



*Kasim Kakaji*

## Teorija jednoća egzistencije ili duhovno osvjedočena jednoća sa stanovišta Ibn Arebija i Ekharta

UDK 1 Ibn Arebi : 2-13  
1 Eckhart : 2-13

Teorija jednoće egzistencije (vahdetul-vudžud) koncipirane od gnostika (arifa) bila je predmetom mnogih kritika stoga što je daleka razumu i zbog neslaganja sa spoljašnjim značenjima nekih dijelova svetih tekstova. Neke pristalice ove teorije, kako bi umanjili ove kritike, interpretirali su je kao duhovno osvjedočena jednoća (perz. vahdet-e šuhud) radije je smatrajući epistemološkim pitanjem negoli ontološkim. U ovom članku nastojat ćemo ovo pitanje razmotriti sa stanovišta dva velika arifa – Ibn Arebija muslimana i Ekharta kršćanina – te pokazati kako razlikovanje jednoće egzistencije i duhovno osvjedočene jednoće prema načelima arifa nije ispravno i prema njihovom stanovištu ovo su dvoje jedna te ista stvar. Oni ne vjeruju u postojanje distinkcije između uma / subjektivnog (zihn) i objektivnog (ajn).

*Ključni termini:* jednoća bitka, duhovno osvjedočena jednoća, jednoća vizije, epistemologija, ontologija

## 1. Uvod

Sa stanovišta Ibn Arebija (1245.) i Ekhartha (1328.) cjelokupni svijet jeste emanacija Boga a Bog se manifestira kroz cijeli svijet. Gnostik je pojmiom ovu zbilju. On svugdje, u planini, dolini, moru i ravninama vidi Njegove znakove, zapravo više od toga, vidi Njega. Sada možemo postaviti pitanje je li jednoća o kojoj govore arif i gnostik izvanjsko i objektivno (afaki ve ajni) ili je unutarnje i subjektivno (enfusi ve zihni). Drugim riječima, je li teorija jednoće egzistencije ontološka rasprava ili je epistemološka ili je ona zapravo primarno psihološka kategorija tako da je vezana za psihološko stanje arifa a ne za objektivni svijet. Poznati prijepor oko jednoće egzistencije i duhovno osvjedočene jednoća upravo je vezan za ovo pitanje.

## 2. Duhovno osvjedočena jednoća (وحدت شهود)

Ibn Arebi i Ekhart uvjereni su da je egzistencija ograničena samo na Boga i da je sve drugo osim Boga "ništa". Dakle, za ovu teoriju nema boljeg naziva od jednoće egzistencije. Ibn Arebi i Ekhart nisu koristili ovaj termin, ali je on nakon njih posebno među sljedbenicima Ibn Arebijeve škole postao raširen.

Međutim, ova teorija i ovaj termin s jedne se strane ne slažu sa shvatanjima nas nearifa koja se temelje na kolokvijalnom razumijevanju. S druge strane, suprotna je uvjerenjima pobožnih o svetosti Boga i Njegove transcendentnosti od svojstava stvorenja. Stoga, s jedne strane, protivnici arifa poput Ibn Tejmije, pored odbacivanja ove teorije, pretvorili su je i u sredstvo napada na arife, a s druge strane, jedna skupina arifa, simpatizera i ljubitelja irfana nastojali su je objasniti i opravdati na način koji će odgovarati ukusima pobožnih koji nisu arifi.

Primjera radi, Kazi Nurullah Šušteri u pojašnjenju Ibn Arebijevih poznatih riječi: "Slavljen je Onaj ko je stvari učinio pojavnim a On je identičan njima" (سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها), napisao je: "Lična zamjenica 'on' (هو) u rečenici 'On je identičan njima' ne vraća se na Božiju bit, nego na pojavljivanje (zuhur) koji je preuzet iz glagola 'učiniti pojavnim' (اظهر). Dakle, prema ovoj pretpostavci značenje (Ibn Arebijeve) rečenice će biti: 'Slavljen je Onaj ko je stvari učinio pojavnim, a ova pojavnost identična je stvarima.'"<sup>1</sup>

Jasno je koliko je ovakva interpretacija daleka od jasnih iskaza Ibn Arebija o jednoći Boga i stvorenja, a osim toga ne slaže ni sa spoljašnjim značenjima njegovih riječi.

Jedan od načina opravdanja teorije jednoće egzistencije jeste tumačenje njenog značenja kao duhovno osvjedočene jednoće. Ovaj termin je s namjerom izbjegavanja kritika Ibni Tejmije i njemu sličnih protivnika škole jednoće egzistencije osmišljen u vrijeme Šejha Ahmeda Serhendija (1628).<sup>2</sup> Iako prije njega upotreba ovog termina nije bila raširena, ipak se na njegovo značenje obraćala pažnja. Teorija duhovno osvjedočene jednoće udaljilo je pitanje *jednoće* od objektiviteta tvrdeći kako je ovo pitanje vezano za psihološko stanje s kojom se arif u vrijeme irfanskog iskustva suočava. Što znači da gnostik u tom stanju sve vidi kao *jedno*. Međutim, prilikom interpretacije arif se možda pogrešno izražava i o svom iskustvu izvještava na način iz kojeg se greškom razumijeva jednoća egzistencije, dok to iskustvo nije bilo ništa drugo nego li duhovno osvjedočena jednoća. Većina kritika šejha Alauddevle Semnanija upućenih Ibn Arebiji upravo su iz ovog aspekta.<sup>3</sup>

Neki orijentalisti, poput Monsinjona, također su se zanimali za različitost između jednoće egzistencije i duhovno

\* Preuzeto iz časopisa: *Pažubeshba-je felsefi ve kelami*, 1379. solarne, god. 2, br. 1, str. 157-177.

<sup>1</sup> Fadlullah Zijaunur, *Entešerate zuvvar*, 1369, str. 183-184.

<sup>2</sup> William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, New York, State University of New York Press, 1989, str. 226.

<sup>3</sup> Vidi: Abdurrahman Džami, *Nefehatul-uns min hadaratul-kuds*, urednik dr. Mahmud Abidi, Tehran, *Entešarete ettelaat*, 1370, str. 489.



osvjedočene jednoće. Primjera radi, tvrdili su da je jednoća egzistencije statično stanje a duhovno osvjedočena jednoća dinamično, i da je jednoća egzistencije vezana za spoznaju a duhovno osvjedočena jednoća za ljubav. U svakom slučaju, duhovno osvjedočena jednoća bliža je vjeri i vjerozakonu.<sup>4</sup> Nema sumnje da su oni na Halladža gledali kao na predvodnika duhovno osvjedočene jednoće, a na Ibn Arebija kao na predvodnika jednoće egzistencije. Istim ovim načinom služili su se i Nikolson i njegovi sljedbenici, a jedan od njih je rekao: "Ibn Arebi je utemeljitelj jednoće egzistencije... jer, iskazi koji se prenose od Bajezida, Halladža pa čak i od Ibn Fariza, savremenika Ibn Arebija i njima sličnih prema mome mišljenju nisu dokaz za jednoća egzistencije, zapravo oni su posredstvom ljubavi prema Bogu iščezli i od sebe i od svega drugoga osim Boga i u egzistenciji nisu vidjeli nikog drugog osim Njega. Ovo je duhovno osvjedočena jednoća, a ne jednoća egzistencije. Postoji razlika između uzavrelih emocija, ekstatičkih izjava (šathijjata), privučenosti od Boga i filozofske teorije u teologiji."<sup>5</sup>

Na ovaj način negirali su čak i Ibni Arebijev irfanski položaj smatrajući ga interpretatorom jednoće egzistencije koja je rezultat filozofskih promišljanja, a ne kao onoga koji je osvjedočen u jednoću kroz duhovnu viziju koja nastaje kao plod Božanskih privlačenja.

Neki su autori smatrali da ova tvrdnja stoji i u vezi s Ekhartom te su rekli: "Sadržaj Ekhartove interpretacije razlikuje se s irfanskim osvjedočenjem ili otkrovenjem u kojem se arif osvjedočuje o Božanskom nebeskom svijetu i zaboravlja na sve drugo pa i na sebe iščezavajući u Bogu."<sup>6</sup> Namjera je ovog autora, kao što i Richarda of Saintha Victora, da ukaže na razliku koja postoji između Ekhartu i gnostika, a koji su utonuli u ekstazu.<sup>7</sup>

S druge strane, neki drugi, poput Abdulvehhaba Ša'ranija, cijenili su da je misao Ibn Arebija čista od ideje jednoće egzistencije smatrajući ga izvjestiteljem svojih irfanskih stanja nastalih u ekstazi i stanju duhovno osvjedočene jednoće. U odgovoru na pitanje zašto Ibn Arebi u svojim djelima govori da nema drugog bića osim Boga (la mevdžude illa Allah) Ša'rani kazuje: "Ako je Šejh stvarno rekao da nema drugog bića osim Boga, on je takvo što izjavio kada je svijet prilikom osvjedočenja u Boga u njegovim očima iščezao. Kao što je rekao i Ebu-l-Kasim Džunejd, ko god vidi Boga ne vidi stvorenja."<sup>8</sup>

Jedna skupina Ekhartovih sljedbenika gnostika, kada su vidjeli kako mu se sudi i kako crkva postupa prema njemu, bila je prisiljena da jednoću egzistencije tumači kao duhovno osvjedočenu jednoću i da ga na taj način opravdaju. Tauler, Ekhardov veliki učenik, u vezi s jednoćom ili sjedinjenjem s Bogom u govorima Ekhartu kaže: "Ja ne kažem da nestaju sve razlike između Boga i duše, već da duša ne vidi takvu razliku."<sup>9</sup> Kao što se vidi, on je raspravu s područja ontologije premjestio na područje epistemologije. Ustvari, on je jednoću egzistencije preinačio u duhovno osvjedočena jednoće. Suso, najveći komentator Ekhartu u raspravi "jednoća ili sjedinjenje s Bogom" uvijek naglašava tri principa: "1. Jednoća ne znači da su bit i Božija bit jedno; 2. jednoća samo uništava arifovu svijest o svemu drugome što nije Bog, a ne zbilju da se Božiji bitak i bića razlikuju; 3. duša se samo putem Božije milosti sjedinjuje s Bogom a ne posredstvom ljudske prirode."<sup>10</sup>

Kao što se kod drugog načela da vidjeti "ništavnost svega drugoga osim Boga" kod arifa se ne tumači u značenju "nepostojanja" već u značenju "ne vidjeti", a to je slično govoru Džunejda kojeg je prenio Ša'rani: "Ko god vidi Boga ne vidi stvorenja."

<sup>4</sup> William C. Chittick, "Rumi And Wahdat Al-Wujud", In: *Poetry Mysticism in Islam*, ed. Amin Banani, Cambridge University Press, 1994, str. 90.

<sup>5</sup> Ebu-l-Ala Afifi, *Ta'likati ala fususu-l-hikem*, Entešerate ez-Zehra, 1366, sv. 1, str. 25.

<sup>6</sup> Matthew Fox, *Introduction and Commentaries*, Breakthrough, Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation, New York, Image Books, 1991, str. 282.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Abdulvehhab Ša'rani, *El-Javakit ve-l-dževahir*, Egipat, 1378, sv. 1, str. 13.

<sup>9</sup> Bernard McGinn, "Love, Knowledge and Unio Mystica in the Western Cristian Tradition", *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam*, Edited by Moshe Idel and Bernard McGinn, New York, Continuum, 1996, str. 78.

<sup>10</sup> Ibid, 29.





U djelima Ibn Arebija i Ekharta mogu se naći i svjedočenja koja se, čini se, više slažu s vizijom jednoće negoli s jednoćom egzistencije:

1. Izvještaji kojih Ibn Arebi o vlastitim irfanskim iskustvima nudi govore o tome da je on u stanju ekstaze i uronuća u Istinu iščeznuo od svega drugoga osim Boga i da nije vidio ništa drugo osim Boga. Primjera radi, u raspravi o namazu uplašenog i tužnog on kaže: “Uplašena je osoba koju je Uzvišenost Božija dovela u stanju iščeznuća ili koju je Ljepota Božija učinila nesvjesnom sebe, u svakom slučaju riječ je o osobi koja je izašla iz položaja razuma... Ja sam jedno vrijeme bio u ovom stanju... i (u namazu) nisam bio svjestan ničega drugoga (osim Boga).”<sup>11</sup>

Na jednom drugom mjestu, stanje ekstaze i iščeznuća od sebe on smatra stanjem koje uzrokuje da se onaj ko se osvjeđuje na neki način utopi u onoga čiju viziju ima, tako da ništa drugo – osim onoga čiju viziju ima – na njega ne utječe.<sup>12</sup> Čak je moguće da onaj čiju viziju ima bude nešto drugo osim Boga Uzvišenog. Kao primjer za ovo Ibn Arebi navodi jednog od profesora sintakse s kojim se družio a koji je negirao mogućnost stanja iščeznuća (fena). Jednog dana taj je učitelj doživio nešto zahvaljujući čemu je iskusio značenje iščeznuća. Doživljaj je prepričao Ibn Arebiju, kako je jednog dana islamska vojska iz Andaluzije ulazila u grad Fes a on zajedno s narodom otišao da dočeka vojsku. Veličina i grandioznost komandanta vojske toliko ga je obuzela da je to opisao s riječima: “Zaboravio sam na sebe, svu vojsku, na sve što čovjek može da osjeti, tako da nisam čuo zvukove ratnih bubnjeva, talambasa i truba – iako ih je bilo mnogo – i galamu okupljene mase. Jedino sam vidio komandanta vojske... Čak nisam bio svjestan ni samoga sebe, nisam znao da gledam u komandanta. Zapravo,

gledajući u njega zaboravio sam na sebe i sve prisutne (doživio fena).”<sup>13</sup>

U nastavku Ibn Arebi stanje ove osobe pojašnjava na sljedeći način: “Postalo je jasno da je iščeznuće istina, a ono je stanje koje čuva iščezlu sobu od toga da na nju utječe nešto drugo (osim onoga u koga se osvjeđuje / mašhud). O brate, ovo je iščeznuće u stvorenom (i ima ovakav utjecaj), a šta reći tek o iščeznuću u Stvoritelju.”<sup>14</sup>

Ekhart govori i o vrsti psihološkog stanja koje nije bez sličnosti prethodno navedenom: “Svakome onome ko Boga percipira Njegovim Božanstvom i u kome se emanira zbilja Božija, Bog će se manifestirati u svemu. Sve će za njega postati božansko, odnosno pokazatelj Boga. Bog je u duši ovakve osobe stalno prisutan. Ona je poput žednog kojeg misao o vodi ne napušta bez obzira na to gdje da se nađe i s kime je... ili je poput osobe koja nešto voli cijelim svojim bićem toliko da je ništa drugo ne pokreće i ni u čemu drugome ne uživa; želi samo to i ne traga ni za čim drugim. U tom slučaju, gdje god da se nađe, i s kim god da bude, i bilo šta da radi, Onaj će Ljubljeni uvijek biti s njime i vidjet će Ga svugdje. Koliko god ova ljubav bila jača, i ova prisutnost i emanacija bit će jači.”<sup>15</sup>

2. Neki primjeri, koje navode Ibn Arebi i Ekhart, kako bi pojasnili način percipiranja jednoće, opisuju duhovno osvjeđena jednoće, a ne jednoće egzistencije. Primjera radi, Ibn Arebi prilikom pojašnjenja hadisa: “Između Boga i stvorenja postoji zastori, kada bi se podigli, Uzvišenost Božijeg Lica bi spalilo sva stvorenja do kojih dopire pogled”<sup>16</sup>, kazuje: “Ovo spaljivanje podređenosti nižeg je svjetla višem svjetlu, poput podređenosti svjetla zvijezda svjetlu Sunca, tako da se za zvijezdu koja je podređena svjetlu Sunca – iako je zvijezda u svojoj biti svjetla – kaže izgorjela je i spalila se a s time ne žele

<sup>11</sup> Ibn Arebi. *El-Futubat el-mekkiyye*, Bejrut, Dar Sadir, sv. 1, str. 479.

<sup>12</sup> Ibid, sv. 2, str. 514.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Ibid. Također, na jednom drugom mjestu Ibn Arebi donosi sličnu usporedbu o stanju iščeznuća koje potvrđuje “duhovno osvjeđena jednoća”. “Poput primjera osobe kojoj se obračаш dok je duboko zaokupljena mislima o nekom ovosvjetskom poslu ili naučnom pitanju a ne čuje te. Staneš li ispred nje ne vidi te. Kada je u tom stanju posmatraš, činiti se da su joj oči ukočene. Kada takva osoba ostvari cilj, ili se zbog nečega drugoga što se dogodi vrati k sebi, ona te opet vidi i čuje. Ovo je najniži stepen iščeznuća na ovom svijetu.” Ibid, sv. 2, str. 515.

<sup>15</sup> Meister Eckhart, *A Modern Translation*, Trans. by Raymond B. Blakney, New York, 1941. P. 9.

<sup>16</sup> Poslanička predaja zapisana u *Sahib Muslim*, Kairo, 1344, Bāb imān, str. 293: *أَنَّ اللَّهَ سَبْعِينَ حِجَابًا مِنْ نُورٍ وَظِلْمَةٌ لَوْ كَشَفَهَا لَا حَرَقَتْ سَبْحَاتٍ وَجْهَهُ مَا أَدْرَكَهُ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ*



reći da je iščezla i nestala nego da je doživjela promjenu stanja.”<sup>17</sup>

Naime, kao što se svjetlo zvijezda ne vide kada Sunce izađe, tako se i prilikom emanacije Hakka stvorenja ne vide. Ovdje arif postiže osvjeđenje u kojem se prema riječima Ibn Arebija: “Posjedniku ovog osvjeđenja negiraju učinci i objektivni primatelji, iako oni po sebi postoje i nisu iščeznuli, i dalje ono što su bili, međutim, iščeznuli i nestali su za posjednika ovog osvjeđenja. Dakle, osim Boga Uzvišenog ne preostaje ništa drugo čemu bi se osvjeodio. Bića su skrivena pogledu posjednika ovog položaja i uključena su u Bit Hakka, kao kada su zvijezde skrivene pogledu osobe kada Sunce u potpunosti izađe i on kaže da su iščezli iz postojanja, dok u zbilji njihovo (svjetlo) nije iščezlo.”<sup>18</sup>

Naravno da Eckhart o osvjeđenju govori manje nego Ibn Arebi. Međutim, povremeno navodi neke primjere koje su bliski onome što smo od Ibn Arebija prenijeli. On kaže: “Sunce sija i kada je noć, ali je zaklonjeno. Međutim, kada je dan, Sunce sija zaklanjajući sve druge svjetlosti. Djelovanje Božijeg svjetla takvo je da dominira nad svim drugim svjetlima i zaklanja ih.”<sup>19</sup>

Eckhart se u jednom drugom primjeru koji navodi opet koristi usporredbom Sunca, ali drugim riječima lijepo opisuje osvjeđenost u jednoću: “U ovom stanju, u svemu što vidi ili čuje (bilo što da jest) vidi Boga. Ti u ovom stanju u svim stvarima ne možeš percipirati ništa drugo osim emanacije Božije. Za tebe sve nosi Božanski mioniris, jer u očima tvoje duše samo je Bog. Primjera radi, ako bi dugo gledali u Sunce, nakon toga u šta god da pogledamo u tome ćemo vidjeti sliku Sunca. Na ovaj način, sve će za tebe postati samo Božansko, jer u svemu vidiš samo Njega.”<sup>20</sup>

### 3. Egzistencija i um / svijest

Uspirkos svemu što smo rekli, budemo li jednoću bitka definirali na način različit od duhovnog osvjeđenja jedna, istina će biti da stavovi Ibn Arebija i Ekhartha nisu ni jednoća egzistencije niti duhovno osvjeđenje jedna. Međutim, na osnovu jedne interpretacije o duhovno osvjeđenoj jednoći, koju ćemo ponuditi, u vezi s ovom dvojicom gnostika treba reći da je njihova duhovno osvjeđena jednoća isto što i jednoća egzistencije.

Pitanjem da li osvjeđenje arifa ima objektivni ili subjektivni aspekt bavio se i sam Ibn Arebi. Ova pitanja iskrsavaju za Ibn Arebija onda kada se arif sučeljava s raznovrsnim formama i mnoštvom emanacija: “Čemu se vraća objektivitet svijeta? Kada se Bog emanira tebi, šta je ono što od Njega postaje pojavno? Na šta se odnose različitost i drugost emanacija? Da li se odnose na različitosti tvojih percepcija u značenju da tvoj vid prihvaća razlike, bez obzira na to što sama emanacija po sebi nije različita? Ili se (suprotno tome, ove razlike) vraćaju na raznovrsnost emanacije i na relacije a ne na tebe, niti na Njega?”

Postoji tri pojašnjenja za raznovrsnost i mnoštvo: 1. mnoštvo je u potpunosti subjektivno te se odnosi samo na vrstu arifove percepcije; 2. u potpunosti je objektivno i odnosi se na osvjeđeno (Bog), a ne na onog ko se osvjeđuje (arif); 3. ovo mnoštvo ne odnosi se ni na osvjeđenog, ni na onog ko se osvjeđuje, nego na relaciju (nisbet) – u ovom slučaju mnoštvo niti je subjektivno niti je objektivno.<sup>21</sup>

Pojašnjavajući ovo pitanje, Ibn Arebi smatra da je ono vezano za vrstu percepcije koja se zove imaginacija (hijal). U vezi s različitošću forme i emanacija on kaže: “Presuda imaginacije uvijek je uz čovjeka... Ovo se

<sup>17</sup> Ibn Arebi, *ibid*, sv. 4, str. 72.

<sup>18</sup> *Ibid*, sv. 3, str. 396.

<sup>19</sup> Meister Eckhart, *Teacher and Preacher*, Ed. Bernard McGinn, New York, Paulist Press, 1986, str. 322.

<sup>20</sup> Rudolf Otto, *Mysticism East and West*, Trans. Bertha L. Bracey, New York, Mcmillan Publishing Co. 1976, pp. 58-9.

<sup>21</sup> Stacy u vezi s gnostičkim iskustvom arifa kazuje: “Svi mi, arifi i ne arifi, toliko smo uvjereni u apsolutnost razlike između subjektivnog i objektivnog da smo mogućnost postojanje treće opcije zanemarili.” On na drugom mjestu, nakon što navede tri uobičajena stanja čovjekove duše – stanje budnosti, snoviđenje i san bez snoviđenja –, zastupa postojanje i četvrtog stanja, dakle mističko ili irfansko stanje: “Mudri su ljudi rekli, četvrto stanje niti je subjektivno, niti je objektivno, čak nije nešto između ovog dvoga... već je svjesnost o čistoj jednoći...” Dakle, “Stanje budnosti je stanje spoznaje izvanjskih objektiviteta... Stanje sna je stanje spoznaje snova i unutarnjih stanja... Četvrto stanje je spoznaja onoga koji nije ni izvanjski ni unutarnji.” (V.T. Stacy, *ibid*, str. 15, 200. i 201.)

naziva imaginacija, jer znamo da se odnosi na motritelja, a ne na samu stvar po sebi. Dakle, stvar je po sebi postojana i opstaje u svojoj zbilji i ne mijenja se. Zbilje se ne mijenjaju, a motritelju se pojavljuju u različitim formama. Ova različitost također je zbilja i ne razlikuje se od svoje različitosti i ne prihvaća postojanost.”<sup>22</sup>

Možda njegove riječi podsjećaju na neku vrstu idealizma, međutim nazivanje svijeta imaginacijom temelji se na tome što s njegovog stanovišta imaginaciju u uobičajenom značenju ne možemo smatrati ni objektivnom ni subjektivnom. Ovdje treba napomenuti kako je to jasno i iz Ibn Arebije-vih riječi: ako se nešto treba odnositi na imaginaciju onda je to mnoštvo a ne jednoća.

Kako bi ova tema postala jasnija, ponovo ćemo se vratiti na pitanje egzistencije. Egzistencija za arifa ima više značenje nego što to ima za filozofa. I jedinstvo se u irfanu razlikuje od jedinstva u filozofiji i logici. Jedan od onih koji je spoznao istinu rekao je da egzistencija za arifa predstavlja “ono čime on misli, a ne ono o čemu misli... jer arif kada percipira sebe, tada sebe i ono što percipira vidi jednim.”<sup>23</sup>

Ovaj autor donosi i konkretan primjer iz svakodnevnog života za kojeg se ne može reći da ne sliča Ibn Arebijevom primjeru u vezi sa jezikoslovcem: “Dok spavamo, ili kada smo zaneseni nekom knjigom ili predstavom ili nečim drugom, nismo svjesni vlastitog iskustva. U tom stanju svu svoju pažnju usmjeravamo na predmet percepcije.”<sup>24</sup> Zatim se okreće pojašnjenju irfanskog iskustva arifa, te kazuje: “U irfanskoj jednoći predmet iskustva je Bog. Prema mom mišljenju, biti u ekstazi i utonuti u percepciji znači sjediniti se s predmetom percepcije. Kao što je moguće da neko u snu vidi samoga sebe tako što sebe percipira kao predmetom percepcije i

irfansko sjedinjenje realno je iskustvo postajanja jednim s predmetom percepcije, a s obzirom na to da je ovdje predmet percepcije Bog, arif priča o sjedinjenju s Bogom.”<sup>25</sup>

Jedan se drugi pisac pita šta se događa kada je arif u mističkom stanju, u ekstazi, i kada kuša jednoću. Da li na ovom mjestu ovo pitanje ima ontološki ili epistemološki aspekt? Međutim, ovo pitanje ne može imati uobičajeno epistemološko značenje, zato što razum ne može pojmiti Boga, koji je ponad razuma. Dakle, “ako zbilju o kojoj arif izvještava budemo smatrali nečim što je ponad razuma, onda smo pogriješili. Kada subjekt i objekt percepcije postaju jedno – suprotno običnim percepcijama – više ne postoji distanca između subjekta / uma (ذهن) i objekta (عين). Na ovom mjestu duša, umjesto promišljanje o egzistenciji, kuša bivanje s egzistencijom.”<sup>26</sup>

Kao što to zastupaju i neki istraživači, kada subjekt percepcije bude privučen objektom percepcije i iščezne u njemu, govorimo o jedinstvu subjekta i objekta percepcije. Međutim ovo jedinstvo “nije slično ni jednoj vrsti jedinstva koje poznajemo i s kojima imamo posla u logici.”<sup>27</sup>

U svakom slučaju, filozof egzistenciju motri racionalnom i diskurzivnom metodom tragajući za izvjesnim znanjem (ilmul-jakin) uvijek sebe videći odvojenim od objekta svoje percepcije (egzistencije), dok je arif stalno u potrazi za znanjem iz zbilje (hakkul-jakin) i ostvarenošću po egzistenciji što na kraju ima za rezultat da bude sjedinjen s objektom percepcije. “Pronaći egzistenciju” i “zadobiti egzistenciju” za arifa je jedno te isto i ovo pronalaženje ostvaruje se otkrovenjem i osvjeđenjem, a ne posredstvom mišljenja i zaključivanja. Kako kaže Hadže Abdullah: “Filozofsko znanje je ogledalo, a znanje koje je sama zbilja jeste

<sup>22</sup> Ibn Arebi, *ibid*, sv. 3, str. 470.

<sup>23</sup> Daniel Merkur, “Unitive Experiences and the State of Transcendence”, *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam*, Edited by Moshe Idel and Bernard McGinn, New York, Continuum, 1996, str. 139.

<sup>24</sup> *Ibid*, 139.

<sup>25</sup> *Ibid*.

<sup>26</sup> Louis Dupre, “Unio Mystica: the State and the Experience”, *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam*, Edited by Moshe Idel and Bernard McGinn, New York, Continuum, 1996, str. 10.

<sup>27</sup> Rudolf Otto, *op. cit*, str. 62.



pronalaženje egzistencije.”<sup>28</sup> Također, od jednog sufije prenosi se: “Ekstaza je sufijeva egzistencija.”<sup>29</sup>

Nije na odmet ovdje se prisjetiti i Kušejrijevih riječi. On tri razine povezivanja sa stanjem ekstaze i svijesti navodi pod nazivima: stečena ekstaza (تواجد), ekstaza (وَجْد) i egzistencija (وَجُود), pa ih pojašnjava: “Stečena ekstaza znači ulaziti u stanje ekstaze trudeći se na neki način slobodnom voljom. Vlasnik ovog stanja ne posjeduje potpunu ekstazu... Nakon ovoga dolazi ekstaza, a ekstaza je ono što stiže u tvoje srce a da se i ne trudiš... Što se tiče egzistencije, ona dolazi poslije stepena ekstaze; stepen egzistencije ne može se postići osim nakon smrti onog ljudskog, jer čovjek ne može opstati kod Vladara Istinitog... U vezi s ovim značenjem su rekli:

*Moje postojanje je u tome da budem  
skriven od postojanja  
Zahvaljujući osvjedočenju koje se meni  
otkriva.*

Stečena ekstaza pripada početnicima, a egzistencija onima koji su postigli cilj; a ekstaza je posrednik između početka i kraja. Čuo sam od učitelja Ebu Ali Dakkaka kako govori: Stečena ekstaza roba vodi ekstazi, ekstaza uzrokuje da rob utone, a egzistencija uzrokuje nestanak roba.”<sup>30</sup>

Budući da sufije sve drugo osim Boga smatraju “nepostojećim”, a Boga “postojanjem”, dakle, nestanak ovog “nepostojanja” jeste percipiranje one “Egzistencije” i ostvarenost s Njome. Hadže Abdullah kaže: “U emanaciji Vladara spoznaje ne vidi se osim jedno sve drugo je zalag.”<sup>31</sup> ...Nemoguće je s ništa zadobiti egzistenciju, sam je kriv onaj ko traži ono što nije spoznao.”<sup>32</sup> ...Onaj ko kaže našao sam Te, oslobođen je od sebe, niti se posredstvom skrivenog traži prisutni, niti posredstvom ništa egzistencija.”<sup>33</sup>

Ovim slijedom irfanska percepcija sa stanovišta sufija vrsta je percepcije u kojoj su subjekt i objekt percepcije jedno. I Ibn Arebi, koji je baštinik velike ostavštine sufija, slijedio je ovaj put. On filozofe naziva sljedbenicima spekulacije (ehl nazar), tj. onima kojima egzistencija ima objektivni i izvanjski aspekt te egzistenciju motre racionalnom i diskurzivnom metodom. Ibn Arebi arifima smatra one osobe za koje je distanca između subjektivnog i objektivnog, unutarnje i izvanjske egzistencije iščezla, koji su pronalazeći egzistenciju ostvarili se po egzistenciji. To je razlog zašto ih naziva “onima koji su pronašli zbilju, istinu”. Na mnogim mjestima na isti način govori o ovim dvjema skupinama: “Obični ljudi među muslimanima puki su sljedbenici, oni koji slijede put razmišljanja... Odabranici među Božijim ljudima (ehlullah), koji su na putu Božijem, ostvareni su spoznajom Boga, ljudi su od otkrovenja i egzistencije.”<sup>34</sup>

Ibn Arebija vjeruje da “sljedbenici razuma i racionalnog dokaza oni koji se služe čistim razmišljanjem” ne mogu spoznati suštinu egzistencije.”<sup>35</sup> “Ovo je tajna plemenita i možda je – ako Bog bude htio – shvatiš na onom svijetu posredstvom osvjedočenja: a ostvareni spoznajom Boga shvatili su je još na ovom svijetu.”<sup>36</sup>

Na drugom mjestu Ibn Arebija u *Futuhatu* kod rasprave o mnoštvu, naročito rasprave o mnoštvu uzroka, kaže: “Termin kojeg su skovali umni filozofi... Ali za one koje su ostvareni u spoznaji Boga dokazano je da u egzistenciji osim Boga nema druge egzistencije.”<sup>37</sup> Na drugom mjestu, putnike Božijeg puta dijeli na tri skupine: putnike koji putuju morem, putnike koji putuju kopnom i putnike koji su objedinili morsko i kopno putovanje. Što se tiče putnika koji putuje morem, on je motritelj inteligibilija, a putnik kopnenim putem

<sup>28</sup> Hadže Abdullah Ensari, *Tabakatu-s-sufije*, tashih dr. Mevlaje, Entešarate Tus, 1362, str. 16.

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Ebu-l-Kasim Kušejri, *Terdzemeje risaleje kušejri*, tashih Bediuzzeman Forozanfer, Teheran, Bongage terdzeme ve nešre ketab, 1345, str. 98-101.

<sup>31</sup> Hadže Abdullah Ensari, *Tabakatu-s-sufije*, str. 21.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Ibid, str. 162.

<sup>34</sup> Ibn Arebi, *ibid*, sv. 1, str. 38.

<sup>35</sup> Ibid, sv. 1, str. 20.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Ibid, sv. 1, str. 279.





je “onaj koji se drži vanjštine” (ehli za-hir), a oni koji su objedinili putovanje morem i kopnom Božiji su ljudi ostvareni spoznajom Njega, sufije ljudi koji su objedinili egzistenciju i duhovno osvjeđenje.<sup>38</sup> <sup>39</sup>

Primjećuje se da su egzistencija i duhovno osvjeđenje kod Ibn Arebija jedno te isto. Pronalazak egzistencije isto je što i dosezanje egzistencije. On traga za kušanjem same egzistencije (Boga), a ne njenog pojma. Stoga se kod njega jednoća egzistencije može preinačiti u duhovno osvjeđena jednoća.<sup>40</sup> On ovo kušanje i doživljaj smatra povezanim s ekstazom: “Kod arifa je ekstaza ono stanje koja se pojavljuju u srcu i koje čini da arif ne može percipirati ni sebe ni bilo koga drugoga koji bi bio pored njega.<sup>41</sup>... Kod sufija je egzistencija svijest o Bogu u ekstazi. Sufije kažu da ako doživiš ekstazu, a u tom stanju nemaš viziju Boga, onda nisi u stanju ekstaze, jer nisi našao Boga u njoj; dok je vizija Boga ono što te čini iščezlim od vizije sebe i drugih.”<sup>42</sup>

Za Ibn Arebija egzistencija i svijest, dakle, imaju jedno značenje. On razlike među bićima vidi u razlikama u svijestima, a to opet dolazi od razlika u potencijalima.<sup>43</sup> Prema tome, arifova percepcija egzistencije u jednom smislu je njegova iščezlost i nepostojanje: “Ako nešto iznenada dođe u srce i to učini da arif iščezne, odnosno zaboravi na svijest o sebi i svijest da je posjednik ekstaze i svega drugoga što se percipira osjetilima, ovo se kod arifa naziva ekstaza (vedžd).<sup>44</sup> (...)

*Egzistencija Hakka isto je što i ostvarenje moje ekstaze,*

*Znači, dobivajući egzistenciju iščezavam od egzistencije.*

*Presuda egzistencije čini da sve od mene iščezne,*

*Ali srž same ekstaze ostaje nepoznata.*

*Svijest o egzistenciji kakva god da jest, Od Njega dolazi bilo da je uz stanje ili da nije.<sup>45</sup>*

Za Ekharta, također, egzistencija je dostižna, a ne samo spoznatljiva, jer “mučenici (šehidi) daju život kako bi dobili egzistenciju.”<sup>46</sup> I s njegova stajališta viđenje i osvjeđenje Boga zapravo je postojanje po Božijoj egzistenciji: “Skupina od puka umišlja ju da će vidjeti Boga na način da će On stajati s jedne, a oni s druge strane. Međutim, nije tako. Ja i Bog smo jedno<sup>47</sup> (...) Da bih spoznao Boga ne trebam biti nešto drugo do On, a i On ne bi trebao biti nešto drugo do ja. Naime, Bog treba biti upravo ja, a ja upravo Bog, i treba postojati takvo jedinstvo da onaj On i ovaj ja bude-mo jedna egzistencija.”<sup>48</sup>

Prema njegovom mišljenju ostvarenost posredstvom egzistencije i arifovo dosezanje egzistencije jednaki su njegovom iščezavanju. Upravo iz ovog razloga viđenje Boga nije krajnje savršenstvo zato što to i dalje ukazuje na arifovo postojanje: “Sve dok gledamo u Njega, nismo u Njemu. Kada neko nešto motri i gleda on nije jedno s tom motrenom stvari. Na mjestu na kojem ne postoji niko drugi do Jednog (Ehad), osim Njega ništa drugo se i ne vidi. Dakle, niko ne može vidjeti Boga, osim ako ne postane slijep i niko Ga ne može percipirati, osim ako ne postane nesvjestan i niko Ga ne može pojmiti, osim ako ne postane nezalica (naime razum, percepcije i vid trebaju nestati).”<sup>49</sup>

Ekharta na umu ima upravo ovo ostvarenje po egzistenciji kada pravi razliku između sreće koja nastaje iz pronalaska samoga Boga i sreće kod koje je Bog predmet percepcije: “Neki mislioci tvrde da sreća duše proizlazi iz ljubavi. Drugi vjeruju da je sreća u viđenju Boga. Ali ja kažem da savršeni čovjek<sup>50</sup> svu svoju egzistenciju, život i sreću prima samo od Boga, s Bogom i u Bogu, a ne iz spoznaje Boga, osvjeđenjem u Boga ili iz

<sup>38</sup> هم اهل الله المُحققون من الصوفية اصحاب الجمع والوجود والشهود  
Ibid, sv. 4, str. 164.

<sup>40</sup> William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, str. 3.

<sup>41</sup> Ibn Arebi, ibid, sv. 2, str. 537.

<sup>42</sup> Ibid, sv. 2, str. 538.

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Ibid, sv. 2, str. 537.

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> Meister Eckhart, *Breakthrough*, New York, Image Books, 1991, str. 84.

<sup>47</sup> *A New Translation*, str. 182.

<sup>48</sup> F. C. Happold, *Mysticism, A Study and Analogy*, Penguin Books, 1963, str. 273.

<sup>49</sup> *A New Translation*, str. 200.

<sup>50</sup> Rojal Person.





ljubavi prema Bogu... Prema tome, treba sebe da oslobodiš od svih zavisnosti, da se oslobodiš od svih okova i da se nastaniš u egzistenciji.”<sup>51</sup>

### Zaključak

Iz svega rečenog može se zaključiti:

1. Sa stanovišta Ibn Arebije i Ekhartha, budući da su duhovno osvjedočenje i egzistencija isto, duhovno osvjedočenje jednoća upravo je jednoća egzistencije. Termin *vudžud* (egzistencija) koji je dijeli isti korijen s riječima vedžd i vidždan, i koji je upotrijebljen u značenjima “postojanje” i “pronaći, postići”, za Ibn Arebija predstavlja pogodan termin čijim korištenjem poništava dvojnost između duhovnog osvjedočenja i egzistencije, subjekta percepcije i objekta percepcije i subjektivnog i objektivnog.<sup>52</sup> Prema tome, značajna razlika između njega i filozofa je u tome što egzistencija kod njega nije samo postojanje nego je i pronalazak Boga posredstvom samoga Boga ili Njegovih stvorenja, te je sinonim otkrovenju i osvjedočenju.<sup>53</sup> Iz ovog razloga on na mnogim mjestima egzistenciju i osvjedočenje smatra bliskim i sinonimnim značenjima, pa ih tako i upotrebljava: “Treba govoriti u skladu s datostima egzistencije i osvjedočenja, te napustiti maštariju racionalne mogućnosti.”<sup>54</sup>

Kao što smo vidjeli, na mnogim mjestima Ibn Arebi arife naziva “ljudima otkrovenja i egzistencije”.<sup>55</sup> Jasno je da na ovakvim mjestima egzistencija nije u značenju postojanja nego je to posebna razina irfanskoga iskustva koja se stiče u ekstazi.<sup>56</sup> Naime, znalci posredstvom Boga (tulemai billah) Njegove emanacije primaju putem osvjedočenja i egzistencije.<sup>57</sup> U tekstu koje ćemo dolje navesti *vudžud* je korišten tačno u značenju pronaći, a *mevdžud* (biće) u značenju pronađeno: “Arifi... su ljudi koji se osvjedočuju o egzistenciji,

a egzistenciji se pripisuju propisi samo zbog njene nastalosti (hudus). Ne pojavljuju se drugdje osim u biću.”<sup>58</sup>

Preočavanje analiza nekih istraživača o ovoj temi, kako bi ovo pitanje postalo jasnije, neće biti naodmet: “Arapski jezik, kao i drugi semitski jezici, nema glagola za izraz *biti*.”<sup>59</sup> Arapska riječ *vudžud* koja se obično prevodi kao egzistencija, bitak, biće<sup>60</sup> ili postojanje<sup>61</sup> ima značenje pronaći ili biti pronađen<sup>62</sup> (...) U konačnici samo je Bog ono što je prisutno ili ono što je pronađeno. Prema tome, jednoću egzistencije (perz. vahdet-e vudžud) ne možemo tek tako interpretirati kao jednoću postojanja (perz. vahdet-e hesti)<sup>63</sup>. Prije će biti da je ono u značenju jednoća ostvarene egzistencije i zadobivanje egzistencije<sup>64</sup> i percipiranja ovog djela. Ovaj termin nekada je polusinonim za duhovno osvjedočenje, na način da se termini jednoća egzistencije i duhovno osvjedočena jednoća... mogu koristiti jedan umjesto drugog.<sup>65</sup>

2. Na nekim mjestima Ibn Arebi egzistenciju stavlja nasuprot duhovnom osvjedočenju. U ovim slučajevima egzistencija obično stoji u vezi s Bogom a duhovno osvjedočenje s robom te predstavljaju dvije strane jedne kovanice. Bog je prisutan u svemu i u svemu vidi Sebe, a čovjek u veličini svoga potencijala u svemu se osvjedočuje Njegovim prisustvom. Egzistencija stoji u vezi s unutrašnjim (Hakk), a osvjedočenje u vezi s pojavnim (stvorenja).<sup>66</sup>

Sam Ibn Arebi kaže: “Sve što je u postojanju je Hakk, sve što je u osvjedočenju su stvorenja.”<sup>67</sup> (...) Bog Uzvišeni struji egzistencijom. Dakle, jedino Ga poriče onaj ko je ograničen. Božiji ljudi slijede Onoga kome pripadaju i sud koji važi za Njega važi i za njih. Sud koji važi za Njega je neuvjetovanost. Dakle, Njegova je svekolika egzistencija, a onima kojima to dostoji je svekoliko osvjedočenje. Onaj ko ograničava

<sup>51</sup> *Breakthrough*, str. 517, and also, *Teacher and Preacher*, str. 298.

<sup>52</sup> R. W. J. Austin, Trans. and Int. “Ibn al-Arebi The Bezels of Wisdom Lahore, Suhail Academy”, 1988, str. 26.

<sup>53</sup> William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, str. 226.

<sup>54</sup> Ibn Arebi, *ibid*, sv. 4, str. 102.

<sup>55</sup> *Ibid*, sv. 3, str. 489.

<sup>56</sup> Toshiko Izutsu, *Sufism and Taoism*, Berkley, University of California Press, 1983, str. 37.

<sup>57</sup> William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, str. 226.

<sup>58</sup> Ibn Arebi, *ibid*, sv. 2, str. 529.

<sup>59</sup> Eng. to be.

<sup>60</sup> Being.

<sup>61</sup> Existence.

<sup>62</sup> To be found.

<sup>63</sup> Unity of being.

<sup>64</sup> Existentialization.

<sup>65</sup> Anna Marie Schimmel, *Ab'ode erfaniye eslam*, u prijevodu Abdurrahim Gevahi, Daftare našre farhange eslami, 1377, str. 438, kako prenosi Marijam Mole.

<sup>66</sup> William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, str. 226.

<sup>67</sup> Ibn Arebi, *ibid*, sv. 3, str. 306.



Njegovu egzistenciju, ograničio je svoje duhovno svjedočenje i ne pripada Božijim ljudima (ehlullah).<sup>68</sup>

Upravo iz ovog razloga Božiji ljudi negiraju kod sebe egzistenciju, sebe vide jedino u vezi s Bogom i posjeduju samo osvjedočenje koje pripada stvorenjima: “Božiji ljudi ne tragaju za osvjedočenjem, osim kako bi iščezli od egzistencije.”<sup>69</sup>

Međutim, robovo objedinjavanje između duhovnog osvjedočenja i egzistencije predstavlja krajnju blizinu i najviši stepen u irfanu: “Za roba ne postoji viši stepen od ovoga, jer on na ovom stepenu posredstvom pojavljivanja njegovog položaja zadobiva egzistenciju u ‘egzistenciji’ svoga objektiviteta dok je sadržan u Bogu i On ga obuhvata u svim aspektima... i upravo ovo je krajnja blizina. Kada je Ebu Jezid – prije nego se osvjedočio ovom položaju – bio smeten, rekao je svome Gospodaru: ‘Gospodaru! Čime da ti se približim?’ Bog je kazao: ‘Onim što ja nemam.’ Reče: ‘Gospodaru, šta je to što ti nemaš?’ Bog odgovori: ‘Poniznost i siromaštvo.’ Tako je pristupio ovom položaju, postigao potpunu blizinu, objedinio duhovno osvjedočenje i egzistenciju, jer ‘Sve propada (kullu šej’in hālikun)’. Dakle, duhovno svjedočenje kod sufija znači iščeznuća suda / statusa (حکم), a ne iščeznuće objekta (عين). Ovo je položaj duhovnog svjedočenja (شهود), a ne iščezavanja (فناء).’<sup>70</sup>

3. Važno pitanje koje se ovdje postavlja jeste pitanje veze između egzistencije i znanja. Bog je isto što i znanje i isto što i egzistencija. Gdje god je egzistencija ili znanje tu je emanacija Boga. Arif gubeći sebe postaje ostvaren s egzistencijom, odnosno s Bogom. Kao rezultat ovoga, svijet motri znanjem Božijim, a budući da Bog u vlastitoj egzistenciji nalazi sav svijet tako i arif, kada postaje jedno s ovom egzistencijom, u sebi motri sve

stvari i posredstvom jedinstva duša (وحدت انفسی) percipira izvanjsko jedinstvo (وحدت آفاقی) te putem duhovnog svjedočene jednoće (jedinstvo subjekta i objekta svjedočenje) stiže do jednoće egzistencije (jednoće cjelokupnog svijeta). Tako iščezava i dvojnost između subjekta i objekta kao i unutar-njeg i izvanjskog.

Jedan od onih koji su ostvareni svjedočenjem egzistencije (muhakkik) kaže: “Kada čovjekova ograničena samospoznaja iščezava i bude privučena u neograničeno i sveobuhvatno Božije znanje, i kada egzistencija koja se individualizira u obliku “ja” vrati svojem apsolutnom i sveobuhvatnom izvoru, tada se i sve individualizirane forme objektivnog svijeta vraćaju izvoru svoje neobjektivizirane egzistencije, jer postoji osnovna veza između unutar-njeg (enfusi) stanja duše i izvanjskog (afaki) stanja svijeta. Ondje gdje nema samosvjesne duše i supstance koja bi motrila stvari, ne postoji ni nešto što bi bilo motreno. Kada nestanu svi morski valovi, samo je more ono što se motri.”<sup>71</sup>

Prema tome, iščezavajući arif poprima sud i položaj ogledala tako da Boga, a naposljetku i cjelokupnu egzistenciju, motri u sebi. Ustvari, sve motri u Bogu.

Prikladno je da se ovdje osvrnemo na irfansko iskustvo koje prenosi Plotin. Pojašnjavajući iščeznuća (fena) on kaže: “Nema sumnje da ne trebamo govoriti o duhovnom svjedočenju, umjesto toga trebamo govoriti o subjektu svjedočenja (šahid) i objektu svjedočenja (mašhud). Zapravo, bez straha trebamo govoriti o nesloženom jedinstvu. Zato što u ovom duhovnom svjedočenju ne vidimo razliku između toga dvoga, a ne postoji ni dvojnost... Ondje su subjekt i objekt duhovnog svjedočenja jedno... Duhovni putnik koji postiže jedinstvo nema nikakvu različitost ni sa sobom ni s drugim stvarima,<sup>72</sup> čak je i sama

<sup>68</sup> Ibid, sv. 3, str. 161.

<sup>69</sup> Ibid, sv. 4, str. 370.

<sup>70</sup> Ibid, str. 141.

<sup>71</sup> Toshihiko Izutsu, “An Analysis of Wahdat al-Wujud”, *In The Concept and Reality of Existence*, Tokyo, 1971, str. 42-43.

<sup>72</sup> V. T. Stacy, Ibid, str. 103.



duša oslobođena od sebe, pripojila se Bogu i nalazi se u potpunoj smirenosti i spokoju... Arifi ne vide sve u nastajanju (sejruret), nego u postojanju (kejnuret), a sebe nalaze u drugome. Svaka apsolutna egzistencija obuhvata cjelokupni nematerijalni svijet.<sup>73</sup> Prema tome, svi koji se nađu bilo gdje na tom mjestu svaki od njih je svi i svi su svaki od njih. Čovjek na ovom svijetu nije *sve* (kull), ali kada se oslobodi individualnosti uspinje se za dva stepena i prodire u cjelokupni svijet, dakle postaje jedno sa svima i stvara sve stvari.<sup>74</sup>

Ovdje vidimo kako unutarne svjedočenje jednoće i izvanjska jednoća egzistencije postaju jedno. Arif ne samo da svijet nalazi u sebi već sebe vidi kao stvoriteljem stvari, zapravo isto što i te stvari.

I Eckhart iščeznuće analizira na ovaj način ne praveći razliku između unutarnje i izvanjske jednoće: "Percipirati Boga i biti percipiran od Boga, vidjeti Boga i biti viđen od Boga ustvari je isto... Sve dok percipiramo Boga ili dok Ga vidimo znamo da je On taj koji uzrokuje da znamo i da vidimo<sup>75</sup>... Bog je sjedinjen sa svime posredstvom imena *Jedini* (Ehad) u svemu je i obratno sve stvari sa imenom *Jedini* zadobivaju Boga. U tom *Jedini* Bog i duša, ustvari Bog i sve stvari, postaju jedno. Osim glagola biti ne postoji ništa drugo u čemu bitak<sup>76</sup>, egzistencija<sup>77</sup>, uzrok, posljedica, roditelj i dijete mogu biti jedni pored drugih, nalaziti i vidjeti jedni druge i ljubiti jedni druge.<sup>78</sup>... Na ovom mjestu duša Boga vidi bez zastora. U ovom stanju duša dobiva svoju cjelokupnu egzistenciju i život i stvara sve što je izvan Biti Boga... Duša ovdje ne zna nizašto drugo osim za Božiju egzistenciju. Ako bude svjesna ili shvati da je u stanju svjedočenja, ili spoznavanja, ili ljubavi prema Bogu... to će značiti da je napustila to stanje i da se ponovo vratila na prvu razinu."<sup>79</sup>

Eckhart ne govori ništa o tome je li on sam doživio ovakvo stanje, ali s obzirom na njegov irfanski metod i insistiranja na skrivanje vlastitih irfanskih osvjeđenja, nije daleko od pretpostavke da je i on sam iskusio ovo stanje. Za razliku od njega, Ibn Arebi nudi potpuno jasan izvještaj o vlastitom irfanskom iskustvu, što jasno ukazuje na to da je on na jednom mjestu postigao i duhovno osvjeđenu jednoću i jednoću egzistencije: "Kada sam ušao u ovu spoznaju dogodila mi se emanacija u svjetlu bez zraka. Zbilja sam vidio tu svjetlost i s tim svjetlom sam vidio sebe i u sebi sam vidio sve stvari. Vidio sam ih posredstvom svjetala koje su nosili u svojim bitima... Našao sam ogromno mjesto posvjedočenja koje je bilo osjetilno a ne racionalno i bilo je forma a ne značenje.<sup>80</sup> (...) Iskusio sam stanje sagorijevanja i osjetio izgaranje dok sam spominjao Boga s Bogom. Dakle, On je bio a ja nisam... Šest sati ili oko šest sati u tom stanju sam spominjao Boga posredstvom Boga. Zatim mi je Bog vratio jezik pa sam Ga ponovo spominjao putem prisustva ali ne s Njime."<sup>81</sup>

Ibn Arebi pored toga što je imao uspjeha u putovanju od mnoštva ka jedinstvu, i od stvorenja ka Bogu, ipak se nije zadržao na tome mjestu, pa se ponovo s Bogom od Boga vratio ka stvorenjima gdje je vidio kako Bog struji u svim stvarima. Iako je u izvanjskom jedinstvu očima Boga motrio stvorenja, ipak nije, poput nekih arifa, Boga i stvorenja pomiješao jedno s drugim.

Nakon što govori o arifovom silasku od svijeta znanja u svijet imaginacije, a potom u svijet osjetilni, Ibn Arebi kaže: "Bog se spušta s njegovim spuštanjem i nije odvojen od njega. Dakle, arif Boga nalazi kao potpunu formu stvari koje vidi na svijetu i ne čini Ga specifičnim i određenim na način kojim se forme razlikuju jedne od druge... Nalazi Ga

<sup>73</sup> Aludira se na načelo "nesložena zbilja je sve stvari" koje se ubraja u osnove Plotinove filozofije.

<sup>74</sup> Rudolf Otto, Op. Cit., str. 60.

<sup>75</sup> *Breakthrough*, str. 325.

<sup>76</sup> Being.

<sup>77</sup> Existense.

<sup>78</sup> *Teacher and Preacher*, str. 160.

<sup>79</sup> *Breakthrough*, str. 516.

<sup>80</sup> Ibn Arebi, *ibid*, sv. 2, str. 633.

<sup>81</sup> *Ibid*, sv. 3, str. 398.



identičnim svojoj duši i (u isto vrijeme) zna da Bog nije identičan ni njegovoj duši niti svijetu i ovo ga ne čini smetenim, jer spuštajući se s Bogom s položaja koji mu dostoji, u društvu Boga stekao je ostvarenje... a ovo je ogromno mjesto posvjedočenja.”<sup>82</sup>

4. Ovo pitanje možemo promatrati i iz jedne druge dimenzije pa različitost subjekta i objekta vratiti na jedinstvo, a to je da su umno (subjektivno) i objektivno dva načina postojanja ili dvije emanacije egzistencije budući da je “egzistencija” Bog, dakle, i u umu i u objektivnom osim Boga niko drugo ne emanira. Pojašnjenje ovoga je da Ibn Arebi nakon što egzistenciju dijeli na objektivnu, umnu (subjektivnu), verbalnu i pisanu, kaže: “Ne postoji objekt znanja, osim da na neki način bude opisan postojanjem, a razlog tome je snaga egzistencije koja je osnova svih osnova, a to je Uzvišeni Bog, zahvaljujući kojem su se pojavile ove razine i ove zbilje su postale individualne zahvaljujući Njemu”<sup>83</sup> (...) Svaki objekt znanja ima relaciju s Bogom. Bog je svjetlo, dakle svaki objekt spoznaje ima relaciju sa svjetlom... Nema objekta spoznaje osim Boga.”<sup>84</sup>

Onako kako je jedina egzistencija Bog tako je Bog i jedini objekt spoznaje (ma'lum). Na ovaj način će bitak (vudžud) i svijest (vedždan) biti jedno, a jednoća egzistencije i duhovno svjedočena jednoća neće biti različito. Drugim riječima, prisustvo Boga u objektivitetima bića vraća se na emanaciju Boga. Onaj ko emanira (متجلى) i onaj kome se događa emanacija (متجلى له) su jedno ili Pojavni (zahir) i mjesto pojave (mjesto pojave) su jedno. Ako pojavljivanje (zuhur) pripišemo stvarnom izvoru, odnosno Bogu, naziva se emanacija, a ako ga dovedemo u vezu sa stvorenjem i robom naziva se otkrovenje (kešf) i duhovno svjedočenje (šuhud).<sup>85</sup> Prema riječima Ibn Arebija:

“Emanacija Boga kod sufija je otkrovenje skrivenih svjetlosti u srcu.”<sup>86</sup> Bog se emanira stvorenjima a stvorenja se u Njega osvjedočuju u ovoj emanaciji, odnosno pronalaze Ga; a budući da je Bog egzistencija, pronalazak Njega je zapravo pronalazak egzistencije ili dosezanje egzistencije, ali emanacija Boga je stalna. Na kraju, duhovno svjedočenje i zadobivanje egzistencije su stalni. Prema riječima Ibn Arebija: “Egzistencija i darivanje egzistencije se ne prekida. Prema tome, na svijetu ništa osim egzistencije i duhovog svjedočenja na ovom i na onom svijetu nije neprekidno i beskrajno, postoje objektivne stvari (اعيان) koje su se pojavile ali su vidljive.”<sup>87</sup>

Bog pored emanacije egzistencije – posredstvom koje se u objektivnom (عين) manifestira imenom Latif (Blagi) – ima i emanaciju duhovnog svjedočenja, pri čemu se manifestira imenom Obaviješteni (Habir) u znanju (ilm).<sup>88</sup> Kada druge Sobom upoznaje putem emanacije, Bog zapravo Sebe ograničava i uvjetuje. Inače, stvorenja Ga ne bi mogla spoznati. Naime, oni duhovno svjedočenje traže u skladu sa svojim potencijalima. Činjenje Sebe za njih spoznatljivim jest darivanje njima egzistencije. I emanacija duhovnog svjedočenja je zapravo emanacija egzistencije<sup>89</sup> upravo onako kako je kod Boga Njegovo znanje identično Njemu.

Ibn Arebi kaže: “Bog ima dvije emanacije: emanaciju skrivenog (tedžellije gajb) i emanaciju pojavnog (tedžellije šehadet). Emanacija skrivenog daruje potencijal kojem je mjesto srce. Ova emanacija pripada Biti i njena zbilja je skrivenost (gajb) (...) Kada srce stekne ovaj potencijal Bog se srcu emanira duhovnim svjedočenjem u pojavnosti, dakle, vidio Ga je i poprima onu formu u kojoj se njemu emanirao.”<sup>90</sup>

Arifovo srce mjesto je stalne emanacije Boga u pojavnom svijetu. Njegovo

<sup>82</sup> Ibid, str. 325.

<sup>83</sup> Ibid, sv. 2, str. 309.

<sup>84</sup> Ibid, str. 277.

<sup>85</sup> William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, str. 220.

<sup>86</sup> Ibn Arebi, ibid, sv. 2, str. 485.

<sup>87</sup> Ibid, sv. 4, str. 324.

<sup>88</sup> Toshiko Izutso, *Sufism and Taoism*, str. 143.

<sup>89</sup> William C. Chittick, *The Sufi Path and Knowledge*, str. 340.

<sup>90</sup> Ibn Arebi: *Fususul-bikem*, Ta'likati Ebu-l-A'la Afifi, intišarate ez-zehra, 1366, sv. 1, str. 120-121.





srce na ovom svijetu stalno prima nove forme. Bog je taj koji se s jedne strane stalno manifestira u objektivnome, iako je Bog iza zastora skrivenog: "Osnovno svjetlo u manifestacijama Boga koje se nazivaju emanacije za nas je skriveno, dok su forme u kojima se emanacija zbiva mjesto manifestacije. Što znači da se naše viđenje zbiva u mjestima manifestacije."<sup>91</sup> Samo arif shvata "da je Bog ono što se vidi u različitim formama i da je [On] objektivitet svih formi"<sup>92</sup>. S druge strane Bog se stalno emanira u čovjekovom umu, srcu i mislima. Međutim, arif je taj koji je svjestan zbilje ove stvari: "Bog se na ovome svijetu stalno emanira srcima. Dakle, čovjekove misli se mijenjaju se uslijed Božije emanacije. Ali to niko ne shvata osim Božijih ljudi. Sukladno razumijevanju ove skupine različitost formi, koje se pojavljuje u svim stvaranjima na ovom i onom svijetu, sve to nije ništa drugo nego raznovrsnost Božijih emanacija. Znači, On je pojavan, jer je objektivitet svake stvari."<sup>93</sup>

Na ovaj način i egzistencija i duhovno svjedočenje vraćaju se na isto, tj. na emanaciju. Oboje imaju značenje i izvanjskog i unutarnjeg.<sup>94</sup> Opet

dolazimo do zaključka da i objektivno i subjektivno, i izvanjsko i unutarnje, i jednoća bitka i duhovno svjedočena jednoća izvire iz istog izvora, to jest iz Božije emanacije.

Ibn Arebi u vezi s ovim kazuje: "Bog je za svaku stvar, pa i za ljudsku dušu, postavio vanjštinu i unutarnjost. Prema tome, čovjekova duša vanjštinom percipira stvari koje se nazivaju objektivnim, a s nutrinom percipira stvari koja se nazivaju znanjem. A Bog Slavljeni je i Izvanjski (Pojavni) i Unutarnji, dakle On je objekt percepcije."<sup>95</sup>

Iz svega rečenog zaključujemo da onako kako u izvanjskoj jednoći ograničenost egzistencije na Boga znači negiranje egzistencije stvorenjima, tako i u unutarnjoj jednoći svjedočenje Boga u ekstazi i egzistenciji u značenju je iščeznuća i ne postojanja arifa i subjekta osvjedočenja. Sljedeća činjenica jeste to da unutarnja jednoća za Ibn Arabija i Ekhartha predstavlja osnovu, a izvanjska jednoća rezultat je unutarnje jednoće, što znači da samo arif postižući iščeznuće u svojoj nutрини – koji je postao jedno s Bogom – percipirajući izvanjsku jednoću.

S perzijskog preveo: Lutfi Akbaš

<sup>91</sup> Ibid, sv. 2, str. 257.

<sup>92</sup> Ibid, sv. 3, str. 312.

<sup>93</sup> Ibid, str. 470.

<sup>94</sup> William C. Chittick, "Rumi and Wahdat al-Wujud", str. 75.

<sup>95</sup> Ibn Arebi, ibid, sv. 1, str. 166.

### **Pantheism or the unity of the intuition of Ibn Arabi and Eckhart**

The theory of existence (*wahdatul-vujud*), developed by mystics (*arifis*), was subject to many criticism because of its distance from reason and due to its opposition to outer meanings of some parts of sacred texts. In order to mitigate such criticism, some supporters of this theory have interpreted it as the spiritual testimony of the oneness (Persian: *wahdet-e šuhud*), observing it as an epistemological issue rather than an ontological one. The article discusses this issue from the perspectives of two great arifs: Ibn Arabi, a Muslim, and Eckhart, a Christian, and demonstrates that the distinction between the oneness of existence and the spiritual testimony of oneness, in accordance to the arifs' principles, is not correct, whereby, according to their standpoint, these two are the same. They do not believe in the existence of distinction between mind / the subjective (*zihn*) and the objective (*ajn*).