگرگوں ہے لحظہ لحظہ، یہاں بدلتا
نہیں زمانہ¹²¹

F. Schuon:

“U određenom, izvanjskom smislu veliko društveno i političko zlo Zapada je mehanizacija; to je mašina koja najizravnije uzrokuje najveća zla od kojih svijet danas pati. Mašina se odlikuje, općenito govoreći, upotrebom čelika, vatre i nevidljivih sila. Ništa nije fantastičnije nego

¹¹⁶ M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious thought in Islam*, IAP, Lahore, 1987, str. 77, 88.

¹¹⁷ Usp. uvodnik *The Secrets of the Self* (engleski prijevod Allama Iqbalove filozofske poeme: *Asrār-i Khudī*), str. xviii-xix.

¹¹⁸ M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious thought in Islam*, IAP, Lahore, 1987, str. 88.

¹¹⁹ F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, reprinted, Suhail Academy, Lahore, 2006, str. 22-23.

¹²⁰ *Zarb i Kalim*, in *Kulliyāt i Iqbal*, urdu, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, str. 523.

¹²¹ *Armaghān i Hijāz*, u: *Kulliyāt i Iqbal*, urdu, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, str. 749/57; vidjeti također: *Kulliyāt* na per. 356/12; 376/32; 536/64; 128/112.



da se govori o mudroj upotrebi mašina, njihovom služenju ljudskom duhu, jer je u samoj naravi mehanizacije da reducira ljude na robovanje i da ih potpuno izjeda, ostavljajući ih bez ičega ljudskog, bez ičega iznad životinjskog, bez ičega iznad kolektivnog. Vladavina mašina je naslijedila onu čelika, ili radije njoj je podaren najzlokobniji izraz. Čovjek, koji je stvorio mašinu, okončava postajanjem njezinim stvorenjem.”¹²²

ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت
احساسیں مروّت کو گُچل دیتے ہیں آلات¹²³

بر طبیعت دیو ماشین چیرہ نیست
آسمانها از دخانها تیره نیست¹²⁴

دانی از افرنگ و از کار فرنگ
تا کجا در قید زتار فرنگ

زخم از و، نشتر از و، سوزن از و
ما و جوی خون و امید رُفو

خود بدانی پادشاهی، قاہری است
اہری در عصر ما سوداگری است

تختہ دکان شریک تخت و تاج
از تجارت نفع و از شاہی خراج

آن جہانبانی کہ ہم سوداگر است
بر زبانش خیر و اندر دل شر است

گر تو میدانی حسابش را درست
از حریرش نرم تر کریاس تست

بی نیاز از کارگاہ او گذر
در زمستان پوستین او مخر

کشتن بی حرب و ضرب آئین اوست
مرگہا در گردش ماشین اوست¹²⁵

Iqbal:

“Otuda, posve zasjenjen rezultati-
ma svoje intelektualne aktivnosti,
moderni čovjek je prestao živjeti

duševno, tj. iznutra. U domeni mišljenja on živi u otvorenom konfliktu sa samim sobom; a u području ekonomskog i političkog života on živi u otvorenom konfliktu sa drugima. On sebe pronalazi nesposobnim da kontrolira svoj okrutni egoizam i svoju beskonačnu zlatnu groznicu, koja postepeno ubija sva viša stremljenja u njemu i vodi ničemu drugom doli zasićenosti životom. Apsorbirani u ‘činjenicu’, tj. optički prisutnom izvoru osjeta, on je posve odsječen od neizmernih dubina svog vlastitog bića.”¹²⁶

Popis može biti uveliko proširen, ali bih želio ovdje završiti bilježeći lični incident koji je indikativan za temu o kojoj smo raspravljali dosad. Prije nekoliko mjeseci primio sam poruku iz odnosa koji je štitio određene bojazni o tradicionalnoj školi, praksama i metodama sufizma. Gospodin je naveo sljedeći stih¹²⁷ od Iqbala, s očito malicioznom radošću, i potom je insinuirao da, sukladno iqbalijanskim svjetlima, sve što vi sufije radite je vježba u tričavosti izuzev osim ako...

یہ ذکر نیم شی، یہ مراقبے، یہ سُرور
تری خودی کے نگہبان نہیں تو کچھ بھی نہیں

Evo što sam napisao kao odgovor i to jednako tako može biti moja zaključna opaska:

“U ovom stihu Iqbal oslovljava perenijalno pitanje svake duhovnosti, a ne samo sufizma, to jest, odnosa duhovne prakse prema karakteru i djelovanju ukoliko se duboko zadubimo i učinimo dostatan napor, lijep prikaz je dat u tekstu Frithjofa Schuona (Shaikh ‘Īsā Nūr al-Dīn). Ovaj je uključen u neke tekstove od prvorazredne važnosti. Iqbal na ovom mjestu, kao i na nebrojeno drugih mjesta u svojoj poetski posredovanoj duhovnosti, oslovljava perenijalno pitanje svake duhovnosti, a ne samo

¹²² F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, reprint, Suhail Academy, Lahore, 2006, str. 22 i naredne.

¹²³ *Bāl i Jibril*, u: *Kulliyāt i Iqbāl*, urdu, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, str. 435.

¹²⁴ *Jāvid Nāma*, u: *Kulliyāt i Iqbāl*, perzijski, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, str. 579.

¹²⁵ *Kulliyāt i Iqbāl*, urdu, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, str. 717/41.

¹²⁶ M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious thought in Islam*, IAP, Lahore, 1987, str. 148.

¹²⁷ *Zarb i Kalīm*, u: *Kulliyāt i Iqbāl*, urdu, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, str. 547/47.

sufizma, iako to služi kao njegova izravna intelektualna paradigma. U poeziji se počinje i piše uz resurse i medij specifične tradicije, literarne i mudrosne tradicije, a potom, ako je neko zbilja veliki pjesnik, uspinje se do stepena univerzalnosti koja je zahtjev svake velike poezije, umjetnosti i oslovljava temeljna ljudska – ne hinduska/muslimanska ili pakistanska/ne-pakistanska – pitanja koja dijele sva ljudska bića. Poezija od prvorazrednog značaja ili sama velika poezija djeluje kao most i uz neizbježne partikularitete uvijek nosi aspekt univerzalnosti. Ovo vas dovodi licem u lice sa pitanjima koja su istinski perenijalna ljudska pitanja, a ne muslimanska, kršćanska ili hinduska pitanja: Ko sam ja? Šta to znači biti čovjek? Odakle sam došao? Gdje idem? Kakav je ovo svemir i kako sam povezan sa njim? Velika poezija može izgledati ukorijenjena u jedan određen partikularni idiom, ili specifični univerzum diskursa, ali je ona uvijek otvorena spram univerzalnog. Neka mi bude dopušteno ilustrirati ovo sa ukazivanjem na T. S. Eliota kojeg sam upravo spomenuo. *Asb Wednesday* (Pepelnica) izvodi svoj naslov iz katoličkog istoimenog obreda – ritual koji pobožni kršćani još uvijek izvode u Pakistanu, kao i neke kolege među muslimanskim asketama. Međutim, poema kazuje o univerzalnim ljudskim pitanjima, suštinskom pitanju prolaznosti ljudskog života i njegovoj sudbini ponad groba.”

Jednostavno postavljeno, Iqbal kazuje istu stvar u svom poetskom stilu koju su Shaikh Īsā Nūr al-Dīn i drugi duhovni učitelji, prije i nakon njega, uvijek naglašavali, a to je da su *zīkr* (*dhikr*) i vrlina isprepleteni. Invokacija (zazivanje imena Božijeg) posjeduje svoje protezanje na ispravno djelovanje i ona mora imati svoje produljenje po

karakteru kroz izgradnju vrline. Shaikh Īsā Nūr al-Dīn je puno stroži i beskompromisan u usporedbi sa Iqbalom kada kaže da jedno bez drugog je hipokrizija (licemjerstvo), ili da je jedno bez drugog hereza (krivovjerje)! Donosimo tekst:

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

Istina i vjerovanje, djelovanje i vrlina

Istina je ono što moramo prihvatiti apsolutno. A kada je posrijedi pitanje posvemašnje Istine, moramo je totalno prihvatiti, to jest sa svim što jesmo: inteligencijom, voljom, ljubavlju. Sigurnost, poduzetnost, sreća.

Potom, ovo posvemašnje prihvatanje Istine je vjerovanje. Kazati da je prihvatanje posvemašnje znači kazati da se ono dešava u našem srcu, o čemu ovise druge naše sposobnosti. I kazati da prihvatanje angažira naše srce jeste kazati, precizno, da ono angažira sve što smo, stoga naše djelovanje i naš karakter. Dakle, nemoguće je posjedovati vjeru bez djelovanja u skladu s njime, ili bez posjedovanja kvaliteta koji su u skladu sa vjerom, otuda sa Istinom koja je određuje. “Budite savršeni, jer je Otac na Nebu savršen.”

Između svih mogućih djela, jedno koje najizravnije ovisi o Istini, i koje temeljem te činjenice najneposrednije manifestira vjerovanje, jeste molitva (namaz), a suština namaza je Ime Božije, stoga invokacija. Prihvatiti Istinu znači posjedovati vjeru, a posjedovati vjeru znači zazivati Boga, jer je jedino čovjek obdaren inteligencijom koja je u stanju pojmiti apsolutno ili transcencenciju, i ovo je to što dar govora manifestira,

Međutim, srce nije produljeno samo u našoj aktivnosti, već je produljeno i u našem karakteru; i ako Istina i vjerovanje sile našu aktivnost na duhovnost i spasotvorno djelovanje, oni jednako



tako sile naš karakter na duhovnu i očišćenu od grijeha vrlinu. Jer djelovanje je ništa bez vrline, kao što Istina, bez naše vjere, ostaje mrtvo slovo. Obratno, vjera je ništa bez Istine, a vrlina je ništa bez djelovanja; dostatni razum za vjeru je očita Istina, a neodvojiva dopuna vrline je djelovanje Istine, a neodvojiva dopuna Istina je hereza; spoznaja bez vjerovanja je hipokrizija. Djelovanje bez vrline je ponos, a vrline bez djelovanja je taština; jer iskrenost vrline potiče djelovanje, a savršenstvo djelovanja potiče vrlinu.

Istina nema potrebu za nama; mi smo ti koji trebamo Istinu. Ukoliko ne postojimo – to jest, ukoliko nismo inteligentni i slobodne savjesti – Istina neće tražiti ništa od nas; međutim, postojimo, i srazložno tome – uzevši u obzir ko smo – Istina nas se tiče i sili nas na vjerovanje, te je vjera stoga sinonimna sa ljudskim postojanjem.

Ukoliko nismo slobodna i aktivna stvorenja, duhovno djelo nam se neće nametati; međutim, pošto živimo slobodno i djelujemo slobodno, zapravo smo prisiljeni da ih integriramo u naše vjerovanje i da djelujemo u skladu sa Istinom.

Ukoliko nismo bili osjećajne duše, u potrazi sreće, vrlina – neovisno od društvenog zakona – neće nam se nametati; no, kako posjedujemo moralni karakter, zapravo smo prisiljeni da je integriramo u naše vjerovanje i da se uskladimo sa Istinom.

Inteligencija, volja i osjećajnost čovjeka su proporcionalni Apsolutu ili Beskonačnom; i samo na temelju ovog transcendentnog sadržaja čovjek je uistinu čovjek.

Kazati Istinu znači kazati razabiranje između Zbilijskog i iluzije; kazati vjerovanje znači kazati koncentraciju na Sopstvo, koje je imanentno Zbiljsko; kazati djelovanje znači kazati manifestaciju Principa na planu našeg djelovanja,

stoga invokacija; kazati vrlinu znači kazati smanjivanje na Supstanciju na planu naše duše, stoga siromaštvo, skromno povlačenje, čistota, mir i ljepota. Hvala pripada Allahu i od Njega pomoć tražimo!¹²⁸

Nagađao sam šta ističu Vaše opaske, međutim, sumnjam da ste u potpunosti shvatili ono na što je Iqbal ukazivao. *Khduđi*, Iqbalova specifična metafora da opiše ljudsko stanje, od suštinskog je značaja ovdje i postoji klopka. Ljudi posjeduju svaku vrstu čudnih pojmova u vezi s tim, i umoran sam od njegovog objašnjavanja u elektronskim porukama. Imajte ovdje na umu da ga Iqbal upotrebljava u onom smislu u kojem ga je dr. Martin Lings (Shaikh Abū Bakr Sirāj al-Dīn) upotrebljavao u svojim knjigama. Reprezentativan navod, koji je relativno lakše asimilirati, jeste dat iz njegove kratke knjige *Mecca (Mekka)* u kojoj govori o Arapima koji zaboravljaju da su sve ljudske karakterne crte ukorijenjene u Bogu, otuda odbacivanje transcencije:

“Nijedno društveno-kulturno okruženje u predmoderna vremena nije okrenulo leđa Transcenciji na sistemski način koji karakterizira modernu. Arapi Poslanikova doba posjedovali su brojne zapretene vrline i imali su principe. Njihovi principi su manjkali u visinu, ograničeni na horizontalni plan, bez ikakve svijesti o odnosu između ljudskih vrlina i Božijih Kvaliteta čije su refleksije. Usprkos tome, ljudske vrline ne mogu postojati bez svojih arhetipova, koji je drugi način kazivanja da u ovim ljudima očito nedostajuća spona nije odsutna već je zapretna; i neizbježno stepen zapretnosti varira od čovjeka do čovjeka. Poslaničko svjedočanstvo je dalo povoda za njegovo buđenje.”¹²⁹

¹²⁸ Neobjavljeni tekst “Truth and Faith, Work and Virtue” 605/para 3-4.

¹²⁹ Martin Lings, *Mecca, from Before Genesis until Now*, Archetype, Cambridge, UK, 2004.

Također bih Vam sugerirao da pročitate relevantne stranice iz W. Chittickove knjige *Vizije islama (Vision of Islam)*, koja je najbolji komentar na Iqbalove ključne koncepte.

*

Postoji rašireno pogrešno razumijevanje da je Iqbal bio neprijateljski, ili u

najmanjem da je imao ambivalentan (podvojen stav) spram sufizma i, na različitom planu, njegova je perspektiva antipod tradicionalnim piscima. Ovo je bio teret mojih opaski da to nije takav slučaj.

Iqbal Academy Pakistan, 2012.

*S engleskog preveo:
prof. dr. Nevad Kahteran*

