



Kasim Kakaji

Vahdetul-vudžud prema viđenju Sadruddina Konjevija i Mevlane Dželaluddina Rumija Belhija*

UDK 28-136.6

141.336

Vahdetul-vudžud (jedinstvo egzistencije) jeste stanovište koje je poteklo iz irfana. Čak i ako se predoči u okviru jedne filozofske teorije, opet se ne smije zaboraviti njegovo irfansko ishodište. Neki su mislioci raspravu o *vahdetu* (jednoći, jedinstvu) svrstali u glavno središte svih vrsta irfanskih misli. Dakle, u irfanu smo uvijek suočeni s jednom vrstom jednoviđenja (perz. *vahdat angari*). Arif je neko ko posjeduje jedan stepen svjedočenja *vahdeta*. Odnosno, arif je neko ko je doživio i kušao irfansko iskustvo *vahdeta* i ko je u djelu zakoračio putem *vahdeta*. Međutim, iskustvo svakog arifa je nešto posve lično što se neće povinovati analizama i istraživanjima nas nearifa, jer mi nemamo pristupa polju iskustva onih koji su arifi. Prema tome, jedino putem jezičkih izraza arifi su kadri prenijeti svoja otkrovenja i iskustva nearifima. Stoga treba razdvojiti polje iskustva od polja izraza. Na polju izraza pred nama se s arifove strane otvaraju vrata i dolazi do rasprave o viđenju, mišljenju i peru te se pojavljuje teorijski irfan. Naše razmatranje i sud o arifima, kao što su šejh Sadruddin i Mevlana Dželaluddin, mogući su jedino kroz analizu njihovih djela i izraza.

Ključne riječi: Sadruddin Konjevi, Mevlana Dželaluddin Rumi, vahdetul-vudžud, irfan, tasavvuf

Teorijski irfan i vahdetul-vudžud kod muslimanskih arifa

Islamski svijet imao je mnogo arifa. Neki od njih iza sebe nisu ostavili nikakve pisane riječi, dok su drugi opet napisali brojna djela. Međutim, kao što smo kazali, temelj svih irfanskih pravaca čini rasprava o vahdetul-vudžudu. Pitanje tevhida, teocentričnosti, oslanjanje svega na Boga, ovisnosti i potrebitosti svega za Njim, Njegova prevlast nad cijelom egzistencijom, Njegovo bivanje Onim "Koji čini šta hoće" itd. stvaraju pogodno tlo za raspravu o vahdetul-vudžudu. Spoznavši sve ovo, spoznavši Božiju veličanstvenost i uzvišenost, arif sebe vidi ništavnim naspram Njega a to dovodi do "prihvatanja tvrdnje da je samo On Taj Koji posjeduje istinski i vječni bitak i da je samo On Taj Koji ima pravo da kaže JA."¹ Dakle, ako se produbi rasprava o tevhidu, to će neminovno dovesti do rasprave o vahdetul-vudžudu.

U islamskom irfanu, odnosno u teorijskom islamskom irfanu, postavljaju se dva pitanja koja imaju temeljni aspekt, dok su ostala pitanja teorijskog irfana grane i listovi odgovora na upravo ta dva pitanja: 1. Šta je tevhid? 2. Ko je muvehhid? Odgovor na prvo pitanje glasi: *Vahdetul-vudžud*. U odgovoru na drugo pitanje muslimanski arifi su iznijeli raspravu o savršenom čovjeku. U Konjevijevim i Mevlaninim djelima ove dvije stvari su potpuno jasne.

Put spoznaje i put ljubavi

Važno pitanje u islamskom irfanu jeste nalaženje puta do te dvije spomenute stvari. Kojim putem se može doći do *vahdetul-vudžuda* i čovjekovog savršenstva. Pored puta strahopoštovanja spram Boga (مخافت), asketizma / *zuhda*, duhovne vježbe (رياضت), koji se veže za arife s početka islamske historije, mogu se razabrati još dva puta:

put spoznaje (ili put znanja), te put ljubavi (ili put zaljubljenosti). Naravno, ne postoji nijedan arif koji ne posjeduje jednu vrstu združene spoznaje i ljubavi, jer ne možemo voljeti nešto o čemu nemamo nikakve spoznaje, i obrnuto. Ako spoznamo Boga koji je Apsolutni Lijepi, onda ćemo Ga i voljeti. Ako postoji ikakva razlika između arifa, ona se ogleda u vrsti naglasaka koji stavljaju na jedan od ova puta. "U pojedinim slučajevima oni smatraju da se ovo dvoje međusobno dopunjuju. Nekad drže da je ljubav bolja, a nekad prednost daju spoznaji."² Nekad opet vidimo da neiskusni i neostvareni pobornici oba ova puta kritizira i preravaju sljedbenike onog drugog puta.

Šejh Sadruddin i Mevlana Dželaluddin

U islamskom irfanu nalazimo da je vrhunac irfana kod Ibn Arebija spoznaja, a kod Mevlane Dželaluddina Rumija ljubav i ašk. Jedan je ponikao na Zapadu islamskog svijeta, tj. u Andaluziji, a drugi se pojavio na Istoku islamskog svijeta. Međutim, bez stavova Ibn Arebijevog posinka, dostojnog učenika i nasljednika, šejha Sadruddina Konjevija, Ibn Arebijeva škola nigdje ne bi bila priznata. Prema riječima Džamija, ispravno razumijevanje Ibn Arebijevog *vahdetul-vudžuda*, koje čini glavni temelj i stup njegovog irfana, nije moguće osim kroz proučavanje Sadruddinovih istraživanja.³ Sadruddin smatra da je Ibn Arebi *mudžedid el-mille el-hanefijje*, tj. "obnovitelj predane vjere islama". On je na arapskom jeziku napisao djela kao što su *T'evil suretu-l-Fatiha*, *Miftahu-l-gajb*, *Nusus*, *Fukuk* i *Šerhu-l-hadis*, dok je na perzijskom jeziku napisao *Tebsi-retu-l-Mubtedi* i *el-Mufavedat*, u kojima se bavi tumačenjem, objašnjavanjem, istraživanjem i predstavljanjem

* Tekst pred nama je rad prof. dr. Kasima Kakaija kojeg je on izložio na prvom međunarodnom simpoziju posvećenom ličnosti i djelu velikog arifa šejha Sadruddinu Konjevija održanom u Konji u Turskoj, 20-21. maj 2008.

¹ Annemarie Schimmel, str. 256.

² Annemarie Schimmel, str. 230.

³ Džami, *Nefehat-l-uns*, str. 556.



tesavufa i irfana svog učitelja Ibn Arebija. Iz tog razloga svoje djelo *Nusus* je nazvao *Miftah mefatihu-l-Fusus* (*ključ ključeva Fususa*), napisavši na njegovom kraju: "Završen je *Nusus*, ključ ključeva *Fususa*", a svoje djelo *Fukuk* je nazvao *Fekku-l-hutum* (*Uklanjanjem pečata*) i pojašnjivačem tajni *Fususa*, napisavši na njegovom kraju: "Bog je omogućio pisanje traženog objašnjenja za tajne spisa *Fususa* i uklanjanje njegovih pečata."⁴

Naravno, pored toga što je Ibn Arebijev tumač, Konjevi posjeduje intelektualnu nezavisnost, moć istraživanja i pomnog ispitivanja te pronicljiv i sjajan um. Ono što je napisao je dragocjeno, lijepo i prepuno uzvišenih, novih i čisto istraživačkih sadržaja, bez neutemeljenih tvrdnji, a u tom smislu je pretekao i svog učitelja.⁵ Njegova veličina u irfanu, njegova stručnost u podučavanju, njegov lijepi ukus u predstavljanju načela, te njegova moć uma i mišljenja u objašnjavanju i opisivanju pitanja doveli su do toga da su tragaoci za spoznajom iz svih krajeva islamskog svijeta hitali njemu u službu našavši u njemu ono što su tražili i voljeli. Konjevijevi učenici su, kako u pogledu brojnosti tako i u pogledu kakovće, u prednosti u odnosu na učenike Ibn Arebija.⁶ Nalazimo da su brojni arifi, kao što je Mu'ejjiddin Džundi, Se'iddin Fergani, Fahrudin Iraki, Afifuddin Telemsani i Kutbuddin Širazi, njegovi izravni učenici, a nakon te generacije, svi oni koji su zakoračili u teorijski irfan, bez sumnje su bili odgojeni upravo u ovoj školi.

Veličina Konje

Kao što smo kazali, Ibn Arebijev irfan je irfan spoznaje koji je potekao sa Zapada islamskog svijeta i čija je suština utjelovljena u biću šejha Sadrudina, dok je irfan Mevlane Dželaluddina irfan ljubavi koji je potekao

sa Istoka islamskog svijeta. Koliko je samo sretna Konja da se istovremeno u njoj pojave ova dva pola ljubavi i spoznaje i da se, povezavši međusobno irfan Istoka i Zapada, daju na odgajanje učenika i pisanje knjiga, te da oba nađu smiraj u tlu ovog grada.

Razlika Sadrudina i Dželaluddina Rumija

Jedna stvar je jasna i ne ostavlja mjesta za bilo kakvo pitanje, a to je da li obje ove ličnosti, koje su predmet naše pažnje, imaju jedno veliko irfansko iskustvo. Obojica su stigla do položaja *velajeta* (krajnje bliskosti s Bogom). Međutim, ako razmotrimo njihove stavove o *veliju* i savršenom čovjeku, vidjet ćemo da šejh Sadrudin kaže sljedeće: "Savršeni čovjek je posrednik manifestovanja Boga u Ovom svijetu i kada on napusti Ovaj svijet i preseli na Onaj, Ovaj svijet postaje isprazan, bez značenja i savršenstava."⁷

U opisu *velija* Dželaluddin je spjevao sljedeće stihove:

پس به هر دوری ولی قایم است
تا قیامت آزمایش دایم است

*U vremenu svakom tako velij jedan stoji,
Do Dana će sudnjeg kušnja da postoji.*⁸

Imajući u vidu da su ova dva velika kutba irfana živjeli u istom vremenu i u istom gradu, prirodno je da je između njihovih nezrelih sljedbenika ponekad dolazilo do rasprava i neslaganja oko određivanja položaja njih dvojice pa bi, pobijajući jedni druge, govorili ili pisali koješta. Međutim, trebamo imati na umu da između onih koji su dosegli položaj *velajeta* i koji su pojмили *vahdet* nikada ne dolazi do neslaganja, kao što nema neslaganje ni između vjerovjesnika. Dželaluddin Rumi kaže:

جان گرگان و سگان هر یک جد است
متحد جانهای شیران خداست

⁴ *Nusus*, str. 300.

⁵ Sejjid Dželaluddin Aštijani, "Mukaddeme-ye bar *Nakdu-n-Nusus-e Džami*", str. 34.

⁶ Isto, str. 27.

⁷ *Fukuk*, 244.

⁸ *Mesnevia*, 2/815.



*Duše vukova i pasa odvojene sve su,
Duše lavova Božijih ujedinjene su.*⁹

Ako između ova dva velika arifa postoji neslaganje, ono nije u oblasti iskustava nego u oblasti izražavanja. Sljedbenici puta ljubavi su u svojim izražavanjima upotrebljavali jednostavan jezik i izraze i to u formi molećih obraćanja, a za izražavanje irfanskog iskustava na višim razinama našli su podesnijim jezik poezije i gazel. Međutim, arifi puta spoznaje posjeduju kompleksniji izričaj i ne zaziru od upotrebe racionalnih termina i korištenja složenog jezika kelama i filozofije. Pored toga, arifi koji slijede put ljubavi kad god bi se pozabavili podučavanjem i pisanjem, više bi stavljali naglasak na praktični irfan, dok su sljedbenici spoznaje na polju teorijskog irfana napisali mnogo više djela.

Prema tome, pored vrste "izražavanja" i izričaja neslaganje između šejha Sadruddina i Mevlane Dželaluddina treba razmotriti i u oblasti publike, tj. onih kojim su se obraćali. Mevlana upotrebljava jednostavne izraze, okreće se priči i alegoriji i ne voli baš filozofske izraze. Na jednom mjestu kaže:

پای استدلالیان چوبین بود
پای چوبین سخت بی تمکین بود

*Noga filozofa od drveta je,
Drvena noga nestabilna je.*¹⁰

Mevlaninu publiku nisu činili samo ljudi od znanja i nauke, nego se on obraćao svakom "ucviljenom" i "opijenom" čovjeku. Sadruddin pak, držeći da je irfansko iskustvo vezano za oblast koja je ponad moći razuma i da poimanje zbilje onakvom kakva ona jeste nije posao razuma već nešto do čega se dolazi putem duhovnog otkrovenja i Božanskog nadahnuća,¹¹ obraća se i ljudima od znanja i nauke pa čak i filozofima, i nastoji da čak i filozofe - koji su prema tvrdnjama Ibn Arebija

ljudi od mišljenja i ljudi pred kojima je veo, a ne ljudi od otkrovenja i istraživanja - uvjeri da je rasprava o *vahdetul-vudžudu* valjana i da je potvrđuju i razum i vjerezakon. On na ovom putu ulaže krajnji napor koristeći se metodom samih filozofa te se čak odlično i maestralno služi terminima peripatetičara ostavljajući tako iza sebe monumentalna djela.

Primjećujemo da u razmjeni mišljenja i korespondenciji do koje dolazi između šejha Sadruddina i Hadže Nasiruddina Tusija šejh Sadruddin ostavlja utisak na ovog velikog filozofa islamskog svijeta toliko da ga Tusi u svom pismu spominje na sljedeći način: "Naš veliki mevla, vodič naroda, otkrivač nepravde, čelo vjere, dokaz islama i muslimana, jezik zbilje, argument tarikata, primjer salika vadžida (ostvarenog duhovnog putnika), uzor istinskih vasilu (onih koji su se sjedinili s Bogom), kralj učenjaka svih zemaljskih krajeva, tumač Milostivoga, najsvršeniji i najbolji na svijetu..."¹²

Naravno da su između ove dvije vrste pristupa i ove dvije vrste publike i izričaja postojale međusobne razlike. Poznato je da je jednog dana šejh Sadruddin došao na Mevlanin skup i sjeo kraj njega. Kada je Dželaluddin završio s predavanjem, jedan od prisutnih je prišao Mevlani i postavio mu jedno pitanje. Pitanje se po Sadruddinovom mišljenju činilo teškim za odgovoriti. Međutim, Dželaluddin je onim svojim uobičajenim jednostavnim riječima odgovorio na njegovo pitanje tako da je onaj pitalec otišao potpuno zadovoljan. Nakon što je otišao, Sadruddin je s čuđenjem upitao: "Kako Vi uspijevate tako zamršena i teška pitanja objasniti na ovako jednostavan i lahak način?" a Dželaluddin je odgovorio: "Kako Vi uspijevate ovako jednostavna pitanja prikazati onako teškim i zamršanim?"¹³

⁹ *Mesneviya*, 4/414.

¹⁰ Isto, 1/2128.

¹¹ *Iđzazu-l-bejan*, str. 121.

¹² *Tara'iku-l-haka'ik*, tom 2, str. 358.

¹³ Prema prenošenju prof. sejjida Dželaluddina Aštijanija.



Uprkos tome, o prijateljstvu ove dvojice šejhova, koji su znali kakav je njihov duhovni položaj, pričali su svi. Poznata je priča “da je jedna skupina ljudi zatražila od Mevlane da im predvodi namaz, a tu bijaše i šejh Sadruddin. Mevlana reče: ‘Mi smo zamjenjivi ljudi: gdje god da stignemo, sjednemo i ustanemo. Predvođenja namaza dostojni su učitelji tesavvufa i poniznosti.’ Onda pokaza prema šejhu Sadruddinu Konjeviju da on predvodi namaz, rekavši: ‘Ko bude klanjao iza bogobojazna imama kao da je klanjao iza poslanika.’”¹⁴ Dželaluddin je oporučio da mu kada umre, dženazu klanja šejh Sadruddin.¹⁵

Drugo svjedočanstvo koje ukazuje na to da je Mevlana Dželaluddin dobro znao kakav je duhovni položaj šejha Sadruddina jeste činjenica da on nakon onog svog poznatog distiha u kojem kritizira filozofe:

پای استدالیان چوبین بود
پای چوبین سخت بی تمکین بود
*Noga filozofa od drveta je,
Drvena noga nestabilna je;*

izuzima kutba svoga vremena riječima:

غیر آن قطب زمانه دیده ور
کز ثباتش کوه گردد خیره سر
*Osim onog budnog kutba vremena,
Čijoj stamenosti čudi se planina.*¹⁶

Mnogi istraživači vjeruju da Mevlana u ovim stihovima govori o šejhu Sadruddinu ukazujući na njegov visoki irfanski i učenjački položaj.¹⁷ Nikolson čak vjeruje da u sljedećem distihu Mevlana pod *šejh dina* misli upravo na šejha Sadruddina:

گفت المعنی هو الله شیخ دین
بجر معنی های رب العالمین

*Značenje “On je Allah”, reče šejh dina,
More značenja je “rabbu-l-alemin”.¹⁸*

Mevlana se također nije suzdržavao od iskazivanja ljubavi prema Ibn

Arebiju kojeg je smatrao “rudnikom dragulja” u čijem traženju se utopio u moru Damaska, čiji je zaneseni zaljubljenik postao, i iznurene duše se vezao za taj grad, u kojem je ono za čim traga i što voli. On u stihovima kazuje:

ما عاشق و سرگشته سودای دمشقیم
جان خسته و دل بسته سودای دمشقیم
اندر جبل صالحه کانیست ز گوهر
کاندر طلبش غرقه دریای دمشقیم

*Mi zaneseni i zaljubljeni smo u Damask,
Duše umorne i vezani za Damask.*

*U brdu dobrom dragulja rudnik našosmo,
U traženju čijem u moru Damaska se utopismo.*¹⁹

Prema tome, treba priznati da u oblasti irfana između Mevlane Dželaluddina i šejha Sadruddina postoji potpuno saglasje. U ovom članku nastojimo iznijeti temeljnu raspravu o *vahdetu-l-vudžudu* sa gledišta ove dvojice velikih arifa. Naše nastojanje u ovoj oblasti je više usmjereno na predstavljanje sličnosti između ove dvojice u tom pogledu.

Vahdetul-vudžud

U raspravi o *vahdetu-l-vudžudu* aktualne su dvije stvari: jedna je dokazivanje jednoće, a druga objašnjenje mnoštva. Ono što je važnije i što je teže izvesti jeste upravo ovo drugo; naročito u ovom stanovištu treba objasniti dvojnost *hakka* i *halka* (Boga i stvorenja) i vezu između njih na način da to bude u skladu s *vahdetu-l-vudžudom*. Ako se govori o *vahdetu*, ko smo mi?, a ko je On? Kako s ovog stanovišta možemo objasniti dvojnost Stvoritelja i stvorenja?

Šejh Sadruddin počinje ovu raspravu govorom o *vudžudu* (egzistenciji / bitku) pojmom koji nije samo predmet nauke kojom se bave filozofi nego i svi obični ljudi imaju jasnu predodžbu o tome.

¹⁴ Džami, *Nefehatu-l-uns*, str. 462.

¹⁵ Isto, str. 463.

¹⁶ *Mesnevija*, 1/2129.

¹⁷ Džehangiri, *Muhijuddin ibn Arebi*, str. 603.

¹⁸ *Mesnevija*, 1/452.

¹⁹ Foruzanfer, str. 42.

Ipak, šejh postavlja ovo pitanje: Šta je zbilja egzistencije u kojem saučestvujju i sudjeluju sva bića? Tu on stiže do skrivene i nepoznate biti egzistencije čija manifestacija su sva bića sa svom svojom raznovrstošću i mnoštvom. Tu skrivenu egzistenciju smatra apsolutnom, neopredmećenom, i skrivenom, a mnogobrojna bića kojima smo okruženi, ograničenim, opredmećenim i vidljivim. Tako on piše: "Egzistencija se može razmatrati s dva aspekta: prvi, ono što je čista egzistencija, a osim egzistencije ne postoji ništa drugo; s obzirom na ovo, egzistencija je upravo Bog i s tog aspekta Njemu nema pristupa nikakvo mnoštvo, složenost, svojstvo, atribut, ime, opis, odnos ni sud. On je čista egzistencija. S drugog aspekta, kada percipiramo ili duhovno svjedočimo tu egzistenciju, ili kad se ona obraća nama, ili kad se njemu samom obraća, ta egzistencija biva ograničena svojstvima koji su nužan dio svakog od kontingentnih opredmećenih praslika / arhetipova. (...) Ova opredmećenost (تعین) i personifikacija (تشخیص) stvorenja se naziva ono što nije Bog (ما سوی الله), ali se pripisuje Bogu, zato što On prima svako svojstvo i naziva se svakim imenom."²⁰

Konjevi svaki od ovih opredmećenih oblika (تعینات) naziva jednim objektom (عین) i dijeli ih na dva dijela: jedan dio su nepostojeći objekti / uzori (اعیان معدومه), a drugi postojeći objekti / uzori (اعیان موجوده). Nepostojeći objekti / uzori su upravo oni postojani prauzori / arhetipovi (اعیان ثابتہ) koji imaju potvrđenu stvar (شیئیث ثبوت), a ne egzistirajuću stvar (شیئیث وجود). Oni nisu osjetili miris postojanja, oni su "nepostojanje", zato što se nisu pojavili na ovom svijetu. Jedino su se pojavili u Božijem znanju.

Ova veza između Boga i stvorenja u okviru postojanja i nepostojanja je upravo ono o čemu Mevlana govori u ovom svom dvostihu punom značenja:

ما عدم هاییم و هستی های ما
تو وجود مطلق فانی نما

*Nepostojanje mi smo i naše postojanje,
Ti postojanje si apsolutno
što propadljivo prikazuje.*²¹

Dakle, upravo ona bit koja je *gajb* (skriveni svijet) jeste apsolutna egzistencija, a mi koji se prikazujemo u vidu mnoštva i egzistencije upravo smo čista "neegzistencija". U nastavku Mevlana o ovoj neegzistenciji govori na način da se može tačno primijeniti upravo na Konjevijeve postojane prauzore / arhetipove:

لذت هستی نمودی نیست را
عاشق خود کرده بودی نیست را
ما نبودیم و تقاضامان نبود
لطف تو ناگفته ما می شنود

*Slast postojanja nebitku pokazao si,
Nebitak ašikom Svojim učinio si.
Mi ne bijasmo nit' zahtjeva našeg bijaše,
Dobrota Tvoja ono što ne izgovorismo čuše.*²²

Pojava mnoštva i pravilo "Jednog"

U vezi s načinom na koji je iz jednoće nastalo mnoštvo, peripatetički filozofi imaju jedno pravilo koje glasi: "Iz jednog se ne emanira osim jedno." Potom peripatetički filozofi objašnjavaju poredak svijeta na temelju lanca razina deset umova od kojih je svaki nad narednim. Međutim, šejh Sadrudin kaže da se jednoća Boga ne nalazi naspram mnoštva; iz te jednoće pojavljuje se samo jedno biće, ono je upravo ono što se pruža od uzvišenog Pera do svijeta materije i obuhvata svijet od početka do kraja, potom kaže: "Naše govorenje o tome da se od jednog bića emanira samo jedno biće nije isto ono što o tome govore filozofi."²³ A na drugom mjestu ovo pojašnjava sljedećim riječima: "Budući da je Uzvišeni Bog jedan, iz Njega se emanira samo jedno. Zato što je nemoguće da jedno emanira više od jednog. Ovo drugo jedno je kod

²⁰ *Miftahu-l-gajb*, str. 78–79.

²¹ *Mesneviya*, 1/602.

²² *Mesneviya*, 1/606–7.

²³ *Nusus*, str. 294.



nas opća egzistencija koja se nadodaje i isijava na skrivene oblike (اعیان مکنونات), kako na one koji su se pojavili tako i na one o čijem postojanju postoji znanje, ali još uvijek nisu nastali.²⁴ Dakle, prema mišljenju tih filozofa, prva emanacija jeste upravo prvi um, a potom se po redu iz prvog uma emaniraju i druge stvari, ali, po mišljenju šejha Sadruddina, umjesto emaniranja imamo pojavljivanje i samo jedna stvar se od njega emanira a to je upravo “opća egzistencija” i “prožimajuća i tekuća epifanija” (تجلی ساری) koja obuhvata sve.²⁵

U svakom slučaju, prema mišljenju šejha Sadruddina, svijet nije ništa drugo doli manifestacija Božijeg znanja i On obuhvata sve, kako u pogledu znanja tako i u pogledu egzistencije. Sve je manifestacija Njega i ništa po sebi ne posjeduje egzistenciju, kao što je Poslanik, s.a.v.a., rekao: “Samo Bog postoji i s Njim ne postoji ništa (كان الله ولم يكن معه شيء).”²⁶

Kad Konjevi govori da Bog obuhvata sve i u pogledu znanja i u pogledu egzistencije, on ukazuje na dva izlivanja / emanacije (فیض) od kojih je jedan najsvetija emanacija (فیض اقدس), koja dovodi do pojave praslika u Božijem znanju, a drugi je sveta emanacija (فیض مقدس), koja dovodi do pojave ovih slika / objekata u svijetu postojanja. I Mevlana tačno ukazuje na ove dvije emanacije na sljedeći način:

آن یکی جودش گدا آرد پدید
وان دگر بخشد گدایان را مزید

*Nekad nekom zbog darežljivosti prosjak svrati,
A neko će prosjacima više neg' im treba dati.*²⁷

A pojavu mnoštva oblika sa svetom emanacijom u stihovima opisuje na sljedeći način:

منبسط بودیم و یک گوهر همه
بی سر و بی پا بدیم وان سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب
بی گره بودیم و صافی همچو آب

چون به صورت آمد آن نور سره
شد عدد چون سایه های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق
تا رود فرق از میان این فریق

*Prosti bijasmo i jedna suština svi,
Bez glave i pete bijasmo tamo svi.
Jedna supstanca baš kao Sunce bijasmo,
Bez čvora i čisti poput vode bijasmo.
Pošto formu uze ono Božansko svjetlo,
Brojnost nastaje poput sjenki grudobrana.
Grudobran kataapultom uništite,
Razliku međ' ovom družinom raspršite.*²⁸

Mevlana, poput Konjevija, smatra da je Bog postojao i da s njim nije postojalo ništa i da je i sada upravo tako – da pored Boga nema ničega:

حق ز ایجاد جهان افزون نشد
آن چه اول آن نبود اکنون نشد
لیک افزون گشت اثر ز ایجاد خلق
در میان این دو افزونی است فرق
هست افزونی اثر، اظهار او
تا پدید آید صفات و کار او

*Bog se ne uveća stvaranjem svijeta,
Ono što na početku bio nije sada postao nije.
Ali učinak se uveća stvaranjem stvorenja,
Razlika postoji između' ova dva uvećanja.
Povećanje učinka je manifestacija Njega,
Kako bi se pojavila svojstva i djelo Njega.*²⁹

Postojanje uzročnosti isključivo u Bogu

Jedno od važnih pitanja u vezi s *vahdetul-vudžudom* jeste postojanje uzročnosti isključivo u Bogu, ili kako stoji u onom poznatom govoru: “Utjecaj u egzistenciji ima samo Bog.” (لا مؤثر فی الوجود إلا الله). Šejh Sadrudin o tome kaže sljedeće: “Ono što ljudi zovu utjecajnim uzrocima su ustvari uvjeti pojave stvari, i zapravo nisu nikakva zbilja koja vrši utjecaj na drugu zbilju.”²⁹

A ovo su upravo riječi Mevlane:

از مسبب می رسد هر خیر و شر
نیست اسباب و وسایط را اثر

*Od Uzročnika i dobro i zlo stižu,
Učinka nemaju uzroci i posrednici.*³⁰

²⁴ *Miftahu-l-gajb*, str. 69-70.

²⁵ *Nusus*, str. 295.

²⁶ *I'džazu-l-bejan*, str. 220.

²⁷ *Mesnevija*, 1/2749.

²⁸ *Mesnevija*, 1/686-9.

²⁹ *Nusus*, str. 8.

³⁰ *Mesnevija*, 5/1554.

On smatra da je Bog stvarni uzrok uzročnosti, a da su uzroci veo kojim smo zastrti te ne vidimo Tog Stvarnog uzroka uzročnosti.

این سبب ها بر نظرها پرده‌ها است
که نه هر دیدار صنعتش را سزاست
دیده ای باید سبب سوراخ کن
تا حجب را بر کند از بیخ و بن
تا مسبب بیند اندر لامکان
هرزه بیند جهد و اسباب و دکان
دیده ای خواهم که باشد شه شناس
تا شناسد شاه را در هر لباس

*Ovi uzroci su pred pogledim' vela,
Jer nije svaki pogled vrijedan da Mu vidi djela.
Trebam imat' oko što će uzrok probušiti,
Iz temelja što će veo pokidati.
Uzročnika u bezmjestu što će moć da vidi,
Ništavnim trud i uzroke i dućan da vidi.
Hoću oko koje za Kralja će znati,
U odori svakoj što će Ga prepoznati.*³¹

Transcendencija i imanencija (تنزیه و تشبیه)

Možda je glavni sukob između pobornika *vahdetul-vudžuda* i teologa, strogih pobornika šerijata, sukob oko transcendencije i imanencije Boga. U vjerskoj misli Bog je uvijek posjedovao neku vrstu veličanstva, uzvišenosti i svetosti koja Ga je postavljala ponad stvorenja i daleko od dosega uma. S druge strane, arifi koji zastupaju teoriju *vahdetul-vudžuda* uvijek su bili optuživani da su, držeći da su Bog i stvorenja jedno i vjerujući u silazak Božanskog u zemaljsko, zaniijekali Božiju uzvišenost te da su pogazili slovo šerijata u pogledu nepostojanja sličnosti između Boga i stvorenja. Međutim, arifi teoretičari, kao što je šejh Sadrudin i Mevlana Dželaluddin, nadahnjujući se Kur'anom, negirali su i čistu imanenciju i čistu transcendenciju iznijevši teoriju imanencije u samoj transcendenciji i transcendencije u samoj imanenciji. Sadrudin u poslanici *Metali'u-l-iman* stvar objašnjava na sljedeći način:

ز پنهانی هویدا در هویداست
ز پیدایی نهران اندر نهران است

*Zbog skrivenosti je očit u očitosti,
Zbog očitosti skriven u skrivenosti.*

Kur'anski ajeti: *Pogledi do Njeg ne dopiru, a On do pogleda dopire* i *Nikad me nećeš vidjeti* ukazuju na odredbe imena Skriveni (Batin) i kažu da je to postaja transcendencije, a ajet *Neka lica će toga dana blistava biti u svoga Gospodara će gledati* i *Vidjeh svoga Gospodara u najljepšem obliku* ukazuju na odredbe imena Vidljivi (Zahir) i kažu da je to postaja imanencije, a Bog je uzvišen iznad svake transcendencije i imanencije.

چو پیدا و نهران دانستی او را
یقین می دان که نه این و نه آن است

*Pošto Ga smatraš vidljivim i skrivenim,
Znaj pouzdano da nije ni ovo ni ono.*³²

Vidimo koliko su Konjevijevi izrazi bliski Mevlaninim:

گاه خورشید و گهی دریا شوی
گاه کوه قاف و گه عنقا شوی
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش
ای برون از وهمها وز بیش بیش
از تو ای بی نقش با چندین صور
هم موحد هم مشبه خیره سر

*Nekad Sunce a nekad More postaneš,
Nekad brdo Kaf a nekad Anka postaneš.
Ti u Svojoj biti ni ovo ni ono nisi,
O Ti Koji si izvan mašte i od više viši.
Zbog Tebe, o Ti bez slike, a s toliko formi,
I muvehid i mušebih su zburnjeni.*³³

Vidimo da ovdje u raspravi o transcendenciji i imanenciji prevladava logika "i ovo i ono" te "ni ovo ni ono". Ova logika je također preuzeta iz Kur'ana, gdje stoji: *On je Prvi i Posljednji i Vidljivi i Nevidljivi*. Dakle, znanje o Bogu vodi paradoksu. Poznato je da je Ebu Seid Haraz rekao: "Spoznao sam Boga sastavljajući Ga između suprotnosti." Potom je proučio sljedeći ajet: *On je Prvi i Posljednji i Vidljivi i Nevidljivi*.³⁴

³¹ Isto, 5/1551. stih pa nadalje.

³² *Metali'u-l-iman*, Džavidan herad, god. IV, br. 1, str. 65.

³³ *Mesnevija*, 2/54-6.

³⁴ Kasim Kakaji, str. 431.



U svakom slučaju, u raspravi o *vahdetul-vudžudu*, koja čini osnovu irfana, javlja se nekoliko paradoksa koji su izvan moći uma i može ih se shvatiti jedino putem duhovnog osvjedočenja. Jedan od najistaknutijih paradoksa je upravo "vidljivost u samoj skrivenosti i skrivenost u samoj vidljivosti". O ovom paradoksu Konjevi u stihovima govori sljedeće:

ز پنهانی هویدا در هویداست
 ز پیدایی نهان اندر نهان است
*Zbog skrivenosti je očit u očitosti,
 Zbog očitosti skriven u skrivenosti.*

Ovdje ćemo privedi kraju ovu raspravu s jednim Mevlaninim gazelom punim ovih paradoksa:

وه چه بی رنگ و بی نشان که منم
 کی ببینی مرا چنان که منم؟
 گفتی اسرار در میان آور
 کومیان اندرین میان که منم؟
 کی شود این روان من ساکن؟
 این چنین ساکن روان که منم؟
 بحر من غرق گشت هم در خویش
 بوالعجب بحر بی کران که منم؟
 این جهان وان جهان مرا مطلب
 کین دو گم شد در آن جهان که منم
 گفتم ای جان تو عین مایی گفت
 عین چه بود در این عیان که منم؟

گفتم آنی بگفت های خاموش
 در زبان نامدست آن که منم
 گفتم اندر زبان چو در نامد
 اینت گویای بی زبان که منم
 می شدم در فنا چومه بی پا
 اینت بی پای پا دوان که منم
 بانگ آمد چه می دوی؟ بنگر
 در چنین ظاهر نهان که منم

*Oh kako bezbojan i bez znaka sam Ja,
 Kad ćeš me vidjeti onakvim kakav sam Ja?
 Ti reče: Tajne iznesi ovdje ispred,
 A gdje je ispred kad ispred sam Ja?
 Kad će se postat' miran ovako tekući Ja?
 Kad ovako miran tekuć koji sam Ja?
 Moje more utopilo se u Sebi,
 O čuda, bezobalno more sam Ja.
 U Ovom svijetu i Onom svijetu – Mene
 ne traži,
 Jer ovo dvoje se izgubi u onom svijetu koji
 sam Ja.*

*Rekoh: O Dušo, da li si Ti pojava mene? Reče:
 Šta je pojava kad svekolika pojavnost sam Ja?
 Rekoh: Jesi li to? Reče: Hej, šuti!
 Jezik ne može iskazati ono šta sam Ja.
 Rekoh: To što jezik to ne može
 Upravo bez jezika kazuje: Šta sam Ja.
 Bijah u iščeznuću poput Mjeseca bez nogu,
 Upravo bez nogu trčiči sam Ja.
 Glas se diže: Što trčiš? Pogledaj,
 U ovakovj vidljivosti skriven sam Ja.³⁵*

S perzijskog preveo Samed Jelešković

³⁵ *Divan-e Šems.*

Vahdatul-vujud according to the great shaykh

Sadrudina Konjevi and Mevlana Jalaluddin Rumi Belhi

Vahdatul-vujud (the unity of existence) is a standpoint which has primarily stemmed from irfan. Even if we present it within the framework of a philosophical theory, we still must not forget its irfan source. Some thinkers put the discussion about *vahdet* (oneness, unity) to the centre of all kinds of irfan thought. Therefore, in irfan we are always facing a certain type of one-seeing (Persian *vahdat angari*). Arif is someone who possesses one degree of testimony of *vahdet*. This means that arif is someone who has experienced and tasted the irfan experience of *vahdet* and who has stepped into one part of the *vahdet* path. However, each arif's experience is something completely personal and it cannot be subject to analyses and research of those who are not arifs, since they do not have the access to arifs' field of experience. Therefore, arifs can transfer their relations and experiences to those who are not arifs only through linguistic expressions. For that reason, we need to differentiate between the field of experience and the field of expression. In the field of expression, a door is open to us toward an arif and we have a discussion on seeing, belief and pen, whereupon the theoretical irfan emerges. Our understanding and judgment of arifs, such as shaykh Sadruddin and Mevlana Jalaluddin, are possible only through an analysis of their works and expressions.