

NEDIM FILIPOVIĆ

TAŠAWWUF — ISLAMSKI MISTICIZAM

Islamski misticizam predstavlja veoma široku i komplikovanu temu. Mi ovdje o njemu možemo govoriti samo na najuopšteniji način, iznoseći tek neka od bitnih pitanja ove teme.

Islamski misticizam ne može se posmatrati izolovano, kao svojevrsna spiritualna djelatnost, nego se mora uzeti u kompleksu onog pitanja koje se zove islam i njegova civilizacija. Odmah treba reći da se o tašawwufu ne može govoriti u izrazima i mjerilima jednog drugog svijeta, kakav je naš evropski svijet.

Evropska civilizacija razvila je svojevrsne strukture čiji je istorijski genij nošen hrišćanstvom i njegovim razvojem. Ono što bitno razdvaja hrišćanstvo i islam i njihove civilizacije jeste činjenica da su se hrišćanstvo i islam razvijali na različite načine. Hrišćanstvo je od svog samog početka živjelo i razvijalo se pod dominacijom ideje o silasku boga u historiju putem božanske inkarnacije u Isusu. Čitav period hrišćanske patristike prošao je u znaku borbe dvije tendencije: tendencije gnostičkog hrišćanstva po kojoj je iz historijskog trenutka sekularizovanog hrišćanstva trebalo se vraćati početnom izvoru — bogu i na spiritualizovan način razvijati hrišćanstvo kao religiju i njen odnos prema svijetu, i tendencije ortodoksne crkve da se historizovana hrišćanska religija sekularizira i da se razvija i živi kao jedna socijalizirana historijska ustanova. Kao rezultat takvog stava, ortodoksna crkva preuzela je na sebe monopol posredovanja između čovjeka i boga. Crkva postaje vrhovni moralni autoritet, dobiva svog ekumenskog starješinu, svoju organizovanu sekularnu crkvenu i sveštenu strukturu i svoje koncile. Sve su to bili autoriteti čiji je osnovni zadatak bio da održe historičnost hrišćanstva kao religije i da služe kao arbitar u razrješavanju antinomije mišljenja i vjerovanja. Iako je hrišćanska crkva sebe smatrala prvenstveno spiritualnim faktorom, ona je i sama postala društvena organizacija i društvena snaga. Premda se borila za održanje religioznih dogmi i religioznog shvatanja svijeta, crkva je svojom vlastitom sekularizacijom i u društvenom i u

misaonom pogledu postala klasna snaga koja je, dominirajući u jednom društvu koje je stvaralo svoju civilizaciju, upravo zbog svog monopolizma izazvala radikalizaciju sekularnog faktora u vidu snaga koje su se angažovale da razriješe odnos između mišljenja i vjervanja i da utvrde istorijsku realnost društva u kome su živjele. Tako je došlo do otvaranja procesa u kojima se s jedne strane našla crkva, a s druge strane radikalne sekularne snage koje su gornje pitanje razrješavale postepeno u korist razuma i mišljenja. Te snage bile su nosioci filozofije i nauke. Istina, na periferiji struktura crkve živjele su i dalje tendencije da se hrišćanstvo pokrene vraćanju svojim spiritualnim izvorima. Ali te snage nisu nikad igrale krupniju i odlučniju ulogu, jer je ranija, srednjovjekovna hrišćanska gnoza bila egzistencijalno potučena. To je sve omogućilo da evropski svijet u pomenutim procesima prođe kroz humanizam i renesansu i da daljim razvitkom proizvodnih snaga, društveno-produkcionih odnosa, razvitkom nauke, filozofije i umjetnosti krči puteve prema novoj epohi. Dakle, čitav razvitak evropske civilizacije išao je longitudinalno u istorijskom vremenu naprijed. Međutim, osnovna religiozno spoznajna značajka te civilizacije ostala je i dalje početna tendencija ortodoksne crkve da se bog historizovao, da je sišao u ovaj naš svijet. Grandioznu filozofsku sintezu te osnovne postavke dao je Hegel u svom učenju o duhu, u stvari božanskom duhu koji se razvija i ostvaruje u realnom istorijskom procesu. Uzgred dodajemo da je takvo konstituisanje hrišćanstva i evropske civilizacije stvorilo jednu vrstu eurocentrizma, po kome proučavanje i ocjena drugih vjera i civilizacija, u stvari, predstavlja unošenje mjerila i kriterija prostora evropske civilizacije u prostore koji su strani, koji imaju svoju autonomiju i svoje vlastito biće. Na taj način sve vrijednosti takvih religija i civilizacija procjenjivane su eurocentristički i po kriteriju da li se njihov razvoj i njihova dostignuća mogu uklopiti u evropski religiozno-filozofski koncept. Čak i poslije prevazilaženja hegelijanstva i stvaranja egzistencijalističke filozofije i drugih modernih filozofskih pravaca ovaj dugi eurocentrizam nije radikalno preovladan ni do današnjeg dana. U tom svjetlu treba posmatrati i izučavanje islama i islamske civilizacije od strane evropskih orijentalista, filozofa, sociologa i drugih.

Rekli smo da je islam i kao religija i kao civilizacijski izraz imao drukčiji razvitak od hrišćanstva i evropske civilizacije. Islam i njegova civilizacija, gledajući na njegovo početno rasprostiranje i njegovo klasično teritorijalno jezgro, predstavlja dio istočnog svijeta. To, pak, ne znači da se islam treba posmatrati kao kvantitativan dio Istoka uopšte. Jer, on obuhvata predjele Bliskog i Srednjeg istoka koji gravitiraju geografski i civilizacijski prema antici sredozemnog svijeta. Elementi koji ga konstituišu u narodonosnom i civilizacijskom pogledu jesu početno tlo arapskog svijeta, tlo grčko-helenističkog i rimskog državnog i civilizacijskog gospodarenja, kao i tlo iranskog svijeta. Poznate su dinamičko-evolucionarne veze

među prednjeg i srednjeg Istoka i pomenutih faktora, u prvom redu u grčko-helenističkog svijeta. Stoga se islam u civilizacijskom pogledu pojavljuje kao etapa između starog antičkog svijeta i doba humanizma i renesanse u smislu oživljavanja, proučavanja, revalorizacije i razvijanja vrijednosti antičkog svijeta. Ta činjenica postavlja islam i njegovu civilizaciju u sasvim drugi položaj prema hrišćanstvu i evropskoj civilizaciji, nego što se to do sada u većini misli. S druge strane, to je ukazatelj da su u razvijanju islama kao religije i kao civilizacijskog faktora elementi antike odigrali ulogu u razvitku islama kao samosvojne religije. Čak se u tome ne smije zanemariti ni uticaj Indije, njene civilizacije i njenih religija. Ovdje se mora voditi računa i kad se govori o taşawwufu kao duhovno-ritualnoj djelatnosti i spiritualnom iskustvu.

Iako islam, posmatrano historijski, nastao na semitskom tlu i na nasljeđe judejstva i hrišćanstva, ipak se on pokazuje i po svojoj unutrašnjoj sadržini i po svome razvitku kao sasvim samosvojna religija. Netačna je česta tvrdnja da je islam racionalna vjera sa obiljem striktnih i krutih religijskih objelodanjenih božijih zakona. Kad islam predstavljao u historijskoj praksi religiju objelodanjenog božijeg zakona koji se historizira, onda bi se teško moglo odgovoriti na pitanje zašto u toj religiji nema sekularizirane crkve, njenog racionalnog autoriteta i njenih organa. Sam razvoj islama u čisto religiozno-spoznajnom pogledu i u socijalno-političkom pogledu u njegovu klasično doba pokazuje proces čudesnog preplitanja i proživanja duhovno-vjerskog i socijalno-političkog. Taj proces svjedoči o tome da je u islamu došlo do konfrontacije dva osnovna faktora: egzoteričkog faktora i ezoteričkog faktora. Borba ta dva faktora na čisto historijskom planu izražava antagonizam dviju tendencija: tendencije eksteriorizovanog, u historijsku praksu smještenog islama koji treba da odgovori na pitanje odnosa između vjerovanja i mišljenja, i stvaranja autoriteta takvog islama koji bi mu omogućio monopol u tumačenju jedne religije shvaćene kao ostvarivanje božijeg zakona u historiji, i druge tendencije da se odnos između vjerovanja i mišljenja ne može rješavati putem eksteriorizovanog islama jer takav odnos je u suštini antinomičan i pun je neprevashodljivih aporija. Rješavanje tih pitanja mora se prenijeti na sasvim drugi plan. Taj plan predstavlja usmjerenje ne prema onome što je u historiji spušteno kao slovo zakona, nego prema izvoru odakle je potekla suština toga zakona. Drugim riječima, Kur'ān i korpus tradicije imaju svoju izvornu stranu datu van ovog svijeta, u svome metafizičkom izvoru, u transhistoriji. Put vraćanja tom početnom izvoru nije put racionalnog mišljenja nego poseban intuitivno-spiritualistički postupak koji predstavlja unutrašnji odnos vraćanja čovjeka prema svome izvoru van vremena i prostora, u metahistoriji. Činjenica da je do današnjeg dana u islamu ostala borba između dviju tendencija pokazuje da one obje imaju svoj oslonac u Kur'ānu i korpusu tradicije. Tako je već od

samog tog početka islam na izvjestan način bio podijeljen na egzoterički islam i ezoterički islam. Naravno, ova se borba nije mogla odvijati bez učešća realnih istorijskih faktora, države i odnosa klan-
skih snaga. Zato ona na sebi nosi izvjesne oblike koji održavaju islamski feudalizam i njenu državu. Kao nosioci egzoteričkog islama nastupaju teolozi literalističkog smjera koji smatraju da je osnovna dužnost svakog muslimana da ispunjava religiozne i moralne norme propisane zakonom na osnovu spoljnog slova toga zakona. Ti teolozi insistiraju na prednosti vjerovanja nad mišljenjem, pozivajući se na Kur'ān, oni govore o bogu kao transcendentnom biću koje je jedini stvoritelj, tako da ne samo ono što je stvoreno, nego i ono što ljudi stvaraju jeste rezultat božijeg djelovanja. Protiv teologa ustaju *mu'taziliti*, jedna racionalistička struja koja daje prednost mišljenju nad vjerovanjem i koja se bori za slobodu ljudskog djelovanja i mišljenja, sa odgovornošću koja je realna posljedica dostojanstva čovjeka i pred bogom i u historiji. Kako to često biva, dolazi do toga da se suprotnosti počinju prožimati i u neku ruku identifikovati. Naime, obje struje ukazuju još jednom da se ne može naći saglasnost između vjerovanja i mišljenja. Držanje teologa sukobljavalo se je sa historijskom realnošću i sa historijskim zakonima mišljenja, dok se držanje *mu'tazilita* sukobljavalo sa vjerovanjem i njegovom iracionalnom suštinom, jer je konzekvenca *mu'tazilit*-skog učenja mogla da bude nadomještanje vjere razumom. Na tu konzekvencu ukazuje činjenica da je propao pokušaj da se *mu'tazilizam* prihvati za vladajuću vjersku doktrinu. Halifa *Mutawakkil* morao je poništiti *al-Ma'mūnov* akt kojim je *mu'tazilizam* uzdignut na stepen vladajuće vjerske doktrine. Ova epizoda pokazuje da je sekularna država vidjela u *mu'tazilizmu* moguću šansu za učvršćenje svoga autoriteta ne samo u društvenom nego i u vjerskom pogledu.

Ostavljajući po strani neke druge interesantne vjerske i socijalne struje, treba istaći da se učenju i teologa i *mu'tazilita* suprotstavila struja poznata pod imenom *šī'īti*. I ta struja bila je prožeta ne samo vjersko-spoznajnim pitanjima, nego i pitanjima socijalne i političke prirode. Upravo u učenju te struje pojavljuje se ezoterizam kao relacija koja treba da riješi pitanja historijskog i transcendentalnog. Tu i jeste uporišna tačka za tezu *šī'īta* da pravo duhovnog i sekularnog vođstva pripada Muhamedovoj porodici, tačnije 'Aliju, oženjenom Muhamedovom kćerkom *Fātimom*, i njegovim potomcima. Elaboracija te teze razvila se u vrlo komplikovano ezoteričko učenje ove grupacije koja se i sama u toku vremena podijelila na nekoliko struja: na duodecimane koji su porijeklo i istoriju islama, odnose historijskog i transhistorijskog, tumačili kao hijerohistoriju zasnovanu na 12 imāma, na septimane koji su gornje učenje zasnivali na sedam imāma, na *zaydite*, itd. U osnovi *šī'ītskog* učenja stoji ideja o profetologiji i imamologiji, koja, u stvari, predstavlja ezoteričku filozofiju sa pitanjima spoznaje, ontologije, antropologije i kozmologije. U centru toga stoji

shvatanje Kur'āna kao pozitivnog učenja — *šari'a* i kao njegove unutrašnje ideje, skrivene istine — *ḥaqīqa*. Profeti su nosioci i objelodanitelji *šari'ata*, a tumači njegove unutrašnje istine su *imāmi*. Iz toga izlazi da je status *imāma*, *walāya*, ezoterička istina profetstva. Na osnovu takve predodžbe, zasnovane na učenju Kur'āna ne kao istorije ciklusa profeta od Adama do Muhameda, nego kao unutrašnjeg, simboličnog smisla izražavanja *ḥaqīqata* putem poslanstva profeta koji tu istinu donose kao historijsku istinu, *šari'a*, bilo da se radi o krupnim profetima koji dobivaju putem božanske objave saznanja *šari'ata*, bilo da se radi o profetima — *nabiyyima* koji tumače unutrašnju istinu *šari'ata*, bez objavljivanja novog oblika *šari'ata* njima lično, — *šī'iti* zasnivaju svoje učenje o *imāmima*. U ranijim ciklusima profetstva, do Muhameda ulogu *imāma*, *waliyya* imali su *nabiyyi*. U ciklusu Muhameda kao posljednjeg profeta, kao pečata profetstva, tu ulogu preuzimaju 'Alī i njegovi potomci, kod duodecimana 12 *imāma* čiji se niz završava posljednjim *imāmom*, pečatom *imāmâ Muḥammadom Mahdijem*, a kod septimana sedam *imāma*. Ti *imāmi* su tumači i prenosioci unutrašnje istine islama, njegove ezoteričke istine, i to iz božanskog praizvora te istine. Iz toga proizilazi učenje o transcendentalnoj suštini *imāma*, o pleromu *imāma*, koji, pored svog fizičkog lika, imaju svoju praiskonsku suštinu svjetlosti božanske istine. Ovakvo učenje *šī'itstva* zasniva se na široko razgranatoj hermeneutici, ezoteričkoj egzegezi Kur'āna. Dok ortodoksni doktori komentarišu Kur'ān na spoljni, pozitivan način, što se izražava terminom *tafsīr*, *šī'iti* komentarišu Kur'ān tako da njegovu unutrašnju istinu svode na njeno transcendentalno, božansko značenje, što se izražava terminom *ta'wīl*, vraćanje na početak, na praizvor, put obrnut spuštanju božije izjave, *tanzīl*. Iz učenja *šī'ita* proizilazi da stvarna istorija nije realna istorija svijeta, nego refleks transcendentalne istorije koja je stvarna istorija svijeta koja se realizuje u ciklusima profetologije i imamologije. Pošto je zatvoren posljednji ciklus profetologije sa Muhamedom, osnovna uloga u daljem razvitku svjetske istorije pripada *imāmima*. Posljednji *imām* duodecimana Muḥammad Mahdī neposredno pred sudnji dan pojaviće se napuštajući stanje okultacije i objaviće ljudima suštinu transcendentalne i svjetske istorije. Time će biti zatvoren ciklus ovosvjetske istorije i ljudi će se vratiti svome praizvoru iz kojeg su potekli. Takvo učenje *šī'iti* zasnivaju na Kur'ānu, posebno na onom mjestu u Kur'ānu gdje se govori o tome da je bog u predvječnom stanju, dok još ljudi nisu bili stvoreni, nego su postojali samo u zamisli božijoj, sklopio sa sinovima Adamovim pakt o ljudskoj podložnosti prema bogu i ljubavi ljudi prema njemu. Opet na osnovu Kur'āna bog je ljudima povjerio svoju tajnu, jer tu tajnu nisu mogli na sebe da preuzmu ni priroda ni anđeli.

Učenje šī'ita snažno je ugrožavalo učenje ortodoksnog, literarističkog islama, jer je bilo u duhovno-vjerskom pogledu kao i u socijalno-političkom pogledu utuk i kočnica za pretenzije ortodoksnog islama da se postavi kao isključivi duhovno-vjerski autoritet. Osim toga, šī'iti su ugrožavali i postojeće političko stanje u 'abbāsidskoj carevini. Diferencijacija među šī'itima je nastupila upravo zbog razlika u tumačenju odnosa između šarī'ata i ḥaḳīqata, između profeta i imāma. Dok su duodecimani priznavali ravnopravnost sa postojanja šarī'ata i ḥaḳīqata, septimani su davali prevalenciju ḥaḳīqatu i imāmima. Međutim, među njima postoje dvije struje. Alamutska struja ići će tako daleko da će potisnuti ulogu profeta, pa i Muhameda, za račun imāma. I, umjerenija struja septimana, koja će zasnovati fatimidsku državu u Egiptu u X vijeku naše ere, i alamutska struja, imaće političke pretenzije.

Treba napomenuti da je učenju šī'ita kao vjerskoj i filozofskoj doktrini sve do skorajšnjeg vremena bilo poklanjano malo pažnje, kako u proučavanju razvitka islama tako i u razvitku islamske misli i filozofije. Razlog za to treba tražiti u činjenici da su šī'iti predstavljali manjinu i da su bili međusobno podijeljeni na sekte, te da je ortodokсни islam, iako se svim sredstvima borio protiv šī'itstva, naročito protiv ismā'ilizma kao njegove radikalne struje, prešućivao ulogu šī'itstva, koristeći se činjenicom da je šī'itstvo bilo pod stalnom represijom i da je na osnovu unutrašnjeg smisla svoga učenja i usljed svog društvenog položaja propovijedalo tajnost svoga učenja — *taqiyya*. Ovakav stav ortodoksnog islama uticao je i na orijentalistiku i proučavanje islama kao religije. Međutim, šī'itstvo je i kao vjersko i filozofsko učenje i kao socijalna struja otvaralo prostor razvitku takozvane helenizirajuće islamske filozofije. Naime, ortodokсни islam i misaono-vjerske struje koje su padale na njegovu globalnu liniju, zatvarale su put helenizirajućoj filozofiji zbog toga što su kao hanbaliti davale prednost vjerovanju, odnosno kao mu'taziliti vodili uništenju vjerskog za račun sekularnog. Stoga se kod klasika helenizirajuće filozofije, *al-Farābija* i *Ibn Sīnāa*, jasno vidi da oni u šī'itskom učenju nalaze plan na kome mogu tekovine i metode grčko-helenske filozofije, u prvom redu neoplatonizma, razvijati u okvirima islama i njegovih spoznajnih, ontoloških i antropoloških problema. Oba pomenuta filozofa nastoje da pokažu da se učenje grčko-helenske filozofije može posmatrati i razvijati u islamu kao dublja ezoterička misaonost, koja, iako se razvija sredstvima razuma, svoj izvor i suštinu svoje tematike ima na istom transcendentalnom mjestu iz kojeg je Kur'ān poslat i gdje leže korijeni razvitka kozmosa i ljudske istorije. Naročito je u tom pogledu karakterističan stav *Ibn Sīnāa*, koji kao i *al-Farābī* razvija metafiziku suštine i učenje od deset inteligencija. To učenje *Ibn Sīnā* transformira u angeologiju, po kojoj deseta inteligencija, sveti duh, svojom emanacijom omogućuje ljudskim inteligencijama da shvate metafizičku suštinu svijeta.

Gornje izlaganje služi nam da objasnimo kompleks istorijske i vjerske stvarnosti iz koje će poniknuti i tašawwuf, islamski misticizam. Recimo odmah da je i tašawwuf svoje postojanje zasnivao na ezoteričkom tumačenju islama. Ali prije nego što pređemo na izlaganje suštine i razvoja tašawwufa (nažalost, u najglobalnijim crtama) treba reći sljedeće. Iz izloženog se vidi kako se vodila borba između gore pomenute dvije tendencije u razvitku islama; naime, da li će islam postati sekularizovana religija ili će ostati religija koja svoj razvitak i svoje učenje ostvaruje kao spiritualna religija. Bez obzira na broj pripadnika, pokazalo se zbog same suštine Kur'āna i kodeksa tradicije da ne može doći do sekularizacije islama, tako da su frontovi podjele ostajali i dalje da postoje. Literalistički islam čiji je najvažniji predstavnik bio hanbalizam nije mogao da u daljoj borbi sa šī'izmom, filozofijom, pa i tašawwufom vodi borbu, ako ne bi u svom metodu i strukturi mišljenja barem metodološki izvršio promjene. Tog zadatka prihvatio se al-Aš'arī, bivši mu'tazilit, koji je nastojao da koristeći racionalni metod grčko-helenističke dijalektike postavi novi odnos između vjerovanja i mišljenja. On je na taj način konsolidovao ortodoksnu islamsku teologiju, ali osnovnu aporiju nije uspio da riješi. Njegov napor je pokazao da, dokle se god ostane na planu antinomije vjerovanja i mišljenja, tu izlaza nema. U stvari, on je svojom dijalektikom bio došao do granice da izvrši veliki skok, ali on se na toj granici zadržao kada se u pogledu izvjesnih unutrašnjih istina prihvatio fideizma u svojoj čuvenoj riječi »Bez pitanja kako«. Nedovoljnost al-Aš'arijevog napora uvidio je jedan veliki mislilac teolog, al-Ġazālī. Njegovo vrijeme bilo je vrlo napeto, jer je postojala konfrontacija ortodoksnog islama sa ekstremnim šī'itstvom, ismā'ilitstvom koje je ugrožavalo ne samo duhove vjernika nego i političke strukture u kojima su dominirali Veliki Seldžuci. Al-Ġazālī je u svojim brojnim djelima pokušao da se obračuna sa šī'itstvom, posebno ismā'ilitstvom, hrišćanstvom i filozofijom. Napad al-Ġazālīja na filozofiju izvršen je u njegovom poznatom djelu »Samodestrukcija filozofije«. Tu se on, služeći se logičkom dijalektikom, pa čak i terminologijom helenizirajuće filozofije, obara na filozofiju i njene pretenzije da putem razuma spozna i objasni suštinu islama, kosmosa i ljudi. Al-Ġazālījeva borba na više frontova ukazuje ne samo na krizu islamske teologije nego i na krizu arapsko-islamske civilizacije koja je u svom krilu imala mnogobrojne suprotstavljene struje i koja je bila zasićena elementima drugih civilizacija, grčko-helenske, iranske, indijske, i religioznim uticajima hrišćanstva, judaizma i brojnih gnosticističkih sekta, među kojima se kao naročito opasna, još od početka islama, pokazala manihejska crkva. Al-Ġazālī je sebi postavio kao zadatak ne samo da ojača pozicije ortodoksnog islama nego i da spasi suštinu islamske civilizacije preodolijevanjem i sintetizovanjem oko osnovnog jezgra islamskog učenja svih elemenata

koji su ušli u islam. Drugim riječima, on se poduhvatio revalorizovanja islamskog učenja i islamske etike. Međutim, u tom svom poduhvatu on je sâm uvidio da se oslanjanjem samo na ortodoksnu teologiju ne može riješiti postavljeni problem. Stoga se on prihvatio tašawwufa kao ezoteričkog učenja i nastojao je da od njega stvori novi oslonac za rehabilitaciju osnovnog učenja islama. Taj potez al-Gazâlîja karakterističan je i sa gledišta tadašnje vjerske evolucije, ličnog al-Gazâlîjevog razvoja i sa gledišta tašawwufa kao ezoteričke doktrine. Naravno, al-Gazâlî je prihvatio umjereni i odmjereni tašawwuf. On je osvijetlio suštinu i dotadanju evoluciju tašawwufa, videći u njemu izlaz za sukob mišljenja i vjerovanja. Po njemu, tašawwuf je put da se unutrašnjom spoznajom i unutrašnjim iskustvom pomenuta dilema prevaziđe. Naročito je dragocjen prilaz al-Gazâlîja pitanju *tawhîda*, spoznaje i priznanja boga kao jedinstvene i jedine realne suštine i jedinog agensa stvaranja. Njegov objasnjenje tog problema u razvoju tašawwufa otvara prilaze tašawwufskoj tezi o *wahdat ul-wuġûdu* koju će u svojoj teozifiji postaviti u centar svoje tašawwufske perspektive Ibn 'Arabî. Dodajmo da je privođenje tašawwufa u pomoć ortodoksnom islamu i ortodoksnoj teologiji bilo realno historijski motivisano s obzirom na genezu tašawwufa i njegovu vjersko-spoznajnu i socijalno-političku ulogu. Još treba reći da je vehementno reagovanje španskog filozofa *Ibn Rušda* na pokušaj al-Gazâlîja da negira i uništi filozofiju karakteristično sa dva gledišta. Prvo, što se Ibn Rušdovo djelo »Samodestrukcija samodestrukcije« ne može posmatrati samo kao odbrana helenizirajuće islamske filozofije, nego se mora voditi računa i o tome da je Ibn Rušd u svojoj raspravi morao uzeti u obzir al-Gazâlîja u ukupnoj njegovoj ličnosti, iako je »Samodestrukcija filozofije« bila napisana prije preobraćivanja al-Gazâlîja u islamskog mistika. Drugo, Ibn Rušd je bio pristalica Aristotela i on je u svom opusu revalorizovao učenje Aristotela, koje se bitno razlikuje od učenja neoplatoničara. Međutim, u pogledu na Ibn Rušda došlo je do velikog nesporazuma s obzirom na njegov stav prema islamu. Ibn Rušd je u svojoj filozofiji usklađivao svoje mišljenje sa islamskim učenjem, a nije, kao što se je to tvrdilo, propovijedao dvostruku istinu: filozofsku istinu i vjersku istinu. Ovo napominjemo zbog toga što se pomenutom zabludom uvriježilo mišljenje da je sa Ibn Rušdom u islamskom svijetu prestao rascvjet filozofije. Međutim, to tako nije bilo nego je istina bila u tome što je latinizirani Ibn Rušd politiziran na Zapadu jer je kao takav poslužio procesu sekularizacije i zauzeo je mjesto Ibn Sînâa čija je filozofija ugrožavala taj proces. Upravo za vrijeme Ibn Rušdova života pojavom Suhrawardîja pokazalo se da filozofija zadržava svoj elan i da će putem nastavljanja Ibn Sînâove filozofije na Istoku, prihvatanjem starog iranskog mazdeističkog nasljeđa i sintezom filozofije i tašawwufa biti otvoren široki prostor za razvitak islamske filozofije i obogaćenje islamskog tašawwufa.

Izraz »tašawwuf« tumači se kao denominilizirani glagolski infinitiv izveden iz riječi »šûf«, što znači gruba vunena tkanina, odnosno derviška skuta napravljena od te tkanine. Drugi taj izraz dovode u vezu sa korjenom koji je dao iz grčkog izvedeni izraz *faylasûf* — *falsafa*. Neki, opet, taj termin dovode u vezu sa izrazom *Ahl us-suffa* — ljudi sa kupe pri čemu se misli na prve pobožne ljude koji su još za vrijeme Muhameda, u ranom islamu, praktikovali život pobožnih asketa usmjerenih prema svojoj unutrašnjosti i pobožnosti prema bogu. Prvi islamski mistici izričito se spominju krajem drugog i početkom trećega vijeka islamske ere. Karakteristično je da se pominje *Abdak* kao šî'it šûfi. U toj ranoj fazi tašawwufa pada u oči jedna činjenica, a to je da se među istaknutim šûfijama redovno nalaze ljudi iranskog porijekla. U toj ranijoj fazi padaju u oči tri regije u kojima se razvija tašawwuf. To su Sirija, Irak i Horosân. Ali se u prvom redu može govoriti o takozvanom bagdadskom krugu istaknutih šûfija. Kao što smo rekli, u ranijoj fazi tašawwufa među istaknutim šûfijama nalazi se veliki broj ljudi iranskog porijekla. Ta činjenica je od velikog značaja ne samo za istoriju tašawwufa nego je važna i za istoriju drugih duhovnih, naučnih i filozofskih djelatnosti. Ona govori da islam kao vjera i civilizacija nije mogao ostati uža arapska, odnosno semitska stvar. Već u vrijeme Omajada a posebno pod Abbasidima u krug islama ulaze brojni ljudi nearapskog porijekla, pripadnici hrišćanstva, hrišćanskih sekta i pripadnici mazdeizma, odnosno mazdekizma sa iranske narodonosne teritorije. Time se u islamsku civilizaciju unosi novi ljudski i civilizacijski supstrat, uz semitski duh javlja se indoevropski duh koji će i svojim nasljeđem i suštinom svog bića promijeniti optiku gledanja na religiozne, misaone i kulturne probleme uopšte. Semitski duh je po svojoj suštini auditivni tip duha, eksplozivan i sklon dominaciji, dok je indoevropski duh vizuelan, imaginativan i daleko skloniji za metaforu i simbol. Te fundamentalne razlike dva tipa duha odrazile su se i u interpretaciji Kur'āna i korpusa tradicije. Auditivni semitski tip, dominantan i rigorozan, drukčije je prihvatao tekst Kur'āna nego jedan vizuelan i imaginativan duh. Kur'ān je smatran autentičnom božanskom objavom, a po svojoj strukturi je takav da njegovu unutrašnju suštinu čini ne istorijska strana izlaganja, čak kad govori o istorijskim faktima, nego bljesci u obliku kratke i dinamičkim ritmom strukturirane fraze koja u očima istinskog religioziteteta izgleda kao udarac munje iz dubokih metafizičkih prostora kozmičke tajne. Kur'ān se pojavljuje kao knjiga svijeta u kojoj je realna istorija vjere i ljudi izražena kao transhistorijska putanja razvoja odražena u realnosti božanske objave Muhamedu. Otuda Kur'ān ne djeluje samo kao jedan spoljni tekst nego ima i svoju unutrašnju stranu i svoju dublju istinu. O tome je izrazito rečeno i u jednoj predaji od Muhameda po kojoj se ne radi u Kur'ānu samo o jednoj dubini, o jednoj tajni, nego o tajni tajne i o tajnama tajne. Naravno, gornja tipologija

semitskog i nesemitskog duha ima globalnu vrijednost, ali nam ona objašnjava brojne stvari ne samo u tašawwufu, nego i u književnosti i umjetnosti, posebno u poeziji. Na tlu Irana, Turske i Indije razvije se vrlo bogata tašawwufska i netašawwufska poezija u kojoj će i tematski i umjetnički ideologija tašawwufa ostaviti dubok pečat, dok se to isto ne može reći za arapsku poeziju.

I tašawwuf kao i šī'itsko učenje polazi od ezoteričke egzegeze Kur'āna i korpusa tradicije i razvija sličnu hermeneutiku. Već samo legalističko tumačenje Kur'āna i zakonskih obaveza čije je izvršenje dužnost za muslimana, bez pitanja kako i zašto, sa punim podvrgavanjem bogu i svjedočenjem o njegovom jedinstvu i jedinosti implicira ezoteriku i gnozu. Ali, i tašawwuf, kao i šī'itsko učenje polazi od nekih bitnih mjesta u Kur'ānu koja direktno upućuju na ezoteričko tumačenje kur'ānskog teksta i koja sadrže duboke metafizičke i antropološko-saznajne probleme o bogu, kosmosu i čovjeku. Tako, tašawwuf, pored već citiranih mjesta u Kur'ānu od kojih polaze šī'iti u tumačenju Kur'āna i strukturiranju svoje profetologije i imamologije, isto kao i šī'iti, uzima u obzir sljedeća mjesta u Kur'ānu. To se u prvom redu odnosi na mjesto u kome se govori o uspeću Muhamedovu i njegovom viđenju boga (*mi'rāğ*). To mjesto služi tašawwufu kao izvanredan izvor inspiracije o doživljavanju neposredne božanske prisutnosti, što će tašawwuf koristiti za svoju tezu o lišavanju čovjeka svoga »Ja« i nestajanja u bogu. Drugo mjesto u Kur'ānu jeste *āya* u kome se govori o *yawm ul-mazīd*. To mjesto inspiriše tašawwuf za učenje o posebnoj nagradi za prijatelje božije, ljude koji su spoznali boga, koji nestaju u ljubavi prema njemu i za koje nije nagrada raj nego nešto više, privilegija da uživaju u neposrednoj prisutnosti boga. U vezi s tim je poznata deviza tašawwufa o odricanju mistika i od ovog i od onog svijeta u ime boga i ljubavi prema bogu. Ta ideja da se mistik nalazi u prisustvu boga inspirisala je tašawwufsko-poetsku metaforu o *harabatu*, krčmi u kojoj su mistici predstavljeni kao ljudi koji piju vino, a služi ih mlad vinotoča, efeb koji dočarava unutrašnju spoznaju božanske ljepote.

Postavlja se pitanje odnosa tašawwufskog učenja i šī'itskog učenja. Da li su to dva međusobno nezavisna spirituelna pokreta ili je jedan od njih po porijeklu primarniji? Prvo što pada u oči to je da se prve vijesti o šūfijama javljaju u vezi sa šī'itskom Kūfom. Drugo, svi šūfijski redovi svoju duhovnu genealogiju nastoje da vežu za 'Alija ili nekog drugog šī'itskog imāma. Treće, šūfije prihvataju šī'itsko učenje o profetologiji i imamologiji, o *nubuwwatu* i *walāyatu*, ali likvidiraju ulogu imama, koncentrišući u Muhamedovoj ličnosti i *nubuwwat* i *walāyat*. Oni prihvataju hijerarhiju *waliyyā*, ali i tu likvidiraju posljednjeg imāma u okultaciji, Muhameda Mahdija, kao pola polova i tu ulogu dodjeljuju istaknutim šūfijskim šayḥovima. Iz toga proizilazi da se učenje o *walāyatu* ruši kao univerzalni sistem imamologije i da se *walāyat* izvodi iz kva-

liteta nasljednog svojstva hijerarhije ši'itskih imama i na neki način privatizira, primjenjujući ga na šayḥove kao duhovne poglavare jednog spiritualnog šūfijskog reda, odnosno njegove materijalizovane kongregacije. Otuda kod šūfija trijada: šari'a, ḥaqīqa i ṭarīqa kao duhovni put spiritualne spoznaje i kao materijalizovana organizacija. Primjećuje se da je odnos ši'itskih krugova prema šūfizmu već od ranog vremena bio rezervisan i gotovo negativan. Razloge za to treba tražiti u objektivnoj činjenici da je samo ši'itsko učenje jedna vrsta spirituelne zajednice kojoj nije potrebna nikakva specifikacija u formama koje je organizovao tašawwuf. Činjenica da tašawwuf, takoreći, deklasira i razara sistem imamologije, objektivno je išla na ruku ortodoksnom islamu, jer je slabila ši'itske pozicije i svoje ezoteričko učenje stavljala je u službu sunnitizma. Pada u oči da već od početka IV vijeka islamske ere naglo iščezavaju ši'iti pripadnici tašawwufa. To bi se moglo, možda, objasniti činjenicom da uskoro vlast u Bagdadu zadobivaju Veliki Seldžuci, izraziti neprijatelji ši'izma, te da princip taqiyye, koji su opservirali ši'iti zakriva realnost ovoga pitanja. Ali, već u XIII vijeku u ličnostima *Sa'duddīn Hāmūyea*, *Haydara Āmolija*, *Šāh Nīmatullāh Walija* i drugih ponovo se pojavljuje ši'itski tašawwuf. Uskoro dolazi do interesantne sinteze Ibn 'Arabijeve mističke teosofije, Suhrawardijevog iluminizma i ši'itskog učenja, što daje hranu razvitku, s jedne strane, ši'itskog tašawwufa, a, s druge strane, poletu razvitka iranske filozofije, koja će, naročito od uspostave ši'itske safavidske države početkom XVI vijeka, dovesti do stvaranja čuvene isfahanske filozofske škole u kojoj se naročito ističu krupne figure *Mīr Dāmāda* i *Molla Sadra Šīrāzija*. Sve ovo upućuje da se u naslijeđenoj podvojenosti između ortodoksnog islama i ši'itstva približavalo vrijeme kada će krajem XIV i početkom XV vijeka islamski svijet i formalno biti odvojen na sunnitski i ši'itski svijet ne samo u pitanjima teologije, nego i u pitanjima filozofije i tašawwufa. To je dobilo odsječne forme pretvaranjem ši'itske ideje u političku ideju vladanja i državnosti, što je ostvareno uspostavom safavidske perzijske države.

Ovakav razvoj unutar islamskog svijeta snažno je uticao na uslove nastanka i razvitka osmanske države i njene religiozne evolucije. Iako je od samog početka ta država podržavala sunnitizam kao vladajuću religioznu doktrinu, zračenje gornjeg procesa razdvajanja islamskog svijeta na sunnitski i ši'itski, moćno je uticalo na stvarni istorijski, socijalno-politički i duhovni razvitak islama u osmanskoj državi, pa i na razvoj tašawwufa u toj državi. Hranjeni tim procesom i nasljeđima oguske šamanističke tradicije, događaji su u razvoju tašawwufa u osmanskoj državi izbacivali na površinu snažne ši'itsko heterodoksne struje tašawwufa, koje su stajale u oštroj opoziciji prema ortodoksnim, sunnitskim strujama tašawwufa, među kojima se naročito isticalo mawlawijstvo. Granice između ortodoksnog i heterodoksnog tašawwufa stalno su se pomjerale sa među-

sobnim sudarima i impaktima, što je imalo i svoje socijalno-klasne i političke refleksije. Spomenimo samo ustanak *šayḥ Badraddīna* početkom XV vijeka i njegovo proglašenje *mahdijem*.

Vratimo se sada kratkom pregledu historijske evolucije i unutrašnjeg doktrinalnoga razvitka tašawwufa u islamskom svijetu. Rekli smo da se rana faza razvitka tašawwufa odlikuje izrazitom notom asketizma (*zuhd*) i straha pred božijom neograničenom moći. Tipičan predstavnik takvog tašawwufa je poznati *Ḥasan al-Bašrī*. Taj asketizam koji podsjeća na asketizam ranih hrišćanskih asketa rodio je dva tipa muslimanskog asketskog šūfija. Ali je za oba tipa karakteristično to da se asketizam ne shvata kao obično odricanje od svakodnevnih potreba i čulnih akata života, nego se on sprovodi kao jedna duboka etička misao, koja se prelijeva u metafizičku misao o totalnom odricanju od svega što nije osnovna i jedino postojeća suština, bog. Takav akt sprovodi se unutrašnjom kontemplacijom, usredsređenjem na misao o bogu, na težnju da se postigne božija blizina i božija milost. Tu se već vidi u svome jezgri metafizička samosvijest ljudskoga »Ja« koje je jedino dostojno da svojom unutrašnjom spoznajom nađe put do boga. Prvi tip ovoga ranog mistika predstavljao je šūfī koji je živio gore naznačenim životom, sa skutom, kao spoljnim obilježjem svoje šūfijske vokacije, sa čestim vidnim i javnim izražavanjem svoga asketizma i povlačenjem čak u pustinju bez hrane i ikakvih sredstava, kao znak potpunog oslanjanja na boga koji je jedini postojeći i jedini stvaralac. Drugi tip ranog mistika predstavlja *malāmatī*. To je tip mistika koji uz opservaciju najpobožnijeg života i najstriktnije askeze, svojim vanjskim životom ne pokazuje svoju pripadnost tašawwufu, ne pripada nikakvoj tašawwufskoj skupini, živi među običnim ljudima i bavi se svojim svakodnevnim poslom. Taj tip mistika ne ostaje samo na tome nego se u javnom i javno-privatnom životu ponaša tako da izaziva skandalozne primjedbe na račun sebe, svojih postupaka i svoga morala. Ovaj tip šūfija po svojim spoljnim oznakama najviše podsjeća na ranohrišćanskog asketa. Unutrašnji smisao njegovog držanja koje podsjeća na libertinizam je u tome što pravi šūfī od svoga asketizma ne smije praviti javnu stvar. On njega mora prikrivati postupcima koji izazivaju zgražanje ljudi i njihovo udaljenje od mistika, jer cilj je mistika ne samo odricanje od svijeta i svoga »Ja«, nego i od postupaka koje svijetu ukazuje na to »Ja«. Prekor i zgražanje ljudi (*malāmat*) je osiguranje mistika na njegovom putu prema bogu. Kao i u drugim slučajevima, i malāmatizam je mogao prerasti do oblika koji su označeni izrazima »*qalandar*«, odnosno »*rind*«. Napomenimo uzgred da se u nauci za malāmatizam povezuje nastanak posebne mističke struje nazvane *futuwwa*. Karakteristika te struje je u tome da je ona predstavljala takođe mistički put čojstva i viteštva, vezan za obične ljude koji su bili organizovani u kongregacije među zanatlijama, građanima i pripadnicima feudalne klase. To je ona organizacija koja je u

osmanskoj carevini bila poznata pod imenom *āḥīja*. Te organizacije imale su šefa zvanog *āḥī*, ali su bile vezane i za šayḥove pojedinih šūfijskih *ṭarīqata*, što pokazuje uske veze između futuwwe i drugih vrsta šūfija, osim malāmatija.

Prostor nam ne dozvoljava da se zaustavimo na pojedinim šūfijama pomenutog ranog perioda tašawwufa. Pomenućemo samo *Ibrāhīm ibn Adhama*, balhskog princa, čije preobraćenje podsjeća na legendu o Buddhi, i veliku mističku sveticu *Rābī'a al-'Adawīyyu*, kod koje se već nazire druga, zrelija faza u razvitku tašawwufa. Kod nje zuhd prerasta u kategoriju ljubavi prema bogu (*maḥabbat*) kao sredstvo približenja bogu i obliku prerastanja ropškog položaja prema bogu u položaj odnosa ljubavi. Poznate su izreke *Rābī'a al-'Adawīyye* na temu ljubavi prema bogu. Ona u toj ljubavi vidi dvije strane. Prva strana predstavlja zadovoljenje potrebe i čežnje mistika prema bogu, a druga strana je u tome da se ta ljubav ostvaruje ne sa gledišta našega »Ja«, nego sa gledišta boga kao jedine stvarnosti i jedinog stvaraoca, u šta ulazi i sama ljubav čovjeka prema bogu. Čovjek je samo prividno subjekt, stvarno on je objekt u kome bog ostvaruje ljubav prema samome sebi. Tu smo na početku procesa unošenja erosa u metafizičku kategoriju čovjekove ljubavi prema bogu.

Ovakav razvoj tašawwufa već u trećem vijeku muslimanske ere dovodi do jedne važne stvari: do spajanja asketske prakse i gnostičkih spekulacija. Tu se ističu Egipćanin *Du-l-Nūn*, *Hāris al-Muḥāsibī*, *Abū Yazīd Bisṭāmī*, *Ġunayd*, *Ḥallāğ* i drugi. U toj fazi razvoja tašawwufa već se vide iskristalizirani izvjesni oblici unutrašnjeg doživljavanja i spiritualnog iskustva na putu spoznaje boga. Jedan od tih oblika predstavlja litanijsko ponavljanje osnovne formule vjerovanja i božijeg imena. To se vrši na skupovima šūfija. Smislao toga postupka koji je označen terminom »*dīkr*« sastoji se u tome da on simbolično znači spiritualni akt na putu lišavanja sebe, svoga tjelesnog i duhovnog »Ja«, odbacivanje svega osim osnovne suštine svijeta, boga, čežnju zaljubljenog mistika u njegovoj ljubavi prema bogu (*šawq*). Drugi postupak sastoji se u tome da se uz muziku i ples stvara atmosfera mističke ekstaze koja ima to značenje da potsjeća šūfije, opet na putu samouništenja svoga »Ja«, na njegovu predvječnu postojbinu u kojoj je živio prije svoga stvaranja, to jest u spoznaji božijeg. U svojoj analizi geneze toga akta koji je označen terminom »*samā'*«, Helmuth Ritter vidi korjene te ceremonije u grčkoj antici. Po njemu, u arapsko-islamskom svijetu postojao je sekularni običaj slušanja muzike i plesa sa pjevačicama i pjevačima i uz prisustvo efeba, golobradih mladića velike ljepote, koji su služili kao personifikacija univerzalne ljepote i bili predmet pažnje na tim skupovima, što bi moglo da ukazuje o nastavljanju antičke tradicije u islamskom svijetu. Po Ritteru, ovakve priredbe, praćene gozbom, isprva su u svom sekularnom obliku ušle u šūfijske skupove kao neka vrsta rekreacije i olakšanja teškog

asketskog života šūfija. Vremenom *samā'* dobiva potpuno spiritualan izraz i ulazi u šūfijsku praksu i spiritualno iskustvo kao jedan od bitnih elemenata. Takvim skupovima šūfije u središte stavljaju golobradog mladića koji je predmet doživljavanja božanske ljepote oličene u ljepoti mladića. Taj doživljaj ljepote nema čulni karakter, nego ima smisao unutrašnjeg spiritualnog naslućenja i osjećanja božanske ljepote. Taj mladić nosi već pomenuti naziv »šāhid«. Slika šāhida postaje jedan od centralnih motiva u tašawwufskoj poeziji, pa se pod uticajem metafizike i kozmičke estetike tašawwufa prenosi i u profanu poeziju. Odmah recimo da je karakteristika te poezije to da je ona dvoaspektna. Ona ima svoj ovozemaljski, čulni aspekt i svoj transcendentalni karakter. Još je Goethe rekao: »Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis.« Takva predstava svijeta odgovara kozmičkoj viziji islama uopšte, a posebno ezoteričkog islama. Ovozemaljski čulni svijet je samo privid. On nema svoje realno postojanje sa gledišta samog sebe, on realno postoji samo sa gledišta boga i njegovog zračenja, tačnije njegovog refleksa kao u ogledalu, prema čulnom svijetu. Stvarni svijet jeste transhistorijski, metafizički svijet oličen u božanstvu kao prvom i posljednjem izvoru realnosti. Recimo odmah da se u takvoj predstavi bog pojavljuje čas u personalnom licu, čas kao prabitak, bitak bez atributa. Stoga je taj svijet stvarna realnost, a ovaj materijalni, čulni svijet samo njegova metafora. Ovakva smisaonost i slojevitost i tašawwufske i profane lirske poezije nosi hibridan karakter, to jeste razapinje čitaoca u shvatanju te poezije da li da se odluči za jedan ili drugi aspekt. Često su profani pjesnici obogaćivali svoj genije upravo tom bivalentnošću poetskog smisla, ostavljajući čitaocu da svojom senzibilnošću i svojom konstitucijom shvata poetski tekst. Bilo je slučajeva da i tašawwufski pjesnici pokrivaju profanu ljubav ezoteričkom, metafizičkom ljubavlju. Kad se uzme u obzir da u lirskoj poeziji predmet ljubavi je uvijek efeb, da je ta poezija gotovo redovito bivalentna, onda takva poezija za jedan strani civilizacijski krug, kakav je evropski civilizacijski krug, ostaje teška za razumijevanje i čak dovodi do potpunog neshvatanja te poezije. Takva poezija ne može se mjeriti kriterijumima moderne psihologije, jer i pored toga što ona nosi određeni psihološko-mentalni prostor ona je u prvom redu estetsko doživljavanje zasnovano na gnostičkoj spoznaji transcendentalnog. H. Ritter povodom toga ističe da je evropski svijet koji je izgrađen na nasljeđima antike zamijenio predstavu efeba drugim predstavama i da je u kozmički eros i antropološki eros stavio u središte perspektive ženu, pod uticajem Starog Zavjeta, te da je istom izučavanjem islamske poezije i drugih duhovnih tekovina toga svijeta spoznao reflekse stare antičke estetike erosa. Ovo što smo rekli vrijedi u prvom redu za liriku iranskog, turskog i indijskog regiona, dok se to manje može reći za arapski prostor, u čijoj je tradiciji da se ljubav uvijek izražava u ženskom rodu. Po arapskom shvatanju božanska antropomorfija ne

može se predstaviti ženskim likom. Istina, *Ibn Fāriḍ* u svojim mističkim pjesmama govori o bogu i obraća se bogu u ženskom rodu, ali se tu podrazumijeva kao gramatički subjekt, odnosno objekt, božije veličanstvo (*ḥadrat*).

Treći i četvrti vijek islamske ere predstavlja za tašawwuf doba zrenja i vrhunskog stasanja. Ranije pomenuti mistici trećega vijeka islamske ere, *Du-n-Nūn*, *Hāriṭ al-Muḥāsibī*, *Abū Yazīd Bisṭāmī*, *Gunayd* i *Ḥallāḡ* svojom elaboracijom mističke gnoze (*ʿirfān šūfi*) i uopštavanjem svoje mističke prakse doprinose razvitku tašawwufske ideje o spoznajnom, antropološkom i filozofskom smislu. *Du-n-Nūn* je čovjek koji poznaje alhemiju, magiju i hijeroglif, što se sve uklapa u njegovu tašawwufsku viziju. *Hāriṭ al-Muḥāsibī* daje značajan doprinos definisanju božanske ljubavi. *Abū Yazīd Bisṭāmī*, seljak bez obrazovanja, naročito se istakao u svojoj askezi i svom unutrašnjem mističkom iskustvu. U svojim čuvenim Maksimama on govori o putu mistika u sjedinjenju s bogom. Na tom putu mistik dolazi u stanje potpune lišenosti od svoga »Ja«, a osnovna snaga koja ga pokreće jeste ljubav prema bogu. U iščezavanju mistikove ličnosti dolazi do stanja u kome se on identifikuje s bogom, tačnije rečeno, on vidi samo boga. Otuda *Bisṭāmijev* usklik: »Slava meni, koliko je velika moja moć.« Na primjeru *Bisṭāmija* vidi se da su korijeni ovakve mističke spoznaje emocionalnog karaktera, izraženi u ljubavnoj ekstazi, i da se kao takvi transponuju u oblast spoznaje. *Abū Yazīd Bisṭāmī* i sâm u svojim Maksimama, govoreći o svojoj ekstazi, kaže da mistik na kraju krajeva ne može da spozna boga, nego nađe samo sebe, što vodi nekoj vrsti kozmičkog solipsizma. To je, uostalom, rekao i *Abū Ḥāmid al-Gazālī*, govoreći o *Bisṭāmiju* i *al-Ḥallāḡu*. Neki su evropski naučnici u *Bisṭāmijevoj* mistici htjeli da otkriju uticaj indijskog vedantizma, što je netačno.

Prilog *Gunayda*, čuvenog bagdadskog šūfije, za razvitak šūfijske teozofije je vrlo značajan. On analizira *tawḥīd* i govori o tome da u mističkoj praksi i spoznaji *tawḥīd* dobiva razne forme. Pravo značenje *tawḥīda* može da shvati samo odabrana mistička elita, a nikako ljudi koji nisu inicirani u dublju šūfijsku spoznaju. Zbog toga on zastupa mišljenje da se u šūfijskom učenju sprovodi disciplina *arkāna (taqīyya)*. Stoga on zamjera i *Abū Yazīdu Bisṭāmiju*, a naročito *Ḥallāḡu*, prigovarajući prvome da suviše olako govori o svom nestajanju u bogu, a drugom, da je on od tašawwufa napravio propovijed po trgovima i javnim mjestima. Naročita je zasluga *Gunayda* što u središte svog nastojanja da objasni ontološke probleme čovjeka stavlja pravječni pakt sinova *Adamovih* s bogom (*mīsāk*). Kad dostigne vrhunac *tawḥīda* mistik se ponovo nalazi u stanju u kojem je bio u pravječnom paktu.

Još dalje je otišao u svom mističkom učenju o *tawḥīdu* *Ḥallāḡ*, čovjek visoke kulture, snažnih osjećanja i istinskog poetskog duha. Svojoj mističkoj uniji sa bogom on je dao izraza u uskliku: »Ja sam istina, bog.« U njegovom učenju zastupljeni su ele-

menti gnosticizma. On prihvata misteriju slova. Takođe se kod njega vide tragovi uticaja ismā'ilizma. Proputovavši dobar dio iranskog svijeta, odlazeći nekoliko puta na hodočašće u Meku, prelazeći granice arapskog carstva, on se razvio u javnog šūfijskog propovjednika, koji je za sobom povlačio široku narodnu masu. Propovjednik šūfijske ljubavi prema bogu, on poziva ljude bogu i predskazuje sam sebi tragičan kraj, jer je to po njemu krajnji izraz odricanja od ovog svijeta i pripadanja bogu. Svojim djelovanjem on je izazvao podozrenje i strah vladajućih krugova Bagdada, sunnitskih doktora, kao i neprijateljstvo šī'itske sredine. O njegovom nastupanju, koje je značilo izazov, govori njegov lik malāmatija. Svojim gnostičkim slikama prožetim poetskim duhom i svojim ponašanjem on je ostavljao utisak čovjeka koji je blizu učenja o inkarnaciji boga u čovjeku (*ḥulūl*). Rezultat toga svega bila je njegova mučenička smrt 922. godine u Bagdadu. Slučaj Ḥallāḡa je još jedna ilustracija o odnosu tašawwufa i šī'izma. Ḥallāḡov lik ostao je i u tašawwufu i u istočnoj poeziji simbol mučeništva u ime tawḥīda.

Povodom gornjeg izlaganja o nekoliko mistika zrelog doba tašawwufa, potrebno je da se istaknu dvije kategorije vrlo važne u suštini učenja o tawḥīdu. To su pojmovi »*al-fanā'*« i »*al-baqā'*«. Izraz »*al-fanā'*« označava ukidanje ljudskog »Ja« približno po značenju njemačkome izrazu »Entwertung«. To je stanje u kome čovjek u nestajanju svoga »Ja« vidi svoje nestajanje u bogu. Međutim, pošto je bog transcendentno biće, takvo uvjerenje mistika je samo iluzija i vodi kozmičkom solipsizmu. Da bi se to stanje prevazišlo, potrebno je da dođe do stanja »*fanā' ul-fanā'*«, što znači nestajanje nestajanja, »Entwertung der Entwertung«. To je dvostruko ukidanje mistikovog »Ja«, odnosno dokidanje njegove svijesti o njegovom nestajanju. Takvo stanje predstavlja početak onoga što se zove »*albaqā'*«, vječnost blaženstvo. I u mističkom učenju, i u mističkoj poeziji stanje *al-baqā'* samo je naznačeno. O njemu se dalje ne govori, jer to je metafizička suština koju čovjek ne može ni unutrašnjom intuitivnom spoznajom dosegnuti. Neki su htjeli da vide u ovoj završnoj fazi tawḥīda uticaj budizma i njegovog učenja o nirvani.

Poslije ovog perioda nastupa period potpune zrelosti tašawwufa. Tašawwuf se razvija u dva vrlo značajna vida: u brojnoj literaturi o tašawwufu i organizovanju šūfijskih kongregacija, *ṭarīqatā*. Literatura o tašawwufu predstavlja napor za sistematizovanje historije tašawwufa i teorije tašawwufa. Ta literatura je veoma obilna i značajna za proučavanje ove spiritualne djelatnosti. Što se tiče *ṭarīqata*, oni se množe na sve strane islamskog svijeta. Kao najranije zasnovani *ṭarīqat* smatra se *ṭarīqat 'Abd ul-Qādir Ġilānija* (1078—1167). U daljoj fazi razvitka tašawwufa dolazi do toga da pojedine šūfijske ne pripadaju samo jednom *ṭarīqatu*, nego su istovremeno članovi više *ṭarīqata*.

Naprijed smo spomenuli da značajne momente u razvitku šūfijske filozofije predstavljaju Suhrawardī i Ibn 'Arabī. Iako Suhrawardī nije bio pripadnik ni jednog ʿarīqata, on je svojom filozofijom iluminizma doprinio razvitku šūfizma uopšte, a naročito na iranskom tlu. Ibn 'Arabī je svojim učenjem o *waḥdat ul wuġūdu*, o jedinstvu bitka, prihvatanjem elemenata platonizma i mistike slova označio dalju etapu u razvitku šūfijske teozofije. Njegovo učenje ne može se tumačiti kao panteizam u klasičnom smislu riječi, jer je za njega biće božije nešto što ne ulazi u slučajni bitak, nego se božija suština odražava u svijetu kao lik u ogledalu. Ibn 'Arabī je izvršio velik uticaj u svekolikom islamskom tašawwufu, jer je njegovo učenje ušlo u iranski šī'izam i šī'itski tašawwuf. To učenje našlo je svoj najveći poetski izraz u opusu *Mawlānā Galāluddīn Rūmija*, Iranca po porijeklu, koji je u Konji zasnovao novi šūfijski ʿarīqat, mawlawiyya. Taj ʿarīqat odigraće krupnu ulogu ne samo u tašawwufu osmanske države nego i u duhovnoj i estetskoj kulturi te države. Uzgredno recimo da je ʿarīqat mawlawiyya prenesen i na Balkan i da se poslije osmanskog osvojenja Bosne i Hercegovine ukorijenio i na tlu te naše pokrajine.

Uzged dodajmo još i to da je mawlawiyya kao ortodokсни ʿarīqat igrala krupnu društvenu ulogu u osmanskoj državi. Stoga je konfrontacija između struja narodnog heterodoksnog tašawwufa u osmanskoj državi sa sunnijstvom i sunnitskim ʿarīkatima svoju najvažniju liniju sudara nalazila u svom odnosu prema mawlawiyyi. Karakteristično je da za vrijeme ukupne vladavine Osmana u Bosni i Hercegovini heterodokсни tašawwuf nije mogao uhvatiti korjena.

Naše izlaganje o tašawwufu nužno je ostalo parcijalno, jer je problem tašawwufa i kao učenje i kao praksa jedan ogromni kompleks koji je obuhvatao cijeli islamski svijet. Nije se moglo ući u regionalno zahvatanje tašawwufa u arapskoj Španiji, na Magribu, u Iranu, Transoksijani i Indiji. Treba samo reći da je u doba vladavine Velikih Mogula u Indiji došlo do interesantnog strujanja misli između Indije i Irana, i da su se u tom vremenu ostvarile veze i uticaji između indijskih religija i indijskog misticizma i islama i islamskog tašawwufa u Iranu.

U izvorima o tašawwufu, ortodokсни islam se pokazuje kao duhovna i društvena snaga koja prema tašawwufu, čak i ortodoksnog smjera, održava izvjesnu mentalnu rezervu, a da ne govorimo o tome šta sunnitski ortodoksizam misli i govori o heterodoksnom tašawwufu. Tu se vidi sličan fenomen kao u hrišćanskoj crkvi, u njenom odnosu prema heterodoksnom hrišćanstvu, posebno u gnosticizmu. Kao i u svakom razgranatom duhovnom pokretu, i u tašawwufu je bilo devijacija koje su prelazile u moralni libertinizam i socijalni anarhizam. Ali se iz spomenutih izvora vrlo često ne mogu utvrditi granice između onoga što je istina i onoga što je imputacija. Naročito je za društveni poredak i za muslimansku orto-

doksiju bio opasan onaj tašawwuf koji je imao masovne pristalice u širim slojevima naroda. On je tu često sprovodio učenje koje je negiralo smisao i vrijednost realne sekularnosti muslimanskog svijeta, naročito predstavnike vlasti i bogatih klasa. Zato je tašawwuf često bio umiješan u socijalne bune i šire nezadovoljničke tokove društva, o čemu imamo ilustracije ne samo u osmanskoj državi, nego gotovo u svim krajevima islamskog svijeta. Naročito u svojoj kasnijoj fazi, recimo od Ibn 'Arabija pa dalje, učenje tašawwufa o jedinstvu bića i jednakosti ljudi i religija dovodilo je u opasnost i islamsku društvenu zajednicu i islamsku državu. Ta univerzalna etika bila je jedan artikulisan momenat u istoriji mnogih islamskih zajednica. Uopšte, tašawwuf je svojom etikom koja je prerastala u metafizički pogled unio značajne kvalitete u islamski svijet i dao je ne malen prilog etičkoj ljudskoj misli.

Završili bismo svoje izlaganje povratkom na jednu misao koju smo gore istakli. To je činjenica da je tašawwufska gnoza svojom antropologijom, svojom vizijom svijeta i svojim humanizmom u velikoj mjeri uticala na konfiguraciju stvarnosti u kojoj se radala islamska umjetnost i islamska književnost, posebno poezija. Na hiljade islamskih umjetnika i pjesnika ostajalo je pod uticajem tašawwufa i njegove predodžbe svijeta. Pomenimo samo *Farīduddīn al-'Attāra*, iranskog pjesnika, koji je svoje djelo pisao ne za nekog svjetskog mecenu, nego za boga. Estetska vizija tašawwufa nije prozilizila iz njegove uže umjetničke doktrine, nego je bila sadržana u njegovom univerzalnom shvatanju svijeta. Stoga se dobar dio islamske poezije, čak profanog karaktera, naročito u Perziji i osmanskoj državi, ne može ni shvatiti ni ocijeniti bez dobrog poznavanja tašawwufa kao posebnog vida filozofije, mističke teozofije. To se mora imati u vidu i pri proučavanju poetskog nasljeđa u Bosni i Hercegovini, koje je tu stvarano u doba osmanske vladavine.

Na kraju, recimo da je proučavanje tašawwufa u evropskoj orijentalistici u posljednje vrijeme uzelo velike razmjere. Na to ukazuju rezultati rada krupnih evropskih orijentalista počevši od E. G. Brownea, R. A. Nicholsona, A. G. Arberrya, velikog halā-ğologa L. Massignona, poznatog španskog orijentaliste Miguel Asin y Palacios, H. Rittera, kao i M. Henry Corbina i drugih. Naročito, treba ukazati na ogroman naučni napor H. Corbina koji je nizom svojih djela ukazao na veliki značaj tašawwufa kao religiozno-spiritualnog i filozofskog pokreta, koji je prvi jasno i nedvosmisleno utvrdio veze geneze i učenja ši'itske profetologije i imamologije i tašawwufa i koji je svojim radom i svojim elaboracijama skrenuo pažnju svjetske orijentalistike na činjenicu da islamska filozofija nije doživjela svoj kraj sa *Ibn Ḥazmom*. Sa Suhrawardijem i nizom filozofa mongolskog perioda, na primjer, *Ḥāğā Nasar Tūsijem*, sa *Haydarom Amolijem*, islamska filozofija nastavljala je svoj razvitak u iranskoj oblasti duha, da bi u doba Safavida dobila poseban i kontinuiran elan, sa desetinama mislilaca. O tome najbolje svjedoči

najnovije djelo Henry Corbina i iranskog profesora, filozofa *Sayyed Ġalāluddīn Aštīyānija* »Anthologie des philosophes Iraniens«, Teheran—Paris 1972. To je prvi tom od pet tomova »Antologije iran-skih filozofa«.

S u m m a r y

TASAWWUF — ISLAMIC MYSTICISM

The problem of Tašawwuf, both as a doctrine and as a practice, represents a very large and complex theme which cannot be discussed in the terms and by the standards of a different world, like the European for instance. Neither can it be considered in an isolated way, as a specific spiritual activity; on the contrary, it must be viewed as part of that complex phenomenon called Islam and its civilization, as part of a process in which spiritual and religious, social and political elements are miraculously interwoven and interconnected and in which two basis factors, the exoteric and the esoteric, have been confronted, each of these having its base both in the Koran and in the corpus of tradition.

Tasawwuf starts from the esoteric exegesis of the Koran and the corpus of tradition, especially from those place which point directly to such a possibility and which contain deep metaphysical and anthropological-epistemological problems concerning God, cosmos and man, thus developing a corresponding hermeneutics as well.

In the course of long centuries of its development Islamic mysticism has had a considerable influence on the formation of the ideology of Islamic culture: this is true of its early phase which is characterized by a prominent note of asceticism (*zuhd*) and fear of God's unlimited powers — not asceticism as a usual renunciation of everyday needs and sensual acts in life but a profound ethical thought which is transformed into a metaphysical system of total renunciation of all that is not the fundamental and only existing essence, God — through developing of *zuhd* into a category of love towards God (*maḥabbat*) — as it is true of the period of its complete maturity. Not only this — by its world view, its anthropology and universal ethics, its rich metaphysics which has hardly an equal in other great religions, Tasawwuf has greatly influenced the configuration of the entire spiritual culture which gave birth to a special art, particularly literature. On the other hand, as an antithesis to the legalistic and literalistic Islam, Shiism with its teachings has also completed this truly complex structure of medieval Islamic ideology.