

Shaofi Qowayder

S arapskog preveo: Adnan Mešanović

Estetika u sufijskoj poeziji: Stvaralačka imaginacija i simbolika kod Ibn Arebija i Mansura ibn Al-Halladža¹

UDK 821.411.21.09-1 Ibn Arebi
821.411.21.09-1 Halladž M.
111.852
141.336

Sažetak

Nakon što autor u uvodnom djelu rada nudi više definicija shvatanja imaginacije ustvrđuje da je imaginacija u arapsko-islamskoj baštini usko povezana sa mnogim filozofskim, teološko-skolastičkim, sociološkim temama, tako da je teško iz iste perspektive dati jedan misaoni obrazac koji bi bio sveobuhvatan.

S obzirom na uvodne napomene autor u nastavku rada nastoji dati odgovor na pitanje: kako su sufije percipirale imaginaciju? Na koji su to način Al-Hallaj i Ibn Arebi u svom duhovnom iskustvu sufijske estetike, a naročito poezije, koristili ovaj potencijal i moć?

U odgovoru autor ustvrđuje da su sufije, zapravo, ti koji su imaginaciji dali veliki značaj koji se izdvojio po svetosti u arapsko-islamskoj misli. Sufije imaginaciju koriste kako bi učinile prijenos od spoznaje (al-ma'rifa) do sufijskog irfana. To jest, ona osvjetljava put spoznavanja uzvišenih značenja (al-haqaiq al-mut'alije), onih značenja do kojih ne može doprijeti ni oštar razum ni pronicljivost nekog filozofa ili samo običnog čovjeka.

Stvaralačka imaginacija kojom se Halladž uspinje u svijet metafizičke imaginacije kod njega je zaodjenuta smislom za estetsko. On se koristi jezikom da izrazi stvaralačku imaginaciju koja teče svakim ljudskim bićem, a koju mogu osjetiti samo posebni među posebno duhovno obdarenim. To su one sufije koje spadaju među visoko duhovno prosvijećene koji su stigli do cilja.

Halladžov smisao za estetikom kroz imaginaciju odlikovao se *wahdeti šuhudom* (osvjedočenje jedinstva), sjedinjenjem, stapanjem.

¹ Ovo je treće poglavlje doktorske disertacije na temu "Estetika simbolizma i imaginacije u sufijskoj poeziji – komparativna analitička studija između Al-Halladža i Ibn Arebija" (*Jamaliyyat Ar-Ramz wa Al-Kbayal fe Shi'r Es-Sufy – Moqarana bayna Al-Hallaj wa Ibn Arabi*), odbranjen 2018. godine na Univerzitetu Colleges for Social Sciences University of Oran 2, Mohamed Bin Ahmed, Alžir, str. 184–244.



Koristeći se stvaralačkom imaginacijom Halladž se uspinje ka većim zbiljama od pojavnog svijeta pa sve do Svijeta Duha, gdje ostvaruje iskustvo iščezavanja u Istini (fenā') i sufijsko iskustvo lijepog koje on objelodanjuje u svojoj poeziji koja otjelovljuje duhovni uzlet tako što režira priču o Poslanikovom miradžu, zabilježenu kroz predaje izvan njena kontekstualnog okvira kao događaja, ocrtavajući kakav to odnos treba da bude između čovjeka i Boga, što u konačnici daje savršenog čovjeka, kao oličenje simbolične personifikacije udahnutog božanskog duha.

Ibn Arebija, slično Halladžu, za stvaralačku imaginaciju kaže da je uzrok otkrovenju (al-keṣḥf) i obznanjenju (az-zuḥur). Stoga je Allah podario čovjeku stvaralačku imaginaciju kao svjetlost-vodilju kojom sebi može oslikati sve što postoji. Svjetlo stvaralačke imaginacije prodire do samog ništavila i iz njega izvodi postojanje (al-wudžud). Ustvari, prema Ibn Arebiju stvaralačka imaginacija je moć stvaranja i otkrivanja koja se uznosi u jedan veći svijet, te kroz moć ove imaginacije doseže se teško shvatljiva zbilja.

Ključne riječi: stvaralačka imaginacija, simbolika, estetika, Ibn Arebi, Mensur Halladž

Uvod

Prije nego se i počne govoriti o simbolici i imaginaciji u Ibn Arebi-jevoj misli i poeziji, neophodno je na samom početku odrediti značenje pojma *al-khayal* – mašta, simbolika, imaginacija. Definicija pojma *al-khayal* ili imaginacija, prema francuskom filozofu André Lalande, glasi: "Moć da se prizove slika/forma/percepcija iz prošlosti bez vremenskog i prostornog određenja." Termin *al-khayal* spada u vrh važnih termina naročito kada govorimo o estetici, umjetnosti, stvaralaštvu, ali jednako tako ima veliki značaj i na drugim znanstvenim poljima (naročito u psihologiji), te u području primijenjenih i teoretskih znanja.

Kada, pak, govorimo o umjetnosti, stvaralaštvu, a naročito poeziji, *al-khayalu* (imaginaciji, mašti) pripada vidno mjesto kod pjesnika i filozofa, s tim da postoji razlika između klasičnih i savremenih mislilaca kad je riječ o samoj prirodi *al-khayala* / imaginacije.

Vjerovatno prvi koji je ovo primijetio i davno o tome pisao jeste Sokrat, koji smatra kako je pjesnička mašta neka vrsta uzvišene ludarije. Ovo uvjerenje nastavilo je da živi s Platonom, koji drži do toga da su svi pjesnici

pomalo luckasti, a duhovi koji ih progone katkad dobri, a katkad zli... a da je Aristotel taj koji je prijatelju izmišljene kraljice dodijelio počasno mjesto kakvo njemu priliči, slaveći njegov dar imaginacije da prekraja sliku i smisao za simbolikom.²

Ako ostavimo Aristotela po strani, ovakav pogled, kada je u pitanju imaginacija, nailazimo jednako sličnim u velikoj mjeri u onome što je rečeno o ilhamu, to jest nadahnuću kod prvih filozofa, gdje se vidi spajanje onostranog potencijala i stvaranja poezije. Sve to zajedno govori kako su se nadahnuće i imaginacija međusobno prožimali u izražavanju onostranog koje učestvuje u formiranju poezije darivajući pjesniku nadnaravan atribut.

Aristotel je otvorio put islamskim filozofima kroz prevodilački angažman Al-Kindija (260. h.g.), Al-Farabija (339. h.g.), Ibn Sine (428. h.g.), i drugih, te kroz djelovanje stare škole islamskih teoretičara, naročito Al-Džurdžanija u kontekstu islamsko-arapske kritičke misli i zaostavštine.

Vrijedno je ovdje definirati *al-khayal* (stvaralačku imaginaciju) kao moć i sposobnost stvaranja ideja (suwar). Odnosno, kao preobražaj ideja i percepciju

² Dr. Salim Abdurrazzaq Sulejman Al-Masri, *Ši'ru tasawwuf fi Al-Andalus*, Daru al-ma'rifati al-džami'iyya, 2017, str. 207.



slika iz nekog prošlog vremena u novu formu koja nije prethodila, što se pjesničkim mentalitetom izjednačava sa prožimanjem i sjedinjavanjem rasparčanih ideja u jednu kasidu (pjesmu) koja ih objedinjuje dajući joj jednu cjelinu i smisao, što predstavlja pjesnikovo iskustvo. Da bi se takvo što dogodilo, neophodno je prizvati iz imaginacije pojedinačne ideje i uvesti ih u jednu zasebnu cjelovitu misao ili opći duh kaside (pjesme) koja oslikava misao.³

Ova duhovna sprema navođenja ideja proizvodi objedinjenu formu i duh pjesničkom izražavanju, a imaginacija je ta koja određuje tematiku pjesničke ideje kakva će da bude, tako što istoj daje moć formiranja temeljnog obrasca, a zatim preobražavanja sa drugim pojedinačnim idejama u nastajanju univerzalne ideje širokog spektra značenja. Imaginacija je, dakle, unutarnja moć putem koje određena ideja ili neko osjećanje preuzima dominaciju nad više ideja ili osjećanja (u samoj kasidi), te realizira jednu cjelinu među njima samima.

Ova cjelina koju realizira moć imaginacije po svom načinu nastajanja sliči onoj cjelini kakvu susrećemo u samoj prirodi pri posmatranju nekog pejzaža, gdje osjetimo cjelovitost prizora. Tako imaginacija nestaje, raspršava se, ruši kako bi se iznova ponovo formirala.⁴

Postoje mnoge definicije imaginacije koje su predočili književni kritičari. Neki su imaginaciju nazvali znanstvenom, umjetničkom, idejnom, intuitivskom/spoznajnom, apstraktnom, realnom, idealističkom. Mnogi govore o tome kako imaginacija ima tri polazišta: ona je imaginacija stvaralaštva koja nalazi komponente među iskustvima koja su prethodila, pa ih objedinjuje u novoj formi koja nije postojala. Imaginacija kreiranja ili kreiranog

je skupljanje ideja i pogleda koji međusobno odgovaraju jedni drugima tako što se vraćaju jednom emocionalnom polazištu. I treće, imaginacija predstavlja objavljivanje (al-bayan) ili interpretaciju (at-tefsiri), gdje se pjesnik zanima interpretacijom onoga što vidi, više nego samim opisom istoga.⁵

Imaginacija u arapsko-islamskoj baštini usko je povezana sa mnogim filozofskim, teološko-skolastičkim (al-kelam), sociološkim temama, tako da je teško iz iste perspektive dati jedan misaoni obrazac koji bi bio sveobuhvatan. Na temelju toga može se postaviti sljedeće pitanje: kako su sufije percipirale imaginaciju? Na koji su to način Al-Hallaj i Ibn Arebi u svom duhovnom iskustvu sufijske estetike, a naročito poezije, koristili ovaj potencijal i moć?

Sufije su, zapravo, ti koji su imaginaciji dali veliki značaj koji se izdvojio po svetosti u arapsko-islamskoj misli. Sufije imaginaciju koriste kako bi učinile prijenos od spoznaje (al-ma'rifa) do sufijskog irfana. To jest, ona osvjetljava put spoznavanja uzvišenih značenja (al-haqaiq al-mu't'aliye), onih značenja do kojih ne može doprijeti ni oštar razum ni pronicljivost nekog filozofa ili samo običnog čovjeka. Sufija kreće od dijametralno suprotne tačke, oslanjajući se na duhovnu pronicljivost (al-basira) i unutrašnje čulo (al-hiss al-batin). Imajući pouzdanja u svoje transcendentno čulo (النشوة الروحية) on se, imaginacijom prožet, uzdiže do stepena kada počinje da se bliži Božanskoj Zbilji. Dakle, imaginacija kod sufija jeste jedno od stečenih načina duboke spoznaje koja nadilazi vanjska osjetila. Ta spoznajna nadarenost ponekada nadilazi i sami razum koji se smatra "najpravednijom raspodjelom među ljudima", kako ga naziva Dekart. Sufije su gospodari pulsirajuće slobodne i prirasle

³ Dr. Salim Abdurrazzaq Sulejman Al-Masri, *Ši'ru tasawwuf fi Al-Andalus*, Daru al-ma'rifati al-džami'iyya, 2017, str. 244.

⁴ Muhamad Mustafa Badawi, *Silsilatu tawabeg fikr al-garbijj*, Daru al-ma'arif Al-Kahira, sv. 2, str. 156.

⁵ Dr. Jaber Al-Asfur, *As-Sura Al-Fanniya fe turath An-Naqlyy*, Daru al-ma'arif Al-Kahira, sv. 1, str. 39.

⁶ Dr. Salim Abdurrazzaq Sulejman Al-Masri, *Ši'ru tasawwuf fi Al-Andalus*, str. 245.

imaginacije na razini teorije i prakse u islamskoj arapskoj baštini.⁶

Iako predstavnici romantizma gaje uvjerenje kako se oni najviše koriste imaginacijom, kao što to tvrde neki engleski predstavnici škole romantizma u osamnaestom stoljeću poput Coleridgea, Shelleya, Keatsa... i pored svih razilaženja među njima oko same tematike imaginacije, ipak je Ibn Arebi taj koji imaginaciji daje poseban sveti prizvuk. Skoro da među sufijama ne možemo naći ono što nalazimo kod Ibn Arebija kada je u pitanju teorija imaginacije. Zato se nameće prirodno pitanje kakva je to imaginacija.

Imaginacija u sufijskoj filozofiji Ibn Arebija ima zaseban položaj do te mjere da možemo reći da je Ibn Arebi filozof imaginacije bez premca. Sve naznake ove tvrdnje lahko je provjeriti i jasno se ukazuju svakome ko prelista bilo koje od njegovih djela. Mnoga pera posvetila su pažnju samo ovom segmentu Ibn Arebijevog širokog opusa. Neke od tih studija postale su planetarno poznate da poslije njih nema potrebe iznova istraživati tesavvuf kod Ibn Arebija, kao što je knjiga *L'imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi* francuskog autora Henry Corbina (1903–1978), prvi put štampana 1958. godine.

Također i studija Mahmuda Kasima Al-Khayal fi mazhab Ibn Arebi, prvi put štampana 1969. godine, kao i mnoga druga djela istočnih i zapadnih autora.

Imaginacija kod Ibn Arebija ostavila je velikog traga i na poznatog italijanskog pjesnika Dantea Alighierija u njegovom djelu *Božanska komedija*. U ovom kontekstu španski autor Miguel Asín Palacios veli: "Moralno je nedopustivo nama zapadnjacima iz naše perspektive da poričemo utjecaj ovog španskog muslimanskog mislioca pjesnika, Ibn Arebija, koji je ostavio

na djelo Dantea Alighierija i njegovu nezaboravnu poeziju kojom je dosegao vrhunac slave... jer isti je našao upravo u djelima Ibn Arebija i *Futuhati-ma* (Mekanskim otkrovljenjima) opći misaoni okvir za svoju poeziju, mislim na poeziju imaginacije u putovanjima punim tajni do opet nekih drugih, te sve što ova poezija nosi sa sobom od simboličnih poruka, kao i inženjerskih projekcija stepena Pakla i najljepšeg predjela u Raju. U ovoj tvrdnji sa njim se slaže i španski literarni historičar Emilio Garcia Gomez."⁷

On kaže: "Ibn Arebi je pretekao Dantea. Opće naznake koje krase ovu uzvišenu dramu sasvim su jasne. Imaginacija kod Ibn Arebija konstruirala je filozofiju koja je obuhvatila cijelu egzistenciju u ravni jednog svestremenog kosmičkog putovanja koje je pratilo čovjeka do u stopu, vezavši se za njega u svim situacijama, a od njegovog tesavvufa načinilo prvenstvo po kojem se ravnaju druga sufijska iskustva i dovode u vezu sa njim i sufijskim otkrovenjem gdje postaje jasno kako je imaginacija najjača moć koju je Allah stvorio."⁸

Stoga kažemo kako božanska odredba stvaranja nije uvela u egzistenciju nešto veće od same imaginacije. U njoj se obznanila božanska moć i odredba, a njom je Sebi milost učinio obaveznom kao što je učinio i sveopćom obavezom. Ona je samo prisustvo božanske obznane na Sudnjem danu i poglavljima vjerovanja. To je najveći Allahov znamen koji upućuje na Allaha, a od snage suda Njegove nadmoći jeste i to što potvrđuju mudri, iako i sami nisu svjesni onog što govore, niti ispunjavaju do kraja istinsko pravo zbilja koje im se otkrivaju. Jer imaginacija, iako spada u ljudsku prirodu, ima veliku nadmoć nad samom prirodom sa onim čime ju je Allah, od same božanske snage, osnažio.⁹

⁷ Miguel Asín Palacios, *Ibn Arebi hayatuhu wa mazhabuhu*, prijevod na arapski Abdurrahman Al-Bedevis, Vakalat matbu'at Kuvajit, Darul al-kalami Lubnan.

⁸ Emilio Garcia Gomez, *Ši'er Al-Andelusi Babth fe tattawwurihi wa kbasaisibi*, prijevod na arapski dr. Husein Mu'nith, str. 39.

⁹ Muhyiddin ibn Arebi, *Al-Futubat al-Mekkiye*, sv. 4, str. 429.



Imaginacija kod Ibn Arebija obuhvata cijeli kosmos, i nije svedena na jedno područje ljudskog djelovanja. U tom smislu, on kaže:

إنما الكون خيال وهو حق في الحقيقة
والذي يفهم هذا حاز أسرار الطريقة

Sve ovo što vidiš mašta je, a On je

Istina u zbilji

Onaj ko ovo shvati, našao je tajnu Puta.

Imaginacija prati čovjeka od momenta rođenja pa sve do same smrti, a Allah će mu se u konačnici ukazati na Sudnjem danu. Ibn Arebi govori o ulozi imaginacije kod početka stvaranja pa kaže: "Kada čovjek želi da dobije potomstvo, neka pri susretu sa svojom ženom zamisli u sebi ideju nekog velikana znalca, pa ako želi da se ista želja ostvari, neka ideju o tom znalcu formira kod sebe onakvom kakva mu je poznata ili prenesena, a onda neka ženi prenese ideju o ljepoti te ideje, a onaj ko želi da tako postupi onda neka mu ta ideja bude vezana za moral i znanje koje je otjelovilo sva ta značenja, neka te ideje približi ženi i svome oku kod snošaja, te neka završe spolni odnos, gledajući/zamišljajući te ideje. Ukoliko žena zanese od toga snošaja, to će ostaviti traga na to začće od onoga čime su im misli bile zaokupljene, pa će i dijete biti na stupnju takve ideje."¹⁰

Stvaralačka imaginacija ima veliko mjesto u filozofiji Ibn Arebija kao i u samoj simbolici estetike zbog svoje izražajne moći kao sredstvo obavljanja funkcije prenošenja znanja i samog predmeta znanja i spoznaje. Tako kod Ibn Arebija nalazimo ideju stvaralačke imaginacije, kao što u njegovoj školi mišljenja nalazimo ideju wahdetul wudžuda (jedinstvo egzistencije), dok i jedno i drugo, pitanje egzistencije ili spoznaje, ili vrijednosti sa oba ogranka etičkog i estetskog, nisu postojane bez ideje imaginacije i veze koja ih povezuje sa onim božanskim.

Jednako tako, prisustvo imaginacije kod Ibn Arebija jasno se uočava u simbolici kosmosa i spoznaje, pa čak i u njegovoj interpretativnoj filozofiji (falsafa ta'wiliyya).

Stvaralačka imaginacija je međusvijet (barzakh) između Ibn Arebija i simbolike žene, jezika, nauke o brojčanoj simbolici arapskog alfabeta i njegovih svjetova u sufijskoj filozofiji Ibn Arebija.

To je kod njega tačka koja spaja kraj jedne zaokružene cjeline sa njenim početkom, a potom se ta tačka ne utapa sa tim ostalim tačkama koje formiraju krug, te naposljetku stvaralačka imaginacija ostaje ta koja spaja početak i kraj, vezu i razmeđe između svake dvije stvari.

Ibn Arebi dovodi imaginaciju u vezu sa drugim ljudskim potencijalima i moćima, pojašnjavajući kako je ipak snaga imaginacije kojom se Allah, dž.š., spoznaje najbitnija. Jer, da nije ove vrste imaginacije, nikada ga ne bismo spoznali. Ibn Arebi u tom kontekstu veli: "Čovjek spoznaje sva znanja sa pet moći materijalnih čula, a to su miris, okus, sluh, vid, dodir.

Potencijal stvaralačke imaginacije ne može se precizno odrediti osim onim putem koji su čovjeku darovala materijalna čula, i to u idejama i formi tih čula. Ili putem ideje koju je kod čovjeka stvorila misao tako što je konstruirala između materijalnih osjećanja.

Ljudsko biće nikada ne razmišlja izvan okvira postojećeg sa kojim je u dodiru putem čula i prvotnog uma (awail al-aqliyya).

Ovaj potencijal um ne može shvatiti, jer um ne prihvata da shvati osim ono što je samo po sebi vidno i pojavno ili što je zaključio putem misli. S obzirom na to da misao ne može dokučiti ovaj potencijal, samim tim ni um ga ne može dokučiti putem misli. Međutim, budući da je um to što jeste,

¹⁰ Ibn Arebi, *Al-Futubat al-Mekki-je*, sv. 3, str. 114.



od vrste ove moći, može mu podariti da spozna (umni potencijal) istinski i samim time ga shvati – putem stvaralačke imaginacije.

Moć pamćenja nije u stanju dokučiti znanje o Allahu, nego je u stanju da se sjeti onoga stanja gdje je bio razum prije nekog znanja ili onoga što je zaboravio. Ova moć nije imala znanje o Allahu, te stoga nije u stanju da ga dokuči.¹¹ Da se zaključiti da je stvaralačka imaginacija kod Ibn Arebija mjesto pohranjivanja ideja, a njegova je uloga da posudi ideje iz čulnog te da ih složi. Ova moć nije prisutna u drugim ljudskim moćima.

Kao što stvaralačka imaginacija crpi ideje iz onoga što se zapaža čulima, ona jednako tako utječe na ono što je čulno, u stanju je da u materijalni svijet poluči neke nove zbilje.

U tom smislu, Ibn Arebi kaže:

لولا الخيال لكننا اليوم في عدم
ولا إنقضى غرض فينا ولا وطر
كأن سلطانها إن كنت تعقلها
الشرع جاء به والعقل والنظر
من الحروف لها كاف الصفات فما
تفك عن صور إلا أتت صور

Da nije stvaralačke imaginacije, danas bi bili ništavilo, nit' bi se smisao s kojim smo tu upotpunio.

Kao da je njena moć, ako shvatiti možeš, ono s čim je došao šerijat, razum i misao.

Harfovi su joj takvi da opisati mogu, i samo što ideje sagleda, a ono nove joj dođu.

Kada kažem: “Kao da je njena moć”, to jeste moć stvaralačke imaginacije, zbilja je onoga “ke enne” (كان), “kao da je”. To je značenje Poslanikovih, s.a.v.a., riječi: “Allaha obožavaj kao da (كأنك) Ga vidiš.” Ovdje je “kao da je” (كأن) predikat, a “njena moć” (stvaralačke imaginacije) je subjekt, a značenje: Moć prisustva imaginacije سلطان حضرة الخيال

od izraza je (koji označavaju) samog onog كان “kao da je”¹²

Dakle, imamo “kao da je” oslikano u prisustvu imaginacije uzrokom naše ljubavi spram Allaha i ibadeta Njemu, pa je samim tim i značenje hadisi šerifa sljedeće: “Allaha obožavaj kao da Ga vidiš”, to jest Allah je u pravcu kjabe/kible onog koji molitvu obavlja. Pojednostavljeno, prizovi stvaralačku imaginaciju kao da je On ispred tebe, a ti se sa Njim suočavaš da bi ga u potpunosti bio svjestan i da bi stid od Njega osjetio. Prizivanje Gospodara od strane roba u ibadetu (na ovaj način) sama je zbilja prisustva Obožavanog. Ibn Arebi dovodi al-khayal (stvaralačku imaginaciju) u vezu sa otkrovenjem koje ima za ulogu nadahnuće koje dolazi u snu i na javi.

U tom kontekstu on kaže:

إذا تجلى حبيبي بأبي عين أراه
بعينه لا بعيني فما يراه سواه

“Kada se voljeni ukaže, kojim okom da Ga vidim,

Njegovim okom, ne mojim, jer vidjelo Ga nije osim Njegovo oko.

Stvaralačka imaginacija uzrok je otkrovenju (al-keshf) i obznanjenju (az-zuhur). Stoga je Allah podario čovjeku stvaralačku imaginaciju kao svjetlost-vodilju kojom sebi može oslikati sve što postoji. Svjetlo stvaralačke imaginacije prodire do samog ništavila i iz njega izvodi postojanje (al-wudžud).¹³

“Stvaralačka imaginacija zaslužuje i ima prvenstvo u tome da se nazove svjetlom (an-nur) od svih drugih Božjih stvorenja opisanim kao svjetlosna (an-nurijje). Svjetlost stvaralačke imaginacije nadilazi druga svjetla, jer ovom svjetlošću dosežu se Božja ukazanja (at-tedželliyat). Ta je svjetlost suština imaginacije, ne svjetlost samog sunca.” (Ibn Arebi, *Al-Futuhāt*)

U prethodnim pasusima navedenim iz djela *Al-Futuhāt* vidi se kako

¹¹ Ibn Arebi, *Al-Futuhāt al-Mek-kijje*, sv. 1, str. 142.

¹² Ibidem, str. 387.

¹³ Ibidem.



Ibn Arebi jasno naglašava poruku da je stvaralačka imaginacija sredstvo ot-krovenja estetike i onoga lijepog u su-fijskoj nauci o spoznaji (al-irfan). Na temelju navedenog može se zapitati: šta je to estetsko imaginarno u sufij-skoj poeziji kod Ibn Arebija ili Huse-ina ibn Mensura al-Halladža?

Estetika stvaralačke imaginacije u sufijskoj poeziji kod al-Hallaja i Ibn Arebija

Govoriti o esteticima stvaralačke ima-ginacije kod Huseina ibn Mensura Halladža (309. h.g.) zahtijeva prvobit-no naglasiti da Halladž, i pored veli-kog razilaženja oko njegovog vjerova-nja, bez sumnje zauzima veliko mjesto među sljedbenicima tesavvufa, koje još niko do sada nije porekao.

Iz Halladžove biografije da se vi-djeti da je on prvi sufija koji je unio fi-lozofiju u tesavvuf. Tesavvuf u svojim je začecima bio svojevrsna vrsta ispo-sništva (zuhd), a onda se zahvaljujući Rabiji el-Adeviji uspeo nebeskim ste-penicama i dosega samu krunu nebe-sa. Rabija el-Adevija unosi u tesavvuf ideju božanske ljubavi ili ljubavi pre-ma Bogu. Ovim pionirskim korakom zablisterao je tesavvuf u najljepšem sjaju.

Husein el-Halladž je, pak, od te-savvufa načinio filozofiju i osmislio u tesavvufu novu terminologiju i nove pojmove koji nisu postojali prije toga, te unio pojam wahdatu al-wudžuda (jedinstva egzistencije) i Svjetla muha-medanskog kao i mnoge druge termine.

Njegova knjiga *At-Tavvasin* (ezelske/ praiskopske posude), koju je štampao Louis Massignon, živi je dokaz prisustva Halladža na pozornici retorike sufijskog estetizma (الجمالية الصوفية).

Ovaj osjećaj za estetiku počivao je na stvaralačkoj imaginaciji. Uspinjanje ka svijetu božanskih svjetala nestajući u

Allahovoj blizini, njegova je ideja usko vezana sa smislom za onim lijepim što počiva na mašti. To se posebno ogleda u ideji miješanja i stapanja prožimanjem (المزج والحلول). Ovaj sufijski osjećaj za ljepotom izrazio je riječima:

مزجت روحيك من روحي كما
تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسك شيء مسني
فإذا أنت أنا في كل حال

Svoj Si Ruh (duh) sa mojim pomiješao, poput vina slatkom vodom Kad te nešto snađe, i mene snađe, kad ono Ti si. Ja u svakom hahu (stanju).¹⁴

U ovoj knjizi *At-Tavvasin* Halladž zaista dolazi sa jednim sasvim novim jezikom za sufije, kao i novim značenjima koja nisu prije toga postojala, oslanjajući se u ovom duhovnom pregnuću na sufijšku stvaralačku imaginaciju. Prožimanje koje se ovdje odvija egzistira na stvaralačkoj imaginaciji. Ono prenosi sufiju iz materijalnog svijeta, poput miješanja stvarnog vina sa vodom, ka nečemu mnogo širem na horizontu ontološke imaginacije. Ovaj njegov pionirski zahvat prokrcio je put svima poslije njega, pa tako i Ibn Arebiju, predvodniku sufizma i sufija. Knjiga *At-Tavvasin* ostaje kao ideja vodilja i putokaz, dok knjiga *Al-Futubat al-Mekkijje* Ibn Arebija simbolizira jednu završnicu cjeline.

Halladž dolazi u Bagdad u godina-ma nadomak punoljetstva sa željom da izučava i traži znanje. Sluša nekolicinu vjerskih učenjaka, prisustvuje sijelima sufija i pobožnjaka (ez-zuhhad) koji u to vrijeme slijede ideje koje su došle u Bagdad nakon kratkog predaha u Basri. Ove ideje bile su više vezane za sami zuhd, to jest pobožan isposnički život, nego za sami tesavvuf kakav poznajemo. Nakon nekog perioda Halladž postaje prisni prijatelj čuvenom sufiji Džunejdu Bagdadiju.¹⁵ Džunejd je u

¹⁴ Al-Hallaj, *Kitab At-Tavvasin*, priredio i predgovor napisao Louis Massignon, Pariz, 1913, str. 134.

¹⁵ Louis Massignon i Paulo Coelho, *The Passion of al-Hallaj*, arapsko izdanje 1963, sv. 1, str. 121.



to vrijeme jedan od stubova tesavvufa (al-aqtab). On nastavlja dalje putovati, odlazi u Mekku na hadždž više puta, obilazi centralnu Aziju, da bi konačno zakoračio u Indiju, gdje dolazi u dodir s temeljima vedskog učenja. Sluša budističke propovjednike, filozofiju nirvane, učenja o ekstazi. Jednako tako nove muslimane poziva na put i filozofiju tesavvufa. Na svojim putovanjima studira medicinu, spiritualizam (الروحانيات), alhemiju, historiju. Odlikuje se duhovnom budnošću, bogobojaznošću, redovnom molitvom i dobrovoljnim namazima, mnogo posti, odriče se slasti i užitaka, živi u uvjerenju da je božanska zbilja okosnica, a svi putevi vode njoj bez razlike i odstupanja ili prekomjernosti, do onog momenta kada nestaju razlike među pravcima i školama i kada nestaje frakcijski fanatizam.

On se slaže sa mu'tezilijama i od njih prihvata učenje et-tenziha, to jest ideje kako Božijoj Biti ne priliči niti jedno od ljudskih svojstava ili svojstava akcidenta.

Od mu'tezilija preuzima i ime Božanskoj Biti i naziva je Al-Hakk (Istina), što predstavlja kraj putovanja u odricanju Bogu svojstava stvorenoga, što je po nekim orijentalistima preuzeta ideja iz jednog od dva svjetonazora: predislamskog gnosticizma ili neoplatonizma.¹⁶

Halladž je za života bio poznat kao neko ko se svim svojim bićem predao ibadetu, a u tom svom duhovnom pregnuću dosezao je stepene iščeznuća (الفناء), gdje se njegova svijest o vlastitoj tjelesnoj prisutnosti gubila, te samim tim otvarala široke horizonte njegovoj plodonosnoj stvaralačkoj imaginaciji. Stvaralačka imaginacija bila je ta koja će ga potaknuti da spoji užitak i bol, a vječni kurban postade njegovo tijelo bačeno na pozornicu vječitog ispita i odricanja od sebe svojstava na putu potpunog predavanja neograničenoj božanskoj moći.

Poezija je postala njegovo sredstvo izražavanja ove imaginacije, kako i sam kazuje o tom jedinstvu s Bogom (الإتحاد) na jedan estetsko-poetski način:

يا ويح روحي من روحي فوا أسفي
عليّ مني فيني أصل بلواي
كأنني غريق تبد انامله
تغوث أوهو في بحر الماء
وليس يعلم ما لاقيت من أحد
إلا حل مني في سويدائي

*Teško mome dubu od mog duba, o
žalosti moja,
Meni od mene, jer sam osnova nesreće
svoje.
Ko' da sam davljenik što mu prsti vire
Vape, ili se jadrnik već potopio u
morskoj vodi.
Ono što zborim niko shvatit neće,
A da zapao već nije u sevdah¹⁷
poput mene.*

Kroz ove stihove Halladž pokušava učiniti prelazak sa čulne na duhovnu razinu – razinu sufijske imaginacije koju Halladž stvara dok osjeća ljepotu tog imaginarnog iskustva i stvaralaštva. Halladž cijelim duhom živi ovo duhovno iskustvo smisla za ljepotom, oslanjajući se na sufijsku imaginaciju i sufijsku ekstazu (الشطح) koja vodi stapanju u božansku zbilju (الفناء في الحق), jedinstvo osjećanja (الإتحاد), osjećaj prisutnosti božanskog (الوجد). Kada Halladž govori o prisutnosti božanskog i sufijskoj ekstazi, dva sufijska termina, onda želi naglasiti unutarnje kretanje (الحركة) i Riječ Božju (الكلام) te stvaranje jednog izražajnog kosmosa فضاء تعبيري u trenucima nestajanja u božanskom, do kojeg dolazi sufija onoga momenta kada se upotpuni duhovno iskustvo božanske ljepote (التجربة الصوفية الجمالية), a to je prodiranje kroz svjetove stvaralačke imaginacije koji dolaze u duhovni svijet sufije, a otjelovljenje doživljava kroz formu pjesničkog izražavanja koja odražava stanja duhovne ekstaze (صفات الواجدين).¹⁸

¹⁶ Roger Arnaldez, *Al-Hallaj's quest for the absolute*, arapsko izdanje, Dar At-Tanvir, Bejrut, sv. 1, str. 35.

¹⁷ Arapski سويدائي, to jest duboka bol, sevdah.

¹⁸ As-Siraj At-Tusi, *Al-Lam'u fe tasavvuf*, Taha Abdul-Baqi Surur, Daru-l-kutub Al-hadis Al-Lubnan, 1988, str. 377.



Iz toga opet proizlazi bol i jecanje, kretanje i mirovanje, a dokaz iz Kur'ana koji svjedoči ovom duhovnom stanju Allahove su riječi:

الذين ذكروا الله وجلت قلوبهم

Oni kojima srca zadrhte kada se Allah spomene (Al-Hadždž, 35).

Al-Wadžal/Al-Wedžel (podrhtavanja duha/srca) je svojstvo onih koji su osjetili prisustvo božanskog (الواجدين). Ovo stanje kod sufije (Halladža) biva potencijal i moć koja u njemu pokreće ulogu koju vrši stvaralačka imaginacija kako bi istom osjetio slast estetske ekstaze (جمالية الشطح) koja u njemu prebiva. I to preko primanja otkrovenja (المكاشفات) od strane Al-Haqqa (Allaha, dž.š.) u formi neobuzdanih pokreta ili neuobičajenih riječi (الكلمات المستغربة) koje dolaze iz svijeta duhovne imaginacije u terminologiji poznate kao al-šath (الشطح), što je još jedno od imena sufijske ekstaze kojima Halladž potvrđuje prisutnost stvaralačke imaginacije u estetski prefinjenoj poeziji kada kaže:

آه أم أنت هذين إلهين

حاشاي من إثبات إثنين

بيني وبينك أي يزاحمي

فأرفع بأنك أي من البين

Ah, Ti li si ova dva božanstva, daleko bilo, da potvrdim dvojicu

Mori me nešto između mene i Tebe, pa zaključim da si Ti – Ja, u odvojenom odnosu.

Sasvim je jasno da je imaginacija kojom se Halladž uspinje u svijet metafizičke imaginacije kod njega zaodjenuta smislom za estetsko. On se koristi jezikom da izrazi stvaralačku imaginaciju koja teče svakim ljudskim bićem, a koju mogu osjetiti samo posebni među posebno duhovno obdarenim. To su one sufije koje spadaju među visoko duhovno prosvijećene koji su stigli do cilja.

Irfan, odnosno sufijska nauka o spoznaji, kod Halladža uzdiže sufiju na stepen božanske ljubavi, dok je *aš-šeth* estetski način izražavanja o ovoj imaginaciji širokog spektra. Izražavanje onoga što osjeti sufijska duša kada se zatekne u Allahovoj blizini. Nekada ovom estetsko-ekstaznom stanju pretihode neobuzdani pokreti, kako to navodi At-Tusi, kao što su povici (الصياح), jecaji (الأنين), nesvjestica (الإغماء). Ili oni uslijede kasnije. U mnogo slučajeva to dvoje dolazi zajedno. Stoga vidimo kako At-Tusi definira *eš-šath* kao govor koji jezik prevodi iz stanja ekstaze izvirući iz njegova vrela, koji biva popraćen nekom fikcijom (الدعوى), izuzev u slučaju da je ta osoba uzeta pod zaštitu i sačuvana.¹⁹

Iz ovoga razumijemo kako stanje ekstaze i *aš-šetha*, kojima se sufija koji je duboko spoznao uspinje u stvaralačkoj imaginaciji, predstavlja znak da je sufija stigao u svijet božanske ljepote izražen sufijskom imaginacijom, stoga što prvi stepen ulaska arifa u svijet spoznaje biva sa *eš-šethom*. Ko nije dospio u svijet ekstaze koju Halladž izražava kroz svoju poeziju ne može se svrstati u red onih koji su spoznali na ispravan način.²⁰

Ljepota sufijske imaginacije ogleđa se i pokazuje upravo u izražavanju ovih osjećanja putem sufijske ekstaze o kojoj Halladž govori kroz poeziju, što je zapravo jedna vrsta odustva razuma koja ga čini da sebe doživljava iznad objektivnih stanja ma kakva ona bila, a njihov stepen oslikava izražajnim formama estetsko-imaginarnog osjećaja koji priča priču o ontološkom iskustvu koje nadilazi moć percepcije i promišljanja potpunom posvećenošću Allahu, kako bi primio božanska nadahnuća (الواردات الإلهية). Štaviše, ovo stanje stvaralačke imaginacije smatra se najkraćim u Halladžovom duhovnom životu

¹⁹ Al-Hallaj, Kitab At-Tawwasin, priredio i predgovor napisao Louis Massignon, Pariz 1913, str. 134.

²⁰ Roger Arnaldez, *Al-Hallaj's quest for the absolute*, arapsko izdanje Dar At-Tanvir Bayrut, sv. 1, str. 35.

kojem on daje ime *istinska otmica* (الإختطاف الحقيقي). U tom smislu, on u svojoj knjizi *Tawwasin* kaže:

Onaj koji dospije u krug zaboravljene Zbilje, iz vida mu se izgubi, *Nikuda, utočišta nema, Toga dana bit će Gospodaru Tvome prepusten. Toga dana će čovjek o onome što je pripremio, a što propustio obaviješten biti.*²¹

Halladž nastavlja pa kaže: Pobjegoh ka dobru, utekoh ka grijehu, uplaših se zla, prevario sebe – prevario druge. Vidjeh pticu od sufijskih ptica, na njoj krila dva, ukori me kad ugleda da još letim ja, upita me: “Čist duh šta je?” Te joj rekoh ja: “Ti izreži krila svoja makazama al-fena (iščeznuće), ne traži me ako nećeš i to nek’ se zna.” Ona reče: “Ja krilima svojim letim tamo gdje je jato moje.” Ja joj rekoh: “Teško tebi, Njemu slično ništa nije, On sve vidi, On sve zna. Ona pade moru znanja, utopi se kao Ja.”²²

Ovaj ekstatični dijalog koji u sebi nosi povjetarac smiraja, mogao bi se nazvati ontološkim primjerom sufijske imaginacije za lijepim kod Halladža, k.s. Da se zapaziti da sufijski koji je duboko spoznao dok se približava Allahu, dž.š., iako pod dojmom imaginacije zaslijepljen i odsutan, on se i dalje zapitkuje.

Halladž ide do te mjere da nam je u stanju prenijeti i samu ljepotu nastajanja ove imaginacije kroz poeziju, pa kaže:

رأيت ربي بعين قلب
فقلت من أنت قال أنت
فليس للأين منك أين
وليس أين بحيث أنت
وليس للوهم منك وهم
فيعلم الوهم أين أنت
أنت الذي حرزت كل أين
بنحو لا أين فأين أنت

*Vidjeh svoga Gospodara srcem oka svo-
ga, te mu rekoh: Ko si Ti? On mi reče: Ti.*

*Nema mjesta onom “gdje je” naspram
Tebe da je “gdje je”.*

*Mašti tamo mjesta nema, da bi ma-
šta znala “gdje si Ti”.*

*Svako mjesto Si ispunio, na način da
“nema mjesta” da bi se pitalo “gdje si Ti?”²³*

Ovo o čemu Halladž kaže: *Svako mjesto Si ispunio, pa i nema gdje je gdje je* – on ovdje opisuje imaginaciju kakvom ona izgleda kroz poeziju i izražava prisustvo zgusnute ljepote (الجمال الكثيف) u sufijskoj imaginaciji putem koje Božija blizina postaje trajni pratilac čovjekov, što je zapravo opis koji nadilazi i samu maštu, jer čvrsta vjera u Allahovo postojanje u stanju *duhovne otmice* i nije odgovor na pitanje, stoga što onda u cjelokupnoj egzistenciji ne bi bio samo Allah, nego bi s Njim egzistirao i pratilac koji se zadovoljio odgovorom:

أه أنا أم أنت؟ هذين إلهين
حاشاي حاشاي من إثبات إثنين
هوية لك في لا يتقي أبدا
كلي على الكل تلبيس بوجهين
فأين ذاتك عني حيث كنت أرى
فقد تبين ذاتي حيث لا أين

*Ah, ja ili Ti? Ta božanstva dva –
daleko od mene, daleko od mene, da vje-
rujem u dva,*

*Onstvo (Suština) Tebi pripada u meni
ne postoji zasvagda – moja apsolutnost u
Apsolutnosti obmana je dvostruka,*

*Gdje bijaše Tvoja Bit/Biće naspram
mene kad sam jasno vidio – i moja bit/biće
odvoji se jasno tamo gdje nema “gdje”.²⁴*

Jasno se da zapaziti da stvaralačka imaginacija predočava estetsko iskustvo koje čini fenomen sufijske ekstaze kod Halladža takvim da isto potrebuje snažan duhovni osjećaj. Sufijska mora da bude u stanju opijenosti (السكر), uznemirenosti (إضطراب), duhovnog kretanja (حركة), nadiruće uzbuđenosti (إنفعال الجامع), pa je i pored svega Džunejd²⁵ (Al-Junajd) zauzeo odbrambeni stav spram ekstaza Ebu Jazida Al-Bistamija jer je i sam bio od

²¹ Kur’anski ajeti 11–13 sure *Al-Kijame* prema prijevodu Besima Korkuta. Navesti svoj subjektivni prijevod onako kako shvatam da je Halladž osjećao ove ajete: “Nikuda, utočišta nema, toga dana (trenutka, momenta) mjesto smiraja kod Gospodara Tvoga je, čovjek će primati vijesti tada o onome što je uradio, a što propustio.” A moguće je i čitanje: “I čovjek će tada primati vijesti o onom što ga je približilo (božanskoj zbilji), a što udaljilo.” (op. prev.)

²² Abdurrahman Badawi, *Eš-Šattahat as-sufiyya*, Kairo, 1949, sv. 1, str. 21–22.

²³ Louis Massignon, *The Passion of al-Hallaj, arapsko izdanje*, str. 78.

²⁴ Ibidem, str. 89.

²⁵ Može se generalno ustvrditi da Džunejd nije bio simpatizer sufijskog šatha – ekstaze. (o.p.)



onih koji su bili zadivljeni ovim sufij-skim velikanom. U isto je vrijeme, opet, kritizirao Halladža, i to iz razloga što Halladžove izjave i ekstaze u sebi sadrže bujnu imaginaciju. Međutim, ta će imaginacija ostati jedinstvena po svom stilu izvanredne ljepote. Džunejd brani ekstaze Bistamija jer se Džunejdova predstava o stanju opijenosti podudara sa njima. Džunejd preferira svjesnost i pribranost nad stanjem opijenosti i osjeća naklonost prema smirenosti i staloženosti (السكون والتمكن) više nego prema duhovnom nemiru i uzrujavanju. Upitali su Džunejda o njegovoj smirenosti i rijetkoj nestabilnosti i kontroli vanjskih pokreta pri sufij-skom osluškivanju, pa je briljantno odgovorio Kur'anom:

وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ
مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَثَقَنَ كُلَّ
شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ

*Ti vidiš planine i misliš da su nepomične, a one promiču kao što promiču oblaci – to je djelo Allahovo, Koji je sve savršeno stvorio.*²⁶

Kao da na ovaj način Džunejd želi iskazati kritiku onima koji padaju u ekstazu, i to u smislu: očekujete od mene i gledate smiraj tijela, staloženost moje vanjštine, a niste u stanju da vidite da je moje srce potreseno. A to je jedno od svojstava onih koji su upotpunili vanjštinu osluškivanjem (السمع).²⁷

Estetika imaginacije kod Halladža lijepa je upravo u onom segmentu kada on negira stapanje (اللول) i miješanje (المرج) u Božijim riječima:

جنوني لك تقديس

وطني فيك تهويس

وقد حَبْرني حب

وطرف فيه تقويس

وقد دل دليل الحب

أن القرب تلبيس

Ludilom mojim Tebe od svakog nedostatka slavim – stanovanje moje u Tebi samo je trabunjanje.

*Ljubav me je načinila zbunjenim – a baš u jednom dijelu nje je stranputica
Jer i sam putokaz ljubavi govori – da je blizina samo obmana.*

Zatim reče: Dijete moje, čuvaj srce od pomisli o tome, čuvaj jezik od spomena o tome. Upotrijebi i jedno drugo da Mu trajno zahvalan budeš, jer misao o Biti sama po sebi u svom svojstvu je grijeh, kao što je i pričanje o tome grijeh veliki i drskost bezobrazna.²⁸

Iako Halladžova imaginacija plovi svijetom bujno estetske imaginacije, on jasno potvrđuje da se nikada ljudska priroda (الانسوت) ne može stopiti sa onom božanskom (اللاهوت) i obratno. Odnosno ono što neki nazivaju idejom stapanja sa božanskim (اللول) kod Halladža. Međutim, ove njegove izjave kategorične su da Halladž nije takvog uvjerenja. On uz to kaže: “Ko vjeruje da se božansko pomiješalo sa ljudskim ili ljudsko sa božanskim, nevjernik je. Uzvišeni Allah jedinstven je po svojoj Biti i svojstvima naspram biti i svojstava stvorenoga. On im ni na koji način ne slični, niti oni na bilo koji način na Njega slični. Kako se može i zamisliti sličnost između onog koji nema početak (القديم) i onoga što je stvoreno (المحدث). Ko umišlja da je Stvoritelj (الباري) u nečemu ili na nečemu ili u vezi s nečim ili stvara sliku u sebi ili imaginacijom neku formu ili da se može opisati nekim svojstvom ili pojmom, čini djelo mnogoboštva.”²⁹

Međutim, Ibn Kesir navodi nam stihove koji odišu estetskom ljepotom imaginacije, gdje se naslućuje da je Halladž ipak vjerovao u ideju stapanja sa božanskim, gdje veli u ontološko-estetski imaginarnim stihovima:

²⁶ An-Neml, 87.

²⁷ At-Tusi, *Al-Lum'è*, str. 414.

²⁸ Louis Massignon, *Akhabar Al-Hallaj*, str. 78.

²⁹ Et-Tusi, *Al-Lum'è*, str. 414.

³⁰ Louis Massignon, *Akhabar Al-Hallaj*, str. 78.



جلبت روحك في روحي كما
يجبل العنبر بالمسك الفتق
فإذا أنت أنا لا نفترق
فإذا مسك شيء مسني

*Prožeo Si moj duh sa Svojim, baš
kao što se amber s miskom izmiješa.
Kad ono Ti posta ja bez razlike,
kad te nešto snađe, snađe me.*³⁰

Estetika imaginacije u sufijskoj poeziji kod Halladža odlikuje se brihljantnim smislom za imaginarnim, što predočava njegov vlastiti smisao i iskustvo estetskog u sufizmu. Riječ je o predodžbama koje predstavljaju produktivnost sufijske stvaralačke imaginacije, koja je svjesna svoga potencijala sačinjavanja estetskih formi. S druge strane, nazire se sufijska terminologija kojom se izražava otkrivanje Istine, kako je oslikava Halladž u svojoj knjizi *Tarwasin*:

“Al-Hakk – Istina se Sama Sebi ukazala još u praiskonu prije nego što je stvoreno i nastalo i prije nego će se za stvoreno i znati. I u prisustvu božanskom poveo se razgovor, razgovor nov (حديث), u kojem nije bilo riječi niti slova. I On ugleda zrake svoga Bića/Biti i zavoli ih, pa Sebe pohvali, i ovo bijaše Njegovo ukazanje Svome Biću svojim Bićem, u slici ljubavi transcendentne, daleko od svakog opisa i pojma.”³¹

Ova je ljubav uzrok egzistencije i razlog egzistencijalnog mnoštva, a možda i sam Poslanikov hadisi-kudsi pojašnjava to gdje Uzvišeni kaže: “Bio sam skrivena riznica, te odlučih da Me znaju, i stvorih stvorenja kako bi me upoznali.”

Ista teorija i polazište o kojoj ovdje govorimo, jednako tako živi i u prethodno spomenutim učenjima Ibn Arebija.

Cilj ove studije nije ponovno suđenje Halladžu za njegove stavove i riječi, a u čiju odbranu je stao Ebu Hamid, koji se smatra za najznačajnijeg mislioca islama, čiji je autoritet kod

muslimana neupitan, nazvan još imenom *hudždžat al-islam*. Gazalija nam govori o tome kako se Halladž ispričao za neke od svojih poznatih izjava. Tako Ibn Khalqan kaže: “Našao sam u knjizi *Niša svjetlosti* (مشكاة الأنوار) Ebu Hamida el-Gazalija poduže poglavlje o Halladžu, gdje stoji da se Halladž ispričao za riječi po kojima je postao poznat, poput riječi: “Ja sam Istina” (أنا الحق), te riječi: “Pod ogrtačem samo Allah.” (ما في الحية إلا الله). Ovakve izjave koje uznemiravaju uši kad ih se čuje, Gazali je shvatio i protumačio u najljepšem kontekstu, rekavši: “Ovo je od silne ljubavi i nekontroliranog stanja duha ekstaze (الوجد).”³²

Može se, također, na ovo prethodno reći i da su Halladžove izjave potekle iz silne stvaralačke imaginarne moći koja navire iz same božanske ljubavi. Jezik zaljubljenog i ne može, i ne zna drugačije, nego da iz istog zbori ludosti, riječi koje nastaju u stanju duhovne opijenosti i one su nešto što treba sakrivati, a ne pričati.

Nas ovdje interesira estetski aspekt toga. Upravo zato ovdje kod Halladža osjetimo u imaginarnom iskustvu i onaj osjećaj za lijepim koji je sam po sebi izuzetan, a predstavlja najznačajniji period njegovog duhovnog putovanja. Duh njegov je potekao, a srce se ispunilo ljubavlju prema Allahu, dž. š., dok su organi izgovarali najljepše fraze koje stvaralačka imaginacija može polučiti, da bi na sami čin razapinjanja rekao:

إلهي، إلهي، أصبحت في دار الرغائب
أنظر إلى العجائب، إلهي، إنك تتودد
إلى من يؤذيك، فكيف لا تتودد إلى من
يؤذى فيك.

“Bože moj, Bože moj, osvanuh u kući želja gledajući u čudesa stvorenoga. Bože moj, ti se umiljavaš onom ko Te uznemirava, pa kako da se ne dodvoriš onom koga zbog Tebe uznemiravaju.”

³¹ Al-Hallaj, *Tarwasin*, Al-E'alam, str.114.

³² Ibn Khalqan, *Wafayat al-e'ayan*, priredio Muhammed Muhyiddin, Kairo, 1948, str. 254.



Štaviše, spominje se da, kada je poveden na smaknuće, on izgovara stihove koji se formiraju unutar njegovog imaginarnog osjećaja za lijepim:

نَدِيْمِي غَيْرُ مَنْسُوْبٍ إِلَى شَيْءٍ مِنَ الْحَيِّفِ
سَقَانِي مِثْلَمَا شَرِبْتُ فِعْلَ الصَّيْفِ بِالصَّيْفِ
فَلَمَّا دَارَتْ الْكَأْسُ دَعَا بِالتَّطْعِ وَالسَّيْفِ
كَذَا مَنْ يَشْرَبُ الرَّاحَ مَعَ التَّيْنِ فِي الصَّيْفِ

*Moj prijatelj u piću izdao me nije, da
bi me neprijatelju i nepravdi prepustio
Napojio me pićem kako i sam pije,
poput gosta s gostom što u mejhani pije
Kad je čaša svoj krug završila,
pozva da se sablja i prostirka poda
mnom razvije
Tako to i biva ko sa zmajem ljeti
vino pije.³³*

Halladž je u stanju opijenosti. On imaginacijom vodi svoj duhovni život dok ide na raspeće. Ovaj metod koji slijedi Halladž u svom tesavvufu nosi jedinstvenu vrijednost u njegovoj imaginarnoj moći, odnosno sufijskoj imaginaciji, čija je cijena naposljetku bio i sam njegov život.

Ova intelektualna gromada od čovjeka ostavila je traga na jednu posebnu sljedbu koja će se formirati u drugoj polovici desetog stoljeća, odnosno četvrtog hidžretskog. Pokret Ikhvan As-Safa' (Bratstvo čistoće), bratstvo iz čijih se pisanja da naslutiti da je riječ o zajednici koja je bila proganjana zbog svojih političkih i teoloških stavova.

Dakle, Halladžov smisao za estetikom kroz imaginaciju odlikovao se *wahdeti šuhudom* (osvjedočenje jedinstva), sjedinjenjem, stapanjem. Vidimo kako se Halladž kroz korištenje imaginacije uspinje ka većim zbiljama od pojavnog svijeta pa sve do Svijeta Duha (عالم الروح), gdje ostvaruje iskustvo iščezavanja u Istini (fenā') i sufijsko iskustvo lijepog koje on objelodanjuje u svojoj poeziji koja otjelovljuje duhovni uzlet tako što režira priču o

Poslanikovom miradžu, zabilježenu kroz predaje izvan njena kontekstualnog okvira kao događaja, ocrtavajući kakav to odnos treba da bude između čovjeka i Boga, što u konačnici daje savršenog čovjeka, kao oličenje simbolične personifikacije udahnutog božanskog duha.

Vraćamo se na temu Ibn Arebija koji zagovara ideju praiskonskog jedinstva egzistencije (wahdetu wudžud), da vidimo gdje leži smisao za imaginacijom i lijepim u njegovoj poeziji. U tom kontekstu bitno je naglasiti ono što smo već prethodno na samom početku rekli: Termin *al-khayaal*, stvaralačka imaginacija, spada u vrh bitnih termina, naročito kada govorimo o esteticima, umjetnostima, stvaralaštvu, ali jednako je tako velikog značaja i na drugim znanstvenim poljima, naročito psihologije, te kako primijenjenih tako i onih teoretskih znanja.

Kada pak govorimo o umjetnosti, stvaralaštvu, a naročito poeziji, stvaralačkoj imaginaciji pripalo je vidno mjesto kod pjesnika i filozofa, s tim, da kada je riječ o samoj prirodi imaginacije, postoje neke razlike između klasičnih i savremenih filozofa.

Vjerovatno prvi koji je ovo primijetio i još davno o tome pisao jeste Sokrat, koji smatra kako je pjesnička mašta neka vrsta uzvišene ludosti. Ovo uvjerenje nastavilo je da živi sa Platonom, koji drži do toga da su svi pjesnici pomalo luckasti, a duhovi koji ih progone katkad dobri, a katkad zli..., a da je Aristotel taj koji je prijatelju izmišljene kraljice dodijelio počasno mjesto kakvo njemu priliči, slaveći njegov dar imaginacije prekravanja slika i smisao za simbolikom.³⁴

Ako ostavimo Aristotela po strani, ovakav pogled, kada je u pitanju imaginacija, nailazimo jednako tako sličnim u velikoj mjeri u onome što je rečeno o ilhamu, to jest nadahnuću kod prvih

³³ التين – zmaj, aluzija na vatru i ljeto i sagorijevanje. (o.p.)

³⁴ Dr. Salim Abdurrazzaq Sulejman Al-Masri, *She'aru tasawwuf fi Al-Andalus*, Daru al-ma'rifa-ti al-džami'iyya, 2017, str. 207; Dr. Adnan Husein Al-Awwadi, *She'ar sufi hatta ufuli medreseti Bagdad wa zuhur Al-Ghazali*, Dar aš-šū'un as-saqafiya al-ame Al-Bagdad, 1986, sv. 1, str. 121.

filozofa, gdje se vidi spajanje onostranog potencijala i stvaranja poezije.³⁵ Što sve zajedno govori kako su se nadahnuće i imaginacija međusobno prožimali u izražavanju onostranog koje učestvuje u formiranju poezije darivajući pjesniku nadnaravan atribut.

Drevni i predislamski Arapi poznavali su dobro snagu i moć imaginacije, iako istoj nisu pridavali veliku pažnju da bi prodrli u samu prirodu iste. Tako vidimo kako Poslanika, s.a.v.a., optužuju da je pjesnik, što po sebi govori koliko je kod njih bila prisutna predstava o tome šta je Objava, a šta poezija. Štaviše, ova predstava o imaginaciji kod istih o suštini Objave nije stala kod ove granice, nego je poslije prešla u drugu formu, gdje imaginaciji oduzima ono metafizičko, kao što se da vidjeti kod predislamskih Arapa. Zapravo je Aristotel otvorio ova vrata islamskim filozofima kroz prevodilački angažman plejade poput Al-Kindija (260. h.g.), Farabija (339. h.g.), Ibn Sine (428. h.g.) i drugih, da i ne govorimo o onima koji su i sami imali udjela među prvim islamskim autorima, poput Al-Džurdžanija i Al-Kartadžija u arapsko-islamskoj kritičkoj misli. Međutim, istinsku vrijednost imaginacija dobiva tek sa romantičarima s početka 19. stoljeća. Kod istih imaginacija se ne zaustavlja na tome da bude umjetničko sredstvo za stvaranje nove predstave o svijetu, nego prelazi u filozofsku ideju koja ima za ulogu da jedinka stvori vlastiti pogled na svijet spoznavši ga u njegovoj najbrutalnijoj dubini. Na toj je liniji razmišljanja njemački filozof Johann Gottlieb Fichte (1762–1814), koji stvara svoju filozofiju idealizma nazivajući je stvaralačkom imaginacijom (الخيال المبدع). Dok jedan drugi njemački filozof, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1875), govori o tome kako sa njim zapravo počinje nova epoha gdje

nas on uvodi u hram zvijezda oko kojeg kruže nova spoznanja.³⁶

Na temelju ovoga, imaginacija je moć stvaranja i otkrivanja koja se uznosi u jedan veći svijet, te kroz moć ove imaginacije doseže se teško shvatljiva zbilja.³⁷

Ibn Arebi je zapravo pretekao školu romantizma stvarajući od imaginacije sredstvo spoznaje koje nimalo ne kasni za razumom. Štaviše, *razum* nije u stanju da se nadmeće sa imaginacijom ili da dosegne njen svijet. Ono što razum odbacuje imaginacija prihvata. Kao što su predstavnici romantizma rekli: "Imaginacija u svojoj suštini otkriva jednu vrstu zbilje, a to je da nam daje uvid i u ono što razum i čula ne mogu dokučiti. Imaginacija nije ništa drugo do sama duhovna pronicljivost koja duboko ulazi u samu prirodu stvari. Izvan svake sumnje, Ibn Arebi ih je pretekao u tome što je jasno uočio razliku između suštinskog čulnog i suštinskog imaginarnog. Imaginacija je ta koja nam pokazuje stvari onakvima kakvima one jesu.

Imaginacija kod Ibn Arebija predstavlja uzajamno upotpunjenu ideju koja označava spoznajnu moć čiji se domet ne zaustavlja samo na poeziji ili umjetnosti općenito, glede umjetnosti kao nečega što ne prelazi egzistencijalnu djelatnost uzajamnu sa drugim, dok se imaginacija po svojoj prirodi razlikuje od same umjetničke djelatnosti, imajući u vidu da je umjetnička djelatnost ipak ta koja je po svojoj prirodi najbliža imaginaciji."³⁸

Ibn Arebi zastupa mišljenje da imaginacija ima ulogu spoznaje, štaviše, on tvrdi da jedino ona ima tu ulogu. Stoga kaže:

من لا يعرف مرتبة الخيال فلا معرفة
له جملة واحدة

"Ko ne shvata mjesto i ulogu imaginacije taj ne može imati direktnu spoznaju."³⁹

³⁵ Dr. Emin Jusuf Aude, *Ta'wil she'ar wa falsatubu 'inda sufiyya*, Dar al-kitab al-alemi li nashr al-urdun, 2008, sv. 1, str. 142.

³⁶ Emin Jusuf Aude, *Ta'wil she'ar wa falsafatubu*, Alam al-kutub al-hadithe, 2008, str. 146.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Dr. Mahmud Kasim, *Al-Khayal fe mezheb Ibn Arebi*, Dar al-kutub al-alemiyya, 1998, str. 145.

³⁹ Ibn Arebi, *Al-Futubat al-Mekkiyye*, sv. 4, str. 154.



Jasno dajući do znanja ulogu imaginacije, ne na način što će je pridružiti nekom ljudskom umijeću (الفن) nego što će joj dati pravi njen smisao kao sveobuhvatnog spoznajnog sredstva koje obuhvata i umjetnost i drugo. Ibn Arebi nije bio zainteresiran za samu umjetnost onakvu kakva ona jeste ili stvaralaštvom u njegovom ljudskom okviru djelovanja, koliko je bio zainteresiran samim stvaralaštvom i kreativnošću istog u ontološko-božansko-kosmičkom okviru.

To je stanje koje će dovesti do osmišljavanja ideje o zbilji imaginacije i tako će postaviti znanstvene temelje koji će biti univerzalni.

Ibn Arebi, govoreći o značenju imaginacije, počinje od suptilnog razumijevanja ljudske duše i spoznaje o njenim ograničenim sposobnostima, koja je, prije svega, stvorena po božanskoj prefinjenoj slici (الصورة الإلهية المدعة). Vodeći se time čovjek je biće koje je samo po sebi nagonski i instinktivno stvaralac, ali uz pomoć imaginacije koju mu je Allah darovao. Ibn Arebi ide dalje od toga tako što imaginaciji daje atribut savršenog čovjeka (الإنسان الكامل), shodno terminologiji sufijskog irfana, a ponekad je opet naziva imenom *najveći predvodnik* (الإمام الأعظم).

Jer, imaginacija je moć kojom se shvata i predočava (التصور) i kojom se presuđuje i upravlja (التحكم).

U tom kontekstu Šejhul-ekber Ibn Arebi kaže:

إن الخيال هو الذي يتحكم
في أصله وهو المزاج الأقدم
فتراه يحكم في المزاج وفي النهي
من نفسه فهو الإمام الأعظم
يقضي على سر الوجود بحاله
من جسم المعنى فذاك الأحكم
ويحد من لا يعتريه تحيز
بتحيز وتيقن يتوهم

ويقسم الأمر الذي ما فيه تقسيم
ويفني ما يشاء و يحكم

*Mašta je ta koja upravlja i vodi –
ona je zapravo čud/mješavina vječna
I vidiš je kako upravlja voljom i
zabranom – sama po sebi sudi o tajni
egzistencije, jer ona je Imam najveći
I spoznajne okvire daje i onome
što se u okvir ne da staviti – pa i dalje
sa čvrstom vjerom, umišlja da je sve
obuhvatila,*

*I pravi podjele i tamo gdje ih i
nema – i čini da nestane ili ostane ono
što ona poželi*

Uloga i značaj imaginacije koju joj pridaje Ibn Arebi, osim prethodno navedenog, postoji još i u činjenici da je ona stvorenje i egzistencija koja je jedinstvena po sebi u odnosu na sve drugo stvoreno, i to po svom nevjerovatnom potencijalu da gleda istovremeno u dva suprotstavljena svijeta: svijet čulnog i svijet duhovnog. Ili, drugačije rečeno, svijet carstva nad materijalnim i svijet duhovnog carstva. Imaginacija je međusvijet među njima, ne kao egzistencija koja je sama po sebi postojana nego kao linija razdvajanja između hlada i sunca.

Kreacija se kod Ibn Arebija dijeli na dva svijeta, a božanska prisutnost na dvije prisutnosti iz koje nastaje treća. Prva prisutnost jeste prisutnost nevidljivog (حضرة الغيب), koja ima svoj svijet i koji se naziva svijet nevidljivog (عالم الغيب) ili svijet duhovnog, to jest carstvo nebesko (عالم الملكوت). To je svijet duhovnih značenja (عالم المعاني) i nevidljivog, to jeste svijet intelekta (عالم العقل). Druga je prisutnost čulnog i pojavnog (حضرة الحس والشهادة), kaže se još i svijet čulnog carstva ili pojavnog svijeta. Dakle, božanska prisutnost je imaginacija i međusvijet i pojavni svijet. Svijet imaginacije neki učeni ljudi nazivaju još i višim duhovnih božanskim svijetom (عالم الجبروت), to je svijet između svijeta materijalnog, odnosno pojavnog, i svijeta duhovnog carstva.⁴⁰



⁴⁰ Ibn Arebi, *Futubat al-Mekkiyye*, sv. 4, str. 146.



Ovom podjelom Ibn Arebi imaginaciji određuje njeno posebno mjesto, ulogu koja označava njen poseban značaj. Kroz nju se odvija preokret i novo stvaranje, a ponekad je nedohvatljiva i otima se podjednako moćima čulnog i duhovnog. Ibn Arebi stoga kaže da je imaginacija najveći imam, predvodnik i da je ona savršeni čovjek, pa u tom kontekstu kaže: "Ona je najsavršeniji svijet, od kojeg nema savršenijeg. Ona je temelj polazišta svijeta. Njeno postojanje je zbiljsko i njoj, na kraju krajeva, pripada upravljanje u svim stvarima, ona otjelovljuje misli i odbacuje ono što samo po sebi ne mora da postoji. Sama po sebi opstoji, a ono što nema slike i prilike daruje mu je. Od nemogućeg pravi kontingentnog i upravlja svime onako kako želi."⁴¹

Značenja koja Ibn Arebi određuje imaginaciji daje nam da osjetimo u isto vrijeme paralelno suptilnost i oprez što nas može odvesti dubljem shvatanju imaginacije i njene uloge u samom činu stvaralaštva i inovacije, iako Ibn Arebi ide mnogo dalje od toga da imaginaciju svodi samo na stvaralaštvo i umjetničku inovativnost. Zatim, neke ontološke ideje i percepcije kod njega prelaze i sam pojam onoga što se naziva imaginacijom.

Ibn Arebi jasno dijeli imaginaciju na: neograničenu i apsolutnu (خيال مطلق), zasebnu ili odvojenu (خيال منفصل), sastavljenu ili spojenu (خيال متصل). Zadržane dvije vrste imaginacije u direktnoj su sponi sa stvaralaštvom, naročito kod predstavnika romantizma. Ibn Arebi govori o sastavljenoj i rastavljenoj imaginaciji, pa je tako rastavljena prisutnost gospodstva samog Bića (حضرة الذاتية), koja je po svojoj prirodi spremna uvijek da prima nova značenja i duhove (المعاني والأرواح) pa ih iste utjelovljuje iz odvojene imaginarne realnosti u spojevu imaginarnu realnost (الخيال المتصل).

Spojena imaginacija ima dvije vrste: ona koja nastaje iz maštanja i ona koja nastaje bez mašte, kao, naprimjer, imaginacija proistekla iz mašte kod onog koji u snu stvara imaginaciju na temelju slika i predodžbi koje mu dolaze.

Imaginacija proistekla iz mašte je ono što čovjek sakupi u sebi poput osjećanja koje je pohranio u sjećanju ili što je naslikao potencijal percepcije slikom nedokučivom čulima glede njihova zbiru, iako svaki pojedinačni dio te cjeline nužno ovisi o onom čulnom.⁴² Spojena imaginacija kako je vidi Ibn Arebi, naročito njena druga vrsta – koja proizlazi iz mašte – navodi nas na porijeklo sa stvaralačkom imaginacijom (الخيال الإبداعي) onako kako je doživljavaju pjesnici i umjetnici općenito.⁴³

Stoga kod Ibn Arebija uočavamo preciznost pri davanju imena nekim ograncima imaginacije, kao što uviđamo i njegovo prvenstvo u otkrivanju njene aktivne uloge u vezi s njom samom, poput moći percepcije koji ima zadatak stvaranja kreativno-inovativnih ideja poduprijetih iz čulnog svijeta, te na koji način dolazi do pohranjivanja ovih ideja u skladište imaginacije, slično podsvjesnom u savremenoj terminologiji psihologije, uz sve što je već u osnovi pohranjeno u memoriji putem čula. A opet, sve nam ovo govori da je Ibn Arebijev vidjenje imaginacije rano otkriće njene zbilje i aktivnog učešća upravo ono koje danas imamo kod savremene stvaralačke i umjetničke imaginacije,⁴⁴ poput poezije, filma, likovne umjetnosti, pozorišta, književnosti. Sve navedeno itekako se u svom stvaralačkom radu oslanja velikim dijelom na imaginaciju. Drugim riječima, ona izvodi stare ideje u novoj formi. Tako pjesnik, samo primjera radi, s obzirom na to da je ova djelatnost najbliža imaginaciji, posuđuje elemente svojoj poeziji upravo iz čulnog, materijalnog svijeta, u smislu da imaginacija kod

⁴¹ Ibn Arabi, *Futubat al-Mekkijje*, str. 145.

⁴² Ibn Arabi, *Futubat al-Mekkijje*, sv. 2, str. 311. Ibidem,

⁴³ Dr. Se'ad Al-Hakim, *Al-Mu'džem es-sufi*, Dar An-Nadre, Bejrut, 1981, str. 447.

⁴⁴ Dr. Sulejman, *Al-Attar al-khayal ve shi'er fe tasawwuf Al-Andalus*, Dar al-me'arif, Kairo, 1991, sv. 3, str. 35.



Ibn Arebija nadilazi materijalne pojmove u njihovom izvornom značenju. Riječi, slova, prizori – sve je to svijet materijalnog, pa čak i misli i značenja ulaze u pojam materijalnog, nakon što i same uobliče kod sebe ideje dokučive čulima. Bez obzira na to da li je ovo čulno posuđeno direktno iz sušte realnosti ili imaginacije pohranjene u memoriji, kako je naziva Ibn Arebi, gdje se odvija proces sastavljanja ideja u novoj vezi i formi zahvaljujući imaginarnom potencijalu.

Kada je riječ o prvoj vrsti, a to je sastavljena imaginacija, ona je ono što dolazi iz spontane imaginacije, poput ideja koje se pojavljuju u snovima. Ibn Arebi naglašava kako je ova vrsta imaginacije od izuzetno spoznajnog značaja u budnom stanju. Ono što se vidi u snu, to jest snoviđenje, u arapskom se zove *ar-ru'ja* (الرؤية), s tim da viđenje u snu ima potrebu za *at-ta'birom* (التعبير), to jest tumačenjem, a to je izraz koji u arapskom jeziku ima konotaciju prijenos i prelazak (عبر), kako bi se shvatilo ciljano značenje. Tako se znanje pojavljuje u ideji mlijeka, vjera u ideji vezanosti. A spona između stanja sna i imaginacije dolazi iz prirode samog sna.

U tom kontekstu Ibn Arebi kaže: “San je stanje koje roba prenosi iz svijeta pojavnog i čulnog u međusvijet, kada čovjek zaspi on gleda iz svoje vlastite forme u svijet imaginacije, a taj svijet je najsavršeniji svijet, savršenijeg od njega nema, isti je temelj i polazište svijeta, a njegovo je postojanje zbiljsko i on upravlja svim što postoji. Utjelovljuje ideje i odbacuje one koje same po sebi ne opstojе, onome što nema forme daje formu, a nemoguće čini kontingentnim, upravlja svakom stvari kako želi... Allah je načinio san u životinjskom svijetu samo s ciljem da ljudsko biće može univerzalno posmatrati svijet uzvišene imaginacije.

Jednako kao što imaginacija gleda i posmatra u svijetu budnosti.”⁴⁵ Kako postoji jedan svijet sličan ovom materijalnom svijetu, jednako tako i san, koji Ibn Arebi smatra drugim putem do otkrovljenja i pronicljive ili intuitivne spoznaje (المعرفة الحدسية), služi da se dosegne istinska spoznaja o onom suštinskom i zbiljskom.

Poslušajmo Ibn Arebija u jednom od njegovih stihova u kojima imaginacija dominira nad samim pukim razmišljanjem, gdje on racionalno kaže:

ترك التفكير تسليم لخالقه
فلا تفكر فإن الفكر معلول
إن لم تفكر تكن روحا مطهرة
جليس حق على الأذكار مجبول

*Napustiti planiranje predanost
je njegovu Tvorcu – ne razmišljaj
mnogo, jer misao je krhka,
ako ostaviš mnogo razmišljanja,
bit ćeš duša čista – sijeldžija Istine,
ovisnik o Spomenu.*⁴⁶

Iz ovih prelijepih stihova izvire nadahnutost sufijskom imaginacijom podvedenom pod pojam *sijeldžija Istine* iz sufijske riznice Ibn Arebija, koji predstavlja jedan od osnovnih pojmova cjelokupnog učenja Ibn Arebija, kao što nalazimo i kod An-Neferija, kako to primjećuje Paul Nwyia (1925 – 1980).⁴⁷ Ovo podudaranje Ibn Arebija i Neferija upravo je pokazatelj estetike kod sufijske imaginacije i otvara novo polje mogućnosti čitanja duhovne povezanosti ova dva velikana sufizma.

Smisao za estetiku kod Ibn Arebija, ako bi se tako moglo reći, zapravo je onaj spoznajni estetsko-imaginarni smisao. Stoga sufije sebe nazivaju *arifima* (oni koji spoznaju Božje tajne), polazeći iz perspektive svojih duhovnih iskustava i sufijskog osjećaja za lijepim. Stoga, spoznajno kod njih dolazi iz djelovanja koje osvjetljava put, budući da isto biva samo putem istinskog

⁴⁵ Mahmud Al-Garab, *Al-Khayal alam al-barazkh wa misal, kalam sbaykh al-ekber Ibn Arabi*, izdavač autor, Damask, 1984, str. 67.

⁴⁶ Ibn Arebi, *El-Futubat Al-Mekkiye*, Daru al-fikr, sv. 2, str. 231.

⁴⁷ Paul Nwyia, *Exseges coranique et langage mystique*, op. cit, str. 358.



otkrovenja, gdje nema nimalo primjesa sumnje za razliku od stečenog znanja.

Ovo znanje nije podložno sumnjama i zabunama ili opovrgavanju onoga što je dovelo do spoznaje.⁴⁸

Spoznaja je znanje, ali znanje bez dedukcije i razmišljanja. Ibn Arebi svodi spoznaju na sedam znanja, od kojih većina počiva na imaginaciji, koju on smatra najznačajnijom u procesu spoznaje. Dakle, imaginacija ostvaruje, a ne misao. Polazeći od ove postavke, nadiruća imaginacija kod sufija, koja dolazi do punog izražaja u Ibn Arebi-jevoj poeziji, počiva na sufijskoj imaginaciji, što ga je upravo navelo da svoj divan poezije nazove imenom *Divan božanskih spoznaja i suptilne duhovnosti* (ديوان المعارف الإلهية و اللطائف الروحية).

Ono što posebno skreće pažnju jeste povezanost imaginacije sa sufizmom i poezijom s jedne strane, i estetike i umjetnosti s druge strane. To je posebno stanje koje proživljava sufija od momenta kada počinje da vidi same granice apsolutnosti.

Kada čovjek počinje da se oslobađa od svoje materijalne prirode, njegovo biće uživa u doživljaju koji je našao na putu imaginacije kao da je isti otjelovljen u stvarnosti, te on postaje onaj koji voli i voljeni. Snagom sufijske imaginacije arif se uspinje ka višim svjetovima. Ibn Arebijeva duboka imaginacija čini da on u okviru povezane i razdvojene imaginacije otjelovljuje svoga voljenoga pred onima koji ga posmatraju, te u tom kontekstu kaže:

لقد كنا من كثرة الظم
و التعنيق حرفا مشدا

Ibijasmo od mnoštva prožetosti i zagrljaja poput harfa (slova) udvostručenog.

Iz navedenog se može zaključiti kako Ibn Arebi prodire putem sufijske kreativne imaginacije u svjetove koji nadilaze čulnu ljubav ka stanju za

koje se može kazati da je čak i izvan okvira imaginacije, stanje estetske slasti božanskog, koje on izražava u svojoj poeziji. Ibn Arebi to ilustrativno pokazuje u riječima *zagrljeni poput slova udvostručenog*.

Jednako tako, u knjizi *Mekanska otkrovenja* on kaže: "Imam voljenog očiju mi mojih, utjelovljenog baš kao što se Džibril Poslaniku, s.a.v.a., utjelovio. Snaga imaginacije dosegla je kod mene da se voljeni utjelovljuje i pozdravlja, a ja ne mogu da u njega gledam. On mi se obraća, ja ga slušam i shvatam direktno od Njega poruke. Znao me je ostaviti danima da hranu ne mogu kušati. Kada bi se hrana pred mene stavila, zauzeo bi mjesto njena ukusa, pa me gledao, obraćajući mi se jezikom koje je samo moje uho moglo čuti: 'Jedeš i ti, a ti me gledaš.' Onda bih ostavljao hranu i ne bih osjećao bilo kakvu glad, osjećao bih se sitim sve dok se napoljetku nisam udebljao, postah debeo od gledanja u Njega, a on zauze položaj moga obroka. Moji prijatelji i ukućani, čudom su se čudili mojoj debljini, iako nisam ništa objedovao. Događalo se tako danima da nisam imao slasti za hranom, niti gladi niti žeđi, a on ne bi izmicao pred mojom očima, niti danju, niti noću, kada bih ustajao ili sjedio, kretao se ili mirovao."⁴⁹

Moglo bi se kazati, analiziranjem prethodnih riječi, kako ovo zasebno iskustvo kod Ibn Arebija ostavlja utisak da se sufizam, poetska imaginacija i umjetnost, uopćeno prožimaju, isprepliću, i to kroz više tačaka.⁵⁰

Stoga kažemo kako se simbolika i imaginacija u sufijskoj poeziji zajednički zalažu da istrgnu čovječnost iz materijalnog svijeta i smjeste je u jedan neograničen apsolutni svijet, a samim tim i u svjetlost duša (نور الأرواح). Iako umjetnost ponekada svoje prijatelje odvede daleko u materijalne užitke, što je ništa drugo do činjenica da jedna

⁴⁸ Dr. Halid Belkasim, *Sufiyya wa al-farag*, Al-Merkez as-Saqafi Al-Arabi, Dar al-Bayda, Al-Magreb, 2012, sv. 1, str. 95.

⁴⁹ Muhyiddin ibn Arebi, *Futubat Al-Mekkiyye*, sv. 2, str. 325.

⁵⁰ Alexis Carrel, *Man, the Unknown* (Čovjek – nepoznanica), arapski prijevod Esad Ferid, Mektebet al-Me'arif, treće izdanje, 1980, str. 158.



krajnost vodi u drugu. S druge strane, posmatrajući da se primijetiti kako je umjetnost uvijek na tragu onoga što je čovjeku nepoznato u njegovom mikrokozmosu, odnosno njemu samom. A veza ove egzistencije s njenim jedinstvenim nadnaravnim prisustvom simbolike i imaginacije u sufijskoj poeziji neponovljiva je umjetnost određena putanjama božanskih propisa, jednako kako u samoj umjetnosti ima onog čulnog sufizma kojem sudi subjektivni senzibilitet svakog pojedinca i skupine, kao što ga "mjere" i ljudske želje i stremljenja, koračajući zajedno ka horizontima slobode i apsolutnog.

Imaginacija u sufijskoj poeziji ide dalje te stvara ambijent u kojem se ogledaju tragovi onoga u kosmosu putem božanskih manifestacija na razini promjena i percepcija. Onaj kojem se manifestira oscilira između stanja opijenosti osvjedochenjem i stanja užitka u najljepšem izgaranju. To su dva stanja ljepote sufijske imaginacije koje Ibn Arebi oslikava riječima:

ظهورك في فكري ونورك في ذكري

*Tvoje ukazanje u mislima
Tvoje svjetlo na spomenu*

وأنت كما تدري بكلك في صدري

*I baš kao što i znaš
svim svojim Bićem si u prsima mojim*

ووجهك في وجهي وعبدك لا يدري

*Tvoje Lice u mom liku
dok Tvoj rob pojma nema*

وحبك في قلبي وأمرك في أمري

*Ljubav Tvoja u mom srcu
Odredba je Tvoja – moja*

وسرك في جهري وجهك في سري

*Tvoja tajna u mome je javnom
Tvoje javno u mome je tajnom*

وقدرك يا حقي بحقك في قدرتي

*Tvoje mjesto kod mene
S Tvojim pravom spram mene*

ولطفك في قهري وقهرك في صري

*Blagost Tvoja u kabaru mome
Kabari od Tebe u saburu mome*

ويومك في شهري وشمسك في بدري

*Tvoj dan, mjesec dana moj
Tvoje sunce, pun mjesec moj*

وددرك في بحري وبرك في بري

*Tvoja spas u mome moru
Dobročinstvo na mom kopnu*

وروحك في روحي وروحك في قصري

*Tvoja duša u mojoj je
Duša Tvoja u mom dvoru*

فترفع أثقالي و تكشف عن إصري

*Podižeš mi terete
I skidaš mi okove*

Stihovi nam pričaju priču o ljepoti imaginacije u sufijskoj poeziji, da je to jedan pogled na svijet očima opijenosti i izgaranja pred božanskim manifestacijama, pojavnim i skrivenim, kod onih koji ostvariše kod sebe osvjedochenje na razini lijepog i uzvišenog.

Svaka javna manifestacija božanskog vezana je onom skrivenom, a sufijska je berzah među njima, on je sam po sebi spona sastava i rastava, ono po čemu on biva okom velikog osvjedochenja koje nazoči fizičkim i metafizičkim svjetovima u oba stanja, nestajanja i postojanosti. Kad putnik skine veo nestajanja, otkrije mu se Firdeus, a otkrivanje Firdeusa znači i otkrivanje zastora ljepote i uzvišenosti i otkrivanje zbilje božanskog govora i osvjedochenja božanskog. Tu se otkrivaju tajne božanskog djelovanja i odatle to djelovanje ulazi – kako to kaže sam Ibn Arebi "u srce Božijeg roba, oslobođenog od svojih atributa, a Allahovo svjedochenje spušta se na dušu roba Božjeg, pa od nje čini dušu sveobuhvatnu, rasprostranjenu u Istini, a Allahova odredba stiže do

⁵¹ Muhyiddin ibn Arebi, *Fusus Al-Hikem*, Ebu Al-Ala' Al-Afffi, Dar al-Kitab Al-Arabi, Bejrut, 1980. str. 316.



njegove duše egzistirajući u svakom svijetu ovog Božijeg roba, spuštajući se iz svakog oblika egzistencije u svijet ovog roba”.⁵¹

Ibn Arebi u tom kontekstu kaže:

وسرك في جهري وجهرك في سري
Tvoja tajna u mom javnom
moje javno u Tvojim tajni⁵²

Odnosno, ljepota sufijske imaginacije ima dva naličja, kako pojašnjava Ibn Arebi: “Jedno na razini uvjerenja, drugo na razini čulnog. Manifestacija formi je njen izvor i mjesto brušenja je svijet ideja. Kada dođe vrijeme da nešto izađe u javni svijet, onda ga oko ogoljeno od materijalnog već vidi čulnim. Iako osvjedočenje u svojoj zbilji jeste sama suština duhovne pronicljivosti, to je stoga što, kada je sve postalo ogoljeno oko, onda je i sam njegov vid postao mjestom duhovnog vida (البصيرة) u ovom prizoru. Na ovaj način mijenjaju se percepcije kod onoga kod koji svjedoči manifestaciji božanskog u procesu imaginarne manifestacije kada svaki organ po sebi postaje ogoljeno oko koje hvata prizore iz onoga čemu svjedoči.”⁵³

Sufija u ovom kontekstu živi iskustvo lijepog koje izražava kroz stvaralački potencijal poetske imaginacije, o čijoj snazi u svome divanu govori *Tarjuman Al-Ashwaq*:

نَفْسِي الْفِدَاءُ لِبَيْضِ خُرْدٍ عُرْبٍ لَعِينٍ بِي
عِنْدَ لَيْمِ الرُّكْنِ وَالْحَجَرِ
مَا تَسْتَدَلُّ إِذَا مَا تَهْتَّ حَلْفَهُمْ إِلَّا يَرِيحُهُمْ
مِنْ طَيْبِ الْأَثَرِ
وَلَا دَجَا بِي لَيْلٍ مَا بِهِ قَمَرٌ إِلَّا ذَكَرْتُهُمْ
فَسِرْتُ فِي الْقَمَرِ

وإنما حين أمشي في ركبهم فالليل عندي
مثل الشمس في البكر

Dušu svoju žrtvuujem za djevice
plemenitog roda – što me zavedoše kod
plašta rukna i hadžera⁵⁴

Takve su kakve su, puta s njima
naći nećeš – osim da slijediš miomiris
što za njima osta

I ne natkrili me noć u kojoj
mjesečine nema – a da ih se ja ne sjetih
pa sletjeh na mjesec sami

Jer, kad u njihovoj karavani
zanoćim – noć je tada kod mene, poput
sunca u zoru ranu.⁵⁵

Ovaj duh, koji podiže sufiju arifa – znalca na razinu imaginarnog stvaralaštva, priča istinitu priču o subjektivnom i jedinstvenom u životu sufijskog pjesnika, onoga koji posjeduje senzibilan smisao naspram egzistencije koji mu je Allah darovao. Lijepo djevojke u ovoj poeziji pričaju priču o prelasku sufije iz etape materijalne ljepote na razinu duhovne ljepote. Tama u poeziji aludira na duhovnu usamljenost i otuđenost. A jedini smiraj u ovoj poeziji jeste Istina, On, jer On je vrhunac savršenstva ljepote kojoj se čovjek nada i imaginacije kojom se služi.

Ibn Arebi u ovim stihovima nadi-lazi pojavno i prelazi u svijet onoga što sufije nazivaju skrivenim, na šta aludira sav njegov sufijski imaginarno-stvaralački opus. Primjera radi samo, ovdje spominje ljepotice skrivene u ljusci, što kod njega simbolizira božanska znanja, koja su nama nepoznanica, osim ako pratimo tragove ovog znanja u srcima onih koji su duboko spoznali. Noć simbolizira neznanje, dok ovi znalci tvrde kako je jedino mjesec taj koji otklanja neznanje i sumnje, a kada je sa njima u društvu obznanjaju se znanja i spoznaje, a zbunjenost postaje poput sunčeve svjetlosti.⁵⁶

Ibn Arebi nastavlja na svoj način u duhu ljepote sufijske imaginacije, pa kaže:

فوقفت أسأل عنهم ريح الصبا - هل
خيموا أو استظلوا ضالا

قالت تركت على زرود قباهم و العيس
تشكومن سراه كلالا

⁵² Muhyiddin ibn Arebi, *Diwan Tarjuman al-Eshwaq*, str. 439-440.

⁵³ Ibidem, str. 150.

⁵⁴ Jemenski ugao Kabe u koji je ugrađen Crni Kamen, Hadžerul-eswed.

⁵⁵ Muhyiddin ibn Arebi, *Diwan – Tarjuman Al-Ashwaq*, str. 439-440.

⁵⁶ Ibidem, str. 307.



*Zastadoh da pitam istočni vjetar:
ima li vijesti o njima – razapeše li gdje
šatore ili hlad pružiše zalutalom?*

*On mi reče: nad suncokretima
vidjeh njihove krovoove (kubeta) –
plemenita kamila žalila se na onog ko je
vodi pod teretom.⁵⁷*

Ibn Arebi govori kako ga stanje čežnje za Bogom uzdiže na nivo iznad materijalnog, u svijet imaginarnog, pa riječ *ar-rih* (الريح), to jest vjetar, koja dolazi iz istog semantičkog korijena kao riječ *al-ervah* (الأرواح), to jest duše ili svijet duša (عالم الأنفس), u njegovom *Divanu* u četrnaest dugih kasida i ostataka kratkih ponavlja se pedeset i devet puta. Tako je riječ *er-rih* (vjetar) aludirana na riječ *ruh* (ar-ruh). Kada kaže da je to vjetar on govori kako božanska ukazanja nadiru ka novom stvaranju i nastajanju, kao što jednako simboliziraju i duhovnu energičnost (الهمة) i putovanje duša izvan granica zastora.

S druge strane, gledajući sa čisto poetskog aspekta estetske imaginacije, vjetar simbolizira istočni vjetar, što ovdje podrazumijeva svijet ljudskih duša, dok zbuđenost (الحيرة) i potres (الزلزل) predstavljaju nepostojanost.⁵⁸

Glede metafore (الإستعارة) Ibn Arebi utjelovljuje nadnaravnu estetsku formu, gdje slijedi metodu interpretacijske metafore (استعار التأييل) – vrsta metafore za koju je još davno Aristotel kazao:

“Najveća stvar je da budeš gospodar prenesenih značenja, smisao za prenesenim značenjem znak je genijalnosti, ista se ne uči niti je svakome darovana”⁵⁹

Ibn Arebi kao i Halladž prije njega svoju poeziju zasnivaju na prethodno rečenom, što bi se još moglo nazvati uzdizanjem božanske ljubavi iz njenog materijalnog svijeta na razinu duhovne ljubavi, a onda ponovo iz duhovne ljubavi na stepenicu božanske ljubavi.

Estetika lijepog u sufijskoj poeziji počiva kao realna spona formirajući jedinstvenu imaginaciju, sastavljajući i

rastavljajući egzistenciju odnosno štastvo (الماهية) sa onim što je već prisutno postojeće, odnosno ono što ima kakvoću (الكيف). Te se iz ove perspektive otvaraju horizonti nad jednom kosmologijom imaginacije, po svemu zasebne, koja ima vlastiti način promišljanja.

Šta je suštinska razlika, dakle, između imaginacije kao potencijala spoznaje i egzistencije i rezultata koje polučuje, a koji se ogledaju u estetski prefinjenoj poeziji? Estetska simbolika i imaginacija u sufijskoj poeziji ne staje kod jedne granične zbilje, iako ova posljednja uvijek znači egzistencijalno i suštinski samo jednu: ovo pitanje jedno je od najvećih pitanja koja su okupirala Ibn Arebija, kako to vidi Ebu al-E’ala al-Afifi u svom epohalno priređivačkom predgovoru djela Ibn Arebije-*vih Fususa*. Egzistencijalna zbilja jeste jedna u svojoj suštini i samoj biti koja se konstantno ponavlja u svojim atributima i imenima, gdje nema mnoštva osim na razini relativnog, suodnosnog i korelativnog. Ona je takva kakva je (egzistencija), oduvijek nepromjenjiva, iako se mijenjaju egzistencijalne forme koje se na njenoj površini odvijaju. Ona sama po sebi ostaje more sa visokom valovima kojem obale nema. Dok pojavna egzistencija, ona čulna, nije ništa drugo do talasanje dubokog mora na njegovoj površini. Kada posmatraš egzistenciju iz perspektive njene biti i suštine, ona je Istina, a kada je posmatraš iz perspektive njenih imena i atributa, to jest iz perspektive pojavnog konkretnih kontingentnih odrednica (الأعيان الممكنات), onda kažeš ona je stvoreno ili svijet. Tako da je egzistencija u isto vrijeme i Istina i stvoreno, i jednina i mnoštvo, i ono oduvijek (القديم) i prapočetak (الحادث الأول) i ono prvo i posljednje i pojavno i skriveno (الأول والآخر والظاهر والباطن).⁶⁰

Ovom predstavom o svijetu, iz više perspektiva u smjeru zbilje i egzistencije,

⁵⁷ Muhyiddin ibn Arebi, *Divan – Tarjuman Al-Ashwaq*, str. 307. (Nisam pronašao ovaj nastavak koji autor teksta navodi u djelu *Tarjuman Al-Ashwaq* u dostupnim online verzijama, nego sam pronašao iste stihove u jednom drugom Ibn Arebijevom djelu *Muhadarat al-abrar wa musamarat al-akhyar*, sv. 1, str. 262, priredio Muhamed Abdulkerim An-Namr, Daru al-kutub al-’ilmiyyah, 2007. – o.p.)

⁵⁸ Ibidem, str. 307.

⁵⁹ Ibidem, str. 491.

⁶⁰ Muhyiddin ibn Arebi, *Fusus al-bikem*, priredio Ebu Al-Ala’ Afifi, Dar al-Kutub al-’ilmiyya, Bejrut, 1983, str. 2-25.



naročito izraženom kroz sufijsku estetsku poeziju, Ibn Arebi otvara vrata jedinstvenoj interpretaciji imaginarno-estetski dotjerane poezije, iz koje proizlazi racionalno-filozofsko-kritičarska retorika koja se pruža od samog aristotelizma, glede istog kao imaginarnog potencijala nižeg životinjskog stupnja koje prelazi spoznaju materijalnog, a koju Henri Corbin definira riječima: "Proces imaginacije kreće od jednostavnih prizora nematerijalne i duhovne zbilje u formi vanjskih materijalnih stvari i pojava, da bi te materijalne naposljetku postale sinonim za zbilje koje će se tek otkriti."⁶¹

Iako poezija u sufijskoj imaginaciji ne počinje od životinjskog nagona u čovjeku, nego iz pozicije uzvišenih duhovnih položaja, ali koristi određene pojmove koji se javljaju u materijalnoj egzistenciji s obzirom na to da su upravo pojave iz čulno-materijalnog svijeta te koje kod nas bude svijet imaginacije i putem kojih se dolazi do ukazivanja Istine u stvorenom. Tada nastupa moć imaginacije, odnosno znanja pohranjenog u memoriji kao posredni svijet koji vidi naša pročišćena i stečena imaginarna moć kroz koju prolaze slike i prilike materijalnog, koje naposljetku ne daju mnogo, nego nešto malo i jednostavno iz tog skućenog materijalnog svijeta.⁶²

Pa i pored toga što je ovakva vrsta spoznaje duhovnog karaktera, ona nimalo ne umanjuje od onoga što je čulno. Naprotiv, to materijalno iz svoga svijeta otvara blisku vezu sa onim uzvišenim i prelazi u prodor i sagorijevanje stupnjeva egzistencije putem sufijske imaginacije u njenim prefinjenim značenjima, pa sve do same božanske prisutnosti.

Stupnjevi ovog puta ne oslanjaju se na apsolutno uvjerenje niti na stepenice racionalno dokazivih formi (مراقي صورية برهانية), nego na život i napeto prožimanje između same Biti

i onoga što je Njen subjekt, dok ljubav i čežnja bivaju osloncem procesa porađanja i kristaliziranja njegovog kosmosa i imaginarno-stvaralačke stvarnosti.

U tom kontekstu Ibn Arebi kaže:

"Kunem se Njegovim ponosom, snagom i moći, da me je stvorio, i u Svoju Jedinstvenost uputio, i u pustinji Svoje vječnosti zbunjenim učinio, ponekad se pojavi sa horizonata Svoje vječnosti, pa učini da mi se duša osvježi. Dok me ponekad doziva samo Njemu svojstvenom suptilnošću, pa učini da mi srce zaigra. A ponekad, opet, uspostavimo kontakte putem čaša ljubavi pa me opije. Svaki put kad se nasladim od svoga pijanstva, jezik moga jedinstva kaže: *Nećeš me vidjeti*⁶³, a onda se istopim od Njegova dostojanstva u stanju odvojenosti, pa se rascijepam od Njegove ljubavi u strepnji, i onesvijestim kod ukazanja pa s nogu padnem baš kao Musa. I onda, opet kada se probudim iz pijanstva zanesenosti prisustvom Njega, kaže mi se: O zaljubljeni (ašik), to je vlasnik ljepote što je sačuvao, i dobrote što je velom pokrio, ne gleda to osim voljeni kojeg odabramo."⁶⁴

Ovdje nas zanima jedan detalj, da se ne upuštamo u analizu cijelog teksta, a to je čvrsta veza između sufijske spoznaje i puteva njene ekstaze u smjeru apsolutnog, s jedne strane, i otkrovenja onog lijepog koje nalazimo u estetsko prefinjenoj poeziji tesavvufa, s druge strane, što predstavlja spoznajni vrhunac sa svim svojim ljubavnim očitovanjima naslađenim ljepotom, izgubljenim na njenim stazama.

Imaginarna estetika islamskog tesavvufa, kako to vidi Nasr Ebu Hamid Zejd kroz svoje analize Ibn Arebija, nije ništa drugo do potencijal duha koji ima središnju ulogu između čulnoga i same misli. Ako pogledamo da je dominantno uvriježeno mišljenje po ovom pitanju kako su čulne percepcije materijalnog same po sebi takve kakve

⁶¹ Henri Corbin, *Tarikh falsfab islamiiyyah*, arapski prijevod Nasir Merve, Bejrut, Menšurat Al-Uvejdat, sv. 3, str. 161.

⁶² Ibidem.

⁶³ Aluzija na Božiji odgovor Musau u Kur'anu kada je tražio da vidi Allaha dž-š o.p.

⁶⁴ Muhyiddin ibn Arebi, *Fusus al-bikem*, str. 34.



jesu, a da imaginacija nije ništa drugo nego oponašanje čulnoga, sasvim je prirodno da se Ibn Arebijev stav spram imaginarnog ovdje razilazi sa filozofima koji su mu prethodili, po pitanju da ono što se u čovjeku impresionira bilo spolja ili unutar njega, dolazi po osnovi čulnog ili impresioniranja dolazi iz samog potencijala impresioniranja takvog kakav on jeste.⁶⁵

Čulna moć u procesu spoznaje polazišna je tačka na druge destinacije unutar drugih pokretačkih motiva sufijsko-estetske simbolične interpretacije i nije granica iza koje nema ništa, odvojena od drugačijih obznanjenih formula nematerijalne egzistencije.

Dakle, čulno i otjelovljeno određuje i inicira djelovanje ljudske imaginacije, da bi ga ona naposljetku posložila pod volju apsolutne Božanske moći.

Stoga je i ova skučenost imaginacije takva kakva jeste, upravo da ista ne bi bila opisana bez onoga što je stavlja u okvir ili poistovjećena sa egzistencijom i djelovanjem bilo koga – osim Allaha Uzvišenog Jedinog, ništa nije poput Njega.⁶⁶

Međutim, ljepota ove sufijske poezije potiče nas da pokušamo razumjeti šta je to zaposjelo imaginaciju ova dva velikana islamskog tesavvufa, Halladža i Ibn Arebija. U tom kontekstu može se posebno primijetiti kako je imaginacija najšire polje racionalnog (أوسع المعقولات), kako je naziva sam Ibn Arebi u *Mekanskim otkrovenjima*. Upravo u njegovom djelu *Noćno putovanje ka stupnju konačišta* (الإسراء إلى مقام الأسرى) ogleda se sva simbolika ljepote ovog poetskog žanra i širina stvaralačke imaginacije kod sufija ka onom izuzetno neponovljivom. Ista knjiga sadrži priču o dervišu i njegovom duhovnom iskustvu na putu spajanja sa apsolutnim ili, kako to Ibn Arebi naziva, “Sažetim prikazom plana putanje od kosmičkog svijeta ka praiskonskoj stanici”.

On govori o ljepoti uzdizanja (miradža) duša, ne uzdizanja utvara, i o noćnom putovanju tajni, a ne zlatnika, o viđenju Dženneta nepojavnog, o kretanju stazom spoznaje i duhovne slasti i ostvarenja, a ne stazom prostorne udaljenosti i drumova.

Riječ je o jednom duhovnom izletu uz pomoć imaginacije koja se može raspodijeliti na tri cjeline koje oslikavaju iskustva Šejhul-ekbera do stanja duhovnog ostvarenja. Početak njegovog duhovnog izleta kreće onog dana kada on napušta Endelus sa namjerom da posjeti zemlje Levanta. Od samog početka da se uočiti da on sa sobom već nosi neke elemente duhovnog koje će kasnije doći do punog izražaja. Islam mu sa svim svojim učenjima u ovom periodu služi poput plemenite jahalice, a unutarnja duhovna borba kao počinak, dok mu je oslonac na Allaha poputnina. Ovaj probni period biti će taj koji će ga pripremiti za *noćno putovanje* (الإسراء) kroz pjesnički dar i imaginaciju kao prohodna sredstva do postizanja krajnjeg duhovnog smiraja i sjedinjenja.

U ovom životnom periodu upoznaje duhovno naprednog mladića sa božanskim svojstvima. Između njih dvojice započinje razgovor. U toku ovog razgovora Ibn Arebi počinje da shvata kako se mora riješiti nekih stvari da bi došao do bolje i dublje spoznaje samog sebe i puta koji bi ga vodio nakon što pređe duhovne zastore. To je simbolika da se oslobodi okupiranja elemenata nečega drugog što nije čista Istina, kao što su zemlja, vatra, voda, zrak. Sastaje se sa samim onim koji ga poziva: “Kamo ideš?” On odgovara: “Vladaru.” Ovaj mu u tom periodu biva u svojstvu pomagača, kako bi prešao ovaj dio duhovnog putovanja. Nakon što mu mladić daje smjernice što je kod Ibn Arebija personifikacija Kur’ana, isti mu daje opis onoga kojeg treba da nađe tako

⁶⁵ Nasr Hamed Abu Zayd, *Falsafa ta'vil, dirasah fi ta'vil-l-Kur'an 'inda Muhyiddin ibn Arebi*, Dar At-Tanver Al-Arabi, Bejrut, 1983, str. 116.

⁶⁶ Muhyiddin ibn Arebi, *Futubat al-Mekkijje*, sv. 3, str. 418.



što mu veli da taj nije prost niti složen po formi, niti je gdje pošao niti sa puta skrenuo, nije djeljiv niti zauzima neki prostor... Ali da bi našao onog koji traga, mladić mu naglašava da je uvjet da se oslobodi svoga "gdje" (الأينية) i da skinе ogrtač sigurnosti i da ostavi uzročnike, i prihvati se ogledala obasjanog pa će vidjet svoj odsjaj oslikan, pa kada vidiš svoju sliku i priliku da se ukazala, onda je dobro upoznaj, jer to je ono što tražiš i čvrsto je se drži.⁶⁷

Tako je duhovni putnik neprestano prelazio daljine, sve dok ga nije zapazio vladar, i on ugleda u njemu sebe, i ode da ga upita: "Kaži mi ko si ti, odakle dolaziš ti?" On mu odgovori stihovima:

يسألني من أنا علما و تصويرا
أنا الكتاب الذي اسماه مسطورا

*On me pita ko sam, da mu dam do
znanja i oslikam – pa ja sam ti onaj
Pisac što ga nazva ispisanim.*

Bez sumnje jedan izuzetan primjer ovog žanra poezije zaslužan je da nosi ime kako i sama knjiga kaže: duhovno noćno putovanje. Ibn Arebi nastavlja pa kaže:

النوم جامع أمر ليس يجمعه
غير المنام ففكر فيه و إعتبر
إن الخيال له حكم وسلطانه
على الوجوديين من معنى ومن صور
وليس يدرك في غير المنام ولا
تبدوله صور في حضرة الصور
يختص بالصاد لا بالسين حصرته
فهو المحيط بما في الغيب من صور
من لا يكيّف يأبى النوم يحصره
بالكيّف والكم للتحديد بالعبر

*San je svijest odlučna (sakupljena)
koju sakupit ne može – do sanak, pa
razmisli dobro i pouku uzmi,*

*Kapacitet mašte ima vlast i moć –
nad dva bivstva, značenja i formi,*

*Nedokučiva je ona, znaj ovo dobro,
izvan sna – pokazati se neće, u tom
svijetu normi,*

*Harf "sad" obilježje njeno je, njim
se je označio, ne sa "sinom" ograničio –
Ona je okean u za sve skrivenom, od
oblika što li je.⁶⁸*

*Ko nema kakvoće san odbija da ga
ograniči – kakvoćom, količinom da se
spozna – pouka je.*

Imaginacija prema ovom svjedočenju bliža je stanju sna nego budnosti, budući da tamo nalazi širok spektar, kako se da vidjeti iz sufijske poezije, gdje se nakupljene slike i prilike pohranjene u memoriji iz jave ili imaginacije prepliću, kako to primjećuje Mahmud Kasim.⁶⁹

Sufijski smisao i osjećaj za lijepim najbolje se ogleda kroz samu poeziju. Imaginacija ovdje ima ulogu međusvijeta (berzaha), što je čisti sufijski termin koji je Ibn Arebi posudio iz kur'anskih riječi:

مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان

*Pustio je dva mora da se dodiruju,
između njih je pregrada i ona se ne
miješaju.⁷⁰*

On je na tome izgradio vlastitu filozofiju imaginacije i egzistencijalne filozofije. Kako ga tumači Ibn Arebi, berzah je: "Ono što dolazi samo po sebi u dodir sa dva kraja" (ما قابل الطرفين بذاته).⁷¹

Berzah je taj koji razdvaja poznato od nepoznatog, egzistenciju od ništavila, potvrđeno od opovrgnutog, racionalno od iracionalnog.⁷²

U prethodnim stihovima jasno se očituje ljepota sufijske imaginacije kroz poeziju

إن الخيال له حكم وسلطانه
على الوجوديين من معنى ومن صور

*Kapacitet mašte ima vlast i moć
nad dva bivstva, značenja i formi,*

Sufijska imaginacija prelazi iz jedne slike u drugu na širokom spektru egzistencije, ali se uvijek vraća na osnovnu temu, odnosno Bit Božiju. Pojavni svijet

⁶⁷ Muhyiddin ibn Arebi, *Al-Futuhāt Al-Mekkiyye*, sv. 3, str. 179.

⁶⁸ Harf sad (ص) kao i harf sin (س) ima određenu simboliku u učenoj Ibn Arebija često isprepletenu sa sintaksom, gramatikom i morfološkom, te je moguće da ovdje aludira na više značenja.

⁶⁹ Dr. Salim Abdurrezzaq Al-Misri, *Ši'ar at-tesawwufi Al-Andalus*, Dar al-ma'rifa al-jami'iyya, Egipat, 2007, sv. 1, str. 120.

⁷⁰ *Er-Rahman*, 19-20.

⁷¹ Muhyiddin ibn Arebi, *Al-Khayal 'alam al-barzakh wa al-mithal*, Mahmud al-Gharab, Matba'a Zaydan, Damask, 1984, str. 7.

⁷² Ibidem, str. 9.



o čijoj ljubavi pjeva samo je slika njegovog Voljenog, nikako slika i samog Bića. Ovo sufijsko iskustvo sa imaginacijom ima antološke perspektive općehumanog odnosa (odnosa vanjskog sa zbiljskim) koje se mogu prenijeti na svaku drugu analizu ili pokušaj razumijevanja stvarnosti. Riječ je o jedinstvenom i istinski doživljenom iskustvu, koje se ne može ni shvatiti osim u granicama ovog života. Ono nejasno u ovom iskustvu, iskustvu poetske imaginacije, naročito u odnosu imaginacije i ljubavi spram božanskog, isto iskustvo stavlja u položaj sinonima božanskog ludila, kako to sam Ibn Arebi kaže:

فلسان المحب لا يتكلم إلا بالجنون

Jezik zaljubljenog samo kroz ludilo zbori.⁷³

Samo ovaj smisao za lijepim čini sufiju da živi između sna i jave, to jest u svijetu berzaha. Tamo gdje postoje univerzalne ideje ili racionalne, povezane sa vlastitim duhovnim iskustvom i životom, kada iste dođu u vezu sa imaginacijom zaljubljenog, on ih svaki put ponovo vraća pokušavajući da ih složi između sna i realnosti. Realnosti patnje i boli i sanjarenja imaginacije duhovnog ostvarenja. Zapravo, ovo je realna tragedija imaginacije u sufijskoj ljubavi i poeziji, jer je njegova imaginacija svjesna da stvarnog spajanja nema, dok je on u isto vrijeme svjestan svoje sudbine da mora nastaviti put imaginacijom i poezijom, tražeći svog vječno Voljenog, sve do zadnjih trenutaka iščeznuća duha. Tako zanesen on premeće slike egzistencije koje slika njegova poetska imaginacija, kako bi ista postala sredstvom vlastitog izgaranja. Ova subjektivna imaginacija u svijet skrivenog kroz njegovu poeziju predstavlja kosmički trenutak u životu sufije ili oslobođanje od kosmičkog, gdje nije u stanju da sakrije estetski fenomen ove poezije u svim njenim

egzistencijalnim formama koje oslikava njegova imaginacija, kroz sve stupnjeve koji se odigravaju unutar njega u procesu kosmičkog stremljenja ka Voljenom. Ibn Arebi u tom kontekstu kaže:

أنجد الشوق وأتهم العزاء

فأنا ما بين نجد وتهام

وهما ضدان لن يجتمعا

فشتاني ما له الدهر نظام

ما صنعني اليوم

ما إحتيال ذاتي ؟

Uzdížem čežnju, a optužujem tugu

– pa lebdim između brda i dolina⁷⁴

Iako sam svjestan da se spojiti neće

– udalji me na sve strane ono čemu je vrijeme sklad

Šta da danas činim – kojom vankom da se služim?⁷⁵

Ova unutarnja borba između strpljivosti i čežnje u svijesti produhovljenog sufije, arifa, nije ništa drugo do li borba između onog uzvišenog i onog ispraznog, između susreta i rastanka u poetskoj težnji sufijske svijesti, usmjerene ostvarenju smisla za ljepotom kojeg on traži u vječno Voljenom kroz sve egzistencijalne ideje. A što nama istinski rezimira ono što možemo nazvati izuzetnim smislom za imaginaciju u ovom poetskom žanru, koja je u isto vrijeme i izvrsnost sufijske zaljubljenosti, zato što ašik, zaljubljeni, posredstvom svoje imaginacije i ne vidi ništa drugo do samo attribute veličine i ljepote vječno Voljenoga. Ovo stremljene je čežnja, urođena težnja, sufijski zanos i lutanje poetske svijesti koje ostvaruje vlastito uzdizanje pojedinca ka onome božanskom i egzistencijalnom. Zaključak je da estetika simbolike i imaginacije u sufijskoj poeziji ova dva velikana, Halladža i Ibn Arebija, počiva na temelju ljubavi, a ljubav ima dva uzročnika: ljepota i dobročinstvo (الجمال والإحسان).

Ljepota je sakrivena sama po svojoj biti, dok je svijet lijep po atributima,

⁷³ Muhyiddin ibn Arebi, *Futubat al-Mekkiyye*, sv. 3, str. 358.

⁷⁴ Riječ *uzdížem* i riječ *brda* jednog su semantičkog korijena n-dž-d (نجد). (o.p.)

⁷⁵ Muhyiddin ibn Arebi, *Diwan Tarjuman al-esbwaq*, str. 28.



stvorena na sliku Božiju. "Allah je lijep i voli ljepotu." Nemoguće je da u kontingentno-racionalnom smislu bude ljepši nego što jeste, pa sve kada bi unio u svijet sve što se još može unijeti do beskraja. Allah je lijep, odnosno da nema Njegove ljepote, ne bi se ni obznanila u pojavnom svijetu, da nije ljepote stvorenog, ne bi se znalo za ljepotu Tvorca.

Drugi od uzročnika ove ljubavi je dobročinstvo. Kada ljudsko biće zavoli da čini dobro, ono samim tim i Allaha voli. Ko zavoli svijet zato što je lijep, on voli Allaha, jer Allah nema drugog očitavanja nama ljudskoj vrsti, osim preko pojavnog svijeta koji je na Njegovu sliku.

Na ovaj način treba posmatrati i fenomen nastajanja sufijske poezije. Ona kreće od prirodne ljubavi, ljubavi prema ženi, sa jednim širim pogledom, te se podudara slika i prilika žene koja je simbol božanske ljepote u pojavnom svijetu, sa našim predstavama o njoj u poetskoj imaginaciji ili više od toga. Slika i predstava o voljenom ili voljenoj nekada ide i dalje od toga pa i sama imaginacija ne nalazi načina da se izrazi, tako što se brkaju slike imaginacije i onoga što je njen predmet, gdje se na čas vremena gubi zaljubljeni i tone u neku vrstu zbunjenosti i lutanja. Moglo bi se kazati i tako redom, jednako kako na poeziju, imaginacija isto utječe i na čulno, kao u slučaju čovjeka koji previše razmišlja o padu na kraju i sam padne.⁷⁶

Tako kroz estetiku imaginacije i simbolike u sufijskoj poeziji odvija se i samo duhovno uzdizanje, to jest miradž, duhovno uspinjanje koje počinje od materijalnog, otjelovljenog, da bi prešlo zatamnjenom supstancu (جوهر المظلم), pa u svijet jednostavne prirode, te pomno čuvanu ploču gdje je Allah zapisao sudbine svih živih bića, onda u prisustvo višeg pera, gdje se nalazi znanje upravljanja, zatim u svijet

velike žeđi ili ljubavi stvorene od tame, te naposljetku u samu tamu ili ništavilo (العماء), što predstavlja realnost u kojoj su se potvrdile zbilje kontingentnog. Sa pozicije ovog ništavila odvija se proces uspinjanja na razinu transcendentnih imena (أسماء التنزيه) sve do samog božanskog gospodstva kojem ne priliči ni sama transcendentnost niti poređenje, gdje Allahu odriče svaku granicu. Odričući mu transcendentnu stvarnost odriče mu i mjeru poređenja. Odnosno, tamo gdje prestaju atributi, Ibn Arebi smatra kako su imaginacija i simbolika veze između Istine i stvarenja kojima zaljubljeni pokušava stići do svog Voljenog, a i simbolika i imaginacija samo su zastori između Hakka i halka – Istine i stvorenog. On je čovjek slabšaše imaginacije zbog zastora osjetila, potrebna mu je snaga, kao što se kaže: prešao sam rijeku, a da nisam ni osjetio, jer rijeka nije zamišljena ili umišljena, nego je tu prisutna. Tako je i čovjeku potreban san koji je tu prisutan u imaginaciji, bez razmišljanja ili pokušaja da se u misli prizove.

Stoga vidimo da, kada god san treba tumačiti zbog mnoštva nedoumica, potrebni su simboli koji odražavaju značenje, upravo kako bi značenje bilo preneseno iz simbola na ono što simbol ukazuje.⁷⁷

Dakle, iskustvo simbola i imaginacije u poeziji tesavvufa usko su vezani za sufijski nauk o spoznaji (العرفان), kao što su vezani i za unutarnju duhovnu borbu i previranje, pozicije sa kojih se sufija uspinje na razinu osjećaja za onim prirodno lijepim da bi nastavio uspinjanje prema duhovnoj ljepoti, a najzad božanskoj ljepoti.

Ovo otvara nove horizonte koji bi se mogli istražiti, poput onih o kakvoći veze između estetike i simbolike, s jedne strane, i sufijske interpretacije, s druge strane, te kakva je veza između toga dvojga u samom tesavvufu kod Ibn Arebija.

⁷⁶ Adunis, *Sufije wa Soriyaliyya*, Dar Es-Saqi, Bejrut, 1990, sv. 2, str. 82.

⁷⁷ Ibidem



Izvori

- Kur'an
Abdurrahman Badawi, *Eš-Šattabat as-sufiyya*, Kairo, 1949.
- Adnan Husein Al-Awwadi, *She'ar sufi hatta ufuli medreseti Bagdad wa zubur Al-Ghazali*, Dar aš-šu'un as-saqafiya al-ame Al-Bagdad, 1986.
- Adunis, *Sufije wa Soriyaliyya*, Dar-Es-Saqi, Bejrut, 1990.
- Al-Hallaj, *Kitab At-Tawvasin*, priredio i predgovor napisao Louis Massignon, Pariz, 1913.
_____, *Tawwasin*, Al-E'alam.
- Alexis Carrel, *Čovjek – nepoznanica*, arapski prijevod Esad Ferid, Mektebet al-Me'arif, treće izdanje, 1980.
- As-Siraj At-Tusi, *Al-Lam'u fe tasawwuf*, Taha Abdul-Baqi Surur, Daru-l-kutub Al-hadise Al-Lubnan, 1988.
- At-Tusi, *Al-Lum'è*.
- Emilio Garcia Gomez, *Ši'er Al-Andelusi Bahth fe tattawwurihi wa khasaisibi*, prijevod na arapski dr. Husein Mu'nith.
- Emin Yusuf Aude, *Ta'wil she'ar wa falsatuhu 'inda sufiyya*, Dar al-kitab al-alemi li nashr al-urdun, 2008.
- Emin Jusuf Aude, *Ta'wel she'ar wa falsafatuhu*, Alam al-kutub al-hadithe, 2008.
- Halid Belkasim, *Sufiyya wa al-farag*, Al-Merkez As-Saqafi Al-Arabi, Dar-al-Bayda, Al-Magreb, 2012.
- Henri Corbin, *Tarikh falsafah islamiyyah*, arapski prijevod Nasir Merve, Bejrut, Menšurat Al-Uvejdat.
- Ibn Khalqan, *Wafayat al-e'ayan*, priredio Muhammed Muhyiddin, Kairo, 1948.
- Jaber Al-Asfur, *As-Sura Al-Fanniya fe turath An-Naqly*, Daru al-ma'arif Al-Kahira.
- Louis Massignon, *The Passion of al-Hallaj*, arapsko izdanje, 1963.
_____, *Akhabar Al-Hallaj*.
- Mahmud Al-Garab, *Al-Khayal alam al-barazkh wa misal, kalam shaykh al-ekber Ibn Arabi*, izdavač autor, Damask, 1984.
- Mahmud Kasim, *Al-Khayal fe mezheb Ibn Arebi*, Dar al-kutub al-alemiyya, 1998.
- Miguel Asin Palacios, *Ibn Arebi hayatuhu we mazhabuhu*, prijevod na arapski Abdurrahman Al-Bedevis, Vakalat matbu'at Kuvajt, Darul al-kalami Lubnan.
- Muhamad Mustafa Badawi, *Silsilatu tarwabeg fikr al-garbiji*, Daru al-ma'arif Al-Kahira.
- Muhyiddin ibn Arebi, *Fusus al-bikem*, priredio Ebu Al-Ala' Afifi, Dar al-Kutub al-'ilmiyya, Bejrut, 1983.
_____, *Fusus Al-Hikem*, Ebu Al-Ala' Al-Afifi, Dar al-Kitab Al-Arabi, Bejrut, 1980.
_____, *Al-Khayal 'alam al-barzakh wa al-mithal*, Mahmud al-Gharab, Matba'a Zaydan, Damask, 1984.
_____, *Diwan Tarjuman al-esbwaq*.
_____, *Futubat al-Mekkiyye*, Daru al-fikr, Bejrut.
- Nasr Hamed Abu Zayd, *Falsafa ta'wil, dirasah fi ta'wil-l-Kur'an 'inda Muhyiddin ibn Arebi*, Dar At-Tanver Al-Arabi, Bejrut, 1983.
- Paul Nwyia, *Exseges coranique et langage mystique*.
- Roger Arnaldez, *Al-Hallaj's quest for the absolute*, arapsko izdanje, Dar At-Tanvir, Bejrut.
- Salim Abdurrazzaq Sulejman Al-Masri, *Ši'ru tasawwufi Al-Andalus*, Daru al-ma'rifati al-džami'iyya, 2017.
- Se'ad Al-Hakim, *Al-Mu'džem es-sufi*, Dar An-Nadre, Bejrut, 1981.
- Sulejman, *Al-Attar al-khayal we shi'er fe tasawwuf Al-Andelus*, Dar al-me'arif, Kairo.

Abstract

Aesthetics in Sufi Poetry Imagination and Symbolics in the Thought of Ibn al-'Arabi and Mansur al-Hallaj

Shaofi Qowayder

The author, after he offers several definitions of understanding imagination in the introductory part, concludes that imagination in Arabic-Islamic heritage is closely related with many philosophical, theological-scholastic, sociological topics, so it is difficult, from this perspective, to offer a single comprehensive intellectual model.



Taking into consideration the introductory notes, the author, further in the paper, tries to answer the following question: *how Sufis perceived imagination? In which manner did, in their own spiritual experience of Sufi aesthetics, and especially poetry, Al-Hallaj i Ibn al- 'Arabi use this potential and power?*

In his answer the author actually asserts that Sufis are those who attached great significance to imagination that is distinguished in terms of sacredness in Arab-Islamic thought. Sufis use imagination in order to make a transition from knowledge (*ma'rifat*) to Sufi Irfan. Imagination enlightens the path of sublime meanings (*al-haqāiq al-muta'ālije*), those meanings that neither a sharp mind nor acumen of a philosopher or just an ordinary man can reach.

The creative imagination that Al-Hallaj uses to ascent into the world of metaphysical imagination is enrobed in his case with a sense of aesthetic. He uses language to express creative imagination that runs through every human being and that can be felt only by those special people amongst those who are especially spiritually endowed. Those are Sufis who are amongst those highly spiritually enlightened that have arrived to the goal.

Hallaj's sense for aesthetics through imaginations contained *wahdati shuhud* (unity of existence), unification, fusion. By using creative imagination Hallaj climbs to higher realities, from manifested world all the way to the World of Spirit where he accomplishes experience of vanishing in Truth (*fanā'*) and Sufi experience of beauty that he reveals in his poetry that embodies spiritual ascent by directing a story about Prophet's *Mirāj*, recorded through traditions outside its contextual framework as an event, outlining what relationship between a man and God should be, which, in the end, gives a perfect man as embodiment of symbolical personification of the breathed Divine Spirit.

Ibn al-'Arabi, similarly to Hallaj, says for creative imagination that it is a cause for revelation (*al-kashf*) and manifestation (*al-zuhūr*). Therefore, Allah has given a man creative imagination as a guiding light with which the man can paint for himself everything that exists. The light of creative imagination penetrates to the very nothingness and derives from its existence (*al-wujūd*). Actually, in accordance to Ibn al-'Arabi, creative imagination is the power of creation and revelation that exalts itself into one greater world, and reality that is difficult to understand is reached through power of this imagination.

Keywords: creative imagination, symbolism, aesthetics, Ibn al-'Arabi, Mansur al-Hallaj