



*Kasim Kakaji¹
S perzijskog prevela Mubina Moker*

Dijalog islama i kršćanstva iz perspektive Ibn Arebija i Majstora Eckharta²

UDK 28:27

Sažetak

Velike abrahamovske religije su danas izložene napadima ateističke misli i treba da dadnu odgovor koji savremeni čovjek očekuje od religije. Stoga se neizbježnim čini njihov međusobni dijalog s ciljem postizanja jedinstvene pozicije. Ovaj rad vođen je mišlju da put dijaloga treba tražiti u nutri ni religije, a u tome najveći udio mogu imati gnostici. Autor je u kontekstu dijaloga između islama i kršćanstva odabrao Ibn Arebija i Majstora Eckharta kao najveće gnostike – teoretičare islama i kršćanstva, i ovu temu je podvrgnuo analizi iz njihove perspektive. Rad, iz perspektive ova dva gnostika, tretira pitanja kakva su vjerska tolerancija i njezina razlika s pluralizmom, jedinstvo religija i razlika u vjerozakonu, te teološke zapreke dijalogu između islama i kršćanstva i putevi njihova prevazilaženja.

Ključne riječi: islam, kršćanstvo, tevhid, trojstvo, tolerancija, Ibn Arebi, Eckhart.

¹ Kasim Kakaji (Qāsem Kākāyī) redovni profesor na Katedri za filozofiju i hikmet Univerziteta Širaz.

² Rad je preuzet iz naučnog časopisa *Nāme-je Mofid*, Univerzitet "Mofid" u Komu, 2003, br. 34, str. 149-178.



1. Uvod

Tema ovoga rada je dijalog religija, napose islama i kršćanstva, kao najvećih i abrahamovskih religija s najvećim brojem sljedbenika. Na početku, nužno je podsjetiti da nisu ove religije te koje vode dijalog, već su religiozne osobe te koje sudjeluju u dijalogu. Jer cilj dijaloga, za razliku od rasprave, jest promjena koja nastaje kod obiju strana u procesu međusobnog razumijevanja. I posvema je očito da se ne mijenjaju ranije religije i civilizacije, nego da su religiozne i civilizirane osobe te čija interpretacija kulture i religije se transformira ili evoluirala a put međusobnog razumijevanja postaje utabaniji.

Danas, u velikome globalnom selu, religije općenito a abrahamovske religije posebno, sa jedne strane, suočene su s napadima i opasnostima koje ne ciljaju na neku posebnu religiju, već su njihova meta srž religioznosti i duhovnosti, i zasigurno da sekularizam i modernizam i postmodernizam nisu najgori, i nisu konačni vidovi ove pojave. Sa druge strane, ove religije koje sebe smatraju misijom upute i spasa ljudskog roda, treba da nađu rješenje za probleme i poremećaje s kojima se suočava današnji čovjek, posebno na etičkoj, psihičkoj i duhovnoj ravni. Religijska fanatična suprotstavljenost, gdje smo svjedočili brutalnosti i genocidu čovjeka 20. stoljeća, a pod krinkom religije, sama za sebe predstavlja drugi problem u sučeljavanju religija, što naravno nije specifikum današnjice i ima duge povijesne korijene.

Dakle, ako bi se uspjelo za religije, napose abrahamovske religije, pronaći jedinstvenu suštinu, u tom slučaju dijalog religija na osnovu tog principa mogao bi ojačati jedinstven front religije spram napada novog doba, ali bi predstavljao i korak u smjeru saradnje na rješavanju problema ljudskog roda te osnovu za smanjenje religijsko-mezhopskih sukoba.

2. Pronalaženje jedinstvene suštine za religije

Islam kao posljednja velika svjetska religija motri na sve prošle religije i više nego ijedna druga religija vrata dijaloga drži otvorenim, i napose obraća se sljedbenicima ostalih abrahamovskih religija, to jest sljedbenicima Knjige.

Islam smatra da je temelj ovog dijaloga upravo ono što razumijevamo kao suštinu i bit religije, a to pripada kategoriji vjerovanja i uvjerenja i značenja, a ne kategoriji vanjštine i forme: *Reci: "O sljedbenici Knjige, dođite da se okupimo oko jedne riječi i nama i vama zajedničke: da se nikome osim Allahu ne klanjamo, da nikoga Njemu ravnim ne smatramo i da jedni druge, pored Allaha, bogovima ne držimo!" (Āli Imrān, 63). I sa sljedbenicima Knjige raspravljajte na najljepši način – ne i sa onima među njima koji su nepravедni – i recite: "Mi vjerujemo u ono što se objavljuje nama, a naš Bog i vaš Bog jeste – jedan, i mi se Njemu pokoravamo" (Ankebūt, 46).*

Ona zajednička riječ na osnovu koje religije mogu voditi dijalog jeste upravo Bog i vjerovanje u Njega. Dakle, ovdje govorimo o religiji koja je nutrina vjerezakona i koja je skrivena s onu stranu formi, vanjštinom različitih u svim vjerezakonima. To je upravo ono o čemu govori Mevlana u svojim stihovima.³

Ovo značenje i jedinstvena suština ne samo da pojednostavljuje dijalog, štaviše to može biti odgovor na žedu savremenog čovjeka. Upravo ono značenje kojim je prožet čovjekov fitret i koje je usađeno u njegovu dušu i do kojeg se stiže posredstvom prijateljevanja (*vilajeť*). Pojam koji se u kršćanstvu ozrcalio u formi poslanika Isaa, a koji u našoj religijskoj gnozi ima uzvišenu poziciju. Na tragu toga, kad se radi o međureligijskom dijalogu, treba tragati za religijskom gnozom, jer prema riječima nekih istraživača: "Među svim oblicima ljudske misli, gnoza je, otprilike, uvijek i svuda identična" (Oliver, 1988: P. I.). Stoga su neki drugi gnozu smatrali lijekom za boli današnjice i kazali: "Ni u jednome dobu u povijesti nismo u tolikoj mjeri imali potrebu da ovladamo jezikom gnostika kao danas, jer odijeljenosti i razgraničavanja prijete nam nestankom. Gnostici različitih kultura govore jezikom koji nas ujedinjuje" (Steindle-Rast: P.x.). Također, tvrdilo se da je gnoza u svakome vremenu i na

³ *Vanjska forma, znaj, da nestaje
Svijet značenja za vječnost ostaje
Dokle ćeš zaljubljen u posudu biti
Mani se posude, kreni vodu tražiti
Forma te zabavila, o značenju nemaš pojma ti
Iz sedefne školjke biser uzmi, ako pametan si
(Mesneviya, knjiga 2)*



svakome mjestu jedna i da je nadilaženje vremena i neovisnost o povijesti uvijek bila identična. Ovdje blijede odrednice *Istok* i *Zapad* i ostale različitosti... Jer ovdje je govor o jednome iskustvu; ovdje se ne govori o *više* i jezici su nevažni. Istok je Zapad, a Zapad je Istok (Otto: P. 13).⁴

Dakle, da bi se dosegnula srž religije, treba prosegnuti u nutrinu vjerzakona. Tamo je izgubljeni čovjek. Bog koji nije obojen formama, a ova suština se može pronaći u religijskoj gnozi. Houston Smith piše: "Razlog tendencije velikog broja osoba u sadašnjem (dvadesetom) stoljeću prema materijalizmu jest poimanje tradicionalne teologije kao ekskluzivnog čitanja teologije... Pošto su tradicionalnu teologiju držali površnom i dječijom, prihvatili su materijalizam kao jedini način iskrenog života... Nema ničega važnijeg za Crkvu od toga da tim osobama pojasne da iza izvanjskih vrata Crkve koja su uvijek otvorena, postoje i druga vrata koja su zatvorena, ali na koja se može kucati. Majstor Eckhart jedan je od onih koji čeka s onu stranu vrata da bi poželio dobrodošlicu onima koji uđu na ta vrata" (College, Edmaund: P.x.vi.).

Autor vjeruje da je ovdje upravo ono mjesto na kojem su gnosticima obasjani svjetlom *vilajeta* vjerovjesnika i prijatelja Božijih. Upravo ovdje stoji i odraz Ibn Arebija koji je nutrina svih abrahamovskih religija.

3. Vjerska tolerancija

Kako je kazano, islam više nego ijedna druga religija otvara vrata dijalogu s ostalim religijama, a to je sasvim prirodno imajući u vidu kasniji dolazak islama u odnosu na ostale religije. Islam Jevreje i kršćane naziva sljedbenicima Knjige i njihovu Knjigu drži valjanom. Štaviše, Evandjelje i Toru na koje su se u doba Poslanika, mir s njim, pozivali jevreji i kršćani smatra ispravnom (vidjeti: Kākāyī: 59-60). Ali, pritom

veću prijemčivost iskazuje prema kršćanima s početka islama i to zbog intenziteta duhovnoga aspekta u kršćanskom vjerzakonu onoga vremena. Kako Kur'an kaže, oni čitaju Božije ajete, budni su noću, mole se i plaču i padaju na sedždu; i islam smatra povoljnijim kontekst dijaloga s njima.⁵ Također, u islamskim predajama pronalazimo velik broj svetih predaja koje se prenose od poslanika Isaa i koje ukazuju na duhovni aspekt kršćanstva, što islam i potvrđuje.

I kršćanstvo također drži otvorenim vrata tolerancije, uvažavanja i ljubavi prema ostalim narodima; čak vjeruje da ostale narode treba pozivati ka Bogu milosrdnim djelima, a ne jezikom: "Življenje vaše među poganima neka bude uzorno da upravo onim za što vas sada potvaraju kao zločince, pošto promotre vaša dobra djela, proslave Boga u dan pohoda" (*Prva Petrova poslanica* 2/12). Ali uprkos svemu ovome, nakon pet stoljeća od pojave islama, povijest je svjedočila jednome od najvećih, najstrašnijih i najdužih vjerskih ratova između kršćana i muslimana; ratovima koji su poznati kao krstaški ratovi i koji su trajali blizu dvije stotine godina (1100–1300. godine). Ovi ratovi nisu bili ništa drugo osim fanatizam i zaleđenost nad formom religije koja veoma jednostavno postaje oruđe u rukama političara i ovosvjetovnjaka.

Ali iz nutrine upravo krstaških ratova pojavljuju se najveći kršćanski i muslimanski gnosticima, oslanjajući se na suštinu religije, otvaraju vrata međureligijskom dijalogu. Očiti primjeri ovoga su Ibn Arebi (u. 1240) i Majstor Eckhart (u. 1328). Ibn Arebi je živio u Andaluzi; putovao je na zapad islamskoga svijeta – granicu sudara s krstašima – te je izbliza svjedočio ovim ratovima. Ne samo da je bio savremenik Salahuddina Ejjubije kojeg spominje kao Melik-Nasira, štaviše održavao je kontakt s njim (Ibn Arabī, bi tā: 2/263, 3/490), a s njegovim sinom Melik-Zahrom je njegovao prijateljstvo (Ibidem, 3/69-70).

⁴ Ovo Ottoovo stajalište nas podsjeća na Mevlanine stihove:

*Rasprava Turčina, Bizantijca i Arapa
Pitanje o nazivu grožđa nije riješila...
Sljepe smo ptice, k tome i sirove
Sulejmana onog ni tren nismo spoznale
K'o sove sokolima dušmanice postale
Neizbježno u jamu smo upale*

*Zbog sljepoće srca i ahmakluka
Uznemiravamo Ljude miljenike Boga
Jato ptica koje Sulejman obasja
Zar će perje s krila nevinih čupati...
Krilom ptica ona što cvrkutom raduje
Ponad Istoka i Zapada ona razmahuje
(Mesnevija, knjiga 2)*

⁵ Kao primjer vidjeti: *Āli Imrān* 55, 113, 114; *Al-Māide*, 82-83; *Al-Hadid*, 27.



Godine 581. godine po Hidžri on predviđa osvajanje Jerusalema za deset godina, to jest 591. godine po Hidžri, i pobjedu muslimana, koje spominje kao vojsku tevhida i svetog rata (gazije) (Ibidem, 4/220). S ovakvim opisom Ibn Arebi bi trebao kršćane smatrati nevjernicima i ratnicima, i zbog njihova promicanja trojstva i poštivanja krsta držati ih mnogobošcima. Ali, potpuno zapanjeni, vidimo da kaže: "A što se tiče sljedbenika trojstva, zbog jedinačnosti koja je u trojstvu ima nade za njihovu čistotu, jer jedinačan je jedno od svojstava jednoće. Dakle, oni su monoteisti s tevhidom sinteze i nadati se da će ih obuhvatiti *milost sinteze*... Kako li je mnogo sljedbenika trojstva koji su u jedinačnosti spojeni s monoteistima, ne u jednoći. Motrio sam ih takvima u duhovnome otkrovenju i nisam mogao razlučiti između monoteista i sljedbenika trojstva" (Ibidem, 3/172).

Ibn Arebi ne prekorijeva kršćane čak ni zbog formalizma, nego nastoji iznaći opravdanje za ovakvo njihovo postupanje, i smatra da ovaj formalizam postoji i u islamu, ali na drugi način:

"Jedan od kršćanskih principa jest tevhid ogoljenosti (*tajrid*) posredstvom odraza, jer egzistencija Isaa nije bila od ljudske muškospolnosti, nego od prisposobljenja Ruha u formi čovjeka. Upravo stoga je kod sljedbenika Isaa, sina Merjemina – a ne kod sljedbenika drugih vjerovjesnika – dominirao govor o liku. Oni u svojim crkvama vješaju slike i u odnosu prema njima grade ibadet u svojim dušama jer je suština njihova poslanika utjelovljenje i ova zbilja sve do danas cirkulira među Isaovim sljedbenicima. Kad je došao Muhammedov, a.s., vjerozakon, odbacio je likove, premda je Poslanik sadržavao Isaovu zbilju i njegov vjerozakon je obuhvaćao Isaov vjerozakon. U konačnici, obavezao nas je da štujemo Boga kao da Ga očima svojim gledamo. Dakle, Poslanik nam Ga je unio u našu predodžbu, a to je upravo ono značenje slike, s tom razlikom što odbacuje osjetilnu sliku da ne bi, ne daj Bože, ovo pitanje u njegovome ummetu poprimilo formu osjetilnosti" (Ibidem, 1/223).

Ova Ibn Arebijeva tolerancija prema kršćanstvu proizlazi iz njegovog cjelokupnog načina susreta s raznoraznim vjerovanjima u Boga. Ibn Arebi vjeruje da je Bog ponad svakog ograničenja,

ali u Svojoj neograničenosti prihvata svako ograničenje. Ibn Arebi to naziva *božanskim prostranstvom*. Prema njegovom mišljenju, gnostik (koji putuje) s Allahom također posjeduje ovo prostranstvo prsa i on jednostavno ne negira ovo ili ono što govore o Allahu:

"Ljudi otkrovenja imaju sveobuhvatno znanje o svim pravcima, ograncima, sljedbenicima i govorima o Bogu; ništa im nije nepoznato. Neka posebna vjerovanja i govori koji dolaze od nekih sljedbenika i ogranaka o Bogu i egzistenciji su proturječni, neki su različiti, a neki slični. Posjednik otkrovenja zna odakle su preuzeti ovi govori, mišljenja i vjerovanja, i on ih povezuje s njihovom stvarnom pozicijom i pronalazi ispriku za one koji iznose takva uvjerenja, ne okrivljuje ih i njihov govor ne drži uzaludnim. Jer, Bog ono što je na Zemlji i nebu, i ono što je između njih nije stvorio uzalud, a ni čovjeka nije stvorio uzalud, nego ga je stvorio na sliku Božiju. Dakle, ko god je na ovome svijetu on nema potpuno znanje, i on zna tek nešto, osim potpunoga čovjeka (*insani kamil*) kojemu je sve poznato" (Ibidem, 2/398).

U skladu s tim, potpuni čovjek ima sposobnost da pojmi suštinu religije koja je povezana s *vilajetom* i da u svakom uvjerenju o Bogu pronađe svjetlicu zbilje. Ovo proizlazi iz Ibn Arebijeva uvjerenja: "Sve što je unutar egzistencije, jest Bog, a sve što je unutar osvjedočenja jest stvoreno" (Ibidem, 2/306). Na tragu toga postoji sklad između realnoga svijeta i onoga u što se osvjedočuju gnostici:

"Allahovi ljudi su ti koji imaju znanje svake skupine i religije o Bogu kako bi Ga motrili u svim formama i kako ne bi zapali u negiranje. Jer Bog Uzvišeni se proteže kroz egzistenciju. Dakle, niko Ga ne negira osim ograničenog (ograničene osobe). Allahovi ljudi slijede onoga kome pripadaju (to jest Boga) i Njegova odredba struji kroz njih, a Božija odredba je odsustvo ograničenja. Dakle, On posjeduje sveopću egzistenciju, a Njegovi ljudi posjeduju sveopće osvjedočenje... Onaj ko ograničava Njegovu egzistenciju (Boga), takav je ograničio i svoje osvjedočenje i on nije od Božijih ljudi" (Ibidem, 3/161).

I Eckhart, kao službeni svećenik Katoličke crkve u doba križarskih ratova, kategorično



je u političkim pitanjima slijedio papu i Crkvu i, prema pravilu, trebao je imati neprijateljski stav prema muslimanskome Istoku, ali on s onu stranu vanjštine religije traga za njezinom suštinom. Iz tog razloga, premda se radilo o veoma blagom i odgojenom gnostiku, samo u jednom slučaju – kako je zapazio autor – istupio je sa kolosijeka umjerenosti i govorio veoma oštro o kršćanskoj presvetosti koja žrtvuje suštinu religije zarad vanjštine:

“Ovo što hoću kazati jest jedna suština i uzimam Boga za svjedoka da je ovo istina i moje srce polažem njoj u zalog... Oni koji nisu izašli iz materijalizma i svoga skućenoga svijeta i koji vjeruju da će se njihova djela mjeriti kod Boga, a pritom srozavaju nutrinu božanskih zbilja, oni samo vanjstinom nose ime *sveti*, ali je njihova nutrina magareština koja nema nikakve spoznaje o božanskim istinama” (1982: P. 214).

Upravo su ovi *sveti magarci* ti koji Eckharta dovode pred crkveni sud i opovrgavaju njegova djela, a sa druge strane, kod muslimana šejh Išrak, po nalogu Salahuddina Ejjubije, a posredstvom njegovog sina Melik-Zahira, biva umoren zbog optužbe za herezu.

I Eckhart kao i Ibn Arebi vjeruje da zbilja ima samo jedan izvor. Stvaranje i vjerozakonitost istječu upravo iz toga izvora (Ibidem, 27). Nekršćanski filozofi, a na njihovom čelu Ibn Sina, podučavali su da poslanici Musa i Isa predstavljaju jednu zbilju, a da se razlikuju samo u metodi objašnjavanja (Oliver, 1994: P. XVII). Poput Ibn Arebija, Eckhart drži da je istinski gnostik onaj ko iskazuje toleranciju u pitanjima uvjerenja:

“Bog je Svojim prijateljima i vjerovjesnicima dao vjerozakon i podario im sposobnost da Ga slijede upravo onako kako Ga razumijevaju. Dakle, taj put je najbolje djelovanje koje su oni mogli dati od sebe. Ali, Bog nikad čovjekovo robovanje nije ograničio na neki poseban put. Svaka mogućnost koja postoji u jednom načinu života može se pronaći i u svim drugim načinima. Zašto, jer je i taj put Božije davanje, a Bog nikom ne uskraćuje Svoje davanje. Nijedan put dobra ne oponira ostalim putevima. Dužni smo da motrimo puteve drugih dobrih

ljudi i da nijedan ne potcjenjujemo. Pusti neka svako slijedi svoj put, a neka i iz drugih puteva uzima ono što je dobro, i u konačnici u njemu će se sukusirati vrijednosti svih puteva” (Eckhart, 1941: PP. 23-24).

4. Apsolutni Bog i Bog u kojeg se vjeruje

Kao što smo kazali, tolerantno stajalište Ibn Arebija i Majstora Eckharta prema uvjerenjima jest plod njihove spoznaje Boga. Jer Bog je daleko iznad toga Ga ograničavamo nekim uvjerenjima koja su plod ljudskih predodžbi ili da bude u stegama interpretacija koje su produkt ograničene ljudske misli:

*Bog Uzvišeni ograničen nije,
čist od poređenja zamišljenih je.*

(Šejh Mahmud Šabestari, *Golšan-e raz*)

Ibn Arebi vjeruje da svako obožava onoga Boga kojeg je oblikovao i ulaštio u svojoj svijesti i takav – što bi se reklo – Boga ograničava unutar svoga uvjerenja:

“Bog se uobličuje unutar vjerovanja Svojih štovatelja, jer kad neko promišlja o Bogu, on u svojoj duši i na osnovu svojih misli uobličuje ono u šta vjeruje. Dakle, on ne obožava drugoga Boga osim onoga kojeg je stvorio svojom mišlju. On mu je rekao budi, i on se pojavio. Iz tog razloga nama ljudima se naređuje da štujemo Boga Kojega nam je obznanio Poslanik i o Kojem govori Knjiga. Jer kad ti štuješ ovoga Boga, ti štuješ nešto što je nestvoreno, štuješ svoga Stvoritelja i ispunjavaš pravo ibadeta Njemu” (Bī tā: 4/142-3).

Nedvojbeno je da je Bog kojeg obznanjuju poslanici Jedan. I Eckhartove riječi u potpunosti korespondiraju s Ibn Arebijevim stajalištem:

“Čovjek ne smije imati boga koji je produkt čisto njegove misli, i ne smije se zadovoljiti takvim bogom. Jer u tom slučaju, kad iščezne misao, iščezava i bog. On treba imati Boga koji je Prisutan i koji je daleko ponad ljudske misli” (1981: P, 253).

Ali treba imati na umu da bogovi koji se očituju u mislima ljudi i u koje oni vjeruju – a koje Ibn Arebi naziva “Bog u Kojeg se vjeruje” – očitovanja su upravo onoga Jednoga Boga unutar



različitih mišljenja i naravi.⁶ U vjerovanju u takvoga Boga nema greške. Greška se dešava onda kad “Boga u kojeg se vjeruje” smatramo Apolutnim Bogom i kad ne odbacimo drugo osim Njega. Potpuni gnostik je obaviješten o ovome i on prihvata Boga u svim Njegovim očitovanjima.

To da ljudi ograničavaju Boga svojim vjerovanjima i da se odbacuju druga očitovanja Boga u ostalim vjerovanjima sadržano je u predajama u kojima se kaže da će se na Sudnjem danu Bog očitovati Svojim štovateljima i da će štovatelji prihvatiti samo onu sliku Boga koja korespondira s njihovom naravi i prirodom i umom, a da će ostale odbaciti. Prema Ibn Arebijevu tumačenju:

“Bog će se pokazati na Sudnjem danu i reći će: ‘Ja sam vaš Stvoritelj.’ Premda će Ga gledati, uprkos gledanju i podizanju zastora, odbacit će Ga i neće Ga potvrditi. Ali, kad se Bog transformira u oblik ili znak koji oni poznaju, potvrđujući Ga, reći će: ‘Ti si naš Stvoritelj.’ Dok je to upravo ono što su opovrgavali i tražili spas od toga, a to je upravo ovo što su prihvatili i priznali” (Ibidem, 3/540-41).

Na drugom mjestu objašnjava razloge opovrgavanja onoga i prihvatanja ovoga smatrajući da svako Boga motri naočarima svoga vjerovanja i u Božijem ogledalu ne motri ništa do sebe i svoje vjerovanje:

“Svaka osoba ima neko vjerovanje u Boga i s tim vjerovanjem Mu se obraća i traži Ga unutar toga vjerovanja. Pa dakle, ako joj se Bog očituje na način njezina vjerovanja, ona Ga priznaje, a ako joj se pokaže izvan toga vjerovanja, ona Ga odbacuje i traži spas od toga. I zapravo ona prema Njemu iskazuje neuljudnost, premda po njenom mišljenju iskazuje uljudnost prema Njemu. Dakle, svaka religiozna osoba vjeruje u Boga posredstvom onoga što oblikuje u svojoj duši. Takve osobe su svojim vjerovanjima sazdale Boga, to jest takvi ne gledaju ništa do svoju dušu i ono što su sazdali u njoj” (Ibn Arebi, 1366: 1/1130).

Da bi pojasnio stajalište da je Bog izvan svih boja i ograničenja i kako poprma boju

raznih vjerovanja, a prema potencijalima, prirodi i naravi osoba, Ibn Arebi navodi riječi Džunejda Bagdadija da je boja vode ustvari boja njezine posude:

“Pitali su Džunejda o spoznaji i gnostiku. Rekao je: ‘Boja vode je boja njezine posude.’ Dakle, djelovanje je i na posudu i na njezin sadržaj. A to je stoga da znaš koga spoznaješ i da znaš da ne prosuđuješ o spoznavanom, već o sebi. Dakle, ne spoznaješ drugo do sebe. U čovjekovim očima koja god je boja posude, voda je upravo te boje, i onaj ko nema znanja prosuđuje da je voda takva, jer njegove oči to potvrđuju” (Bī tā: 3/161).

Na drugom mjestu očitovanje Boga u formi različitih vjerovanja uspoređuje s jedinstvenim ogledalom i ko god u nj pogleda u njemu motri samo svoju sliku:

“Dakle, reklo bi se da jedinstvena objektivnost predstavlja jedno ogledalo i ako posmatrač u formi svoga vjerovanja pogleda u Boga, on to poznaje i priznaje. A ako slučajno u njemu vidi vjerovanje drugo od njegovog, odbacuje ga. Kao kad u ogledalu gleda svoju sliku i sliku nekoga drugoga. U oba slučaja ogledalo je jedna objektivnost, a u oku posmatrača je mnoštvo slika” (1366: 1/184).

I Eckhart ima slično stajalište i vjeruje da ne treba Apolutnoga Boga ograničavati svojim ograničenim vjerovanjima:

“Onaj ko svoje vjerovanje mijenja od slučaja do slučaja i Bog u posebnom obliku mu je draži od drugog oblika sirov je, nesazrio i kao dijete. Biti čovjekom jest gledati Boga istovjetnim i vidjeti Ga u svemu” (1941: P.235).

I Ibn Arebijeva preporuka je potpuno identična:

“Čuvaj se da ne zapadneš u skučenost posebnog vjerovanja i da prema drugome osim toga ispoljavaš nevjerovanje, jer u tom slučaju dobro mnoštva umire za tebe. Štaviše, ti gubiš znanje o realnosti. Dakle, u svojoj duši za slike vjerovanja budi poput nemani, jer Bog je prostraniji i veći od toga da Ga obuhvata samo jedno

⁶ O ovome Ibn Arebi kaže: “Bog je prostraniji, uzvišeniji i veći od toga da bude objumljen nekim svojstvom koje će Ga ograničiti i da On kod nekih njegovih robova biva, a kod drugih ne biva. Allahovo prostranstvo odbacuje ovu kategoriju. Bog Uzvišeni kaže: *On je s vama gdje god bili... i kamo god se okrenete, pa - tamo je Allahova strana*, a strana svake stvari

jest njezina zbilja i bit. Ako bi Bog kod nekih Njegovih robova bio, a kod nekih drugih ne bi bio, onaj s kim Bog ne bi bio, on štuje boga, ali ne svoga Gospodara, a pritom je Bog odredio da se uistinu nikoga ne štuje osim Boga. Zato kaže: *Gospodar tvoj je odredio da nikoga ne obožavate osim Njega*, to jest tako je zapovjedio i odredio” (Bī tā, 1/405).



vjerovanje osim drugih vjerovanja, jer On kaže: *Kamo god se okrenete, pa – tamo je Allahova strana*” (1366: 1/113).

Eckhart također govori potpuno isto:

“Neke osobe se zadovoljavaju očitovanjem Boga posredstvom posebnoga puta, ne i drugih puteva. Oni insistiraju da Boga obuhvate kroz jedan posebni put, ali ne i neki drugi put. Ja ovo poimam, ali je to potpuno pogrešno. Ako neko hoće pojmiti Boga onakvim kakav On doista jest, treba podjednako da Ga prihvati u svakoj stvari... Ne trebaš insistirati ni na kojem obliku. Jer Bog nema nikakav oblik. Ne ovaj, i ne onaj” (Ancelet, H: P. 100). “Svako traži Boga na posebnom putu. Odabire put i gubi Boga koji je skriven s onu stranu puta. Ko god traži neograničenog Boga dosegnut će Ga onakvog kakav jest” (Eckhart, 1991: P. 201).

I to je ono što Eckhart hoće kazati u svojoj poznatoj molitvi: “Molimo se da nas Bog izbavi od boga” (Ibidem, 45). Dakle, Eckhart traži Boga koji je ponad Boga, upravo u onom obliku u kojem Ibn Arebi traži Boga s onu stranu *Boga u kojeg se vjeruje*, a to je Apsolutni Bog. Nedvojbeno je da se taj Bog, prema Eckhartovu tumačenju, jednako očituje u Crkvi i na nji-vi (Ibidem). I Njegovo očitovanje za čovjeka u stanju samoposmatranja ili u molitvenom prostoru nije ništa veće od Njegova očitovanja on-kraj Buharija ili u štali sa životinjama (Forman, R: P. 113). To je Bog koji se identično očituje u džamiji i u sinagogi. “Najveću spoznaju Boga ima onaj ko Ga pronalazi na svakome mjestu u istovjetnoj formi” (Eckhart, 1991: P. 139). I to je upravo Ibn Arebijeva religija ljubavi o kojoj govori u svojim čuvenim stihovima:

“Moje je srce primateljka svakog oblika, pasište srna, svetište monaha, kuća idolā, kaba plemenā, ploha Tore i Knjiga Kur’ana. Ja sam prigrlio religiju ljubavi i slijedim sljedbenike njezine staze ma kamo se zaputili. Pa ljubav je moja religija i moja vjera” (1381: 43-44).

⁷ *Zbog mišljenja svojih različit im govor bio
Onaj jedan dal, a drugi elif govorio
A da je svaki u ruci svijetlu imao
Ne bi im se govor razlikovao
Oko tjelesno ko dlan ruke je
Ne može dlanom cjelina obuhvatit’ se
(Mesneviya, knjiga 2)*

5. Jedinstvo religija i razlika vjerozakona

Iz onoga što je kazano očekivati je da oni slični Ibn Arebiju i Eckhartu s onu stranu brojnih bogova u koje vjeruju religiozne osobe tragaju za jednim Bogom i da u nutrimi različitih vjerozakona traže jednu religiju. To je upravo ono o čemu govore Ibn Arebijevi stihovi: “Ljudi su došli do različitih uvjerenja o Bogu, a ja sam izravnim osvjedočenjem motrio sve ono u što su oni vjerovali.”

U pojašnjenju ovoga kaže: “Potpuni gnostik Boga poznaje u svim oblicima u kojima se On očitovao i u kojima je spušten, a onaj ko nije gnostik poznaje Ga samo u formi svoga vjerovanja, i ako se očituje u formi mimo njegove, odbacuje Ga. Tako je on stalno zapetljan u čvoru svoga vjerovanja i odbacuje svako vjerovanje osim svoga” (Bī tā: 3/132).

Prema tome, Ibn Arebi ne govori o jedinstvu božanskih religija na način na koji to razumijevaju pluralisti. Ako spoznaja slona one skupine koja ga nije vidjela bude u mraku i posredstvom dlana ruke (parcijalni um), njihova spoznaja slona će biti upravo prema veličini dlana, i svako od njih poredi slona s nečim što je različito od poređenja drugoga i pojavljuju se razlike. Ali ako spoznaju traže svjetlom svijetle *vilajeta*, u tom slučaju razlike iščezavaju.⁷ Za Ibn Arebiju islam nije drugo nego upravo zbilja mogućeg iskustva. Svi različiti vjerozakoni su očitovanja upravo te zbilje. Kako god, Ibn Arebi vjeruje da ono što je Poslanik donio kao konačno čitanje islama sadrži zbilju u potpunom vidu” (Austin, R: PP. 37-38).

Razlike među religijama proizlaze iz razlike potencijala i naravi. Boja vode je boja njezine posude, to jest očitovanje poprima boju spram potencijala (Chittick: P, 229).

Dakle, sa jedne strane religija je jedna, a sa druge vjerozakoni su različiti, kao što u komentaru ajeta: *Prije tebe nijednog poslanika nismo poslali a da mu nismo objavili: “Nema boga osim Mene, zato Meni robujte!”* (Al-Anbiyā, 25) Ibn Arebi kaže: ???

Kod pluralista je ova spoznaja slona zapravo spoznaja slijepih uz pomoć dlana ruke i u konačnici nemaju nikakva puta za spoznaju slona i treba dati fetvu za ispravnost svih stajališta u identičnoj formi. Ali, primjera radi, Mevlana govori o spoznaji slona u mraku. Znači, ako se pojavi svjetlo evlije i svjetlo uputitelja, postoji mogućnost potpune spoznaje i sve one parcijalne spoznaje mogu se smatrati pogrešnim.



“Ovo je tevhid slijeđenja i definiranja i on pripada kategoriji tevhida “jastva” (انائيت), i to je nevjerovatan i potpun tevhid. Nazivaju ga proširivanjem; to jest i ti budi takav; *Tebi se neće reći ništa što već nije rečeno poslanicima prije tebe* (*Fusilat*, 43). Kako god, u prethodnom ajetu došlo je *Meni robujte*, to jest naložen je ibadet, ali nisu spomenute posebne radnje. Nasuprot tome, tamo gdje je kazano: *Svima vama smo zakon i pravac propisali* (*Al-Māide*, 48), taj ajet se odnosi na vjerovjerski zakon i određuje radnje, naravno pod ovim se misli na radnje koje su specifične za svakog poslanika. To su radnje čiji propisi imaju svoj kraj i one se u vjerovjerskoj teologiji spominju kao dokinuće. Ali uopćeno djelo koje se proteže u svakom poslanstvu nije drugo do uspostavljanje religije i zajednice na temelju nje i riječi tevhida, i to su upravo ove Božije riječi: *On vam propisuje u vjeri isto ono što je propisano Nuhu i ono što objavljujemo tebi, i ono što smo naredili Ibrahimu i Musau i Isau: “Pravu vjeru ispovijedajte i u tome se ne podvajajte!”* (*Šūrā*, 13). I Buharija je ovoj temi posvetio poglavlje pod naslovom “Religija vjerovjesnika je jedna, a ona podrazumijeva tevhid, uspostavu religije i ibadet”, i u ovome su svi vjerovjesnici saglasni (Ibn Arebi, bī tā: 2/214).

Dakle, Ibn Arebi religiju drži jednom, dok su vjerovjerski različiti. “Religija vjerovjesnika je jedna i nema ničeg dodatnog, a vjerovjerski, premda su različiti, postoji sveobuhvatna stvar (...) a to je uspostava religije i u ovome nema podjela” (Ibidem, 4/444). Ali ova jedinstvena religija o kojoj na početku *Fususa* govori kao o “jednoci odredišnog puta” (Ibidem, 1366: 1/37) dolazi u formi raznih religija i mezheba, a razlog ovim razlikama je raznovrsnost skupina u pogledu poimanja, karaktera, naravi i sposobnosti: “Religije i mezhebi su postali različiti usljed razlika skupina” (Ibidem). Ibn Arebi ovako objašnjava ove razlike:

“Bog nije stvorio ljude prema jednoj naravi, nego ih je stvorio različitih naravi i ovo je nužno i jasno vidljivo iz razlika koje postoje među ljudima sa aspekta uma i vjerovanja (Ibidem, Bī tā: 3/251)... Ne postoji mogućnost da svi ljudi imaju jednu narav, a pošto su naravi različite, u svijetu egzistencije postoji onaj koji je znan i znaniji,

učen i učeniji. Iz tog razloga, neki Boga motre bez ikakvih ograničenja; neki nemaju sposobnost stjecanja znanja o Bogu osim posredstvom Njegova ograničavanja unutar nepredočivih svojstava; a neki imaju znanje o Bogu samo ako Ga ograniče unutar stvorenih svojstava i kontekstualiziraju unutar vremena, prostora, granice i opsega. Pošto kategorija vezana za Boga u svijetu i u suštini stvaranja počiva na ovome načinu i ovoj prirodnoj naravi, Bog je spustio vjerovjerske ovim redoslijedom kako bi Božija milost obuhvatila sve stvoreno” (Ibidem, 2/219).

Prema tome, kada je riječ o ciljevima religije, a to je upravo uputa čovjeka ka spoznaji Boga, u obzir se uzimaju razlike u naravima i ljudskim sposobnostima, i na osnovu ovih razlika razlikuju se i vrste insistiranja vjerovjerskog na nekom od aspekata bogospoznaje. Jer, priroda nekih osoba traga za Apsolutnim Bogom Koji je ponad imena i oblika; neki Ga spoznaju kroz svojstva veličanstvenosti i više insistiraju na aspektu transcendentnosti; prirodi nekih više korespondiraju svojstva ljepote pa Boga spoznaju kroz antropomorfistički aspekt. Ali, Bog svih njih je jedan. Ovo u potpunosti korespondira s Ibn Arebijevim stajalištem o jedinstvu bitka. Jer, na osnovu jedinstva bitka, različiti bogovi su, zapravo, različita očitovanja Apsolutnoga Boga. Svako obožava Boga u formi svoga posebnog uvjerenja (Izutso, T: P.83). Svaki čovjek ima svoga posebnog Gospodara kojega štuje. Kako je kazano, ove razlike proizlaze iz razlika u naravi i potencijalima, a božanske religije daju odgovor na ove potrebe i potencijale ljudi:

“Dakle, vjerovjerski sadrže sve ono čemu teži ljudska narav i nijedna religiozna osoba nije izvan jednog od ovih okvira (spomenuta bogospoznaja). Ali potpunog temperamenta je onaj koji obuhvata sva ova vjerovanja i koji poznaje njihovo ishodište i utočište i kojemu ništa od toga nije zakriveno” (Ibn Arebi, Bī tā: 2/219-220).

Ovo podrazumijeva vjerovanje u sva uvjerenja. Ali ovo ne treba izjednačavati s onim što danas zovemo pluralizmom. Ibn Arebi vjeruje u valjanost svih božanskih zakona, ali on vjeruje i u njihove razvojne stupnjeve, a ovi stupnjevi proizlaze iz spuštanja jedinstvene zbilje unutar različitih vremenskih i prostornih konteksta i



naravi. Najpotpuniji stupanj ove zbilje pojavio se u vjerozakonu Poslanika islama, mir s njim. I ovdje Ibn Arebi poseže za alegorijom ogledala. On kaže da je kod svakog čovjeka narav poput ogledala u kojem se reflektira Bog, a pošto su naravi i prirode različiti, tako daju i različite refleksije Boga:

“Ogledala se razlikuju po obliku, pa imamo duguljasta, široka, konkavna i konveksna ogledala, manja i veća, i ona reflektiraju raznovrsnost pojavnosti pred očima posmatrača. Narav poslanikā je uravnoteženija od naravi svih ostalih ljudi, jer oni prihvataju poslanstvo svoga Gospodara, i svaki od njih prihvata onaj opseg poslanstva od Boga koji je po mjeri naravi koju mu je darovao Bog. Nema nijednog poslanika a da nije došao određenom narodu jer on sažima posebnu narav. Poslanik Muhammed je poslan svim ljudima sa sveobuhvatnim poslanstvom, a to poslanstvo je primio stoga jer posjeduje sveobuhvatnu narav u kojoj je sadržana narav svakog poslanika i svakog vjerovjesnika. Dakle, on posjeduje najumjereniju i najpotpuniju narav i neprolazni izvor... Dakle, očitovanje Boga u ogledalu Muhammeda je najpotpunije i najbolje očitovanje, jer njegovo ogledalo posjeduje takvu prikladnost. Pa, ako Boga motriš u ogledalu Muhammeda, ti motriš njegovu potpunost koju ne možeš motriti u vlastitom ogledalu” (Ibidem, 3/251).

Na tragu toga, ako smatramo da religija Pečata poslanika obuhvata sve religije (ne da ih doki-da), sve religije su, dakle, očitovanje i poavnost upravo one jedne religije unutar forme vremena i prostora i u skladu s posebnim potencijalima i naravima. Iz tog razloga svi vjerovjesnici predstavljaju jedno svjetlo koje se pojavljivalo u formi potpunih osoba u različitim vremenima, i u tome je značenje riječi Poslanika, mir s njim, koji je rekao: “Ja sam bio poslanik dok je Adem još bio između vode i gline” (Majlesi: 16/304 i 18/287), ili riječi Isusa: “Reče im Isus: ‘Zaista, zaista, kažem vam: prije negoli Abraham posta, *Ja jesam!*’” (Evandjelje po Ivanu, 8: 58).

*Svjetlo vjerovjesničko, to Sunce uzvišeno,
Il' od Musaa il' od Adema ono bilo.*

(Šejh Mahmud Šabestari, *Golšan-e raz*)

Na tragu toga Ibn Arebi kaže: “Svaki vjerovjesnik, od Adema do posljednjeg Poslanika, ne spoznaje ništa drugo do ono iz niše Pečata vjerovjesnika; premda se njegova priroda očitovala kasnije, ali je njegova zbilja egzistirala, i o tome govore upravo ove Poslanikove riječi: ‘Ja sam bio poslanik dok je Adem još bio između vode i gline.’ Osim njega nije bilo poslanika osim u vrijeme poslanstva” (Bī tā: 1/63-64).

6. Zapreke dijalogu između islama i kršćanstva i putevi njihova prevazilaženja

Imajući u vidu stajališta Ibn Arebija i majstora Eckharta o religijskoj toleranciji, jedinstvu religija i Vjerozakonu, treba da vidimo šta predstavlja zapreku dijalogu između islama i kršćanstva te da li se ove zapreke po mišljenju Ibn Arebija i Eckharta mogu prevazići. Ako znamo da je suština svih abrahamovskih religija vjerovanje u Jednoga Boga, a što su promovirali vjerovjesnici pozivajući ljude u vjeru, čini se da je onda najveća razlika između islama i kršćanstva, prvo u kršćanskom trojstvu i islamskome tevidu, a drugo u pogledu Isaove ličnosti – da li je on Božiji poslanik, Božiji sin ili je sam Bog?

U prvom poglavlju Evandjelja po Ivanu se kaže: “U početku bijaše Riječ, i Riječ bijaše u Boga, i Riječ bijaše Bog. Ona bijaše u početku u Boga. Sve postade po njoj (1/1-3). I Riječ tijelom postade i nastani se među nama i vidjesmo slavu njegovu – slavu koju ima kao Jedinorođenac (14). Boga nitko nikada ne vidje: Jedinorođenac – Bog – koji je u krilu Očevu, on ga obznani (18).”

U trećem poglavlju Evandjelja po Ivanu kaže se: “Uistinu, Bog je tako ljubio svijet te je dao svoga Sina Jedinorođenca da nijedan koji u nje-ga vjeruje ne propadne, nego da ima život vječni (3/16).”

Na osnovu prethodnih citata u Evandelju po Ivanu *explicite* je izneseno nekoliko činjenica koje nisu objašnjene u tri prethodna evandjelja, nego su kazane u implicitnoj formi i moguće ih je dokučiti posredstvom hermeneutičkih komentara. U nastavku ćemo ukazati na njih:

1. Riječ Božija je pravječna i bila je u Boga;
2. Riječ bijaše Bog;

3. sve je stvoreno posredstvom Riječi;
4. Isus je bio sin jedinac kojeg je Otac donio na svijet (poslao);
5. Isusu je bio utjelovljenje upravo one Riječi;
6. Bog (Otac) pojavio se i utjelovio u svijetu posredstvom Isaa.

Ova stajališta bi se mogla komparirati s neoplatoničkim pojmom ozrcaljenja (Sells, M.: P. 193), s tom razlikom što je ovdje utvđena objektivizacija i Isa je uspoređen sa Riječju ili *Logosom*, a ozrcaljenje je protumačeno kao rođenje. Eckhart, pošto je gnostik, ovom je pitanju kršćanske teologije pristupio sa neoplatoničkog stajališta. Tako da se može kazati da je temelj njegove filozofije oblikovan upravo na objašnjavanju pojma *Riječ* (Fox, M: P. 60). Eckhart, koji smatra da je zbilja jedna i koji nekršćanske filozofe također smatra tumačima zbilje, ne vidi nikakav problem u ovome i priznaje da Evandjelje po Ivanu koje je kasnije i više filozofski akcentirano od ostalih Evandelja, u prvom poglavlju nudi jedan vid neoplatoničkog čitanja značenja *Logosa* i Riječi. On smatra da je izraz *Riječ* mnogo puta upotrijebljen u svetim tekstovima, platoničkim i neoplatoničkim djelima i da grčki izraz *Logos* pokriva upravo značenje riječi *Word* i *Idea* (Eckhart, 1981: P. 123). Eckhart pojašnjava da je sveti Augustin u djelu *Ispovijesti* kazao da je mnoge dijelove Evandelja po Ivanu, a naročito njegovo prvo poglavlje, moguće pronaći u neoplatoničkim knjigama poput *Flotina* i *Porfirija* (Ibidem).

Upotreba izraza *Riječ*, koji podrazumijeva objelodanjenje onoga što je unutar govornika, u potpunosti korespondira s teorijom ozrcaljenja. Dakle, ako Isaa razumijevamo upravo kao Riječ i pritom uzmemo u obzir poslovicu: "Sin (dijete) je tajna svoga oca", dolazimo do zaključka da Isa koji je Riječ jest očitovanje Boga, i kao rezultat dijete Boga i Njegova skrivena tajna. Eckhart pojašnjava da prisposobljavanje Bogu imena *Otac* dolazi stoga što je On Onaj Koji daje egzistenciju (1986: P. 102), te dalje kaže: "Ovdje bivanje rođenim, zapravo, znači sebe očitovati. Kad se kaže da je Sin rođen od Oca, jest stoga da Otac, kao otac, svoju nutrinu očituje u njemu" (Ibidem, 301).

Ovo stajalište u potpunosti korespondira s teorijom potpunog čovjeka koju razmatra Ibn Arebi, napose na početku Ademova logosa. On na početku uvoda u *Fusus* spominje vjerovjesnike kao "Riječi božanske mudrosti"⁸, a potom u 27. poglavlju govori o različitim očitovanjima Boga u Božijim vjerovjesnicima i to očitovanje spominje kao *Logos/Riječ*: Ademov logos, Šitov logos, Isaov logos, Muhammedov logos... i ukupno razmatra 27 logosa. Na početku poglavlja o Ademovu logosu kaže: "Kad je Bog Slavljani poželio da motri Svoja lijepa imena u sveukupnoj egzistenciji koja sadrži sva Njegova imena, i da kroz njih objelodani Svoju tajnu i da ih učini Svojim ogledalom, stvorio je Adema; to jest Bog je Sebe i Svoju tajnu sveobuhvatno motrio u ogledalu Adema" (Ibn Arebi, 1366: 10/48-50).

O istome govori i Eckhart u vezi s Ademom broj dva, to jest poslanikom Isaom:

"Bog u potpunosti doseže zadovoljstvo u sinu, jer sve ono što se odnosi na Njega, on tamo motri, i u njemu ne vidi ništa osim sličnosti: 'Ovo je Sin moj, Ljubljeni! U njemu mi sva milina!'" (Evandjelje po Mateju, 3/17). "Svaki djelatnik ili roditelj ima cilj da stvori nešto drugo slično sebi" (1981: P. 151).

Ali prvi Adem u *Fusus* i drugi Eckhartov Adem jesu upravo potpuni čovjek. To je posvema vidljivo u Ibn Arebijevim djelima. I Eckhart kaže:

"Ljudi zamišljaju da se Bog samo tamo (Isaovo utjelovljenje) pojavio u formi čovjeka. Ali nije tako. Bog se i ovdje (duša) očitovao čovjeku kao i tamo" (1986: 293).

To je razlog zbog kojeg Bog sve ljude naziva svojom djecom. U Prvoj Ivanovoj poslanici kaže se: "Gledajte koliku nam je ljubav darovao Otac: djeca se Božja zovemo, i jesmo" (3/1). Eckhart ove riječi ne smatra izrazom konvencionalne počasti, nego ih čita i tumači kao stvaralačku zapovijed:

"Ja sam dijete Onoga ko mi je poklonio lik i Koji me je doveo na ovaj svijet u Svome ili liku Sebi sličnome. Onaj ko je rođen na ovaj način jest sin Božiji" (1991: 311).

Ovdje Eckhart ima u vidu prve rečenice Knjige postanka, gdje se kaže: "I reče Bog: 'Načinimo čovjeka na Svoju sliku, Sebi slična'" (1/26). To

⁸ Ibn Arebi, 1366: 1/47.



je upravo predaja u kojoj se kaže: “Bog je stvorio Adema prema Svojoj slici” ili “Bog je stvorio Adema prema slici Milostivoga” (Majlisi, 3/5-11), na koje se Ibn Arebi poziva nebrojeno puta (Bi tā: 2/490, 102; 1366: 1/125). I Eckhart upravo Logosom smatra ovu sliku Božiju prema kojoj je stvoren Adem (1981: P.43).

Da rezimiramo, ono što je došlo u Evanđelju po Ivanu može se komparirati s Ibn Arebijevom teorijom očitovanja/ozrcaljenja i potpunim čovjekom, a Eckhart na najbolji način daje podlogu za ovu komparaciju. Ali ostaje nekoliko tačaka poput: kako komparirati objektivizaciju ove dvije teorije prema Isau i njegovim bivanjem kroz Riječ; bivanje sinom Božijim i njegovo bivanje Bogom, i konačno govor o trojstvu, jer na prvi pogled se čini da to ne korespondira s temeljima islama.

6.1. Isa kao Riječ Božija

Ibn Arebijeva komparacija svih vjerovjesnika s Rječju u Kur'anu je upotrijebljena kao specifikum u slučaju Isaa, mir s njim, i nijednog drugog vjerovjesnika. U tri kur'anska ajeta Isa je nazvan: *od Njega Riječ (Āli Imrān, 45)*; *Riječ Njegova (An-Nisā, 171)* i *Riječ od Boga (Āli Imrān, 39)*. U suri *An-Nisā* se kaže: *Mesih, Isa, sin Merjemin, samo je Allahov poslanik, i Riječ Njegova koju je Merjemi dostavio, i Duh od Njega (An-Nisā, 171)*. Nužno je naglasiti da je ova *Riječ* bila kod Boga i On ju je dostavio Merjemi u formi Isaa i ovo korespondira sa dva stavka prvog poglavlja Evanđelja po Ivanu: “Riječ bijaše u Boga” (1) i “I Riječ tijelom postade i nastani se među nama” (14).

Također, Kur'an Časni poslanika Jahjaa smatra potvrditeljem Riječi Božije i u radosnoj vijesti dostavljenoj Zekerijau kaže: *Allah ti javlja radosnu vijest: rodit će ti se Jahja koji će potvrditi Riječ od Boga poslatu (Āli Imrān, 39)*, a u nekoliko narednih ajeta javlja radosnu vijest Merjemi o *Riječi od Njega* koji će se zvati Mesih, sin Merjemin (*Āli Imrān, 45*)

Na tragu ovih ajeta posvema je jasno da *Riječ* koju Jahja potvrđuje jest upravo Isa, sin Merjemin. I ove riječi korespondiraju sa stavicima iz prvog poglavlja Evanđelja po Ivanu: “Bi čovjek poslan od Boga, ime mu Ivan (Jahja). On dođe

kao svjedok da posvjedoči za Svjetlo da svi vjeruju po njemu” (6-7)... “Ivan svjedoči za njega” (15).

Drugo je to što Kur'an Isaa naziva *Riječ od Boga, Riječ Njegova* i *od Njega Riječ*, a što ne opominira tome da Bog može imati i mnoštvo drugih Riječi. Kao što Eckhart cijeli svijet smatra Božijom riječi (Eckhart, 1991: PP. 58-62). Ili, prema Ibn Arebijevim riječima: “Cijeli svijet je (kao) riječ koja je došla da objasni značenje, a njezino značenje je Bog koji kroz nju objelodanjuje svoje odredbe” (bi tā : 3/148). Bog ima različita imena i posredstvom tih imena On se očituje u svijetu. Svijet je sav od oblika, a imena su značenja. To jest, svi egzistenti su riječi Boga, ali specifičnost koju ima Isa je u tome da je on Riječ Božija, odnosno riječ koja se pripisuje imenu Bog koje je sveobuhvatno ime (Ibn Arebi, 1369: 57) upravo onako kako je Kur'an koji je Božiji govor sveobuhvatna knjiga. Dakle, u kršćanstvu i u islamu i u stvaranju i u kanonizaciji objelodanila se riječ Božija.⁹

U ajetu: *Ako nešto hoćemo, Mi samo za to reknemo: “Budi!” – i ono bude (An-Nahl, 40)*, Bog je izraz *budi* upotrijebio kao govor ili Božiju riječ, a u ajetu: *I zaista On, kada nešto hoće, samo za to reknemo: “Budi!” – i ono bude (Yā Sin, 82)* izraz *budi* upotrijebio je kao Božiju zapovijed. Ibn Arebi smatra da je *budi* stvaralačka zapovijed Boga i da se s tom zapovijedi pojavljuje cjelokupna egzistencija jer je *budi* Božija zapovijed, a Božija zapovijed je jedna. Stoga je Bog i kazao: *I naredjenje Naše je samo jedna riječ (Al-Qamer, 50)*.

Dakle, Ibn Arebi smatra da: “Bog je stvaranje pripisao Sebi, ali posredstvom Božije zapovijedi, a to je upravo riječ *budi*” (1366: 1/116) i ta zapovijed je jedna, to jest Božija riječ je jedna. Ovo Ibn Arebijevu stajalište o riječi *budi* moglo bi se komparirati s Logosom (Sells, M: PP. 250-251). U konačnici, ovo korespondira s onim što kršćanstvo govori o Riječi: “Jer on reče – i sve postade, naredi – i sve se stvori” (Psalmi/ 33: 9). Ako ove stavke stavimo uz kur'anske ajete, i ako znamo da je Božija zapovijed jedna, i ako ih pridodamo ovim stavicima iz Evanđelja po Ivanu: “U početku bijaše Riječ i Riječ bijaše u Boga i Riječ bijaše Bog. Ona bijaše u početku

⁹ Kao što kaže Ibn Arebi: “Odredba Božijih riječi jest odredba Božijih stvorenja” (Bi tā, 3/247).



u Boga. Sve postade po njoj i bez nje ne postade ništa” (1:1-3), prema Eckhartovim riječima, spoznat ćemo da je: “Bog rekao samo jednu riječ. Njegov govor je jedan. Ovim govorom je progovorio kroz sina i posredstvom njega (govora) su se pojavili Duh sveti i sva egzistencija. Kod Boga postoji samo jedan govor” (1986: P. 293).

Usporedimo li ovo stajalište s predajom Poslanika, mir s njim, da “prvo što je Allah stvorio jest svjetlo” (Majlisī, 1/97, 105), i uzmemo li u obzir da u Ibn Arebijevoj teoriji potpuni čovjek nije drugo do svjetlo – a to se svjetlo očitovalo u raznim poslanicima i u raznim epohama – tad će nam biti jasna istoznačnost i istojezičnost Eckharta i Ibn Arebija kao dva gnostika kršćanske i muslimanske provenijencije.

Sljedeće što je važno spomenuti jest da se prethodno navedeno značenje o potpunom čovjeku i njegovoj ulozi u stvaranju može pojmiti jedino kroz prizmu razumijevanja značenja stvaralačkog *vilajeta* i posredovanja evlijanskog izljeva. To je razlog da neki autori smatraju da predaja “prvo što je Allah stvorio...” i slične njoj pojavila se samo među šiitima koji kad opisuju to svjetlo, kažu da se ono prenosi od vremena do vremena, od skupine do skupine, od pokoljenja do pokoljenja i da se pojavilo u liku Adema, Nuha, Ibrahima, Musaa i drugih (Ebul-Ālā Afifi: 2/137).

Za gnostike je ova riječ i ovo svjetlo upravo *muhammedanska riječ* ili *muhamedanska zbilja*.¹⁰ I ovdje je vidljivija spona između šiita i sufijsa, a upravo nutarnje značenje religije, koje je upravo *vilajet*, otvara prostor za dijalog između islama i kršćanstva.

6.2. Isa kao Božiji sin

U kršćanstvu postoji teza da je Isa sin Božiji. Ako s jedne strane prihvatimo da je Isa tajna Božija i Riječ Božija koja se očitovala među ljudima i da nema oca od ljudske vrste; i ako uzmemo da je otac i roditelj neko ko ima ulogu u pojavljivanju osobe i da je sin stvoren na njegovu sliku, u tom slučaju ako tumačenje očinstva i sinstva – kad se radi o Bogu i Isau – motrimo

kao očitovano i mjesto očitovanja, Ibn Arebi ne samo da ovo ne odbacuje, naprotiv, ne ustručava se da Boga nazove svojim ocem:

“Bog kojeg ja poznajem jest otac stvaranja, i ja sam potomak Njegovog stvaranja” (Bī tā: 3/416). Ili da cjelokupno stvaranje motri kao rođenje od Boga: “Niko Mu nije ravan. Čudno je da je on čist od potomka, jer cijeli svijet, od duhova do tijela, sve je nastalo od Njega” (Bī tā: 4/349). Na drugom mjestu Ibn Arebi Boga u odnosu na svijet (posebno na čovjeka) motri na stupnju oca, a prirodu (u gnostičkom značenju) na stupnju majke: “Svijet je stvoren na sliku Božiju. Pa onaj kojim dominira priroda sliči ocu, a onaj kojim dominira um, njegova je sličnost s ocem izraženija. Jer svijet se nalazi između prirode i Boga i između egzistencije i nepostojanja, niti je egzistencija čista niti je čisto nepostojanje” (Bī tā: 4/151).

Kako god, ako se ne želimo zadržavati na fosiliziranim izrazima i posvetimo se značenju, nema nikakve smetnje u ovom slučaju da Isaa, koji je u svome vremenu bio najuzvišenije očitovanje Boga, nazovemo sinom Boga. Ono što Ibn Arebi negira nije suština Isaova poslanstva, nego da ova stvar bude specifikum samo Isaa:

“Znaj da pošto je Bog Uzvišeni Posjednik apsolutne egzistencije, i jedno ograničenje u odnosu na Njega nije zapreka drugome ograničenju; dakle, Njegovo ograničenje je apsolutno i ništa što Mu se pripisuje nije vrednije niti prvotnije od nečega drugog. Onaj ko je postao nevjernik, postao je to zbog relativne odrednice (Ibidem, 3/162)...” Najudaljenije pripisivanje Bogu jest sinstvo i očinstvo, ali istovremeno najvaljanije pripisivanje je upravo ovo. Oni koji govore ‘Mesih je sin Božiji’, oni su zbog ograničavanja ove odrednice (na Mesihu) postali nevjernici... Bog je dopustio ovu mogućnost, ali je negirao vezivanje Volje za nju” (Ibidem, 4/93).

Eckhart, također, rođenje razumijeva kao očitovanje, i vjeruje da ova kategorija nije namijenjena samo Isau, mir s njim, već da se Bog može roditi/očitovati u svakome čovjeku:

“Svaki čovjek je dostojan da bude jedinac rođen od Boga kojega je na svijet doveo pravječni Otac... Otac je mene, njegovo dijete, doveo na svijet, kao što je na svijet doveo i Svoga sina

¹⁰ *Ime Ahmed je ime svih poslanika, Kad stotinu izbrojiš, i devedest je isto tako s nama.*

Mevla Rumi, *Mesnevijsa*, sv. 1, stih 1106.



(Isaa)” (1981: P. 79)... “Mjesto na kojem je Otac Svoga sina kroz mene doveo na svijet, tu sam ja taj sin, a ne neki drugi” (1986: P. 51).

Sljedeće što bi moglo biti zapreka dijalogu između islama, judaizma i kršćanstva jest da Jevreji sebe smatraju jedinim odabranim Božijim narodom, kao što Bog kaže u Tori Izraelićanima: “Ta ti si narod posvećen Jahvi, Bogu svome; tebe je Jahve, Bog tvoj, izabrao da među svim narodima koji su na zemlji budeš njegov predragi vlastiti narod” (Ponovljeni zakon, 7/6).

A kršćani zbog vjerovanja u Krista sebe smatraju Božijom djecom: “A onima koji ga primiše podade moć da postanu djeca Božija” (Evangelje po Ivanu, 1/12)... “Jedan Gospodin! Jedna vjera! Jedan krst! Jedan Bog i Otac svijetu, nad svima i po svima i u svima!” (Poslanica Efežanima, 4/5-6).

U prethodno navedenim stavcima Eckhart motri neki vid iskazivanja ljubavi; to jest Bog je iz ljubavi uspoređen s ocem. Jer Eckhart smatra da Boga treba mnogo više voljeti nego li Ga se plašiti, te da je stoga u nekim tvrdnjama umjesto *Gospodaru* došlo *Oče*, kako bi više do izražaja došla relacija ljubavi (1991: P. 945). Eckhart, usto što negira relaciju Boga sa stvarima, istovremeno gornji stavak (Poslanica Efežanima, 4/5-6) ovako interpretira: “Bog ničemu ne pripada niti išta pripada Bogu, On je Jedan... Otac svih... Kad kažemo *Otac*, ne gledaj to kao vid relacije između nas i Njega. On je naš Otac, a mi smo Njegova djeca” (1986: P. 280).

Kur'an Časni, jevreje i kršćane zbog toga što sebe smatraju izabranim, ili Božijom djecom, ovako prekorijeva: *I Jevreji i kršćani kažu: “Mi smo djeca Božija i miljenici Njegovi.” Reci: “Pa zašto vas onda On kažnjava zbog grijehova vaših?” (Al-Māide, 18).*

Ibn Arebi smatra da je razlog ovoga prekorijevanja ograničavanje ove relacije na poseban narod ili skupinu, ali ne na samu suštinu relacije:

“Onaj ko je postao nevjernik, postao je to samo i jedino zbog specificiranja relacije. Kao što je slučaj sa jevrejima i kršćanima koji su o sebi, ali ne i o ostalim religijama i pravcima, kazali: Mi smo Njegova voljena djeca (Bī tā: 3/162)... Oni koji su kazali Mi smo Božija djeca koje On voli postali su nevjernici zbog njihovog ograničavanja jer su spomenuli odnos koji, ako je valjan,

obuhvata sve izvan Allaha, a ako nije valjan, onda su oni i sav ostali svijet u ovome jednaki” (Ibidem, 4/93).

Iz tog razloga u islamskim predajama pronalazimo odnos “porodica i dijete” kad se radi o Bogu. Ali se taj odnos primjenjuje na sve stvoreno, a ne na poseban narod:

“Svi ljudi su Božija porodica i onaj ko napoji drugu porodicu, zapravo je napojio Njega” (Majlisī: 5/314; 74/307).

6.3. Isa kao Bog

Sljedeća razlika između islama i kršćanstva odnosi se na suštinu i ličnost Isaa, mir s njim. Prema islamskome vjerovanju, Isa je jedan od Božijih poslanika koji se pojavio, uputio svoj narod, a potom je uzdignut na nebo i još je živ, i jednoga dana vratit će se i dopunit će uputu svoga naroda. Ali, prema kršćanskom vjerovanju, Isa je sami Bog (*i Riječ bijaše Bog*) koji se utjelovio u jednom povijesnom presjeku, propatio, razapet na križ, spušten u zemlju, a potom je u dva navrata uskrsnuo iz zemlje i uzdigao se na nebo, i jednoga dana će ponovo doći i donijet će svome narodu na dar Nebesko carstvo. Dakle, nema neslaganja u tome da se Isa pojavljuje dva puta u povijesti da bi uputio svoj narod i da je i sad živ. Neslaganje je u ovome: da li je on poslanik ili Bog.

Ibn Arebi, imajući u vidu njegovo stajalište o potpunome čovjeku i unutarnjem sadržaju religije, to jest *vilajetu*, smatra da postoji samo jedna suština religije, a to je upravo muhammedanska zbilja, i on različite vjerovjerske smatra očitovanjem upravo Muhammedova vjerovjerskog zakona, to jest islama. Pritom on vjeruje u posebnu poziciju Isaa. Prema Ibn Arebijevu mišljenju, upravo kao što je Poslanik islama Pečat vjerovjersništva, tako je Isa pečat *vilajeta*: Isa je od muhammedanske zbilje i upravo stoga sići će pred kraj Vremena, i Bog će s njim zapečatiti *veliki vilajet*. On je Duh Božiji i Riječ Njegova, a Božije su riječi beskonačne. Dakle, muhammedanska zbilja nema konačnicu” (Bī tā: 3/507). I stoga, prema njegovu vjerovanju, Isa će se pojaviti u dva navrata i sudit će prema Muhammedovom, mir s njim, vjerovjerskomu (1366: 1/163-164). I Eckhart smatra da je poslanik Isa na stupnju potpunoga čovjeka i, kao

što smo vidjeli, ono što smatra da je moguće za Isaa, moguće je i za svakoga drugog čovjeka koji je dosegnuo stupanj potpunosti. Ako on vjeruje da je Isa dosegnuo stupanj sjedinjenja s Bogom, to proizlazi iz njegova stajališta o jedinstvu egzistencije, jer prema ovom stajalištu svaki egzistent je očitovanje Boga i, kad se radi o jedinstvu, očitovano i mjesto očitovanja je sjedinjeno s Njim, i potpuni čovjek je Njegovo potpuno očitovanje i dosegnuo je najveći stupanj očitovanja.

Ali činjenica je da su o Isau iznesene tvrdnje o božanstvenosti, a takve tvrdnje nisu iznesene ni o jednome drugome poslaniku. Ibn Arebi nastoji pronaći osnovanu ispriku za one koji prihvataju ove tvrdnje, jer njegova metoda nije rasprava, nego tolerancija prema onima koji vjeruju u Boga.

“Put je onaj koji objašnjava vjerovanja svake skupine i odakle su se ta vjerovanja pojavila u toj religiji i šta se, zapravo, očitovalo toj skupini... Mi se nećemo baviti time da odbacujemo ijedno Božije stvorenje, naprotiv, nastojat ćemo da pronađemo ispriku za njihove riječi zbog prostranstva koje obitava u Bogu. Jer je Bog donio ispriku čak i za one koji su mnogobošci i koji donose argumente na osnovu svojih pretpostavki i nekog drugog boga nazivaju Bogom i kazao: *A onaj koji se, mimo Allaha, moli drugom bogu, bez ikakva dokaza o njemu, pred Gospodarom svojim će račun polagati (Al-Mu'minun, 117)*” (Bī tā: 1/204).

Stoga je Ibn Arebi tražeći ispriku i opravdanje za tvrdnje Isaova naroda o njegovoj božanstvenosti kazao:

“Isa, mir s njim, u ljudskom obliku oživljavao je mrtve [pri čemu je oživljavanje mrtvih čin Boga]... Prema tome, kad se radi o oživljavanju mrtvih [posredstvom Isaa], može se kazati da on nije on i da je to izazivalo zapanjenost... Neki su govorili o utjelovljenju i da je on Bog jer oživljava mrtve i upravo stoga im je pripisivano nevjerovanje koje ima značenje pokrivanja: *Nevjernici su oni koji govore: “Bog je – Mesih, sin Merjemin!” (Al-Māide, 72)*, jer su oni pokrili Boga Koji oživljava mrtve... pa je došlo do razilaženja među narodima u pogledu poslanika Isaa.

Onaj ko ga motri kao ljudski lik, kaže *sin Merjemin*. Onaj ko ga gleda u formi ljudskog odraza povezuje ga s Džibrilom, a onaj ko ga motri kao nekoga ko oživljava mrtve, on ga povezuje

s Duhom (*rūh*) od Boga i kaže da je Duh Božiji, to jest u koga god puhne udahne mu život. A Bog je [potvrdio sve tri tvrdnje kada] i rekao: *Isa, sin Merjemin, samo je Allahov poslanik, i Riječ Njegova koju je Merjemi dostavio, i Duh od Njega (An-Nisā', 171) (Ibidem, 4/170)*... Dakle, ponekad se Bog odražava u njemu; ponekad se odražava Melek, a ponekad ljudski lik. Dakle, za svakog motritelja on je ono što dominira njegovim bićem, Riječ Božija, Duh Božiji i rob Božiji. I ni za koga u osjetilnome svijetu nije kazano ovako kao za Isaa” (1366: 1/142-143).

Na tragu kazanoga, govor o Božijem činu posredstvom ljudskog lika prouzročio je riječi o bivanju Mesiha (Krista) bogom. Na drugome mjestu, svojstva Boga, kakva su nejedeno i nespavanje, a koja su se očitovale kod Isaa, omogućila su kontekst ovakvoga govora. O Isaovom postu tokom cijele godine Ibn Arebi kaže:

“Isa, mir s njim, postio je tokom cijele godine i nije se iftario. Noću je bio budan i nije spavao, to jest u pojavnome svijetu, u danu, pojavio se pod imenom Metavrijeme (*Dahr*) [što je ime Boga], a u noći pod imenom Opstojeći (*Qayyūm*), što znači da ga ne obuzima drijemež niti san. Pa, dakle, o njemu su iznesene tvrdnje o božanstvenosti i kazano je da je Bog upravo Mesih sin Merjemin, i niti o jednom poslaniku prije njega nije kazano ovakvo što. U skladu s ovim, Bog je njima (kršćanima) pripisao nevjerovanje da bi oni iskazali ispriku. Jer oni nisu postali politeisti, nego vjeruju samo u Boga, dok je politeist onaj ko nešto drugo stavlja u rang Boga. Dakle, ovaj je nevjernik, ali nije politeist.

Bog kaže: *Nevjernici su oni koji govore: “Bog je – Mesih, sin Merjemin!” (Al-Māide, 72)*, to jest opisao ih je kao one koji pokrivaju. Oni su Isaovu ljudsku prirodu uzeli kao mjesto očitovanja. Isa je obaviješten o tome kad je Bog obznanio njihovo stanje i kad je potvrdio ono što su rekli, jer u nastavku prethodnog ajeta kaže: *A Mesih je govorio: “O sinovi Israilovi, obožavajte Allaha, moga i vašeg Gospodara!”*, a oni su rekli: “Tako i radimo”, i obožavali su Boga u Isau” (Bī tā: 1/652).

Na osnovu citiranih stavaka može se kazati da je Ibn Arebi, prvo, smatrao da kršćani imaju ispriku jer, reklo bi se, i svako drugi da je bio na njihovome mjestu sa svim onim božanskim



činovima iskazanim posredstvom Isaa kojima su svjedočili, krenuo bi za njihovim vjerovanjem. Drugo, nije ih smatrao politeistima, jer su oni obožavali Jednoga Boga, ali u formi i ljudskoj prirodi Isaa. Treće, a u skladu s Kur'anom, držao ih je nevjernicima. Ali njihovo bivanje nevjernicima znači to da su oni Boga pokrili u tjelu Isaa i da su Isaovu ljudsku prirodu prisposobili pokrivenom Bogu. Pogreška je u ovome: kako Bog *Kome nije ništa slično* može postati upravo ovim čovjekom koji ima Sebi sličnoga!? Ibn Arebi vjeruje da bi njihova pogreška bila manja da su Isaovu nutrinu koja jest upravo muhammedanska zbilja, i to pravječna, smatrali Bogom. Dok oni nisu nutrinu, nego su upravo Isaa sina Merjemina, smatrali Bogom. Premda je Poslanik islama bio na istome stupnju, i bio je očitovanje istoga svjetla, ali da njegovi sljedbenici ne bi zapali u ovu pogrešku, kroz riječi Boga kazao je: *Reci: "Ja sam čovjek kao i vi"* (*Al-Kahf*, 110). Prema tumačenju Ibn Arebija:

"Kako je velika razdaljina između Onoga *Kome nije ništa slično* s onim kome nalikuju stvari. Potpuni kaže: *Ja sam čovjek kao i vi*, a to je kazao zbog Božije zapovijedi jer mu je On rekao: *Reci: "Ja sam čovjek kao i vi"*, pa je on i rekao: *Reci: "Ja sam čovjek kao i vi."* Iz ovoga razumijevamo da je to bio Božiji nalog. Jer on prenosi Božiji nalog kako ga prenosi podređeni. Ove riječi su bile lijek za bolest onih koji su štovali Isaa i koji su se našli u tome i kazali: *Bog je – Mesih, sin Merjemin!* I oni su zadržali znanje o mnoštvenosti kad su kazali *sin Merjemin* a nisu o tome znali ništa" (Ibidem, 1/664). To jest, da nisu kazali *sin Merjemin*, a to je Isaova ljudska priroda, njihove bi riječi bile bliže istini.

6.4. Tevhid ili trojstvo?

Na koncu, došli smo do središnje razlike između islama i kršćanstva kad se radi o Bogu, a to je da kršćanstvo prihvata trojstvo i vjeruje da je Bog-otac na svijet donio dijete, i da se sin Božiji može roditi, i da su obojica jedan Bog, dok islam prihvata tevhid i vjeruje u Jednoga Boga koji *nije rodio i rođen nije*. Ali dva znamenita gnostika Istoka i Zapada, Ibn Arebi i Eckhart, u žiži krstaških ratova i u ovom pitanju dolaze do zajedništva. Bog za kojim traga Eckhartova duša je s onu stranu trojstva:

"Duša želi spoznati Bit Boga. Želi dosegnuti neograničenu Bit; dolinu spokoja u kojoj se briše svaka podvojenost, u kojoj nema ni oca ni sina, ni svetoga duha" (McGinn, B: P. 76).

Dakle, ovdje se Eckhart distancira od teologa koji nisu gnostici. Službeno učenje Akvinskog i ostalih kršćanskih ličnosti je bilo da je Božije jedinstvo umsko ili filozofsko svojstvo koje može pojmiti i kršćanin i jevrej i musliman. Ali trojstvo je nadahnjujuća zbilja koja objelodanjuje nutrinu djela Božijeg života i dostupna je samo i jedino onima koji su obasjani svjetlom Kristova vjerovanja. Jedinstvo je na površini, a trojstvo je u dubini. Ali, Eckhart misli potpuno drugačije. On smatra da trojstvo objašnjava mnoštvenost, dok nutarnja egzistencija Boga, koja jest jednoća, skriva se u toj nutrini. Trojstvo se može pripisati svojstvima Boga. Tako da Eckhart moć pripisuje ocu, mudrost sinu, a ljubav Svetome duhu, dok Bit i Zbilja Boga nemaju ni imena ni opisa: On Koji je čisto jedinstvo nema kategorije, nema opisa, a to znači da nije Otac, i nije sin, i nije Sveti duh. Nije ni ovo ni ono. Prema tome, Eckhart smatra da je trojstvo skup svojstava kojim se poima Boga, dok je tevhid Njegova tajnovita nutrina (Caputo, J: P. 212).

Eckhart smatra da temelj stvaranja počiva na trojstvu koje se očituje u stvaranju, vjerozakonitosti, prirodi, moralu i umjetnosti, i vjeruje da: "Svako djelo u prirodi, moralu ili u umjetnosti u svojoj cjelovitosti sadrži tri stvari" (1986: P. 50). Ali Eckhart uspostavlja razliku između stupnja božanstvenosti koja se opisuje kroz svojstva i u kojoj se objelodanjuje trojstvo, i između stupnja Biti koja je ponad božanstvenosti i u kojoj mnoštvenost nema pristupa. On očitovanje Boga u silaznom luku motri kroz četiri ravni:

1. Božija Bit koja ima značenje *rođen nije i nije rodio*;
2. otac koji rođen nije ali je rodio;
3. sin koji je rođen i rodio;
4. svijet postojećih objelodanjenja koji je rođen i nije rodio.

Kako se da primijetiti, Eckhartov Bog je upravo Bit Koja *Nije rodio i rođen nije*. I to je stupanj koji je bezimen i neopisiv. I zbog toga neki poput Schoermana smatraju da je Eckhart

dosezanjem stupnja bezimenosti i neopisivosti nadišao kršćanstvo (O'Meare: PP. 180-181).

Istovremeno, vidimo da i Ibn Arebi, koji je musliman i čiji je temeljni postulat: *Reci: "On je Allah Jedan, Allah je utočište svakome, nije rodio i rođen nije"*, uspostavlja razliku između stupnja Biti i stupnja božanstvenosti. On smatra da se On/*Hu* odnosi na stupanj Biti, a rođenje uzima u značenju objelodanjenja stvaranja, uzročnosti i relacije i tumačeći suru *Ihlas* i riječi: *Nije rodio i rođen nije*, kaže:

"Kad se radi o Biti, niti je On od nečega, niti je nešto od Njega. Sve što potvrđuju vjerovakon i razum, to je božanstvenost, a ne Bit. Sa aspekta bivanja Bogom, moguće egzistencije po Njemu su opstojive" (1410: 4/555).

Ibn Arebi se ne usteže da ovu relaciju protumači kao rođenje: "Čudno je da je On čist od sudruga i djeteta, ali, kako god, sve što egzistira u svijetu svoje rođenje duguje Njemu, kao što je Duh i tijelo i oblik" (Bī tā: 4/349).

Ovakvim tumačenjem Ibn Arebi poput Eckharta se ne usteže da temelj počivanja cijeloga svijeta koji čine znanje, očitovanje, tijelo i logičan argument motri kroz trojstvo. Tamo gdje je Bog kazao: *Doista Njegova je zapovijed kada nešto hoće, samo za to rekne: "Budi!" – i ono bude* (Yā Sīn, 82), on vjeruje da stvaranje počiva upravo na ovome djelovanju. Tu su se očitovale tri zbilje: 1. Božiji identitet; 2. Njegova volja i pažnja; 3. Njegova riječ i govor *Budi*:

"Kad se radi o tijelu, imenica *duljina* izvedena je iz linije, imenica *širina* izvedena je iz površine, a imenica *dubina* izvedena je iz kombinacije dviju površina. Dakle, tijelo opstoji na trojstvu. Kao što i porijeklo argumenta (mali, veliki i izvedeni) počiva na trojstvu. Tako isto počelo egzistencije koje jeste Bog objelodanilo se jedino kroz tri zbilje u stvaranju: 1. Božiji identitet, 2. Njegova pažnja, 3. Njegov govor. Dakle, svijet, bilo da je osjetilni ili svijet značenja, stvoren je u svojoj tvoračkoj formi (to jest trojstvu)" (Ibidem, 3/275).

Izvori i literatura

- Ibn Arabī, Abū Abdollāh Mohammad ibn Alī, *Tarjomān al-ashvāq*, Beirut, 1381. H.
- Ibn Arabī, Abū Abdollāh Mohammad ibn Alī, *Fusus al-bekam*, tashih Abū Ala' Afifi, Enteshārāt-e Zahra, 1366.
- Ibn Arabī, Abū Abdollāh Mohammad ibn Alī, *Rahmat min ar-Rahmān fi tafsir va eshārāt al-Qor'an*, talif Mahmoud Mahmoud al-Garāb, Matba'e Nazar, 1410. H.
- Ibn Arabī, Abū Abdollāh Mohammad ibn Alī, *Al-Fotūhāt al-mekkiyye*, Dār-i sādīr, bi tā, Beirut
- Ibn Arabī, Abū Abdollāh Mohammad ibn Alī, *Al-Abādele*, Maktabe al-Qāhere, 1369. H.
- Majlesi, Mohammad Bāqer, *Bihār al-anvār*, Dar-i ihyā' al-taras al-arabī, 1402. H.
- Kākāyī, Qāsem, "Touhid-e efālī dar Qor'an va ketāb-e moqaddas", *Keihān-e andishe*, S., 58/1373.
- Ancelet-Hustache, Jeanne, *Master Eckhart and the Rhineland Mystics*, Translated by Hilda Graef; Longmans, Green and o.Ltd, London, 1957.
- Austin, R. W. J. Translation AND Introduction on Ibn al-Arabi, *The Bezels of Wisdom*, Suheil Academy, Lahore, 1988.
- Caputo, John, "Fundamental Themes in Meister Eckhart's Mysticism" in *The Thomist*, Vol. 42, No. 2, 1978.
- Chittick, William, C., *The Sufi Path of Knowledge*, State University of New York Press, New York, 1989.
- College, Edmund and Bernard McGinn Editors, *Meister Eckhart, The Essential Sermons, Commentaries and Defence*, Paulist Press, New York, 1981.
- Davis, Oliver, *God within, the Mystical Tradition of Northern Europe*, Paulist Press, New York, 1988.
- Davis, Oliver, *Meister Eckhart*, Selecting Writings, Penguin Books, 1994.
- Eckhart, Meister, Breakthroug, *Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation*, Introduction and Comentaries by Mattew Fox., Image books, New York, 1991.
- Eckhart, Meister, *Meister Eckhart, A Modern Translation, Translated by Reymand Bernard Blakney*, Harper and Brothers Publishers, New York, 1941.
- Eckhart, Meister, *Meister Eckhart, Teacher and Preacher*, Edited by Bernard McGinn, Paulist Press, New York, 1986.
- Eckhart, Meister, *The Essential Sermons, Commentaries and Defence*, Edited by Edmund College and Bernard McGinn, Paulist Press, New York, 1981.
- Forman, Robert K.C., "Eckhart, Gezuchen and the Ground of the Soul" in *The Problem of pure Conciousness, Mysticism and Philiosopy*, Edited by



- Robert K.C. Forman, Oxford University Press, New York, 1990.
- Fox, Matthew, *Introduction and Translation on Breakthrough, Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation*, Image Books, New York, 1991.
- Izutsu, Toshihiko, *Sufism and Taoism*, University of California Press, Berkeley, 1983.
- McGin, Bernard, "Love, Knowledge and Unio Mystica in the Western Christian Tradition" in *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam*, Moshe Idel and Bernard McGinn Editors, Continuum, New York, 1996.
- O'Meara, Thomas, "The Presence of Meister Eckhart", in *The Thomist*, 42, 1978.
- Otto, Rudolf, *Mysticism, East and West, A Comparative Study of the Nature of Mysticism*, Translated by Bertha L. Bracy and Richena C. Pane, Macmillan Publishing Co, New York, 1976.
- Sells, Michael, *Mystical Languages of Unsaying*, The University of Chicago Press, Chicago, 1994.
- Steindle-Rast, David, *Foreward on Meister Eckhart from Whom Good Hid Nothing*, Edited by David O'Neal, Shambhala, Boston and London, 1996.

Abstract

Dialogue between Islam and Christianity from the Perspective of Ibn Arabi and Master Eckhart

Qāsem Kākāyī

The great Abrahamic religions today are exposed to the attacks of atheistic thought and should provide the answer that modern man expects from religion. Therefore, their mutual dialogue with the aim of achieving a unified position seems inevitable. This paper believes that the path of dialogue should be sought within religion, and the Gnostics may have the largest share in this. In the context of the dialogue between Islam and Christianity, the author chose Ibn Arabi and Master Eckhart as the greatest Gnostics - theorists of Islam and Christianity and analyzed this topic from their perspectives. From the perspective of these two Gnostics, the paper discusses issues such as religious tolerance and its difference from pluralism, the unity of religions and differences in religious law, and theological obstacles to dialogue between Islam and Christianity and ways to overcome them.

Keywords: Islam, Christianity, Tawhid, Trinity, Tolerance, Ibn Arabi, Eckhart.