

REŠID HAFIZOVIĆ  
(Sarajevo)

### IBN 'ARABIJEVA SPOZNAJNA TEORIJA

Ibn 'Arabijeva spoznajna teorija ne predstavlja zaseban traktat njegova opusa koji ne bi bio bitno vezan za sve ono što je smireno u njegovu opusu. Svaki segment Ibn 'Arabijeve misli, u stvari, je organski srastao sa cjelokupnim sadržajem i sa svakom idejom koja struji u semantičkim dubinama njegova teksta. S druge strane, ovdje nije riječ o spoznajnoj teoriji u apstraktnom smislu riječi, bez bitnog utjecaja na životnu zbilju, već naprotiv, Ibn 'Arabijeva epistemologija označava samo središte svekolikog duhovnog življenja i fizičkog optrajavanja koje se odvija na svim nivoima Bitka. Ona ne označava samo teorijsko osvajanje duhovnih stupnjeva spoznaje, nego istodobno označava najdoslovnije ozbiljenje svakog oblika dosegnute spoznaje. Ibn 'Arabijeva epistemologija uvodi svakog duhovnog putnika (*Sâlik*) u samu bit božanske mudrosti (*al-Ma'rifa ili al-Hikma al-Ilâhiyya*) koja ne samo da posvećuje naš duh, već oživotvoruje cijelo naše biće, uvodeći ga u suživot s Bogom snagom vječnog božanskog Života i to na način *imitatio Prophetarum*. Jer, duhovni putnik na svome duhovnom usponu ka životvornoj mudrosti nije za tu mudrost otvoren samo svojom intimom, svojom dušom, srcem i umom, već i svim drugim tjelesnim čulima, svom dubinom i širinom svoga bića. Konačno, mudrost na koju je Ibn 'Arabijeva spoznajna teorija usredotočena traži cjelovit čovječiji duhovi angažman, totalno otvaranje ljudske osobe, jer riječ je o mudrosti koja opseže i prožima sve čovjekove psihofizičke dimenzije. Ona je duhovno tlo na kojemu se vječno prebiva i duhovna hrana po kojoj svaka osoba, koja ju zadobije, prima dar božanske besmrtnosti i neprolazne mladosti. Da bi dosegnuo vrelo vječne božanske mudrosti, duhovni putnik mora najprije ukloniti *tamni veo* koji mu zakriva transparentu jasnoću duha, a taj veo Ibn 'Arabi oslovljava *malim* ili *dobrovoljnim umiranjem* (*al-Mawt al-Ihtiyâriyy*) ili posvetiteljskim umiranjem.<sup>1</sup> Ono se ogleda u nepretrgnutom prelaženju iz jednog duhovnog stadija mudrosti u drugi, jer napredovanje u božanskoj mudrosti podrazumijeva ustrajni duhovni rast *Sâlika*, rast koji ni u jednom trenutku,

---

<sup>1</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât al-Makkiyya*, II, Al-Qâhira, 1293 H. str. 187.

smatra Ibn 'Arabi, ne smije biti pretrgnut, već mora neprestance slijediti ritam beskonačnog samoočitovanja i samoozbiljenja božanskog Bitka u svijetu. Prema tomu, *posvetiteljsko umiranje* podrazumijeva stalno oslobađanje od nižeg duhovog stupnja spoznanje i uspinjanje na viši duhovni stupanj, što se posve jasno razabire iz same etimologije pojma *mudrosti* ili *gnoze* kojeg filozof iz Andalusa koristi u smislu pojma Ma'rifa. Ovaj pojam, naime, u samom svom semantičkom dnu smiruje značenje glagola 'arafa koji označava *uspinjanje* do vrhunca. Iz tog glagola je izvedena glagolska imenica *Ma'rifa* koja označava jednu od tri sržne dimenzije božanske Mudrosti, pored dimezije Ljubavi (*al-Maḥabba*) koja vuče *Sâlika* ka Ljubljenome (*Maḥbûb*) i dimenzije unutarnje Strepje (*al-Maḥâfa*) koju duhovi putnik osjeća u svojoj intimi usljed neposredne božanske Prisutnosti ili prisutnosti Božanskog u srcu kao *svetinji nad svetinjama*.<sup>2</sup> Premda islamska teologija pojmu *Ma'rifa* (Mudrost ili Gnoza) suprotstavlja pojam 'Ilm (Spoznaja, znanje), Ibn 'Arabi ne osporava univerzalno značenje ovom potonjem pojmu, budući da se njime označava jedno od božanskih svojstava mudrosti, ali, ipak, radije koristi onaj prvotni pojam, to jest pojam *Ma'rifa*, jer taj pojam, za razliku od Ljubavi i Strepnje, koji označavaju stanja duha, označava nešto mnogo više od pukog stanja duha. On, naime, označava, shodno Ibn 'Arabijevoj epistemologiji, ozbiljenje egzistencijalne identifikacije spoznavatelja ili gnostika ( 'Ârif, koji jest duhovi putnik ka vrelo božanske Mudrosti (*Sâlik*), sa predmetom spoznaje koji nije ništa drugo do li sama božanska Zbilja. Stoga za filozofa iz Andalusa istinski gnostik, koji označava konačno došašće (*Sâlika*) na vrelo vječne Mudrosti, u svom krajnjem duhovnom ozbiljenju označava osobu koja neposredno stoji pred *Licem Božjim*. U tom duhovnom stadiju 'Ârif je istinsko ogledalo u kojemu se u svjetlu potpunog savršenstva odražava *Lice Božje*. Božanska Mudrost, vječna i neiscrpna, u svojoj apsolutnoj, beskonačnoj i savršenoj punini predstavlja, na razini *Povrh-Bitka* ili *Apsolutnog Apsoluta*, samo jedan među načelnim, nebeskim profilima božanskoga *Lica*. U svom najvišem duhovnom stadiju ona je nepriseciva, *nadosobna* ili *neosobna* i bezimena kao i sama božanska Bit s kojom je ona u totalnoj naravnoj podudarnosti. No, to ne znači da je mudrost (*Hikma*), s kojom Ibn 'Arabijeva epistemologija računa, bezimena i na svakom svom egzistencijalnom stupnju neosobna. Naprotiv, u nepreglednim obzorjima *Očitovanja* ona ima sasvim prepoznatljiva lica i posve razumljiva imena kao i sama božanska Bit koja se samoočituje u mnoštvu nastajućih i nestajućih hipostatskih formi osjetilnoga svijeta. Najprikladnije dokaze za gornju konstataciju moguće je naći, gotovo u svakom segmentu, u vaskolikom sadržaju temeljnog Ibn 'Arabijeva djela *Fuṣûṣ al-Ḥikam*. Dvadeset sedam formi *božanskoga Logosa*, koje filozof iz Andalusa ondje temeljito razmatra, istodobno izražava dvadeset i sedam lica i isto toliko imena vječne božanske mudrosti. Svako od tih imena

<sup>2</sup> T. Burckhardt, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Paris, 1985., pp. 40-46; usp. F. Schuo, *Perspectives spirituelles et Faits humanis*, Paris, 1953.

predstavlja posebnu nijansu duginih boja što se izljevaju iz čiste Svjetlosti, koja jest sinonim za vječnu božansku mudrost (*al-Ḥikma al-Lâduniyya*), a svaka boja, u odnosu na čisto Svjetlo, predstavlja različite duhovne stepenice kojima se *Sâlik* uspinje do vrela vječe mudrosti. S druge strane, svaka dugina boja u svijetu Očitovanja predstavlja po jedan *veo* koji stoji na putu *Sâliku*, to jest u rasponu od neprozirne tmine neznanja, koja u sebi nerazgovijetno kondenzira sve nijanse Svjetla, do transparentne i bezbojne čistote nebeskoga Svjetla. Tradicija spominje sedamdeset hiljada velova od svjetlosti i tmine, to jest toliko mnogo njihovih nijansi, koji dijele *Sâlika* od *ʿÂrifa*, načelo i Očitovanje, Lice i njegov Odraž u Ogledalu (Savršeni Čovjek), Svjetlo i Sjenu, Prvog i Posljednjeg, Vidljivog i Nevidljivog itd. Ime vječne mudrosti u očitovanom svijetu nije samo uvjetovano njenim nebeskim preodređenjem, već je podjednako tako uvjetovano duhovnim stupnjem recipijenta ili *Sâlika* koji u sebi ozbiljuje, postupnim podizanjem velova, određene obzire trajno očitujuće mudrosti božanskoga Lica. Duhovni stupnjevi očitujuće božanske mudrosti u svijetu ustrojeni su shodno već spominjanoj duhovnoj hijerarhiji božanskih poslanika i svetaca koji predstavljaju simbole, *par excellence*, povijesno uosobljenih značenja i pojedinačnih obzira univerzalne božanske mudrosti. Stoga se, shodno rečenoj duhovnoj hijerarhiji, apsolutna božanska mudrost pod jednim vidom pojavljuje kao transcendentna, pod drugim kao prosvjetiteljska, pod trećim kao milosrdna, kao sveta, kao jedincata, kao silna, kao nadisateljska mudrost itd.<sup>3</sup> To su njena nebeska imena, dočim Ibn 'Arabi navodi i njena zemaljska, konkretna, povijesna, osobna imena koja joj se pridijevaju po osobi, po povijesnom poslaničkom liku u kojemu je ona udomljena i uosobljena. Jer, kao što je boja Svjetla boja plohe na kojoj se ono prelama, tako i ime božanske mudrosti, iz povijesne perspektive gledano, biva uvjetovano imenom i sadržajem povijesnog lika u kojemu je određeni obzir božanske mudrosti smiren i očitovan. Eto, na takvu mudrost je Ibn 'Arabijeva epistemologija usredotočena. To je njena konačna zadanost.

No, prije nego li se upustimo u tananije raščlanjenje Ibn 'Arabijeve epistemologije, to jest njene unutarne strukture, ovdje je potrebno u prvome redu posvijestiti jednu činjenicu koja može imati dobru svrhovitost kod autentičnog razumijevanja, ne samo ovog segmenta, već cjelokupnog mišljenja filozofa iz Andalusa. Mnogi analitičari Ibn 'Arabijeve misli, osobito one što je promaknuta u njegovu traktatu o duhovnoj epistemologiji, njegovu epistemologiju ili spoznajnu teoriju vole oslovljavati pukom teozofijom. Taj pojam nije po sebi sporan u suodnosu sa Ibn 'Arabijevim mišljenjem u cjelini, ali u suodnosu sa njegovom spoznajnom teorijom napose, poglavito onda ukoliko se ima na pameti činjenica da nije riječ o teozofiji kao nekoj vrsti moderne pseudo-religije. Jer, Ibn 'Arabijeva teozofijska epistemologija označava, prije svega, jedno mističko učenje ili

<sup>3</sup> Ibn 'Arabî, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, al-Qāhira, 1309. H. Svako od dvadeset i sedam poglavlja ovog njegovog djela po sebi svjedoči tu tvrdnju.

metodu mišljenja koja sebi stavlja u zadatak da spozna i opiše tajanstvene postupke Božanskog, i da u čovjeku usadi snažno uvjerenje u vlastitu sposobnost apsorpiranja onog Božanskog žestinom bezprimjerne kontemplacije. Ona uspostavlja neku vrstu božanske emanacije kojom Bog otrježnjuje duhovnoga putnika i snagom božanske milosti ga uvodi u tajanstvene dubine unutar božanskog života čije tajanstveno gibanje se bitno odražava unutar nepretrgnutog božanskog samootkrivanja u svijetu *per modum creationis*. Skladno rečenome, Ibn 'Arabijeva epistemologija se u jednom svom obziru bitno nadaje kao *Sophia perennis* (*al-Hikma al-Lâduniyya*) koja ispituje, uspostavlja i definira ontološka načela božanske Mudrosti, a u drugom obziru se temeljito nadaje kao *Religio perennis* koja, metodom ustrajnog iniciranja u tajne unutarbožanskoga života, sve istine najvišeg metafizičkog reda i sve vječne obrasce neiscrpne božanske mudrosti (*Sapientia perennis*) nastoji ozbiljiti i djelotvornim učiniti unutar povijesnoga svakodnevlja. Na taj način njegova epistemologija postiže barem dvije bitne svrhe. S jedne strane, ona osigurava, na čisto sapiencijskoj razini, trajno duhovno međuzahvaćanje onog Božanskog i onog ljudskog i obratno, prevodeći tako krajnje transcendentna načela u prepoznatljive forme svakodnevnog ljudskog jezika i svakodnevne čovječije prakse i, s druge strane, ona osigurava, na čisto egzistencijalnoj razini, trajan egzistencijalni vez i međuzahvaćanje ili prevođenje očitujućeg božanskog poretka u onaj načelni, onog povijesnoga u metapovijesno, onog profanog u ono sveto, *Religio perennis* u *Sophia perennis*, s druge strane.<sup>4</sup>

Gore opisana narav Ibn 'Arabijeve epistemologije, kao i svake epistemologije uostalom, bitno je uvjetovana vrelima spoznaje iz kojih se rečena disciplina napaja i crpi svoj duhovni sadržaj. Njegova epistemologija se može smatrati svojevrsnom duhovnom epistemologijom (*Epistemologia spiritalis*), ne samo zato što se ona nadaje kao stanovita teozofija mističkoga tipa, već i zato što je ona bitno usredotočena na samu ili na najdublju intimu *Sâlika*, otkrivajući njegov duhovni rast kao trajni i živi proces hipostatske igre božanskoga Duha čija bivstvovodavna dinamika nigdje ne očituje tako raskošne konture vlastite neosobnosti kao unutar ljudske intime, kao i stoga što je sva silina njenoga zanimanja posuvraćena na čeznutljivu božansku mudrost čiji egzistencijalni nemir se, u Ibn 'Arabijevoj epistemologiji, najbolje razotrkiva u razmatranju Savršenoga Čovjeka pod vidom *umskoga Načela*, što nije drugo do li odveć raskošna epifaničnost čiste božanske Svijesti (*at-Tağalliyyât al 'Aqliyya*).

Izvorišta ibn 'Arabijeve epistemologije su ljudske i božanske naravi, što se najbolje vidi iz samih spoznajnih oblika od kojih je satkano duhovno platno njegove spoznajne teorije. U prvome redu treba spomenuti otkriveni sveti tekst božanske Objave (Qur'ân), bogoduhi, mjerodavni i smjerodavni tekst riječi (*Hadîti*) i božanskom voljom normirana životna djela (*Sunna*)

<sup>4</sup> F. Schuon, *Racines de la condition humaine*, Paris, 1990, pp. 133-151.

Poslanika islama (a.s.). Potom, živo iskustvo *Drugova* Poslanika islama (*Aṣḥāb*) i prve četvorice vladara (*Hulafā' ar-Rāšidīn*), posvetiteljski i pravednički život velikih sufijskih likova i svetih osoba iz duhove povijesti islama (*al-Awliyā'*); povijesne i kulturo-civilizacijske tekovine koje pretpostavljaju cjelovit i autentičan kontinuitet svetopovijesne Tradicije, kako u njenom konstitutivnom (*Traditia Constitutiva*) tako isto i u njenom interpretativnom (*Traditia Interpretativa*) geniju, ne misleći samo na svetopovijesno iskustvo u njegovu transcendentnom jedinstvu, već i na razuđeno povijesno mnoštvo tradicionalnih formi vječne božanske Mudrosti. Napokon, među rečena izvorišta treba ubrojiti i svakidašnju iskustvenu praksu žive zajednice vjernih (*Umma*), sva ljudska psiho-fizička čula sa poglavitim naglaskom na ljudskoj intimi, te živo, osobno mističko iskustvo filozofa iz Andalusa čiji duhovni genij je bio nepretrgnuto izvrnut uplivu različitih oblika božanskoga i ljudskoga nadahnuća. Ovdje takođe treba napomenuti da su nebeski ili metapovijesni izvori primarni izvori Ibn 'Arabijeve epistemologije, dočim su oni ljudski ili povijesni sekundarni izvori spoznaje.<sup>5</sup> No, i jedni i drugi izvori su dostatno opsegnuti jedinstvenim pravilima i metodama Ibn 'Arabijeve duhovne hermeneutike (*Ta'wīl*) koja svaku činjenicu vjere počinje odmišljati sa stajališta povijesnoga iskustva i najspoljašnije jezičke forme, sa trajnim težnjama ka najdubljim probojima ka onom tajanstvenom, unutarsvetom, metapovijesnom i metajezičkom. Jer, njegova duhovna hermeneutika upravo želi sve stupnjeve Bitka i sve njegove obzire, načelne i očitovane, vratiti na njihove izvore i početke, što njeno ime *Ta'wīl* po sebi označava.

Primarnost i sekundarnost izvora Ibn 'Arabijeve epistemologije ne ustanovljuje se samo na temelju nužnih i kontingentnih oblika spoznaje,<sup>6</sup> to jest na temelju spoznaje koja konstituira određene stupnjeve totalne Istine i one koja ih samo tumači po ustaljenim pravilima jezika i ljudskoga mišljenja, nego se rečena primarnost i sekundarnost izvora može ustanovljavati i po matematičkom obrascu božanske vertikale i horizontale ili metafizičke vertikale i unutarpovijesne horizontale. Sadržaj Ibn 'Arabijevih djela, naime, svjedoči o tomu da su neke spoznaje filozofa iz Andalusa uvjetovane takozvanim *povijesnim* izvorima ili izvorima koji se smještaju u ravan epistemološke horizontale, što je nedvojbeno prepoznatljivo po savršeno ukomponovanoj simfoniji sjajnih ideja koje su iščilile iz duha njegovih prethodnika, osobito onih koji se spominju kao znamenita imena unutar islamske ezoterijske tradicije. Međutim, pravi duhovni korijen i stvarna zavičajnost Ibn 'Arabijeve spoznaje smještena je gotovo u sami vrh epistemološke, ili bolje, božanske vertikale. On osobno tvrdi da u svojim najdubljim spoznajama i kontemplativnim porinućima biva pod duhovnim uplivom i svjetlosnom provalom božanskog nadahnuća koje dolazi *odozgo*.

<sup>5</sup> S.H. Nasr, *Tri muslimanska mudraca*, Sarajevo, 1990, str. 144-145.

<sup>6</sup> A. 'Affifi, *The Mystical philosophy of Muḥji-d-Dīn Ibn 'Arabi*, Cambridge, 1936., pp. 104-105.

No, budući da on sam ustrojava nepovredivu hijerarhiju duhovnih stupnjeva spoznaje, prirodno je očekivati da, makar je izvorište nadahnuća jedno, očitujući oblici božanskoga nadahnuća budu različiti u smislu različitih darova božanske milosti čije dimenzije samo/oglašavanja su beskonačne. Slijedno tomu, kao što ćemo kasnije saznati za različite stupnjeve spoznaje o kojima Ibn 'Arabi govori, tako ćemo ovoga časa razotkriti i različite vidove nadahnuća pod čijim uplivom su nastajala najdublja djela filozofa iz Andalusa. On, naime, najčešće spominje četiri oblika božanskoga nadahnuća čije utjecaje je pretrpio njegov duhovni genij i čije konkretne plodove, u vidu izobilnog mističkog iskustva, je is/kušala njegova najdublja intima. U podjednakoj mjeri ih je doživljavao u snu i na javi.

Najviši i najizravniji oblik nadahnuća jest onaj što ga Ibn 'Arabi oslovljava pojmom živog, izravnog, iznutrabožanskog na/disanja ili udahnuća (*Wahy*). Sama imenica *Wahy* u sebi bitno smiruje značenje životvornoga daha, životvorne snage (*Hayy*). Pod izravnim duhovnim zračenjem ovog oblika božanskoga nadahnuća izravno je izvrnut čovječiji um ili duh (*Rûh*).<sup>7</sup> Ovom vrstom nadahnuća se oglašava čista božanska Bit (*ad-Dât*), a istine koje se na ovaj način priopćuju univerzalne su i sasvim nadnaravne prirode. Njihovi baštinici su božanski izaslanici i oni najveći među božanskim *Waliyyama*. Ovu vrstu nadahnuća Ibn 'Arabijev duh je pretrpio u onoj prigodi kada je imao viziju božanskoga Prijestolja, kada mu se očitovalo samo vrelo božanske Objave i svi njeni duhovni polovi. Drugi oblik nadahnuća je onaj što se kod Ibn 'Arabija spominje pod pojmom otkrivanja ili podizanja zastora (*Kašf*). Ovaj vid nadahnuća je bitno usmjeren na srce (*Qalb*), a njime se oglašava načelna božanska hipostaza, to jest božansko ime Allah kao transcendentna sinteza svih božanskih imena i atributa, ili Lice Milostivoga (*Wağh Ar-Rahmân*) kao načelna sinteza božanske Biti i božanskoga Bitka. Ovim načinom nadahnuća se otkrivaju one božanske istine koje se u načelnom božanskom poretku imenuju suštinskim i neočitovanim mogućnostima božanske Biti, dočim se u očitujućem, povijesnom poretku otkrivaju kao nadnaravna božanska Neosobnost u smislu različitih tradicionalnih ili religijskih formi božanske Riječi.<sup>8</sup> Ibn 'Arabi je gotovo nepretrgnuto bio pod duhovnim uplivom ovog oblika božanskoga nadahnuća. Ovaj oblik nadahnuća ne nudi božansku Mudrost u formi apstraktnih ideja, već pod vidom slikopisnih simbola i prepoznatljivih svjetlosnih likova.<sup>9</sup> Svi oblici nadahnuća, prema Ibn 'Arabijevu mišljenju, događaju se po načelu samoobjavljenja Univerzalne Duše pojedinačnoj racionalnoj duši koja nije drugo do li pojedinačan obzir one prve. Za razliku od prva dva oblika nadahnuća, treći i četvrti oblik nadahnuća ne dolaze izravno iz perspektive Univerzalne Duše (*an-Nafs al-Kulliyya*), već dolaze iz perspektive pojedinačne ili osobne racionalne duše, ali na poticaj koji,

<sup>7</sup> Ibn 'Arabî, *Futūḥāt...*, I, str. 38-39.

<sup>8</sup> Ibn 'Arabî, *Fuṣūṣ...*, str. 245-246.

<sup>9</sup> Ibn 'Arabî, *Māhiyyāt al-Qalb*, II, fol. 45.

načelno, ali, ipak, neposredno dolazi sasvim *odozgo*. Tako *Ilhâm* (Nadahnuće), kao treći oblik božanskoga nadahnuća, uglavnom djeluje na način istinitog snoviđenja. Ova vrsta nadahnuća ne objavljuje metaforičke slike i bremenite simbole koje valja tumačiti, kao što je slučaj kod prvog i drugog oblika nadahnuća, već objavljuje određene zbiljnosti koje posve odgovaraju onima što ih čovjek gleda na javi. Sasvim je vidljivo da ovaj oblik nadahnuća bitno zaokuplja ljudsku dušu, otkrivajući joj one spoznajne nivoe koji su njoj prirodni i koje samo ona može primiti snagom svoje naravne duhovne pripravljenosti (*Istî 'dâd*).

Četvrti oblik božanskoga nadahnuća je tipično sufijski. On načelno dolazi iz dubine ljudske *racionalne duše*, premda se u Ibn 'Arabijevu slučaju pojavljuje kao rezultat odveć snažne i raskošne kontemplacije u kojoj učestvuju svi duhovni recipijenti ljudske osobe. Stoga bi se moglo kazati da ovaj oblik nadahnuća svoje duhovno izlivanje vrši nad ljudskom intimom kao takom. Tu, otprilike, leži i razlog zbog kojega filozof iz Andalusa ovu vrstu božanskoga nadahnuća oslovljava pojmom *al-Wârid*, to jest nekom vrstom unutarnjeg duhovnog zrijeanja, iznenadnog intuitivnog bljeska koji može, čak, biti izazvan snagom određenih duhovnih čina: molitvom, zazivanjem, kontemplativnom čežnjom za svojim prabivstvom itd.<sup>10</sup> Ibn 'Arabi razlikuje četiri vida takovrsnog nadahnuća: nadahnuće božanskoga gospodstva (*Rabbâniyy*), anđeosko nadahnuće ili nadahnuće koje dolazi iz središta Univerzalnoga Uma (*Malakiyy*), duševno nadahnuće (*Nafsiyy*) i, napokon sotonsko nadahnuće (*Šaytâniyy*).<sup>11</sup> Spoznaje koje dolaze po ovom posljednjem obliku nadahnuća čista su iluzija.

Kako smo već naprijed isticali, Ibn 'Arabi sve vrste spoznaje dijeli na one koje su nužne i one koje to nisu. On ih, katkada, dijeli ne samo po njihovoj unutarnjoj naravi, već i po načinu kako se do njih dolazi, pa tako veli da se do nekih spoznaja dolazi nadnaravnim putem. Sve spoznaje do kojih se prispjeva na temelju šest čula, jer filozof iz Andalusa i raz/um ubraja u čula, Ibn 'Arabi oslovljava prirodnim spoznajama. Nadprirodne spoznaje dolaze ili po snazi raznih oblika izravnog nadahnuća *odozgo*, i one ne podliježu spoznajnoj horizontali, ili dolaze na način nesvakidašnjih duhovnih tehnika i po snazi dubokih intuitivnih poticaja što ih porađa razudeni duhovni genij gnostika ('*Ârif*). U takve vrste spoznaje Ibn 'Arabi ubraja vidovitost, telepatiju, hipnozu i posebnu vrstu spoznaje koju oslovljava ezoterijskom ili intuitivnom mudrošću.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> T. Burckhardt, *Introduction...*, pp. 50-51.

<sup>11</sup> Ibn 'Arabî, *Futūḥāt...*, I, str. 281-284; *Futūḥāt*, II, str. 77-78; usp. Gunayd, *Enseignement spirituel*, Paris, 1983., pp. 74-79; A.H. 'Abdel Qader, *The Life of Al-Gunayd, Personality and Writings*, London, 1962, pp. 58-62; 'Umar Suhrawardî, *'Awārif al-M'ārif*, al-Qāhira, (-), pogl. LVII, str. 221.; O. Yahya, *Histoire et classification*, I, Damask, 1968., p. 162.

<sup>12</sup> Ibn 'Arabî, *Futūḥāt*, I, str. 278-279.

U nužne spoznaje Ibn 'Arabi ubraja prosudbe ili istine koje su *po sebi* istinite, a one mogu biti perceptualne ili intelektualne prirode, to jest one prvotne moraju podrazumijevati umske uplitaje u predmet koji se spoznaje, dočim ove potonje podrazumijevaju takovrsne uplitaje, to jest podrazumijevaju unutarnju *samouviđavnost*. To osobito važi za istine ili prosudbe čisto matematičke i formalologičke naravi. Napokon, u ovu vrstu spoznaje spadaju i intuitivne ili tajne, ezoterijske istine i prosudbe čija samoizvijesnost je neposredno vidljiva.

U kontingentne i, prema tomu, nenužne spoznaje i istine filozof iz Andalusa ubraja one spoznaje do kojih se dolazi mišljenjem i osjetom. Istine koje su po sebi, po svojoj unutarnjoj naravi istinite, te istine ili spoznaje posve sukladiraju zbiljama na koje se odnose i koje čine njihov stvarni sadržaj, dočim nagađanja, koja mogu samo djelomično odgovarati zbilji ili, pak, mogu biti sasvim pogrešna i neutemeljena, Ibn 'Arabi smatra čistim iluzijama. No, premda spoznaje mogu biti različite, tvrdi Ibn 'Arabi, suštinski one su jedno, jer počivaju na istom duhovnom korjenu. Taj duhovni korjen Ibn 'Arabi prepoznaje u mikro i makrokozmičkoj umnosti, jer smatra da je *Načelo umnosti* podjednako prisutno u kozmosu i u čovjeku, s tom razlikom što su neki ljudi svjesni svoje temeljne naravne umnosti, a drugi to nisu. Drugim riječima, u nekim ljudima, osobito u onima što se podvode pod kategoriju Savršenoga Čovjeka, dimenzija umnosti je ozbiljena do najvišeg duhovnog stupnja, dočim u nekim drugim ljudima ona je prisutna samo *potencijalno*. I u tome upravo leži stvarni razlog zbog kojega se Univerzalna Istina u svijetu pojavljuje pod različitim spoznajnim vidovima i unutar različitih stupnjeva epistemološke istinitosti.<sup>13</sup> S druge strane, načelo umnosti se u čovjeku ne očituje samo kroz razum, smatra Ibn 'Arabi, nego se prevashodno očituje kroz *srce* i *razumnu dušu* koje filozof iz Andalusa, za razliku od filozofa, nikada ne poistovjećuje sa kategorijom *raz/uma*. Stoga on, čak, vrhunskom mudrošću smatra one istine koje su opsegnete semantičkom dubinom i širinom pojma *Ma'rifa*, kojeg Ibn 'Arabi bitno preferira nad pojmom *'Ilm*, dovodeći ovaj potonji pojam uglavnom u vezu sa pojmom razuma, dočim prvotni pojam bitno povezuje sa kategorijom srca (*Qalb*) i *razume duše* (*an-Nafs an-Nâtiqa*). Jer, unutarnja narav srca i razumne duše, za razliku od *raz/uma*, stoji u nepretrgutoj suštinskoj podudarnosti sa Univerzalnom Istinom koja jest samoodražavajuće umsko Načelo (*al-'Aql al-Awwal*) u Makrokozmosu (*al-Insân al-Kabîr*) i Mikrokozmosu (*al-Insân aš-Šagîr*).<sup>14</sup>

Najpouzdanije znanje, ipak, prema Ibn 'Arabijevu mišljenju je ono znanje što ga oslovljava neposrednim ili ezoterijskim, tajnim znanjem ili *gnomom* mudrošću. Za razliku od ostalih vrsta nužoga znanja, intuitivno ili

<sup>13</sup> Ibn 'Arabî, *Fuṣūṣ*, str. 295.

<sup>14</sup> Ibn 'Arabî, *Mawāqî' an-Nuğûm*, Al-Qâhira, 1965., str. 28-29, 32-33; Futūḥât, str. 393.



neposredno znanje ne izražava neposredno motrenje Istine kao takve, Istine u njenoj transcendentnoj i primordijalnoj ogoljenosti, Istine u kojoj su snagom transcendentnoga jedinstva sadržane zbilje stvari onakvima kakve one jesu u svojim nepromjenjivim, vječnim realitetima. Ova vrsta spoznaje, smatra filozof iz Andalusa, ne stiže se činom spoznaje, već ta spoznaja po sebi jest zbiljsko stanje neposrednog *unutarnjeg* motrenja Istine (*Ḥaḳīqa*) u njenom metafizičkom samstvu. To stanje najbolji baštinci neposredne spoznaje, koje Ibn 'Arabi naziva *sufijama*, nastoje označiti višestrukim pojmovnim inačicama, ukazujući tako na višestruke duhovne perspektive iz kojih se može dosezati intuitivna mudrost o *Istini* kao takvoj. Među prvim pojmovima, svakako, susrećemo pojam *Dawq*, koji izražava duhovno iskustvo neposrednog kušanja, a ne samo motrenja *okom srca* i *svjetlom razumne duše* onoga što jest Istina *po* i *u* sebi. Iz ove činjenice se još jedared uočava kako neposredna spoznaja za mističkog filozofa iz Andalusa nije samo srpiencijalni, već podjednako tako i duboko egzistencijalni čin ili stanje. Potom, baštinci ezoterijske spoznaje ovu vrstu neposredne mudrosti još oslovljavaju pojmom vječne ili božanske mudrosti (*al-'Ilm al-Lâduniyy*), znanjem o onom tajnovitom (*'Ilm al-Asrâr*) i spoznajom o Nevidljivome (*'Ilm al-Gayb*).<sup>15</sup> Napokon, postoji još jedan pojam kojim se oslovljava rečena vrsta spoznaje, koji ukazuje na to da je riječ o spoznaji čija narav preseže granice ovoga svijeta, a posjeduju je neki ljudi od ovoga svijeta. Ibn 'Arabi ga koristi u smislu sintagme *an-Naš'a al-Uḫrawiyya*.<sup>16</sup> Ono podsjeća na mudrost koju baštine božanski poslanici i drugi sveti ljudi.

Neposredna ili ezoterijska spoznaja posjeduje neka svoja temeljna svojstva po kojima se razotkriva njena temeljna narav. Jedna od prvih njenih odlika jest to što ova vrsta spoznaje biva urođena, nikada stečena spoznaja. Ona se javlja kao izraz čistog božanskog svjetlosnog isijavanja (*al-Fayḍ al-Ilâhiyy*) koje, u načelu, bitno prosvjetljuje temeljnu prirodu svakog stvorenja. Njeno očitovanje se dešava pod osebujnim mističkim okolostima, a sami trenutak njenog očitovanja predstavlja stanje totalne pasivnosti čovjekova duha.<sup>17</sup> Njeno sjemenje miruje duboko skriveno u duhovnim prostorima ljudskoga srca. Njena valjanost je neupitna, a njena prednost nad racionalnom spoznajom je bezuvjetna. Njeno ovaploćenje je moguće u intimi samo onih ljudi koji posjeduju urođeni stupanj duhove vlasti *walâyata*, vlasti koja se ne stiže, nego je od vijeka predgibana božanskim određenjima.<sup>18</sup> Baštinik ove vrste spoznaje u času njenoga očitovanja u srcu, *okom srca* istodobce motri vječne i vremenite, zbiljske i potencijalne zbilje,

<sup>15</sup> Ibn 'Arabî, *Futūḥāt*, I, str. 38, 375; *Futūḥāt*, II, str. 403; *Futūḥāt*, III, str. 341, 343; *Futūḥāt*, IV, str. 163. Srodne ideje zastupa i Mojsije ben Majmon (Majmonides 1135-1204) u svom djelu *Guide des egares (ha-More Nebukim)*, II, 40, III, 27-28, II, 32, 36, 38, 23, I, 34; usp. Strauss, *Maimonides*, Paris, 1988, pp. 102-126.

<sup>16</sup> Ibn 'Arabî, *Fuṣūṣ*, str. 369.

<sup>17</sup> *Ibid.*, str. 371.

<sup>18</sup> *Ibid.*, str. 122-133.

sve zbilje svih stvari.<sup>19</sup> Riječ je o samoizvjesnom, jedinoizvjesnom, pouzdanom znanju, jer to znanje se ne odnosi na odraz, na čistu formu, na sjenu božanske Zbilje, već na božansku Zbilju kao takvu. Ono se postiže isključivo kroz izravnu duhovnu viziju (*Šuhûd*).<sup>20</sup> Stoga ga Ibn 'Arabi smatra potpuno podudarnim sa božanskim znanjem.<sup>21</sup> Razlog je jednostavan. Tu vrstu spoznaje duhovni putnik nije priskrbio naporom svog sopstvenog duhovnog genija, već snagom onih odlika spoznavanja koje su u času duhovnoga motrenja eminentno božanske, jer *Sâlik* u tom najvišem duhovnom usponu, kojeg Ibn 'Arabi oslovljava stanjem potpunoga utruća ili porinuća u ono Božansko (*Maqâm al-Fanâ*), svodi svoj duh do potpune pasivnosti i pušta da ga svjetlost intuitivne mudrosti, mudrosti koja isijava iz čiste božanske Biti, posve obuzme i prožme.<sup>22</sup> Takovrsno duhovno preklapanje se ne događa samo na spoznajnoj, već jednako tako i na bivstvujućoj razini. Stanje izravnoga duhovnoga zrijenja (*Maqâm aš-Šuhûd*) i stanje postojanja (*Maqâm al-Wuğûd*) duhovnoga putnika trenutačno se izjednačuje sa duhovnom perspektivom božanske mudrosti što se u svjetlosnim snopovima izliva na njegov duh. To je stanje savršenog mistika, smatra filozof iz Andalusa, a mudrost koju on u tom času prima, vječna je i neiscrpna, jer je stečena izravno u i kroz Boga. Stoga Ibn 'Arabi duhovnoga putnika (*Sâlik*) na toj duhovnoj razini oslovljava gnostikom koji je ozbiljio mudrost u i kroz Boga ( *Ârif bi-Llâh*). Riječ je o istinskome znanju koje se posve podudara sa mudrošću božanske Zbilje i koje se najizravnije odnosi na tu Zbilju.<sup>23</sup>

Ezoterijsko znanje je po svojoj naravi nezabludivo i sveto. Za njegovo sticanje ne postoji nikakav drugi način do li neposredno mističko iskustvo. Ono se mora doživjeti cjelinom svoga bića, a prispijevanje do njegova izvorišta uvijek je pojedinačno, nikada kolektivno. Štoviše, ono je neprenosivo na drugu osobu, jer se tiče najdubljeg unutarnjeg osjećanja i u/živanja (*dawq*). Opisivati neposredan osjećaj i doživljaj takovrsnog duhovnog stanja osobi koja to isto nije preživjela, jednako je nastojanju da se slijepcu predoči ružičnjak sa najljepšim i raznolikim cvjetnim bojama i nijansama. Tako i svu ljepotu *božanskoga Lica* ima vidjeti samo onaj čije *oko srca* motri *na sliku* božanskoga motrenja, ili onaj *čije srce nije slijepo*, da parafraziramo poznatu qur'ansku metaforu o onima koji istinski vide i onima koji su duhovno oslijepjeni.

Snagom ezoterijskoga znanja mistik svakog časa posvjedočuje transcendentni i imanentni obzir božanske Zbilje. On je u prilici vidjeti kako se u svekolikoj raskoši božanskih samoočitovanja (*Tağalliyât*) ono Jedno

<sup>19</sup> Ibid., str. 245-246.

<sup>20</sup> Ibid., str. 336-337.

<sup>21</sup> Ibid., str. 378.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Ibn 'Arabî, *Futūḥāt*, II, str. 393; *Fuṣūṣ*, str. 47, 198.

pojavljuje kao Mnoštvo i kako se, baš u tom činu, ono Jedno temeljno razlikuje od Mnoštva.<sup>24</sup>

Primjer duhovog izrastanja do stupnja one spoznaje koju Ibn 'Arabi naziva neposrednom ili ezoterijskom spoznajom, filozof iz Andalusa je najtanhanije izložio kroz mističnu analizu Muhammadova (a.s.) duhovnog uzašašća kroz svih sedam nebeskih sfera poznatog pod naslovom *Mi 'râğ* ili *Layla al-Mi 'râğ* (Noć uznesenja).<sup>25</sup> Vršeći takovrsnu analizu, Ibn 'Arabi naporedo s tim pravi usporedbu između takovrsnog duhovnog izrastanja *Sâlika* koji u srcu nosi živu vjeru, vjeru Islam koju filozof iz Adalusa smatra jedinom koja je po naravi svojoj podudarna sa samom božanskom naravi, i duhovog rasta što ga nastoji ozbiljiti filozof koji se u razum pouzdava. Konačan rezultat takovrsne usporedbe ogleda se u činjenici da duhovni putnik (*Sâlik*), čovjek vjernik, okončava svoje putovanje u transcendentnoj i vječnoj zavičajnosti Univerzalne Istine kao takve, to jest *Istine nad istinama* (*Ḥaqîq al-Ḥaqâiq*), dočim filozof sve više zapada u skepticizam i bunilo, priznajući potpunu ispraznost cijelog duhovnog napora i želeći, ipak, silijediti stazu pravoga sufije koji jest istinski *Sâlik*.

Udruženi na istom duhovnom Putu (*Tarîq*), filozof i *sufija* prelaze iz jedne nebeske sfere u drugu, i u svakoj sferi stižu određeno znanje. No, makar slijede isti Put, njihovo znanje, stečeno na njemu se temeljno razlikuje, jer filozof, kako tvrdi Ibn 'Arabi, prima spoznaju od formi nebeskih sfera, dočim *sufija* prima svoje znanje od samih zbilja rečenih sfera. Stoga je znanje onog prvog profano, dočim je znanje onog potonjeg sveto i potpuno istinito. Razlog tomu leži u činjenici što ovaj potonji, primajući svoje znanje od samih zbilja nebeskih sfera, zapravo, prima mudrost od samih božanskih izaslanika koje je njima davno prije darovano, jer ti božanski poslanici *jesu* unutarne zbilje nebeskih sfera.

Susrećući se sa određenim poslaničkim likovima unutar svake nebeske sfere, dvojica spomeutih duhovnih putnika, u stvari, susreću i raznovrsne dimenzije božanskoga Logosa u njegovu metapovijesnom arhetipstvu i, na taj način, susreću raznovrsne duhovne obzire samog *božanskog Lica*, te vidljive i nevidljive forme pojavnoga svijeta. Istodobce, u licima božanskih izaslanika Ibn 'Arabi nastoji da njegovi izabrani likovi filozofa i sufije uoče i različite nebesko-zemaljske forme vječne božanske mudrosti ili gnoze (*Ma 'rifâ*), u smislu da se ona na jednom stupnju pojavljuje kao univerzalna religija (*Mûsâ*), na drugom kao načelna hipostaza vječne božanske Ljepote (*Jûsuf*), na trećem kao metakozmička i kozmička hijerarhija uzročno-posljedičnoga niza ovaploćenog u lancu beskonačnih božaskih teofanija i epifanija na čijem početku stoji univerzalni božanski Zastupnik (*Âdam*), na četvrtom stupnju se pojavljuje kao načelo Života (*'Îsâ*) i kao kontrast dvaju

<sup>24</sup> Ib 'Arabî, *Fuṣūṣ*, str. 357.

<sup>25</sup> Ibn 'Arabî, *Futūḥât*, II, str. 359-374; usp. Nader al-'Azma, *al-Mi 'râğ wa ar-Ramz aš-Šufiyy*, Bayrūt, 1982, u cjelosti.

egzistencijalnih obzira: jednog koji je vječan i nepromjenjiv i drugog koji je promjenjiv i prolazan (*Idris*) itd.

Premda gornja dva putnika slijede jedan isti put i teže jednom istom cilju, konačan ishod njihova putovanja, ipak, svjedoči o različitosti njihovih putova i različitosti njihovih ozbiljenih ciljeva. Dok filozof, slijedeći čiste forme nebeskih sfera spoznaje tek aposteriorne, izvanjske uzroke svega zbivajućeg u svijetu, dotle sufija, slijedeći čiste zbilje nebeskih sfera, duhovnim vidom motri *Uzroka nad uzrocima*, čija temeljna djelatna moć cirkulira u svakom nižem uzroku. S druge strane, put koji slijedi filozof ni na koji nači mu ne može priskrbiti znanje o transcendentnosti Božjoj, jer granice ovoga svijeta čine prostor njegova duhovnoga ozbiljenja, tako da njegova spoznajna moć nije kadra presegnuti graničja naravnoga svijeta i otisnuti se u beskonačne prostore nadnaravnog. Sufija, pak, kao baštinik žive vjere, snagom neposrednog kušanja (*Dawq*) uspijeva prokuknuti u svaki obzir božanske Zbilje, u njen načelni i očitujući poredak (*Tanzih-Tašbih*). Njemu to, naprosto, polazi za rukom stoga što slijedi put čistih zbilja, a samo taj put ga uspijeva staviti u onu duhovnu perspektivu iz koje Bog motri samoga sebe, u svome transcendentnom samstvu i svojoj imanentnoj razudnosti unutar beskonačnog *millieua* vječnih imena i atributa. To će reći da sufija ne uspijeva samo ozbiljiti nadnaravno-naravnu podudarost svoga i božanskoga stajališta, već uspijeva, snagom neposredne spoznaje, ozbiljiti suštinsko jedinstvo sa Zbiljom, koje jedinstvo podrazumijeva i sapiencijalnu i egzistencijalnu dimenziju sufije. Za razliku od njega, filozof biva lišen svega rečenoga. No, kraj duhovnom putovanju i izrastanju ne prestaje sa sedmom nebeskom sferom za sufiju, za filozofa, dakako, prestaje. On nije kadar ići dalje. Sufija, međutim, nakon prvih sedam nebeskih sfera, koje je proputovao po uzoru na Poslanika islama (a.s.), čije *noćno uspeće* predstavlja paradigmatično svakog napredovanja u neposrednoj božanskoj mudrosti, ulazi u naredne duhovne sfere čisto mističke naravi unutar kojih se susreće sa nekim eshatološkim i mističkim likovima, koji pripadaju samome kraju ciklusa zemaljskoga bivstvovanja, premda od iskona baštine neporecivu nebesku prirodu. Njegov daljnji duhovni hod dešava se u izravnom gledanju, ne samo u apstraktnom spoznavanju. A takovrsan hod u neposrednom gledanju priskrbljuje najdublju dimenziju mudrosti. Ta mudrost dovodi sufiju u takvo duhovno, sapiencijalno i egzistencijalno, stanje da on biva oslobođen svega što je, pri njemu, od ljudske prirode, tako da kod njega ostaje samo ono što je čisto božanske naravi. U tom stanju on nije drugo do li svoj čisti nebeski arhetip, onaj isti što ga je božanska mudrost u sebi sadržavala u smislu svog vječnog i još nečitovanog sadržaja. Jednostavno rečeno, riječ je o stanju potpunog duhovnog utopljenja u svjetlo *božanskoga Lica*, a to stanje filozof iz Andalusa oslovljava pojmom *Fanā* (*Iščežnuće*). No, nakon definitivnog iščežnuća u Apsolutnome, događa se ponovna uspostava duhovne osobnosti sufije, ali njegovo tadašnje pojavljivanje se zbiva u svjetlosnim oblicima i podsjeća na iznenadno pojavljivanje lika u ogledalu koji se udvaja, a potom geometrijskom progresijom umnogostručuje u mnoštvo profila, oblika i

perspektiva. Tako božanska Zbilja, koja u tom slučaju simbolizira samo Ogljedalo, u svom beskonačnom i nepirecivom transcendentnom jedinstvu i apsolutnosti stvara privid duhovnoga *teatra* unutar kojega se pojavljuje božanska Bit pod mnoštvom različitih svjetlosnih formi. No, takovrsno mnoštvo je čisti privid, kao što je za Ibn 'Arabija čisti privid očitujuće mnoštvo božanske Biti u svijetu. Zbiljnost Jednoga i iluzornost mnoštva najbolje se očituje u slici što ju u sebi sadrži predaja o džennetskim *hurijama* koje su odjevene u sedamdeset lijepih haljina, koje su istodobce toliko prozime da se u njihovu koštanom sustavu može vidjeti lagano ljuljuškanje koštane srži nalik *tečnom i svijetlom medu*.<sup>26</sup>

*Fanā'* ili potpuo utopljenje u svjetlosti *božanskoga Lica* predstavlja najviši stupanj duhovnog napredovanja u mudrosti. Takovrsno duhovno napredovanje Ibn 'Arabi opisuje na način podizanja zastora *svjetlosti i tmine*, što je tradicijska metafora za kozmičke nivoe iza kojih se skriva *božanske Lica* i unutar kojih se očituje raskoš njegova svjetla. Ti zastori se podjednako razastiru na makrokozmičkim i mikrokozmičkim nivoima Bitka. Među posljednjima koje *Sālik* ili *Sūfiya* treba podići u svom konačnom sretanju *licem u lice s Bogom* smješteni su u čovjekovoj osobi. Nadilaženjem svog vlastitoga ega, *Sufija* definitivno sa sebe skida plašt ljudske naravi (*Nāsūt*) i ostaje u čistom teomorfnom bivstvu (*Lāhut*). Cijeli proces svršava u duhovnim prostorima srca koje, prema tradiciji, nije samo *Prijestolje Božje, već i dom Božji*, to jest srce *Sufije*, u stanju *Fanā' a'*, kao središte Božje u kozmosu posve se podudara sa *Središtem Božjim* u *Metakozmosu* i, na taj način, ono postaje metakozmički, makrokozmički i mikrokozmički siže svih teofanijskih i epifanijskih raskrivanja i zakrivanja *božanskoga Lica*.<sup>27</sup> Baš tu završava sav sapiencijski naboj božanske vertikale.

"Prvo *raskrivanje* se događa u stanju *samoutopljenja (Fanā')* u Apsoluta. U tom stanju čovjek koji motri i predmet koji se motri nisu drugo do li sami Apsolut. To se oslovljava *sjedinenjem (Ġam')*. Drugo raskrivanje predstavlja *optrajavanje (Baqā')* nakon samoutopljenja. Forme stvorenoga svijeta, u tom duhovnom stanju, tvore svoju sopstvenu pojavnost; one se pokazuju jedna drugoj unutar samoga Apsoluta. Tako (božanska) Zbilja ovdje igra ulogu ogledala za (ogledanje) stvorenjâ. I jedinstveni Bitak se podvaja u mnoštvo kroz bezbrojne forme stvari. Zbilju (ogledala) predstavlja Apsolut, a forme (koje se pojavljuju u Njemu) jesu stvorenja. Unutar takovrsnoga iskustva stvorenja spoznaju jedno drugo, makar su međusobo različita."<sup>28</sup>

"Neki od nas (to jest *ljudi savršenstva*) su svjesni da se ova (vrhunška) mudrost o nama (to jest u vezi sa pojavnim mnoštvom) događa isključivo

<sup>26</sup> F. Schuon, *Le Soufisme voile et quintessecce*, Paris, 1980, p. 17.

<sup>27</sup> Ibn 'Arabî, *Futūḥāt*, I, str. 281; *Fuṣūṣ*, str. 220.

<sup>28</sup> Ibn 'Arabî, *Fuṣūṣ*, str. 74-75.

unutar Apsoluta. No, neki od nas, (to jest mistici koji nisu tako savršeni), nisu svjesni (istinske naravi takovrsne) prisutnosti (to jest ontološkog stupnja koji se otvara unutar *Baqā'* - iskustva) unutar koje se rečena mudrost u vezi sa nama, (to jest u vezi sa pojavnim moštvo), događa kroz nas. Ja u Bogu tražim utočišta od vlastitoga neznanja!"<sup>29</sup>

Premda Ibn 'Arabi krajnje učinke svoje epistemologije nastoji smiriti, odlučno i bezuvjetno, u sufijskoj perspektivi i sve svesti na osobno doživljeno mističko iskustvo (*Dawq*), valja ipak priznati da je njegova epistemologija, po svojoj najdubljoj naravi, u daleko većoj mjeri izraz teozofske filozofije i filozofske teozofije, a mnogo manje ona izražava ono što bi se oslovlilo čistim misticizmom. Istina je to da je u njegovoj epistemologiji, kao i u drugim disciplinama njegova sustava, uostalom, primjetan prenatlažen utjecaj nabujale imaginativne svijesti, ali je njegova argumentacija temeljno filozofijske naravi, pored ostalog i zato što on, unatoč često ponavljanoj tvrdnji kako se napredovanje u mudrosti mora doživljavati na svoj vlastiti način a nikako opisivati, uporno opisuje i teoretizira o onomu što bi trebalo biti osobno i neposredno mističko iskustvo. S druge strane, on uporno za sebe izrijeком svjedoči da je mistik i svetac, a najnosivije elemente svoje mistične filozofije vrlo često preuzima od prethodnika koji su po vokaciji filozofi ili, pak, teolozi. Brojna su mjesta u njegovu mišljenju koja to mogu posvjedočiti, kao što su, primjerice, pitanja koja se tiču teorije o substancama i atributima, koju su razvijali sljedbenici Aš'arijeva teološkog mišljenja, pitanja o inteligibilnim arhetipovima stvari temeljno izvedena iz Platonove teorije o *idejama*, pitanja o metafizičkim kategorijama nužnog i kontingentnog, zbiljskog i relativnog, pitanja o uzročnosti i njenoj povezanosti sa voljom, pitanja o preodređenju i slobodnoj volji itd.<sup>30</sup> Prema tomu, filozof iz Andalusa gradi svoj sopstveni *sustav* od pitanja filozofijske i teologijske naravi, zaboravljajući da mističko iskustvo ne može biti stavljano u sustav, poglavito ne filozofski ili teološki, jer misticizam po svojoj temeljnoj naravi to nije, to jest misticizam nije kognitivni, već prevashodno ili isključivo egzistencijalni čin. No, nijedna od gore izrečenih konstatacija nije ni u jednom momentu upravljena protiv filozofa iz Andalusa, niti ijedna od njih ide za tim da umani njegovu originalnost u mišljenju. Naprotiv, njegov, uvjetno rečeno, sustav mistične filozofije toliko je raskošan, izvoran i neponovljiv, da su sve rečene posudbe gotovo zanemarive pred tim. Makar je on, po mišljenju nekih, bio žrtva vlastite imaginacije u svome razmišljanju, njegov sanjarski genij, i nevjerojatna moć stvaralačke imaginacije, bio je toliko gromoglasan da se poslije njega gotovo niko nije usudio odlučnije ni na nov način progovoriti i promisliti o pitanjima što ih je njegova misao nametnula i dala im svoj sadržinski pečat i duhovnu aromu.

<sup>29</sup> Ibid., str. 74.

<sup>30</sup> Ibid., str. 300-301.

## IBN 'ARABIJEVA SPOZNAJNA TEORIJA

## R e z i m e

Tekst pod gornjim naslovom razmatra bitne odlike Ibn 'Arabijeve epistemologije, s posebnim naglaskom na njenom mističnom obziru. Sadržaj njegove epistemologije je izlagan skladno zahtjevima metafizičke preferencije spoznajnih vrela i spoznajne stupnjevitosti koju duhovni putnik ima ustrajno prevladavati u svom napredovanju ka Istini. Svoju spoznajnu teoriju Ibn 'Arabi u prvome redu utemeljuje na novim vrelima spoznaje koja izmiču epistemološkom polju povijesne horizontale, ali ne zanemaruje i ona potonja vrela spoznaje iz čije perspektive se izvija i onaj uzlazno-spoznajni rast ljučskoga genija, koji posvemašnje lice Istine nastoji motriti i iz perspektive povijesne horizontale. To će reći da Ibn 'Arabi, kod osvajanja Istine, s podjednakom nadom se otvara *metakozmičkoj Milosti* i *kozmo-povijesnom Umu*.

Pošto je definirao temeljna vrela Ibn 'Arabijeve epistemologije, autor je pristupio razvrstavanju osnovnih oblika spoznanaje, što ih duhovni putik (*Sâlik*) osvaja u uzlazno-spoznajnom poretku, krećući se od znanja uzetog iz svijeta (*al-'Ilm*), preko teozofske mudrosti koja jest svojevrsna *Sophia divina* ili *Sophia perennis* (*al-Ḥikma al-Lâduiyya*), smirujući se u čistoj mudrosti božanskoga Duha, koja predstavlja fundamentalnu slavu, *živu Gnosu* božanske Biti (*al-Ma'rifa*). Sa svakim novim duhovnim stadijem duhovni putnik (*Sâlik*) zadobiva novi profil svog duhovnog lica, koji se podudara sa unutarnjom naravi osvojenog spoznajnog oblika.

Potom slijedi iznošenje duhovnog obrasca iz kojeg se razabire unutarnja fizionomija one putanje, uzlazno-spiralne spoznajne putanje koju *Sâlik* ima preći u egzistencijalnom rasponu vlastitoga duha od stupnja 'Âlima do duhovnog stupnja 'Ârifâ. Rečeni duhovni obrazac Ibn 'Arabi je prepoznao u instituciji poslaničkoga *Mi'râğa* - noćnog putovanja Poslanika islama (a.s.) vertikalom božanskoga Duha, kojemu je filozof iz Andalusa priskrbio i jednu eminento filozofsku dimenziju i duhovnog putnika ili saputnika u liku nekog filozofa. Ibn 'Arabijeve *Epistemologia spiritualis*, kao sapijencijalni i egzistencijalni čin odjedared, svoju epistemološku i bivstvodačnu žest smiruje u prozirnoj svjetlosti vječnih načela božanskog Povrh-Bitka, koji označava vječni smiraj *Sâlik*-ove duše i neprolaznu nebesku domovinu njegovoga srca.

## IBN 'ARABI'S THEORY OF COGNITION

## S u m m a r y

The text entitled as above analyses essential distinctions of Ibn 'Arabi's epistemology with a particular emphasis on its mystic consideration. The essence of his epistemology was put forward in accordance with the rules of metaphysical preference for the sources of cognition and cognitive process that a spiritual traveller has to go through on his way towards the Truth. Ibn 'Arabi bases his theory of cognition first of all on those sources of cognition that elude the epistemological field at a historical level, but he does not neglect the latest sources of cognition either, from whose perspective derived is that ascending-cognitive evolution of human genius that tries to observe the whole Truth in the perspective of the historical level too. This means that Ibn 'Arabi, when perceiving the Truth, exposes himself equally to metacosmic Grace and cosmohistorical Wisdom.

After defining the essential sources of Ibn 'Arabi's epistemology, the author classified the basic patterns of cognition that the spiritual traveller (*Sâlik*) reaches in an ascending-cognitive order, starting from the knowledge taken from the world (*al-'Ilm*), via theosophical wisdom which is specifically *Sophia divina* or *Sophia perennis* (*al-Ḥikma al-Lâduniyyâ*), finding peace in the pure wisdom of the *Divine Spirit*, which is (the wisdom) fundamental glory, living gnosis of the *Divine Essence* (*al-Ma'rifa*). With each new spiritual phase, the spiritual traveller (*Sâlik*) acquires a new profile of his spiritual feature that is identical to the internal nature of the acquired cognitive form.

Then follows the presentation of the spiritual pattern which reflects the internal physiognomy of that path, the ascending-spiral cognitive path that *Salik* is to walk in the existential span of his own spirit from *Sâlik* to 'Arif. In the institution of the *Messenger's Mi'râğ* - the night of ascent of the Messenger of Islam (a.s.) up the vertical of the *Divine Spirit*, to which a philosopher of Andalusia adds one eminently philosophic dimension, 'Arabi recognized a spiritual traveller or companion in the figure of a philosopher. Ibn 'Arabi's *Epistemologia spiritualis*, as both a sapiential and an existential act in one, appeases its epistemological and existential power in the transparent light of eternal principles of the Divine Super-Being, which is the eternal peace of *Sâlik's* soul and the eternal celestial home of its heart.