



*Kasim Kakaji*

## Uvod o različitim razumijevanjima učenja vahdetul-vudžuda\*

UDK 28-136.6

Učenje vahdetul-vudžuda jedna je od najdubljih misli koje je proizveo irfan i jedna od tajni ljudske misli. Irfanska tumačenja vahdetul-vudžuda su različita. Filozofi su ovo učenje podvrgnuli analizi i pritom ponudili različita tumačenja, u nekim slučajevima čak i kontradiktorna. Mislioci koji nisu zakoračili na irfanski put, bilo da su filozofi, teolozi pa i neki faqih, kritizirali su ovo učenje, držeći da ono nije saglasno s razumom i vjerom. Jedini cilj ovog rada je da bude uvod u analizu različitih aspekata vahdetul-vudžuda te da predstavi njegova različita tumačenja i prigovore.

*Ključne riječi:* vahdetul-vudžud, jednoća egzistencije, panteizam, pananteizam

## 1. Uvod

Izraz *vahdetul-vudžud*, koji je u zapadnim jezicima više poznat pod terminom panteizam (pantheism, panentheism) odgovara širokom spektru učenja i različitim misliocima<sup>1</sup>, kao što su: na Zapadu filozofi prije Sokrata, Elije, Tales, Anaksimena, stoici (posebno Marko Aurelije), Platon, neoplatonisti (posebno Plotin), Giordano Bruno, Jakob Böhme, Spinoza, Goethe, Lessing, Schleiermacher, Hegel, pa čak i Alfred North Whitehead, a na Istoku različiti ogranci hinduizma, budizma, zen-budizma, taoizma i islamski sufizam.

S jedne strane, ova pojava nas upozorava na mogućnost – barem u nekim slučajevima – da je riječ o zajedničkom terminu i do kraja nejasnom značenju a da bi mogao biti pripisan i protumačen za sva ova različita učenja i razmišljanja. Zbog toga je veoma teško, pa čak i nemoguće, naći jedinstveno značenje vahdetul-vudžuda tako da bude zajedničko za sve škole mišljenja i filozofe.<sup>2</sup> S druge strane, ovo nas potiče na traženje sveobuhvatne teorije koja će odgovarati zbilji i okončati rat sedamdeset i dva naroda<sup>3</sup> ili, kako to Mevlana kaže, da Hindusi i Turčini nađu jedan zajednički jezik. Naravno, ako bi se mogla naći jedna zajednička supstanca za sve ove važne škole mišljenja Istoka i Zapada, to bi otvorilo vrata za međucivilizacijski dijalog i transcendentno jedinstvo religija.

Profesor Izutsu smatra da je vahdetul-vudžud ključni pojam istočnjačkih filozofskih sustava<sup>4</sup>, pa stoga vjeruje da “vahdetul-vudžud osigurava teorijski okvir pomoću kojeg se može osvijetliti jedna od najvažnijih komponenti istočnjačke filozofije u njenom općem značenju – bilo da je riječ o islamskoj ili neislamskoj filozofiji – i odatle stići do pozitivnog stajališta na putu ostvarenja jedinstvene svjetske filozofije i

doseći povezujuću tačku racionalnih i duhovnih područja Istoka i Zapada.”<sup>5</sup>

S druge strane, prema Stejsovim (Walter Terence Stace) riječima: “U osnovi, vahdetul-vudžud nije jedna čisto logička misao koja je proizvod filozofskog uma. To znači da vahdetul-vudžud nije teorija koja je utemeljena na racionalnoj argumentaciji, već je to irfanska misao. Koliko god da je vahdetul-vudžud tek naknadno dobio racionalno pojašnjenje i potvrdu argumentom, zbog čega je u posljednje vrijeme na putu dugog historijskog usavršavanja filozofije, došlo je do pogrešne pretpostavke kako je vahdetul-vudžud prvo utemeljen na racionalnom argumentu, a zaboravlja se pritom da su njegovi korijeni u irfanu.”<sup>6</sup> Prema tome, ako želimo shvatiti zajednički korijen spomenutih škola mišljenja i ako tragamo za jedinstvenim draguljem čiji su biseri istočna i zapadna učenja vahdetul-vudžuda, treba istražiti cijelu povijest i geografiju pojave te misli u misticizmu Istoka i Zapada.

Kao što smo rekli, pojam vahdetul-vudžuda obuhvata širok spektar učenja i mislilaca koji u nekim slučajevima nisu ni srodni, a sve njih na Zapadu nazivaju panteizmom<sup>7</sup>. Stoga, da bismo shvatili granice irfanskog stajališta u vezi s vahdetul-vudžudom, potrebno je osvrnuti se na značenje panteizma te na njegova ishodišta i nužne konsekvence koje proizlaze iz njega. Nakon toga ćemo analizirati teoriju vahdetul-vudžuda i upućene joj prigovore. Dakle, u ovu temu ćemo ući kako bi se dao uvod za dublje analize u vezi s vahdetul-vudžudom.

## 2. Šta je panteizam?

O vahdetul-vudžudu može se govoriti na dva načina. Prvi način je da na vahdetul-vudžud gledamo kao na

\* Preuzeto iz časopisa: *Andiše-je dini*, Univerzitet u Širazu, 2000, vol 1, br. 3, str. 83-123.

<sup>1</sup> Neophodno je napomenuti da se pojam vahdetul-vudžud u značenju u kojem se razumijeva kod islamskih arifa i filozofa rijetko koristi kod zapadnih mistika. Zbog toga autori, kao što su Henri Corben i William Chittick, prevodeći ovaj pojam koriste kovanice kao što su *Oneness of Being* i *Unity of Being*.

<sup>2</sup> Nerijetko su nejasnost ovog pojma, njegovo pogrešno razumijevanje i nesretno korištenje ove sintagme, neprimjerena upoređivanja, kao i utjecaj različitih škola, ostavili traga na pojam vahdetul-vudžuda.

<sup>3</sup> U perzijskom jeziku alegorija za sukobe širokih razmjera (op. prev.)

<sup>4</sup> Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo, The Kio Institute, 1971, str. 36.

<sup>5</sup> Ibid., str. 35.

<sup>6</sup> Walter Terence Stace, *Erfan wa felsefe (Mysticism and Philosophy)* u prijevodu na perzijski, str. 225.

<sup>7</sup> Budući da autor ovog teksta ne smatra da termin panteizam ne odgovara tačno terminu vahdetul-vudžuda, on izbjegava odrediti odgovarajuću zamjenu za njega.



pitanje koje je izvorno ontološko u njegovom općem značenju i u tom slučaju ono poprima potpuno filozofski diskurs ili, kako se to u filozofiji davno govorilo, ono spada u pitanje teologije u općem značenju, a to znači u raspravu o egzistenciji i njenim svojstvima. Drugi način je da pitanju vahdetul-vudžuda pristupimo kao jednom posebnom razumijevanju u poglavlju o spoznaji o Bogu. To znači da se nakon prihvatanja vjere u Boga (ma koliko da to bude u posebnom značenju) pitanje vahdetul-vudžuda razmatra u okviru Božijih imena i svojstava i u ovom slučaju ova tema će poprimiti boju teološkog i irfanskog diskursa. Ako se, između ostalog, o vahdetul-vudžudu raspravlja u filozofiji, njegov položaj je unutar teologije u užem značenju.

Sam termin panteizam više odgovara drugom pristupu i metodi, jer je to grčka riječ koja je sačinjena od *pan* što bi značilo sve i od *theo* odnosno Bog. Upravo zbog toga, iako je pogrešno, neki ovaj termin prevode kao "sve je Bog". Dakle, treba reći da vahdetul-vudžud u ovom značenju ima veze s raspravom o spoznaji Boga. U Enciklopediji Britannica stoji: "Panteizam (vahdetul-vudžud) u filozofiji i teologiji je mišljenje da je Bog sve i da je sve Bog. Stvoreni svijet nije odvojen od Boga. Bog je svijet i svijet je Bog. Spinoza spada u red poznatih zagovarača filozofije vahdetul-vudžuda."<sup>8</sup>

Neki su o panteizmu rekli sljedeće: "Panteisti su monisti. Termin monist dolazi od grčke riječi koja znači *jedan* ili *sam*. Monisti su vjerovanja da postoji samo jedna egzistencija (Being), dok su drugi oblici manifestacije zbilje ili su isto što i sama ta egzistencija."<sup>9</sup> Kao što se iz navedenog vidi, ovdje se govori samo o egzistenciji i moguće je da neki panteisti jednoćom egzistencije ne nazivaju Boga.

Međutim, važno je imati na umu da, i prema mišljenju ove druge skupine, egzistencija treba imati aspekt svetosti i božanstvenosti, te su rekli: "Panteizam je vjerovanje da je svaka egzistencija u jednom značenju božanska"<sup>10</sup>, ili: "Zbir egzistencija sačinjava jedinstvo koje je sveobuhvatno i ovo sveobuhvatno jedinstvo u jednom značenju je sveto."<sup>11</sup> Dakle, kod panteizma su važne dvije stvari koje su u vezi s dva načela. Jedno načelo je da iza mnoštva postoji sveobuhvatno jedinstvo, a drugo načelo je da to sveobuhvatno jedinstvo ima jedan oblik svetosti i božanstvenosti.

Ako bismo samo ova dva temeljna načela panteizma uzeli u obzir, uvidjeli bismo da, koliko god da je panteizam reduktivna teorija<sup>12</sup>, ona se ipak uveliko razlikuje od ostalih reduktivnih teorija. Naprimjer, kod materijalizma vidimo da iza sveg mnoštva stoji jedno jedinstvo takvo da postojanje svodi na jednu egzistenciju, a to je materija. U cijeloj Kreaciji čak i um, razum, ljubav i duša manifestacije su materije u različitim oblicima. Međutim, razlika u odnosu na vahdetul-vudžud u tome je što se kod teorije vahdetul-vudžuda ono jedinstvo i jedno na što se sve mnoštvo svodi i vraća ima svojstvo božanstvenosti i svetosti.<sup>13</sup>

S obzirom na to da se svetost neke stvari vraća na irfansko iskustvo, treba prihvatiti da je i pitanje vahdetul-vudžuda u filozofiju došlo iz irfana. Na isto ukazuje i Stejs kada kaže: "Nekada upotrebljavam predodžbu ili irfansku misao... (to znači) pojam ili mišljenje koje se naziva predodžba, a u osnovi je izraz za ostvareno irfansko iskustvo i u vezi je s arifom, s tim da nakon tog iskustva ta misao i ta predodžba pripadaju cjelokupnom historijskom toku ljudske misli, pa i osobe koje nemaju uvida u irfanske izvore prihvataju ih i upotrebljavaju. Vahdetul-vudžud (panteizam)

<sup>8</sup> Walter Terence Stace, *ibid.*, str. 214.

<sup>9</sup> H. P. Owen, *Concepts of Deity*, London, MacMillan, 1971, str. 65.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Michael Levine, *Pantheism*, London, Routledge, 1994, str. 1.

<sup>12</sup> Robert Oakes, "The Divine Infinity", *Monist*, 1997, v. 80, str. 251. (Redukcionizam je svodenje složene na jednostavnije, op. prev.)

<sup>13</sup> Upravo iz razloga reduktivizma obje teorije Šibli Nomani, upoređujući ova dva mišljenja, rekao je: "Ovo pitanje (jedinstvo egzistencije) u filozofiji spada u red pitanja materije, a to znači da su u pravječnosti prema Demokritu bili atomi čijim spajanjem je nastala materija, a potom je materija poprimila različite oblike; međutim, u sufizmu je ovo pitanje u cijelosti ispunjeno duhom i životom. (Šibli Nomani, *Š'erul-adžam*, u prijevodu na perzijski Sejjid Muhammed Taqi Fahr Daji Gilani, Teheran, 1318, str. 112.) Upravo zbog ove sličnosti neki filozofi prije Sokrata smatraju se sljedbenicima jedinstva egzistencije, a *arče* (početak) kojeg su oni prihvatili protumačen je kao ishodište svih izvora, dok Frederick Copleston smatra da su oni bili materijalisti, a *arče* je protumačio kao prvu materiju. (Više vidjeti: Qasem Kakai, *Khoda mehvvari*, Entešarate hikmet, 1374, str. 17-18.)

je također jedna irfanska predodžba koliko god da mišljenje sebe smatralo racionalnim i koliko god da se pitanje vahdetul-vudžuda predstavljalo posredstvom čistih logičkih demonstracija.<sup>14</sup>

Ako bismo Objavu (wahj) smatrali savršenim oblikom irfanskog iskustva, tada bismo u jednom značenju mogli i vjeru smatrati izvorom teorije vahdetul-vudžuda. Prema tome, koliko god da neke pristalice panteizma ovo Jedno (واحد) ne smatrali Bogom, Stejs ima sljedeće mišljenje: “Ako prihvatimo da ovo jedinstvo označimo vjerskom terminologijom, prema načelu spoznaje u horizontima gdje su sve stvari Jedno, neizbježno ćemo doći do zaključka da su sve stvari Bog.”<sup>15</sup> ili “Bog su sve stvari i svaka stvar je Bog. Svijet je ili isto što i Bog ili je jedan aspekt od manifestacija Njegove biti.”<sup>16</sup> Istaknuti predstavnik panteizma Spinoza o ovom Jednom govori kao o Bogu. Neki istraživači smatraju da panteizam odgovara “spinoizmu”. U pojašnjenju ovoga naveli su njegove riječi: “Sve stvari svijeta nisu ništa do jedno, a to jedno je sve u svemu... Ono što je sve u svemu je Bog Koji je Pravječan i Veliki, nije rođen i ne umire.”<sup>17</sup>

Osim Spinoze brojni drugi tokovi misli proglašeni su panteizmom: “Tales, Anaksimenes, Empedoklo, Plotin, Giordano Bruno ubrajaju se u sljedbenike vahdetul-vudžuda.”<sup>18</sup> Copelston u svom radu “Panteizam kod Spinoze i njemačkih idealista” razmatra da li su Johann Gottlieb Fichte, Hegel, Schelling i Plotin panteisti.<sup>19</sup> Čak je i George Berkeley uvrstio u panteiste<sup>20</sup> a govori se i o panteizmu Nicolasa Malebranchea.<sup>21</sup> Naravno, i taoizam, advaita vedanta koji je poseban ogranak budizma, i neki drugi irfanski tokovi smatraju se panteizmom.<sup>22</sup>

Kao što su neki istraživači rekli: “Postoje brojne nejasnoće u vezi sa

značenjem panteizma.”<sup>23</sup> Međutim, može se u nekom širem kontekstu reći da, kada se govori o jedinstvu i mnoštvu, moraju se analizirati dvije teme: prvo, da li je mnoštvenost i jedinstvo stvari istovjetno što i svijet, i drugo, da li se kod odnosa Boga i svijeta može naći neki oblik jedinstva? Koliko god da u pogledu logike jedinstvo Boga i egzistencija svijeta rezultira jedinstvom egzistencija svijeta, kod panteizma pažnja je odmah i u osnovi usmjerena ka drugom aspektu rasprave a to znači odnosu Boga i svijeta. Zbog toga su neki mišljenja da, koliko god postoje brojne razlike između različitih oblika vahdetul-vudžuda, “ono što je zajedničko svim oblicima panteizma jeste da se cijela egzistencija ne dijeli na Boga Stvoritelja i stvoreni svijet”<sup>24</sup>. Većina prigovora upućenih panteizmu odnosi se na ovo stajalište.

### 3. Prednosti i pozitivne karakteristike vahdetul-vudžuda

Panteizam, kao i vahdetul-vudžud, ima sebi svojstvene prednosti što ga čini privlačnim pa samim tim pridobija različite mislioce, a te najvažnije karakteristike su:

1. Tokom različitih perioda toka ljudske misli čovjek je uvijek pokazivao sklonost ka jedinstvu i dosezanju tog jedinstva. Ovo nastojanje uobličilo je i usmjerilo veliki broj razmišljanja i u svim područjima ljudske misli i spoznaje imalo je svoje primjere poput onih u prirodoslovlju, antropologiji, ontologiji i epistemologiji. Dekartova (Descartes) i Lajbnicova (Leibniz) želja da se sve nauke svedu na jednu, Kantovo nastojanje da podari jedinstvo svim ljudskim spoznajama na području epistemologije kada govori o neuvjetovanom jedinstvu, nastojanje da fizika ponudi teoriju po kojoj bi sve sile fizike trebalo svesti na četiri i da

<sup>14</sup> Terence Stace, *Erfan wa felsefe (Mysticism and Philosophy u prijevodu na perzijski, prijevod Behaaddin Horamšahi)*, Soroš, Teheran, 1375, str. 27.

<sup>15</sup> Ibid., str. 60.

<sup>16</sup> Levine, *ibid.*, str. 1.

<sup>17</sup> Ibid., 17.

<sup>18</sup> Ibid., 141.

<sup>19</sup> Ibid., 172.

<sup>20</sup> Ibid., 170-171.

<sup>21</sup> Sejjid Muhammed Taqi Medresi (1373), *Mabānīje erfān-e eslāmi*, u prijevodu Sadika Parhizgara, izdavač Baqi'e, str. 197. prema navodu iz knjige *Tarīhul-felsefe* (Historija filozofije), Émile Bréhier u prijevodu na arapski, str. 204.

<sup>22</sup> Levine, *ibid.*, str. 14.

<sup>23</sup> Ibid., str. 1.

<sup>24</sup> T. L. S. Sprigge, (1997), “Panteism”, *Monist*, v. 80., str. 198.





se one opet svedu na jednu silu kod pojašnjenja fizikalnih pojava, Frojdovo (Freud) nastojanje da sva ljudska ponašanja u svojoj psihoanalizi pojasni kroz prizmu nesvesnog i potisnutih sklonosti i nagona, kao i Marksovo (Marx) nastojanje da u materijalizmu pronađe jedan pokretač za sva društvena i historijska kretanja te stotine drugih primjera – pokazatelji su ove ljudske sklonosti.<sup>25</sup>

Govor o vahdetul-vudžudu može biti odgovor na sva navedena nastojanja i matematičkim redom koji donosi razumu on pronalazi jedinstvo iza svih mnoštava. Kao rezultat toga donosi jedinstvo i onome što protječe dušom i umom i uzrokom je umnog i duhovnog zadovoljstva.<sup>26</sup>

2. Govor o vahdetul-vudžudu kod kojeg se zanemaruje razlikovanje između stvorenja i Stvoritelja dovodi do toga da priroda i historija, ustvari, cijela egzistencija poprime božansku boju. Međutim, u tom slučaju postoji i mogućnost da cijela egzistencija, pa čak i Bog, poprime boju materije, kao što se može vidjeti prilikom nastojanja za jedinstvom u marksizmu.<sup>27</sup>
3. Arifi u svojim otkrovenjima egzistenciju najčešće vide kao jednu. Teorija vahdetul-vudžuda daruje racionalne temelje za vahdetuš-šuhud (jedinstvo osvjedočenja) i pojašnjenje za vjersko iskustvo jedinstva.<sup>28</sup>
4. Budući da teorija vahdetul-vudžuda čovjeka vidi kao najveću manifestaciju Boga, ona čovjeku daje plemenit i uzvišen položaj kao ni u jednoj drugoj školi mišljenja.<sup>29</sup>

#### 4. Pitanja i prigovori upućeni panteizmu

I pored svih prednosti koje su spomenute, postoje i pitanja koja traže odgovore. Najvažnija pitanja su:

##### 4.1. Da li je panteizam kompatibilan s vjerovanjem ibrahimovskih religija?

Kao što je rečeno, panteizam je više jedna vrsta spoznaje Boga, a to znači jedno posebno razumijevanje Boga, Njegovih imena, svojstava i djela. Međutim, postavlja se pitanje da li je panteizam kompatibilan s teizmom, odnosno spoznajom Boga kako se vidi u ibrahimovskim religijama?

U definiciji teizma rečeno je da je to “vjerovanje u antropomorfnog Boga Koji je u jednom značenju odvojen i iznad svijeta”<sup>30</sup>. Ovaj Bog svijeta ima apsolutno znanje, moć, dobro, Koji sve vidi i sve čuje. Dakle, dvije su osnovne karakteristike teističkog Boga: odvojenosti i uzvišenost od svijeta i antropomorfnost. U oba ova slučaja Bog panteizma razlikuje se od Boga teista:

a) Prethodno je rečeno, koliko god da panteisti među sobom imaju razlika, jedinstveni su u odbacivanju tvrdnje teista o odvojenosti Boga i svijeta.<sup>31</sup> Drugim riječima, panteisti Boga vide sa svojstvom “otjelovljenja” u svijetu, dok teisti Boga vide čistim i uzvišenim od svijeta. To je ono kada su rekli: “Jedna od karakteristika panteizma koja ga čini drugačijim od drugih jeste to da je u ovom pogledu Bog u potpunosti prisutan / uprisutnjen (حَال), što je u suprotnosti sa stavom teista koji Boga vide iznad svijeta.<sup>32</sup> Odavde slijedi da je panteizam blizu da prihvati jedno od svojstava teističkog Boga koji je odvojen od svijeta i iznad je njega, jer prema teizmu Bog koji nije odvojen od svijeta uopće nije Bog. Stoga treba reći da “razlika panteizma i teizma nije u tome da li je teistički Bog iznad svijeta ili je uprisutnjen u svijetu, već je u tome da li uopće postoji teistički Bog ili ne”<sup>33</sup>.

b) Bog ibrahimovskih religija koji se očitovao u svetim knjigama je individualizirani i personalni Bog. Prema

<sup>25</sup> Kakaji, str. 16-18.

<sup>26</sup> Owen, *ibid.*, str. 68.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Levine, *op. cit.*, str. 2.

<sup>31</sup> Owen, *op. cit.*, str. 65.

<sup>32</sup> Levine, *op. cit.*, str. 93.

<sup>33</sup> *Ibid.*



riječima profesora Brada, u pojednostavljenom značenju Bog je osoba i budući da ima osobnost treba da ima misao, emocije i volju... A prema riječima Tenisona (Tennyson) slika Boga kod puka je jedna potpuno duhovna stvar. U ovakvoj slici Bog je vremenito biće i iako je čist od promjene stanja, On danas može da se rasrdi a sutra da bude zadovoljan nama.<sup>34</sup> S druge strane, panteisti Boga vide kao univerzalnu dušu svijeta, stoga "bez imalo sumnje univerzalna duša svijeta ne može da odgovara slici Boga kod teista. Jer pojedinačna i partikularna duša kao što je Hasan, Husejn ili Zejd odvojena je od ostalih duša i kao takva ona ne može biti univerzalna duša svijeta."<sup>35</sup>

Osim toga što panteisti negiraju transcendentnost i odvojenost Boga od svijeta općenito, oni odbacuju "čovjekolikog" Boga.<sup>36</sup> Samim tim što su u definiciji panteizma rekli "da je to vjersko uvjerenje ili filozofsko mišljenje koje se temelji na tome da su Bog i svijet jedno, podrazumijevaju negiranje 'čovjekolikog' Boga kao i transcendentnost Boga od svijeta."<sup>37</sup> Drugim riječima, Bog u teizmu je personaliziran i "čovjekolik" za razliku od Boga u panteizmu u kojem Bog ne samo da nije "čovjekolik" već nije ni personaliziran, jer je On univerzalan i apsolutan.<sup>38</sup> Ne uzimajući u obzir činjenicu da ovakvo razumijevanje nije kompatibilno s načelima ibrahimovskih religija, ono ima za posljedicu i to da je panteizam lišen vjerskih kapaciteta kao što su dova, namaz ili lični kontakt između Boga i čovjeka.<sup>39</sup> Kako Stace kaže: "Monoteizam je vjerovanje u personalnog Boga, dok pobornici panteizma kod zapadnih mislilaca gaje sklonost i vjeruju u jedno 'apsolutno nepersonalizirano'... Ja lično, kada upućujem molitvu, obraćam se Bogu i od Njega tražim oprost. Međutim, da li se stvorenom svijetu može

obratiti i tražiti oprost ili od apsolutnog tražiti oprost."<sup>40</sup> Iz tog razloga su rekli: "Panteizam nije kršćansko stajalište zato što je božanstvenost Stvoritelja lišeno stajališta u vezi s pitanjem čovjekolike volje i nema kapacitet za teoriju otjelovljenja."<sup>41</sup> Istim redom, svojstva znanja, moći, onoga koji sve čuje i sve vidi, ne mogu se pripisati panteističkom Bogu, jer smatraju da su posjedovanje znanja i bivanje "čovjekolikim" dva svojstva koja odvajaju panteističkog Boga od teističkog Boga.<sup>42</sup> Upravo stoga, neki su stajališta "da Bog prema Spinozi i Tao Lao Tzuu, i *jedinstvenom načelu*, koje je prema filozofima prije Sokrata izvor cijelog svijeta, nije *čovjekolik*."<sup>43</sup>

Dakle, panteisti vjeruju u nepersonaliziranog Boga koji je imanentan u svijetu, ali teistički Bog je "čovjekolik" i potpuno transcendentan od svijeta. Zbog toga Bog panteizma nikako nije kompatibilan teističkom Bogu. Jedna skupina pobožnih vjernika je vahdetul-vudžud Ibn Arebija i Majstora Ekhartha (Meister Eckhart) shvatila upravo u ovom značenju panteizma i zbog toga uputila kritike. Pa čak i arif poput 'Alā'ud-dawle Semnāni govori Ibn Arebija: "Uzvišen i čist je Bog Koji je stvari učinio vidljivim a On je te stvari."<sup>44</sup> (سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها)<sup>44</sup> shvatio na ovaj način i oštro napao Ibn Arebija nazvavši ove njegove riječi bunčanjem i obraćajući mu se riječima: "Ti koji slaviš Boga, da li si od ikoga čuo da kaže da je izmet šejha isto što i šejh. Nikada ti to on ne bi oprostio, već bi se rasrdio na tebe. Pa kako bi bilo dozvoljeno razumnom čovjeku da takvo bulažnjenje pripiše Bogu. Čvrsto se pokaj Bogu!"<sup>45</sup>

Ovakvo viđenje i tumačenje vahdetul-vudžuda ni kršćani ne mogu prihvatiti. Prema riječima Gilsona: "Pojam panteističke kršćanske gnoze (irfana) je u kontradikciji sa samim

<sup>34</sup> Stace, Ibid., str. 183.

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> Levine, op. cit., str. 2.

<sup>37</sup> Sprigge, op. cit., str. 191.

<sup>38</sup> Lewis Ford, 1997, "Pantheism vs. Theism", *Monist*, v. 80, str. 286.

<sup>39</sup> Owen, op. cit., str. 73.

<sup>40</sup> Stace, Ibid., str. 256.

<sup>41</sup> Levin, op. cit., str. 147.

<sup>42</sup> Ibid., str. 148.

<sup>43</sup> Ibid., 52.

<sup>44</sup> Ibn Arabi, Muhjiddin, *El-Futuhāt el-Mekijje*, Bejrut, Dāru Sāder, sv. 2, str. 459.

<sup>45</sup> Abdurrahman Džāmi, *Nafahātul-'uns min badarāt-il-guds*, Teheran, Etelā't 1370, str. 489.



sobom.” Filozofsko-pjesničko tumačenje i jedinstvo i izmiješanost duše i Boga tako da to bude dvojno... podrazumijeva da Bog nije transcendentan i odvojen od čovjeka.<sup>46</sup>

Kada Mulla Sadra kritizira jednu skupinu nezalica među sufijama, upravo ova dva prigovora ima na umu kada kaže, kao prvo, da njihov govor ne vidi kompatibilnim s transcendentnošću Boga: “Pojedinci među sufijama nezalicama pogrešno su pretpostavili da bit ahadijata koja se u jeziku irfana naziva ahadijat i skriveni identitet (غيب هويت) i skriveno skrivenoga (غيب الغيوب) nema aktuelno ostvarenje odvojeno od manifestacija i epifanija. Oni su pretpostavili da ono što ima zbilju jesu njihove forme i duhovne i osjetilne moći a Bog nije ništa drugo do zbir formi i moći... Ovo je očigledno i čisto nevjerstvo da onaj ko ima imalo znanja takvo što neće reći.”<sup>47</sup>

Kao drugo, Mulla Sadra njihovog Boga vidi apsolutnim, univerzalnim i apstrahiranim, koji ne odgovara personaliziranom i “čovjekolikom” Bogu u vjeri. Prema njihovom mišljenju “svijet i njegovi dijelovi sačinjeni su iz jednog bića koje je ili cio svijet – a stvari i pojedinci koji čine dijelove tog svijeta se smatraju dijelovima, kao što je drveće sačinjeno od korijena, stabla, grana i listova – ili je univerzalno biće čija su stvorenja bića njegove jedinke ili su isto što i on. U prvoj pretpostavci Bog je zbir svijeta, a u drugoj njegovo biće je apstrahirano ili je istovjetno s tim jedinkama.”<sup>48</sup> U svakom slučaju, očigledno je da njihovo razumijevanje ima problem netranscendentnosti Boga i Njegove nepersonalizacije, što ujedno znači i nebanvanje Njega “čovjekolikim”.

#### 4.2. Da li je panteizam isto što i ateizam?

Prvo pitanje ove rasprave bilo je vjeruju li u panteizmu u teističkog Boga? Ako je odgovor negativan, tada

se nameće drugo pitanje: vjeruje li panteizam uopće u Boga u bilo kakvom značenju? Jer postoji mogućnost da panteizam prihvata nekog drugog Boga a ne teističkog Boga. Prije svega treba razjasniti značenje riječi Bog, a tek onda pristupiti analizi je li to značenje Boga prihvatljivo za panteiste. Jedan autor u vezi s ovim napisao je: “Potreban i dovoljan uvjet da čovjeka ili stvar nazovemo bogom je, kao prvo, da u najmanju ruku ima jedan od sljedećih uvjeta, a kao drugo, da sljedeće uvjete posjeduje više od ostalih:

1. da bude Stvoritelj svijeta (svega drugoga pored Sebe), s tim da ni jedan oblik panteizma ne vjeruje u takvoga Boga;
2. da ima znanje o svemu;
3. da je obaviješten o svim pojavama;
4. da je njegova zbilja iznad svih drugih zbilja, odnosno da je apsolutna zbilja;
5. da je nužnog postojanja;
6. da njegovo postojanje bude pojašnjenje svih drugih stvari;
7. da bude apsolutno prisutan;
8. da je apsolutno moćan;
9. da posjeduje stepen dobra i vrijednosti koje nijedno drugo biće nema;
10. da je apsolutno savršen (ali ne u moralnim kategorijama već drugim);
11. da bude jedino biće koje se može obožavati;
12. da potiče vjerske emocije;
13. da bude jedino biće koje, ako se s njim ima ispravna relacija, to dovodi do spasenja;
14. da bude apsolutno mudar i upravitelj.”<sup>49</sup>

Ako uzmemo samo prvi uvjet, ni jedan oblik panteizma ne vjeruje u postojanje Boga. Isto tako, ako uzmemo

<sup>46</sup> Gilson (1980), str. 500.

<sup>47</sup> *Asfar*, sv. 2, str. 345.

<sup>48</sup> Ibid.

<sup>49</sup> Sprigge, op. cit., pp. 192-3.



u obzir da je zbir svih uvjeta uvjet da nekoga smatramo Boga, ni u tom slučaju panteizam ne vjeruje u takvoga Boga. Međutim, ako prihvatimo da je potreban i dovoljan uvjet, kao što je to i rekao Sprigge, da u najmanju ruku ima jedan od gornjih uvjeta, tada panteisti u nekim od značenja vjeruju u postojanje Boga. Sprigge u nastavku navodi osam različitih tumačenja panteista o Bogu koje vrijedi predstaviti:

1. Bog je duh koji daje život prirodi.
2. Bog je i tijelo i duša svijeta.
3. Bog je ovaj svijet prirode za koji se vežu odgovarajući vjerski osjećaji.
4. Bog je duša ili apsolutna obavi-ještenost koji je sačinjen iz različitih duša i ništa ne postoji osim njega ili tih duša.
5. Svijet prirode i mnoštvo koje doživljavaju i osjećaju bića koja su obdarena spoznajom je čisto jedna imaginacija ili je u najmanju ruku jedno očitavanje apsolutnog bića kojeg nazivamo Bog.
6. Bog je ono apsolutno i univerzalno znanje, a naš um i duša su neki od njegovih primjera.
7. Bog je jedinstvena bit koja je prisutna u svim dušama.
8. Bog je jedinstvena bit koja je prisutna u svim ograničenim bićima.

Zadnja dva prikaza, sedmi i osmi, najčešći su opisi Boga u panteizmu.<sup>50</sup>

Međutim, čini se da je na ovo pitanje moguće gledati i iz drugog ugla a to je da vidimo šta je značenje vahdetul-vudžuda i jedinstva Boga i svijeta? Kakvo značenje ima iskaz svijet je Bog ili Bog je svijet? Da li je kod ovog iskaza u pitanju tautologija, primarna esencijalna predikacija ili ustaljena predikacija ili je neki drugi oblik predikacije? Ako je odnos Boga i svijeta čisto jedinstvo (وحدت), onda nema

druge mogućnosti nego da prihvatimo da je prediciranje Boga svijetu tautologija. Ako u ovom odnosu nije čisto jedinstvo tako da prediciranje Boga svijetu ili svijeta Bogu ima značenje, u tom slučaju je pitanje o sjedinjenju (اتحاد) a ne jedinstvu.

U svakom slučaju, jedno od tumačenja vahdetul-vudžuda je da je ono čisto jedinstvo. U tom slučaju vahdetul-vudžud imat će poseban oblik monizma. Stace kaže: "Monizam predstavlja odnos Boga i svijeta na način čistog jedinstva, lišenog bilo kakvog oblika dualnosti."<sup>51</sup> Naši prethodnici su za ovo pitanje rekli da je to jedinstvo egzistencije i bića (وحدت وجود و موجود).<sup>52</sup> U tom slučaju pitanje je sljedeće: je li ovo "jedno biće" svijet ili Bog? Drugim riječima, da li je svijet osnovno načelo, a vahdetul-vudžud tvrdi da je svijet Bog, što znači da je Bog upravo ovaj svijet? Ili počelnost pripisujemo Bogu a vahdetul-vudžud tvrdi da je svijet Bog, znači da je Bog upravo ovaj svijet? U prvom obliku "biti Bog" je svojstvo svijeta, a drugom obliku "biti svijet" je svojstvo Boga. Drugi oblik razumijevanja ostavljamo za kasnije kada bude riječi o idealizmu, a u nastavku ćemo više govoriti o prvom obliku.

Ako bi gornje tumačenje vahdetul-vudžuda značilo da je to biće (jedna egzistencija) svijet, u tom slučaju Bog bi samo bio drugo ime za svijet. Kako Stace kaže: "Iz onoga kako govori Spinoza da se shvatiti ovo značenje. On o Bogu i prirodi govori kao da su ove dvije riječi sinonimi. Način na koji on gleda razliku između kreativne prirode i stvorene prirode ne polučuje nikakvu razliku po ovom pitanju. Ovo dvoje su samo dva načina razmišljanja o jednoj stvari koja se naziva i priroda i Bog, s tim da ne prihvata nikakav oblik egzistencije izvan prirode. Svijet je sačinjen

<sup>50</sup> Ibid., 193-4.

<sup>51</sup> Stace, Ibid., str. 226.

<sup>52</sup> U djelima pristalica transcendentalne filozofije navedeno je pet značenja vahdetul-vudžuda:

1. Jedinstvo egzistencije u srodnosti (وحدت سنخي وجود): jedan je oblik egzistencije a njegovi stepeni i razine su različiti, kao u slučaju jedinstva različitih stepeni i razina svjetlosti.

(Personalno jedinstvo egzistencije (وحدت شخصی وجود) u njegova četiri značenja)

2. Jedinstvo egzistencije i bića (وحدت وجود و موجود): to znači ograničavanje egzistencije na Boga, a druge stvari su imaginarne (primjer ovoga je odnos mora i njegovih valova).

3. Jedinstvo egzistencije i mnoštvenost bića (وحدت وجود و کثرت موجود): to znači ograničavanje egzistencije na Boga, a egzistencija drugih stvari je u značenju njihovog pripisivanja postojanju.

4. Jedinstvo obuhvatnošću (وحدت سعی): to znači ograničavanje egzistencije na Boga Koji zbog Svoje apsolutnosti obuhvaća i sve ostale stvari (primjer toga je odnos duše i njenih moći – jedinstvo u samom mnoštvu i mnoštvo u samom jedinstvu (وحدت في عين الكثرة و کثرة في عين الوحدة).

5. Epifanijsko jedinstvo (وحدت تجلی): to je jedinstvo egzistencije i mnoštvenost manifestacija. (Primjer toga je jedna osoba koja stoji pred više ogledala i u svakom tom ogledalu se odražava jedna njegova manifestacija.)

Postoji rasprava da li se četvrto i peto tumačenje uopće razlikuje. Više vidjeti komentar Sabzevarija na *Asfār*, sv. 4.; Hasanzade Amoli, Hasan, *Risāle-je wahdat az didgāh-e aref we hakim*, Fadżr, 1362, str. 37-40.





od jedne supstance i njenih svojstava koja navodi kao Božija svojstva. Osim ovoga ne postoji ništa drugo.”<sup>53</sup>

Ako bi ovo pitanje izgledalo ova-ko, to bi bilo isto što i biti bez Boga ili, prema riječima prijašnjih učenjaka, to bi značilo agnosticizam (تعطيل). Upravo iz ovog razloga su prigovorili panteizmu da je prema njemu Bog samo druga riječ za svijet. Gledano iz ovog aspekta, nema razlike s prihvatanjem da nema Boga, jer kada ograničene stvari saberemo opet dobivamo samo ograničeni zbir koji nema neovisnu zbilju odvojenu od svake pojedinačne stvari.<sup>54</sup> Stace je na veoma lijep način predstavio ovaj problem: “Ako bi vahdetul-vudžud bilo to da je Bog isto što i svijet, tada prvo treba vidjeti u kojem značenju je upotrijebljena riječ “je”. Prema interpretaciji pitanja oko kojeg vodimo raspravu ovdje “je” podrazumijeva predikaciju identičnog (حمل هويت), dakle u istom onom značenju kada kažemo da su kola isto što i auto... Kao da kažemo da se pod vahdetul-vudžudom misli na panteizam prema kojem je Bog drugo ime koje su neki odabrali – iz čudnih i neobičnih razloga – za ono što većina ljudi naziva svijetom. Jasno je da je Spinoza nakon ovoga mogao, ako mu je to odgovaralo, da za svijet kaže da je Bog ili da svijet zove umjetnost ili amidžićna ili Marija ili ako mu je srcu draže da stol zove ja-jetom.”<sup>55</sup> Naravno, Stace je mišljenja da Spinoza i većina panteista nisu ekstremni monisti i u njihovu odbranu kaže: “Ako je značenje identiteta o kojem oni govore ovo, filozofija Spinoze i Veda je degradirana do gluposti.”<sup>56</sup>

U svakom slučaju, veliki broj vjernika i filozofa Spinozin panteizam i druge oblike panteizma shvatili su na ovaj način i optužili su ih za nevjerstvo. Ibn Tejmije je pobornike vahdetul-vudžuda optužio da poriču tri osnovna temelja

vjere: vjerovanje u Boga, u Božije poslanike i Sudnji dan. Argument za njihovo nevjerovanje u Boga Ibn Tejmije vidi u tome da “oni postojanje Boga i postojanje svijeta vide jednim, tako da svijet nema stvoritelja do sebe”<sup>57</sup>, jer prirodnjaci i dehrijuni (oni koji vjeruju da je svijet vječan, nema upravitelja i skrbnika i da je život ograničen samo na ovaj svijet, a nakon umiranja nema života) vjeruju da svijet postoji po sebi a ne da ga je stvorio Stvoritelj. Jedina razlika između pobornika vahdetul-vudžuda i dehrijuna je u tome što su oni svijetu koji nema Stvoritelja dali ime “Bog”. Možda je i iz ovog razloga ‘Alā’ud-dawle Semnāni, kritizirajući Ibn Arebija zato što je Boga nazvao “Apsolutno biće”, rekao sljedeće: “Među svim vjerama i pravcima nema nikoga ko je izrekao nešto ovako sramotno, budući da su čak i vjerovanja prirodnjaka i dehrijuna mnogo bolja od ovog vjerovanja.”<sup>58</sup>

#### **4.3. Da li panteizam okončava u čistom idealizmu i sofizmu?**

Kako što je prethodno rečeno, prema čistom monizmu ili “jedinstvu egzistencije i bića” Bog i svijet su jedno. Prvi vid ovog tumačenja je da je ovo biće svijet, što u krajnjem znači da Bog nije ništa više do imenovanje svijeta. Drugi vid tumačenja je da je ovo biće Bog a svijet je nepostojeći. Budući da su panteizmu davali ovo značenje, a to je da “u krajnjoj analizi ne postoji stvar koja bi bila odvojena od Boga... Božija bit obuhvata svu zbilju i ne ostavlja prostora za bilo što drugo”<sup>59</sup>, jer Njegova ljubomora ne dozvoljava drugoga. Prema ovom tumačenju svijet je samo jedna imaginacija. Neka negativna tumačenja vahdetul-vudžuda hinduističkih panteista upravo su takva da: “Svaka stvar koja nije Bog je nepostojeća i svijet sa

<sup>53</sup> Stace, Ibid., str. 215.

<sup>54</sup> Owen, op. cit., str. 70.

<sup>55</sup> Spinoza, Ibid., str. 217.

<sup>56</sup> Ibid.

<sup>57</sup> Chittick, William, “Rumi and vahdetul-vudžud”, *Poetry and Mysticism in Islam*, Cambridge, 1994, str. 85.

<sup>58</sup> Džami, Ibid., str. 483-484.

<sup>59</sup> Oakes, op. cit., str. 251.

svom svojom raznolikošću i mnoštvom nije ništa do iluzija. Ovo mišljenje je uglavnom imao Shankar.<sup>60</sup>

Ovaj pogled je upravo ono što je Ibn Haldun pod sintagmom “škola jedinstvo apsoluta” (perz. *مکتب وحدت مطلق*) pripisao skupini sufija: “Sljedbenici škole jedinstva apsoluta... zapali su u sofizam kada je riječ o kontrarnostima (perz. *تضاد*) koje percipira osjetilo i razum i to su ubrojili u ljudska osjetila, rekavši pritom da ova osjetila i osjećaji nisu ništa više do iluzija. Oni pod iluzijom ne smatraju iluziju koja stoji naspram znanja i sumnje, već misle da su svi oni nepostojeći u svijetu zbilje a postoje samo u ljudskim osjetilima i osjećajima. Jedino istinsko biće kako u vanjskom tako i u unutrašnjem nije do pravječna Božija bit.”<sup>61</sup> Potom pojašnjava stajališta jedne druge skupine sufija i kaže da po njihovom mišljenju: “Sva bića su jedno čija je bit Pravječni i On je u zbilji Jedan i prost (bez dijelova) i ono što njih dijeli je konvencionalne prirode... Ova skupina sufija u svojim iskazima izbjegava bilo kakav oblik govora koji bi ukazao na mnoštvo i sintezu. Prema njihovom mišljenju mnoštvo i sinteza dolaze od imaginacije i iluzije. Ono što se da shvatiti iz tumačenja Ibn Dehāqa, pripadnika ovog pravca jeste da je njihov govor o jedinstvu sličan govoru filozofa o bojama koji kažu da je postojanje boja uvjetovano postojanjem svjetlosti. Kada nestane svjetlosti, nestane i boja. Ova skupina, također, kaže da je postojanje svih osjetilnih bića uvjetovano postojanjem osjetilnog subjekta koji percipira, kao što je i postojanje racionalnih i imaginarnih bića uvjetovano postojanjem racionalnog bića koje percipira... Ako pretpostavimo da ne postoji čovjek koji percipira univerzalnu egzistenciju, u tom slučaju u svijetu egzistencije neće postojati nikakav oblik

dijelova i podjela.”<sup>62</sup> Drugim riječima, oni su vjerovanja da mnoštvo ima drugu ulogu škiljavog pogleda (razroka pogleda). Da nema škiljava pogleda, ili da uopće ne postoji onaj koji gleda, ne bi bilo ni mnoštva.<sup>63</sup>

Jasno je da ovaj govor predstavlja čisti idealizam i sofizam i on nikako ne odgovara realizmu na kojem se temelji filozofija i racionalno promišljanje i postojanje mnoštva stvari smatra očiglednim. Svi argumenti protiv idealizma i sofizma vrijede i za ovaj govor koji se u najmanju ruku suprotstavlja očiglednim stvarima i tome “da li je vahdetul-vudžud saglasan s našim svakodnevnim posmatranjima mnoštva? I kako je to moguće usaglasiti s jasnim i prostim razumijevanje da svaka osoba sebe vidi različitim od drugih?”<sup>64</sup> Drugi prigovor je veoma važan, jer je panteizam primoran ponuditi odgovor na pitanje kako vahdetul-vudžud može pojasniti potpuno jasan i zaseban identitet kojeg svaka osoba percipira?<sup>65</sup>

Zbog toga jedna skupina protivnika učenja o vahdetul-vudžudu svim njegovim sljedbenicima pripisuje idealizam, a to znači “da pristalice vahdetul-vudžuda zbilje stvari oko sebe posmatraju pogledom idealista.”<sup>66</sup> “Oni... postojanje stvari vide besmislenim i shodno tome svi se mogu svrstati u red Platonovih sljedbenika, koji su do određene mjere pod utjecajem sofizma.”<sup>67</sup>

U vezi s vjerskim motivom pristalica vahdetul-vudžuda rečeno je: “Kada su materijalisti prirodu ogrnuli odjećom savršenstva, u tome pretjerujući do te mjere da čak nisu zapažali njene nedostatke, te su je opčinjeni njome slavili, idealisti su, također, u svojoj tvrdnji da u osnovi ovaj svijet ne postoji otišli u krajnost.”<sup>68</sup> Ovaj govor može biti rezultat upravo spomenutog vjerskog motiva i da se shvatiti kao namjera vjernika da stanu u odbranu onoga što Gilson

<sup>60</sup> Sprigge, op. cit., str. 198; prema profesoru Landoltu jedno od pitanja koje je ‘Alā‘ud-dawle Semnānija nagnalo da se ova-ko obruši na Ibn Arebija je sličnost s budizmom: “Semnāni je bio upoznat s budizmom i odbacivao ga je. Moguće je da njegov stav o Ibn Arebiju potječe upravo odavde jer postoje neki pokazatelji da je Semnāni osjećao jedan vid esencijalne sličnosti između budizma i učenja vahdetul-vudžuda.” Landolt, Hermann, “Semnani on vahdetul-vudžud”, *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, Teheran, 1971, str. 95.

<sup>61</sup> Ibn Haldun, Abdurrahman, *Muqaddeme Ibn Haldun*, prijevod na perzijski Parvin Gonābādi, Enteshert-e elmi we farhangi, 1362, sv. 2, str. 977-8.

<sup>62</sup> Ibid., str. 979-981.

<sup>63</sup> Vidjeti: Ibn Haldun, Ibid., str. 982.

<sup>64</sup> Levin, op. cit., str. 80.

<sup>65</sup> Owen, op. cit., str. 72.

<sup>66</sup> Muderisi, Ibid., str. 196.

<sup>67</sup> Ibid., str. 198.

<sup>68</sup> Ibid., str. 230.



naziva uzvišenošću Boga.<sup>69</sup> Ova skupina, braneci uzvišenost Boga a to znači Apsolutnog Vladara svijeta, otišla je toliko daleko da nisu drugima negirali samo djelovanje, moć i volju već su im negirali i postojanje.<sup>70</sup>

U svakom slučaju, koliko god ovaj motiv izgledao vjerski iz drugog aspekta, on negira teističkog Boga. Jer negirajući postojanje svijeta, negiramo i stvorenost svijeta kao Božijeg djela<sup>71</sup>, jer nedvojbeno vjerovanje teizma je da je Bog ni iz čega stvorio svijet. Prema nekim autorima “panteizam kao vjerovanje da je Bog i svijet jedno negira stvaranje i stvaranje ni iz čega, što za rezultat ima negiranje Boga”<sup>72</sup>. To znači da, ako smo u prethodnom tumačenju počevši od pogleda gdje se na sve gleda kroz čisto jedinstvo stigli do svijeta bez Stvoritelja, kod ovog tumačenja smo suočeni s Bogom bez stvaranja, a prema teizmu Bog Koji nije Stvoritelj nije ni Bog.

Čini se kako su, da bi izbjegli primjedbe upućene stajalištu “jedinstvo egzistencije i bića”, neki mislioci pribjegli mišljenju “jedinstvo egzistencije i mnoštvenost bića”. Koliko god da su ovo mišljenje pripisali teozofskom pristupu<sup>73</sup> i to držali onim čime bi i Ibn Arebi bio zadovoljan<sup>74</sup>, interpretacija koju su dali Dželaluddin Dawāni i Muhaqqeq Ardebili nije ništa drugo do igranje riječima i miješanja konvencionalnih s racionalnim stvarima.<sup>75</sup>

#### **4.4. Da li je vahdetul-vudžud (panteizam) kompatibilan s monoteizmom?**

Dovde je bilo riječi o pogledu koji na sve gleda kroz čisto jedinstvo. Međutim, ako vahdetul-vudžudu pristupimo dualističkim pogledom, koji će onda oblik ovo pitanje poprimiti? Prema stajalištu dualnosti, odnos Boga i svijeta je sjedinjenost (اتحاد) a ne jedinstvo (وحدت),

te iskaz “svijet je Bog” ima značenje i smisao i nije tautologija. Stace kaže: “Dualističan pogled je u značenju da je odnos između Boga i svijeta, poput sjedinjenog odnosa Boga i pojedinačne duše, čista odvojenost ili nejednakost bez jednakosti.”<sup>76</sup> Prema tome, ako mnoštvo stvari očuva svoj identitet i istovremeno sve bude Bog, panteizam će imati značenje “svebožanstvenosti”. Pristalice panteizma neće vjerovati u jednog već u mnoštvo bogova jer, prema njihovom mišljenju, svako biće je Bog i to je isto što i politeizam, koji nije u saglasju s vjerovanjem ibrahimovskih religija u jednobojstvo.

Između stava “Bog je sve stvari” i “sve stvari su Bog” Hegel pravi razliku. Prvo stajalište pripisuje panteizmu: “Termin panteizam je nejasan... Neki panteizmu pripisuju vjerovanje da je Bog jedan i sve (one and all), međutim, moguće je da ovo ima značenje da je Bog jedan obuhvatajući (one-all), sve koje je u svojoj neelementarnosti (perz. بساطت) jedno. Međutim, riječ “pan” može imati značenje “sve stvari” i u tom slučaju značenje panteizma bilo bi učenje po kojem su sve stvari Bog... Drugo stajalište “sve stvari su Bog” a ne “Bog koji je sve stvari”... Svebožanstvenost ima značenje da je svaka pojedinačna kontingentna stvar koju vidimo upravo Bog. Panteizam u ovom značenju – da su sve stvari Bog (naprimjer, ovaj papir itd...) – ne nalazimo ni u jednoj od religija a kamoli u filozofiji. Ni Spinoza nije panteist u ovom značenju.”<sup>77</sup> Dakle, ako bi panteizam imao značenje da su sve stvari Bog, to sigurno nije saglasno s teizmom.

Da bi se riješio ovaj problem, kao i prethodni, a posebno problem netranscendentnosti Boga od svijeta, i da bi se time panteizam približio teizmu, osmišljeno je stajalište poznato kao panpanteizam. Charles Hartshorne u

<sup>69</sup> Gilson, *Naqd-e tafakkor*, str. 47.

<sup>70</sup> Kākāji, *Ibid.*, str. 113-119.

<sup>71</sup> Upravo je ovo jedan od razloga zašto su Spinozu smatrali poricateljem Boga jer po njegovom mišljenju “Bog nije transcendentni uzrok već unutarnji koji postoji u svakoj stvari i On nije stvoritelj stvari već je isto što i te stvari.”

<sup>72</sup> Levine, *op. cit.*, str. 175.

<sup>73</sup> Vidjeti komentare Sabzevarija na marginama *Asfāra*.

<sup>74</sup> Zijāunur, Fadlullah, *Vahdetul-vudžud*, Zuwwār, 1369, str. 65, tvrdi da je preneseno iz *Futuhatu Mekijje* autora Ibn Arebija da je on rekao da je po ovom pitanju ispravniji pristup i metod “jedinstvo egzistencije i bića”, ali nije naveo adresu iz *Futuhata* odakle ovo prenosi. Pisac ovih redaka smatra da je daleko od mogućeg da se ovo može pripisati Ibn Arebiju. Pod pretpostavkom da je Ibn Arebi ovo ipak rekao, sigurno je da bi se njegovo tumačenje i viđenje razlikovalo od tumačenja Dawānija o teozofskom pristupu.

<sup>75</sup> Ovo mišljenje također se pripisuje Muhaqqu Džordžāniju, Dželaluddinu Dawāniju, Allame Hiliju, Šejh Behāiji i Qāziju Nurullahu Šuštariju. (Zijāunur, Fadlullah, *Ibid.*, str. 65, a prema navodu iz *Rijādul-‘arifin*, Teheran, Mahmudi, str. 207). Oni su htjeli reći da, koliko god da sve ostalo pored Boga nema egzistenciju, zbog svoje veze s Bogom može se reći da su bića. Ako bude postavljeno pitanje kakvo je to biće koje nema egzistenciju,

vezi s tim kaže: "Panenteizam je spoj panteizma i teizma."<sup>78</sup> Neki su vahdetul-vudžud Ibn Arebija i Ekharta tumačili upravo kao panenteizam.<sup>79</sup> U definiciji ovog termina su rekli: "Panenteizam je složenica od grčkih riječi *pan* - sve, *en* - u i *theo* - Bog i ima značenje vjerovanja da egzistencija Boga obuhvata sva bića i prožima cio svijet tako što je njegov svaki dio u Bogu, ali suprotno panteizmu ovdje se prihvata da je Božija egzistencija veća od svijeta i svijet Njega u potpunosti ne obuhvata."<sup>80</sup> Prema ovom mišljenju: "U Božijoj biti postoji nešto što je potpuno odvojeno i neovisno od svijeta."<sup>81</sup> Pobornici ovog mišljenja Boga i Njegove manifestacije vide "čovjekolikim".<sup>82</sup> Također, prema njihovom mišljenju, "ograničena bića predstavljaju očitovanja Božije egzistencije..."<sup>83</sup> Bog je veći od cijelog svijeta. To znači da je Bog transcendentan svijet ili je "svijet i više" (*cosmos* - plus).<sup>84</sup> U svakom slučaju, stajalište panenteizma kompatibilnije je s tradicionalnom teologijom i po riječima nekih on je srednji termin (poveznica) između panteizma i teizma i spoj je ova dva učenja. Panenteizam, za razliku od panteizma, prihvaća jedan vid transcendentnosti Boga od svijeta. Panenteizam vjeruje u skriveni svijet nakon ovog vidljivog svijeta.

Pristalice vahdetul-vudžuda nekada govore o sjedinjenosti s Bogom, a nekada o sjedinjenosti u Bogu. Prvi vid je pokazatelj preobražaja (*صيرورة*), a drugi vid je pokazatelj postojanja (*كينونة*), što znači da dva identiteta imaju jedinstvo. Drugi vid je bliži onome o čemu govori panenteizam. Ako ovo tumačenje panenteizma prihvatimo, jer on vjeruje u skriveni identitet nakon ovoga svijeta, tada neće biti mjesta prigovorima koje su Mulla Sadra i slični njemu uputili nezalicama među sufijama.

#### 4.5. Zar panteizam nije isto što i vjerovanje u utjelovljenje (*احول*) i sjedinjenost (*اتحاد*)?

Kao što je rečeno, ako prihvatimo dualističan pogled na vahdetul-vudžud, odnos Boga i svijeta neće biti čisto jedinstvo, već će Bog i svijet biti dvije zasebne biti koje su sjedinjene. U tom slučaju, ako prihvatimo da se Svijet božanski / Svijet Božijih imena i svojstava spustio (*عالم لاهوت*) i sa Svijetom prirode Nasutom (*عالم ناسوت*) postao jedno, uzvjerovali smo u utjelovljenje. A ako kažemo da se čovjekova duša uzdigla i s Bogom postala jedno, tada smo prihvatili sjedinjenost. Naravno, oba ova mišljenja mogu biti dvije strane jedne kovanice na koje se iz dva ugla gleda.

O ovom vidu ujedinjenosti arifi više govore kada je riječ o odnosu duše i Boga i spoznaji putem duše, nego kada je riječ o odnosu svijeta i Boga, odnosno spoznaji putem vanjskih znakova i obzorja. U nekim slučajevima govoreći o irfanskom iskustvu arifi umjesto termina *fena* (poništenost Bogu) koriste termin sjedinjenost. Ibn Haldun nas izvještava: "Jedna savremena skupina sufija, koja je o unutaršnjim osjetilima ponudila naučno pojašnjenje i teoriju, vjeruje da je Uzvišeni Stvoritelj u Svojoj biti, egzistenciji i svojstvima sjedinjen sa Svojim stvorenjima... Ovo je sjedinjenje dvije biti kod kojeg jedna bit nestaje ili poput dijela biva umetnuta u drugu."<sup>85</sup> "Sufije novijeg vremena, pak, smatraju da je Bog sa stvorenjima sjedinjen, bilo da je to u značenju da se On utjelovio u njima ili u značenju da je On isto što i stvorenja i u cijelom svijetu nema ničega drugoga osim Njega i nema nikakvog oblika odvojenosti."<sup>86</sup> Prvi oblik je pokazatelj sjedinjenja, a drugi oblik je pokazatelj jedinstva. Plotin, također, za sjedinjenost kaže: "Čovječanstvo je izmiješano

u odgovoru će reći da izvedena (derivirana) stvar nema potrebu da ima učešća u svom ishodištu već je dovoljno da bude povezana s njim, kao što je to u slučaju mljekara koji je povezan s mlijekom ali nema učešća u samom mlijeku. Za biće koje je izvedeno (derivirano), također, dovoljno je da mu je pripisana egzistencija (Bog) koliko god da nema učešća u njemu. (Vidjeti: Sabzewari.) Kao što se da vidjeti, ovdje je pomiješana filozofska rasprava o ispravnosti predikacije postojanja stvarima pored Boga sa semantičkom raspravom o dozvoljenosti upotrebe deriviranih riječi.

<sup>76</sup> Space, Ibid., str. 226.

<sup>77</sup> Levine, op. cit., str. 35.

<sup>78</sup> Ford, op. cit., str. 293.

<sup>79</sup> Naprimjer, Fox smatra da je temelj Ekhartove misli panenteizam. (Vidjeti: Matthew Fox, *Breaghtrough*, New York, Image Books, 1991, str. 30. i 44.) Jedan broj orijentalista smatra da vahdetul-vudžud Ibn Arebija odgovara panenteizmu, a ne panteizmu. Vidjeti: Nicholson.

<sup>80</sup> Owen, op. cit., str. 74.

<sup>81</sup> Ibid., str. 143.

<sup>82</sup> Levine, op. cit., str. 11.

<sup>83</sup> Ibid.

<sup>84</sup> Oakes, op. cit., str. 261.

<sup>85</sup> Ibn Haldun, Ibid., str. 977.

<sup>86</sup> Ibid., str. 975.





s Uzvišenim i s Njime je jedno... Onda kada više ne budeš ograničen i kada s neograničenim postaneš jedno... shvatit ćeš ovu sjedinjenost.”<sup>87</sup>

Ovo je upravo ono o čemu govori Ekhart: “Duša se u ovom području gubi i njen identitet nestaje.”<sup>88</sup> Također, i Susu kaže: “Kada se duša koja je izgubila samosvijest i s iskrenom namjerom naselila u ovu zasljepljujuću tamu... potom otputovala do Boga... vezujući se s Bogom duša ostaje zapanjena i smetena.”<sup>89</sup> U Upanišadama stoji: “Kao što se komad soli rastopi u vodi... i pojedinačna duša kada se rastopi postaje vječna, čisto znanje, neograničena i uzvišena.”<sup>90</sup> U svakom slučaju i kršćanski gnostik kaže da je njegovo iskustvo ili stanje sjedinjenost s Bogom, a hindu gnostik kaže da njegovo iskustvo ili stanje predstavlja sjedinjenje pojedinačne duše s Brahmom ili univerzalnom dušom i svijetom.<sup>91</sup>

Govoreći o svom duhovnom iskustvu fena Halladž umjesto izraza “topljenje soli u vodi” koje govori o sjedinjenosti *lahuta* i *nasuta* koristi iskaz “pomiješanost vina i vode”, čije vanjsko značenje aludira na utjelovljenje *lahuta* u *nasutu*:

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمر بالماء الزلال  
فاذا مسك شيء مسني فاذا انت انا في كل حال

*Tvoja duša pomiješala se s mojom,  
kao što se miješa vino sa bistrovom.  
Kada te nešto dotakne mene dotakne,  
pa si “ti” onda “ja” u svim stanjima.*<sup>92</sup>

سيحان من اظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب  
ثم بدا لخلقه ظاهراً في صورة الأكل والشرب

*Uzvišen i čist je onaj čiji nasut  
tajna uzdizanja svjetlosti njegova lahuta.  
Potom se očitovao svojim stvarenjima  
u ljudskom obličju koje jede i pije.*<sup>93</sup>

انا من اهوى و من اهوى انا نحن روحان حللنا بدنأ  
فاذا ابصرتني ابصرته و اذا ابصرته ابصرتنا

*Ja sam onaj moj voljeni a voljeni je ja,  
mi smo dvije duše u jednom tijelu utjelovljene.  
Kada vidiš mene vidio si njega,  
Kada vidiš njega vidio si mene.*<sup>94</sup>

Nicholson je nastojao da Halladžovo stajalište izjednači s učenjem o utjelovljenju u kršćanstvu: “Ako Božiji svijet materije (nasut) obuhvata duhovnu i tjelesnu čovjekovu prirodu, tada se Njegov svijet duhovni (lahut) ne može sjediniti s ovom prirodom osim putem utjelovljenja ili, kako Massignon kaže, putem svetoga duha koji u činu utjelovljenja za svoje mjesto prihvata tijelo.”<sup>95</sup> Ovo učenje poput Halladžovog ima specifičan oblik transcendentnosti čovjeka. Između ovog pravca i temelja kršćanstva postoji očigledna veza, zbog čega su ga muslimani smatrali nevjernikom.<sup>96</sup>

Ako Halladžov govor shvatimo u njegovom doslovnom značenju, to je govor o utjelovljenju. Stoga, Ebu Nasr Sarradž potvrđuje Nicholsonove riječi u vezi s ovim pitanjem: “Nekolicina stanovnika Bagdada zapala je u grešku u vezi s ovim govorom time što su kod stanja fena (nestajanja i zaborava na svoja vlastita svojstva) ušli u Božija svojstva te su zbog svog neznanja sebi pripisali neka značenja koja ih odvede u učenje o utjelovljenju ili vjerovanje kršćana u vezi s hazreti Isaom.”<sup>97</sup> Neki su dali mogućnost da je ‘Alā’ud-dawle Semnāni kritizirao vahdetul-vudžud Ibn Arebija upravo zbog opasnosti koju je osjećao od vjerovanja u utjelovljenje: “Semnāni ne samo da odbacuje budizam već i kršćanstvo, jer prema njegovom mišljenju kršćanstvo nosi opasnost utjelovljenja. Njegova kritika ide dalje od površne kritike i njegova rasprava je mnogo šira od uobičajenog govora jer je on, bez imalo sumnje, vjerovao da je kršćanstvo i utjelovljenje jedna razina irfanskog iskustva u kojem arif sebe vidi sjedinjenim s Bogom.”<sup>98</sup>

Potrebno je istaći da ni kršćani ne dopuštaju utjelovljenje u vezi s hazreti Isaom (Isusom). Oni to smatraju tajnom koja se tiče vjere a ne razuma<sup>99</sup>, dok za ostale ljude, pa čak i za svece, utjelovljenje

<sup>87</sup> Stace, Ibid., str. 112-113.

<sup>88</sup> Ibid., str. 113.

<sup>89</sup> Ibid.

<sup>90</sup> Ibid., str. 119.

<sup>91</sup> Ibid., str. 24.

<sup>92</sup> R. A., Nicholson, prema prijevodu na perzijski Muhammed Husejn Mudaresi Nehāwandi, *Eslām we tasawwuf*, Teheran, Ketābforuši Zowwār, 1341, str. 113.

<sup>93</sup> Ibid.

<sup>94</sup> Ibid.

<sup>95</sup> Ibid. Napomena: Autor ovog teksta kod navođenja ovog citata nije raspolagao s Nikolsonovim originalom već se poziva na prijevod na perzijski jezik njegova djela *Islam i sufizam*.

<sup>96</sup> Ibid.

<sup>97</sup> Es-Sirrādz, Ebu Nasr, *El-Lum'ē*, Misr, Dārul-kutubil-hadise, 1960, str. 552.

<sup>98</sup> Landolt, op. cit., str. 95.

<sup>99</sup> Ovo potvrđuju brojna djela kršćanskih autora.



ne smatraju racionalno prihvatljivim i odbacuju ga. Ako gonostik i govori o sjedinjenosti s Bogom, oni to pravdaju i nude pojašnjenje. Jer nije racionalno prihvatljivo da dvije zasebne biti postanu nešto treće bez mijenjanja obje biti. Isto ovo vrijedi i za dualistički pogled u vezi s Bogom i svijetom. Pojašnjavajući govor sveca Barnabe u vezi sa sjedinjenjem Gilson kaže: “Fenaa nije u značenju nestajanja identiteta već u značenju promjene i sličnosti u svojstvima.”<sup>100</sup> U vezi s ovim pitanjem Gilson navodi nekoliko primjera fenaa iz života Barnabe i tumači ih: “Ko god se prisjeti poređenja Barnabe po ovom pitanju da je privučenost duše Bogu poput pada kapi u vino”<sup>101</sup>, ili poput providnosti i osvjetljenosti zraka pod utjecajem svjetlosti, ili poput topljenja komada željeza u vatri, u ovim primjerima “koliko god da kap vode postane slična vinu, ona ipak sačuva svoj identitet.” “Komad željeza do mjere u kojoj je to moguće postaje sličan vatri ali ne postaje vatra.”<sup>102</sup> Slično tome “značenje jedinstva Stvoritelja i stvarjenja je da su stvorenja stvorena na Božiju sliku”<sup>103</sup>. To da čovjek postane Bog ima značenje da čovjekova svojstva postanu jedno s Bogom i slična Bogu a da se po biti razlikuju.<sup>104</sup>

Zanimljivo je da isto poređenje i tumačenje fenaa nudi Hudžwiri: “Primjer je taj da sve što upadne u vatru sultana pretvori se u gnjev i svojstvo njegovo. Zato što vatra sultana mijenja svojstva stvari, volja sultana istine biva preča nego vatra sultana. Ovo je primjer utjecaja vatre na svojstvo željeza, a željezo nikada neće postati vatra.”<sup>105</sup> I to je upravo vatra ljubavi koja plamti u duši zaljubljenika i sagorijeva njegova svojstva a namjesto tih svojstava postavlja svojstva ljubljenoga. Ovim redom, a zbog ograničenosti jezika, govori se o jedinstvu zaljubljenog i ljubljenog ili otjelovljenu voljenog u duši

zaljubljenog. Drugim riječima, prema ovom objašnjenju jedinstvo egzistencije odnosi se na ljubav a ne na spoznaju, to je govor ljubavi a ne filozofski govor. Pojašnjavajući sjedinjenost s Bogom, Gilson navodi četiri načela: “Božija bit nikada neće biti naša bit, Božija volja nikada neće biti naša volja, sjedinjenost s Bogom nije ništa do podudarnost dvije neovisne volje u vezi s jednom stvari i, kao rezultat toga, četvrto – sjedinjenost s Bogom ostvaruje se jedino putem ljubavi.”<sup>106</sup> “Najviše što se može reći jeste da, kada ovo dvoje uspostavi vezu i poveže se u ljubavi, duša je jedna, s tim da je to jedinstvo rezultat podudarnost dvije volje a ne rezultat jedinstva njihovih biti.”<sup>107</sup> Sažetak govora je da ova sjedinjenost nije u značenju jedinstvenosti u biti niti je u značenju sjedinjenja volja, već je u značenju “jedinstva željenog” dvije volje dvije odvojene biti.

Ovo odgovara govoru Hudžwiri: “Ko se prođe svoje želje i namjere, opstoji po volji Božijoj, jer je tvoja volja prolazna, a Božija volja vječna.”<sup>108</sup>

U svakom slučaju, kod ovog tumačenja i razumijevanja vahdetul-vudžuda bilo je govora i o fennau (nestajanja) biti, jedinstvu po biti i otjelovljenju koje je i racionalno a i prema islamskoj tradiciji, kao i u kršćanstvu, neprihvatljivo.

Prema Staceovim riječima: “U svim semitskim religijama postoji jako izraženo vjerovanje u uzvišenog i moćnog Boga... Čovjek pored Boga nije ništa. Nije ništa više do zrnice i praške.”<sup>109</sup> “Čovjek je grešno biće zaklonjeno od Boga i ako se ne pročisti i ne bude mu oprošteno, priliči mu da bude smatran nepravednikom i neznaicom.”<sup>110</sup> Dakle, prema ovom razumijevanju, treba odbaciti vjerovanje u sjedinjenost i fenaa, a pristalice ovoga treba smatrati nevjernicima ili ovo učenje tumačiti tako da ono odgovara teizmu.

<sup>100</sup> Etienne Gilson, “Unitas spiritus”, *Understanding Mysticism*, Ed. By Richard Woods, London, The Athlone Press, 1980, str. 502.

<sup>101</sup> Obratite pažnju da je ovo upravo ona alegorija “vode i vina” koju koristi Halladž. Vino u oba slučaja predstavlja Božiju bit Koja je apsolutna ljepota i sila koja privlači i opija. Voda predstavlja čovjekovu dušu koja je postala providna i bistra. Međutim, kod Halladža vino je to koje se “otjelovilo” u vodi i obuhvatilo sve njene dijelove, dok Barnabina alegorija kaže da je duša gnostika tek jedna kaplja koja se uzdigla i povezala s vinom i u njemu nestala (doživjela fenaa) i sjedinila se s njim. Prema tome, Halladž govori o “otjelovljenju” lahuta u nasutu, Barnaba o fenaa nasuta u lahotu, drugim riječima o sjedinjenju.

<sup>102</sup> Gilson, op. cit., str. 501.

<sup>103</sup> Ibid., str. 502.

<sup>104</sup> Ibid., str. 503.

<sup>105</sup> *Kešful-mahdžub*, str. 360.

<sup>106</sup> Gilson, op. cit., str. 504.

<sup>107</sup> Ibid., str. 503.

<sup>108</sup> *Kešful-mahdžub*, str. 360.

<sup>109</sup> Stace, Ibid., str. 256.

<sup>110</sup> Ibid.



#### 4.6. *Da li je vahdetul-vudžud u skladu s logikom ili je kontradiktoran?*

Do sada se vodila rasprava o vahdetul-vudžudu i primjedbi da je to čisti idealizam i dualističan pogled. Međutim, da li postoji neko drugo tumačenje koje neće imati gornje primjedbe. Stace, koji smatra da ovo pitanje ima pozitivan odgovor, mišljenja je da je prema ispravnom irfanskome tumačenju vahdetul-vudžuda odnos Boga i svijeta "jednakost u nejednakosti".<sup>111</sup> Naši filozofi davno su za ovakav pogled rekli: "jedinstvo u samom mnoštvu i mnoštvo u samom jedinstvu"<sup>112</sup>. A po Staceovom mišljenju: "Wahdetul-vudžud iz ugla filozofije obuhvata i potvrđuje obje tvrdnje: svijet je jednak Bogu (jedno su) i svijet je odvojen od Boga, što znači da nije jednak Bogu."<sup>113</sup> Na temelju istoga Stace je dao odgovor na neke prigovore upućene vahdetul-vudžudu. Međutim, ovakvo tumačenje odmah nameće drugo pitanje: Šta znači jednakost u nejednakosti? Da li je panteizam koji iznosi ovakvu tvrdnju u kontradikciji sa samim sobom?<sup>114</sup>

Ovdje se raspravlja o logičnosti vahdetul-vudžuda. Prethodni prigovori imali su većinom filozofski i teološki prizvuk, dok je ovdje prigovor logičke prirode. Da li je iskaz "jednakost u nejednakosti" kontradiktoran kao što je iskaz "kvadratni krug"? Ako je vahdetul-vudžud tačan u ovom značenju, zašto postoji sukob u vezi s njim? Da li je Bog u sukobu Sam sa Sobom?... Ako je Bog jednak čovjeku i osoba Zejd ovu stvar smatra lažnom, želi neku određenu stvar, neku stvar prihvata – ustvari Bog je taj koji smatra nešto lažnim, želi i prihvata – i osoba Amr tu stvar koja je odbačena smatra istinitom i osjeća odvratnost od stvari koju Zejd želi, tada za rezultat imamo da Bog istovremeno dok jednu stvar

voli i mrzi, istovremeno i potvrđuje i odbacuje jednu te istu stvar."<sup>115</sup>

Staceov odgovor, kao i odgovor mnogih arifa, jeste da je ovo pitanje metoda i puta iznad metoda i puta razuma. On kaže: "Po mom mišljenju stanja arifa, u njihovoj biti a ne u formi, iznad su logike i racionalne percepcije... Ja sam vjerovanja da je privid kontradikcije (nelogičnost) jedna od karakteristika svih irfanskih škola... Koliko god da se vahdetul-vudžud predstavlja kroz prizmu razuma i logike, korijen toga je u irfanu te stoga treba i očekivati da se pojavi kao kontradiktorna stvar... Ono o čemu se govori u ekstatičnim izjavama o vahdetul-vudžudu, ustvari kod svih oblika irfanskih ekstatičnih izjava, jedinstvo je suprotstavljenosti ili jednakost u nejednakosti."<sup>116</sup> "Rudolf Otto kaže da u gnostičkim iskustvima niti je crno bez svoje crnine niti bijelo bez svoje bjeline, ali je crno bijelo i bijelo crno. Suprotstavljenosti su združene bez napuštanja sebe... Ovo nije isprazna priča jer su se neki uistinu osvjedočili u to."<sup>117</sup>

Ovdje pored vjernika u sukob s vahdetul-vudžudom dolaze i racionalisti. Neki od njih vahdetul-vudžud smatraju neprihvatljivim i neispravnim zbog njegove kontradiktornost sa samim sobom na takav način da to zbog svoje očiglednosti ne treba ni dokazivati. Neki su se zadovoljili stavom da su nemoćni takvo što shvatiti ili pojasniti. Jedan od njih je i Nicholson koji, kada u raspravi o sufizmu dolazi do teme sjedinjenosti, kaže: "Dovde je bilo moguće prenositi kazivanje, ali ono što preostaje je tajna koja se ne može riječima iskazati."<sup>118</sup>

Šibli Nomāni, također, iznosi isto mišljenje: "Ovo pitanje postaje toliko teško i komplicirano da je reći nešto u vezi s njime veoma teško. Istina je da sam prošao kroz sva djela Ibn Arebija i poslanice koje su neki od velikana napisali na ovu

<sup>111</sup> Ibid., str. 226.

<sup>112</sup> Vidjeti: *Ta'liqe*, str. 50.

<sup>113</sup> Stace, Ibid., str. 218.

<sup>114</sup> Levine, op. cit., str. 17.

<sup>115</sup> Ibid., str. 27.

<sup>116</sup> Stace, Ibid., str. 219.

<sup>117</sup> Ibid., str. 58.

<sup>118</sup> R. A. Nicholson, Ibid., str. 132.

temu, ali mi smo nemoćni da to (sve je Bog) shvatimo.”<sup>119</sup> U svakom slučaju, stavovi i tumačenja u vezi s navedenim mogu se svesti na sljedeće:

#### 4.6.1. *Stepen iznad stepena razuma, a to znači biti tajnom*

Od kada je islamski irfan normatiziran posredstvom Ibn Arebija i njegovih učenika, jedan broj filozofa posvetio je veću pažnju pitanju vahdetul-vudžuda. Neki od njih, opet, prihvatajući vahdetul-vudžud ili u najmanju ruku ne protiveći se njemu, priznali su da je ovo stepen iznad stepena razuma i da je razum nemoćan da ga spozna... Mir Sejjid Šerif na marginama *Et-Tadž-rida* napisao je: “Ako bi neko pitao šta mislim u vezi s osobom koja kaže da je egzistencija istovjetna Nužnom biću i nije djeljiva i da se proširila u svim oblicima stvorenja i u njima se očitovala, i da ništa nije lišeno nje, ustvari da je sama njihova zbilja a razlikovanje stvari i njihova brojnost je po ustanovljenim aspektima (تعين اعتبار), i njih je stvorio poput različitih morskih valova čije zbilje nisu ništa do samo more, njima ću reći da je to stepen iznad stepena razuma.”<sup>120</sup> Isto se prenosi i od Sejjidu Senneda.<sup>121</sup> Arifi poput Ibn Arebija, koji se smatra utemeljivačem ideje vahdetul-vudžuda, ovo pitanje smatraju putem iznad puta razuma. Mišljenje, autora ovih redaka, da je krajnja misao arifa u vezi s pitanjem odnosa vahdetul-vudžuda s racionalnim načelima upravo ta da je to stepen iznad stepena razuma, o čemu sam napisao poseban rad.<sup>122</sup>

#### 4.6.2. *Racionalna dokazivost vahdetul-vudžuda*

Učenici Ibn Arebijeve škole i jedan broj filozofa nastojali su da ideji vahdetul-vudžuda podare racionalan dokaz. Čak je i Muhaqqeq Khafri, koji je više poznat kao teolog, nastojao osmisliti racionalni dokaz za vahdetul-vudžud.<sup>123</sup>

Međutim, niko od njih nije u potpunosti uspio u ovoj namjeri, sve dok se nije pojavio Mulla Sadra koji tvrdi da je uz Božiju pomoć uspio ponuditi racionalni dokaz onome što su drugi nazvali stepen iznad stepena razuma.<sup>124</sup> Naravno, ako je Mulla Sadra uspio u ovom poslu, učinio je veliki korak na području spekulativnog irfana, jer velika je razlika između “kontradiktornosti stvari samoj sebi” i “biti racionalno dokaziv”. Nešto što je samo po sebi kontradiktorno ne samo da je nemoguće racionalno dokazati već uopće nije moguće ni zamisliti.

#### 4.6.3. *Vahdetul-vudžud*

##### *poetska je i imaginarna kategorija*

To da se ideja vahdetul-vudžuda ne može pojasniti te da je oprečna razumu ili da je daleka od razuma nagnalo je jednu skupinu da vahdetul-vudžud dožive kao vrstu čiste imaginacije i pjesničkog izraza i da ustvrde da vahdetul-vudžud nije ništa drugo do pjesnička sjena o toj ideji.<sup>125</sup> Šibli Nomāni vjeruje da “koliko god je moguće da ovo pitanje ima svoje utemeljenje u zbilji, izvana gledano ova ideja je u cijelosti ispunjena čuđenjem i zaprepaštenjem i upravo ovo je ono što je čini izmiješanom s pjesništvom. Svaka stvar koja u srcu izaziva zapanjenost istinska je poezija... Prema tome, pitanje vahdetul-vudžuda u cijelosti je ispunjeno poezijom. Svaka stvar je Bog i cio svijet su različite slike i forme Njega; apsolutna egzistencija je i opća i posebna, i apsolutna i ograničena, i univerzalna i partikularna, i supstanca i akcident, i crno i bijelo. Budite poštteni i recite zar ima veće poezije od ovoga.”<sup>126</sup> To znači da se paradoks irfana prikazuje kao poetska imaginacija.<sup>127</sup> Prema ovom objašnjenju pjesnik je sjeo na krila imaginacije i ispjevao je najljepše stihove o vahdetul-vudžudu. Prema riječima Šiblija “ova tema je veoma privlačna i slatka ali samo dok je na njihovim jezicima.”<sup>128</sup> Međutim, da

<sup>119</sup> Nomāni, Ibid., str. 111.

<sup>120</sup> Zijāunur, Ibid., str. 185.

<sup>121</sup> Sejjidu Senned je rekao: “Ovo je put iznad puta razuma do kojeg se ne može doći osim duhovnim osvjetlovanjem. Filozofske rasprave nemaju pristupa ovom području. Svake od ove dvije stvari (otkrovenje i razum) korisne su za ono područje zbog kojeg su stvorene.” Qāsim Kākāji, “Ašenāji ba maktab-e Širāz”, *Heradnāme Sadra*, 1375, str. 73.

<sup>122</sup> Qāsim Kākāji, “Vahdeteul-vudžud we borhāni budane an az didgahe Ibn Arebi wa Mulla Sadra” (Ovaj tekst možete naći u ovom broju časopisa pod naslovom: Teorija jednoće egzistencije i njena dokazivost sa stanovišta Ibn Arebije i Mulla Sadre.)

<sup>123</sup> Qāsim Kākāji, “Ašenāji ba maktab-e Širāz”, str. 73.

<sup>124</sup> Qāsim Kākāji, “Vahdeteul-vudžud we borhāni budane an”, str. 66-72.

<sup>125</sup> Mudderesi, Ibid., str. 129.

<sup>126</sup> Nomāni, Ibid., str. 115.

<sup>127</sup> Realizirani arif ajetullah Nedžabat Širāzi, r.a., stalno je isticao da su irfanska pitanja u doticaju s imaginacijom i imaginiranjem i podložne su grešci. Duhovni putnik stalno treba biti oprezan da ga imaginacija i iluzije ne prevare. Nerijetko je da se neko prikazuje za arifa i da govori o njemu a mirisa od irfana nije osjetio. (Qāsim Kākāji)

<sup>128</sup> Nomāni, Ibid., str. 111.





li svaka stvar koja je srcu privlačna ima zbilju i realitet? Zar nisu rekli da je najprivlačnija poezija ona koja ima najviše laži?<sup>129</sup> U tom slučaju da li ostaje ikakva vjerodostojnost ideje vahdetul-vudžuda?

#### 4.6.4. Vahdetul-vudžud od kategorije je sofizma

Arifi većinom svoje irfansko iskustvo o jedinstvu smatraju nepojašnjivim, kao i da je to stepen iznad stepena razuma, ili ga iskazuju u paradoksalnom obliku “jedinstvo u mnoštvu i mnoštvo u jedinstvu” a koji se razlikuje od čistog idealizma. Neki od protivnika ideje vahdetul-vudžuda ovakvo tumačenje smatrali su sufijskom prevarom da bi izbjegli njihovo proglašavanje nevjernicima od strane pobožnih koji su rekli: “Kada je bič proglašenja nevjerstvom potegnut protiv sljedbenika filozofije iluminacije i sufija, neki su se okrenuli enigmatičnom ‘jedinstvu u mnoštvu’ za koje Stace kaže da je nelogičnost ljudskog uma.”<sup>130</sup> Također, oni su vjerovanja “da sufije nisu učinile napor niti da pojasne svoju školu mišljenja i to je bio razlog naše zbunjenosti.”<sup>131</sup> Treba reći da su oni zbog straha od otkrivanja tajne, optužili vjernika i proglašenja nevjernicima od strane fakiha jednobožaca svjesno svoje učenje iskazivali kroz simbole, koristeći se pritom poezijom i književnošću.<sup>132</sup> U svakom slučaju, prema ovom tumačenju ideja “jedinstvo u mnoštvu i mnoštvo u jedinstvu” predstavlja sofizam urađen od strane pristalica vahdetul-vudžuda da bi prevarili pobožne ljude spram istinskog nevjerstva njihovog pravca.

#### 4.6.5. Vahdetul-vudžud umjesto vahdetuš-šuhud (loš iskaz, nesretno skovana sintagma)

Jedna skupina, vođena svojim mišljenjem s ciljem da pokaže istinski irfan koji je zaklonjen iskazom vahdetul-vudžud, rekli su da je vahdetuš-šuhud (jedinstvo vizije) osnova, a da je iskaz

vahdetul-vudžud neprimjereno tumačenje ili u najmanju ruku poetski izraz irfanskog iskustva. S tim u vezi Šibli Nomāni u tekstu “Vahdetul-vudžud ili sve je On” kaže: “Na samom početku ova misao se javila kao rezultat ovladavanja istinske ljubavi, a to znači da kada ljubav ovlada velikanima irfana u tom svijetu, oni pored istinskog voljenog (Stvoritelja svega) ništa drugo ne vide. Sufijski pjesnik upravo je to stanje opjevao i mi ga se kao takvog prisjećamo. Ovo zovu vahdetuš-šuhud. Međutim, malo pomalo ova misao se mijenjala dok nije došlo do toga da se kaže vahdetul-vudžud i da u zbilji pored Boga od početka do kraja ne postoji ništa ili su rekli ono što u svijetu vidimo je Bog i ništa više.”<sup>133</sup> Po ovom pitanju Šibli Nomāni je bio pod utjecajem Ahmeda Sirhindija (umro 1624.), koji je vahdetul-vudžud protumačio kao vahdetuš-šuhud. Čini se su on i slični njemu ovo uradili da bi umanjili napad protivnika kao što je Ibn Tejmije. Neki autori su rekli da je Ahmed Sirhindi novim izrazom vahdetuš-šuhud nastojao očuvati transcendentnost i razlikovanje Boga od svijeta.<sup>134</sup>

Neki autori su istog mišljenja, odnosno da je razilaženje ‘Alā’ud-dawle Semnānija s Ibn Arebijem iz tog istog razloga. Potvrđujući irfanski položaj Semnānija profesor Landolt postavlja pitanje: “Da li znači da Semnāni, napadajući Ibn Arebija, odnosno kritizirajući vahdetul-vudžud, ustvari napada najosnovniji temelj svoje duhovnosti i irfana? Jer teško da je moguće naći irfan bez percepcije ili prihvatanja barem nekog oblika vahdetul-vudžuda koji podrazumijeva jedinstvo Stvoritelja i stvorenog, odnosno Boga i svijeta po riječima teologa. Ili je njegov napad u značenju da je on našao zamjenu za pitanje irfanskog jedinstva.”<sup>135</sup> U nastavku Landolt odbacuje prvo pojašnjenje kao racionalno neprihvatljivo, a prihvata drugo i o kritici Ibn Arebija nudi sljedeće pojašnjenje: “Negativan

<sup>129</sup> Ovo je poznata poslovice u arapskom jeziku.

<sup>130</sup> Muderrisi, Ibid., str. 222.

<sup>131</sup> Ova zbunjenost biva većom kada vidimo, oprečno mišljenju pisca ovih redaka, da je arif poput Ibn Arebija, koji je smatrao da je vahdetul-vudžud položaj iznad položaja razuma i da je nepojašnjiv, napisao hiljade stranica u vezi s tim, najmanje pet stotina knjiga i poslanica!

<sup>132</sup> Muderrisi, Ibid., str. 215.

<sup>133</sup> Nomāni, Ibid., str. 109.

<sup>134</sup> Chittic, op. cit., str. 90.

pogled Semnānija o Ibn Arebiju ne treba prosto shvatiti, kao što je recimo reakcija teologa koji se drže šerijata na odvažne izjave arifa i filozofa koji teže zbilji. Zapravo, njegov prigovor treba shvatiti u okviru tradicionalnog irfana za kojeg je bio vezan. On govori o irfanskom metodu drugim jezikom, različitim od Ibn Arebijevog. Najvjerovatnije da je upravo ovaj tradicionalni irfan bio razlogom da poslije Ahmed Sirhindi, umjesto Ibn Arebijevog vahdetul-vudžuda, govori o vahdetuš-šuhudu.<sup>136</sup>

Ovdje se nameće pitanje šta znači vahdetuš-šuhud: "vidjeti jedno" ili "nevidjeti ništa osim jedno"? Ako ima značenje da je zbiljsko biće samo jedno i arif u svojoj viziji ne vidi do samo to jedno, to je upravo ideja vahdetul-vudžuda, a ako nije u ovom značenju ostaju dva stanja.

#### 4.6.5.1. Ne uzimati drugoga u obzir

Prema ovom tumačenju arif u svojim očima Boga vidi toliko velikim a stvorenja toliko malim i beznačajnim da upoređujući Stvoritelja i stvoreno prihvata da je stvoreno ništa, odnosno da je tek jedna mala čestica koja se ne uzima u obzir i nije dostojna posvećivanja pažnje. Sadi Širazi, pjevajući o sukobu razuma i ljubavi, upravo ovu stvar postavlja u obliku pitanja:

*Put razuma nije ništa do krivina u krivini arif nema ništa osim Boga*

*Ovo mogu izreći oni koji su spoznali zbilje a ljudi analogije prigovaraju*

*Šta su nebesa i Zemlja? Ljudi i životinje šta su?*

U odgovoru na ova pitanja Sadi kaže:

*...sve što postoji je manje od Njega s Čijim postojanjem ime postojanja se spominje.*

*...Ako i postoji Sunce, ono nije ni čestica ako postoji sedam mora, ona nisu jedna kaplja.*

*Kada Vladar časti pokaže znanje svijet se skloni u džep nepostojanja.*<sup>137</sup>

Znači, nepostojanje stvorenja naspram Stvoritelja je "ne tvrditi ništa u vezi sa sobom", a ako se i uspoređi

s Njim, to je poput odnosa čestice i Sunca, kapi i sedam mora.

*Zar do sada nisi vidio svica kako noću svijetli u bašti i pustinji.*

*Jedan njemu reče: O crvu koji svijetliš noću, šta je bilo pa da te po danu nema?*

*Vidi vatrenog crva malog od zemlje kako je dao odgovor sa razumijevanjem:*

*Ja sam i dan i noć u pustinji ali naspram Sunca sam neznatan.*

To znači da je i ovaj svijet u istom stanju kao i ovaj svitac kojeg arifi ne primjećuje jer se njima pojavilo sunce istine. Kao što se da vidjeti u pogledu po kojem se na stvorenja naspram Stvoritelja gleda s prezirom, što je više asketski obojen pogled nego arifski, jer arif na stvorenja umjesto s prezirom gleda s poštovanjem i vidi ih Božijim očitovanjima.

#### 4.6.5.2. Biti u nemaru

spram drugoga i ne vidjeti ga

Drugo značenje je da s pojavom posvjedočene svjetlosti arif bude toliko privučen pa ne samo da ne vidi bilo šta drugo već zaboravlja i na svoje biće. Ovo predstavlja "dominiranje posvjedočenog nad posmatračem i nestajanje posmatrača sa svjetlošću posvjedočenog"<sup>138</sup>. Ili je tako da je želja arifa obuzetog ljubavlju da se susretne s Voljenim tolika da uzrokuje pojavu jednog duhovnog stanja, odnosno jednog vida ludila i opčinjenosti u njegovom biću pa ne vidi ništa osim Voljenog. Voljeni je ispunio cijelo biće i srce zaljubljenika, tako da u planini, polju, pustinji i moru vidi lice Voljenoga. U vezi s ovim Hudžwiri je rekao: "Znaj... zajedništvo (جمع) je zajedništvo u himmetu (duhovnoj težnji) unutar željenog značenja... Kao što je duhovna težnja Jakuba bio Jusuf, mir s njima, pored koje nije imao druge težnje. Sva duhovna težnja Medžnuna je bila Lejla. Budući da u Lejli nije vidio Njega, cio svijet i sva stvorenja u Istini je vidio kao lice Lejlino."<sup>139</sup> Potom, s

<sup>135</sup> Landolt, Ibid., str. 94.

<sup>136</sup> Ibid., str. 99.

<sup>137</sup> *Bustān*, Bāb-e ešq we masti.

<sup>138</sup> Šejh Behā'ud-din Behāji, "El-Vahdetul-vudžudije", litografsko izdanje, str. 320.

<sup>139</sup> *Kešful-madžnūn*, str. 377.



obzirom na ovo značenje, on pojašnjava položaj zajedništva (جمع) u irfanu.

U svakom slučaju, ostaje pitanje da li su uistinu Ibn Arebi i Majstor Eckhart pristalice vahdetul-vudžuda ili je njihov vahdetul-vudžud u značenju vahdetuš-šuhuda? Abdulvehab Šarani, kao veliki poštovalac Ibn Arebija, u odgovoru na pitanje zašto je Ibn Arebi u svojim djelima ponavljao iskaz “nema bića osim Allaha” (لا موجود إلا الله) kaže: “Ako je zaista rekao da nema bića osim Allaha, to je rekao u stanju posmatranja Boga kada su ostala bića nestala u njegovom pogledu. Kao što je rekao i Ebu Qāsim Džunejd da osoba koja vidi Boga ne vidi stvorenja.”<sup>140</sup>

Kao što se da vidjeti, Šarani prvo sumnja da je Ibn Arebi takvo što rekao. Istina je da je Ibn Arebi na mnogo mjesta u svojim djelima rekao da nema bića osim Allaha. A kao drugo, Šarani iskaz u kojem se postojanje ograničava samo na Boga – ako je Šejh takvo što i rekao – jasno vraća na značenje vahdetuš-šuhuda.

#### 4.7. Kako je vahdetul-vudžud kompatibilan s postojanjem zla u svijetu?

Ovdje zlo ima općenito značenje te obuhvata i moralno zlo i zlo grijeha. Koliko god da se o pitanju zla raspravlja u teizmu i pritom ono podrazumijeva poseban put rješenja, neki su mišljenja da je rješenje pitanja zla prema panteizmu teže.<sup>141</sup> To je zbog činjenice da u panteizmu treba pojasniti sjedinjenost Boga s niskim stvarima, zlom i odvratnostima. Prema Staceovim riječima tumačenja vahdetul-vudžuda: “Zlo će, također, imati božanstvenost... ako bi Bog bio uzvišeniji od svakog vida razlikovanja i utvrđivanja zla i dobra, onda bi trebao biti uzvišeniji i od dobra i zla.”<sup>142</sup> To znači da je dobro i loše u istoj mjeri obuhvaćeno sveobuhvatnim jedinstvom. Nadalje, Bog ne bi bio samo samo dobro, već i samo

zlo. U tom slučaju i značenje i smisao grijeha gubi značenje. Ustvari, i više od toga ljudska slobodna volja bila bi bez smisla i značenja. Po ovom pitanju, također, Bog panteista se razlikuje od Boga teista. U nastavku ćemo se više baviti odgovorom na sljedeće pitanje.

#### 4.8. Da li je vahdetul-vudžud kompatibilan sa slijeđenjem šerijata (vjerzakona)?

Prigovoreno je učenju vahdetul-vudžuda da vodi u fatalizam i negiranje morala<sup>143</sup> te da uklanjanjem razlikovanja i granica, uspostavljanjem jedinstva između dobrog i lošeg, činjenjem istim džamije i vatropokloničke bogomolje ne može čovjeka učiniti vezanim za neki poseban vjerzakon. Štaviše, slanje poslanika i knjiga prema vahdetul-vudžudu je besmisleno kao ionosvjetska nagrada i kazna, Džennet i Džehennem, jer “ako je egzistencija samo jedna, ko je onaj koji kažnjava i koji biva kažnjen?”<sup>144</sup> U najgorem slučaju pristalice vahdetul-vudžuda prihvataju zajedničku im vjeru koja nema vjerzakon i temelji se na unutar-njem učenju i zbilji što je srž svih vjera, a različiti vjerzakoni su u položaju kože tog dragulja. Kakve koristi ima od kože onaj ko je stigao do srži?

Ovo je dovelo do toga da protivnici vahdetul-vudžuda kažu: “Mišljenje da je čovjek nakon što je ostvario savršenstvo i dosega Boga oslobođen vjerskih obaveza – što je vjerovanje nekih sufija – ustvari nemarnost prema vjerzakonu u svim stanjima, rezultat je vjerovanja u vahdetul-vudžud we moudžud (jedinstvo egzistencije i bića).”<sup>145</sup> Neki psihoanalitičari smatraju da učenje vahdetul-vudžuda ne vodi do nemarnosti prema vjerzakonu već je stvar obrnuta, nemarnost prema vjerzakonu je proizvelo učenje vahdetul-vudžuda: “Iza učenja vahdetul-vudžuda stoji jako intenzivna sklonost ka promiskuitetu i putenim željama.”<sup>146</sup>

<sup>140</sup> Abdulwehhab Šarani, *El-Jewāqitū we el-džewāher*, Egipat, 1343, sv. 1, str. 13.

<sup>141</sup> Owen, op. cit., str. 72.

<sup>142</sup> Stace, Ibid., str. 256.

<sup>143</sup> Lewine, op. cit., str. 214.

<sup>144</sup> Behāji, Ibid., str. 309.

<sup>145</sup> Džewād Tehrāni, *Aref we sufi će migujand*, Mešhed, Čapkhāne Horosān, 1340, str. 6-45.

<sup>146</sup> Muderrisi, Ibid., str. 244.



Pored toga što se neodgovornost prema vjerozakonu smatra logičnom posljedicom vahdetul-vudžuda u praksi, također, arif koji je stigao do vahdetul-vudžuda, položaja ponad položaja razuma, zato što je izašao izvan okvira razuma to s njega skida obavezu slijedećnja vjerozakona osim u slučaju kada se ukaže potreba da uputi osobu iz opijenosti u trezvenost. Prema riječima Lahi džija u komentaru na *Golšan-e rāz*: "Prva skupina su oni kojima je svjetlost Božije epifanije postala zastor njihovih umova i svjetlosti. Oni su uronjeni u more jedinstva i nestali su. Nakon ovoga oni se više nikada ne vraćaju na obalu trezvenosti i razinu uma. Zato što je lišen razuma po koncenzusu svih učenjaka, on je oslobođen slijedećnja vjerozakona i ibadeta, jer obaveza ide s razumom."<sup>147</sup>

U svakom slučaju, pobožni vjernici u vahdetul-vudžudu vide jedan oblik neobavezivanja, što je bilo razlogom da negiranje i protivljenje vahdetul-vudžudu bude jače.

## 5. Sumiranje primjedbi na vahdetul-vudžud

U ovom radu ideju vahdetul-vudžuda analizirali smo više iz ugla teologije nego iz ugla ontologije, što znači da smo smatrali da se ona prvenstveno bavi pitanjem odnosa Boga i svijeta. O ovom odnosu postoje različita tumačenja koja su izložena brojnim prigovorima. Naravno, neke od tih primjedbi odnose se ne neka od tumačenja, a neke primjedbe na sva tumačenja.

Tri osnova tumačenja vahdetul-vudžuda temelje se na: 1. čisto jedinstvo, odnosno istost Boga i svijeta; 2. neistost istovremeno s jednim vidom sjedinjenosti koje se naziva otjelovljenje, sjedinjenost kao i jedinstvo egzistencije i mnoštvo bića; 3. istost u neistosti ili jedinstvo u samom mnoštvu i mnoštvo u samom jedinstvu. Svakom od ovih tumačenja je upućena primjedba da je u sukobu s razumom ili da je u sukobu s vjerom ili da je u sukobu i s razumom i s vjerom istovremeno. Ukratko, sažetak ovih prigovora je da se vahdetul-vudžud nalazi na raskršću četiri puta koji završavaju u ateizmu ili mnogoboštvu, odnosno otjelovljenju i sjedinjenosti ili nevjerstvu i izlasku iz vjere ili u idealizmu i suprotstavljenosti razumu i logici.

Ibn Tejmije, koji je živo otprilike sto godina nakon Ibn Arebija, prva je osoba koja je njegovu školu mišljenja nazvala vahdetul-vudžud i koja joj je uputila brojne prigovore, odnosno da je to ateizam i nevjerstvo.<sup>148</sup> On je napisao dvije poznate knjige na ovu temu i to *Ibtāl vahdetul-vudžud* te *Risāle ila men se'elebu 'an haqiqati mezhebi el-ittihādejn ej el-qā'eline bivahdetil-vudžud*. Kao što je jasno iz samih naslova ovih knjiga, on je vahdetul-vudžud smatrao istim što i sjedinjenje, a na drugom mjestu istim što i otjelovljenje.<sup>149</sup> U knjizi *Rad-du 'ala el-manteqijjn* piše: "Sljedbenici ideje vahdetul-vudžuda su nevjernici i oni ne vjeruju u razliku između Stvorenja i stvorenog."<sup>150</sup>

S perzijskog preveo: Amar Imamović

<sup>147</sup> Tehrani, Ibid., str. 38. prema navodu iz *Golšan-e rāza*, litografsko izdanje, Teheran, str. 207.

<sup>148</sup> Chittick, op. cit., str. 89.

<sup>149</sup> Ibid., str. 85.

<sup>150</sup> Amin, Sejjid Hasan, *Vahdetul-vudžud dar felsofe wa erfān-e eslāmi*, Be'sat, 1376, str. 22.

## An Introduction to Different Readings of the Theory of Wahdat al-Wujud

The teaching of *wahdatul-wujud* is one of the deepest thoughts which have emerged from irfan and one of the secrets of human thought. There are different irfan interpretations of *wahdatul-wujud*. Philosophers have analyzed this teaching and offered different interpretations, which are sometimes even contradictory. Thinkers who have not stepped into the path of irfan, philosophers, theologians or even some faqihs, have criticized this teaching holding that it is not in accordance with reason and faith. The only aim of this paper is to provide an introduction to the analysis of different aspects of *wahdatul-wujud* and to present its different interpretations and objections.

The Book of Essence of What is Necessary to a Spiritual Seeker (*murid*)