



Hodabahš Asadollah, Behnam Fathi
Prijevod s perzijskog: Sedad Dizdarević

Poimanje tevhida kod Sanaija i Ibn Arebija¹

UDK 28-1
1 Gaznevi
1 Ibn Arebi

Sažetak

Glavno pitanje koje razmatramo u ovom istraživačkom radu jeste na koji način Sanai poima tevhid. Njegovo poimanje tevhida se umnogome podudara sa stavovima većine muslimanskih arifa i mistika. U ovom radu smo nastojali prikazati Sanaijev tevhidski svjetonazor u tri odvojena dijela. Nakon definiranja tevhida i njegovih sastavnih dijelova pokazali smo da Sanai pod tevhidom egzistencije (vahdeti vudžud) misli na tevhid osvjedočenja (vahdeti šuhud). U drugom dijelu smo pokazali da Sanai poput Ibn Arebija spoznaju Boga objašnjava kroz teme kao što su tanzih (transcendentnost Boga i neuporedivost) i tašbih (antropomorfnost – uporedivost Boga), samospoznaja, Božija imena i svojstva i tvrdnju da su ljudska djela stvorena od strane Boga. U trećem dijelu smo govorili o tome da Sanai navodi pet temeljnih uslova za realizaciju tevhida i to: potiranje ljudskog identiteta, iskrenost, oslanjanje na Boga (tevekkul), tafrid (egzistencijalna individualizacija) i tadžrid (egzistencijalna ogoljenost). Cilj ovog rada je istraživanje i potvrđivanje mogućnosti zahvale, spoznaje i upoznavanja Uzvišenog Allaha po principu "istovjetnost tanzih i tašbih" onako kako je to Sanai pokazao. Ovo posebno zbog toga što su mnogi sufijski velikani poput Atara i Mevlane nastavili razvijati Sanaijevu ideju tevhida.

Ključne riječi: Sanai, Ibn Arebi, tevhid, šuhud, tanzih i tašbih, Božija imena i svojstva, Stvorenost ljudskih djela.

¹ Preuzeto iz naučnog časopisa *Adabijāte 'erfāni ve osturešenāsi*, god 7. br. 24, str. 9–36.

Uvod

Tevhid, posebno njegova najuzvišenija dimenzija (Jednoća postojanja ili egzistencijalni monizam) je kod muslimanskih mistika i duhovnjaka oduvijek izazivao ogromnu pažnju i rasprave. Mada su prije Ibn Arebija velikani poput Bajazida Bistamija, Huseina Mensura Haladža i drugih govorili o irfanskim i mističkim pitanjima kao što su ljubav, utrnuće (fena), mukašefa (duhovno viđenje), jedinstvo (vahdet), brisanje jastva, spoznaja (marifet) i osvjedočenje (šuhud), međutim, Ibn Arebi je svojom ingenioznošću pored sistematizacije i kodifikacije sufijskih učenja prije njega dodao neke od najvažnijih sufijskih tema kao što su nepromjenjivi arhetipi (asjane sabete), Božija imena i atributi, egzistencija (vudžud), prijateljevanje sa Bogom (velajat)... (Mortezavi, 1991: 364–367). Prema mišljenju većine muslimanskih historičara Ibn Arebi se smatra istinskim utemeljiteljem doktrine Jednoća postojanja (vahdetul-vudžud). Na taj način Ibn Arebi je sistematizirao i uobličio teorijski sufizam i ostavio neizbrisiv trag na mišljenje i pisanje svih onih koji su se bavili ovom temom. (Ibn Arebi, 2000: 182)

Kada je riječ o čovjeku i univerzumu Sanai je umnogome razmišljao slično kao Ibn Arebi ali ono što niko ne može osporiti jeste da je upravo on ove teme i ideje po prvi put uveo u iransku poeziju. Na temu spoznaje Boga, svijeta i čovjeka Sanai je iza sebe ostavio neke od najsuptilnijih ideja i promišljanja, a u svojim djelima *Divan* i *Hadiqatul-haqiqah* na jedan veoma privlačan način prezentira cjelovit sufijski sistem. Njegove ideje i svjetonazor su Atar i Mevlana razvili do krajnjih granica. (Šafi Kadkani, 2004: 44)

Tevhid i podjela tevhida

Tevhid znači svjedočenje Jednoće Božije biti i odricanje Bogu bilo kakvog sudruga i potomka, svjedočenje Jednoće Božijih jedinstvenih atributa i svjedočenje Jednoće Božije u Njegovim vječnim imenima. (Hadže Abdullah Ansari, 2009: 210–211)

Tevhid Božije biti

Božija bit je jedinstvena, ništa i niko joj nije sličan. (Motahhari, 2005, I: 30) O ovoj vrsti

tevhida govore kur'anski ajeti "Njemu ništa nije slično" (*Šura*: 11) i "Niko mu ravan nije" (*Ihlas*: 4).

Tevhid Božijih atributa

Ovaj dio tevhida govori o Božijim svojstvima kao što su znanje, moć, život, volja, sluh, vid i druga svojstva. Po pitanju ove vrste tevhida postoje različita mišljenja kod muslimanskih frakcija.

Tevhid Božijih djela

Sva ljudska djela su posljedica Božije volje i na neki način su želja Svete Božije biti.

Tevhid postojanja i osvjedočenja

Protivnici Ibn Arebija doktrinu vahdetul-vudžuda (Jednoća postojanja) veoma često miješaju sa doktrinama kao što su Stapanje sa Bogom (hulul) i Utjelovljenje Boga u čovjeku (ittihad). Ibn Arebi tvrdi da se njegova učenja u vezi tevhida nalaze u cjelosti u Kur'anu, hadisima i božanskim nadahnućima. Oni koji zastupaju doktrinu vahdetul-vudžuda (Jednoća postojanja) veoma često se nalaze na udaru protivnika koji ih optužuju za nevjerovanje i zastranjivanje. S druge strane doktrina vahdetul-šuhud (Jednoća osvjedočenja) je općenito prihvaćena kako od strane muslimanskih mistika tako i vjerskih pravnika. Prema mišljenju većine ova doktrina se temelji na kur'anskom ajetu "Njemu ništa nije slično" (*Šura*, 11) i hadisu "Allah je stvorio čovjeka na svoju sliku priliku". (Furuzanfar, 1991: 115) Muslimanski mistici su oduvijek pozivali sve ljude da odbace svoj krnjavi um i da spoznaju Boga na temelju Njegovih imena i svojstava. U Sanaijevom svjetonazoru dominiraju Božija Svetost i Veličanstvenost te nespoznatljivost Boga uz pomoć ljudskih čula, razuma i mašte. Pored toga, Sanai poklanja ogromnu pažnju doktrini istovjetnosti tašbiha i tanzihata to jeste doktrini istovjetnosti predstavljenosti i nepredstavljenosti Boga.

Sanai i ideja tevhida

U skladu sa mišljenjem većine muslimanskih sufijskih autoriteta i teologa Sanai govori o Božijoj biti kao vječnoj biti a o univerzumu i čovjeku kao akcidenciji i mogućoj egzistenciji. Zbog toga veoma često kaže za čovjeka da je nezrelo dijete koje ne može govoriti o Bogu:

*Njegovom stvaranju prethodilo je nepostojanje
Njegovoj biti neporeciva je vječnost.*

(Sanai, 1998: 87)

*Prolazno će uvijek biti kao dijete u odnosu na Vječno
Onaj koji je Čisti On je izvan ovog taloga.*

(Sanai, 1998: 127)

*Ti si prolazno, ne pričaj ništa o Vječnom
Ne pokušavaj spoznati ono Vječno.*

(Sanai, 1998: 110)

*Kad bez ponosa i sramote nikuda ne ideš
O prolazni, ti sa Vječitim nemaš ništa.*

(Sanai, 1998: 109)

*Forma je ispunjena prolaznošću
Ona nije dostojna Onoga koji ne prolazi.*

(Sanai, 1998: 65)

Prema mišljenju sufija ono što ispunjava prazninu između Prolaznog i Vječnog i što ih povezuje jeste doktrina vahdetu-vudžuda, koja u potpunosti briše sjedinjavanje, utjelovljenje i svaku vrstu drugosti između Boga i stvaranja. Iako su neki ovu ideju dovodili u pitanje, sufijski mistici su oduvijek govorili o iskustvu osvjedočenja. (Attar, 1993: 235–237) Ukoliko ideja tevhida postojanja podrazumijeva da Bog nestaje u stvorenjima onda to nema razlike sa nevjerovanjem. Muslimanski mistici su konstantno bježali od takvog poimanja tevhida. Jednoća postojanja u njihovom svjetonazoru podrazumijeva da univerzum nestaje u Bogu a sve što nije Bog u suštini je nepostojanje. To ne podrazumijeva negaciju i poricanje Boga. S druge strane, Jednoća osvjedočenja je nešto što su iskusili mnogi sufijski velikani i o čemu su pisali. Pod ovim se ne misli na negaciju realizacije djela od strane Božije jedinstvene biti (Nicholson, 2009: 38–39) već se pod tim misli na negaciju osvjedočenja svega onoga što nije Bog čime se izbjegava poimanje doktrine vahdetul-vudžuda kao utjelovljenja Boga u čovjeku ili sjedinjavanja Boga i čovjeka. Sanai je više puta kritikovao ove dvije doktrine a između ostalog navest ćemo sljedeće stihove:

*Kod onoga koji u srcu nema sumnje
Forma i ogledalo nisu jedno*

*Iako onaj u ogledalu liči tebi
Onaj u ogledalu nikako nije ti.*

(Sanai, 1998: 68)

*On je sa tobom kao odraz u ogledalu
Niti je sjedinjavanje, niti utjelovljenje.*

(Sanai, 1998: 87)

Sanai cilja na negaciju stvarnog postojanja bilo čega osim Allaha i to na neki način poredi s metlom koja uklanja svu prašinu. Drugim riječima rečeno Sanai govori o Jednoći osvjedočenja. Pod tim podrazumijeva negaciju i odricanje stvarne egzistencije bilo čemu osim Apsolutne egzistencije Boga:

*Ustani da dostojanstvo i ponos uklonim
Ovoj varljivoj lopti gomile zemlje*

*I da metlom La pometemo
Zvijezde sa vrtećeg neba.*

(Sanai, 1983: 197)

*Dok metlom La ne pometeš put
Nećeš stići u dvorac Illallah.*

(Sanai, 1998: 139)

U cilju potvrđivanja Božije jednoće Sanai negira i žrtvuje sve ono što nije Allah (univerzum). Na osnovu njegovih stihova možemo zaključiti da ne govori o Jednoći postojanja već o Jednoći osvjedočenja a to je stepen osvjedočenja utrućića (fena) do kojeg se dolazi različitim duhovnim vježbama i trudom duhovnog putnika. Sanai se u tom smislu obraća istinskom duhovnom putniku:

*Budi učaj sure Mudžahede
Da bi stekao užitak Mušahede.*

(Sanai, 1981: 146)

*Potruđi se da stigneš do svjetlosti ruha
Da ne ostaneš u središtu sjene i zablude.*

(Sanai, 1983: 352–3)

Prema tome, Sanaijeva doktrina vahdetul-vudžuda ima veoma izraženu dimenziju

Jednoće osvjedochenja. Upravo zbog toga Sanai ne ulaže značajan trud kako bi pojasnio svoju poziciju i kako bi otklonio mogućnost pogrešnog razumijevanja. U konačnici ono o čemu on govori jeste njegovo lično iskustvo i ne trudi se previše da pojašnjava onima koji nisu upućeni u ova iskustva. Uglavnom završava tako što kaže da nemaju svi mogućnost da spoznaju ove zbilje i onda prelazi na druge teme. (Sanai, 1998: 60–61) Naravno, ovo se ne slaže sa mišljenjem nekih sufijskih mistika kao što su Alauddin Semnani, koji se smatra glavnim protagonistom doktrine Jednoća osvjedochenja (vahdetul-šuhud). Semnani ne prihvata nikakve riječi kojima se krši edeb u odnosu na Allaha, koje su po njemu daleko od Božije svetosti i koje svojom vanjskom formom mogu naštetiti početnicima. S tim u vezi kaže: “Neki velikani poput Ibn Arebija su u svojim djelima navodili riječi koje mogu naštetiti početnicima.” Kao primjer toga navodi “Vidio sam Gospodara kako sjedi na Prijestolju, poselamio me je, posadio na prijestolje i ustao ispred mene pa rekao: “Ti si moj gospodar a Ja sam tvoj rob.” (Semnani, 2006: 163) Umjesto što su navodili ove riječi koje obični ljudi ne mogu prihvatiti bolje bi bilo da su ih pojasnili kako se drugi ne bi zahmetili i kako ne bi bili zbunjeni. (Ibidem)

Sanai u znatnoj mjeri dijeli mišljenje sa Ibn Arebijem. U nastavku ćemo navesti neke stihove koji potvrđuju tu tvrdnju:

*Udaljavanje od srca tvoje je zastajkivanje
Vjera i nevjera su rezultat tvoje dvobojnosti*

*Boje su ovdje samo metafore
Napoji se iz mora neovisnosti*

*Nećeš više misliti o bojama
Ako tvoj farbar bude Isa*

*Uzmi koju god hoćeš boju
Stavi u bačvu i izvadi...*

*Jer sve ove varljive boje
Bačva jedinstva pretvara u jednu*

*Kad postane jednobojno, sve postaje On
Konac postaje tanak kad prolazi kroz iglu.*

(Sanai, 1988: 165–166).

*Vjera i nevjera oboje su na tvome putu
I govore Jedan je i nema mu sudruga.*

(Sanai, 1988: 60)

Ovo uvjerenje se temelji na rečenici “Koliko je bića u univerzumu toliko je puteva prema Bogu.” (Mohammad Monavvar, 1997, I: 290) Uglavnom su je citirali posvećeni duhovni putnici. Ova i slične rečenice mogu ponekad izazvati zbunjenost kod običnih ljudi.

Naravno, Sanai ponekad govori sasvim jasno i razumljivo kako ne bi izazvao zbunjenost i sumnju kod onih koji čitaju njegova djela. Kako bi ga mase što bolje razumjele i kako ne bi došlo do zabune na jednom mjestu kaže da oni koji nevjerovanje i vjerovanje poistovjećuju čine otvoreni širk i rade u suprotnosti sa tevhidom:

*Nije tevhid već širk i sumnja
Ako su kod tebe kufr i iman jedno.*

Mohammad Monavvar, 1997: 242)

Putevi spoznaje Uzvišenog Allaha

Prema mišljenju Sanaija ovaj svijet je manifestacija Uzvišenog Allaha jer Ga u protivnom ne bi mogla upoznati stvorenja. Pozivajući se na poznati hadis “Bio sam skrivena riznica pa sam poželio da budem spoznat i onda sam stvorio stvorenja da me spoznaju”, Sanai smatra da je krajnji cilj stvaranja spoznaja Boga i da u tome leži najveća tajna svega postojećeg:

Rekao je:

*Bio sam skriveno blago
Stvorih stvorenja da me spoznaju.*

(Sanai, 1998: 76)

1. Tašbih i tanzih²

Kada je riječ o Božijoj biti i Njegovim Uzvišenim atributima Sanai poput svih sljedbenika praktičnog sufizma izbjegava raspravu i teorije već se poziva na šerijat i praksu Božijeg poslanika. (Sanai, 1983: 348–352) Međutim, odmah nakon Nasira Husreva Sanai spada u pisce koji najviše pažnje obraćaju teološkim temama. Da

² Tanzih (transcendentnost Boga i neuporedivost) i tašbih (antropomorfnost – uporedivost Boga).



ne bi zastranio po pitanju tašbiha i tanzih u ovo područje ne zalazi previše duboko već smatra da se Allah nalazi iznad jednog i drugog ali da bi bolje približio i predstavio Boga onima koji za Njim tragaju ipak pribjegava upoređivanju Boga. (Sanai, 1998: 82) Naprimjer, poredi Uzvišenog Allaha sa roditeljima. (Ibidem, 76) Ipak, Sanai uglavnom daje prednost tanzihu kada je riječ o Božijoj biti što je temeljni stav islamskog tevhida. (Nicholson, 2009: 54)

Sanai ne slijedi primjer Nasira Husreva i ne podstiče čitaoce da se kaju i da se posvete razumijevanju tevhida apsolutne neusporedivosti Allaha sa stvorenjima. On nastoji odvratiti druge od zastranjivanja i vezu između Boga i njegovog roba promatra kroz prizmu ljubavi zajedno sa praštanjem i usavršavanjem postupaka. (Sanai, 1983: 383–384) Stoga Sanai smatra da je Allah nježniji i dobrohotniji od roditelja i da je On istinski prijatelj i drug čovjeku:

*Nježniji je od oca i majke
On je tvoj vodič u Džennet.*

(Sanai, 1998: 76)

*On u nama popravlja naš karakter
Prema nama je nježniji od nas samih*

*On je neprestano toliko ljubazan i blag
Kako nije nijedna majka prema djetetu.*

(Sanai, 1998: 103)

*Bog mi je pomagač u svakoj nevolji
Bog mi je saputnik u svakoj nedaći.*

(Sanai, 1983: 362)

Ovakav način tretiranja određenih pitanja gdje se Sanai istovremeno obraća razumu i duši, tijelu i emocijama moguće da aludira na Ibn Arebijevu doktrinu vahdetul-vudžuda. Ibn Arebi smatra da je cjelokupni napor Nuha, a. s., bio usmjeren prema tome da svoj narod uputi prema tevidu apsolutnog tanzih (apsolutnoj neusporedivosti Boga) dok je njegov narod insistirao na opipljivoj i predstavljivoj formi Boga. (Ibn Arebi, 2010: 265–266) Prema Ibn Arebiju na ove stvari ne treba gledati jednostrano. Muhammed, a. s., se nasuprot Nuha, a. s., obraća razumu i duši

ljudi, a istovremeno se obraća i njihovom tijelu i osjećajima. Ovakav pristup možemo nazvati istovjetnost tanzih i tašbiha ili nepredstavljivost Uzvišenog Allaha uz istovremenu Njegovu predstavljivost. (Ibidem, 266)

Prema Sanaiju pretjerivanje u tanzihu i odbacivanje bilo kakve mogućnosti usporedbe Boga onemogućava bilo kakvu komunikaciju između čovjeka i Boga kao što pretjerivanje u tašbihu i upoređivanju Boga sa stvorenjima opravdava mogućnost sjedinjavanja i utjelovljenja Boga. Zbog toga ne prihvata apsolutnu nemogućnost opisivanja Boga kao što ne prihvata apsolutno upoređivanje Boga sa stvorenjima. Isto tako Sanai odbacuje svaku mogućnost sjedinjavanja Boga sa stvorenjima i utjelovljenje Boga u stvorenjima a što neki pripisuju sufijama.

U nekim dijelovima Sanai koristi opise sljedbenika doktrine tašbiha ali to stoga da što bolje predstavi Boga onima koji tek stupaju na duhovnu stazu. Primjer toga su sljedeći stihovi:

*Radi rasprave nemoćnoga tragaoca
Dozvoljeno je o Njemu raspravljati.*

(Sanai, 1983: 64, 67 i 110)

Također, moguće je da na pojedinim mjestima Sanai pribjegava opisima sljedbenika doktrine tašbiha jer polazi iz pozicije ljubavi i prepuštanja Voljenom. Svakako Sanai ovdje iznosi svoja lična iskustva i osjećaje:

*Kad dođeš poljubi namigivanje Voljene
Smatraj njen ubod slatkim a trn dobrim!!!*

(Sanai, 1983: 110)

Isto tako činjenica da Sanai ljudsku ljubav smatra metaforom i da vjeruje da jedino i istinski Allah voli, bez da kategorički upoređuje ljudska svojstva sa Božanskim, ton na neki način aludira na doktrinu tašbiha. (Sanai, 1983: 891–6)

Sanai čak i u svojim duhovnim i mističkim zazivima i molitvama, koji su pisani u veoma jednostavnoj i razumljivoj formi, iskazuje nemoć da opiše Boga onako kako Njemu dolikuje što ukazuje na njegov stav o istovjetnosti i isprepletenosti tašbiha i tanzih.

*Stalno tragam za Tvojim pragom i idem za Tvojom milošću
Stalno govorim o tvom tevhidu jer Ti si tevvida dostojan*

*Ti nemaš žene a ni para, Ti ne jedeš i ne spavaš
Jedan si bez žene i para, Sam po sebi opstojiš*

*Nemaš potrebu za rađanjem, niti nužnost za djetetom
Ti si Najuzvišeniji i Pomoćnik svih vladara*

*Ti si Mudri, Ti si Veliki, Ti si Plemeniti, Ti si Milostivi
Ti si primjer Dobročinstva, Ti si dostojan hvale...*

*Jedan kome ništa nije slično, Neovisni kome nema premca
Čija je vlast Ti kažeš i Ti si je Jedini dostojan.*

(Sanai, 1983: 603)

U vrijeme kada je Sanai živio bile su aktivne frakcije koje su drugi nazivali Mušebbehe (Oni koji Boga upoređuju sa stvorenjima) i Mudžeseme (Oni koji vjeruju da Bog ima tijelo). Oni su smatrali da se Bog nalazi na određenom mjestu. Prema Šahrestaniju tvrdili su da ono što ima mjesto i zauzima neki prostor nije postojanje već nepostojanje. (Šahrestani, 105 i Meškur, 2005: 390) Sanai u skladu sa svojim irfanskim i vjerskim svjetonazorom smatra da se Bog nalazi svuda i da ne postoji prostor gdje se Bog ne nalazi. Također, smatra da se Božija bit ne može ograničiti prostorom i vremenom jer Bog nije tijelo, akcidenција ili supstancija. Na to aludiraju sljedeći stihovi:

*Tvoja bit ne zauzima prostor ali bez prisustva
Tvojih znakova nijedno mjesto nikada nije.*

(Sanai, 1983: 687)

*Na svakom mjestu Bog jeste obožavani
Obožavani se ne nalazi na ograničenom prostoru.*

(Sanai, 1998: 66)

*Njegova djela nemaju premca i namjere
Jer On nije supstanca, tijelo a ni akcidenција.*

(Sanai, 1981: 83)

U Sanaijevom dobu je bila aktuelna rasprava o tzv., mutešabihat ajetima odnosno ajetima koji govore o usporedivosti Allaha. Takav primjer su ajeti o Aršu i Božijem prijestolju. Antropomorfisti ili mušabbehe su kur'anske termine istiva (ovladati), vedžh (lice), jedejn (ruke), medži' (onaj koji

dolazi), nuzul (spuštanje) i slične termine koji se tiču Boga a koji se nalaze u hadisima kao što su termini surat (lice ili forma), qadam (korak), esabi' (prsti) i druge termine tumačili doslovno i Bogu pripisivali tijelo i tjelesne karakteristike. (Šahrestani, I: 105–106) Jedna od frakcija antropomorfista po imenu Keramijje, koju je osnovao Muhammed ibn Kerram, je smatrala da Bog ima tijelo i da se nalazi na fizički ograničenom prijestolju po imenu Arš. Pored logičkih argumenata na koje su se pozivali često su citirali ajete i hadise koji po njihovom mišljenju potvrđuju njihove stavove. Između ostalog pozivali su se na ajete *وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا وَالرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى*. (Šahrestani, 112; Bagdadi, 216, 217). Međutim, Sanai smatra da su ovo pogrešna uvjerenja i da takvo što ne treba pripisivati Uzvišenom Bogu. On u svojim stihovima na sebi svojstven način tumači mutešabih ajete i odbija bilo kakvu pomisao da se Bog nalazi na mjestu i prostoru:

*O ti koji si u okovima forme i slike
Vezan si izrazima "Ovladati Aršom"*

*Forma je prolazna i privremena
Ne dolikuje Uzvišenom Koji ne prolazi*

*Bio je Slikar a slika nije bila
Bilo je ovladati a nije bilo Trona i prostirke*

*Riječ istiva čitaj svojom dušom
Ne smatraj da je Njegova bit vezana za svijet*

*Istiva je ajet iz Kur'ana
Reći nema mjesta je dio vjerovanja*

*Arš je karika koja se nalazi izvan
Nije u vezi sa Božijim svojstvima.*

(Sanai, 1988: 65)

Kada je riječ o vahdetul-vudžudu Sanai poput Ibn Arebija smatra da je značenje te doktrine negdje između tanzih a tašbih odnosno između usporedivosti i neusporedivosti Boga. Po mišljenju Ibn Arebija pojavljivanje Uzvišenog Boga u svijetu mogućnosti iziskuje usporedivost (tašbih) a s obzirom da je Božija bit apsolutna to iziskuje neusporedivost (tanzih). Prema tome, nije ispravan apsolutni tašbih a niti apsolutni tanzih što znači da je ispravno prihvatiti i tašbih i tanzih



odnosno istovremeno usporedivost i neusporedivost Boga. Ajet *كَيْسٌ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ* potvrđuje to stajalište. (Ibn Arebi, 2010: 237–238)

2. Samospoznaja

U skladu s hadisom “Bog je čovjeka stvorio na svoju priliku”, (Foruzanfar, 1991:115) čovjek predstavlja ogledalo Božije biti i svojstava. Kada je ogledalo čisto ono će prikazati svako svojstvo kojim se Bog u njemu prikaže i manifestira. Svako svojstvo koje se pokaže u ogledalu ne dolazi od ogledala već od onoga koji se u njemu prikazuje. Tajna Božijeg namjesništva je u tome da ogledalo odnosno čovjek bude mjesto manifestiranja i pokazivanja Božije biti i svojstava. (Nadžme Razi, 1994: 322; Ibn Arebi, 1996: 73) Upravo zbog toga Sanai smatra da srce arifa i onoga koji posjeduje duhovno znanje predstavlja čisto ogledalo a Insani kamil (savršeni čovjek) je po njemu ogledalo koje u potpunosti manifestira Boga i Njegova svojstva:

*Kod onoga koji nema nimalo sumnje u srcu
Forma i ogledalo nisu isto*

*Iako se u ogledalu pojavljuješ svojim likom
Onaj što se vidi u ogledalu nisi ti*

*Ogledalo forme nema svojstava
U njemu se prikazuju forme svjetlosti*

*Svjetlost se nije odvojila od sunca
Mahana je u ogledalu i u očima.*

(Sanai, 1998: 68)

Kao rezultat toga je da Sanai, poput ostalih muslimanskih mistika, pozivajući se na hadis “Ko spozna sebe spoznao je svog Gospodara“, (Furuzanfar, 1991: 167) samospoznaju (spoznavanje svojih svojstava savršenstva) smatra preduvjetom za spoznaju Boga (spoznaja Božijih svojstava savršenstva):

*Na putu spoznaje Njegovih svojstava
Nadvladavanja i Uzvišenosti
Dovoljno ti je poznavanje vlastite biti.*

Treba napomenuti da veza između samospoznaje i spoznaje Boga vrijedi samo za imena,

svojstva i postupke ali ne i Božiju bit jer je Božija bit nespoznatljiva. (Ibn Arebi, II: 135 i III: 72) Sanai na ovu temu uglavnom koristi upitne rečenice u odričnom značenju aludirajući time da je nemoguće spoznati svoju bit a prema tome i Božiju:

*O ti koji si nemoćan da spoznaš sebe
Kako da ikada spoznaš Boga?*

(Sanai, 1998: 63)

*Onaj koji ne poznaje svoju dušu
Kako da spozna dušu druge osobe?*

(Sanai, 1998: 63)

2.1. Nemogućnost razuma da spozna Boga

Sanai na temelju hadisa “Razmišljajte o Božijem stvaranju a ne razmišljajte o Bogu da ne biste propali”, (Sujuti, 1954, I: 131) poput teologa koji smatraju da Božija svojstva nemaju veze sa prolaznim stvarima, (Hilli, 1995: 47) tvrdi da ljudski razum može dokučiti samo akcidencije i prolazne stvari a s obzirom da Bog s njima nema nikakve veze nemoguće je da razum ikako spozna i dokuči Boga:

*Kada univerzalni um razmišlja o Mojim svojstvima i biti
Niti je moja bit takva a niti su Moja svojstva.*

(Sanai, 1983: 113)

*Razum je tragao za Njim i tragao je čvrsto
A na kraju je spoznao svoju nemoć čvrsto*

*Plemenitost mu reče spoznaj Mene
A zar Me možeš spoznati razumom i čulima?”*

(Sanai, 1998: 63)

Ovakav stav teologa o razumu i njegovoj poziciji u odnosu na tevhid (Ibidem, 125) naišao je na odobrenje i prihvatanje od velikog broja sufija a između ostalih i Sanaija. Pozivajući se na drugu predaju ovog hadisa Sanai poziva ljude da razmišljaju o stanjima stvorenja i čudima Božijeg stvaranja:

*Njegovo stvaranje bez mahane razumu je kibla
Njegova neusporediva bit je kaba stremljenju.*

(Sanai, 1998: 78)



S obzirom da nijedno biće, pa čak ni poslanici čija je duša stopljena sa tevhidom, (Ibidem, 250) ne mogu spoznati Božiju bit i suštinu, obični ljudi o tome ne mogu razmišljati:

*Do Njegove biti ne stižu odabranici
Kako da ti stigneš kada poslanici ne stižu.*

(Sanai, 1998: 78)

*Poslanici su nemoćni u odnosu na ovo značenje
Zašto se onda ti u vezi toga besmisleno svađaš.*

(Sanai, 1998: 72)

Poput Abdullaha Ansarija (2008: 211) Sanai smatra da obični ljudi trebaju posvjedočiti Božiju bit i da istovremeno priznaju nespoznatljivost Njegovih svojstava:

*Priznaj čistu Božiju bit i idi
Njegova čista svojstva povjeruj.*

(Sanai, 1998: 87)

Sanai smatra da ograničenost ljudskog razuma i spoznaje predstavlja zastor i prepreku u pravcu stizanja do Boga tako da je moguće da čovjek skrene na stranputicu. Zbog toga se obraća ljudima koji posjeduju skromno znanje da se ne hvale kako su spoznali Boga jer su čak i poslanici nemoćni da u potpunosti spoznaju Allaha. (Sanai, 1998: 72) U priči o slonu i slijepcima Sanai ukazuje na ograničenost ljudskog razuma kada je riječ o Božijoj biti i upozorava na opasnost od zastranjivanja:

*Isprazna mašta i fantazija sve njih je
Poput budala usmjerila da lutaju.*

(Sanai, 1998: 70)

Kada je riječ o krnjavosti i nedostatnosti razuma u odnosu na spoznaju Boga Sanai racionalističko viđenje Boga kao apsolutno neuporedivog i transcendentnog smatra gotovo istovjetnim sa spoznajom onih koji su neznalice:

*On je čist od onoga što neznalice kažu
Čist je od onoga što racionalisti kažu.*

(Sanai, 1998: 82)

Kao što je već rečeno čovjek kao biće mogućnosti i prolaznosti nema nikakve sličnosti sa Bogom koji je vječan. Isto tako se ne može govoriti o vječnosti i apsolutnoj spoznaji Boga. S druge strane, postoje oni koji nikada ne prestaju tragati za Bogom i sve dok Ga ne vide srcem ne prestaju tragati. On je jedino njihovo utočište:

*Ja bježim od svih onih koji žive kao ja
Ti si mi utočište, Ti me prihvati.*

(Sanai, 1998: 152)

3. Božija imena i svojstva

Očitovanje i pokazivanje Uzvišenog Boga u ovom materijalnom svijetu odvija se na dva načina i to u formi Fajdul-aqdas i Fajdul-muqaddas. Pod Fajdul-aqdas se misli na očitovanje i pokazivanje Božijeg zata a pod Fajdul-muqaddas se misli na očitovanje Njegovih imena. Božija bit se očituje u biti svakog bića a bezbroj formi bića predstavlja očitovanje bezbroj Božijih imena i svojstava. (Ibn Arebi, 2010: 171–173) Sanai smatra da je apsolutnu Božiju bit moguće upoznati samo preko upoznavanja Božijih svojstava. Ovo stanovište je blizu stanovištu antropomorfista:

*Ići od djela prema Njegovim svojstvima
I od svojstava doći do stepena spoznaje*

*Onda od spoznaje do svijeta tajni
I onda stići do praga potrebitosti.*

(Sanai, 1998: 113)

Sanai je na stanovištu da sav svijet predstavlja manifestaciju i očitovanje Božijih imena i svojstava i koristeći ajet svjetlosti (Sura *Nur*: 35) smatra da je Božija bit poput svjetiljke koja svijetli a Božija svojstva poredi sa kandiljom koji svjetlost uzima od svjetiljke Božije biti a ljudsko tijelo i sav univerzum poredi sa tamnom svjetiljkom koja se materijalizira pod utjecajem očitovanja Božijih svojstava:

*On svojom biti poput blještave svjetiljke
Njih dvoje su poput udubine i kandilja.*

(Sanai, 1998: 12)



Većina arifa kada želi pobliže objasniti vezu između Stvoritelja i stvorenja koristi primjer svjetlosti jer smatraju da ovaj primjer najbolje prikazuje taj odnos. To zbog toga što je svjetlost po svojoj biti jedna, nepodjeljiva i bezbojna ali su njene manifestacije i očitavanja bezbrojna i u pogledu jačine i slabosti umnogome se razlikuju. (Ibn Arebi, 2010: 142–143) Na tom tragu Sanai kaže:

*Svjetlost se kreće prema svjetlosti
Kada to svjetlost bježi od sunca?*

(Sanai, 1998: 65)

Sanai kaže da arifi smiju govoriti o Uzvišenom Bogu samo onda kada padnu u ekstatično stanje:

*Kada arifi počnu govoriti o Vječnome Bogu
Zapadaju u ekstazu i gube se.*

(Sanai, 1998: 65)

Pored toga, oni priznaju da je nemoguće porediti Božija svojstva sa bilo čim tako da nastoje srcem susresti Uzvišenog Boga. Prema sufijama Božija volja spada u jedno od bezbrojnih Božijih imena kojih prema nekim predajama ima devedeset i devet a prema drugima hiljadu i jedno. Ova Božija imena se prikazuju i očituju shodno mogućnostima i kapacitetu svakog čovjeka. Bog ljepotu svojih imena i svojstava pokazuje onima koji to žele te im na taj način šalje smiraj i zadovoljstvo i u svakom trenutku im otkriva dio ljepote jednog od svojih imena i svojstava čime se umnogostručuje užitak i zadovoljstvo koje osjećaju. (Izuddin Kašani, 2007: 23–24)

Ukazujući na beskonačno mnogo Božijih imena i svojstava i pokazivanje ljepote svakog od svojstava kroz jedno od imena Sanai poziva duhovne tragaoce da robuju Bogu i da Ga spoznaju preko Njegovih imena i svojstava a ne pomoću razuma kako bi im Bog osvijetlio srca svojom svjetlošću:

*Sve što stane u tvoj um sve je to stvorenje
Uistinu si ti rob onoga što sam Ja stvorio*

*Svaki dan i noć plemenitošću, blagošću,
darežljivošću i Mojom veličinom
Tri stotine i šezdeset pogleda šaljem prema tvome srcu.*

*O sebi sam rekao Ja sam Tvorac bez premca
Niti sam ja od nekog, niti je neko od mene,
niti sam odatle a niti odande.*

(Sanai, 1983: 387)

*Svojstva Njegove biti znanjem znaj
Hiljadu i jedno Njegovo ime upoznaj.*

(Sanai, 1998: 81)

*U vjeri je hiljadu i jedan prag
Bezvrjedan je onaj koji ide bez Tebe.*

(Sanai, 1998: 166)

Sanai smatra da Božija plemenitost i darežljivost vode prema Njegovim imenima i svojstvima i neprestano moli Boga da mu svojom milošću i dobrotom podari razumijevanje i poznavanje svojih imena:

*Tvojim Plemenitim i Uzvišenim imenima
Upućuju Tvoja plemenitost, blagodat i darežljivost.*

(Sanai, 1998: 60)

*Gospodaru svojom milošću i dobrom ovo srce i dušu
Učini bliskim sa viđenjem Tvoega imena.*

(Sanai, 1998: 60)

Također, Sanai kaže da tašbih odnosno poređenje Boga ljudskim svojstvima kao i odricanje Bogu sličnosti odvrća čovjeka od pažnje prema Njegovoj biti:

*Kada treba donijeti dokaze o njegovoj uporedivosti
Antropomorfisti govore a transcendentalisti šute.*

(Sanai, 1998: 63)

4. Tvrdnja o stvorenosti ljudskih djela

Prema sufijskom vjerovanju Uzvišeni Bog nije samo tvorac fizičkih i materijalnih stvari već i ljudskih djela. U skladu s tim niko osim Boga ne može uticati na ljudska djela i nijedan duhovni putnik bez Božije volje ne može tražiti da nešto postigne. (Kašani, 2007: 28; Jasribi, 2005: 521)

Sanai smatra da je Bog apsolutni tvorac ljudskih djela i da niko drugi ne može ništa činiti bez Njegove volje:

*Tvorac i Opskrbitelj zemlje i vremena
Čuvar i Pomagač mjesta i položaja.*

(Sanai, 1998: 61)

*Puno sam griješio, takva mi je sudbina
Možda ćeš ih ti pobrisati svojom plemenitošću.*

(Sanai, 1983: 18)

Ašariti, također, vjeruju da su sva ljudska djela, vjerovanje, pobožnost i neposlušnost Bogu stvorena od strane Uzvišenog Boga i sva ovise o Njegovoj volji i želji. (Nesefi, 1908: 112) Sanaijevi stihovi koje ćemo navesti u nastavku usmjeravaju sva djela i sve postupke na Allaha i negiraju svaku mogućnost pripisivanja djela ljudima. Ovo je u skladu sa ašaritskim dogmama:

*Nauči napamet ajet "Nisi ti bacio"³
Znaj da je "Bacio si"⁴ tajna Odredbe.*

(Sanai, 1998: 164)

*Djelo je ezelska odluka i forma Odredbe
Sve što je bilo i što nije bilo propisano je.*

(Sanai, 1983: 442)

*Ako si musliman pokori se Njegovoj odredbi jer
Odredba se neće promijeniti zbog tvoje brige.*

(Sanai, 1983: 288)

Sanai ponekad Božije postupke pripisuje Božijoj biti bez ikakvog postavljanja pitanja kako bi na taj način okončao vječitu raspravu o predodređenju i slobodnoj volji ljudi:

*Njegovi postupci su izvan onoga unutarnjeg i izvanjskog
Njegova bit je iznad onoga kako i zašto.*

(Sanai, 1998: 63)

Naravno, Sanai ne zastupa apsolutni determinizam već smatra da ljudi nisu apsolutno slobodni a niti apsolutno predodređeni već negdje između to dvoje. On poput ostalih sufija smatra da Allah nikada ne prepušta svoga roba samoga sebi i čini što mu je volja. (Kašani, 2007: 29–30) Ovaj njegov stav umnogome slični onome što je

rekao imam Džafer Sadik: "Nije determiniranost a niti slobodna volja već nešto između." Naredni stihovi ukazuju na ovu dogmatsku poziciju Sanaija:

*Uđi u umjetnički atelje Slikara univerzuma
Kako bi se oslobodio srama determinizma i buke
slobodne volje.*

(Sanai, 1983: 189)

*Kako bi oživio šerijat i marifet odvojio si
Tamu od determinista i zbunjenost indeterminizma.*

(Sanai, 1983: 267)

*Kako bi deterministima rekao priču o naredbi i zabranama
Kako bi indeterministima rekao tajnu prepuštanja i
zadovoljstva*

*Nesposobni su da jasno protumače Njegovu odredbu i odluku
Determinista od ukidanja propisa a indeterminista
od negiranja Odredbe*

*Opasac "Samo Tebe obožavamo" je vezao propisima šerijata
A onom drugom je stavio krunu "Allah čini što god želi".*

(Sanai, 1983: 36)

*Šta kažeš o nečinjenju Njemu sedžde
Je li bio prinuđen ili slobodan?
Ako je mogao onda je Bog nemoćan
Ako je bio nemoćan onda je Bog tiranin.*

(Sanai, 1983: 272)

Sanai govori o Božijem opskrbljivanju Njegovih stvorenja bez posredništva i tvrdi da Bog šalje opskrbu direktno i bez nekog posebnog razloga kako bi zadovoljio potrebe svojih stvorenja. Bog šalje opskrbu direktno mada može izgledati da je šalje preko drugih:

*Opskrba ti dolazi od Boga
Ne preko zuba, grla i cjevčice*

*Dobro i zlo nisu uzrok tvoje opskrbe
Kao što nije ni plač oblaka a ni osmijeh žita*

*Čvrsto vjerujem da bez uzroka Opskrbitelj daje
Sve je od Tebe, i hljeb i duša moja.*

(Sanai, 1998: 10)

Ovo korespondira sa Ibn Arebijevim poimanjem doktrine vahdetul-vudžuda. Prema toj

³ *Al-Anfāl*, 17.

⁴ *Ibidem*.



doktrini sve što postoji samo je manifestacija Božijih imena a postojeće stvari su samo Njegova sjena. Naš identitet nije naš već je On sve. (Ibn Arebi, 2010: 271–272)

4.1 Božija velikodušnost

Sanai, slično ostalim sufijskim velikanima kao što su Attar, Mevlana, Hafiz i drugi, na različite načine posmatra uplitanje Božije volje u ljudska djela. Iako na dosta mjesta govori o slobodi ljudske volje prilikom činjenja određenih postupaka na drugim mjestima se otvoreno priklanja determinizmu. Ako je stav drugih po ovom pitanju jasan stav Sanaija je potpuno ne-definiran i nejasan. Nerijetko se njegovi stavovi razlikuju na različitim mjestima. Naprimjer, u narednim stihovima govori o slobodi ljudske volje prilikom djelovanja:

*Ti budi dobročinitelj da bi se spasio
Zašto se prepireš oko Kada i kadera?*

(Sanai, 1998: 92)

*Ti u svojoj biti imaš moć halife
Iskoristi svoju snagu i moć*

*Između razuma i strasti čovjek
Ima slobodu i to je značenje "Odlikovali smo"*

*Nemoj ponižavati čovjeka jer je on
Dragulj iznikao iz svijeta tajni*

*Između svih robova iza zastora zašto
Je izabrao, izabrao baš tebe?*

*Ne da bi ti zbog bijesa i razvrata
Postao zvijer ili stoka?*

(Sanai, 1998: 373)

*Postat ćeš melek ako se potruđiš jer
List duda postepeno se pretvara u platno svile.*

(Sanai, 1983: 308)

U gore citiranim stihovima Sanai se referira na ajet "Mi smo sinove Ademove doista odlikovali: dali smo im da kopnom i morem putuju..." (*Al-Isrā'*, 70). Prema Sanaiju odlikovanje čovjeka od strane Allaha, za razliku od drugih koji to tumače kao postavljanje čovjeka za Božijeg namjesnika na zemlji i time čovjeku nude

slobodu izbora između razuma i strasti, govori o poklanjanju slobodne volje čovjeku što ga u jednoj mjeri odvaja od ašaritskih pozicija.

U svakom slučaju Sanai smatra da jedino Bog ima istinsku egzistenciju i da bilo kakvo pripisivanje egzistencije drugima vodi u nevjerovanje:

*Pored njegovog tevhida nema ni staro, ni novo
Sve je ništa i ništa, samo je On On.*

(Sanai, 1983: 109)

Uvjeti ostvarivanja tevhida

1. Potiranje ljudskih identiteta

U nekim stihovima Sanai govori o Božijim svojstvima kao što su milost, oprost i plemenitost poput Abdullaha Ansarija (Ansari, 2001: 310) i tada svoje stanje poredi sa smrću ali u drugim govori o Božijoj biti i to stanje poredi sa životom:

*Svi smo mi stavili bit ispred svojstava
Opisani smo svojstvima ali potčinjeni biti*

*Dok smo vezani za svojstva svi smo smrtni
Kada nestanu svojstva svi smo sami život.*

(Sanai, 1983: 1168)

Po njemu sve dok je rob svjestan sam sebe nikada neće biti u stanju da vidi ono što je ponad njega a ono što duhovnog putnika oslobađa samoga sebe i svih drugih belaja i nedaća jeste ljubav. (Sanai, 1998: 326) Ljubav je ta koja uklanja sve prepreke na putu dostizanja stepena utruća kako bi došlo do ponovnog rađanja u višim postajama koju on u svojim stihovima označava poznatim hadisom Poslanika "Ja imam sa Allahom posebno vrijeme". (Ibidem, 328) Drugim riječima rečeno, kada dođe do uklanjanja prašine postojanja dolazi do sijanja sunca spoznaje i tada duhovni putnik prolazi stazama kojima ranije nije išao:

*Spoznaja je sunce a postojanje oblak
Putuj na nebo sa jahalicom strpljenja.*

(Sanai, 1983: 479)

*To je pronalaženje nepoznatih puteva
Ljubav je žuriti bez sebe.*

(Sanai, 1998: 328)

Prema sufijama kao što je Mevlana lijek strpljenja uklanja zastore ispred očiju duhovnog putnika. Pored toga, donosi neku vrstu širine grudnog koša i uvjerenje da će dostići istinsku zbilju:

*Zastore očiju lijek sabura
Spaljuje a istovremeno čini prsa širokim*

*Ogledalo srca kada postane čisto i bistro
Slike vidiš u njemu izvan ovog kala i blata.*

(Mevlana, 1981: II, 204)

Onaj sufija koji traga za Božijom ljubavi i spoznajom mora potratiti vlastito ja i doći do stepena tevhida i sjedinjenja sa Bogom. Kada se kaže potiranje tragova ljudskoga pri tome se misli na transformaciju sebstva kako ne bismo vidjeli svoje ja. (Siradž, 2009: 86) U takvom stanju duhovni putnik zatvara oči od svega onoga što nije Bog i sve ono što nije Bog smatra ništavilom i iluzijom jer u protivnom to je širk:

*Za sve ono što si rekao postojanje
Pridružio si Njemu druga budi svjestan.*

(Sanai, 1998: 62)

Ukrašavanje duhovnog putnika božanskim svojstvima predstavlja preduvjet za dostizanje savršenstva tevhida. Drugim riječima rečeno, bez utruća (voljne smrti ili iščeznuća sebstva) nemoguće je doći do zbilje:

*Postao sam postojan sa Bogom sada kada sam
iščeznuo od sebe
Utrni u potpunosti od sebe i sa Gospodarom
postani postojan.*

(Sanai, 1983: 884)

Upravo zbog toga kada Sanai govori o stepenima duhovnog puta kretanja prema Apsolutnoj zbilji i nakon što potvrdi sve ono što su velikani poput Haladža, Bistamija i drugih rekli (Sanai, 1998: 113–114) o stepenu Utrnuća u Bogu (Fena fillah) na sljedeći način govori o mogućnosti dostizanja apsolutnog tevhida:

*Nema puno puta od tebe do Prijatelja
Ti sam si put, spusti glavu prema zemlji.*

(Sanai, 1983: 114)

2. Iskrenost (ihlas)

Iščeznuće stvorenja od djela i spoznaja da svi postupci i kretnje stvorenja predstavljaju Božija stvorena djela ponekad se naziva iskrenost (ihlas). Mistici najviši stepen ove vrste tevhida nazivaju muhamedanska iskrenost. (Attar, 2005: 385) Kada Sanai govori o neophodnosti iskrenosti i čistoće srca kako bi se postigao stepen čvrstog uvjerenja i istinskog tevhida to izražava na sljedeći način:

*Trzalica iskrenosti u prsima duše
Svirat će melodiju La illa.*

(Sanai, 1983: 480)

*Ako želiš da ti omogući susret
Nemoj držati krivo ogledalo i neka je svjetlo*

*Sve što ti je površina srca čišća
Na njemu će se bolje očitovati slike.*

(Sanai, 1998: 68)

3. Oslanjanje na Boga (tevekkul)

Tevekkul, također, predstavlja jedan od uvjeta dostizanja tevhida po mišljenju sufija. Na jednom mjestu Sanai dva uvjeta, sljepilo i gluhoću fizičkih očiju i ušiju i prepuštanje svega Uzvišenom Allahu na putu tevhida, opisuje na ovaj način:

*Uistinu na putu tevhida ova dva uvjeta su
čudna
Fizičke oči slijepa i materijalne uši glube.*

(Sanai, 1983: 472)

*Sa dvije kible na putu tevhida nemoguće je ići i
spravno
Ili nađi zadovoljstvo Prijatelja ili svoje strasti.*

(Sanai, 1983: 488)

Treba reći da tevekkul kako ga zamišlja Sanai nije kako to neki vide lijenost i nerad. Kod nje ga se tevekkul temelji na pozitivnom vjerovanju i duhovnom osloncu. Umjesto slabosti, nemoći i izgubljenosti tevekkul kod Sanaija predstavlja ishodište nade, pouzdanja i podsticaja na rad, djelovanje, trud i služenje drugima. Stihovi koji slijede to potvrđuju:



*Koliko ćeš pričati o tevekkulu i oslanjanju na Boga
Samo si imenom muškarac ali slabiji si od žene?*

*Obzirom da nisi putnik ko ostali ljudi
Idi i od žena nauči putovanje*

*Lijenosti si se posvetio o ljenčino
O muškarčino koji si slabiji od žene.*

(Sanai, 1998: 117–119)

4. Tafrid (egzistencijalna individualizacija) i tadžrid (egzistencijalna ogoljenost)

Tafrid i tadžrid predstavljaju preporuke koje Sanai daje onima koji krenu putem postizanja tevhida. Prema njemu, da bi duhovni putnik dostigao tevhid kao krajnji cilj spoznaje (Attar, 2006: 222) treba sebi načiniti put od tafrida (zaborav svega drugog osim Allaha) i ući u svijet tadžrida (nesmirivanje u materijalnim stvarima) kako bi odbacio i ostavio sve što nije Allah:

*Kreći se prema tevhidu uz pomoć tafrida
Zašto oponašaš govor i ponašanje drugih?*

(Sanai, 1998: 452)

*Svih šest strana uz pomoć svijeta tadžrida
Smjesti u jedan smjer kao svijet tevhida.*

(Sanai, 1998: 589)

Zaključak

Sanai je prvi pjesnik koji je veliki broj sufijskih tema, između ostalih i egzistencijalni monizam, uveo u perzijsku književnost. On doktrinu egzistencijalnog monizma prezentira kao jedan od najviših stepeni tevhida i za razliku od

onih koji ovu vrstu tevhida svode na kvantitativni tevhid veoma naširoko govori o tevhidu jednoće osvjedochenja (tevhidi šuhudi) kroz Ibn Arebijevu metodu sjedinjavanja i istovjetnosti doktrine tanzih i tašbiha.

Prema Sanaijevoj doktrini tevhida nema drugog Boga osim Allaha odnosno izuzev Allaha ništa drugo ne postoji i ne egzistira. Ovo je krajnji stepen tevhida i jednoće shodno čemu ne postoji ništa što bi ugrozilo Božiju jednoću. Njegov tevhid predstavlja posmatranje jednog djelatelja i prekidanje veze sa svim uzrocima i faktorima odnosno negiranje bilo čega osim Allaha i oslanjanje samo na Njega. Na neki način ova vrsta tevhida predstavlja sjedinjavanje tevhida Božijih djela i svojstava. Također, ova doktrina tevhida podrazumijeva da samo Bog posjeduje istinsku egzistenciju i da su sve ostale biti prolazne i nepostojeće.

Prema Sanaiju, iako je Allah vidljiviji od sunca On je nedostupan ljudskom prolaznom i stvorenom umu i fantaziji. Jedino ga je moguće spoznati pomoću tanzih i tašbiha, spoznavanjem Božijih imena i svojstava i potvrđivanjem da je Bog tvorac ljudskih djela. Pod utjecajem ovakvog mističkog i ašičkog razumijevanja zbilje Sanai se posvećuje dokazivanju i pobijanju te smatra da je neophodno donositi zahvalu na Boga. Prema Sanaiju da bismo došli do tevhida moramo ispuniti određene uvjete a ti uvjeti su sljedeći: potiranje ljudskih identiteta uz pomoć ljubavi i strpljenja, iskrenost, oslanjanje na Boga, tafrid i tadžrid. Ukratko možemo reći da tevhid kod Sanaija predstavlja tevhid koji može predstavljati platformu za jedinstvo i približavanje različitim mezhebima i frakcijama u islamu.

Literatura

- Kur'an-i-Kerim.
Ibn Arebi, 1996, *Resail Ibn Arebi*, Kritički prikaz Nedžib Majel Heravi, II, Teheran, Mevla.
Ibn Arebi, *Futuhatu Mekijje*, Bejrut, Darul-Sadir.
Ibn Arebi, 2010, *Fususul hikem*, priredio i komentirao Muhammedali Muvehhid i Samed Muvehhid, IV, Teheran: Karname.
Bagdadi Esfarajeni, Abdulkahir ibn Muhammed, 1990, *Al-Fireq bejne fireq*, priredio Muhammed Muhijidin Abdulmedžid, Bejrut, Al-Mektebetul misrije we Abnaul šeriful ansari.
Hilli, Hasan bin Jusuf, 1997, *Kešful murad*, prijevod i komentar Abul Hasan Šarani, VIII, Teheran, Islamijje.
Hadže Abdullah Ansari, 2001, *Tabegatul sufijje*, Kritičko izdanje Abdulhadj Habibi Qandahari, priredio Hosein Ahi, II, Teheran, Forugi.
Hadže Abdullah Ansari, 2009, *Sad mejdan*, Kritičko izdanje i bilješke Soheila Musavi Sirdžani, III, Teheran, Zuvvar.
Siradž Tusi, 2009, *Al-Lum'a fi et-tasavvuf*, prijevod Mahdi Mohebbati, II, Teheran, Esatir.

- Aludoule Semnani, 1979, *Čebel madžles*, priredio Abdurafi Haqiqatpur, Teheran; Čaphane Kavijan.
- Sanai, 1981, *Mesnevije Hakima Sanaija*, Kritičko izdanje Modarres Rezavi, II, Teheran: Babak.
- Sanai, 1983, *Divan Sanai*, priredio Modarres Rezavi, III, Teheran: Sanai.
- Sanai, 1998, *Hadiqatul-haqiqah*, Kritičko izdanje Modarres Rezavi, V, Teheran: Danešgahe Teheran.
- Sujuti, Dželaluddin, 1954, *Al-Džamiu al-sagir fi abadisul beširul nezir*, Egipat, Kairo.
- Šafi'i Kadkani, Mohammad Reza, 2004, *Tazjanehajeh suluk*, I, Teheran: Agah.
- Šahrestani, Ibnul Fath Muhammed bin Abdulkerim bin Ebi Bekr, *Al-Melal we en-nehal*, priredio Muhammed Seyyid Kašani, Bejrut, Darul-ma'rafe.
- Azizuddin Mohammad Kašani, 2007, *Misbahul hidaje wa miftahul kifaje*, Kritičko izdanje Džalaluddin Homai, V, Teheran: Homa.
- Attar, Nišapuri, 1993, *Mantikul tejri*, priredio Seyyed Saadeq Gouharin, V, Teheran: Elmi o farhangi, Teheran.
- Attar, Nišapuri, 1994, *Musibetnama*, Kritičko izdanje Nurani Vasal, IV, Teheran, Zavvar.
- Attar, Nišapuri, 2005, *Tezkiretul evlija*, Kritičko izdanje i bilješke, Mohammad Este'lami, XV, Teheran: Zavvar.
- Foruzanfar, Bedi'ulzeman, 1991, *Ehadise Masnavi*, V, Teheran: Amir Kabir.
- Muhammed ibn Munevver, 1997, *Asrarul tevhid fi meqamatil Šejh Ebi Seid*, Kritičko izdanje Mohammad Reza Šafi'i Kadkani, IV, Teheran: Agah.
- Mortezavi, Manučehr, 1991, *Maktabe Hafez*, IV, Tabriz: Sotude.
- Maškur, Mohammad Džavad, 2005, *Farhange fi-reqe eslami*, priredio Kazem Modir Šaneči, IV, Mašhad: Bonjade pežuhešha-ye eslami astane Qodse Rezavi.
- Mottahari, Morteza, 2005, *Ašenai ba ulume eslami*, II, Kom: Sadra.
- Molavi, 1981, *Masnavije ma'nawi*, Kritičko izdanje Reznold Nicholson, V, Teheran: Amir Kabir.
- Nadžme Razi, 2005, *Mirsadul 'ibad*, priredio Mohammada Amin Rijahi, V, Teheran: Elmi-o-farhangi.
- Nesefi, Abu Hafz Omar, 1908, Šerhul aqajede Nese-fijje, Eslambuli, Qarimi Jusuf Dijai.
- Nicholson, Reznold, 2009, *Tasavvofe eslami wa rabeteje insan wa hoda*, prijevod Mohammad Reza Šafiši Kadkani, Teheran: Sohan.
- Jasrebi, Seyyed Jahja, 2005, *Erfane nazari*, Kom: Bustan.

Abstract

The Concept of Tawhid According to Sanai and Ibn Arabi

Khodabakhsh Asadollah and Behnam Fathi

The main question we consider in this research paper is how Sana'i understands tawhid. His understanding of tawhid largely coincides with the views of most Muslim scholars and mystics. In this paper, we have attempted to present Sanai's tawhidistic worldview in three separate parts. After defining tawhid and its components, we have shown that, by tawhid of existence (*wahdat-i wujud*), Sana'i means tawhid of witnessing (*wahdat-i shuhud*). In the second part, we showed that Sana'i, like Ibn Arabi, explains the knowledge of God through topics such as *tanzih* (God's transcendence and incomparability) and *tashbih* (anthropomorphism - the comparability of God), self-knowledge, God's names and attributes, and the claim that human actions are created by God. In the third part, we discussed how Sana'i lists five fundamental conditions for the realization of tawhid, namely: the eradication of human identity, sincerity, reliance on God (*tawakkul*), *tafrid* (existential individualization), and *tajrid* (existential nakedness). The aim of this paper is to explore and confirm the possibility of gratitude, knowledge, and acquaintance with Allah Almighty according to the principle of "identity of *tanzih* and *tashbih*" as Sana'i demonstrated. This is especially true because many Sufi greats, such as Attar and Mevlana, continued to develop Sana'i's idea of tawhid.

Keywords: Sana'i, Ibn Arabi, tawhid, shuhud, tanzih and tashbih, Asma vas-sifat (God's names and attributes), createdness of human deeds.