



Davud Efendić, Orhan Jašić

Percepcija Ibn Arebijeve teologije u znanstvenom opusu Abdurahmana Adila Čokića

UDK 28:1

Sažetak

Ibn Arebijeva teološka misao zauzimala je posebno mjesto i u bosanskoj teološko-filozofskoj tradiciji. Teolog koji je prvi pisao o Ibn Arebiju za vrijeme Kraljevine Jugoslavije latiničnim pismom bio je tuzlanski učenjak Abdurahman Adil Čokić. Naime, u tekstu je razviđana tesavvufska odnosno teološka tematika u dva poglavlja rada kroz prizmu Čokićevog teološkog traktata *Šejhul-ekber Muhjuddin ibn Arebi*. U tekstu je, stoga, prezentirana Čokićeva teološka percepcija nekoliko Ibn Arebijevih pojmova, te je naposljetku ukazano i na njihovu povijesnu relevantnost u intelektualnom bosanskohercegovačkom diskursu.

Ključne riječi: Ibn Arebi, tesavvuf, teolog, Abdurahman Adil Čokić.

Uvod

Muḥyī al-Dīn ibn al-‘Arabī jedna je od rjetkih ličnosti misleće tradicije religije islama za čije se ime veže velik broj kontroverzi. Sintetizirajući cjelokupnu muslimansku tradiciju na do tada neviđen način, djelo Ibn Arebija u stoljećima nakon njega postat će referentnom tačkom za brojne muslimanske teologe, koji će se osjetiti pozvanim da se odrede spram njegova naslijeđa. Ekberijanska tradicija, ustanovljena stotinama djela samoga Ibn Arebija te obogaćivana generacijama njegovih komentatora, trajno će odrediti putanju i razvoj tesavvufa u kasnijim stoljećima.

Širenje religije islama na prostoru Bosne i Hercegovine neraskidivo je povezano s derviškim redovima koji će začeti i danas postojeću tesavvufsku tradiciju Bosne, unutar koje je Ibn Arebi prihvaćen, čitan i komentiran kao Najveći učitelj. Inače, kraj Osmanskog Carstva i ulazak u moderne tokove evropske kulture kroz Austro-Ugarsku Monarhiju, bosanskim muslimanima će donijeti nove izazove i pitanja koja su zahtijevala odgovore. Jedno od tih pitanja je i uloga tesavvufa i derviških redova unutar religijskog i općeg društvenog života. Interesirajući se za odgovore bosanskih muslimana na pitanja modernosti, pažnja u ovome radu usmjerena je na analizu radova domaćih autora o Ibn Arebiju. Period koji će biti istražen obuhvata vrijeme od objavljivanja prvoga rada o Ibn Arebiju 1936. godine, pri čemu će primarni fokus ovoga istraživanja biti Čokićev tesavvufski uradak *Šejhul-ekber Muhjuddin ibn Arebi*, nastao u ozračju tadašnje islamske zajednice. Analiza navedenog traktata podrazumijeva primjenu metode analize teksta te komparativnu, historijsku i deskriptivnu metodu.

Predstavljanje Ibn Arebija u djelu Abdurahmana Adila Čokića

Abdurahman Adil Čokić jedan je od poznatijih bosanskohercegovačkih alima iz prve polovine 20. stoljeća. Za okvire ovoga istraživanja

Čokić je važan iz najmanje tri razloga: on je prvi domaći teolog čije je djelo *Islam* štampano na bosanskom jeziku i latiničnim pismom, te je tako učestvovao u procesu prevođenja/prenošenja terminologije klasičnih teoloških disciplina u naš jezik. Nadalje, Čokić kao teolog posebno se zanimao za pitanja islamskog *creda*, *ilmul-kelama* i *tesavvufa* – disciplina koje su u uskoj vezi sa samim predmetom ovog istraživanja. Konačno, Abdurahman Adil Čokić prvi je domaći autor koji je na našem jeziku pisao o Ibn Arebiju posvetivši mu djelo *Šejhul-ekber Muhjuddin Arebi*, štampano 1936. godine u Sarajevu, u izdanju Islamske dioničke štamparije. Stoga će se u ovome radu spomenuto djelo predstaviti i analizirati.¹

Uvod u traktat *Šejhul-ekber Muhjuddin ibn Arebi*

U predgovoru svoga djela Čokić navodi ranija djela u kojima je prikazao život i djelo nekolicine klasičnih autora unutar interpretativne tradicije religije islama, poput Dželaluddina Rumija, imama Gazalija, kojeg oslovljava sa “Hudžetul-islam”, Ebul-Hukjema al-Kindija, Sejjiada Muhameda Senusija, Ebu Mensura Maturidija i Ebul-Hasana Eš’arija.² Navedena imena, te autorova želja da život i djelo spomenutih autora predstavi široj javnosti, znameniti su iz više razloga, od kojih je najvažniji kulturno-civilizacijska činjenica da su tesavvuf i tradicionalne teološke discipline bili vezani organskom vezom čija je ukupnost predstavljala magistralni tok interpretativne tradicije kroz velik dio povijesnog ovaploćenja religije u njenom pečatnom smislu, oblikovanom blagoslovljenim Muhammedom, alejhisselam. Ova činjenica se, štaviše, prvi put u povijesti muslimanskog Ummeta počela sistematski osporavati nastankom raznih reformatorskih pokreta, među kojima se prvenstveno misli na pokret Muhammeda ibn Abdul-Vehhaba.

¹ Vidjeti: Vahid Fazlović, *Islamska apologetika Abdurahmana Adila Čokića*, El-Kalem, Sarajevo, 2015, str. 9-12. Ovom prilikom se zahvaljujemo muftiji dr. Vahidu ef. Fazloviću na ustupanju Čokićevog djela *Šejhul-ekber Muhjuddin ibn Arebi*.

² U navođenju imena primijenjen je autorov odabir transkripcije. Vidjeti: Abdurahman Adil Čokić, *Šejhul-ekber Muhjuddin ibn Arebi*, Islamska dionička štamparija, Sarajevo, 1936, str. 3.



Ova napomena je izuzetno važna u kontekstu razumijevanja osporavanja Ibn Arebija i njegovog učenja među pripadnicima tradicionalnog ulemanskog staleža, s obzirom na to da je i sam Ibn Arebi bio čvrsto ukotvljen u tradicionalne teološke discipline; ne samo na način stjecanja nego i na način prenošenja tog znanja, o čemu će biti govora u drugom dijelu rada.

U samom uvodu djela, Čokić oslovljava tesavvuf “granom šeriatske nauke”, nakon čega izlaže i konačnu svrhu te nauke – “istinsko spoznanje Boga”, pri čemu navodi 56. ajet sure *Ez-Zarijat*: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ, koji prevodi na sljedeći način: *Stvorio sam džine i ljude samo zato da Me spoznaju*. Poređenja radi, Besim Kortkut ovaj ajet prevodi na sljedeći način: *Džinno-ve i ljude sam stvorio samo zato da Mi se klanjaju* (51:56) Iako je osnovno značenje glagolskog trilitera ‘a-ba-da³ robovati, te su se za njega odlučili mnogi prevodioci Kur’ana, Čokić se odlučuje za prevodilačko rješenje koje utemeljenje ima u interpretativnoj, ali i konstitutivnoj tradiciji islama.⁴

Prije navođenja mnoštva deskriptivnih opisa tesavvufa, Čokić će kazati da je opći naziv “islamske nauke” fikh, čiji su izvori Kur’an i hadis.⁵ Ovakvo shvaćen fikh autor dijeli, između ostalog, na fikhi zahir (jasni fikh), koji je svakome jasan, te fikhi batin (skriveni, nutarnji fikh), koji je jezgra i suština šerijatske nauke, a kojemu je drugo ime ilmi tesavvuf.⁶ Iz mnoštva opisa tesavvufa koje Čokić navodi, izdvojili bismo sljedeće:

- a) tesavvuf je da čovjek bude potpuno musliman (i u osjećajima i u vršenju dužnosti);
- b) tesavvuf je da čovjek bude pastir svih ovih stvorova Božijih;

³ Vidjeti: Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, El-Kalem, Sarajevo, 2004, str. 917; i: Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, Dār al-ma‘ārif, Bejrut, bez godine izdanja, sv. 4, str. 2776.

⁴ Imam Kurtubi u svome *Tefsiru* bilježi riječi hazreti Hasana, unuka Poslanikova, alejhisselam, u kojima on, vezano za navedeni ajet, stavlja znak jednakosti između ibadeta (robovanja) i ma‘rifeta (spoznaje):

مُجَاهِدٌ: إِلَّا لِيَعْرِفُونِي. التَّعَلُّبِيُّ: وَهَذَا قَوْلٌ حَسَنٌ، لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَخْلُقْهُمْ لَمَا عَرَفَ وُجُودَهُ وَتَوْحِيدَهُ.

Vidjeti: Al-Qurtubī, *al-Jāmi‘ li aḥkām al-Qur‘ān*, Mu‘assasa al-risālah, Bejrut, 2006, sv. 19, str. 507.

⁵ Za razliku od fikha kao pojma koji označava islamsku pravnu nauku (F. Karčić), u periodu ranoga razvoja muslimanske zajednice fikh je označavao “ukupnost ljudskoga razumijevanja (rekli bismo prvenstveno religije), kako na način sposobnosti motrenja i spoznavanja biti bića i ideja (noesis

c) tesavvuf je da čovjek vidi istinu (to jest Boga) u svim bićima (i atomima) svijeta.⁷

Smatramo da se na ovom mjestu uputno prijetiti definicije tesavvufa Ahmeda Zerruqa (u. 1493), poznatog pravnika, teologa i sufijskog znalca,⁸ koji je zajednički imenilac za oko dvije hiljade njemu dostupnih definicija i opisa tesavvufa našao u sljedećim riječima: “Tesavvuf je iskreno i vjerno (o)kretanje prema Allahu Uzvišenom (...tarij‘u kulluhā ilā šidq al-tawajjuh ilā Allāh ta‘ālā).”⁹

Nakon pozicioniranja tesavvufa unutar tradicije, Čokić predstavlja neke od osnovnih pojmova koji se vežu za tesavvuf, poput pojmova *tarik* i *tarikāt*, *zikjir*, te u kratkim crtama predstavlja najpoznatije sufijske redove, njihove osnivače, te rad i zasluge derviša i njihovih redova.¹⁰ Završavajući ovaj kratki uvod, Čokić će kazati da su “skoro polovina islamskih teologa i pisaca djela svih grana islamske nauke bili mutessavifi i derviši”.¹¹ Iako ne navodi izvor za svoju tvrdnju, ovaj iskaz nam je izuzetno važan zbog općeg pogleda na tesavvuf bosanske uleme tadašnjega vremena, među kojom Čokić zauzima važno mjesto,¹² čije su se konture dobro promijenile krajem prošlog i početkom ovog stoljeća, a usljed uvoza različitih učenja i “čistog” islama među bosanskohercegovačke muslimane.

Predstavljanje Ibn Arebijevog života i djela u Čokićevom tesavvufskom spisu

Abdurahman Adil Čokić navodi da je Ibn Arebi rođen u Mursiji 560. h. g., te da je početne i više razine različitih teoloških disciplina izučavao u Sevilji pred uvaženim učenicima

ili intelekt) tako i diskurzivnih te argumentativnih oblika spoznavanja (dianoia ili ratio)”. Vidjeti: Adnan Silajdžić i Samir Beglerović, *Akaiidska učenja Ebu Hanife*, El-Kalem, Sarajevo, 2016, str. 21-22.

⁶ Abdurahman A. Čokić, ibidem, str. 5-6.

⁷ Ibidem, str. 8.

⁸ O Ahmadu Zarruqu vidjeti: Zaineb S. Istrabadi, *The Principles of Sufism (Qawā'id al-Taṣawwuf): An annotated translation with introduction*, 1988, str. 12-27. Knjiga predstavlja doktorsku disertaciju odbranenu na Indiana University u aprilu 1988, a objavljena je u zakladi autorice.

⁹ Ahmad Zarruq, *Qawā'id al-Taṣawwuf wa ṣawāhid al-ta'rriḥ*, al-Markaz al-‘arabi li al-kitāb, Šariqa, bez godine izdanja, str. 25.

¹⁰ Vidjeti: Abdurahman A. Čokić, ibidem, str. 9-21.

¹¹ Ibidem, str. 20.

¹² Vidjeti: Vahid Fazlović, ibidem, str. 171-177.

tadašnjega vremena, među kojima Čokić izdvaja Ibn Peškevala, nakon čega je radio kao emirov sekretar do 598. h. g. Te godine, piše Čokić, Ibn Arebi iznenada mijenja način života, odaje se pobožnosti i derviškom načinu života, ostavlja svoj položaj i odlazi u Mekku na hadž, gdje ostaje sedam ili osam godina, nakon čega odlazi u Egipat, zatim u Siriju, te Mezopotamiju i Irak, da bi na kraju otišao u Malu Aziju – Sivas i Konju. Prema Čokiću, Ibn Arebi će se pred konac života preseliti iz Konje u Damask, gdje će ga 638. h. g. zadesiti smrt. Tokom svoga cjeloživotnoga obrazovanja, slušao je više od 50 učitelja, iza sebe ostavivši biblioteku od 438 djela. Također, navodi Čokić, Ibn Arebi je osnovao derviški red nazvan *tarikati ekberije*.¹³

Ibn Arebijev život ispunjen putovanjima koja su neuobičajena u današnjem vremenu, brojnim ličnostima i događajima, izuzetno je teško predstaviti u nekoliko redova, kao što je to pokušao Čokić. U navedenoj činjenici, kao i nedostatku pristupa kritičkoj literaturi koja se bavila Ibn Arebijevim životom i djelom, nalazimo razloge mnogih materijalnih pogreški koje je Čokić napravio u svom kratkom prikazu Ibn Arebijevog života.¹⁴ Tačno je da je Ibn Arebi rođen u Mursiji, 17. ramazana 560/1160. godine. Usljed nestabilnih političkih okolnosti, njegova porodica biva prisiljena da 568. h. g. zauvijek napusti Mursiju, te da se preseli u Sevilju – tadašnji glavni grad muslimanske Španije, gdje je Ibn Arebijev otac ušao u službu vladara Abū Ya‘qūba.¹⁵ Do 598. h. g., Ibn Arebi je već bio majstor duhovnoga puta, tako da je navod o iznenadnoj promjeni života, kao i radu u emirovoj službi, također netačan. Tačno je da je Ibn Arebi koristi izraz “u vrijeme moga *džabilijeta*”; međutim, taj izraz je dijametralno različit od načina na koji o svojoj grješnoj mladosti pišu Franjo Asiški ili sv. Augustin u svojim *Ispovijedima*, kako ćemo uskoro i vidjeti.

Iako je Kordoba u prvim stoljećima nakon muslimanskog osvajanja Andaluzije bila centar svekolikih dešavanja, dolaskom muwahhidunske (almohadske) dinastije na vlast nastupa zlatno doba Sevilje, naročito tokom perioda vladavine Abū Ya‘qūba Yūsufa, kad su završeni mnogi infrastrukturni projekti, od kojih je najvažniji obnova drevnog rimskog cjevovoda koji je cjelokupno stanovništvo Sevilje opskrbljivao pitkom vodom. Abū Ya‘qūb Yūsuf (u. 1184) je izuzetno važna ličnosti u povijesti Sevilje, s obzirom na to da je njegovo široko obrazovanje (znao je napamet *dva Sahiba*, te je istovremeno bio zainteresiran za medicinu, filozofiju i astronomiju, zbog čega se okružio ljudima poput Ibn Tufejla i Ibn Rušda) poslužilo kao primjer njegovim nasljednicima koji su vremenom otupili oštricu prvotnog muwahhiduskog puritanizma, tako da je Sevilja u Ibn Arebijevu vrijeme bila začudan amalgam pobožnosti i razvrata.¹⁶

Kao sin plemićke i bogate obitelji, Ibn Arebi jeve godine adolescencije bile su bezbrižne. Vjerovatno je, kao i sva ostala djeca iz njegova staleža, imao privatne učitelje, od kojih pouzdano znamo za Abū ‘Abdullāha al-Khayyāta, “čovjeka Puta”, s kojim je Ibn Arebi izučavao Kur’an i za kojeg je ostao snažno vezan tokom cijeloga života. S vremena na vrijeme Ibn Arebi je putovao sa svojim ocem, posredstvom kojega se upoznao s višim slojem seviljanskog društva, što mu je donijelo obećanje pozicije pisara kod guvernera Sevilje.¹⁷ Na prvi pogled, sudbina mladog Ibn Arebija je bila ispisana – posao u administraciji i koraćanje očevim stopama. Međutim, mladoga čovjeka povukao je drugi Put, prema kojemu je tad osjećao određene inklinacije, ali uz nedovoljnu volju da mu se u potpunosti preda. To je zapravo period Ibn Arebijevog *džabilijeta*, čiji su najveći *prijestupi* izostavljanje sunneta prilikom uzimanja abdesta, povremeno klanjanje sabah-namaza kod

¹³ Abdurahman A. Čokić, *ibidem*, str. 21-22.

¹⁴ Primarni izvor s kojim ćemo uspoređivati sve biografske navode o Ibn Arebiju je: Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur: the life of Ibn ‘Arabi*, prijevod s francuskog Peter Kingsley, The Islamic Texts Society, Golden Palm Series, 1993. U daljem tekstu, naziv djela navodimo kao *Quest*.

Prema profesoru Samiru Begleroviću, navedeno djelo predstavlja do sada najiscrpniju i najpouzdaniju Ibn Arebijevu biografiju. Istog mišljenja je i Ahmed Zildžić. Vidjeti:

Ahmed Zildžić, *I prijatelj i neprijatelj: rano osmansko društvo i Ibn ‘Arabi*, Univerzitet u Sarajevu – Orijentalni institut, Sarajevo, 2020, str. 21.

¹⁵ Vidjeti: Claude Addas, *Quest*, str. 18-26.

¹⁶ *Ibidem*, str. 27-9.

¹⁷ Ibn al-Abbār, *Al-Takmila*, Codera, Madrid (ur.), 1889, § 1023; Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrākuši, *Al-Dayl wa et-takmila*, Ihsān ‘Abbās (ur.), sv. 6, str. 494, navedeno prema: Claud Addas, *Quest*, str. 31.



kuće, umjesto u džamiji, te frustracija dugim učenjem imama tokom sabah-namaza u džematu.¹⁸

Ibn Arebi doista jest izučavao tradicionalni kurikulum islamske teologije, međutim, Ibn Baškuwāl (Ibn Peškeval, kako ga naziva Čokić) sasvim sigurno nije bio jedan od njegovih učitelja, s obzirom na to da je riječ o poznatom kordopskom muhaddisu i biografu bez premca (kako ga oslovljava Ibn al-Abbār) koji je u svome djelu *Al-Šila fi ta'rih a'immat al-Andalus* (الصلة في تاريخ أئمة الأندلس) zabilježio biografije 1.400 andaluzijskih ljudi od pera iz 11. i 12. stoljeća.¹⁹ Ibn Baškuwālovo (u. 1183) djelo jest važno kao biografski izvor u izučavanju određenih aspekata Ibn Arebijevog života, međutim, nismo uspjeli pronaći podatak da je do susreta njih dvojice ikad došlo. Ovom prilikom treba istaknuti da se detektiraju materijalne greške i u dijelu u kojem Čokić navodi godine i odredišta Ibn Arebijevih putovanja, što se svakako može uporediti s danas poznatim činjenicama.

Ibn Arebijeva djela i učenje

U drugom dijelu spisa Čokić navodi da je njegov prijatelj M. Tahir Brusulija u svome djelu o Ibn Arebiju poimence naveo 438 njegovih djela, nakon čega Čokić taksativno nabroja određena djela, među kojima su mnoga koja nigdje drugdje nismo uspjeli pronaći, a što bi, nakon kasnijih iscrpnih studija o Ibn Arebijevom korpusu, značilo da ta djela ili naprosto ne postoje ili zasigurno ne mogu biti pripisana Ibn Arebiju. To su, naprimjer, *Futubati Medenije*, *Futubati Misrije*,

Futubati Musilije itd.²⁰ *Fususul-bikjem*, prema Čokiću, razrađuje mudrosti koje se odnose na 27 Božijih poslanika, razloge stvaranja svijeta, te su ga do vremena pisanja Čokićevog tesavvufskog spisa "komentirala 42 muslimanska uvažena naučenjaka i mutesavvifa", među kojima autor drži da je najbolji komentar "što ga je napisao jedan naš čovjek, Abdullah Bosanac (umro 1054)".²¹

U trećem dijelu pod naslovom *Muhjuddin Arebijina nauka*, Čokić ističe da je zbog obilnoga doprinosa arapsko-islamskoj književnosti Ibn Arebi rijetka pojava u povijesti, te je kao takav često bivao neshvaćen – kako u svome vremenu tako i kasnije, a zatim žestoko napadan i osuđivan. "Taftazani, Ibnu Tejmijje, Ibrahim Halebi i Alijjul-kāri" teolozi su koje autor navodi u kontekstu kritiziranja Ibn Arebijevog i Rumijevog učenja, ali i učenja drugih mutesavvifa. Ta kritiziranja su često završavala anatemom (*takfir*), s obzirom na to da su navedeni teolozi u izvjesnim djelima i izrekama mutesavvifa pronalazili stavove za koje su smatrali da nemaju uporišta u Kur'anu i praksi Muhammeda, alejhisselam. Međutim, mnogi su poznati teolozi, među kojima Čokić navodi "Dželaludina Sujutija, Šihabuddina Hejtemija, Šihabuddina Hafadžija, Abdulganija Nablusija, Ibnu Hadžera Askalanija te Katiba Čelebija", stali u odbranu Ibn Arebija i njegovih učenja.²²

Prije svega, začudno je zašto Čokić među teolozima koji su stali u odbranu Ibn Arebija ne navodi 'Abd al-Wahhāba al-Ša'rānija, autora opširnog djela pod naslovom *Al-Yarwāqit wa l-jarwābir*, u kojem je nastojao dokazati usklađenost Ibn Arebijevog nauka, primarno koristeći navode iz *Futubata* i ehli-sunnetskih akaidskih učenja.²³

¹⁸ Vidjeti: Claude Addas, *Quest*, str. 31.

¹⁹ M. Ben Cheneb i A. Huici Miranda, "Ibn Bashkuwā", *The Encyclopaedia of Islam*, E. J. Brill, Leiden, 1995, sv. 3, str. 733-734. Ibn Bashkuwālovo djelo dopunio je Ibn al-Abbār (1199-1260) u svome djelu *Kitab takmilat al-šila*. Vidjeti: *The Encyclopaedia of Islam*, E. J. Brill, Leiden, 1995, sv. 3, str. 673.

²⁰ Vidjeti: Abdurahman Adil Čokić, ibidem, str. 23-27. Osman Yahia, istraživač Ibn Arebijevog opusa u prošlom stoljeću, analizirao je 850 djela koja se pripisuju Ibn Arebiju, od kojih je, prema njegovoj procjeni, 700 autentično, a više od 400 danas dostupno. Vidjeti: William Chittick, *Ibn Arabi – Heir to the Prophets*, Newworld, Oxford, 2005, str. 7.

²¹ William Chittick, jedan od najreferentnijih istraživača Ibn Arebija u našem vremenu, navodi da postoji više od stotinu komentara na djelo *Fusus al-hikam*. Vidjeti: William Chittick, *Ibn Arabi – Heir to the Prophets*, Oxford, 2005, str. 7. Svakako, ne može se zaobići činjenica da Čokić Abdullaha Busnawija naziva *Bosancem*, dok će se poznati Šarih al-fuṣūṣ (Komentator *Fuṣūṣa*), što je nadimak kojim je Abdullah

Busnawi čašćen u stoljećima nakon svoje smrti, u kasnijim radovima domaćih autora nazivati *Bošnjakom*.

²² Abdurahman Adil Čokić, ibidem, str. 27-28.

²³ 'Abd al-Wahhāb al-Ša'rāni (1492-1565) poznati je egipatski sufija, teolog, pravnik te autor djela iz različitih teoloških disciplina. Iako je studirao pred najpoznatijim kairskim doktorima Zakona, njegov duhovni vodič bio je 'Ali al-Khawwās, pletać palminog lišća koji nije bio vičan čitanju i pisanju. Zahvaljujući svojoj harizmi, erudiciji i pristupačnom stilu pisanja, Al-Šarāni je bio uspješan, bogat i popularan pisac. Kad se radi o pripadnosti tarikatu, nikada se nije identifikirao s posebnim tarikatom, iako je primljen u 26 tarikata (najvjerovatnije iz razloga traženja *barakata*), nego se smatrao sufijom *tariq al-qawma*, što podrazumijeva slijeđenje duhovnog puta imama Junayda, *Vode dviju skupina*. Što se tiče njegovog odnosa prema pravnicima (*fuqahā*), Al-Šarāni ih je kritizirao zbog opterećenja ljudi detaljima Zakona koji su jasni samo maloj grupi specijalista. Vidjeti: M. Winter, 'Al-Šarāni, 'Abd al-Wahhā', *The Encyclopaedia of Islam*, E. J. Brill, Leiden, 1995, sv. 9, str. 316.

Međutim, ubrajanje Ibn Hajar al-‘Asqalānija među apologete Ibn Arebija je, u najmanju ruku, neprecizno. Ibn Hajar u svome djelu *Lisān al-mizān* bilježi dijametralno različite opise Ibn Arebija – od onih koji Šejhul-ekbera predstavljaju kao drskog nevjernika, pa do onih koji ga spominju kao velikog Božijeg prijatelja, pri čemu Ibn Hadžerov vlastiti sud ostaje nejasan.²⁴

Čokićevo razumijevanje vahdetul-vudžuda

Iako podnaslov *Vahdeti vudžud i šathijjat* daje određene naznake u kojem smjeru bi moglo ići Čokićevo predstavljanje vahdetul-vudžuda kao jednog od najkontroverznijih termina koji se stoljećima veže za Ibn Arebija, te uprkos definiranju šathijjata²⁵ kao “neozbiljnih izreka koje u doslovnom značenju stoje u opreci sa jasnim slovom Kur’ana”, pa i tvrdnji da Ibn Haldun u *Muqaddimi* Ibn Arebija ubraja među rafidije,²⁶ autor će na sljedećim stranicama svoje poslanice iznijeti prilično razumljivo razviđanje teškog tehničkog termina tesavvufskog nauka – vahdetul-vudžuda.

Prije razviđanja ontoteološke zbilje vahdetul-vudžuda, Čokić će razmatranje započeti praktičko-spoznajnom dimenzijom navodeći da je “vahdeti vudžud istinsko spoznanje Boga kao jedine apsolutne Istine koja postoji, uz odstranjanje iz srca svega drugog osim Boga”; ukratko, načelo ljudskoga djelovanja kojemu je cilj i svrha samo Bog (هو لا مقصو لا).²⁷ Kad je riječ o ontoteologiji, Čokić predstavlja vahdetul-vudžud

na tragu poznatih autora Ibn Arebijeve škole; naime, samo dragi Bog “postoji” u pravom značenju riječi “opstojati”, dok druga bića opstoje po Njemu, te takva nemaju vlastitu egzistenciju, nego su “oblici i jedinice njegova znanja prije svoga pojavljenja u vanjskom svijetu”.²⁸ Čokić ne donosi bremenitu povijest vahdetul-vudžuda; za njega je vahdetul-vudžud istovjetan tevhidu kojemu naučava Kur’an, “pa prema tome nema ni kritici mjesta”.

Ovakvo razumijevanje vahdetul-vudžuda prisutno je u sufizmu nakon Ibn Arebija, ali i u muslimanskoj filozofiji, pa se tako može shvatiti anahrona upotreba ovog pojma, koji određeni autori protežu i na sufije koji su govorili i pisali mnogo prije nego je termin “vahdetul-vudžud” postao dio sufijskog vokabulara.²⁹ Jedan od takvih autora je i Čokić, koji navodi da je imam Gazali (u. 1111) napisao djelo *Miškjatul-envar* u kojemu je “obrazložio vahdeti vudžud”.³⁰

Na sljedećim stranicama svoje poslanice Čokić donosi citate iz *Futuhata* kojima nažalost ne navodi izvor (izdanje, svezak, stranica), što je karakteristika cijeloga rada, nakon kojih se čudi kako se “našlo teologa koji ga (Ibn Arebija, op. a.) osudiše”, iako on “tako jasno i lijepo piše o Bogu i preporučuje selefov mezheb u vjerovanju, da se čovjek divi njegovu obrazlaganju”.³¹ Apologiju Ibn Arebija slijedi kratko poglavlje pod naslovom “Vanjski svijet” u kojemu Čokić na nepune dvije stranice objašnjava eš’arijsko učenje o *khalq jadid* – nepretrgnutom i stalnom

²⁴ Vidjeti: Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Lisān al-mizān*, Maktab al-maṭbū‘at al-islāmiyya, Bejrut, 2002, sv. 7, str. 391–397. Izuzetnu studiju o višestoljetnoj debati o položaju Šejhul-ekbera unutar muslimanske učenosti i “pravovjerja”, koja se odvijala na svim stranama tadašnjih muslimanskih imperija, napisao je Alexander D. Knysh. Vidjeti: Alexander D. Knysh, *Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition – The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, State University of New York Press, Albany, 1999.

²⁵ Šejh Fejzulah Hadžibajrić definira *šathijjat* kao “riječi i izreke izrečene u stanju ljubavne zanesenosti prema el-Hakku; izgledaju da stoje u kontradikciji sa jasnim slovom Kur’ana”. Vidjeti: Fejzulah Hadžibajrić, *Mali rječnik sufijsko-tarikatskih izraza*, Sarajevo, 2006, str. 86.

²⁶ Ibn Arebijevo ime nismo uspjeli pronaći u *Muqaddimi*, uprkos konsultiranju više izdanja. Vidjeti: Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, prijev. na engleski Franz Rosenthal, sažeo

i uredio N. J. Dawood, Princeton University Press, Princeton i Oxford, 2015, *passim*. Ibn Haldunovo izlaganje tesavvufskog nauka može se pronaći u navedenom izdanju, na stranicama 528–541.

²⁷ Vidjeti: Čokić, *ibidem*, str. 30.

²⁸ *Ibidem*, str. 32.

²⁹ William Chittick je izdvojio ukupno sedam definicija vahdetul-vudžuda kroz povijest. Vidjeti: William C. Chittick, “Rūmī and Wahdat al-wujūd”, u: A. Banani, R. Hovannisian i G. Sabagh (ur.), *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rūmī*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, str. 88–91. Dijelovi ovoga rada mogu se pronaći u: William Chittick, “Vahdetul-vudžud – Jedinstvo Egzistencije”, prijev. s engleskog Haris Dubravac, u: *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u BiH*, god. LXXIX, br. 7–8, 2017, str. 803–814.

³⁰ Čokić, *ibidem*, str. 33, bilješka br. 29.

³¹ *Ibidem*, str. 34–35.



stvaranju svijeta, koji je u svojoj cjelini “tako lijep da od njega ne može biti ljepši”.³²

Kratko predstavljanje Ibn Arebijevog viđenja svijeta očitovanja završava se Ibn Arebijevim uvidom o životu i svijesti/svjesnosti cjelokupnoga svemira kao njegovoj značajnoj karakteristici, kojoj savremeni istraživači Ibn Arebijevog djela pružaju sve više pažnje.³³ U posljednjem poglavlju svoje poslanice Čokić donosi nekoliko Ibn Arebijevih savjeta koje možemo svrstati u domen praktičkog tesavvufa, među kojima izdvajamo sljedeći, čime i završavamo analizu ovoga djela: “Prije svega dužan si da na dozvoljen način (sa halalom) zaslužuješ svoj kruh. To je temelj vjere i šeriata.”³⁴

Zaključak

Abdurahman Adil Čokić jedan je od prvih autora koji su na našem jeziku pisali o Ibn Arebiju. Zasigurno je njegova tesavvufska misao proizlazila iz njegova uvjerenja s jedne, ali i intelektualnog zrijenja s druge strane. Štaviše, Čokić je bio autor koji je mogao artikulirati Ibn Arebijevu teološku-filozofsku misao zahvaljujući

poznavanju klasičnih sufijskih spisa u izvornome obliku. Također je s adekvatnim stepenom znanstvene artikulacije prezentirao na našem jeziku ekberijanske probleme odnjegovanim bosanskim teološkim izrazom i sadržajem. Posljedično tome, detektira se na određeni način i specifičan koncept dijaloga između ilm al-kelama i tesavvufa, što je u suštini bilo i sasvim prirodno u Čokićevom teološkom korpusu. Ali valja istaknuti da je ovaj bosanski autor u svome teološkome obrascu iskazivao i enormnu blagonaklonost prema djelu navedenog španskog teologa te je prema njemu, sukladno kazanome, i apologetski pristupao. Razlog tome se najverovatnije nalazi u činjenici da je izučavanje Ibn Arebijevog teologije bilo sastavnicom obrazovnih institucija u Osmanskoj Imperiji, dok je sama praksa bosanskih muslimana u to doba bila prožeta kako hanefijsko-maturidskim akaidom tako i sufijskom praksom.

³² Ibidem, str. 36. Čokić ovdje navodi poznati Gazalijev izriječ: ليس في الإيمان أبدع مما كان

³³ Npr. Mohammed Rustom, “The Great Chain of Consciousness – Do All Things Possess Awareness?”, <https://renovatio.zaytuna.edu/article/the-great-chain-of-consciousness>, pristupljeno 18. oktobra 2022.

³⁴ Čokić, ibidem, str. 37.

Izvori

- Abdurahman Adil Čokić, *Risala Šejhul-ekber Muhjud-din ibn Arebi*, Islamska dionička štamparija, Sarajevo, 1936.
- Adnan Silajdžić, Samir Beglerović, *Akaidiska učenja Ebu Hanife*, El-Kalem, Sarajevo, 2016.
- Ahmad Zarruq, *Qawā'id al-taṣawwuf wa šawāhid al-ta'rūf*, Al-Markaz al-'arabi li al-kitāb, Šariqa, bez godine izdanja.
- Ahmed Zildžić, *I prijatelj i neprijatelj: rano osmansko društvo i Ibn 'Arabi*, Univerzitet u Sarajevu – Orientalni institut, Sarajevo, 2020.
- Alexander D. Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition – The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, State University of New York Press, Albany, 1999.
- Al-Qurtubī, *al-Jāmi' li aḥkām al-Qur'an*, Mu'assasa al-risālah, Bejrut, 2006, sv. 19.
- Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur: the life of Ibn 'Arabi*, The Islamic Texts Society, Golden Palm Series, 1993.
- Fejzulah Hadžibajrić, *Mali rječnik sufijsko-tarikatskih izraza*, Sarajevo, 2006.
- Ibn Hajar al-Asqalānī, *Lisān al-mizān*, Maktab al-maṭbū'at al-islāmiyya, Bejrut, 2002, sv. 7.
- Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, University Press, Princeton i Oxford, 2015.
- Ibn Manzūr, *Lisān al-'arab*, Dār al-ma'arif, Bejrut, bez godine izdanja, sv. 4.
- Kur'an s prijevodom značenja na bosanski jezik*, preveo Besim Korkut.
- M. Ben Cheneb i A. Huici Miranda, “Ibn Bashkuwāl”, *The Encyclopaedia of Islam*, E. J. Brill, Leiden, 1995, sv. 3.
- M. Winter, “al-Šarānī, 'Abd al-Wahhāb”, u: *The Encyclopaedia of Islam*, E. J. Brill, Leiden, 1995, sv. 9.
- Mohammed Rustom, “The Great Chain of Consciousness – Do All Things Possess Awareness?”, <https://renovatio.zaytuna.edu/article/the-great-chain-of-consciousness>, pristupljeno 18. oktobra 2022.
- Rešid Hafizović, *Ibn Arebijevog filozofsko-teologijsko učenje o logosu*, Bemust, Sarajevo, 1995.
- Rešid Hafizović, *Ljudsko lice u ogledalu sufijske literature*, Naučnoistraživački institut “Ibn Sina”, Sarajevo, 2005.



- Rešid Hafizović, *Temeljni tokovi sufizma*, Bemust, Sarajevo, 1999.
- Samir Beglerović, *Tasawwuf Bosne u vidicima Fejzulah Hadžibajrića: vjerski i kulturni razvoj bosanskih muslimana u prvoj polovini XX stoljeća*, Bookline, Sarajevo, 2014.
- Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, El-Kalem, Sarajevo, 2004.
- Vahid Fazlović, *Islamska apologetika Abdurahmana Adila Čokića*, El-Kalem, Sarajevo, 2015.
- William C. Chittick, "Rūmī and Waḥdat al-wujūd", u: A. Banani, R. Hovannisian i G. Sabagh (ur.), *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rūmī*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- William C. Chittick, *Ibn Arabi – Heir to the Prophets*, Oneworld, Oxford, 2005.
- William Chittick, "Vaḥdetu-l-vudžūd – Jedinstvo Egzistencije" u: *Glasnik Rijasete Islamske zajednice u BiH*, LXXIX, br. 7-8, 2017.
- Zaineb S. Istrabadi, *The Principles of Ṣūfism (Qawā'id al-Taṣawwuf): An annotated translation with introduction*, 1988.

Abstract

The Perception of Ibn Arabi's Theology in the Scientific Work of Abdurahman Adil Čokić

Davud Efendić and Orhan Jašić

Ibn Arabi's theological thought has occupied a special place in the Bosnian theological-philosophical tradition. The theologian who was the first to write about Ibn Arabi during the Kingdom of Yugoslavia in Latin script was a scholar from Tuzla, Abdurahman Adil Čokić. The paper explores topics related to tasawwuf, that is, theological topics in two chapters of Čokić's theological treatise *al-Shaykh al-Akbar Muḥyī ad-Dīn ibn Arabi*. Therefore, the paper presents Čokić's theological perception of several Ibn Arabi's terms, and, finally, points out their historical relevance in the intellectual discourse of Bosnia and Herzegovina.

Keywords: Ibn Arabi, tasawwuf, theologian, Abdurahman Adil Čokić