

УНИВЕРЗИТЕТ „СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ“

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Основните философски ставови во учењето на Ибн Араби

-магистерски труд-

Кандидат:

Армен Жарноски

Ментор:

проф. д-р. Вера Георгиева - Петкоска

СКОПЈЕ

Декември, 2014

Содржина :

Вовед.....	стр.3
------------	-------

Глава 1. Познанието на Својствата како Божји ознаки манифестирани во креацијата.....стр.12

1. Својствата како однос помеѓу Бога и креацијата.....	стр.13
2. Сеопфатното име и 99те Божји својства.....	стр.22
3. Присуствата на <i>семилоста</i> и <i>посебната милост</i> (Ер Рахманир Рахим).....	стр.28
3.1. Присуството на <i>влaдеењето</i> (Ел Мелик).....	стр.29
3.2. Присуството на <i>творештвото</i> (Ел Халик).....	стр.31
3.3. Присуството на <i>светоста</i> и <i>трансцендентноста</i> (Ел Кудус).....	стр.32
3.4. Присуството на <i>спасот</i> (Ес Селам).....	стр.34
3.5. Присуството на <i>светлината</i> (Ен Нур).....	стр.36
3.6. Присуството на <i>постојаната</i> и <i>стабилна љубов</i> (Ел Ведуд).....	стр.38
3.7. Присуството на <i>убавината</i> (Ел Џемил).....	стр.39
3.8. Присуството на <i>опскрбувањето</i> (Ер Резак).....	стр.40
3.9. Присуството на <i>бдеењето</i> (Ер Ракиб).....	стр.41
3.10. Присуството на <i>надмоќноста</i> (Ел Каххар).....	стр.42
3.11. Присуството на <i>ускратувањето</i> (Ел Мани).....	стр.42
3.12. Присуството на <i>потчинувањето</i> (Ел Муиз).....	стр.43
3.13. Присуството на <i>првоста</i> и <i>последноста</i> (Еввелул Ахир).....	стр.45
3.14. Присуството на <i>појавноста</i> и <i>скриеноста</i> (Захирул Батин).....	стр.47

Глава 2. Онтолошки феномени.....стр.50

1. <i>Здивот на сеопфатната милост</i> и <i>првобитниот облак</i>	стр.51
2. <i>Првобитниот ум</i> (Калем) и <i>свкупната душа</i> (Левхил Мевхуз).....	стр.55
3. <i>Шемата на створенијата</i> , <i>свкупното тело</i> и <i>престолот</i> (Арш).....	стр.62
4. <i>Божјата реч</i> и <i>дрвото на Битието</i>	стр.66

Глава 3.Антрополошки аспекти.....стр.70

1. Човечката душа.....	стр.71
2. Наследување на својствата.....	стр.74
3. Степените на Божјите луѓе.....	стр.80
4. Витештвото на Божјите луѓе.....	стр.88
5. Ноќта и Божјите луѓе.....	стр.90

6. Нема промена ниту мој освен со Бога.....	стр.93
---	--------

Глава 4.Етички степени на духовниот пат кон познанието.....стр.96

1. Вртење кон Бога, враќање, покајание (<i>Тевбе</i>).....	стр.98
2. Богоспомнување (<i>Зикруллах</i>).....	стр.99
3. Осама (<i>Халвет</i>)	стр.101
4. Бдеење и одржување (<i>Муракаба</i>).....	стр.104
5. Разликата помеѓу откровението и размислувањето.....	стр.107

Глава 5.Совршен човек.....стр.111

1. Светлината Мухаммедова (<i>Нур Мухаммед</i>).....	стр.112
2. Совршениот човек како претставник на сеопфатното Божјо име.....	стр.114
3. Робувањето како карактеристика на совршениот човек.....	стр.116
4. Синтеза на скриениот и појавниот лик на совршениот човек.....	стр.118

Заклучок.....стр.121

Библиографија.....стр.123

Вовед

Предметот на ова истражување е запознавање со учењето на еден мистик, духовен водач, средновековен исламски философ, егзегет и богоугодник чија мисла е неодоива од самото живеење и произлегува од директното вкусување на стварностите за кои се говори. Учење кое произлегува од практиката на секојдневниот живот која резултира со достигнување на директно вкусување на духовното спознание, спознание кое произлегува од откровението, а не од логичката активност на умот.¹

*Мухиддин Ебу Бекр Мухаммед ибн Али ибн Араби (1165-1240), на западот познат како Ибн Араби, е роден на 27от ден од месецот Рамазан во Мурсија, Андалузија. Како што укажува неговото име, тој има арапско потекло. Уште од мали нозе, неговиот татко го гледа потенцијалот во него, и го праќа на изучување на куранско рецитирање и куранска егзегеза. Во 1201 година, откако неговите родители починале и го завршува својот прв брак, Ибн Араби ја напушта Шпанија со намера да оди на аџилак во Мека. Оттогаш тој не се враќа во Шпанија. Неговото долгогодишно патување ги вклучува северна Африка, Блискиот Исток и Анадолија. Тој ги посетува Маракеш и Фез, Тунис, Египет, Мека и Медина, Сирија и Ирак, како и градовите Малатија, Сивас и Конја во Селџучката Империја. Така, тој патува низ целиот арапски свет. На овие патувања тој остварува средби и дружења со духовните патници - аскети и големите духовни учители од тоа време. Времето го поминува во пост, молитва и созерцание. Во 1223 година се населува во Дамаск, каде што останува до крајот на својот живот. Автор е на околу 400 дела од кои најпознатото е *Меканските откровенија (Футухати Мекије)* кое достигнува до 17.000 страници. Инспирацијата за ова дело ја добива во Мека, кога бил на аџилак. Сè што е изложено во ова и во останатите дела е производ на духовно искуство или созерцание на стварноста за која станува збор. Тој вели " ... најголем дел од она што го изложувам во ова дело ми беше отворено од Бога додека кружев*

¹ Ова не значи дека учењето на Ибн Араби е спротивно од законите на логичкото мислење, туку укажува на фактот дека ова учење не е производ на мислите на човечкото сепство, туку е производ на наиндивидуално спознание произлезено од откровението, од директното вдахнување на Божиот дух во срцето на човекот.

околу Неговата Куќа или додека седев чекајќи во Неговиот свет храм. “² “ Јас не ги пишувам книгите со мојата волја и намера, како што другите прават, туку добивам моќни инспирации кои го горат моето тело. Само преку запишување на истите оваа силна топлина запира. “³ Другото капитално дело е Бисери на мудроста (Фусус ел Хикам). Останатите дела претставуваат кратки текстови за определена проблематика.

Во врска со негирањето на можноста за придобивање директна духовна инспирација во срцето на обичните верници кои не се Посланици, Шејхот ја истакнува содржината на една од овие инспирации објаснувајќи како небесниот глас му се обраќа и му вели „ ... доколку некој те запраша како можеш да тврдиш дека до тебе доаѓа инспирација после Посланикот на Исламот, со кого завршија Божјите објави, ти одговори им дека, иако после завршетокот на циклусот на Посланици Ангелот на објавата Џебраил не доаѓа со објава, сепак тоа не значи дека престанаа да се спуштаат божествените инспирации (илхам) на срцата на богоугодниците (евлии). Ова е така затоа што Бог не престана со своето постоење, ниту ќе престане да ги инспирира Своите познаватели со Своите тајни (есрар), правејќи така сонцата и ѕвездите на Неговото познание да блескаат во небата на нивните срца. Неочекуваните просветлувања кои Он прави да се јавуваат во нивните срца се безбројни и бесконечни, како океани без брегови. “⁴

Животот на Шејхот⁵ завршува во Дамаск. Се пренесува дека во една прилика шетајќи низ Дамаск им извикнува на насобраните луѓе “ Оној кој вие го обожавате е под моите нозе “. Насобраните луѓе го напаѓаат физички, при што Шејхот се здобива со тешки физички рани. Откако починал, неговиот гроб бива запуштен и со текот на времето луѓето забораваат на него, сè до освојувањето на Дамаск од страна на Султан Селим Први. Султанот го наоѓа гробот на Ибн Араби прекриен со ѓубре и плаче врз него. Тој веруваше дека неговото освојување на Дамаск (Шам) е предвидено од Ибн Араби, кога во едно дело Шејхот истакнува “ Кога С ќе влезе во Ш ќе го најдете

² Chittick, William, *The Sufi Path of Knowledge* (State University of New York Press, 1989) 16.

³ Ibn Arabi, *The Tree of Being* (Archetype, 2005) 42.

⁴ Ibn Arabi, *Contemplation of the Holy Misteries: Mashahid al Asrar*. trans. Cecillia Twinch and Pablo Beneito. Oxford: Anqa Publishing, 2008, 112.

⁵ Во исламската култура под поимот Шејх се подразбира мудрец, научник, и духовен религиозен водач. Затоа во овој текст многу често Ибн Араби ќе го означуваме како Шејх.

гробот на Мухидин ". Имено, С укажува на Султанот Селим, а Ш укажува на Дамаск (Шам). По ова, Султанот наредува да се ископа местото на кое Ибн Араби ја дава изјавата кон насобраните луѓе, каде што наоѓаат закопано злато.⁶ На крајот, Султанот издава правен указ (*фетва*) со кој ја истакнува вредноста и значењето на Големиот Шејх (*Шејхул Екбер*) и го забранува напаѓањето на Шејхот и на неговото учење.

Како што истакнува Вилијам Читик, еден од најдобрите западни коментатори на Шејхот, целиот опус на Ибн Араби својата основа ја има во Куранот и Посланиковите преданија (*Хадис*). Ибн Арабиевиот опус претставува егзегеза на Куранските стихови и Посланиковите преданија. Така, Читик истакнува:

„ Ибн Араби ја потврдува својата логоцентричност со тврдењето дека неговото знаење е исцрпено од откровенијата на куранските значења. *Меканските откровенија*, како што Шејхот често истакнува, не се ништо освен куранска егзегеза. Божјиот говор укажува на Бога преку неговиот знаци (*ајети*) исто како што и космосот, кој е исто така Божји говор произлезен од *здивот на милостивиот* укажува на Бога преку Неговите знаци кои се претставени од феномените на создадените нешта. Секоја буква од Божјата Книга изобилува со значења... ..така, Шејхот секоја буква од Куранот и преданијата ја испитува со посебна почит. Никој збор не е случаен. Бог и Посланикот никогаш не говорат без да укажат токму на нештото на кое сакаат да укажат... ”⁷

Духовното знаење кое го подразбира познанието на Божјите знаци во креацијата е крајната точка до која човекот може да дојде откако ќе започне со етичките принципи на Исламот кои подразбираат духовно прочистување и аскеза. Ова духовно познание произлегува од посебниот степен до кој човекот доаѓа преку следењето на стапките на Посланиците кои се претставници на човечкото совршенство, и преку кое човекот ги присвојува карактеристиките на овие совршени човечки суштества, при што и тој самиот се усовршува.⁸ Човекот наследува од ова Посланичко знаење преку следењето на Посланичните етички принципи кои подразбираат себепрочистување и борба со егото (*мухадун нефс*) и побожност која подразбира аскеза (*зухд*). Овие принципи се

⁶ Ibn Arabi, *The Tree of Being*, (Archetype, 2005) 48.

⁷ Chittick, William, *The Sufi Path of Knowledge* (State University of New York Press, 1989) 15.

⁸ Во врска со ова, јапонскиот коментатор на Ибн Араби, Такешта Масатака, истакнува како во делата на Ибн Араби поимот совршен човек (*инсани камил*) е разлачен од поимот животински човек (*инсан хајвани*) (Takeshta, Masataka, *Ibn Arabi's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of the Islamic Thought*. Tokyo: Institute for the Studies of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1987, 94)

својствени за сите Посланици и за сите верозакони.⁹ Така, оние луѓе што не ги следат стапките на Посланичкото совршенство, кои ги подразбираат горенаведените состојби, не доаѓаат до човечкото совршенство и остануваат на степенот на несовршенството. Целта е достигнување на усовршувањето, а тоа не може да се достигне освен со Божјата милост. Затоа што како и сите суштества и створенија, така и човекот не прави ништо без дозвола од Бога, така што на овој пат тргнува единствено со Божјата дозвола и со Божјиот повик.

Резултатот од следењето на Посланичкото совршенство и себепрочистувањето е познанието. Секое познание е всушност богопознание, затоа што преку познанието на створенијата се спознава Творецот, и затоа што створенијата се Божји зборови кои влегуваат во постоењето со Неговата дозвола, со Неговата волја, со Неговата моќ и со Неговата одредба. Така, во целокупното створение се манифестирани Божјите знаци како Божји својства преку кои Бог дејствува во створението. Створението е манифестација на Божјите својства и Негово сјајно огледало во кое се огледуваат Неговата милост (*рахмет*) Неговата убавина (*џемал*), Неговата мудрост (*хикмет*), Неговата моќ (*кудрет*), Неговата близина (*курбет*), Неговата љубов (*вудд*), Неговата светлина (*нур*), Неговата благост (*хилм*), Неговата жестокост (*кахрет*) и уште 90 останати својства (*сифат*) или Божји убави имиња (*есмаул хусна*).¹⁰ Со тоа Бог се спознава преку Неговите својства кои се манифестирани во креацијата. Но Бог најубаво се спознава во сјајното огледало на Неговите својства, а тоа е совршениот човек (*инсани камил*), како совршен знак на збирот на овие својства и место на кое се манифестирани сите тие заедно. Така, совршениот човек е создаден како сеопфатна стварност во која се обединуваат сите Божји својства, и на тој начин е Божји намесник створен на Неговиот лик. *Божјиот лик* според Ибн Араби го претставува збирот на Божјите својства. Божјите знаци се распространети низ креацијата и преку нивното познание човекот го познава Творецот. Сепак, најјасниот Божји знак е самиот тој – совршениот човек, како одраз на совршенството на Божјите својства. Со ова, во кратки

⁹ Според исламското верување, сите Посланици доаѓаат со принципи озаконети од Бога кои се нарекуваат *верозакони*. Во основа, верозаконите на сите Посланици се идентични, со исклучок на мали разлики.

¹⁰ 99те Божји својства произлегуваат од куранскиот текст и од текстовите на Посланичките преданија, во кои Бог е опишан со овие 99 својства или Божји убави имиња. Овие *својства* за Ибн Араби претставуваат основа за познанието на Бога и на познанието на светот како нивна манифестација.

црти е опишана суштината на духовната страна на Исламот наречена *тесаввуф*, во која припаѓа и Ибн Араби. Во врска со ова Вилијам Читик истакнува:

„Бог ги постави своите својства во човекот исто како што ги постави и во космосот. Но, во космосот Божјите својства се расфрлани и нецелесообразни, додека кај човекот тие се собрани и целесообразни. Во космосот *својствата* се оразличени, додека кај човекот *својствата* се *релативно* обединети. Растот на човечката душа се огледува во процесот во кој таа се движи од темнина кон светлина, од смрт кон живот, од незнаење кон познание, од немотивираност кон волја, од слабост кон моќ, од неправда кон правда. Во секој случај целта е актуализација на Божјите својства во формата според која е создаден човекот, но која останува релативна потенција сè додека човекот не ја достигне целосно оваа актуализација. Секоја духовна состојба и секој духовен степен може да се гледаат како станици во процесот на актуализирање на едно или повеќе од *својствата*.”¹¹

Според учењето на Ибн Араби, Божјите знаци се видливи на човечкото лице кое претставува појавност на човечкиот дух кој произлегува од директното вдахнување на Божјиот дух. Човекот е единственото суштество од целата креација кое е создадено преку директно вдахнување (*нефес*) на Божјиот дух, и човекот е единствено суштество од целата креација кое е создадено според Божјиот лик кој е сочинет од сеопфатноста на Божјите својства и убави имиња. Затоа, совршениот човек, како што Ибн Араби често истакнува, претставува сјајно огледало на Божјите својства. Целата креација е огледало на нејзиниот Творец, од аспект на манифестацијата на Неговите својства во неа, а човекот а најсјајно огледало на Божјиот лик поради тоа што во човекот се влеани сите Божји својства со кои е *облечена* креацијата. Затоа, човекот е единственото суштество кај кое ова двострано богопознание кое подразбира познание на Бога од една страна и познание на креацијата од друга страна е целосно возможно. Познанието на Божјите знаци отсликани во човечкиот лик е совршено познание кое го подразбира богопознанието, а со тоа и познанието на целокупната креација како Божја творба. Човекот го познава Бога и преку манифестацијата на Неговите својства и знаци во креацијата, и преку Неговите својства и знаци манифестирани во него самиот. Затоа богопознанието подразбира познание на светот и себепознание¹² кое понатаму

¹¹ Chittick, William, *The Sufi Path of Knowledge* (State University of New York Press, 1989) 17.

¹² Себепознанието е почеток на богопознанието, сходно со зборовите на Посланикот „Оној кој се спознал себеси го спознал својот Господар“.

продолжува со отстранување на сите компоненти на душата кои се пропадливи и свртени кон пропадливоста и кои произлегуваат од темната компонента на човечката душа која се нарекува *его (нефс)*. Откако човекот ќе се избори со темната страна на своето постоење, од него ќе процвета цветот на духот, а духот е Божјата компонента во човекот, затоа што Бог го вдахнува духот на човекот од Неговиот дух. Откако кај човекот ќе процвета духот, тогаш тој ќе биде способен да го види она кое не се гледа со физичкиот поглед и ќе може да го спознае она кое не се спознава со разумот, затоа што оттогаш неговиот поглед ќе биде дел од Божјиот поглед, и неговото разбирање ќе биде дел од Божјото разбирање. Целокупната стварност е продуховена со духот Божји, и така човекот ја познава целокупната стварност по принципот на познание по сличноста. Крајната цел на ова патување е целосното свртувањето кон Бога и постоење со Него. Откако човекот ќе почне да постои со Бога, тогаш кај него ќе се оствари неговиот стварен степен кој подразбира претставување на Божјите Својства и Божјиот Лик, т.е. Божјо намесништво на земјата. Како што Ибн Араби истакнува:

„Божествената форма според која човекот е создаден го разликува од сите останати суштества и на него опсипува посебни карактеристики. Перфекцијата која ја достигнува совршениот човек се состои во доведување на оваа форма од потенција во актуалност. Секое човечко суштество кое во себе не ја актуализира формата во целост останува несовршено. Единствено преку Божествената форма човекот станува достоин за *еманетот* кој “Бог им го понуди на Небесата, на земјата и на планините, и сите тие го одбија, но човекот го прифати” (Ел Ахзаб, 72). *Еманетот* се состои во манифестација на (сеопфатното) име *Аллах* и дејствувањето како Негов намесник на земјата.”¹³

Откако кај човекот ќе се актуализираат манифестациите на Божјите својства, Бог кај него ќе отвори познание за целата креација, т.е. познание за сите феномени и стварности (*хакаик*) преку визијата на срцето, затоа што тоа отсега не е покриено со покривката на материјалното и затоа што отсега кај него надвладаа духот. Сега човекот, затоа што е сјајно Божјо огледало, исто така станува огледало во кое се гледа целокупната креацијата. Така, сега познанието на креацијата и на нејзините стварности станува богопознание, затоа што креацијата е поле во кое Божјите својства дејствуваат и преку нив Бог се познава и откривајќи се и покривајќи се. Се откриваат Неговите

¹³ Chittick, William, *The Sufi Path of Knowledge* (State University of New York Press, 1989) 275.

својства (*сифат*), а се покрива Неговото битие (*зат*)¹⁴. Затоа Он е и видлив (*захир*) и невидлив (*батин*).

Така, и текот на овој текст ќе го иследи Арабијевиот опус почнувајќи од познанието на светот и дејството на Божјите својства во него. Во следната глава ќе се запознаеме со онтолошките феномени како *логосот* (*калем*), и *чуваната плоча* или *свкупната душа* (*Левхил Мевхуз*) и ќе видиме како својствата дејствуваат во нив и како сите посебни онтолошки феномени се посебна манифестација на некое Божје својство. Ќе видиме која е суштината на *здивот на милостивиот* и како целата креација е опфатена од него. Ќе видиме како посебните Божји својства се насочени кон овие онтолошки феномени. Сите овие компоненти ја сочинуваат Ибн Арабијевата онтологија. Во третата глава ќе се запознаеме со различните степени на *Божјите луѓе*¹⁵ кои всушност претставуваат манифестации на Божјите својства кај посебните категории Божји луѓе. Ќе видиме како кај некои од нив се манифестираат Божјата милост, кај некои Божјата мудрост, кај некои Божјата поверливост, и кај некои Божјата надмоќност. Овде ќе ја нагласиме врската меѓу онтологијата и антропологијата. Во четвртата глава ќе видиме како човекот достигнува до познанието на духовните стварности достигнувајќи го степенот на созерцание. Ќе видиме дека е нужно поминувањето на одредени етички и духовни степени за достигнување на овој степен и ќе видиме како овие степени се, всушност, достигнувањето до китењето со одредени Божји својства.¹⁶ На крајот ќе се запознаеме со учењето на врвот на креацијата и нејзиниот извор и збир, под чиј степен лежи целата креација, а тоа е совршениот човек (*инсани камил*). Ќе видиме како стварноста на совршениот човек е најбистра рефлексија на Божјите својства и како совршениот човек го добива приматот на Божји намесник (*халифатуллах*), запознавајќи се со учењето за стварноста Мухаммедова (*хакикати Мухаммедије*) која е стварност на совршениот човек. Од сето ова

¹⁴ Додека Божјите својства се познатливи, Божјото битие или Божјата суштина е непознатлива за луѓето на овој свет. Ова познание е сочувано за идниот свет.

¹⁵ Божјите луѓе или богоугодниците се луѓето кои го достигнуваат степенот на доховното усовршување и богопознанието.

¹⁶ Воопшто, постоењето на различните философски дисциплини во исламската философија во однос на останатите философски правци е специфично, поради специфичноста на предметот на различните дисциплини во исламската философија. Така, според Хасан Џило, постои разлика меѓу иследувањето на предметите на философските дисциплини во исламската философија и останатите философски правци (Џило, Хасан. *Философија на суфизмот*. дис. Универзитет св. Кирил и Методиј, Скопје, 2008, стр. 81)

заклучуваме дека главната точка околу која ќе се движи овој текст е познанието на Божјите својства и нивното манифестирање во светот и кај човекот.

На крајот, во овој вовед повторно напоменуваме дека Ибн Арабијевата мисла не може да се сведе на суво теоретизирање затоа што таа самата не е производ на суво теоретизирање, туку е производ на директна духовна инспирација, директни духовни откровенија и созерцание.¹⁷ Така, Ибн Арабијевата мисла се живее, како што и тој самиот ја живееше. Секоја негова изјава е производ на доживување на вкисување на стварноста за која се говори. Можноста за ова духовно доживување и созерцание со кое се проникнува во суштината на стварите е возможна како производ на горенаведеното духовно прочистување и усовршување на човекот. Според ова, мислата на најголемиот Шејх¹⁸ е мисла произлезена од практиката. Нашата цел во ова истражување ќе биде доследно иследување на автентичната Ибн Арабијева мисла без претензија истата да се сведе на теоретизирање и објаснување со методи различни од оние што самиот Шејх ги користи. Правило во езотериските Исламски учења е дека познанието доаѓа од внатрешната духовна стварност на човекот, а не од она што се учи од книгите. И самиот Посланик на Исламот не го поседуваше знаењето од книгите, но ова не беше причина да не го добие она духовно знаење на откровението во кое беше сочинето целокупното познание од кое наследуваат сите Посланици и прочистени богоугодници.¹⁹ Така, духовното знаење е знаење на вкусот и така ова знаење се живее. Стварностите на ова знаење се искажуваат со едноставен и сликовит јазик, а не со испреплетени и сложени теоретски претпоставки. Се надеваме дека ќе ја постигнеме оваа цел и Ибн Арабијевата мисла ќе ја претставиме колку што може

¹⁷ Во врска со ова, познатиот историчар на исламската философија Шариф, истакнува дека „*...Арабијевата мистичка философија претставува единство на мислите и чувствата. Таа претставува необичен спој на промислени вистини и интуитивни познанија*“ (Šarīf, M.M. *Historija Islamske Filozofije*. Zagreb: August Cezarec, 1988, 140)

¹⁸ Ибн Араби е познат како Нејголем Шејх (*Шејхул Екбер*).

¹⁹ Според исламското учење, Посланикот е поседувач на универзалниот говор, т.е. Куранот, во кој лежат духовните знаења на сите претходно објавени Божји книги и тајните на креацијата. Така, она што доаѓа на крај е синтеза на сето она што беше претходно. Знаењето на Посланикот е синтеза на знаењата на сите претходни Посланици. Ова знаење го наследуваат усовршените Божји луѓе (*ехлиллах*) или богоугодници (*евлијауллах*). Од ова знаење наследуваат и останатите Посланици кои беа пред Посланикот на Исламот, со тоа што стварноста на Посланикот на Исламот е првосоздадена и претставува основа и обединувачка стварност на сите останати Посланици и богоугодници.

поавтентично. Автентичното претставување на Арабиевата мисла подразбира користење на изворни текстови од арапскиот јазик, затоа што познавањето на различните значења на зборовите во куранските стихови е основен услов за секоја нивна егзегеза, а со тоа и основен услов за проникнување во Арабиевото дело кое претставува егзегеза на куранските и хадиските текстови.

Методите кои ќе се користат во овој текст ќе бидат, од една страна херменевтичкиот метод, а од друга страна аналитичко – синтетичкиот метод, како изворно философски методи.

Глава 1. Познанието на *својствата* како Божји ознаки манифестирани во креацијата

Во оваа глава ќе го истражиме Ибн Арабиевото учење за манифестацијата на Божјите својства во креацијата. Ќе видиме каков е онтолошкиот статус на *својствата* и како тие произлегуваат од Божјата семилост појавена во првобитниот *здив*. Ќе видиме каков е односот помеѓу Божјите својства и Божјата суштина, со тоа што Божјите својства претставуваат одредби на креацијата и тие дејствуваат во неа, иако од ова не произлегува дека Бог е идентичен со креацијата. Ќе видиме дека *својствата* се мноштвени за нас, од гледна точка на создадените нешта, а се единствени во Божјото постоење, од гледна точка на Творецот. Ќе видиме како *својствата* укажуваат на Божјата сличност (*тешеббех*) и Божјата несличност (*тензих*) со создадените нешта.

Бог се спознава преку Неговите својства преку кои Он дејствува, или, како што Ибн Араби вели во *Меканските откровенија*, “се појавува” во креацијата.²⁰ Во светот не постои ниту еден феномен кој нема основа во Бога и Божјите атрибути, кои претставуваат Божји описи. Влијанието на Божјите својства доаѓа до активност единствено преку светот, и така *својствата* се зависни од светот – во смисла дека за нивното појавување нужно е постоењето на светот. Кога човекот од својата свест би го апстрахирал светот, тогаш би ги апстрахирал и Божјите својства кои се поврзани со светот. Така Божјиот познавател гледа дека не постои ниту еден дел од светот кој не е поврзан со некое Божје Својство. А *својствата* се однесуваат на Оној кој е именуван со нив. Според ова, Ибн Араби ги изедначува познанието на Божјите својства и познанието на креацијата токму во оваа смисла која укажува на познанието на Божјите својства, а не на познанието на Божјото битие.²¹ Така, ние остануваме на степенот на Божјите својства, степен во кој како алатка на познанието се користат разумот и

²⁰ Божјата појава во креацијата овде е сфатена како посредувана од Неговите својства, и така Божјата појава се сфаќа симболично, како Божјо дејство врз креацијата. Затоа што според Исламскиот верозакон Бог е апсолутно трансцендентно Битие кое е во постојана врска со креацијата. Оваа врска, како што објаснуваме, е посредувана од Неговите својства.

²¹ Божјото битие (*зат*) е трансцендентно и недостапно за погледите, додека Божјите својства како Божји дејства во креацијата се достапни и отворени за човечкото познание;

аналогијата од една страна, и Божјата инспирација, откровение и созерцание од друга страна.

1. Својствата како однос помеѓу Бога и креацијата

Исто како што зборовите на човекот произлегуваат од човечкиот здив, така и дејствата на Божјите зборови произлегуваат од онтолошкиот феномен на првобитниот *облак* кој произлегува од *здивот на милоста*.²² Божјите имиња или својства се суштини на постоењето. Тие пребиваат во *здивот на семилостивиот*²³ како форми на постоењето, исто како што во здивот на човекот се појавуваат како форми на имињата. Но, стварностите на имињата постојат единствено во Бога, и тие не се опишани со никаков квалитет. Односот помеѓу формата и суштината на имињата кај човекот е опримерен како однос помеѓу изговореното име во здивот на човекот и суштината на истото име.²⁴ Според тоа, постои дистинкција помеѓу *имињата на својствата* и *суштините на својствата*. Во таа смисла, Ибн Араби истакнува:

„Секое име (својство) поседува две форми. Едната форма е во нас, во нашиот здив и во буквите кои произлегуваат од него. Тие се имињата со кои ние Му се обраќаме. Тие се имиња на својствата и претставуваат облеку (форми) на истите. Ние ги искажуваме Божествените имиња (својства) преку формите во нашиот здив. Втората форма на Божествените имиња е во *здивот на семилостивиот*, и ова произлегува од фактот што Бог е *говорник (ел каил)* и е опишан со говор. Зад овие форми се значењата кои претставуваат духови (суштини, стварности) на овие форми. Формите на имињата со кои Бог се опишува Себеси во Својот говор се нивното постоење во *здивот на семилостивиот*. Така, „*Нему (на Семилостивиот) му*

²² *Здивот на милоста* и првобитниот *облак* се основи од кои се раѓа креацијата. *Здивот на милостивиот* е духот со кој е опфатена целата креација. Тој е манифестација на сеопфатната Божја милост. Во него се создаваат суштините на создадените нешта преку посредство на Божјите имиња. Овој феномен поопшито ќе биде објаснет во следната глава;

²⁴ Ибн Араби често се користи со укажување на опримерувањето на Божјите својства во креацијата како знаци кои укажуваат на Творецот;

припаѓаат Убавите Имиња “. (Ел Исра, 110). Но духовите (стварностите) на формите припаѓаат на името Аллах и тие се надвор од контролата на *здивот* и не се опишани со никаков квалитет. Така, односот на духовите на имињата со нивното постоење во *здивот на семилостивиот* е идентичен со односот помеѓу значењата и зборовите. ”²⁵

Ибн Араби поентира дека Божјите својства или имиња не се како постоечките создадени нешта. Тие не се како створенијата во универзумот кои можат да се сфатат како одделни од Бога. Попрво, имињата се односи и описи (*нисаб, идафат*) помеѓу Бога и створението.²⁶ Својствата се своевиден вакуум (*берзах*) помеѓу Божјата есенција и створението кои од една страна ги разграничуваат Бога и створението, а од друга страна го опишуваат Бога. Така, Божјите својства поседуваат два аспекта: аспект на сличност и аспект на несличност со Именуваниот. Сличноста се однесува на Неговите својства како дејства во креацијата, а несличноста се однесува на Неговото битие и ранг како апсолутно трансцендентни во однос на креацијата. Ибн Араби истакнува:

„Божјите имиња се вакуум (*берзах*) помеѓу нас и Именуваниот. Тие гледаат кон него со тоа што Го именуваат, и гледаат кон нас со тоа што на нас ги описуваат дејствата својствени на Именуваниот. Така, тие го прават Именуваниот сознаен и нè прават нас сознаени.“²⁷

Првиот аспект е аспектот на негативното познание и според овој аспект во креацијата се гледа нејзината несличност со Бога. Така, додека креацијата е создадена, Бог е вечен (*Хај, Даим*) и несоздаден (*Кајум*). Додека креацијата е во постојана потреба, Бог е целосно независен (*Ганиј*). Додека креацијата е променлива, Бог е непроменлив. Овој аспект укажува на недостатоците, сиромаштијата, зависноста на креацијата и на совршеноста, независноста на Креаторот. Човекот како зависен и сиромав му се обраќа на независниот, на Оној кој ги слуша молитвите и барањата и одговара на нив, на Оној кој помага и ги отстранува неволјите. Спознавајќи ја својата стварност како зависно суштество човекот му се обраќа на Бога како носител на гореспоменатите *својства*. Целата креација е облечена со облеката на зависноста од Бога, и на овој начин се истакнува несличноста на креацијата со Него.

²⁵ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom III, 35.

²⁶ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge* (State University of New York Press, 1989) 35;

²⁷ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge* (State University of New York Press, 1989) 39.

Но, постои и еден друг аспект на познанието на Божјите својства, а тоа е аспектот на позитивното познание, т.е. аспектот на сличноста. Ова познание Божјите својства ги созерцува во креацијата, така што според ова богопознание според Араби Божјите својства се манифестираат во целата креација и ние преку креацијата го спознаваме Бога. Човекот е врв на креацијата, и тој претставува совршена манифестација и сјајно огледало на Божјите својства, така што секое Божје својство има врска со човекот како универзална манифестација на *својствата*.²⁸ Кај останатите створенија својствата се манифестираат партикуларно. Така, иако богопознанието е можно преку целата креација, сепак највисокото богопознание е познанието на највисоката форма на креацијата, т.е. совршениот човек. Во прилог на ова иследување, ќе истакнеме дека во едно веродостојно предание Посланикот вели “ *Кој се спознал себеси го спознал Бога.* ” Себепознанието е директниот пат кој води кон богопознанието, додека познанието на светот е индиректниот пат, затоа што, како што и погоре истакнавме, богопознанието преку сличноста е најнефективно тогаш кога ќе се спроведе преку човекот - затоа што човекот како Божји намесник на земјата е совршена манифестација, огледало и збир на Божјите својства. Човекот е единственото суштество за кое во Куранот се вели “ *... Јас (на човекот) му вдахнав од Мојот Дух.* ” (Хиџр, 29) Така, себепознанието или познанието на човекот е клуч за богопознанието.

29

Искажано со јазикот на Спиноза, односот меѓу Божјото битие и Божјите својства кај Араби може да се опише како однос меѓу супстанцијата и модусите. Познанието на Божјите својства е позитивно, релативно и мноштвено, додека познанието на Божјото битие е нерелативно и немноштвено, па затоа познанието на Божјото битие ја негира секоја аналогија и сличност, и затоа ова не е поле каде што дејствува моќта на разумот. Разликата меѓу овие две познанија е истакната во куранскиот ајет “ *Нему ништо не му е слично, но (сепак) Он сè Слуша и Знае.* ” (Еш Шура, 11). На Божјото битие или на Божјиот ранг ништо од креацијата не му е слично, и затоа познанието на Божјото битие

²⁸ Кај човекот како место на сеопфатна манифестација на Божјите својства се манифестираат и гореспоменатите Божји својства кои укажуваат на Божјата несличност со креацијата (вечноста, независноста итн.), со тоа што кај човекот овие својства се однесуваат кон создадените нешта, но не и кон Бога. Усовршениот човек е наскитен со сите Божји својства. Така, човекот може да го достигне степенот на независност во однос на создадените нешта и може да го придобие својството на вечност

²⁹ Ibn Arebi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja*, tom IV, 411.

е негација на познанието на креацијата. На ова познание одговара делот од куранскиот стих кој ја негира сличноста (*нему ништо не му е слично*). Од друга страна, познанието на *својствата* во себе поседува мноштеност и релации од чии манифестации произлегуваат мноштеноста и релациите во светот. Така, познанието на *својствата* е познание на сличноста и на аналогијата, при што се изедначени познанието на *својствата* и познанието на светот. На овој вид познание одговара делот од куранскиот стих кој укажува на двете Божји својства – *слушањето* и *знаењето*. Додека познанието на несличноста се однесува на Божјиот ранг, познанието на сличноста или познанието на *својствата* се однесува на Божјото постоење и Неговото дејствување во креацијата.

Сличноста и несличноста истакнати во куранскиот стих “*Нему ништо не му е слично, но (сепак) Он сè Слуша и Знае*” (Еш Шура, 11) можат да се објаснат и на друг начин. Имено, познанието на Божјите својства и на светот е познание на Божјото постоење, затоа што Божјото постоење е одредено од Неговите својства, т.е. од начините на кои Он дејствува во светот преку Неговите различни својства. Така, кога се вели дека Бог се појавува во креацијата всушност се мисли на појавувањето на Неговото постоење преку Неговите својства, а не се мисли на појавување на Неговиот ранг. Овие две нешта – Божјото постоење и Божјиот ранг Ибн Араби ги разлучува, така што вели дека на Бога ништо не му е слично според Неговиот ранг, но не и според Неговото постоење. Како што вели Ибн Араби, Бог по своето постоење прифаќа можност за попримање ликови, и со ова *попримање ликови*³⁰ всушност сака да се укаже на Божјото дејствување во светот преку Неговите својства или преку Неговото постоење, при што стварите се ликови врз и со кои Он дејствува преку Неговите својства и имиња. Но ова условно и метафорично земено попримање ликови не е возможно кога се работи за Божјиот ранг. Имено, Божјиот ранг како таков не прифаќа некој да Му биде сличен.³¹ Затоа и совршениот човек се нарекува Божји *намесник*,

³⁰ Во овој и во сличните искази се наоѓа проблемот на кој наидуваат традиционалните исламски мислителите и вероучители. Имено, проблемот е во тоа дека доколку овој исказ кој вели дека Бог поприма ликови се земе буквално, без насетување на интенцијата на овој исказ, тогаш произлегува дека овој исказ е израз на неверување и ерес. Дека ова не е така објаснуваме во текстот, кога објаснуваме како Ибн Араби ги разлучува Божјиот ранг и Божјото постоење. Разликата помеѓу нив е всушност разлика помеѓу Божјата суштина (*зат*) и Божјите својства (*сифат*).

³¹ Во оврската со ова истакнуваме дека, исламските философи, чие учење, во основа, секогаш е во склад со основните исламски принципи на верувањето (*акида*) истакнуваат дека Божјите својства, иако

затоа што тој го заменува Божјиот ранг, и со ова сака да се укаже на поставување на положба и заменување. Намесникот како таков нема никаков удел во рангот кој му припаѓа единствено на Бога. Така, Бог се појавува единствено преку ликовите на битисувањето, но не се појавува по Неговиот ранг. Доколку би се појавил во рангот кој Му е својствен, тогаш сите створенија би ги изгубиле своите рангови и би останал само Он. Така Бог ја негира сличноста по основа на Својот ранг.³² Објаснувајќи ја разликата помеѓу Божјото постоење и Божјиот ранг, Шејхот истакнува:

„Познанието или гледањето на Бога е нешто што не може да се поднесе затоа што тоа гледање ги брише потенцијалните гледачи. Створението е темнина, додека Он е Светлина, Јасна Вистина. Светлината и темнината никогаш не се состануваат, како што и денот не може да се состане со ноќта. Секое од нив го покрива другото за да се истакне себеси. Оној кој го гледа денот не ја гледа ноќта, а оној кој ја гледа ноќта не го гледа денот. Постои Бог и постои створеното, та ако го гледаш Бога не можеш да го гледаш створеното, а ако го гледаш створеното не можеш да го гледаш Бога. Никогаш не можеш истовремено да ги видиш и Бога и створеното, затоа што едното го прекрива другото. Но едното во другото може да се види преку познавателната перцепција.“³³

Истакнуваме дека, на оваа линија е и познатиот мистик Менсур ел Халаџ, кој односот меѓу Бога и створението го опишува така што Бог е вистинската стварност, а створението претставува покривка на оваа стварност.³⁴

Сега, накратко, ќе го објасниме овој феномен на единството на постоењето на својствата во Бога и произлегувањето на мноштвеноста на Божјите дејства од истите. Имено, секое својство е ознака за некое Божјо дејство преку кое Он дејствува. Така,

укажуваат на Бога и Неговите дејства во созданието, сепак не го отсликуваат Божјето битие (*зат*) кое е апсолутно трансцендентно. Така, Хасан Џило истакнува дека 99те Божји својства не го отсликуваат Божјето битие кое е незамисливо и недофатливо за створените суштества (Џило, Хасан. *Филозофија на Суфизмот*. дис. Универзитет „св. Кирил и Методиј“ Филозофски факултет. Скопје, 2008, стр. 136). Ева Мејерович коментирајќи ја Арабијевата мисла истакнува „... субјектот што го прима суштинското откритие, во Божјето огледало секогаш ќе го види сопствениот лик и нема да го види Бога, невозможно е да го види ...“ (Мејерович, Ева де Витре. *Антологија на Суфизмот*. Скопје: Табернакул, 2009, стр. 288).

³² Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja*, tom IV, 423.

³³ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja*, tom I, 467;

³⁴ op. cit. Hallag, abu Mansur. *Kitab al Tawassin*, 73.

Божјите дејства во светот за нас се појавуваат како мноштвени, иако нивниот извор е еден. Од нашата гледна точка светот е мноштен – затоа што во него дејствува мноштвото на Божјите својства. Исто така, од друга страна, од нашата гледна точка светот е единство на мноштвеноста, затоа што Божјите својства се единствени во Бога. Опримерувањето на мноштвото на Божјите својства е перцепцијата на мноштвеноста на светот, додека опримерувањето на единството на Божјите својства е перцепцијата на единството на мноштвеноста во светот. Сето ова се однесува на човечкото познание, и Бог не се мултиплицира со нашата перцепција за мноштвеноста на Својствата. Ибн Араби истакнува:

„Философите велат *“Од Едното настанува само едно”*. Но, светот е мноштен. Така, светот настанува само од мноштвото на Божјите својства. А Бог е еден според единството на мноштвото на Неговите својства. Така, светот е мноштен според мноштвото на Божјите својства, а еден според Божјата едност. Поради ова, философите гледајќи го настанувањето на мноштвото, на тоа Едно му припишаа мноштво на аспекти врз основа на кои настанува мноштвото. Односот на мноштвото на овие аспекти кон Едното го претставува односот на Божјите својства кон Бога. Во светот не постои ниту една појава која не се потпира врз определена Божја стварност. Така, мноштвото настанува по основа на мноштвото на Божјите својства, па затоа човекот размислува за мноштвото на светот кое произлегува од мноштвото на Божјите својства. Но, ова теоретско размислување е забрането кога се однесува на Божјото битие (*затиллах*), затоа што Божјото битие се спознава врз основа на Неговото известување за себеси. Овде не смее да се користи аналогија, ниту да се додава или одзема било што, ниту самостојно да се толкува.“³⁵

Единството на Божјите својства произлегува од фактот што иако тие за нас постојат како мноштвени, сепак во Божјото битие постојат единствено и Бог не се мултиплицира со мноштвото на Неговите својства. Шејхот истакнува:

„Божјите имиња нам ни овозможуваат многу стварности на очигледни различности. Имињата се својствени на Бога затоа што Он е објектот кој е опишан со нив, но Он не се мултиплицира со нив. Доколку имињата беа онтолошки квалитети кои постојат во Него, тогаш тие би Го мултиплицирале. Бог ги знае имињата со тоа што Он го знае секој објект на познание, а ние ги знаеме имињата преку нивните различни ефекти врз нас. Така, влијанијата на

³⁵ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom I, 535.

имињата врз нас се мноштвени затоа што самите имиња се мноштвени, а Бог е опишан со нив. Но, иако имињата се Негови описи, Он со нив не станува мноштен во Себе.³⁶

Божјите својства може да се опишат како модуси на супстанцијата. Иако тие се различни по своето значење, идентични се по своето онтолошко постоење. Тие се едно за Бога, а мноштво за нас. Својствата се ознаки за Божјата секој со која е опфатена целата креација. Релациите на постоењето на својствата во време и место се восприемаат како мноштеност кај нас, но не и за Бога. Така, Божјите својства се појавуваат како временска и положбена мноштеност и релативност само привидно. Оној кој е извор на својствата е Еден и тие во Него постојат единствени. Така, мноштеноста се однесува за нас во смисла на мноштеност на Имињата на Имињата, додека стварностите на имињата се единствени во Бога:

„Имињата на имињата се различни само поради различноста на нивното значење. Доколку не постоеше различноста помеѓу нивните значења, ние не би можеле да ги разликуваме имињата. Тие се едно во Божјите очи, а мноштво во нашите очи. Доколку не постоеше различност, секое име би можело да се објасни со било кое друго име, без никакви разлики помеѓу нив. Но *возвишувачот* не е исто како и *понижувачот*, иако и двете се идентични во смисла на Божјата едност (*ехадија*). Така, се вели дека секое име ја претставува и Божјата есенција и својата сопствена стварност. Именуваниот е еден, и така од оваа гледна точка *возвишувачот* е и *понижувач*. Но *возвишувачот* не е идентичен со *понижувачот* од гледна точка на нивната посебна стварност.“³⁷

На крајот, Ибн Араби повторно укажува на важноста на познанието на фактот дека Божјите својства постојат како единствени во Бога, и се надополнуваат едни со други:

„Секое Божје име е именувано и опишано со сите други Божји имиња. Ова е така затоа што секое име ги денотира и Божјата есенција и значењето кое тоа име го завзема. Од гледна точка на неговото денотирање на Божјата есенција тоа ги поседува сите останати имиња, но од гледна точка на неговото денотирање на значењето кои му припаѓа нему, тоа е одвоено од останатите имиња, како што е случајот со имињата *господар* (*Ер Раб*), *творец* (*Ел Халик*),

³⁶ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge* (State University of New York Press, 1989) 36.

³⁷ *ibid*

оформуваач (Ел Мусавир) итн. Имињата се исти со оглед на Божјата есенција, а различни со оглед на нивните различни значења.”³⁸

Во делото “*дрво на битието*” Шејхот говори за *денот на сведоштвото*,³⁹ и објаснува дека на овој ден сите човечки суштества го видоа Бога сходно со својот степен и сходно со својата прецепција. Така, некои од нив ја видоа убавината на Божјата есенција. Некои од нив ги видоа Божјите својства, додека некои луѓе познанието на Божјото откривање ќе го доведат до аналогича со создадените нешта така што Бога ќе го гледаат во исклесаните кипови:

„Постои еден ден кој е наречен *ден на сведоштвото*, во кој, под погледот на Оној Кој се гледа, секоја душа беше запрашана “*Зар не Сум Ваш Господар?*” и сите тие одговорија “*Да, сведочиме*” (Араф, 172). Но, иако сите посведочија потврдно, сепак тие сведочеа сходно со она што го видоа и спознаа. Така, оние кои ја посведочија убавината на Божјата есенција велат “*Ништо не е како Него*” (Шура, 11). Оние кои ја посведочија убавината на Неговите Својства велат “*Он е Аллах, Оној освен Кого нема друг бог. Зналец на скриеното и видливото, Он е семилосен и милостив. Он е Аллах, Оној освен Кого нема друг бог. Владетел, свет, спасител, чувар на верата, посматрач, величествен, надмоќен, Оној кој се слави себеси. Славен нека е Аллах над она што му придружуваат*” (Хашр, 23-24). Оние кои го спознаа Бога единствено во релација со убавината на нештата кои Он ги создаде, сите тие ќе го замислуваат Бога различно. Некои ќе го ставаат Бога во ограничено време и место. Некои дури ќе мислат дека Он не постои. Некои ќе прават статуи од камења и ќе мислат дека тоа е Он. Тешко на оние чија судбина е оваква...”⁴⁰

Ние овде остануваме на познанието на светот кон кој се насочени и во кој дејствуваат Божјите својства, за преку светот да ги спознаеме Својствата и нивното дејствување од една страна, и за преку својствата да го спознаеме светот и неговото дејствување од друга страна. Бидејќи светот е определен од Божјите својства, следува дека, како што е истакнато погоре, познанието на Божјите својства е познание на светот и обратно. Божјите Својства се одредби на креацијата, така што суштината на суштеството зависи од тоа кое својство е манифестирано на него. Ако кај суштеството е манифестирано својството на потчинување (*Ел Музил*), тоа својство ќе го определи ова

³⁸ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge* (State University of New York Press, 1989) 37;

³⁹ *Денот на сведоштвото* е курански опис за праисколот (*езел*), кога душите на сите луѓе кои беа, се и ќе бидат создадени го видоа Бога, при што Бог од нив зема сведоштво дека Он е нивниот Господар.

⁴⁰ Ibn Arabi, *The Tree of Being* (Archetype, 2005) 98.

суштество така што суштината на ова суштество ќе биде понижена пред Бога и понижена пред оние суштества кон кои Бог сака ова суштество да биде понижено. Типичен пример за вакви суштества се домашните животни. Кога кај створението се манифестира својството на знаење (*Ел Алим*), тогаш ова суштество е суштество на знаењето. Кога кај створението се манифестира својството на милоста (*Ер Рахман*) тогаш ова е суштество на милоста и.т.н. Така Бог непрестајно дејствува во креацијата преку Неговите својства, со што креацијата е подложна и обликувана од Божјите својства. Додека кај животните, како што споменавме, е манифестирано Божјото својство *потчинител*, кај човекот најпрво се манифестираат Божјите својства на благоста, сожалувањето, милоста и Божјото спуштање. Бидејќи така се создадени, луѓето не ја гледаат Божјата величина и возвишеност, туку гледаат дека целокупното постоење е основано на Божјата милост, благост и спуштање на степенот на суштествата. Шејхот вели:

„ Вистинитиот поседува милост, опрост, дарежливост, и останати нешта од Неговите прекрасни Имиња. Он исто така поседува одмазда, жестока казна. Така, Он е *семилоствив*, *опростувач*, *дарежлив* и *одмаздувач*. Невозможно е дејствата на Неговите имиња да се активираат во Него или Он да биде место на нивните дејства. Па, кон кого Он е *семилоствив*? Кому Он *опростува*? Кон кого е *дарежлив*? Кому Он му се *одмаздува*? Така, мора да се каже дека на Бога Творецот му се потребни создадените нешта и на создадените нешта им е потребен Творецот. Така, мора да постојат створенија, бидејќи Божјите имиња го бараат ова. Од гледна точка на Неговата есенција Он е независен од световите, но од гледна точка на Неговите прекрасни имиња на кои им е потребна креацијата поради нивните потенцијали, за нивните дејства да се појават во креацијата, Нему му е потребно постоењето на креацијата. Он ги поседува прекрасните имиња и секое име е знак (*аламет*), интелигибилна стварност која е различна од останатите интелигибилни стварности. Откога универзумот дојде од непостоење во постоење неговите лица се мноштвени, и на оваа мноштеност и се потрени Имиња, иако ентитетот е Еден. Така, и креацијата е една, но и мноштвена поради нејзините посебности.“⁴¹

Како што Ибн Араби истакнува, Божјите својства бараат објекти на своето дејствување, и така Бог создава според Неговите својства. Но, и покрај ова, Неговите својства не наликуваат на Него со тоа што Божјата есенција е трансцендетна над истите:

⁴¹ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge* (State University of New York Press, 1989) 41;

„ Он ги создаде грешниците и нивното покајание, и така ја манифестира Својата *прошка* на нив. Он ги создаде добрите и нивните дела, и ја манифестира Својата *милост* на нив. Он ги создаде Неговите послушни робови и ги манифестира Неговите *благодети* врз нив. Он ја манифестира Неговата *правдина* врз непослушните и Неговата *надмоќ* врз оние кои не веруваат. Сепак, манифестацијата на Неговите својства во Неговата креација не наликува на Него, ниту е врзана за Него, ниту е близу до Него. Сè е од него, но не е Он. Он постои отсекогаш, кога никое нешто не постоеше. И откако го создаде универзумот, Он ниту придоби ниту изгуби нешто. Дури и сè да исчезне, Он нема ништо да изгуби. Он е сега како отсекогаш е и ќе биде. Иако Он не е споен со манифестациите на нештата кои ги создаде, сепак Он не е ниту одвоен од нив. Затоа што споеноста и одвоеноста се својства кои им припаѓаат на создадените нешта, и не Му припаѓаат на вечно постојниот, Оној Кој е единствен и сам. Спојувањето и одвојувањето подразбираат движење кон нешто и оттргнување од нешто. Ова движење подразбира положбена, временска и ситуациона промена, па дури и подразбира непостоење. Сите овие својства се својства на несовершеноста, додека Творецот е *еден, вечен и совршен*. “⁴²

2. Сеопфатното име и 99те Божји својства

Сега ќе видиме кои се овие *својства* кои се предмет на ова истражување. Кои се овие *својства* кои се Божји описи и знаци со кои е опишан и означен целиот Универзум? Кои се овие својства кои се извор на богопознанието, извор на себепознанието и извор на познанието на целата креација? Ќе се запознаеме со 99те Божји имиња кои се основата за ова истражување и ќе видиме како Ибн Араби ги објаснува истите во најкратки црти.

Ибн Араби тврди дека најпрво доаѓа универзалното име, сеопфатната стварност која во себе ги обединува сите својства. Тоа е името на есенцијата – *Аллах*. Така, Он е *Аллах*

⁴² Ibn Arabi, *The Tree of Being* (Archetype, 2005) 103.

(Бог) според Неговата личност и битие (*зат*) и според Неговото онство (*хуввијет*). Во името *Аллах*, според Араби „ ... сите својства се смируваат и исчезнуваат“⁴³ Потоа доаѓаат останатите 99 својства, при што се започнува со основата од која произлегува креацијата, а тоа е Милоста која ги опфаќа сите нешта. Така, Он е *семилоστιв* (*Ер Рахман*) со оглед дека Неговата *општа милост* ја опфаќа секоја ствар. Он е *посебно милостив* (*Ер Рахим*) со оглед на тоа што Себе се обврза со посебна милост кон оние Негови робови кои се покајуваат. Он е *господар* (*Ер Рабб*) и ова Негово Име го подразбира стварањето на она што е од корист за неговите створенија. Он е *владетел* (*Ел Мелик*) со оглед дека Негови се царствата на небесата и земјата. Он е *свет, трансцендентен* (*Ел Кудус*) со оглед на тоа што Он од Себе го одрекува описот со кој луѓето Го опишуваат. Он е *спасител* (*Ес Селам*) со оглед на тоа дека Сам по Себе е спасен и сочуван од она што луѓето погрешно му го припишуваат. Он е *верен* (*Ел Мумин*) со оглед на тоа што вистински го исполнува она што им го ветува на луѓето и што ним им дава безбедност доколку тие го исполнат неговиот Завет. Он е *посматрач* (*Ел Мухејмин*) со оглед на тоа дека ги посматра Своите робови во секоја нивна состојба. Он е *величествен* (*Ел Азиз*) со тоа што Он го совладува оној кој Нему му се спротиставува, додека Он самиот не може да биде совладан, и со тоа што Он е недостижен во Неговата светост. Он е *присилувач* (*Ел Џебар*) со оглед дека Неговите робови се присилени од Него и тогаш кога се под присила и тогаш кога имаат слободен избор, бидејќи тие се во Неговата рака. Он е *оној кој се велича* (*Ел Мутекебир*). Он е *творец* (*Ел Халик*) со тоа што Он ги воведува стварите во постоење. Он е *оној кој создава од ништо* (*Ел Бари*). Он е *оној кој обликува* (*Ел Мусеввир*) со оглед на тоа дека ги создава ликовите од праматеријата.

Он е *оној кој често простува* (*Ел Гафар*) затоа што Он ги прикрива гревовите кои Неговите робови верници ги чинат од незнаење. Он е *оној кој простува* (*Ел Гафир*) со оглед дека прикривањето на гревовите му се припишува Нему. Он е *оној кој трајно простува* (*Ел Гафур*) со оглед дека Он на луѓето спушта покривки кои ги покриваат нивните гревови и недостатоци. Он е *надмоќен* (*Ел Каххар*) над оние кои му се спротиставуваат. Он е *поклонувач* (*Ел Вехаб*) со оглед на тоа дека Он од Своите ризници на Неговите робови им дава благодети како израз на Неговата чиста добрина,

⁴³ Ibn Arabi. *Al Mawaqī An Nujum wa ma Tali Ahilla Al Asrar wa Al Ulum*. Al Qahira 1384/1965, 11.

а не како награда за нивните дела. Он е *племенит* (Ел Керим) со тоа што на Неговите робови им го дава она што тие го бараат од Него. Он е *дарежлив* (Ел Џевад) затоа што Он дава и пред тие да побараат нешто од Него, за тие да му бидат благодарни Нему, а Он, поради нивната благодарност, да ги зголеми Неговите благодети врз нив. Он е *оној кој дава според потребата* (Ес Сехиј) со оглед на тоа дека Он на секоја ствар ѝ ја дава нејзината створеност и дека Он во целост ѝ го исполнува нејзиното право. Он е *опскрбител* (Ер Резак) со тоа што безусловно ѝ дава опскрба на секоја ствар која се храни, било да се работи за аноргански, растителен или животински вид, или пак за човекот. Он е *оној кој отвара, оној кој дава откровенија* (Ел Фетих) по тоа што ги отвара вратите на наградата и казната. Он е *оној кој знае* (Ел Алим) по мноштвото и сеопфатноста на Неговото знаење. Он е *оној кој дава стеснување* (Ел Кабид) со оглед на тоа што сите нешта се во Неговата Рака. Он е *оној кој дава опуштање* (Ел Басит) со оглед дека дава опскрба со "отворена рака".

Он е *оној кој воздигнува* (Ер Рафи) со оглед на тоа што Он дава власт кому сака, воздигнува кого сака и дава богатство кому сака. Он е *оној кој спушта* (Ел Хафид) со оглед на тоа што одзема власт од кого сака, понижува кого сака и осиромашува кого сака. Он е *оној кој дава углед и оној кој го одзема угледот* (Ел Муиз Ел Музил) со оглед на тоа што Он дава углед, чест и моќ по основа на послушноста кон Него, а понижување дава по основа на непослушноста кон Него. Он е *оној кој слуша* (Ес Семи) затоа што Он ги слуша молбите на Неговите робови. Он е *оној кој гледа* (Ел Бесир) затоа што Он гледа сè што се случува со Неговите робови. Он е *судија* (Ел Хакем) по тоа што на Своите робови ќе им пресуди на *судниот ден*, и по тоа што на овој свет ги спушти Своите прописи и закони. Он е *праведен* (Ел Адл) затоа што праведно суди. Он е *префинет* (Ел Латиф) кон Своите робови, затоа што Он ним некогаш им дава здравје кое е спакувано во горк лек. Он е *оној кој е известен* (Ел Хабир) затоа што Он Своите робови ги става на испити давајќи им потешкотии. Он е *благ* (Ел Халим) затоа што го одложува казнувањето, не брзајќи со него кон оној кој прави зло од незнаење. Он е *огромен* (Ел Азим) во срцата на оние кои Го познаваат. Он е *благодарен* (Еш Шекур) по тоа што Он ги споменува Своите Робови во врска со добрите дела кои тие ги прават.

Он е *возвишен* (Ел Алиј) по Своето дејствување и по Својата личност. Возвишен е над ознаките на створенијата и настанатите својства. Он е *велик* (Ел Кебир) затоа што, кога Посланикот Ибрахим ги уништи дрвените богови на својот народ, тој го остави великиот (Ел Кебир) како симбол за Божјото присуство, така што величината е за Него. Он е *чувар* (Ел Хафиз) со оглед на тоа што Он го чува постоењето на секоја ствар. Он е *оној кој храни* (Ел Мукит) со тоа што на земјата дава разновидна храна, а на Небесата им дава објавва која е нивна храна. Он е *оној кој пресметува* (Ел Хасиб), Он е *величествен* (Ел Џелил) со тоа што Он се воздигнува и до Него не можат да допрат ниту надворешниот ниту внатрешниот вид. Он е *оној кој бдее* (Ер Ракиб) со оглед на тоа што Он нужно ги чува Своите створенија и ова чување не Го заморува. Он е *оној кој се одзива* (Ел Муџиб) на оној кој Го повикува, поради Неговата близина и затоа што Он ги слуша молитвите. Он е *сеопфатен* (Ел Васи) затоа што Неговата милост ја опфаќа секоја ствар, и затоа секоја ствар е резултат на Неговата сеопфатна милост. Он е *мудар* (Ел Хахим) по тоа што Он секоја ствар ја поставува на своето место и на рангот кој ѝ одговара. Он е *оној кој стабилно љуби* (Ел Ведуд) по тоа што Неговата љубов кон оние кои Он ги сака е цврста и постојана. Он е *угледен* (Ел Меџид) со оглед на тоа што Нему му припаѓаат чест и углед над сите оние кои се опишани со својствата на честа и угледот.

Он е *оној кој проживува* (Ел Баис) затоа што Он стварите ги доведува од непостоење во постоење. Он е *сведок* (Еш Шехид) затоа што сведочи за Себеси и за створенијата. Он е *вистина* (Ел Хакк) затоа што Неговото постоење е вистинско и не може неvistината, т.е. непостоењето на дојде до Него. Он е *застапник* (Ел Векил) затоа што Неговите робови Го земаат Него како застапник. Он е *снажен и постојан* (Ел Кавијул Метин) во Своето опскрбување и одржување на луѓето, иако тие Го негираат. Он е *заштитник* (Ел Велиј) затоа што Он му помага на оној кон му помага Нему, па така Неговата помош е награда. Он е *оној кому припаѓа благодарноста* (Ел Хамид) затоа што Он е Оној кому му се искажува благодарност преку јазикот на Неговите робови. Он е *оној кој ја знае секоја ствар поединечно* (Ел Мухси) затоа што Он ја знае секоја ствар со име и со број и со појавноста на нејзиното постоење. Он е *оној кој отпочнува* (Ел Мубди) затоа што Он го започнува создавањето на креацијата. Он е *прв*, а постоењето на створението е секогаш второстепено. Он е *оној кој враќа на почеток* (Ел Муид)

затоа што Он ги враќа делата кои ги чинат создадените нешта на нивниот почеток. Он е *оној кој проживува (Ел Мухју)* со оглед на тоа дека секое можно суштество го прифаќа сопственото воведување во постоење. Он нештата ги воведува во постоење со Неговото постоење. Он е *оној кој усмртува (Ел Мумит)* при што усмртувањето претставува нов почеток. Он е *жив (Ел Хаџи)* Сам по Себе и сите својства кои Му се припишуваат се условени од фактот дека Он е жив. Он е *оној кој ги одржува сите нешта (Ел Кајјум)* затоа што Он ја одржува секоја душа. Он е *оној кој наоѓа (Ел Ваџид)* затоа што Он го достигнува она што го бара и ништо не може да му се измолкне. Он е *еден (Ел Вахид)* од аспект на Неговата Божественост, затоа што нема друг бог освен Него. Он е *оној кој е уточиште и потпора на сите нешта (Ес Самед)* затоа што кај Него се бараат уточиштето и потпората.

Он е *непосредно моќен (Ел Кадир)* затоа што Он е моќен по Самиот Себе. Он е *оној кој е посредно моќен (Ел Муктедир)* затоа што понекогаш Неговата моќ ја остварува преку рацете на создадените нешта. Секоја рака која поседува моќ е Божјата рака, затоа што моќта му припаѓа на Бога. Он е *оној кој претходи и оној кој следи (Мукадимул Муехир)*. Он е *прв и последен (Еввелул Ахир)*. Прв е по Својата нужност, а Последен по тоа што сè Му се враќа Нему. Он е *видлив и скриен (Захирул Батин)*. Сам Себеси си е видлив, а за створенијата е невидлив. Он е *добročинител (Ел Бер)* по основа на добročинството на Неговите благодети со кои Он ги дарува Своите робови. Он е *оној кој се враќа (Ет Теваб)* поради Неговото враќање кон робовите, за тие да се покајат и вратат Нему. Он е *осветител (Ел Мунтеким)* затоа што им се осветува на оние кои Му се непослушни со цел да ги исчисти од нивната непослушност. Он е *оној кој поминува преку гревовите (Ел Афув)*, *оној кој се сожалува (Ер Реуф)*. Он е *управувач (Ел Вали)* затоа што се поставува Себеси како управувач над секој кому му даде управување. Он е *оној кој се воздугнува (Ел Мутеал)* над секој оној кој сака да се воздигнува на земјата и за себе тврди невестица. Он е *одмерувач (Ел Муксит)* со оглед дека дава по мера. Он е *оној кој обединува (Ел Џами)* затоа што со Своето постоење во Себе го обединува сето постоечко.

Он е *независен и богат (Ел Ганиј)* затоа што е независен од световите со самите светови. Он е *оној кој дава независност и богатство (Ел Мугни)*. Он е *иноватор (Ел Беди)* со оглед на тоа дека Он непрестајно иновира во Своето стварање. Он е *оној кој*

дава штета и оној кој дава корист (Ед Дар Ен Нафи). Он е светлина (Ен Нур) на Небесата и Земјата, Он е упатувач (Ел Хади) со оглед на тоа дека преку Своите знајни и учени луѓе нештата ги објаснува онакви какви што се. Он е оној кој ускратува (Ел Мани) со оглед на можноста на давање на она нешто кое го ускратил. Он е вечен (Ел Баки) затоа што, за разлика од Неговите створенија, Он не е подложен на непостоење. Он е наследник (Ел Варис) затоа што нè заменува нас откако ние ќе се преселиме во задгробниот свет. Он е водач (Ер Решид) затоа што Своите робови ги води кон Себе. Он е трпелив (Ес Сабур) со она со што бива вознемируван. Неговата трпеливост се состои во тоа што Он не брза да казнува и покрај Неговата способност за ова.⁴⁴

Во овој дел ќе видиме како ова практично и егземпларно се одвива, т.е. ќе видиме како својствата ја определуваат креацијата од една страна и како креацијата укажува на својствата на Творецот од друга страна. Ќе видиме како посебните својства дејствуваат и на кој дел од креацијата се однесуваат. Така, ќе видиме како Бог и креацијата се во врска посредувана од својствата, и ќе ја спознаеме тајната на гледањето на Божјото дејствување во огледалото на креацијата. Ќе видиме на што конкретно Својствата се однесуваат, т.е. што е предметот и целта на дејствувањето на Својствата. Ќе го запознаеме Бога од две страни, така што од една страна ќе се запознаеме со Својствата на Божјата убавина (*сифатул џемал*) кои укажуваат на Божјата милост, љубов, простување, опскрбување. Од друга страна ќе се запознаеме со Својствата на Божјата моќ (*сифатул џелал*) кои укажуваат на Божјата надмоќност, ускратување и нанесување штета.

⁴⁴ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja*, tom III, 755.

3.1 Присуствата на *семилоста* и *посебната милост* (ЕрРахманирРахим)

Ова име е кованица од две имиња – *семилостив* (Ер Рахман) и *посебно милостив* (Ер Рахим). *Семилоста* е својство со кое е опфатена целата креација затоа што со неа Бог ги воведува нештата во постоење и одржување, додека *посебната милост* или милоста со која Бог се обврзува е милоста која е придобиена со дела. Семилоста важи за сите суштества безусловно, додека посебната милост е резервирана за идниот свет, за оние кои ја заслужија истата. Така, милоста е океанот од кој произлегува креацијата и кој целосно ја опфаќа истата. Ибн Араби вели:

„ Ова име припаѓа на сложените имиња затоа што е составено од две имиња. Ова име е сложено затоа што Неговата милост кон робовите се дели на онаа милост на која Он Самиот се обврза и на онаа милост која е израз на неговата општа добрина. Како резултат на Неговата милост која е израз на Неговата општа добрина се појавува креацијата. Пропишаните дела се пропишани за преку нив да се заработи милоста на која *возвишениот* се обврзува. “ ⁴⁵

Како што Шејхот објаснува, општата или сеопфатната милост е онаа која е израз на чистата Божја дарежливост, и која е својствена за Посланикот на Исламот:

„ Таа, (општата) милост е милоста која Бог ја споменува во врска со неговиот Посланик – во врска со благодетите со кои Он него го обдари и вели “ *Со Аллаховата Милост ти си благ кон нив* “ (Али Имран, 159). “ *Ние те испративме само како Милост кон световите* “ (Енбија, 107). Овде се говори за милоста која е израз на чистата Божја добрина, и со ваквата милост е опскрбена целата креација. Така, оваа милост е општа милост.” ⁴⁶

Ова присуство, оваа Божествена Позиција поседува општ карактер, затоа што секоја ствар има удел во општата милост. Затоа што оваа милост се врзува за бројот на можните суштества, и тоа за секое можно суштество посебно, но, исто така, и за бројот на меѓусебните односи кои нужно доведуваат до сложеност, и затоа што ова (можните

⁴⁵ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011), tom III, str. 210

⁴⁶ ibid

суштества и нивните меѓусебни односи) се безбројни, така и Божјата милост е бескрајна. Од оваа општа Божја милост сите суштества се воведени во постоењето. Понекогаш милоста е завиткана во формата на казна, и така во казната постои скриена милост, како што во горчината на лекот лежи здравјето:

„ Од оваа општа милост настана и Божествената казна... Затоа тие две (милоста и казната) се тркаат меѓу себе, а трката не е дадена за ништо друго освен за тоа нештата да се диференцираат. Сè што во постоењето е воведено со милоста, се наоѓа во таа милост и од неа не излегува освен со Божјата казна.“⁴⁷

3.2 Присуството на *владеењето* (Ел Мелик)

Владеењето се однесува на два аспекти кои ја опфаќаат целата креација, а тоа е аспектот на видливото, појавното од една страна, и аспектот на скриеното или духовното од друга страна. Овие два аспекти имаат свои опримерување и во универзумот и кај човекот, со тоа што универзумот е составен од видлив свет кој се нарекува *мулк* и невидлив или духовен свет кој е надреден над видливиот свет, а се нарејува *мелекут*. Бог е владетел на двете царства, видливото и невидливото, земното и небесното, физичкото и метафизичкото царство. Овие две царства поседуваат свои жители и поседуваат свои принципи на дејствување. Нивната алегорија (опримереност) кај човекот се однесува на надворешноста и внатрешноста на неговите дела, т.е. во надворешниот аспект чиј предмет е видливоста на делото од една страна и аспектот на срцето чиј предмет е внатрешноста на делото, т.е. намерата. Така, човекот е владетел на своите внатрешни дела – мислите, намерите, чувствата, од една страна и човекот е владетел на своите надворешни дела од друга страна. Во врска со ова Ибн Араби истакнува:

⁴⁷ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom III, 211.

„ Знај дека на земното царство (*мулк*) и на небесното царство (*мелекут*) им одговараат Божјите имиња *видлив* (*Ез Захир*) и *скриен* (*Ел Батин*). Тоа се скриениот и појавниот свет, т.е. светот на створенијата од една страна и светот на императивот (Божјата наредба) од друга страна. Ова царство е подредено и потчинето. Доколку не беше подредено и потчинето на Неговата моќ, тоа не би потпаѓало под Неговото царство.“⁴⁸

Доколку наредбите на владетелот се извршуваат надворешно (формално), тогаш тоа извршување припаѓа на надворешното (формалното) царство (*мулк*), а доколку наредбата се извршува внатрешно (суштински), тогаш таа припаѓа на внатрешното царство (*мелекут*), а доколку се извршуваат на планот и на надворешното и на внатрешното, тогаш тоа дело го опфаќа целокупното царство. Овие две својства се огледуваат во следењето на наредбите дадени од Божјите Посланици од страна на верниците и лицемерите. Шејхот истакнува дека има луѓе кои Посланикот го следат и со нивната надворешност и со нивната внатрешност, а тоа се послушните верници. Но, има луѓе кои наредбите ги следат со нивната надворешност, но не и со нивната внатрешност, а тоа се лицемерите. Има и такви кои наредбите ги следат со нивната внатрешност, но не и со нивната надворешност, а тоа се непослушните верници. Како што Шејхот поентира, видливото царство се согледува со надворешното око, додека духовното царство се согледува со внатрешното око, или преку духовното созерцание:

„ Бог на човекот му даде две очи за со нив да ги види овие својства, а тие две очи се сетилното око и окото на срцето, односно надворешниот и внатрешниот вид, затоа што Он – како што секое нешто го создаде во пар, така создаде и две очи (два вида А.Ж.) за овие две да се видат.“⁴⁹

⁴⁸ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom III, 213.

⁴⁹ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom III, 213, 214.

3.3. Присуството на Творештвото (Ел Халик)

И стварањето поседува два аспекта. И кај стварањето како и кај владеењето, едниот аспект е видлив, а другиот невидлив. Невидливиот аспект на стварањето му претходи на видливиот аспект, додека во моментот кога можното суштество се појавува во постоење овие два аспекти се обединуваат. Невидливата створеност на стварите се нивните стварности во Божјата мудрост, а видливата створеност на стварите се појавува во нивното појавување во видливиот свет. Алегоријата и опримерувањето на невидливиот аспект на стварањето е човечката имагинација која има моќ на создавање на нешта кои не поседуваат постоење во сетилниот свет. Така, од целата креација единствено човекот е оној кој е сопственик на ова својство, и единствено кај човекот ова својство го спознаваме преку позитивниот аспект на богопознанието кој го познава Бога преку сличноста на креацијата со Него. Творењето поседува два аспекти кои се преплетуваат. невидливиот аспект е наречен стварање во смисла на одредба, а видливиот аспект е наречен стварање во смисла на наредба. Објаснувајќи го ова, Ибн Араби вели:

„ Стварањето се дели на два вида. Првиот вид на стварање е по основа на Божјата одредба, а тоа е стварањето кое ѝ претходи на Божјата заповед, како што Он го споменува најпрво, а потоа ја споменува Неговата наредба, и вели *“ Нему му припаѓаат стварањето и наредбата ”* (Ел Араф, 54). Вториот вид на стварање е стварање во смисла на воведување во постоење и како такво тоа оди сходно со Божјата наредба дури и ако Наредбата му претходи по ранг. Така, Божјата Наредба во врска со воведувањето во постоење се наоѓа помеѓу двете аспекти на стварањето— стварањето по основа на Божјата одредба и стварањето по основа на воведувањето во постоењето. Стварањето по основа на Божјата одредба се врзува за назначеното време во кое суштеството ќе дојде до израз и ќе се појави во можните суштества, на што Божјата наредба се надоврзува.”⁵⁰

Божјата Наредба оди сходно со стварањето со кое се воведува во постоење, со Неговиот збор *„Биди!“,*⁵¹Имагинацијата го создава невозможното замислувајќи го истото во некој постоеен лик и форма, иако тоа самото никогаш не се појавува во

⁵⁰ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom III, 257, 258.

⁵¹ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja*, tom III, 259.

постоење во сетилниот свет, но се појавува во постоење во имагинарниот свет... Имено, за моќта на имагинацијата не постои нешто што е невозможно. Така, имагинацијата го опфаќа и нужно постојното и невозможното. Таа сама по себе поседува моќ сето тоа да го оформи и да го предочи во некој лик или форма. Оваа моќ, моќта на имагинацијата, иако поседува однос кон она што таа го создава, сепак и таа самата е створена. Ваквиот статус е посебно својство на имагинацијата... Оваа моќ не ја добива никое друго створение освен човечкиот вид. Ибн Араби истакнува:

„Со помош на оваа моќ човекот создава поредок на прототиповите на можните битија во состојба на нивното непостоење како тие самите да постојат. Всушност тие постојат затоа што имаат замислено постоење во имагинацијата. На тоа имагинарно постоење Бог му вели „Биди!“, и тоа бива.“⁵²

3.4. Присуството на светоста и трансцендентноста (Ел Кудус)

Божјата светост е прекриена со посредувањата⁵³ кои се одредби на нештата, така што луѓето не гледаат дека единствениот Творец на нештата е Бог. Божјата светост во однос на нештата се однесува на тоа дека Он е непроменлив иако од Него произлегуваат промените во светот. Ова е трансцендентниот аспект на ова својство кој укажува на Божјата несличност со створенијата. Но, ова својство укажува и на позитивниот аспект на богопознанието, со тоа што во створенијата е иманентна Божјата светост – со тоа што тие се свети со Него, т.е. со дејството на Неговите Својства врз нив. Објаснувајќи го ова двојно значење на Божјата светост, Шејхот објаснува:

„Бог создава посредства, кои Он ги создаде како видливи за Неговите робови и направи од тие посредства да произлегуваат нивните последици (резултати). Со ова, на посматрачот му се причинува дека последиците не се створени од ништо друго освен од посредствата. Ова ги

⁵² Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja*, tom III, 260.

⁵³ Се мисли на тоа дека дејствата во светот се одвиваат преку посредство на создадените нешта;

збунува створенијата и ги одведува од правиот пат и знаењето покривајќи ги од посебното Божјо лице кое е присутно во секое створение. Поради ова, со изразите кои поседуваат релативно значење, како изразите *што, кој, кои*, и ним сличните всушност се именуваат причините зад кои Бог се покрива од Своите створенија, и така Он е свет (*Ел Кудус*) од тоа да му се припишуваат имиња со непотполно значење.”⁵⁴

Божјата светост во однос на нештата се однесува на тоа дека нештата или се свети со Него, затоа што Он има удел во нив, но и исто така се однесува на променливоста на нештата, при што Он иако ги создава овие промени, сепак притоа Самиот себеси не се менува. Во однос на ова Ибн Араби открива дека постојат две познанија или откровенија. Едното откровение е тоа дека Бог е појавлив во секое можно суштество кое се појавува, и во овој случај светоста ќе се припишува на можните суштества, со оглед на Божјото постоење и Неговото појавување во нив, така што тие ќе бидат свети со Него. Ова е откровението на позитивниот аспект, аспектот на сличноста на креацијата со Бога. Во вториот случај светоста и чистотата му се припишуваат на Бога, со оглед на променливоста на одредбите на можните битија – т.е. Бог е *свет* и *чист* од тоа да Он да се менува себеси при промената на одредбите на можните суштества. Алгоријата на Божјата светост гледана од овој аспект е светлината која останува чиста дури и откако ќе помине низ стаклото обоено со различни бои и ќе прими одраз на различните бои. Имено, ние знаеме дека при ова светлината сама по себе не ја презема никоја од тие бои и покрај тоа што сетилно гледаме дека таа прима различни бои. Така и Бога го чистиме и одрекуваме дека Он себеси се менува кога кај Него ќе дојдат до израз промените на одредбите на можните суштества, така што Он Сам по Себе е свет, непогрешив и несличен. Ова е така и со *светиот дух*.⁵⁵ Тој се појавува во ликот на Дихје (современик на Посланикот), и во други ликови. Се појави во толку величествен лик што со овој лик го покри хоризонтот, но и во толку мал лик кој беше како зрно прашина:

„ Ние знаеме дека *светиот дух* сам по себе е чист од промена, но ние вака го гледаме (во овие ликови). Така е и со Божјиот Говор – кога различните стихови се спуштаат на

⁵⁴ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom III, 218.

⁵⁵ Во Исламот под *свет дух* се подразбира Ангелот на објавата, Џебраил или Габриел;

Посланикот, тогаш овие стихови вршат различно влијание врз Посланикот иако Божјиот Говор е еден.”⁵⁶

3.5 Присуството на *спасот* (*Ес Селам*)

Спасот се однесува на целосното остварување на побожноста и свеста за сопствената немоќ и за целосната и сеопфатна Божја моќ. Имено, според Ибн Араби спасен е оној што нема тврдење за себеси иако во него е манифестирана Божјата моќ. Кога оној кај кого оваа моќ е манифестирана ќе ја присвои истата и ќе изнесе тврдење за себеси, тогаш тој е изгубен. Затоа Бог ја опсипува Својата моќ, Своето знаење, Својата љубов, Својата милост и останатите својства само на оние луѓе кои се целосно спасени од своето его и немаат никакво тврдење за себеси, освен тврдењето дека се Божји робови. Така, сите Посланици и сите Божји луѓе се нарекуваат себеси Божји робови. Ибн Араби вели:

„ Знај дека спасот кој е својствен на познавателот се однесува на тоа дека тој е целосно спасен од тврдењето дека е Господар, освен кога на него се одразува *здивот* на ова (на господарството А.Ж.) – кога тој ќе се оствари во ова, сета негова сила и моќ всушност се Божјата сила и моќ, и во овој случај може да дојде до изнесување на вакво тврдење... Тогаш неговиот спас се состои во тоа тој да се спаси од самиот себеси.”⁵⁷

Оној кај кого се манифестираат Божјите Својства на *сила* и *моќ* нужно се спасува од самиот себеси, затоа што доколку кај него остане тврдењето за *негова* сила и моќ не би можеле во него да се манифестираат Божјата сила и моќ. Божјата сила и моќ се манифестираат единствено во оној кој се откажал од сопствените својства, од сопствениот живот, од сопствените желби, и за возврат на ова себежртвување Бог во него ги манифестира Неговите својства. Шејхот поентира:

⁵⁶ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja*, tom III, 219, 220.

⁵⁷ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom III, 222.

„ Ова присуство и ова ниво, присуството на спасот му припаѓа на оној кој на никаков план и по ништо не му припишува партнер на Бога. *“И кога ним ќе им се обратат незналиците, тие велат Спас (Селам)”* (Ел Фуркан, 63). Незналиците споменати во овој стих се оние кои на Бога јавно или скриено му придружуваат нешто...⁵⁸ Јавното придружување е својство кое исклучиво припаѓа на многубошците, додека скриеното придружување е својство кое е пошироко од горенаведеното, т.е. ова својство може да ги опфати и оние кои се нарекуваат верници. Така, во едно предание Посланикот предупредува на скриеното придружување здружник на Бога (*ширк*) кое е својство токму на верникот. Кога беше запрашан што е тоа скриено придружување на здружник, тој одговори дека тоа е извршувањето на побожни дела со цел да се биде виден од луѓето. Така, верникот во извршувањето на своите побожни дела ги приклучува луѓето кои го гледаат како ги извршува истите како Божји здружник.”⁵⁹

Понатаму коментирајќи го горенаведениот курански стих, Ибн Араби објаснува дека ниеден човек не говори со друг човек за нешто, а да не биде обоен со својството на она кое се говори,⁶⁰ што и да е тоа. Затоа гореспоменатите (добри луѓе) велат *“спас” (селам)* и на тоа не додаваат ништо друго. Ибн Араби објаснува дека откако човекот ќе го достигне овој степен, т.е. степенот на спасот од тврдењето за себеси, ќе стане како сјајно огледало во кое се отсликува Бог. Секој човек го гледа Бога сходно со своето огледало, т.е. сходно со својот духовен степен. Затоа се пренесува дека кога еден човек го виде Шејхот Ебу Језид веднаш умре, затоа што тој човек Бога го гледаше со своето огледало, а кога се сретна со Ебу Језида го виде Бога со Ебу Језидовото огледало, и затоа не можеше да го поднесе ова гледање.⁶¹

Огледалото кај Ибн Араби е ознака за манифестацијата на Божјите Својства во човекот. Степенот на нивната манифестација е сходен со степенот на духовното усовршување кај човекот. Така, духовно усовршените луѓе од Посланиците и богоугодниците се сјајни огледала на Божјите својства и на нивните лица се видливи знаците на Божјите својства.

⁵⁸ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja*, tom III, 224,225.

⁵⁹ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja*, tom III, 223.

⁶⁰ Поради ова во Исламот е препорачано споменувањето на делата на побожните луѓе, затоа што со нивното споменување се спушта нивниот благослов на оние кои нив ги споменуваат. Но, суштината на ова споменување се однесува на Бога, т.е. на Неговите својства. Така, оној кој ги споменува Божјите својства го добива нивниот благослов, или бива накитен со истите.

⁶¹ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja*, tom III, 223.

3.6 Присуството на светлината (Ен Нур)

“...Аллах е Светлина на Небесата и Земјата” (Ен Нур, 35)

“... и му дадовме Светлина со која чекори меѓу луѓето...” (Ел Анам, 122)

Според Ибн Араби, светлината се однесува на знаењето и на воведувањето во постоење, исто како што темнината се однесува на незнаењето и непостоењето. Така, придобивањето на знаењето и воведувањето во постоење се случуваат преку ова Божје име. Коментирајќи го вториот курански стих, Ибн Араби истакнува дека оваа светлина е всушност Божјата светлина. Бог е светлина, па така тој меѓу луѓето чекори со својот Господар, а тие не го приметуваат ова.⁶² Затоа во претходното поглавје е спомената алегоријата за човечкото срце како огледало. Имено, во огледалото совршено се рефлектира светлината. Исто така, светлината од едно огледало може да се пренесе на повеќе до бесконечност, т.е. така Божјата светлина се пренесува од еден човек на друг. Како што Посланиците ги облија своите следбеници со нивната светлина, така и богоугодниците, кои се наследници на Посланиците, ги обливаат своите следбеници со својата светлина. Изворот на Светлината е Бог, преку ова присуство на Божјата светлина (Ен Нур). Ибн Араби вели:

„Бог со Својата светлина ја поништува темнината на створенијата, затоа што створенијата и не настануваат и не траат, со оглед на тоа што можното суштество непрестано е во состојба на можно бивање и нема свое постоење, туку тоа е одредување и назнака, идентификација на бивањето на можните суштества во Божјото бивање.”⁶³

Според Шејхот, можните суштества, т.е. створенијата поседуваат акцидентално постоење, додека вистинското постоење е Божје својство. Така, Бог ја поништува темнината на створенијата со тоа што Неговата Светлина ја манифестира на нив, како што се вели во горенаведените курански стихови. Можните суштества се делат на два вида – оние кои се појавуваат во Божјото бивање и оние кои не се појавуваат во него. Суштествата кои не се појавуваат во Божјото бивање остануваат во темнина се додека

⁶² Ibn Arabi, op. cit. Mekanska Otkrovenja, tom III, 693.

⁶³ Ibn Arabi, Mekanska Otkrovenja (Sarajevo: IBN AREBI, 2011), tom III, 694.

не се појават во Божјото бивање. Всушност суштествата се појавуваат во Божјото Бивање преку нивното познание за Бога и со манифестирањето на Божјата Светлина во нив – кое доаѓа со познанието. Затоа во Куранот алегоријата на знаењето и незнаењето е претставена како светлина и темнина.⁶⁴ Исто како што во физичкиот свет постојат различни светлини кои произлегуваат од сонцето, месечината или од ѕвездите, така и во духовниот свет постојат различни светлини на разумот или на откровението. Араби истакнува:

„Знај го тоа дека светлините, иако на сите им е заеднично тоа што светат и го тргнуваат мракот, според својата вредност меѓусебно се разликуваат и степенуваат. Покрај тоа што Светлината има своја персонификација во физичкиот свет, како што се Сонцето, Месечината, ѕвездите, оганот, молњите и секоја останата физичка светлина, Светлината има и свои духовни извори и домени, како што се светлината на знаењето и светлината на откровението. Сите овие светлини се восприемливи преку надворешниот или преку внатрешниот вид. Овие светлини во физичкиот и метафизичкиот свет поседуваат слоевитост и се одликуваат едни над други, па затоа се вели: учен и поучен, прониклив и попрониклив, како што за физичките светлини се вели: светло и посветло.“⁶⁵

Што се однесува на *“светлината на светлина”* посочена во горенаведениот курански стих, Араби објаснува дека тоа е светлина која е додадена на личната светлина. За оваа светлина на светлината Возвишениот Бог вели *“Светлина на светлината, Аллах упатува кон Неговата Светлина кого сака”* (Ен Нур, 35). Една од овие две светлини е дарувана светлина, која Бог направи да биде над останатата светлина и да доминира над неа. Примерот на оваа подарена светлина е светлината на верозаконот која е додадена на светлината на разумот, додека на разумот не му преостанува ништо освен да го прифати она што верозаконот го озаконува, затоа што доколку разумот прибегне кон толкување и рационализирање на нештата кои се воспоставени со верозаконот нема да може да проникне во нив затоа што тој не ја поседува моќта на проникнување во нештата воспоставени со верозаконот.⁶⁶ Примерот за ова е тоа што Бог себеси се опишува со нештата својствени за креацијата, т.е. дека Он има лице, раце, Он се смее и.т.н. Имено, разумот не може да ги прифати

⁶⁴ ibid

⁶⁵ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom III, 695.

⁶⁶ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja*, tom III, 696.

не се појават во Божјото бивање. Всушност суштествата се појавуваат во Божјото Бивање преку нивното познание за Бога и со манифестирањето на Божјата Светлина во нив – кое доаѓа со познанието. Затоа во Куранот алегоријата на знаењето и незнаењето е претставена како светлина и темнина.⁶⁴ Исто како што во физичкиот свет постојат различни светлини кои произлегуваат од сонцето, месечината или од ѕвездите, така и во духовниот свет постојат различни светлини на разумот или на откровението. Араби истакнува:

„Знај го тоа дека светлините, иако на сите им е заеднично тоа што светат и го тргнуваат мракот, според својата вредност меѓусебно се разликуваат и степенуваат. Покрај тоа што Светлината има своја персонификација во физичкиот свет, како што се Сонцето, Месечината, ѕвездите, оганот, молњите и секоја останата физичка светлина, Светлината има и свои духовни извори и домени, како што се светлината на знаењето и светлината на откровението. Сите овие светлини се восприемливи преку надворешниот или преку внатрешниот вид. Овие светлини во физичкиот и метафизичкиот свет поседуваат слоевитост и се одликуваат едни над други, па затоа се вели: учен и поучен, прониклив и попрониклив, како што за физичките светлини се вели: светло и посветло.“⁶⁵

Што се однесува на *“светлината на светлина”* посочена во горенаведениот курански стих, Араби објаснува дека тоа е светлина која е додадена на личната светлина. За оваа светлина на светлината Возвишениот Бог вели *“Светлина на светлината, Аллах упатува кон Неговата Светлина кого сака”* (Ен Нур, 35). Една од овие две светлини е дарувана светлина, која Бог направи да биде над останатата светлина и да доминира над неа. Примерот на оваа подарена светлина е светлината на верозаконот која е додадена на светлината на разумот, додека на разумот не му преостанува ништо освен да го прифати она што верозаконот го озаконува, затоа што доколку разумот прибегне кон толкување и рационализирање на нештата кои се воспоставени со верозаконот нема да може да проникне во нив затоа што тој не ја поседува моќта на проникнување во нештата воспоставени со верозаконот.⁶⁶ Примерот за ова е тоа што Бог себеси се опишува со нештата својствени за креацијата, т.е. дека Он има лице, раце, Он се смее и.т.н. Имено, разумот не може да ги прифати

⁶⁴ ibid

⁶⁵ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom III, 695.

⁶⁶ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja*, tom III, 696.

овие својства затоа што тие се својства на создаденото, а на Бога ништо не Му е слично. Единствено светлината на откровението може да проникне во овие описи, при што открива дека овие својства се алегорија, како што алегоријата за раката подразбира моќ и власт.

3.7 Присуството на постојаната и стабилната љубов (Ел Ведуд)

Меѓу различните видови на љубов спаѓа и стабилната љубов. Тоа е љубовта која не може да биде попречена од далечината. Како што Ибн Араби објаснува, љубовта како својство поседува четири состојби. Секоја состојба на љубовта има дефинирано име со кое се именува. Тие четири состојби на љубовта се: желбата (*хева*), стабилната љубов (*вудд*), чистата љубов (*хубб*), и заслепувачката љубов (*ашк*). Кога љубовта најпрво ќе се спушти на срцето, состојбата која се јавува од ова спуштање се нарекува желба. Стабилната и постојаната љубов е онаа љубов која е зацврстена во срцето. Чистата љубов е онаа љубов која е непоматена од личната волја, затоа што во состојбата на чистата љубов вљубениот го сака само она што го сака Љубениот. Заслепувачката љубов е љубов која се намотува околу срцето, затоа што името на оваа состојба на љубовта (т.е. ашк) доаѓа од името на една билка која се намотува околу грозјето. Така и љубовта се намотува околу срцето на заљубениот при што таа го заслепува, и тој не гледа ништо освен Љубениот.⁶⁷ Својството на Божјата љубов е пропратено со Својството на Божјото стварање, затоа што Бог ги создава нештата од љубов. Тој постојано создава и дејствува, па така љубовата од која произлегуваат Неговото стварање и дејствување е постојана и стабилна:

„Створеното само по себе ги открива *знаењето, моќта, убавината и величественоста* на Творецот. Затоа ние сме нужни, и затоа е нужна Неговата љубов кон нас. Он непрестано

⁶⁷ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja*, tom III, 472.

љуби, и така Он непрестано е Оној Кој љуби. Он непрестано создава поради нас и Он е во секој момент во дејствување. Ова е значењето на постојаната и стабилна љубов. Својството кое е сродно и оди заедно со својството на Постојаната љубов е својството на опростувањето.”⁶⁸⁶⁹

Така, прошката е уште едно својство кое оди заедно со љубовта. Тие одат една со друга. Ова својство на постојаната љубов е врзано за човекот, така што човекот е единственото суштество кое Бога го љуби со стварна љубов, па така Бог на човекот од почетокот на неговото постоење му се јавува со својството на опростување. Ова својство на љубовта дејствува на човекот така што, како што Ибн Араби објаснува, секогаш кога човекот нешто ќе засака, тој всушност го засакува Бога под пердето на созданијата. Така, се случува човекот да сретне некоја личност и веднаш да ја засака. Ова е така затоа што во овој случај човекот во појавата на споменатата личност гледа Божја манифестација, иако при тоа не е свесен за истото. Затоа што, како што Ибн Араби објаснува, ние Бога го сакаме во местата на Неговата манифестација. Затоа што оние кои Бога не го спознале на овој свет, тие го спознаваат Бога преку пердето на креацијата, и така се заљубуваат во креацијата која претставува Божји медиум.⁷⁰

3.8 Присуството на убавината (Ел Џемил)

Манифестацијата на *убавината* е уште едно својство врзано за својството на Божјата љубов, затоа што Бог е убав и го сака убавото. Свкупната убавина во створението е манифестација на Божјата убавина, а Неговата убавина не е ништо друго освен она што се гледа во светот, затоа што Он Светот го вовеле до постоење според

⁶⁸ *ibid*

⁶⁹ Така и во Куранот Бог е опишан со овие две својства едно до друго – *Оној кој простува и Оној кој Постојано љуби (Гафурул Ведуд)*

⁷⁰ Ibn Arabi, op. cit. Mekanska Otkrovenja, tom III, 475,476.

Неговиот лик, т.е. според Неговите својства. Така, оној кој го сака светот врз основа на неговата убавина всушност го сака Бога. Бог светот го воведе во постоење како убав и совршен, затоа што Он го сака убавото. Но всушност нема ништо убаво освен Он. Така Он посака да се види Себеси во другото, та го создаде светот на ликот на Својата убавина, погледа во светот и го засака. Ибн Араби истакнува:

„ Бог направи во апсолутната убавина која струи низ светот да се појави и релативната убавина по која створенијата во светот се одликуваат едни над други, така што некој е убав а некој поубав. Сево ова е од мудроста на Посланиковото предание кое гласи *“Аллах е Убав и го сака убавото”*.⁷¹

3.9 Присуството на опскрбувањето (Ер Резак)

Опскрбувањето, исто како и владеењето, светлината, творењето, може да биде духовно или физичко. Под храна се подразбира сето она што суштеството го одржува во живот и постоење, така што тоа е негова храна и негова опскрба. Во Куранот се вели *“Вашата опскрба е на Небесата”* (Ез Заријат, 22). А за Земјата се вели *“И на неа (Земјата) Он ја обезбеди нивната опскрба”* (Фусилет, 10). Така, Ибн Араби објаснува дека опскрбата која се наоѓа на земјата е онаа опскрба со која се одржуваат во живот телата, додека опскрбата која се наоѓа на небесата е онаа опскрба со која се одржуваат душите. Сево ова, и физичкото и духовното претставува опскрба, така што преку опскрбувањето доаѓа до израз зависноста на сите створенија и независноста на Оној Кој нив ги опскрбува.⁷² Како што Шејхот објаснува, духовната опскрба има способност да се прикаже во физички лик, како што знаењето може да се прикаже во физичкиот лик на млекото:

⁷¹ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom III, 515-517.

⁷² Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja*, tom III, 293,294.

„Духовната опскрба може да поприми облик на физичка опскрба, т.е. да се претстави како нешто физичко. Овој феномен се јавува на сон, така што кога човекот на сон сонува млеко, тоа млеко е метафора или ознака за знаење. Кога човекот сонува окови, овие окови претставуваат постојаност во верата и.т.н. Пример за ова е случката со Посланикот и Омер ибн Хатаб, кога Посланикот го раскажа неговиот сон, кога виде како пие млеко се додека не почна млекото да истекува од прстите, па потоа му го даде остатокот од ова млеко на Омер ибн Хатаб. Кога го запрашаа Посланикот за толкувањето на млекото во сонот, Посланикот рече дека млекото значи знаење.“⁷³

3.10 Присуството на бдеењето (Ер Ракиб)

Како што Ибн Араби објаснува, Оној Кој над сè бдее е активен принцип, затоа што Он бдее над секоја ствар. Он бдее над робот во секоја ситуација, но и робот го посматра Него во своето срце, со своите мисли, дејствувања. На ова својство нужно му припаѓа сеопфатноста, затоа што бдеењето е сеопфатно.⁷⁴ Божјото бдеење над секоја ствар е сеопфатно, но Ибн Араби истакнува дека постојат моменти во кое ова Божје својство се јавува посебно за одредена личност, а тоа е моментот на искушувањето. Искушувањето е попатено со Божјото бдеење кон робот кој е искушуван. Како што Араби објаснува, искушението е средство за потврдување на верата:

„Кога Бог го става на искушение Својот роб, тогаш Он бдее над него со цел да види како робот ќе се однесува кон она со што Он го искушува. Возвишениот него го става во искушение поради изјавата на робот кога Возвишениот во праисконот запраша *“Зар не сум ваш Господар?,, а тие рекоа „Секако!,, “* (Куран, Ел Араф, 172). Значи, душите го потврдија тоа дека Он е нивниот Господар. Затоа Он нив ги става на искушение, за да види дали нивната тогашна изјава беше искрена.“⁷⁵

⁷³ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom III, 297.

⁷⁴ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja*, tom III, 447.

⁷⁵ ibid

3.11 Присуството на надмоќноста (Ел Каххар)

Ибн Араби за себе вели дека нему никогаш Бог не му се појавил со ова својство, туку ова Божје својство Ибн Араби го спознал преку огледалото на другите, т.е. воочувајќи како ова својство се појавува кај другите луѓе.⁷⁶ Од ова разбираме дека Бог со ова својство се појавува кај оние кои се спротиставени на Неговата наредба, исто така како што лидерот или поглаварот на една заедница со својството на надмоќност се појавува кон оние кои се спротиставуваат на неговата наредба. Како што Ибн Араби објаснува, во ова се огледува суштината на својството на потчинетост. Имено, доколку кај потчинетите не би постоело спротиставување на наредбата на лидерот, тогаш тие и не би биле потчинети, и тогаш лидерот или поглаварот кон нив би се однесувал со својствата на сочувството и милоста. Така Бог на послушниците им се појавува со својствата на *сочувството и милоста*, додека на непослушниците им се појавува со својството на *надмоќноста*. Луѓето се китат со Божјото својство на надмоќност тогаш кога тие со Бога, а не со себе искажуваат надмоќност кон оној кој се спротиставува на Божјиот императив.⁷⁷

3.12 Присуството на ускратувањето (Ел Мани)

Ускратувањето е својство и позиција која му припаѓа на човекот, затоа што Божјата дарежливост е апсолутна и неограничена. Така, ускратувањето всушност ја претставува човечката неспособност за прифаќање на Божјата дарежливост. Божјата Дарежливост ја ускратува неспособноста на нејзиното прифаќање од страна на човечката природа. Човекот го прифаќа само она што неговата природа му овозможува да го прифати.

⁷⁶ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja*, tom III, 280.

⁷⁷ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja*, tom III, 282.

Она што човечката природа е способна од Бога да го прифати го прифаќа, па така она што на човекот му доаѓа како Божји дар и опскрба никој не може да го ускрати. Дури и кога Бог се појавува со својството на ускратувањето, Он е дарежлив – затоа што во ускратувањето кое доаѓа од Бога секогаш лежи и Божјото дарување. Објаснувајќи го овој феномен Шејхот истакнува:

„Апсолутната Божја дарежливост и мудрост се огледуваат и во ускратувањето разбрано како Божјо искушение. Имено, Божјото искушение секогаш со себе носи нешто позитивно, а ускратувањето кое оди со него всушност е облик на Божјата дарежливост. Така, крајната цел на искушението е Божјата милост или награда. Искушението е горк лек кој болниот мора да го испие за да оздрави. Кога Бог ќе го ускрати дождот, тоа Негово ускратување всушност претставува давање од аспект кој е непознат од оној кој поседува желба за дождот, т.е. оној кој е погоден од сушата и поседува желба за дожд. Во овој случај Бог го заменува дождот со желбата за дожд која Он ја вметнува во срцата на луѓето кои се погодени од сушата. На основа на оваа желба во нивните срца тие од Него бараат дожд, и ова нив ги доведува во состојба на понизност и зависност со кои искажуваат побожност. Така, луѓето кои се под искушение на сушата од надворешен аспект се ускратени од благословот на дождот, но од внатрешен аспект го добиваат благословот на верата и побожноста. Ова Божјо давање е израз на Неговата неограничена дарежливост. Од ова заклучуваме дека Он е наречен Ускратител по човечката положба, бидејќи човекот не го добива она што го сака, но Он ова го ускратува само за доброто на човекот.“⁷⁸

3.13 Присуството на *потчинувањето* (Ел Муиз)

Од ова присуство, т.е. преку ова својство се створени створенијата, со тоа што Он откако ги создаде створенијата, го создаде човекот како водач на створенијата и му ги даде Неговите имиња, и им нареди на ангелите да му паднат на *сеиде*⁷⁹ Адема, и го

⁷⁸ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom III, 686.

⁷⁹ паѓање на чело

постави Адема на положба да ги подучи анџелите со она што тие не го знаат. Како таков, Адем никогаш не губеше свест за својот Творец и со него не преовладуваше својството на горделивоста, славата и угледот, туку остана на својата основа која е понизноста и зависноста кои ја претставуваат вистинската човекова природа. Бог на луѓето им се појавува со ова Својство тогаш кога тие ќе застранат од нивната стварна природа која ги подразбира понизноста и зависноста. Вообразеноста кај човекот произлегува од високиот степен на неговиот прататко кога анџелите му паднаа на сејде. Ибн Араби истакнува:

„ Откако Адем го понесе понудениот, а не наредениот *еманет* се случи она што се случи, т.е. Адем и неговата жена која е дел од него рекоа „ *Господару, ние самите на себе неправда нанесовме* “ (Ел Араф, 23). Поради ова, Адемовите потомци себеси си вообразуваат важност и слава. Бод Адема му даде близина, внимание и го создаде како Негов намесник меѓу створенијата, и така со него го усоврши постоењето на светот. Така, човекот добива два ликови или два степени, а тоа се степенот на слава и углед врз основа на тоа што анџелите му паднаа нему на сејде, и степен на понизност врз основа на знаењето за себе.”⁸⁰

Божјото својство на *потчинувач* (Ел Музил) ги насочува луѓето до степенот на понизност. Ова се случува со оние Адемови потомци на кои Бог им подарува посебна љубов, предочувајќи им го нивниот робовски и потчинет статус во однос на Него. Статусот и степенот на робувањето е единствениот кој на човекот го доближува до Бога. Објаснувајќи го ова, Ибн Араби го истакнува примерот со Ебу Језид ел Бистами,⁸¹ кога му се обрати на Бога запрашувајќи Го „ *Боже, како да Ти се приближам?* “ на што му дојде одговор „ *О Ебу Језиде, остави го твоето сепство (нефс) и дојди кон Мене!*“ Ова сепство или нефс е горделивоста и желбата за слава која човекот себеси си ја присвои по основа на рангот на неговиот прататко Адем кој е створен на Божјиот лик.⁸² Според Араби ликот на универзалниот и усовршен човек е синтеза на светот. Поради овој негов степен кај човекот можат да се појават вообразеноста и горделивоста. Затоа Бог за човекот го озакони паѓањето на сејде пред Кабето, исто како што Анџелите паднаа на сејде пред Адема. Затоа Бог го праќа Анџелот како учител на најучените луѓе:

⁸⁰ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom III, 346.

⁸¹ Познат Исламски мистик

⁸² Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja*, tom III, 347.

„ Не постои ни една ствар во светот која нема удел во овој Божествен лик на кој е створен човекот, па така целиот свет е створен на Божјиот лик. Така, совршениот човек е синтеза на светот по основа на Божјиот лик. Ликот на светот се усовршува тогаш кога во постоењето се појавува човекот. Совршениот човек по својот ранг е издигнат над светот и покрај тоа што тој го потполнува ликот на светот. Оваа негова издигнатост се должи на тоа што тој сам по себе е создаден на Божјиот лик – независно од светот. Оваа Адемова издигнатост во однос на светот е причината за појавувањето на горделивост кај дел од неговото потомство. Поради ова, Бог луѓето ги тренира со пропишувањето на верозакон, па со него им вели на луѓето – Доколку вие се гордеете поради тоа што анѓелите му паднаа на сејде на вашиот прататко, Јас вам ви наредувам да паѓате не сејде кон *Кабѐ*,⁸³ па така *Кабѐ* е на повисок степен од вас доколку вашиот аргумент за вашата горделивост е паѓањето на анѓелите на сејде пред Адема. Доколку се гордеете поради вашето знаење, тогаш еден од анѓелите – Џибрил⁸⁴ е на повисок степен од вас поради тоа што тој беше учител на Посланиците, и на највеликиот од нив.”⁸⁵

3.14 Присуството на *првоста* и *последноста* (Еввелул Ахир)

Кога Божјите својства на *првост* и *последност* се однесуваат на Бога укажуваат на тоа дека Бог е прв по тоа што Он ги создава сите ствари, а последен е по тоа што сите ствари Нему ќе му се вратат. Араби објаснува дека, во однос на нивното дејство и манифестирање во креацијата, Божјото својство на *првост* се однесува на сите нешта кои го поседуваат рангот на *првост* во својот вид. Божјото својство на *последност* се однесува на човекот како последно создадено суштество и на идниот свет како последна дестинација.⁸⁶ *Првоста* му припаѓа на Бога затоа што Он секоја ствар ја воведува во постоење. Нему му припаѓа и *последноста* затоа што Он вели “*Нему сѐ му*

⁸³ *Кабѐ* е Божјата куќа во Мека. Овде нагласуваме дека според Исламскиот верозакон Божјата куќа е само правец во кој верникот се врти за време на молитвата, додека сејдето е само за Бога. Некои исламски научници сметаат дека ист е случајот и со паѓањето на Анѓелите пред Адема, кога Адем беше само правец, но не и објект на *сејде*.

⁸⁴ Габриел

⁸⁵ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom III, 348.

⁸⁶ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja*, tom III, 638.

се враќа“ (Худ,34) и “Кон Аллах сите ствари се враќаат” (Еш Шура, 53). Така Он е прв и последен. Она што е меѓу првото и последното е појавата на ранговите на сите Негови Имиња. Понатаму Шејхот поентира:

„ По основа на присуството на првоста доаѓа до израз секој кој е прв во својот вид, како што Адем во однос на останатите луѓе или како што е *рајот адн*⁸⁷ во однос на останатите рајеви, или како што е *првиот ум* во однос на духовите, или како што е Божјиот престол во однос на телата, или како што е водата во однос на останатите елементи.”⁸⁸

Објаснувајќи го присуството на *последноста*, Шејхот истакнува дека со посредство на ова присуство е создаден човекот како совршен Божји намесник кој во створението се појавува последен. Исто така, со посредството на ова присуство е создаден и оној, последниот свет како усовршување и дополнување на овој, прв свет:

„ По основата на присуството на последноста е создаден човекот, затоа што човекот е последен во однос на останатите створенија. Бог сакаше човекот да биде Негов намесник на земјата и затоа Он започна со стварање на светот припремувајќи го и уредувајќи го, за светот да биде припремено царство на човекот. Така, човекот е последен и духовно и телесно. Тој е крајна цела на создавањето. Кога човекот ќе се пресели на другиот свет, овој свет ќе престане да постои и целокупната овосветска куќа ќе исчезне. Името *прв* припаѓа на овосветската куќа, а Името *последен* припаѓа на оносветската куќа. Во Куранот се вели “ *Следниот свет е подобар од првиот*” (Ед Духа, 14) затоа што освен Последниот нема друг степен. Оној човек кој ќе се пресели на последниот свет таму и ќе постои вечно затоа што на *последниот* му припаѓа постојаност и вечност, за разлика од првиот свет каде се преминува од степен на степен додека не се стигне до последниот кој е крајно одредиште. Зато Бог во Куранот вели “ *Оној свет е подобар од првиот. Твојот Господар ќе ти го даде она со што ќе бидеш задоволен*” (Ед Духа, 4-5). Ќе ти даде својство на вечност, постојаност и благодети кои не завршуваат. Ова е она што го дава Божјото присуство на последност.”⁸⁹

⁸⁷ Според исламското учење, рајот е поделен на седум слоеви, над кои постои рајот за најодбраните од луѓето – Посланиците и богоугодниците. Овој рај се нарекува *Адн*.

⁸⁸ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom III, 635.

⁸⁹ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom III, str. 639.

3.15 Присуството на појавноста и скриеноста (Захирул Батин)

Според Араби, присуството на *видливоста* му припаѓа на Бога затоа што Он е видлив за Себеси, а не за створенијата, и така никој не може да го види освен Он Себеси. Нам ова присуство нѝ ги открива појавите на некои Негови својства и појавата на одредувањето на нашите битија во Божјото постоење, но сепак Он е зад она што се појавува. Посланикот Муса го замоли Бога “Покажи ми да те видам. Он му рече ... Не можеш да ме видиш ... Но погледни на брдото, ако тоа остане на своето место ќе ме видиш” (Ел Араф, 143). Потоа Бог се појави на брдото и брдото се сруши од самото навестување за гледањето на Бога. Посланикот Муса падна во несвест од самото навестување за Божјото гледање. Бог не се појави ниту на брдото ниту на Посланикот Муса, затоа што доколку Го видеше брдото или Посланикот Муса, тие би станале постојани, т.е. со тоа гледање нивниот идентитет би се потврдил и брдото не би се срушило а Посланикот Муса не би паднал во несвест, затоа што Бог е постоење и од Него не произлегува нешто што е непостоење. Целокупното добро е во Неговите Раце. Он е постоење, а постоењето е целокупното добро.⁹⁰ Така присуството на видливоста е за Бога а присуството на скриеноста е за нас. Бог си е *видлив* себеси а *скриен* за нас. Но, исто така, Он е скриен во срцето на Неговите познавачи. Присуството на скриеноста укажува на невидливиот аспект на креативната сила, чие опримерување е создавањето на бебето во утробата на мајката:

„ Неговата скриеност се однесува на нас, па така Он за нас е *невидлив, скриен и недостапен* за нашите сетила, затоа што нему ништо не му е слично. Бог е опишан со невидливост затоа што невидливоста или скриеноста е место во кое нештата настануваат и се формираат, како што е примерот со утробата на мајката каде што се формира и настанува детето. Од оваа скриеност настануваат и се појавуваат нештата. Со оглед дека Он е *скриен*, од Него се појавува светот. Ние сите бевме скриени во Него. Сево ова се зема по разумот, а не по имажинацијата, затоа што Он за Себе вели “ Не раѓа ” (Ел Ихлас, 3). Доколку тврдиме дека помеѓу нас и Него постои сличност во нешто што има статус на можност и створеност и ако за Бога судиме како што судиме за можните суштества тогаш би произлегло дека Он е на исто ниво со можните суштества, што е невозможно. Он е независен од светот затоа што Неговата

⁹⁰ Ibn Arabi, op. cit. Mekanska Otkrovenja, tom III, 642.

љубов или желба да биде спознаен го подразбира тоа да не биде спознаен, затоа што доколку би бил спознаен не би бил невидлив и скриен, но Он е *невидлив и скриен*. Он е скриен и по еден друг аспект, а тоа е по аспектот кој подразбира дека Он е скриен во срцето на верникот кое Го опфаќа, но верникот не ја гледа својата внатрешност и не го гледа она што е скриено во него. По двата аспекта ние не Го гледаме. Затоа кога Бог вели дека Он е сета сила на верникот, како неговиот вид, слух, но верникот гледа со својот вид не гледајќи ја притоа својата моќ која всушност претставува Божја моќ. Така верникот не го гледа својот Господар. Што се однесува на Неговите зборови "До Него не досегнуваат видовите, но Он досегнува до видовите" (Ел Анам, 103) видот служи за со Негова помош да се гледа, но не Он да се гледа. Така Он е Невидлив но досегнува до видовите. Ние сме отсутни од Него но Он е присутен со нас."⁹¹

Исто така, присуството на појавноста и скриеноста имаат свое опримерување во човечкото тело и човечкиот дух, при што човечкото тело е опримерување на својството на појавноста, додека човечкиот дух е опримерување на својството на скриеноста. Спротивноста меѓу овие две својства има свое опримерување и во човечкиот говор:

„ Оваа спротивност на *видливоста и невидливоста* се манифестира кај човекот така што човечкото физичко тело е видливо, а неговото духовно тело е невидливо. Ова единство на спротивноста на видливоста и невидливоста се огледува и во Речта со која биваат создадени сите нешта, а тоа е зборот "Биди!" (кун). Имено, овој збор е составен од две букви кои што се отсликување на Видливоста, а тоа се буквите каф и нун⁹², и една буква која во арапскиот правопис е невидлива, а тоа е буквата у (вав). Буквите к (каф) и н (нун) е отсликување на видливоста, а буквата у (вав) невидливоста на овој збор. Така, духот кој е покренувачка сила на телото сам по себе е невидлив, исто како што буквата у (вав) е невидлива."⁹³

Во ова поглавје се запознаваме со основата на иследување на делот од Арабијевата мисла кој се однесува на познанието на различните присуства на Божјите својства. Видовме, од една страна, во што се состои суштината на различните својства, а од друга страна, видовме како различните Божји својства се манифестираат, т.е. какво е нивното присуство во креацијата и кое е нивното поле на дејствување и појавност во истата. Со ова ја втемеливме основата на ова иследување, затоа што, како што ќе

⁹¹ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom III, 647,648.

⁹² Во арапскиот правопис самогласките се изоставени така што се пишуваат како надополнување на согласките. Така, во зборот кун се пишуваат само согласките к (*каф*) и н (*нун*) а самогласката у (*вав*) е придодadena како надополнување (*сукун*) на согласката к (*каф*).

⁹³ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom II, 392.

видиме понатаму, сите останати области од Арабиевата мисла имаат основа токму во ова иследување, т.е. во иследувањето на Божјите својства и нивните манифестации во светот. Констатираме дека основата на Арабиевата наука за познанието е токму познанието на Божјите својства и нивните присуства во создадениот свет. Преку познанието на својствата човекот го спознава светот и се спознава самиот себеси. Како што ќе видиме во поглавјето за етичките степени на духовниот пат кон познанието,⁹⁴ својствата се спознаваат од една страна формално, преку надворешното познание на куранските стихови и Посланиковите преданија, и при тоа алатка на овој вид познание е разумот. Од друга страна, својствата се спознаваат суштински, преку познанието на стварностите на куранските стихови и Посланиковите преданија. И во едниот и во другиот случај, критериум на познанието претставува Куранот и *преданијата*. Целокупната Арабиева мисла е сконцентрирана во овој круг и не излегува од истиот. Но, од ова не произлегува дека Арабиевата мисла не може да се гледа како философска мисла, токму напротив. Егзегезата на куранските стихови и Посланиковите преданија отвара широко поле кое ги опфаќа онтолошките, гносеолошките, антрополошките и етичките области.

⁹⁴ Истражувањето на оваа диференцијација помеѓу размислувањето и откровението е ставена во поглавјето кое говори за етичките степени на духовниот пат кон познанието, затоа што, етиката кај Ибн Араби секогаш укажува на гносеологијата. Имено, сите етички и сите гносеолошки степени кај Ибн Араби се степени на актуелизирање на Божјите својства кај човекот.

Глава 2. Онтолошките феномени

Во овој дел ќе се запознаеме со Шејховото учење за некои од онтолошките феномени со тоа што ќе видиме како истите функционираат и на што се однесуваат во зависност од тоа кое Божјо својство е усмерено кон нив, т.е. како Бог се однесува кон нив. Најпрво ќе се запознаеме со *здивот на милоста* и *првобитниот облак* во кој се оформуваат суштините на сите создадени нешта. Потоа ќе се запознаеме со Божјата наредба манифестирана во *речта* која претставува семе од кое изникнува *дрвото на Битието*. Потоа ќе се запознаеме со онтолошките феномени на *првобитниот ум (Калем)* и *свкупната душа (Левхул Мевхуз)* преку чија синтеза се создаваат одредбите за создавањето и развивањето на созданијата. На крајот ќе се запознаеме со посебниот Божји однос кон секое створение, однос кој ја претставува непосредуваноста на Божјото дејствување во креацијата. Овој однос Ибн Араби го опишува како *јаже* со кое Бог ги врзува створенијата, така што секое створение дејствува според оваа *шема* која Бог ја одредува за него.

Арабиевата онтологија се темели на учењето за онтолошките феномени кои не се дел од материјалниот или појавен свет, но претставуваат негова основа од која произлегуваат дејствијата во материјалниот или појавен свет. Онтолошките феномени за кои ќе стане збор во оваа глава се феномени за кои се говори во Куранот и во *преданијата*. За обичните луѓе и за официјалната улема познанието на овие онтолошки феномени се однесува само на формално и надворешно или теоретско прифаќање на нивното постоење, додека за просветлените богоугодници познанието на онтолошките феномени подразбира познание на нивните стварности. Затоа, во овој дел ќе го иследиме Арабиевиот увид во стварностите на овие онтолошки феномени и начините на нивното дејство во креацијата.

1. Здивот на сеопфатната милост и првобитниот облак

Првобитното Божје својство кое дејствува врз креацијата е Божјата милост (*рахмет*). Целата креација е опфатена од Божјата милост, и така заедно со Својството на милоста најчесто се појавува и својството на сеопфатноста (*васијет*). Куранскиот стих вели “ ... Мојата Милост ги опфаќа сите нешта “. (7, 156). Така, милоста се манифестира заедно со сеопфатноста. Сите нешта се створени со Божјата милост, и сите створени нешта се под дејството на сеопфатноста на истата, со тоа што милоста важи за сите нив, било да се работи за оние кои го признаваат Бога и неговите благодети, било да се работи за оние кои го негираат Оној Кој на нив ја опсискува Својата милост, Оној Кој ги опскрбува и Кој ги одржува во живот.

Првата манифестација на Божјата милост е облакот за кој Посланикот вели дека постоеше пред постоењето на било кое нешто. Ибн Араби објаснува дека овој облак се образува во здивот на семилостивиот, (*нефесур рахман*)⁹⁵ за кој Посланикот исто така говори во едно друго предание. Сите создадени нешта се образуваат во облакот произлезен од здивот на семилостивиот. Сите создадени нешта претставуваат Божји зборови кои се обликуваат во првобитниот облак. Опримерувањето на овој процес кај човекот е образувањето на зборовите во неговиот здив.⁹⁶ Како што човечкиот здив на човекот му дава олеснување, така и Здивот на Семилостивиот им дава олеснување и опуштање на созданијата⁹⁷. Така, Ибн Араби овој процес на образување на созданијата како зборови во првобитниот облак и опримерувањето на истото во човечкиот здив го објаснува на следниот начин:

„ Здивот на семилостивиот претставува куќа на создавање на Божјите зборови кои претставуваат суштини на создадените нешта. Така, почетокот на создавањето на секое нешто

⁹⁵ Тоа е Божјиот здив кој произлегува од Божјото својство на семилоста (*рахмет*) со која е опфатена целата креација и затоа е наречен здивот на семилостивиот.

⁹⁶ Ибн Араби често ги објаснува процесите во кои Бог дејствува во универзумот преку опримерувањето на истите кај човекот или кај останатите суштества.

⁹⁷ Исто така, на едно друго место, Шејхот објаснува дека „ ...духовите се образуваат во здивот на семилостивиот исто како што зборовите се пишуваат на парче хартија. Притоа, врската меѓу универзалниот дух и посебните духови може да се опише како однос меѓу мастилото и зборовите испишани со него. “ (Chittick, William. *The Self-Disclosure of God: Principle of Ibn al Arabi's Cosmology*. State University of New York Press, 1998, 294)

е Божјата реч која се образува во *здивот на семилостивиот*. Опримерувањето на *здивот на семилостивиот* кај човекот е човечкиот здив во кој се образуваат зборовите. Од друга страна, *здивот на семилостивиот* е изворот на секое олеснување после тешкотијата, затоа што тој произлегува од Божјиот дух, а кога Божјиот дух се манифестира на некое нешто, истото добива олеснување и мир. Додека за материјата е својствено стегнувањето, за духот е својствено олеснувањето (опуштањето). Затоа Посланикот вели “ *Го чувствувам Здивот на Семилостивиот како доаѓа од Јемен* “. Ова Посланикот го искажа во времето на најжестоките напади врз него и неговите следбеници, кога тие беа во Мека. *Здивот на семилостивиот* на кој укажува Посланикот го преставува олеснувањето во Медина кое ќе дојде после овие тешкотии во Мека.”⁹⁸

Божјото бивање не смее да се земе концептуализирано и физички опримерено, затоа што Бог е над секоја човечка замисла за просторноста и материјалната опфатеност. Посланикот беше запрашан “ *Каде беше нашиот Господар пред да ја создаде креацијата?* ” Тој одговори “ *Он се манифестираше во облак над кого и под кого немаше воздух* ”⁹⁹. Опишувајќи го вака овој облак, Посланикот ги известува слушачите дека овој облак е поинаков од било кој друг облак кој тие го виделе. Посланикот негираше дека над и под облакот има воздух за на слушателите да им биде јасно дека овој облак не е сличен на било кој друг облак. Обично облаците се контролирани и придвижувани од воздухот, но со негирањето на постоењето на воздухот Посланикот истакнува дека ништо освен Бога не го контролира овој облак, затоа што овој облак е едно од најблиските ствари до Бога. Ибн Араби објаснува дека постојат пет инстанци на Божјото “бивање” во определено место. Така, Он е во облакот, како што истакнавме. Он е на *престолот (Арш)*, како што се истакнува во куранскиот стих “*Милостивиот на Аршот се уцврсти*” (ТаХа, 5). Он е на небото, како што се истакнува во Посланиковите зборови “*Нашиот Господар секоја ноќ се спушта на овосветското небо*”. Он е на земјата, како што се истакнува во куранскиот стих “*Он е Бог на Небесата и земјата*” (6,3). На крај, Он е во сеопфатното бивање, затоа што Он е со постојните ствари во сите нивни степени каде и да се наоѓаат тие, како што е

⁹⁸ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge* (State University of New York Press, 1989) 125;

⁹⁹ Божјата манифестација во првобитниот *облак* не е идентична со Бога и Бог не седи на *облакот*. Облакот е како останатите создадени нешта. Тој е посредство за создавање на останатите нешта, тој не е идентифициран со Бога. Затоа правилниот превод на цитираниот Хадис е “ *Бог се манифестира во облакот*”, при што оваа манифестација не е идентифицирана со Божјото Битие, кое нема потреба од постоење во време и место, затоа што тоа е над создаденото време и место.

истакнато во куранскиот стих “Он е со вас каде и да сте” (57,4). Сите овие се односи кои го чуваат Неговото Величие, без прашување како, без прифаќање на Неговата сличност со створението (*тешбих*), и без концептуализација (*тесевур*).¹⁰⁰

Откако го расчистивме можното недоразбирање кое би произлегло од буквалното и физички опримерено Божјо бивање, во нештата, истакнуваме дека Универзумот ја добива својата форма во облакот без импликација дека Бог буквално постои во првобитниот облак.. Секоја постоечка ствар станува појавна во него, па така облакот условно е наречен Божја манифестација во светот. Основата на постоењето на првобитниот облак е љубовта од која произлегува Божјото создавање. Облакот се образува од својството на милоста (*рахмет*). Шејхот истакнува:

„ Овој облак се образува во здивот на семилостивиот, како што семилостивиот е Аллах, а не како што Он е само семилостив (*Ер Рахман*). Сите постојни нешта стануваат појавни во облакот преку Речта *биди!* (*кун*). Облакот станува појавен преку здивот на семилостивиот. Основата на здивот е љубовта. Љубовта предизвикува придвижување внатре во вљубениот, додека здивот е движење на копнеж (*шевк*) кон објектот на љубовта, и преку ова дишење се искусува задоволство. Како што се пренесува, Бог вели “ Јас бев скирена ризница и не бев познаен, па посакав да станам спознаен. ” Дишењето се случува преку ова движење, па затоа здивот стана појавен и облакот се појави во постоење.”¹⁰¹

Облакот произлегува од здивот на семилостивиот . Облакот е постојана супстанција во која се образуваат сите создадени нешта. Шејхот истакнува:

„ Созданието во своето постоење е ништо друго, туку форми кои облакот ги добива и кои стануваат појавни во него. Така, облакот е постојана супстанција, и тој не е ништо друго туку здив на семилостивиот. Созданието го сочинуваат формите кои се појавуваат во облакот, и така тие се случајности кои можат да дојдат до непостоење. Овие форми се создадените ствари. Нивниот однос кон облакот е идентичен со односот на формите кои ги гледа оној кој гледа во огледало со самото огледало. Вистинитиот Бог се огледува (*бесер*) кон созданието, и така Он е Оној Кој гледа (*Ел Бесир*).”¹⁰²

¹⁰⁰ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge* (State University of New York Press, 1989) 125;

¹⁰¹ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge* (State University of New York Press, 1989) 126;

¹⁰² Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge* (State University of New York Press, 1989) 127;

Ова учење на Шејхот е засновано на две преданија во кои Посланикот го споменува изразот *здивот на семилостивиот (нефесер рахман)* и кои гласат: “ Не го проколнувајте ветрот, затоа што тој произлегува од *Здивот на Семилостивиот*”. “ Го чувствувам *Здивот на Семилостивиот* како доаѓа од страната на Јемен”. Шејхот објаснува дека и во двата случаи зборот *здив (нефес)* потекнува од зборот *тенфис*, што значи проведрување, развеселување, опуштање, ослободување, оттргнување на тешкотијата. Во првиот Хадис Посланикот укажува дека ветрот е едно од средствата преку кои Бог дава опуштање и ослободување на Неговите робови, а во вториот Хадис укажува на опуштањето кои неговите современици му ја дадоа во неговата Посланичка мисија, наспроти неговата сопствена фамилија.¹⁰³ Целата стварност е продуховена со и создадена преку посредство на овој *здив на сеопфатната милост*. Така, *здивот* произлегува од Божјиот дух.

Божјите својства се помагаат и се надополнуваат едни со други. Таков е случајот и со Божјиот престол на сеопфаноста (*Арш*) во кого е манифестирана Божјата семилост. Од манифестацијата на Божјата сеопфатност во *престолот* произлегува тешкотијата со која се опфатени создадените нешта, а од манифестацијата на Божјата семилост во *престолот* произлегува разведрувањето и олеснувањето на создадените нешта потпомогнато од духот. Шејхот го споредува *здивот на семилостивиот* со човечкиот *здив* за да укаже на креативниот процес кој произлегува од дишењето. *Здивот* е воздух кој градите ги ослободува од натегнатоста и притисокот и средство за искажување на зборовите. Во истата смисла *здивот на семилостивиот* е *облак* кој постојните ентитети ги ослободува од притисокот и натегнатоста, и тој е средство за Божјите зборови, кои ги претставуваат створенијата. Според ова, секое створеније е Божји збор (*келиме*). Ибн Араби го истакнува примерот со Исус (Иса) синот Мариин, кој во Куранот е опишан како “ ... Реч која беше *вдахната во Марија*” (4, 171) за да укаже дека создаденото нешто може да биде наречено *реч*. На многу останати места Ибн Араби истакнува дека сите создадени нешта се Божји зборови. Во Куранот се вели “ *Доколку сите дрва би биле пера, а сите седум мориња би биле мастило, сепак Божјите Зборови не би се исцрпили*” (31,27). Како што Ибн Араби го објаснува овој курански

¹⁰³ ibid

стих, посочените постојни нешта се Божји Зборови кои не се исцрпени.¹⁰⁴ Така, Араби повторно поентира дека создадените нешта претставуваат Божји збогови образувани во *облакот* кој произлегува од *здивот на семилостивиот*, а основното својство кое го покренува овој креативен процес е Божјата љубов:

„ Бог вели ...*Нашата Реч кога посакуваме некое нешто е Биди и тоа бива* (16,40). Он токму вели *биди!* Преку оваа *реч* она нешто на кое му е речено *биди!* се појавува во постоењето. Сите нешта се појавуваат во постоење во *здивот на семилостивиот*, исто како што буквите се појавуваат во постоење во човечкиот здив. Буквите произлегуваат од *здивот на човекот*, кој е најсовершена креација. Преку него и неговиот здив сите букви стануваат појавни, затоа што човекот е на Божјиот лик преку *здивот на семилостивиот* и појавата на буквите во постоењето. Сите 28 букви во човечкиот здив произлегуваат од *здивот на семилостивиот*, затоа што во него има 28 букви, и секоја буква има различни ликови. Овие букви произлегуваат од *здивот на семилостивиот* кој е *облак* на кој се манифестира нашиот Господар пред да ги создаде созданијата. „¹⁰⁵

2. Првобитниот Ум (*Калем*) и Свкупната Душа (*Левхил Мевхуз*)

Првобитниот ум и свкупната душа се двата првобитни¹⁰⁶ онтолошки феномени со посредство на чија синтеза настануваат созданијата. *Првобитниот ум* е активниот принцип кој по Божјата наредба ги вметнува Божјите одредби за создавањето и функционирањето на создадените нешта. *Првобитниот ум* овие одредби ги вметнува во *свкупната душа* која претставува пасивен принцип на примање и оформување на овие одредби. Кон *првобитниот ум (Калем)* е усмерено Божјото својство на *иновирација (Ел Беди)*, додека во *свкупната душа* е усмерено Божјото својство на

¹⁰⁴ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge* (State University of New York Press, 1989) 127;

¹⁰⁵ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge* (State University of New York Press, 1989) 129

¹⁰⁶ Во овој текст онтолошките феномени на *облакот и здивот на семилостивиот*, *првобитниот ум и свкупната душа*, како и стварноста на *совершениот човек* ќе ги означуваме како *првобитни*, со тоа укажувајќи на нивната првобитност во однос на постоењето на материјалниот свет.

проживувањето и *испраќањето* во постоење (*Ел Баис*). Како што Шејхот објаснува, понекогаш Бог дарува некогаш со нешто со кое не го дарува оној кој е на повисок степен од него, како што Адема го даруваше со знаењето за *имињата* и покрај тоа што високиот свет (светот на анѓелите А.Ж.) кај Бога е повеќе почестен од Адема, но и покрај ова Адем го поседуваа она што тие не го поседуваа.¹⁰⁷ Така, *првиот ум* (*Логос, Калем*) е посебно даруван и одликуван со тоа што е поставен и именуван како управител на случувањата во светот и разложувач на појавите, а ова се одлики што кај него не се појавуваат со посредство на размислувањето, затоа што тој (*Логосот, Калемот*) не спаѓа во створенијата кои размислуваат. Божјата наредба се однесува кон *калемот* така што Бог му наредува на *калемот* “*Запишувај го Моето Знаење за створенијата!*”¹⁰⁸ Така, *здивот на семилостивиот* кој е усмерен кон секое создадено нешто, кон *калемот* се усмерува така што во *калемот* се манифестираат Божјото својство на *иновирање* и Божјото знаење за созданијата. Араби ова го објаснува на следниот начин:

„ Не постои ниту еден лик од сетилниот, имагинарниот или појмовниот свет кој Бог не го создаде складен и одмерен како што одговара на позицијата и состојбата на самиот лик. Сето ова се случува пред потполнувањето на ликот, под кое подразбираме спојување со она што самиот лик го носи со себе. Кога Бог го направи складен на оној начин на кој Он сака, било тој начин да подразбира говор, две раце, две уши, кога Бог ликот го направи складен и одмерен, така што ликот го превзема *здивот на семилостивиот* и на него се усмерува овој *здив*, а тоа е божествениот дух, на што се однесува куранскиот стих “... и кога го направив складен и му *вдахнав од Својот Дух*” (*Ел Хиџр*, 29) а ова всушност е самиот тој *здив* кој ликот го прифаќа.

„¹⁰⁹

Ликовите различно го примаат и прифаќаат божествениот дух, затоа што и самите потенцијали на ликовите се различни. Така, како што Ибн Араби објаснува, доколку некој од ликовите е елементарен и после *вдахнувањето на здивот на семилостивиот* тој се запали, таквиот лик станува животински лик. Доколку од елементарниот лик не се појави пламен туку во неговото постоење се појавува движење, тогаш овој лик се нарекува растителен. Доколку од елементарниот лик не се појави ниту пламен ниту

¹⁰⁷ Ibn Arebi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja* tom III, 16

¹⁰⁸ ibid

¹⁰⁹ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom III, 32

движење разбрано како физичко движење, тогаш овој лик се нарекува аноргански свет. Доколку се работи за лик настанат од движење на сферите, тогаш овој лик се нарекува праелемент, и тие (праелементите) се делат на 4 видови (оган, вода, земја и воздух). Потоа од овие 4 елементи настанува складен и урамнотежен лик кој се нарекува небо и кој е поделен на 7 слоеви. Притоа Семилостивиот го усмерува Својот здив на сите овие ликови, низ кои прострујува живот кој сетилата не можат да го регистрираат, но верата и душата го прифаќаат. Секој објект од седумте небеса кој го поприма својството на горење се нарекува звезда. Она пак, што не го поприма својството на горење се нарекува сфера. Ибн Араби објаснува дека истиот овој принцип се однесува и на човекот, така што доколку се работи за разумски лик кој самостојно произлегува од чистиот разум, на овој лик се усмерува *здивот на семилостивиот*, и она што од таквиот лик ќе се запали се нарекува светлина на знаењето, а она што од овој лик ќе се придвижи се нарекува дело. Субјектот кој е носител на овие две сили е душата.¹¹⁰ Доколку се работи за божествениот лик, нужно е тој лик да ги обединува сите божествени својства, а тоа е ликот на *совршениот човек*. Но исто така постои и божествениот лик кој не ги обединува сите божествени својства, а тоа е *логосот (Калем)*. Ибн Араби сродноста во створението на човекот и *калемот* го објаснува така што *здивот на семилостивиот* најпрво се насочи кон човекот и *калемот*, така што *калемот* е создаден како складен, а човекот е создаден од двете Божји раце. Од ова вдахнување ликот на *калемот* го понесе знаењето за целата креација сè до Судниот Ден, и затоа Бог го создаде *калемот* како основа за постоењето на целиот свет. Што се однесува на ликот на човекот кое е прво створение создадено со двете Божји раце, тој во себе го понесе знаењето за Божјите имиња, кое не го понесе *калемот*, па така човекот се појавува на Божјиот лик. Во човекот се завршува дејствувањето на *здивот на семилостивиот*. Со човекот светот се заокружува и можното постоење се појавува помеѓу светлината и темнината, помеѓу природата и духот, помеѓу видливото и невидливото, скриеното и откриеното. Така, од сето ова што се споменува, она што е насочено кон чистото постоење е светлина и дух,

¹¹⁰ Ibn Arebi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja* tom III, 34

а она што е насочено кон чистото непостоење се нарекува темнина и тело, додека збирот на овие нешта се нарекува лик.¹¹¹

Истражувајќи ја Ибн Арабиевата егзегеза гледаме дека човекот и *калемот* се сродни по тоа што единствено во нив од целата креација се манифестира посебен, сеопфатен Божји лик (однос). Кај Калемот Божјиот лик се манифестира во облик на знаење за целокупната креација сè до судниот ден, додека кај човекот Божјиот лик се манифестира од аспект на сеопфатниот на Неговите имиња или својства. Човекот и *калемот* се сродни и по тоа што се првосоздадените онтолошки феномени¹¹², чија онтолошка првобитност е причина за сеопфатноста на знаењето кое го поседуваат. Така, знаењето на *калемот* е сеопфатно знаење за креацијата, додека знаењето на човекот е сеопфатно знаење за Божјите Својства. Ќе видиме дека и едното и другото знаење се поврзани и насочуваат едно кон друго. Така, знаењето за креацијата е знаење за Бога и знаењето за Бога е знаење за креацијата. Но знаењето за Бога е на повисок степен од знаењето за креацијата, затоа што во Него е опфатено целосното знаење за креацијата, додека во знаењето за креацијата не е опфатено целосното знаење за Бога. Поради оваа сеопфатност на знаењето, човекот е единственото суштество кое е наречено Божји намесник. Во прилог на ова, ќе истакнеме дека првите курански стихови кои му се објавени на Посланикот укажуваат токму на овие две нешта, а тоа се *знаењето* и *калемот*. Имено, во стиховите се вели “*Читај (рецитирај) во името на твојот Господар кој создаде. Го создаде човекот од течност. Читај, твојот Господар е Племениот. Он е Оној Кој подучува со Калем.*” (Алак, 1-4). Така, знаењето за создадените нешта се врзува за Калемот, додека знаењето и за создадените нешта и за Бога се однесува на човекот.

¹¹¹ Ibn Arebi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja* tom III, 34

¹¹² Во врска со ова, ќе споменеме дека постојат две преданија во кои Посланикот укажува на првосоздадените нешта. Во едното предание како првосоздадено нешто се посочува *калемот*, додека во другото предание како првосоздадено нешто се посочува стварноста на човекот. Како што видовме, и двете посочувања се точни, и нивната точност произлегува од степенот на знаење кај човекот и Калемот кои се сродни по својата сеопфатност. Ќе напоменеме дека оваа првосоздаденост се однесува на првобитната егзистенција, која често преведувачите ја преведуваат како *преегзистенција*. Но овој превод не одговара на духот на исламската традиција и духот на мислата на исламските мислители, затоа што самиот збор *преегзистенцијално* укажува на тоа дека егзистенцијата е врзана само за постоењето на овој свет, додека постоењето пред него е магливо и нејасно. Но во духот на исламската традиција, егзистенцијата одговара и на постоењето на овој свет исто така како што одговара на постоењето пред него и постоењето после него. Така, Калемот и стварноста на човекот постојат во првичната егзистенција како првосоздадени нешта, а не во *преегзистенцијален облик*.

Сега ќе се осврнеме на онтолошкиот феномен кој е сроден на феноменот на *калемот*, а тоа е феноменот на *свкупната душа*. *Калемот* и *свкупната душа* претставуваа онтолошки феномени преку чие посредство настануваат сите создадени нешта. Како што Шејхот објаснува, од една страна создавањето и движењето во креацијата се случуваат преку посредство кое и самото е создадено. Ова се случува така што нештото кое ја извршува улогата на посредник врши влијание на другото створение кое ја извршува улогата на примател на ова влијание. Од нивната синтеза или, како што Ибн Араби вели – *браќ*,¹¹³ се создава трето нешто кое е производ на браќот на овие две нешта и нивната интеракција. Овој принцип е универзален и својствен за целата креација, иако, како што ќе видиме, не е единствен, затоа што постои уште еден принцип на создавањето кој ја претставува директната Божја насоченост кон созданијата. Принципот на *браќот* или синтезата според Ибн Араби најпрво се остварува кај *свкупната душа* или *чуваните плочи* (*Левхил Мевхуз*)¹¹⁴. Таа е првото створение кое произлегува од нешто што му претходи, т.е. преку посредство (*себеб*) на друго створение. Посредството преку кое *свкупната душа* се појвува во постоење е *калемот*, па така таа настана и преку Божјиот императив и преку посредство на друго створение. Објаснувајќи го овој феномен, Шејхот вели:

„Бог *калемот* го создаде како перо, и така тоа по своето суштествување бара објект за своето пишување, затоа што *калемот* – бидејќи е перо, е створен токму за запишувањето. Од ова барање на *калемот* произлегуваат *чуваните плочи*, а тие се *свкупната душа*. Во *свкупната душа*, *калемот* го доставува и впишува целокупното свое знаење во редови и низи, кои претставуваат трет феномен произлезен од претходните два феномени, кој во постоење доаѓа после *плочите*, а по својот степен се наоѓа помеѓу *калемот* и *плочите*. Така, Бог му даде на *калемот* моќ на доставување и спуштање, додека на *плочите* ѝ даде моќ на прифаќање на она што од него се доставува.“¹¹⁵

¹¹³ Браќот овде е метафора за овој свкупен принцип на синтеза помеѓу два елементи од која се раѓа и се создава трет елемент.

¹¹⁴ *Чуваните табли* (*Левхил Мевхуз*) според исламското учење се оние табли во кои *калемот* го впишува своето знаење кое, како што претходно објаснивме, претставува знаење за целокупната креација. Ибн Араби нив ги нарекува *свкупна душа*, поради тоа што тие се посредство преку кое се раѓа целата креација, затоа што пред воведувањето во физичко постоење стварите постојат впишани во *чуваната плоча* откаде се раѓа нивното физичко битисување.

¹¹⁵ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom III, 38

Севкупната душа е онаа во која се манифестира познанието, затоа што таа е место на кое *калемот* го предава своето знаење. Ова всушност е првиот брак во битисувањето кое не е Бог. Сето она што се наоѓа под *севкупната душа* спаѓа во светот на фамилијата во која *калемот* е таткото а *севкупната душа* е мајката. Ибн Араби објаснувајќи го овој прв феномен на бракот истакнува дека од овој степен на синтеза или брак се појавува сомилоста и љубовта преку кои сопругниците се смируваат едни со други. Бог направи сопругата да биде создадена со посредството на сопругникот, т.е. од неговата душа, как што се вели во Куранот – “ *Он од вас ги создаде вашите сопруги за со нив да се смирите, и помеѓу вас вметна љубов и сомилост. Навистина ова е знак за оние кои размислуваат* ” (Ер Рум, 81).¹¹⁶ Опримерувањето на ова посредно создавање преку синтезата или бракот се случува кај првите луѓе и прародители, Адем и Ева, каде Ева произлегува од Адема. Исто така, стварностите кои произлегуваат од бракот на *калемот* и *севкупната душа* се опримерени кај децата кои произлегуваат од бракот на луѓето. *Калемот* поседува моќ на вметнување, додека *севкупната душа* поседува моќ на креирање. Преку креативното својство на *севкупната душа* се појавуваат ликовите во креацијата. Својството на *знаењето* го претставува таткото (*Калемот*) , додека својството на *креативноста* ја претставува мајката (*Севкупната Душа*). Опримерена алегорија за овој брак исто така претставува и столарот кој своето знаење го пренесува на дрвото. Опримерена алегорија на бракот е и говорењето, при што оној кој говори е активниот принци, оној кој слуша е пасивниот принци, а самиот говор е детето кое се раѓа од овој процес. Бракот се случува во целокупното постоење, затоа што целокупното постоење е брак помеѓу духот и материјата:

„ Овој брачен однос струи низ сите нешта, и резултатите од него во врска со она што се раѓа во креацијата се бескрајни. Овој брак струи низ секој атом, секоја честица, низ секоја ствар. Четирите елементи – водата, земјата, воздухот и оганот биваат оплодени од високиот свет или светот на духовните стварности.¹¹⁷ Сите духови се *татковци*, а природата е *мајка*.

¹¹⁶ Ibid

¹¹⁷ Духовните стварности, доколку се изразиме со философскиот речник, претставуваат *платоновски* идеи или форми кои претставуваат суштини на созданијата. Секое создание ја следи својата форма или духовна суштина како што сенката го следи телото. Од сличноста на Арабиевата мисла со Платон не произлегува дека Ибн Араби е под влијание на истата, затоа што целокупната Арабиева мисла својата основа ја има во куранските стихови и Посланиковите преданија. Ибн Араби ги цитира философите само кога говори за двата различни начини на познанието – мисловната рефлексивна и откровението, при што

Духовите се насочени кон четирите елементи кои поседуваат способност за промена и трансформација. Оваа промена кај нив се одржува преку она кое се раѓа во постоењето на природата. Иако овие четири елементи се составен дел на природата, сепак самата природа не е сведена на нив, затоа што природата претставува петти елемент кој е основа на овие четири елементи. Понатаму, принципот на бракот е објаснат и со говорот, во кој говорникот е таткото, слушателот е мајката, а самиот говор е брачниот однос.”¹¹⁸

Така, суштините или духовите се венчаат со телата или материјата, природата. Бог вели дека Посланикот Исус (*Иса*) е Божја реч, но вели дека и останатите створенија се Божја реч исто така. Затоа што Он кон створенијата се однесува со зборот *биди!* (*кун!*) при што оваа *реч* е суштина на створенијата. Оваа *реч* како суштина Он ја насочува кон прототиповите. Така, Речта е суштина на сите нешта. Прототиповите пак, го претставуваат пасивниот и креативниот принцип, и затоа Ибн Араби вели дека тие се мајка на суштините. Детето кое настанува од нив е суштината или *речта*. Речта *биди!* е всушност она што бива, и оваа Реч е препишана на Бога. Сите тела се деца на овој скриен брак. Некои тела настануваат од овој скриен брак, и од друга страна, некои тела настануваат од скриениот брак во сетилна или физичка смисла. Бракот или синтезата во физичка смисла се јавува како брачен однос меѓу ветровите, водата, животните, растителниот и анорганскиот свет. На овие бракови или синтези им одговараат куранските стихови:

“*Ние испраќаме ветрови кои оплодуваат ...*” (Ел Хиџр, 22)

“*И Он од небесата спушта вода со која се раѓаат плодови*” (Ибрахим, 32)¹¹⁹

Ибн Араби објаснува дека најчудниот брак е бракот на уништувањето. Во оваа област припаѓа испраќањето на неплоден ветар¹²⁰ кој ги отстранува постојните ликови од нештата. Притоа, целта на овој ветар не е да ги уништи, туку да ги расчлени

истакнува дека додека мисловната рефлексивност е својствена за философите, окрвонението е својствено за богопознателите.

¹¹⁸ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom II, 10

¹¹⁹ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja* tom II, 631-632

¹²⁰ Примерот за ова се есенските ветрови кои ги сушат растенијата.

нештата. Овој ветар се нарекува неплоден затоа што не резултира со нешто постојно.¹²¹

Шејхот укажува на примерот на Посланикот Исус чие создавање претставува директна манифестација на Божјата реч, затоа што тој е создаден без посредство на татко. Така, создавањето на Исус претставува директна насоченост на Божјата реч. Но, користејќи го овој пример на Исус, Шејхот укажува на поопширниот феномен на насоченоста на Божјата реч кон создавањето на сите створенија.

3. Шемата на створенијата, севкупното тело и престолот (Арш)

Според Ибн Араби, *шемата на створенијата* произлегува од поединечниот однос или лик што Бог го има со секое створение поединечно. Овој однос е манифестација на Божјото својство на *мудроста*. *Севкупното тело* го претставува единството на универзумот кое, како што објаснавме во првата глава, произлегува од единственоста на Божјите својства. Во првата глава од овој текст објаснавме дека, иако *својствата* посматрани од наша гледна точка претставуваат мноштво, сепак истите се единствени во Божјото постоење. Ова единство на *својствата* во светот е опримерено како единство на создадените нешта. Имено, иако светот е мноштен според тоа што постои мноштво на создадените нешта, сепак светот е единствен затоа што сите создадени нешта постојат во единственото *севкупно тело*. Феноменот на *Божјиот престол (Арш)* е пример за тоа како Божјите Својства се надополнуваат едни со други и како тие можат да постојат заедно во еден онтолошки феномен. *Божјиот престол на моќта* е онтолошки феномен кој го опфаќа целиот универзум и така во него е манифестирано Божјото својство на *сеопфатноста*. Ова својство на сеопфатноста кое

¹²¹ Ibn Arebi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja* tom II, str. 633;

е манифестирано во *престолот* е потпомогнато со својството на *милоста* кое служи како разведрување и олеснување во опфатеноста.

Иако создавањето се случува преку посредство на двата создадени елементи при нивниот брак или синтеза, сепак постои еден аспект на создавањето кому му е својствена непосредност и во кој Бог директно ги создава и одржува нештата со тоа што Он кон секое нешто има посебен однос, или како што Ибн Араби вели – посебен *лик*. На овој втор аспект на создавањето не му е потребно посредството на созданијата затоа што во него Бог директно и непосредно дејствува во созданијата. Божјата Реч или Наредба е феномен токму на овој Божји однос кон создавањето и управувањето. Араби објаснува:

„Доколку не беше Божјото насочување кон постоењето на некое нешто, тогаш тоа нешто не би постоело. Доколку Он не рече *биди!* стварта не би постоела. Секоја ствар поседува различни predispozicii. Секоја ствар го поприма и прифаќа *духот на семилостивиот*, како што и словата попримаат значење со нивното изговарање. Бог поседува еден посебен *лик* (однос)¹²² кон сето она што е создадено и на основа на тој посебен Божји лик настанува секоја посебна ствар. Не е познато посредството преку кое овој лик дејствува. Ова не го познаваат ниту *калемот* ниту *плочата*. Единствено Бог знае какви се тие Негови посебни ликови насочени кон секое поединечно створение. Ова е една префинета линија на Божјата дарежливост. Сетоа ова го покренува неограничената Божја дарежливост.“¹²³

Ликот (односот) или *шемата (шекл)* е врска, затоа што со неа се врзува и се ограничува дејствувањето на створенијата. Затоа, како што Ибн Араби објаснува, во арапскиот јазик зборот *шема (шекл)* е сроден со зборот *јаже (шикал)*. Во Куранот се вели “*Секој дејствува според неговиот*¹²⁴ *лик, шема (шекл)*” (Ел Исра, 84). Бидејќи,

¹²² Директниот превод на овој арапски збор (арап. *шекл*) претставува шема според која секое створение функционира. Оваа шема произлегува од директната Божја насоченост кон створението. Ние ќе ја прифатиме препораката на преведувачите на ова дело и во преводот ќе го користиме зборот *лик*, со појаснување дека се работи за шема на функционирање на секое створение.

¹²³ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom III, 62

¹²⁴ Постои недоразбирање на кого се однесува оваа замена. Дел од *улемата* (исламските вероучители) смета дека оваа замена се однесува на Бога, додека дел смета дека оваа замена се однесува на створенијата. Како и да е, разбирајќи го Ибн Араби, сфаќаме дека и двете тврдења се точни, затоа што ликот или шемата (*шекл*) го претставува директниот Божји однос кој креацијата, при што оваа шема иако е од Него, сепак е својствена и на созданијата. Овде лежи објаснувањето на проблемот на Божјата трансценденција во однос на креацијата. Имено, иако целокупната креација е облечена со Божјите својства, и таа е Негова, сепак Он е трансцендентен во однос на креацијата. Притоа, не може да се каже дека својствата припаѓаат на нештата, туку дека тоа се Неговите својства манифестирани во нештата.

како што објаснавме, ликот е директен однос или насоченост на Бога кон секое створение поединечно, во ова гледаме дека она што од Него се појавува и манифестира упатува на Него, затоа што целата креација е Божје дело и ова дело е на Неговиот лик или по Неговата *шема*.¹²⁵ Како што Шејхот објаснува, од оваа посебна Божја насоченост кон створенијата произлегува нивната оригиналност:

„Он е со секоја ствар, и затоа никоја ствар не Му претходи ниту пак следува после Него, и оваа карактеристика му припаѓа само на Бога. Затоа Он кон секоја ствар има посебен лик, бидејќи Он е причина за секое створение. Секое створение е оригинално и единствено и невозможно е да постојат две исти створенија. Ова е така затоа што Он е еден и од Него произлегува само едно, затоа што Он е возвишен во Својата едност и едноста на секоја единка. Иако до израз доаѓа мноштвеноста, таа постои само од аспект на нејзината временост и создаденост, додека од аспект на нејзиното потекло таа е единствена. Бог во мноштвеноста се појавува така што се појавува во единственоста (оригиналноста, автентичноста) на секоја единка. Според тоа, од Него се појавува само едност и единка. Иако од Него протекува целата креација, сепак од Него протекува само едност и единка.“¹²⁶

Иако од Него протекува целиот свет, сепак од Него настанува *едно*, и ова е смислата на постоењето на *свкупното тело*. Имено, Шејхот објаснува дека целиот универзум претставува едно тело, токму од овој аспект според кој од Едното настанува само едно и според кој универзумот иако е мноштен сепак во него постои единство. *Свкупното тело* од аспект на неговата временост и створеност претставува мноштво, а од аспект на Неговиот створител претставува едност. Он е со секое створение единечно, гледано од аспект на Неговата едност. Ибн Араби објаснува дека овој факт го познаваат само Божјите Луѓе, додека философите овој факт го заговараат затоа што не ја познаваат неговата стварност и суштина. Ова произлегува од фактот дека на Божјите луѓе им е својствена директната Божја инспирација или созерцание, додека на философите им е својствено разумското познание. Суштинското созерцание произлегува од инспирацијата, а формалното познание произлегува од разумот.¹²⁷

Престолот (Арш) е најголемо дело од аспект на неговата сеопфатност. Поради тоа што Престолот е ослободен од опфатноста од некое друго створение, се нарекува и

¹²⁵ Ibn Arebi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja* tom III, 64

¹²⁶ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom III, 63

¹²⁷ ibid

величествен престол (Аршил Азим). Со ова, во престолот се манифестирани својствата на *величественост* и *сеопфатност* кои всушност претставуваат Божји својства. Во сеопфатноста на *престолот* е манифестирано и Божјото знаење, бидејќи и Божјото знаење е носител на својството на сеопфатност. Понатаму на Аршот се манифестира и својството на семилоствивоста, при што, како што Ибн Араби објаснува, ова својство е манифестирано на аршот, со посредство на *здивот на семилоствиот*. Семилоствивоста исто така е носител на својството на сеопфатност, затоа што целата креација е опфатена од Божјата Милост. *Здивот на семилоствиот* дава олеснување во стеснатоста, затоа што она што е опфатено од Престолот, т.е. целокупната креација, чувствува тешкотија поради оваа опфатеност, знаејќи дека неговиот лик и шема се опфатени. Како што погоре објаснавме, *здивот на семилоствиот* се однесува како духовно олеснување на целата стварност, па така е и со *аршот*. На оваа опфатеност на *аршот*, *здивот на семилоствиот* ѝ дава дух кој подразбира олеснување. Така, креацијата претставува збир на нејзиниот лик или шема и духот кој произлегува од Семилоствиот. Овој процес на опфатеност и разведрување Шејхот го објаснува на следниот начин:

“ Она што потпаѓа под опфатеност е материјата, а она што е ослободено од опфатеноста е духот. Божјиот дух не припаѓа на светот и не припаѓа надвор од светот, бидејќи тој е непросторен и неопфатлив. Кога некое створение воочува дека бива опфатено во своето битисување, тоа чувствува тегобност која произлегува од неговиот лик и шема, додека доколку створението себеси се погледне од аспект на својата духовност оваа тегобност исчезнува, бидејќи духот, затоа што потекнува од Бога, ги воочува Божјата неопфатност наспроти опфатноста која произлегува од материјата. Ова созерцание предизвикува радост и растеретување кај личноста. Ова е мудроста со која *престолот* е опфатен со атрибутот на семилоста. ”¹²⁸

¹²⁸ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom III, 68

4. Божјата реч и дрвото на Битието

Божјото дејствување во светот се извршува преку наредбата “*биди – и тоа бива*” (*кун фајекун*). На секое создание му претходи Божјата наредба за воведување во постоење која е отсликана во речта *биди* (*кун*). Преку оваа Реч Божјата Наредба дејствува во светот. На човечкиот прататко Адем му беше дадено познанието на оваа реч, и тој виде дека оваа реч претставува семе на *дрвото на постоењето*. Адем виде дека целиот универзум претставува едно дрво кое из’ртува од семето на Божјата наредба, т.е. речта “*биди!*”. Од ова семе из’ртува човечката духовна предиспозиција како побожна или непобожна, познавателна или непознавателна, осветлена или затемнета. Затоа што семето најпрво из’ртува во две спротиставени гранчиња кои понатаму се развиваат и го образуваат *дрвото на постоењето*. Така, луѓето се поделени на две групи во зависност од тоа какво знаење извлекуваат од скриените значења и предиспозиции на речта. Иако гранките и плодовите на *дрвото на постоењето* се безбројни, сепак семето од кои тие из’ртија е едно. Кога првото човечко суштество, нашиот прататко Адем ги отвори своите очи откако Бог во него вдахна од Неговиот дух, Адем погледна кон креацијата. И виде дека таа беше кружница. Сè претставува настанување околу *кругот на постоењето*. И виде дека бивањето на целиот универзум е манифестација на Божјата наредба *кун*. Тоа е причината, моќта и наредбата на бивањето, која не греши и не запира. Никое создадено нешто не може да биде поинакво од она што се намери со Божјата Наредба “*биди и тоа бива*”. Ова објаснување произлегува од Шејховото созерцание на стварноста на светот како дрво кое из’ртува од Божјата реч, и од која произлегуваат сите гранки на *дрвото на постоењето* во зависност од тоа какви знаење добиваат од скриените значења на Божјата реч:

„ Кога нашиот прататко Адем беше доведен од неговиот Творец во училиштето на знаењето, за да стане човечко суштество кое е Божји намесник на земјата, најпрво беше подучен со имињата на сите создадени нешта. Потоа, тој со чудење ја здогледа Речта *кун*, Божјата Наредба “*биди*”, причината за целото постоење. Што значи оваа реч? Тој увиде дека првиот збор *К* посочува на скриена ризница (*кензија*), на што Бог посочува кога вели “*Јас бев скриена ризница (кензија), и посакав да бидам познат, па го создадов створението за да*

бидам спознаен”(Хадиси Кудси). И ја виде буквата Н како идентитет на Творецот, кога Он вели *“Навистина Јас сум Аллах”* (инани ене Аллах). *“Навистина Јас сум Аллах, нема друг Бог освен Мене, и затоа Мене обожавајте Ме”* (Таха, 14). Потоа, едно по друго му беше откривано дека буквата К ја означува дарежливоста (*керем*) на Неговиот Господар, која е ветена во Неговите зборови *“Навистина бевме дарежливи кон потомците Адемови ...”* (Исра, 70). Буквата К исто така значи бивање (*кунтија*), затоа што се вели *“Кога Мојот Роб Ми се приближува со доброволна молитва, Јас го сакам и тој Ме сака. Тогаш бивам (кунту) негови очи со кои гледа, бивам негови уши со кои слуша, бивам негова рака со која дофаќа.”* (Хадиси Кудсиј). И сфати дека буквата Н значи светлина (*нур*), Божја светлина која Он ја оспипува врз него и оние како него, како што се вели *“Зар оној кој беше мртов, па го оживеавме и му дадовме Светлина со која чекори низ луѓето е ист како оној чиј пример е темнината од која не излегува?”* (Анам, 122) Буквата Н посочува на Божјите благодети (*нимет*) кои се опишани во зборовите *“Он ви дава сè што ќе посакаате. И ако сакате да ги наброите Божјите благодети, нема да успеете.”* (Ибрахим, 34).¹²⁹

Така, дрвото на Битието порасна достигнувајќи до највисоките небеса. Неговите најниски делови го претставуваат светот на материјата. Неговите највисоки делови го претставуваат светот на стварностите и духовите. Светот во кој што ние престојваме ја претставува кората на тоа дрво. Во внатрешноста на кората престојува духот. Сокот на животот кој тече низ неговите вени, моќта која го тера да расте и да дава цветови и плодови го претставува светот на креативната моќ (*меберут*), во кој е скриена тајната на речта *кун*. Околу ова благословено дрво се небеските звезди и созданијата околу нас. Седумте небеса се како лисја на ова дрво кои даваат сенка. Звездите се како цветови на ова дрво. Денот и ноќта се како две негови прекривки, едната светла а другата темна. Шејхот продолжува:

„Сè што постои е родено од скриените ризници на тајните значења на речта *“биди”* (*кун*). Дури и повеќе, сè она што е скриено од очите е резултат на оваа реч. Затоа што Возвишениот Бог вели *“Нашата заповед кога ќе посакаме да создадеме нешто е КУН (биди) и тоа бива”* (Нехл, 40). Неговата реч е Негово дело. Сега гледам кон универзумот кој ме опкружува и размислувам како секое нешто дојде во постоење трудејќи се да ги одгатнам мистериите, и откривам дека целиот универзум е едно дрво. Дрво чија светлина на животот произлезе од семето кое е засадено кога Бог заповеда *“биди!”* (*кун*). Семето на буквата К беше полеано со

¹²⁹ Ibn Arabi, *The Tree of Being*, trans. Shaykh Tosun Bayrak (Archetype, 2005) 95

буквата Н и зборот “ние” (*нахну*) кој произлегува од неа, за што Бог вели “ *Ние (нахну) ве создадовме...*” (Вакија, 57).¹³⁰

Од суштината на семото на дрвото на постоењето произлегуваат спротивните значења на речта според кои дрвото на постоењето се разгранува на две страни, при што едната страна е страната на верата, познанието, совршеноста, и светлината, а другата страна е страната на негирањето, незнаењето, несовршеноста и темнината:

„ Потоа, од суштината на буквата К од Речта *кун* се појавија две спротивни значења. Едното значење е совршеноста (*камилијет*), како што се споменува “ *Овој ден ви ја усовршив вашата вера ...* ” (Меиде, 3). Второто значење е неверувањето (*куфр*), како што Бог вели “ *... некои од вас веруваат а некои не веруваат* ” (Бекаре, 253). Исто така, од суштината на буквата Н од Речта *КУН* се појавија двете спротивни значења на светлината на познанието (*нурул марифет*) од една страна и темнината на незнаењето (*некира*) од друга страна. Така, кога Бог ги доведе создадените нешта од скриените ризници на невидливиот свет во постоење, Он ја обли Неговата светлина на нив. Секое нешто до кое оваа светлина допре, можеше да го види *дрвото на постоењето* чие семе е Божествената реч *кун*. Просветлените суштества ја знаеја тајната на буквата К од која произлегува зборот *вие сте* (*кунтум*) кога се вели “ *Вие сте најдобра заедница испратена кон луѓето, наредувате добро, одираќате од зло и верувате во Бога* ” (Али Имран, 109). Тие исто така го знааа и тајното значење на светлината (*нур*) која произлегува од буквата Н: “ *... Зар не е оној кому Бог му ги рашири градите кон верата и ја прати светлината од својот Господар подобар од оној чие срце е запечатено...* ” (Зумер, 22). ”¹³¹

Кога беа создадени душите во праисколот, Бог ја опсипа Својата светлина на нив, така што некои беа осветлени повеќе, некои помалку, а некои воопшто не беа осветлени од оваа Светлина. Оние кои беа осветлени од оваа Светлина ги спознаа скриените значења на *речта* како бивање со Бога, духовно усовршување, духовна ризница итн. Но, и оние кои не беа осветлени од Божјата Светлина добија познание на скриените значења на *речта*, со тоа што нивното познание беше сходно со нивната духовна predisпозиција. Така, тие ги видоа скриените значења на Речта како неверување, негирање:

¹³⁰ Ibn Arabi, *The Tree of Being*. trans. Shaykh Tosun Bayrak (Archetype, 2005) 90;

¹³¹ Ibn Arabi, *The Tree of Being*. trans. Shaykh Tosun Bayrak (Archetype, 2005) 91

„ Но и оние кои се скрија од светлината која Бог ја опсипа врз Неговата креација, исто така се обврзани да го знаат скриеното значење на *речта*. Оние кои останаа во темнината не успеаа да ја пронајдат вистината, и така тие замислуваат дека буквата К значи неверување (*куфр*), што е метафора за темнината во која тие пребиваат, и која ја прекрива стварноста од нив. Тие замислуваат дека буквата Н значи негирање (*некира*)... Посланикот вели “ *Навистина Аллах ја стздаде креацијата во целосна темнина, и потоа ја опсипа Својата Светлина врз неа. Оној до кого оваа Светлина допре е просветлен и упатен, додека оној кој беше скриен од оваа Светлина и истата не допре до него е изгубен и залутан.* ”¹³²

Констатираме дека со ова се запознавме со некои од онтолошките феномени кои произлегуваат од Божјите ризници, преку посредство на Божјите својства. Со ова видовме како постоењето, според Ибн Араби, не е ограничено само на постоењето на видливиот или материјалниот свет. Всушност, материјалниот свет, според Ибн Араби, претставува појава на еден поширок процес на создавањето кој од една страна го подразбира директното Божје дејство во креацијата, а од друга страна го подразбира Божјото дејство на посредно создавање, при што нештата се создаваат преку посредство (*себеб*) на создадените нешта. Процесот на создавањето на материјалниот свет произлегува од, за обичниот човек, невидливите сфери на постоењето од кои протекнува создавањето. Овие, за обичните луѓе невидливи сфери на создавањето, за просветлените богопознавачи се видливи и јасни. Сите стварности на овие невидливи сфери на создавањето се објавени во Божјиот говор, при што обичните научници ги познаваат и прифаќаат истите надворешно и формално, додека просветлените богопознавачи ги познаваат овие онтолошки феномени во нивната суштина – преку Божјата поддршка како израз на Неговата *симпатија* и *милост* кон нив.

¹³² Ibn Arabi, *The Tree of Being*. trans. Shaykh Tosun Bayrak (Archetype, 2005) 92

Глава 3. Антрополошките аспекти

Во антрополошкиот дел ќе се запознаеме со Шејховото учење за феноменот на суштеството кое претставува потполнување, усовршување и завршување на процесот на Божјото создавање, а тоа е усовршениот човек како Божји намесник на земјата. Ќе се запознаеме со учењето за човечката душа (*рух*) како Божји намесник и директна манифестација на Божјата моќ. Ќе се запознаеме со тоа како Божјиот намесник на земјата ги наследува Божјите својства и се кити со истите директно, преку Божјата дарежливост насочена кон него или индиректно, преку попримање на Својствата кои се манифестирани во Посланиците и усовршените богоугодници, преку нивното придружување и следење. Ќе се запознаеме со различните степени и состојби на Божјите луѓе од Посланиците и богоугодниците кои зависат од тоа кое или кои својства се манифестирани во нив. Така, ќе видиме дека од нив има луѓе на *милоста*, луѓе на *праведноста*, луѓе на *поверливоста*, луѓе на *надмоќноста* итн. Ќе се запознаеме со *витешството* како посебна одлика на една категорија Божји луѓе. Ќе се запознаеме со тоа како Бог им се појавува на Божјите луѓе и што тие добиваат од ова Божјо појавување. Ќе се запознаеме со степенот на човечкото познание за Божјата семоќ и Неговото дејствување во светот.

1. Човечката душа

Според Ибн Араби, човечката душа е создадена како сеопфатна стварност. Затоа, таа е слична на *престолот (Арш)* кој од една страна во себе ја опфаќа целата креација која ги вклучува седумте небеса и земјата, а од друга страна претставува центар на целата креација. Но, разликата помеѓу човечкото срце¹³³ и *аршот* се состои во тоа што додека Аршот ги опфаќа создадените нешта, човечкото срце поседува знаење за Божјите Својства и така во себе го содржи знаењето за Бога. Затоа во еден *Хадис Кудси* Бог вели “ *Ниту Небесата ниту Земјата не ме опфаќаат, туку срцето на искрениот верник ме опфаќа* ” укажувајќи на тоа дека срцето на усовршениот човек е куќа на знаењето за Бога. *Аршот* ги опфаќа небесата и земјата и сè она што е во нив, додека човечката духовност го опфаќа знаењето за Бога. Затоа човечката душа како онтолошки феномен најблизок до Бога претставува врв и синтеза на целата креација. Човечката душа е единечната суштина и супстанција на креацијата за која говорат философите. Човечката душа е првосоздаден онтолошки феномен од чија светлина бива озарена целата креација. Човечката душа е *светлина* произлезена од Божјата светлина која ја осветлува темнината на незнаењето и по која се упатуваат неупатените.

„ *Те прашуваат за душата. Речи „ душата е од Божјата Наредба „* ” (Исра, 85). Така, душата е под Божјата Наредба. Таа е во Божјото Знаење и бива откриена од Бога. Затоа луѓето кои поседуваат духовно знаење веруваат дека изворот на душата е божествен и дека душата прима наредби од Бога директно, без посредник. Она што философите го нарекуваат Прва Причина е Апсолутното Битие на Едниот. Доколку второ постоење е додадено, тогаш ова второ постоење станува втора причина и прва креација. Во создадениот универзум секое постоење е резултат на претходна причина.”¹³⁴

¹³³ Човечката духовност е создадена од *нефс* (его), *рух* (душа) и *калб* (срце). Срцето (арап. *калб*, она што се врти) се врти или кон егото кое ја претставува негативната страна свртена кон материјалните задоволства, или кон душата која е свртена кон Бога. Доколку срцето се сврти кон душата тоа станува куќа на знаењето за Бога. За феноменот на човечкото срце како Божја куќа ќе се говори поопширно на крајот од оваа глава.

¹³⁴ Ibn Arabi, *Divine Governance of the Human Kingdom* (Fons Vitae, 1997) 25.

Во првата глава укажавме на сличноста помеѓу човекот и *првиот ум*, истакнувајќи го фактот дека и човекот и *првиот ум* претставуваат манифестации на сеопфатното Божје знаење, при што знаењето на *првиот ум* се однесува на знаењето за Божјите одредби во однос на створенијата, додека знаењето на човекот се состои во знаење на сеопфатноста на Божјите својства. Притоа, говорејќи за *првиот ум* укажавме на неговата специфичност како создание кое е создадено без посредување (себеб) на создадено суштество. Истата оваа специфичност се однесува и на создавањето на човечката душа како единечна суштина создадена без посредство на создадено суштество. Шејхот објаснува:

„ Бог ги создава нештата со посредство на причини. Но првото создадено нешто е создадено без посредство на претходна причина, иако тоа самото е причина за создавањето на останатите нешта. Затоа, откако го сфатија ова, философите првосоздаденото нешто го нарекоа *интелект*, и потоа, за да се усогласат со учењата на Исламот ова првосоздадено нешто го нарекоа *Божји престол*. Го нарекоа Божји престол затоа што Божјиот престол е центар на универзумот и извор на сето она што Бог го дозволи и го забрани (т.е. целата креација А.Ж.). Тој е гравитационен центар на целата креација со кој сите нешта се поврзани. Но, *престолот* е место на кое човечката душа лежи. *Престолот* е манифестација на Имињата *Аллах* и *Ер Рахман (семилоστιв)* и тој е последната станица до која човекот може да достигне. Посланикот вели „ *Бог го создаде човекот на Својот Лик*“ што значи на Ликот на Неговата милост. Божјиот престол е место на Божјото Битие и она што *престолот* го носи се Божјите својства.“¹³⁵

Совршениот човек е огледало на Божјите својства и затоа куранскиот стих говори за човекот како создание создадено во *совршена форма*. Но, иако човекот претставува огледало на Божјите својства, сепак, како што истакнува Шејхот, човекот не е огледало на Божјото битие кое е апсолутно трансцендентно:

„ Она што се подразбира во Посланиковото предание во кое се вели дека првото нешто кое Бог го создаде е *хајула* е човекот. Во својот извор човекот е Божје огледало. Посланикот вели „ *Верникот е огледало на верникот* “. Овде двата верници укажуваат на меѓусебна сличност. Додека во Куранот се вели „ *Нему ништо не Му е слично* “ (Еш Шура, 11). Човечкото битие во својата чиста форма е појава на сите Божји својства, но не и на Неговото Битие, затоа

¹³⁵ Ibn Arabi, *Divine Governance of the Human Kingdom* (Fons Vitae, 1997) 27.

што Нему ништо не му е слично. Чудесната појава на Неговите својства во човекот е опишана со куранскиот стих “*Ние навистина го создадовме човекот во најсовршена форма*” (Тин, 4).

136

Затоа, совршениот човек е создаден како совршен водач. Човечкото совршенство се завршува кога човекот ќе ги опфати Божјите својства и сите наредби објавени во Божјите книги:

„Усовршениот човек е врвна Божја креација која во себе ги поседува сите можности, и тој е совршен водач. Никој не може да биде вистински водач доколку во себе не ги опфаќа сите Божји својства, услови и наредби кои се истакнати во Божјите книги. Водството лежи во внатрешностите на оние чија состојба соодветствува со условите и својствата од Светиот Куран и кои претставуваат единствен раздвојувач на вистината од лагата.“¹³⁷

Араби истакнува дека опримерувањето на односот помеѓу Бога и неговиот намесник на земјата, т.е. човечката душа во материјалниот свет, се сонцето и месечината. Човечката душа е рефлексија на Божјата светлина, и затоа човекот како Божји намесник е духовен водач кој ја претставува рефлексијата на Божјата светлина. Посланиците се полна месечина, а нивните наследници, т.е. богопознавателите (*арифун*) се свезди според кои луѓето се ориентираат во мрачните ноќи. Божјиот намесник на земјата е поставен со Божјата правда и тој претставува централна точка во кружницата околу која се движат сите останати точки. Правдината на централната точка во кружницата се огледува во фактот дека централната точка се однесува еднакво кон сите точки во кружницата:

„Како што сонцето дава светлина на светот, така и душата дава светлина на видливото човечко суштество. Но мора да се сфати дека иако светлината свети насекаде, сепак светлината во Багдад не е иста како светлината во Мека. Како што сонцето сјае различно низ различните делови на светот, така и човечките души сјаат различно кај различните луѓе. Светлината со која свети сонцето не е иста како светлината со која свети месечината. Тоа е така затоа што сонцето е крал, а месечината е заменик. Кога сонцето ќе зајде останува светлината на Месечината како негова рефлексија, а кога и Месечината ќе се покрие остануваат само звездите кои се метафора за познавателите (*арифун*) на суштината на верозаконот. Но тие не

¹³⁶ Ibn Arabi, *Divine Governance of the Human Kingdom* (Fons Vitae, 1997) 30.

¹³⁷ Ibn Arabi, *Divine Governance of the Human Kingdom* (Fons Vitae, 1997) 31.

поседуваат моќ да ги отстранат дивите нагони на човечкото тело кои се обидуваат да завладеат со човечкото кралство. Она што Бога го придвижи да го постави Својот намесник е својството на праведност. Во поинаков случај, човечката душа би останала само точка во кружницата. Наместо ова, Бог човечката душа ја постави како центар на кружницата. Доказот за правдината на точката во кружницата е тоа што сите точки во кружницата се на еднаква оддалеченост од центарот. Кружницата постои поради центарот. Центарот е нејзин еџдач и наредбодавач.”¹³⁸

2. Наследување на својствата

Во овој дел ќе прикажеме како Божјите својства се манифестираат кај Божјите луѓе и како кај нив се видливи Божјите знаци. Ќе видиме како постојат повеќе видови на богоугодници, во зависност од тоа кое својство дејствува и е манифестирано кај нив. Така, доколку кај богоугодникот е манифестиран Божјото својство на милоста, тој се нарекува роб на милостивиот (*Абдуррахман*) и кај него е видлив знакот на Божјата милост така што овој богоугодник е милостив кон сите живи суштества, никогаш не го подигнува гласот и во неговиот поглед е видливо својството на милоста. Доколку кај богоугодникот е манифестирано и дејствува својството на Божјата надмоќност, тогаш овој богоугодник се нарекува роб на надмоќниот (*Абдулџебар*) и кај него се видливи знаците на Божјата надмоќност, така што духовноста на овој богоугодник ќе биде надмоќна над останатите луѓе и тој ќе има моќ на директно влијание врз нив. Така е со останатите Божји својства и нивното дејство врз луѓето, верниците и богоугодниците. Затоа, суштината на духовниот пат (*тесаввуф*) е китењето со Божјите својства. Човекот е создаден на Божјиот лик кој претставува збир на Божјите својства, и така овие својства се составен дел на човечката духовност, но, тие кај обичниот човек доаѓаат до активност единствено преку духовните вежби кои ги подразбира *тесаввуфот*. Сите Божји својства кои човекот треба да ги присвои се изнесени во Божјиот говор кој е

¹³⁸ Ibn Arabi, *Divine Governance of the Human Kingdom* (Fons Vitae, 1997) 35.

објавен на сите Посланици, додека универзалниот Божји говор во кој спаѓаат сите претходни Божји говори е објавен на Посланикот на Исламот. Објавата на Божјиот говор не доаѓа празна, туку таа доаѓа исполнета со стварностите на Божјите својства и со стварностите на целокупното створение, кои се манифестираат во душата на Посланикот. Во куранските стихови се крие универзалното знаење за Бога и за створенијата. Затоа се вели: *“Доколку овој Куран го објавевме на планина, таа планина ќе се срушеше од страв од Аллах...”* (Хашр, 21) со ова сакајќи да се укаже токму на оваа посебна сила со која доаѓа објавата на Куранот, како и на духовната сила на Посланикот кому му беше објавен Куранот со сите негови стварности, а тој остана сталожен. Обичните верници и богоугодниците наследуваат од овие стварности, секој сходно со својот духовен степен. Така, основата на духовниот пат е китењето со Божјите својства кое претставува усовршување на човековите морални карактеристики. Божјите својства се манифестирани во Божјите објави и така овие својства се манифестираат на носителите на објавите, а тоа се Посланиците. Но, китењето со овие својства не е ограничено само на Посланиците, туку тоа се однесува и на следбениците. Во ова се состои и мудроста на духовниот пат – имено, следбениците придобиваат од карактеристиките на следените Посланици. Шејхот вака ја објаснува суштината на духовниот пат:

*„Тесавуфот е присвојување на својствата на нашиот Створител. Луѓето кои патуваат на Божјиот пат велат дека тесавуфот е збир на добри морални карактеристики. Кога Аиша, една од жените на Посланикот е запрашана за моралот на Посланикот, таа рече “Неговиот морал беше Куранот.” Еден од предусловите за човек да биде дел од тесавуфот е поседувањето мудрост, затоа што целиот тесавуф се огледува во мудроста и во добрите морални карактеристики. За придобивање на добрите морални карактеристики потребно е потполно знаење, доминација на умот, силно држење под контрола на желбите и целите на егото. Оној кој е дел од тесавуфот треба пред себе да го стави Куранот и да види како Бог Себеси се опишува, во која ситуација и кон што и кон кого се опишува онака како што се опишува. Суфијата ова го прави со цел да го следи и превземе она што Бог го прави во сите овие посебни ситуации.”*¹³⁹

¹³⁹ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom I, 331;

Исто како што човечкото тело поседува своја анатомија, така и човечката душа поседува своја анатомија. Анатомијата на човечката душа од една страна претставува збир на целата креација. Човекот е последно создаденото суштество кое е збир на карактеристиките на целокупната креација. Од друга страна, анатомијата на човечката душа ја сочинуваат моралните карактеристики кои претставуваат манифестација и дејство на Божјите својства врз и во човекот. Исто како што лекарот ја познава анатомијата на телото, така и духовниците ја познаваат анатомијата на човечката душа и знаат кое својство дејствува врз неа:

„ Патот на познанието го вклучува познанието на анатомијата која ја познаваат физичарите и божествената анатомија својствена на формата на човечките суштества, со тоа што човекот е создаден на ликот на универзумот и на Божјиот лик. Во однос на универзумот, познанието за човекот се однесува на познание на сите нешта кои се наоѓаат во него - високите и ниските, пријатните и непријатните, светлите и темните. Што се однесува на второто познание на анатомијата, тоа е познание на Божјите имиња кои се вгнездени во човечката форма. Ова се спознава од оној кој го спознава придобивањето на имињата и божественото познание кое произлегува од ова придобивање на имињата.“¹⁴⁰

Човекот е создаден како суштество кое поседува знаење за сите имиња, затоа што сите имиња се манифестирани во него. Кога Бог го создаде Адема според Својот лик, кој, како што истакнавме, го претставува збирот на Неговите својства, Он му вдахна знаење за сите Негови својства. Адем е единственото суштество кое ги знае сите својства, и човекот како негов потомок е единственото суштество во чија духовност се наоѓаат манифестациите на својствата. Божјиот говор е говор објавен посебно за човекот затоа што тој претставува објава на својствата кои човекот треба да ги спознае за да се накити со истите. Шејхот истакнува:

„ Бог не се нарече Себеси со некое име без да му посочи на човекот негов дел од китењето со тоа Божјо име. Преку овој дел човекот го манифестира ова име во универзумот сходно со определена мера. Така, некои на овој начин ги објаснуваат Посланиковите зборови *“Навистина Аллах го создаде човекот на Својот Лик”*. Никое постојно нешто не е накитено со сите Божји имиња, освен човекот кому му беше наредено да ги искаже имињата како негови карактеристики. Затоа на човекот му е дадено намесништво (*хилафет*) и знаење за сите

¹⁴⁰ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge* (State University of New York Press, 1989) 284.

имиња. Тој е последно создание во универзумот, кое во себе ги собира сите карактеристики на универзумот. Бог е нужно Битие по Себе, а човекот постои по својот Господар, и така тој ги придобива Неговите својства. Навистина, сите Божји својства се наоѓаат во човечката внатрешност. Така, својствата се вкоренети во човекот и нема придобивање на истите. Затоа, Посланикот му вели на Абдул Кејш¹⁴¹ *“ Во тебе се наоѓаат две својства кој Бог и Неговиот Посланик ги сака – тоа се проникливоста и трпеливоста ”*¹⁴²

Од друга страна, според Араби човекот може да се накити со Божјите својства индиректно, преку Божјите намесници на земјата, со тоа што преку нивното придружување бива обдарен со дел од она што се обдарени и Посланиците и бива накитен со дел од она што се накитени Посланиците. Ова е индиректно придобивање на својствата, при што следбеникот бива опишан со некои од својствата на следениот. Во ова, како што Шејхот објаснува, се крие тајната на Посланиковото предание кое вели *“ Навистина Селман е од мајата фамилија ”*.¹⁴³ Ова укажува на фактот дека Селман Фарси ги придоби својствата на Посланикот, така што тој е негов духовен наследник. Како што крвната лоза укажува на физичката врска на наследство, така духовната лоза укажува на духовната врска на наследување на својствата, на познанието со кое е обдарен Посланикот.¹⁴⁴ Така, Божјите Намесници на Земјата претставуваат духовни столбови и пренесувачи на езотериското знаење за Бога и за созданијата. Први во рангот на намесништвото се Посланиците кои се следени а после нив доаѓаат богоугодниците кои се следбеници. Следбеникот ги придобива својствата на следениот и така станува дел од неговото духовно семејство. Посланикот е врата кон богопознанието и медиум за пренесувањето на Божјите својства. Шејхот ова го објаснува вршејќи егзегеза на куранскиот стих во кој се изрекува наредба за следење на Посланикот:

„ Во Куранот се вели “ Речи им (О Мухаммеде) „ Ако го сакате Аллах – следете ме мене! Аллах ќе ве засака вас ... ”. (Али Имран, 31). Секој оној кој тврди дека го сака Бога мора да го

¹⁴¹ еден од Посланиковите современици;

¹⁴² Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge* (State University of New York Press, 1989) 287,288.

¹⁴³ Селман Фарси, еден од следбениците на Посланикот на Исламот, не е во крвно сродство со Посланикот. Тој по потекло е Персиец. На млада возраст бега од својот дом и талка низ Персиското царство и Арабија придружувајќи ги христијанските монаси, за на крај да заврши во Медина, како еден од следбениците на Посланикот на Исламот. Селман Фарси ја има привилегијата од Посланикот на Исламот да биде опишан како дел од неговото семејство.

¹⁴⁴ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom I, 252.

следи Посланикот, затоа што Посланикот е Божји миленик, а љубениот на љубениот е исто така љубен. Љубовта кон Посланикот се огледува во неговото следење и чекорење по неговиот пат во говорот, делувањето, моралните карактеристики, состојбите, биографијата и принципите на верувањето (*акида*). Тврдењето за љубовта кон Бога е неиздржливо без горенаведеното затоа што Посланикот е централна личност (*кутб*) и место на манифестацијата на Божјата љубов. Доколку некој човек стварно го следи Посланикот, тогаш неговата внатрешност, тајна, срце и душа ќе станат сродни на внатрешноста, тајната, срцето и душата на Посланикот. Така, бидејќи Посланикот е место на манифестирање на Божјата љубов, нужно е и ваквиот човек да добие дел од Божјата Љубов, и тоа сразмерно со неговиот удел во следењето на Посланикот. Тогаш Бог на овој човек ќе му поклати од Својата Љубов, и од внатрешноста на душата¹⁴⁵ на Посланикот кон овој човек ќе проструи светлина на љубовта. Така овој човек ќе стане и оној кој го љуби Бога и оној кој Бог го љуби него. " ¹⁴⁶

Со мудроста на ова наследување на знаењето и својствата, сите Посланици не се само духовно, туку и крвно поврзани. Татковството може да биде физичко или духовно. Физичкиот татко е оној од чие физичко семе потекнува детето, а духовен татко е оној од чие духовно семе произлегува детето. Духовното семе е производ на духовно воспитување и познание. Затоа Арапите велат дека татковци се тројца – таткото по крв, оној кој те воспитал и оној кој те подучил со знаење. Знаењето на Божјите луѓе од Посланиците и богоугодниците има ист извор во Божјата мудрост и така нивното знаење е сродно. Но за оваа врска да биде појака, Посланиците најчесто се и од иста крвна линија.¹⁴⁷ Ибн Араби го објаснува овој феномен преку коментар на еден кураксни стих кој говори за благодетите со кои Бог ги обдари некои од семејствата на Посланиците:

„ Куранскиот стих вели *“Речи (О Мухаммед) „ Покорете му се на Аллах и на Неговиот Посланик!,, Ако тие се завртат, навистина Аллах не ги сака неверниците. Аллах го одбра Адема, Нуха, Ибрахимовото семејство и Имрановото семејство над останатите светови.*

¹⁴⁵ Овој духовен контакт со душата на Посланикот евозможен затоа што според Исламското верување Посланиците се живи во смисла која луѓето не ја сфаќаат. Имено, душите на Посланиците, мачениците (*шухада*) и чистите и искрените верници (*садикин, салихин*) се кај Бога. Самиот духовен контакт на живите луѓе со Посланикот евозможен, како што се пренесува во неколку различни преданија.

¹⁴⁶ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom I, 649.

¹⁴⁷ Таков е случајот со првиот човек Адем, кој според Исламското верување е Посланик, и неговиот син Шит кој исто така е Посланик. Таков е случајот со Посланикот Ибрахим и неговите синови Исмаил и Исхак кои исто така се Посланици. Таков е случајот до Посланикот Давуд и неговиот син Сулејман кој исто така е Посланик. Таков е случајот и со семејството Имраново од кое потекнуваат и Зекерија, Јахја (Јован), Иса (Исус), сите тие се Посланици.

Сите тие се пород едни од други – Аллах сè слуша и гледа! “(Али Имран, 32-34). Покорувањето на Бога и Посланикот истакнува дека доколку човекот не е издигнат на степенот на следење на Посланикот, тогаш најмалку што може да направи е да се откаже од сопствената волја со тоа што ќе се покори на волјата на Бога и Посланикот. Сите горенаведени Посланици се пород едни од други. Имено, наследството може да биде крвно и физичко или духовно. Така, секој Посланик кој следи после некој претходен Посланик е негов син и потомок, како што ученикот (мурид) го наследува учителот (шејх). Една арапска изрека вели : “Татковци се тројца – оној кој те родил (таткото по крв), оној кој те воспитал и оној кој те поучил со знаење.” Како што кај телесното раѓање од капката на таткото во материцата на мајката се зачнува дете, така и кај духовното или стварното раѓање, според predispoziciите на душата на ученикот, со вдахнувањето на учителот се зачнува и раѓа дете. На овој вид раѓање алудира Посланикот Иса (Исус) кога вели “Во Небеското Царство нема да стапне оној кој не се родил двапати”. Така, духовното раѓање и потомство понекогаш е поспратено и со физичко потомство и сродство. Затоа Посланиците и физички беа од иста лоза. Така Муса и Харун се потомци Ибрахимови, додека Имран, таткото од Мерјема беше потомок Јакубов (и Ибрахимов по лозата на Исхака). Посланикот Мухаммед е потомок Ибрахимов преку Исмаила. Причина за ова е тоа што чистотата или нечистотата на духот влијае на стварањето на потомството.”¹⁴⁸

Секој човек поседува посебна и за себе својствена структура. Ова е така затоа што духовите во праисконот (езел) беа поставени еден над друг во зависност од нивната блискост со Бога или оддалеченоста од Него. Затоа, Шејхот поентира дека телата кои се од иста крвна лоза во најголем број од случаите имаат слична структура, освен во некои исклучоци. Така е и со душите кои се спојуваат со телата – тие се една со друга блиски по својот ранг и сродни по своите својства. Намерите и својствата на душата на родителот влијае врз душата на детето како што храната влијае врз телото. Затоа во едно предание Посланикот вели “детето е тајна на својот татко”. Така и Мерјемината искреност и Исаовото послаништво всушност беа благослов на искреноста на Мерјеминиот татко Имран. Во ова се крие мудроста на крвната поврзаност на Посланиците.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom I, 651,652;

¹⁴⁹ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja*, tom I, 653,654;

Според сето ова погоре истакнато, заклучуваме дека во човекот лежат тајните на Божјите својства и тајните на создадените нешта. Човекот е универзална слика на Божјите својства и на карактеристиките на создадените нешта. Така, во човечкиот лик се наоѓа и тајната на познанието на Бога и тајната на познанието на светот. Затоа и Куранот, Божјиот говор во кој се откриени знаците на Божјите својства и знаците на нивната манифестација во креацијата е посебно објавен токму за човекот. Куранот и сите останати Божји Книги произлегуваат од есенцијата на човечката духовност која претпоставува познание на Својствата. Ова познание се наследува и неговото наследување подразбира китење со карактеристиките на оној од кого истото се наследува.

3. Степените на Божјите луѓе

Сега ќе видиме како Ибн Араби ги расчленува духовните степени на богоугодниците од една страна и духовниот степен на Посланиците од друга страна. Ибн Араби објаснува како духовните степени на богоугодниците се различни од духовниот степен на Посланиците со тоа што богоугодниците наследуваат од Посланичкото знаење. Богоугодникот никогаш не може да го достигне степенот на Посланикот. Така, како што Ибн Араби објаснува, на Божјите луѓе или богоугодниците им припаѓаат различни степени, па затоа се вели дека некој богоугодник е на степенот на срцето на Посланикот Адем, некој е на степенот на срцето на Посланикот Ибрахим и така натаму, во зависност кој Посланички степен го наследува богоугодникот.¹⁵⁰ Богоугодниците овие степени ги поседуваат од аспект на богоугодништво, а не од аспект на послаништвото, иако тие поседуваат удел и во послаништвото со тоа што поседуваат некој, но не и сите степени кои се својствени на Посланиците. Пример за ова е вистинитиот сон кој е еден дел од послаништвото, но исто така е својствен и за

¹⁵⁰ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja*, tom II, 661,662.

богоугодниците. Послаништвото не може да го постигне никој освен Посланикот, додека богоугодништвото се постигнува преку поддршката од високиот духовен свет. Послаништвото е посебен Божји дар со кој Бог дарува кого Он сака. Вратата на послаништвото е затворена и запечатена со Божјиот Посланик Мухаммед. За разлика од послаништвото кое е израз на Божјото дарување, богоугодништвото може да се постигне и заработи. Меѓутоа, и самата работа и труд за постигнување на богоугодништвото исто така е Божји дар. Како што се вели во Куранот “ *Аллах упатова кого Он сака* ” (Ел Касас, 56) и “ *Ние кон него упатуваме кого сакаме од Нашите робови* ” (Еш Шура, 52). Богоугодништвото се постигнува со посредство на светлината на послаништвото. Стварниот степен на совршенството се реализира кај совршениот човек (инсани камил), додека сите останати степени на духовната усовершеност се степени на манифестација на и наследување од овој стварен степен на совршенството. Така, познатиот Ибн Арабијев коментатор Решид Хафизовиќ истакнува дека сите видови на богоугодништво за кои Ибн Араби говори се вклучени во универзалното богоугодништво чиј почеток и крај претставува Посланикот, и согласно со ова универзално богоугодништво, сите негови духовни и историски облици се вчитуваат низ неговата вертикала во смисла на различни духовни степени. Богоугодништвото претставува внатрешен лик на верата кој постојано е свртен кон самата Божја суштина, додека однадвор се манифестира во четирите темелни видови или во формата на четирите темели на верата или четирите вида духовни власти на Мухаммедовиот логос кои се претставени од послаништвото (*рисалет*), веронавестувањето (*нубувет*), богоугодништвото (*вилајет*) и верата (*иман*). Послаништвото претставува содржинска полнина на трите останати степени затоа што во него тие се содржани, и така секој Посланик е воедно и веронавестувач, богоугодник и верник.¹⁵¹

Богоугодниците според Ибн Араби се Божји управници на светот, а елитата на овие управници се Посланиците и Веровесниците. Оние кои се наоѓаат на рангот под Посланиците и веровесниците се богоугодници. Богоугодништвото е сеопфатна сфера која ги обединува сите нив, така што Посланиците и веровесниците иако припаѓаат во оваа група, сепак по својот степен се одликувани над останатите богоугодници. Исто како што владетелот има власт над народот, така и судијата има власт над народот, и

¹⁵¹ Hafizović, Rešid, op. cit. *Ibn Arabijevo Filozofsko Teološko učenje o Logosu*, 124

така и инспекторот има власт над народот, но степенот на владетелот е издигнат над степените на инспекторот и судијата. Но сепак, сите тие заедно се носители на наредбите во ова заеднично управување. Така е и со Посланиците, веровесниците и богоугодниците. Секој од нив поседува посебен степен. Притоа, највисокиот степен на владетелот не се постигнува со труд и работа, додека останатите степени можат да се постигнат со труд и работа.

„ Богоугодниците се Божји повереници меѓу створенијата. Тие во овој свет се непознати. Нивните степени ќе се откријат на следниот свет, додека во овој свет нивните степени се непознати за луѓето. Така, тие можат да работат како трговци на пазар, продавачи, занаетчии, управници, судии, владетели, и притоа помеѓу нив и Бога имаат тајни кои се непознати за обичните луѓе. Ним им одговара Посланиковото известување *“ Аллах има Свои повереници ”* со оглед на тоа дека тие во себе го поседуваат, но не го откриваат своето богоугодништво. Ваквата личност во однос на останатите луѓе е како анџелот Габриел во однос на останатите анџели. Неговата внатрешност е покорна, и тој не дава наредби, со што не се разликува од останатите луѓе. Овој Божји познавач е од оние кои се постојани и кои владеат со себеси. Оној кој ги поседува карактеристиките на постојаноста и владеењето со себеси е најсилното створение. Тој е од оние кои Посланикот ги опиша кога објаснуваше дека кога анџелите го запрашаа Бога *“ Господару, дали создаде нешто појакко од брдата? ”* Он им одговори *“ Да, железото. ”* тие му рекоа *“ Господару, дали создаде нешто појакко од железото? ”* Он им одговори *“ Да, оганот. ”* Тие запрашаа *“ Господару, дали создаде нешто појакко од оганот? ”* Он им одговори *“ Да, водата. ”* Тие запрашаа *“ Господару, дали создаде нешто појакко од водата? ”* Он им одговори *“ Да, ветерот. ”* Тие запрашаа *“ Господару, дали создаде нешто појакко од ветерот? ”* Он им одговори *“ Верникот кој дели милостина со својата десница додека за тоа не знае неговата левица. ”*¹⁵²

Бог може лошите човечки дела да ги преиначи во добри. Човекот е создаден како збир на грешната и чистата природа, и во човекот овие две природи секогаш се во борба. Затоа Посланикот вели дека најголема борба е борбата против сопственото лошо сепство. Додека Посланиците се создадени како безгрешни, обичните верници и богоугодниците се создадени како збир на добра и зла природа. Степенот на богоугодништво може да го достигне единствено оној кој се бори со сопственото лошо сепство, и како резултат на оваа негова борба Бог го благословува со заштитеност од

¹⁵² Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom II, 664.

лошото сепство. Богоугодникот не е безгрешен, но со Божјиот благослов станува заштитен од чинење големи гревови. Секое дело е од Бога. И лошото дело се случува со дозвола од Бога. Понекогаш лошото дело се случува како причина за појавување на добрината и служи како горк лек кој мора да се испие за да се победи болеста. Овој факт за Божјата сепој која се манифестира и кај човечките добри дела и кај човечките лоши дела произлегува од тоа што нема сила ни мој освен со Бога. Како што Ибн Араби објаснува, ризницата на суштината на оваа изрека му е дадена исклучиво на човекот, т.е. човекот е единственото суштество кое ја разбира суштината на тоа дека нема сила ни мој освен со Бога. Човекот ја разбира оваа изрека затоа што ги разбира Божјите Својства со кои Бог постојано дејствува во креацијата.

Араби истакнува дека Бог во секој створен вид создаде одбрани поединци. Човечкиот вид спаѓа во видовите кои Бог ги создаде, и во него Бог има Свои одбрани поединци. Овие одбрани поединци од човечкиот род се сопственици на степенот на послаништво (*нубувет*), степенот на богоугодништво (*вилајет*) и степенот на верата (*иман*). Тие се носители на *куќата* на овој вид. Во овој вид Посланиците се највозвишени во степенувањето. Посланиците се централни личности, лидери и носители, со помош на кои Бог го одржува светот, исто како што и куќата се одржува со помош на сите нејзини составни делови, така што доколку некој нејзин дел недостасува, тогаш куќата не е повеќе куќа. Под поимот куќа Ибн Араби ја подразбира религијата (*дин*), а составните делови и носителите на религијата се послаништвото, веровесништвото, богоугодништвото и верата. Послаништвото, како што Ибн Араби објаснува, е обединувачки фактор за сите останати составни делови на религијата. Така, степенот на послаништвото во себе ги содржи степените на веровесништвото, богоугодништвото и верата. Со тоа, секој Посланик е воедно и веровесник, богоугодник и верник. Како што Ибн Араби објаснува, човечкиот вид никогаш не останува без овој основен столб на верата – столбот на послаништвото. Така, секоја заедница има свој Посланик и своја Книга, како што впрочем се вели и во Куранот.¹⁵³

¹⁵³ Според Исламот, во светот се испратени 124.000 Посланици и веровесници, почнувајќи од првиот човек и Божји Посланик Адем, па сè до последниот Божји Посланик Мухаммед. Така, секоја човечка заедница има свој Посланик.

Според Ибн Араби, постоењето на централната личност (*кутуб*) е нужно во секое време од човечката историја, така што централната личност претставува место на Божјата Појава во светот, од Адема па сè до Судниот Ден.¹⁵⁴ Бог направи во Народот на Божјиот Посланик Мухаммед да се појавуваат наследници на Божјиот Посланик кои самите се известители на верата, иако не настапуваат така. Откако Божјиот Посланик Мухаммед се пресели на оној свет, неговото учење бива чувано од овие Божји луѓе, така што со нив куќата на верата бива сочувана и зацврстена. Постојат повеќе групи, степени или видови на Божјите луѓе, така што секој вид поседува за себе специфично својство.¹⁵⁵ Овие својства кои ги карактеризираат Божјите луѓе се всушност Божјите Својства манифестирани на нив, затоа што Божјите луѓе се Божји намесници на земјата. Така, секој вид на Божјите луѓе е чувар на посебен степен кој претставува посебно Божје својство. Кај некои од нив се манифестира својството на Божјата симпатија така што тие се чувари на овој степен во креацијата, кај некои од нив се манифестира својството на Божјото штитеништво и пријателство така што тие се чувари на овој степен, кај некои од нив се манифестира својството на Божјата Надмоќност, кај некои се манифестира својството на Божјата Независност, кај некои од нив се манифестира својството на Божјата Возвишеност и.т.н.

Најпрво доаѓаат оние Луѓе кај кои доаѓа до дејство Божјото својство на заштитништво (вилајет). Така, Од Божјите луѓе се оние кои се Божји штитеници (*евлиџ*). Во нив е манифестирано Божјото својство на пријателство и заштитништво, затоа што Бог е нивен Заштитник (*Ел Велиџ*).¹⁵⁶ Во Божјите штитеници и пријатели ова својство е манифестирано и еднонасочно, така што Бог е нивен штитеник и пријател, но, како што ќе видиме понатаму, и двонасочно, така што освен тоа што Бог е нивен штитеник и пријател, исто така и тие самите се штитеници на останатата креација, затоа што ова својство е манифестирано во нив и тие дејствуваат според него.¹⁵⁷

Понатаму доаѓаат луѓето кај кои дејствува Божјото својство на пријателување. Овие Божји луѓе ја дофатија стварноста на апсолутното пријателство кое подразбира нераскинлива врска помеѓу Бога и човекот. Оваа врска е нераскинлива по Божјите

¹⁵⁴ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja* tom II, 138.

¹⁵⁵ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja* tom II, 141.

¹⁵⁶ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja* tom II, 198.

¹⁵⁷ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja* tom II, 192.

својства на *вечност и постојаност*. По овие својства и оваа врска помеѓу човекот и Бога станува вечна и постојана. Шејхот објаснува:

„ Од Божјите луѓе се и оние кои се Божји пријатели (*ехилла*). Нивниот знак е куранскиот стих „ *Аллах го зема Ибрахима за Свој пријател* “ (Ен Ниса, 125). Исто така, во врска со ова пријателство Посланикот вели „ *Доколку земеа некој за пријател, тоа би бил Ебу Бекр, меѓутоа Ебу Бекр е Аллахов пријател.*“ Вистинското пријателство е пријателството меѓу човекот и Бога, затоа што стварно битисува единствено Бог, и целата креација своето битисување го црпи од Божјата егзистенција. Така, вистинската и нераскинлива врска е единствено онаа врска со Вечното битие.” ¹⁵⁸

Понатаму доаѓаат Луѓето во кои дејствува Божјото Својство на Љубовта. Нив Бог ги љуби и тие го љубат Бога и меѓу себе се љубат за Бога:

„ Од Божјите Луѓе се и милениците (*ахбаб*). Во нив е манифестирана Божјата Љубов. Нивниот знак е куранскиот стих „ *Аллах ќе донесе луѓе кои ги љуби и кои го љубат* “ (Ел Маиде, 54). Знакот на Божјите миленици е чистотата. Нивната љубов никогаш не бива поматена. Така, овие луѓе сакаат поради Бога – се состануваат со своите сакани поради Бога, меѓусебно се помагаат поради Бога.” ¹⁵⁹

Меѓу Божјите луѓе, како што објаснува Ибн Араби, се и оние во кои се манифестирани Божјата внимателност и симпатија. Тие кон створенијата гледаат со окото на дарежливоста и сочувување на животот, а не со окото на судењето и уништувањето. Поради, ова, како што Шејхот објаснува дека Бог не дозволува на никој од нив да му биде дадено јавно управување во судството или во власта, затоа што нивниот духовен степен и доживување не го овозможуваат ова. ¹⁶⁰

Од друга страна, од Божјите луѓе се и оние во кои е манифестирано Божјото својство на надмоќност (*Ел Џебар, Ел Кахар*). Тие се луѓето на надмоќта и поседуваат моќ на влијание врз душите. Тие поседуваат вистинска власт и надмоќност над луѓето.

¹⁶¹ Нивниот знак е куранскиот стих „ *... тие се надмоќни кон неверниците* “ (Ел Фетх, 29).

¹⁵⁸ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom II, 192.

¹⁵⁹ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom II, 189.

¹⁶⁰ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja* tom II, 161.

¹⁶¹ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja* tom II, 167.

Меѓу Божјите луѓе се и оние во кои е манифестирано Божјото својство на возвишеноста, затоа што Бог е *возвишен (Ел Алиј)*. Ним им одговара куранскиот стих “*Вие сте возвишени затоа што Аллах е со вас*” (Мухаммед, 35).¹⁶²

Меѓу Божјите луѓе се и оние кои се независни од светот. Во нив е манифестирано Божјото својство на независност (*Ел Ганиј*). Посланикот ѝ вели дека не е богат оној кој поседува големо материјално богатство, туку богат е оној кој поседува богатство на душата.¹⁶³ Како што ќе видиме подолу, оваа независност е еднонасочна, затоа што овие Божји луѓе се независни од светот, а целосно зависни од Бога. Ова е така затоа што зависноста од Бога е својство на целата креација.

Меѓу Божјите Луѓе, како што објаснува Ибн Араби, има и онакви кои се нарекуваат *меламии* (луѓе опседнати со грижа). Тие се лидери и прваци на Божјиот пат. Тие се мудреци кои стварите ги поставуваат на нивното место. Тие во ништо не го попречуваат поредокот и системот кој Бог го постави во створението. Тие се држат до законитостите на овој свет, исто како што се држат до законитостите на оној свет. Тие гледаат на стварите со окото со кое Бог гледа на стварите, не мешајќи ги стварностите и поимите, затоа што оној кој не се држи до законитостите кои Бог ги постави, таквиот го омаловажува Оној Кој ги постави овие законитости.¹⁶⁴ Како што видовме, според Шејхот мудроста значи секоја ствар да се постави на нејзиното место, така што кај овие Божји луѓе е манифестирано ова својство – својството на Божјата мудрост.

Меѓу Божјите луѓе се и оние што се поверливи (*умена*). Посланикот вели “*Аллах има Свои повереници*”. Нивните состојби, како што укажува Ибн Араби, се непознати за обичните луѓе, затоа што тие кон створенијата се однесуваат на вообичаен и познат начин. Објаснувајќи го степенот на овие луѓе Шејхот укажува на Хидр,¹⁶⁵ и вели дека доколку Бог не му наредеше на Хидр да му открие на Мојсеј од знаењето кое го поседуваше, Хидр никогаш немаше да го направи ова.¹⁶⁶ Ибн Араби објаснува дека

¹⁶² Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja* tom II, 163.

¹⁶³ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja* tom II, 168.

¹⁶⁴ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja* tom II, 174.

¹⁶⁵ Не е познато дали Хидр е Посланик или богоугодник. Во Куранот се опишува средбата меѓу Хидр и Муса (Мојсес), кога Хидр го подучува Муса со духовното знаење. Според некои преданија, Хидр е сеуште жив.

¹⁶⁶ Случката со Хидр и Муса е опишана во Куранското поглавје Пештера (Ел Кехф).

овие луѓе нивниот еманет¹⁶⁷ го земаат присилно и со Наредба, без да сакаат и да им биде понуден избор, т.е. тој им е даден како дар од Бога.¹⁶⁸ Така, кај овие Божји Луѓе е манифестирано Божјото својство на поверливоста како Божји дар. Затоа што иако тие немаат волја за тоа, сепак Бог им наредува да го примат *еманетот*¹⁶⁹ и тие се поверливи во неговото чување.

Меѓу Божјите луѓе се и сиромашните, зависните (*фукара*). Предочувајќи ни ги овие луѓе, Бог вели “*О луѓе, вие сте сиромашни (зависни) од Аллах, а Аллах е Богат и Оној Кому му припаѓа благодарноста*” (Фатир, 15). Сиромашните и зависните Божји луѓе се оние кои се зависни од секоја ствар. Ниедна ствар не е зависна од луѓето, а луѓето се зависни од секоја ствар. За обичните луѓет стварите се покривка од Бога, додека овој вид Божји луѓе во стварите го гледаат местото на Божјата манифестација¹⁷⁰, во која Он се појавува на Неговите робови, па дури и кога се појавува во нив самите. Човекот е зависен од својот слух, вид, рака, така што оној кој е зависен од својот слух, вид, рака, е всушност зависен од Бога, така што неговиот слух, вид и рака се Божја манифестација во него. Токму на ова укажува куранскиот стих “*Ние ќе им ги покажуваме Нашите знаци во светот, и во нив самите ...*” (Фусилет, 53).¹⁷¹ Така, зависноста од Бога е облека со која е облечена целата креација, и преку ова својство на зависноста ние Бога Го познаваме негативно, т.е. Неговата независност ја познаваме преку зависноста од Него и Него го познаваме преку Неговата креација според она што на креацијата и недостасува, а Нему Му припаѓа. Дознавајќи го ова својство, ние спознаваме дека поради тоа што секоја ствар е зависна од Бога, така секоја ствар станува место на Божјата појава или место на Божјото дејствување, па така Бог е Оној Кој храни, Оној Кој одржува во живот, Оној Кој дава вид, слух, разум итн. Преку ова својство ние познаваме дека апсолутното постоење Му припаѓа Нему, а постоењето на стварите и нашето постоење е всушност производ на Неговото постоење, така што ние сме целосно зависни од Него. Според тоа, спознавањето на и остварувањето во степенот

¹⁶⁷ *Еманетот* значи некој скриен дар од Бога во вид на знаење, моќ итн.

¹⁶⁸ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja* tom II, 185.

¹⁶⁹ Се мисли на еманетот кој го подразбира остварувањето на човечката близина со Бога и човечкото познание на Бога. Овие две компоненти се составен дел од човечкиот степен на намесништво (*хилафет*).

¹⁷⁰ Овде не се сфаќа дека овој вид Божји луѓе ги обожаваат стварите, туку се сфаќа дека тие во стварите го гледаат Божјото дејство во креацијата. Тие спознале дека се зависни од Бога така што се зависни од стварите, бидејќи Творец на сите ствари е Бог.

¹⁷¹ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja* tom II, 174, 175.

на зависноста од Бога е всушност приближување кон Него. Ибн Араби објаснува дека Шејхот Ебу Језид во една прилика го запраша Бога “ *Господару, со што да ти се приближам?* ” на што му дојде одговор “ *Со она што Јас го немам,, а тоа се понизноста и зависноста.* ” Така, според Ибн Араби човекот вистинската понизност и зависност ја достигнува тогаш кога ќе Го препознае Него во стварите, така што човекот нема да му биде понизен на она во кое Он се појавува ниту на самиот себеси, туку ќе му биде понизен Нему – затоа што неговото и битисувањето на стварите се всушност места на Неговото појавување и нивното постоење всушност е Он.¹⁷²

4. Витештвото на Божјите луѓе

Посебна карактеристика на Божјите луѓе е *витештвото*. Според Араби, витештвото е начин на искажување на моќта преку милоста. Имено, оние Божји луѓе кои се нажитени со својството на витештвото никогаш не искажуваат омраза или непријателство и секогаш се заштитнички и милостиво настроени кон сите створенија.

„ Витезите ги краси снага, тие не познаваат слабост. Тие од другите луѓе се издвојуваат по нивната добрина и дарежливост. На помладите им укажуваат милост, а на старите им укажуваат почит. На оние кои им се еднакви им чинат добро и на другите им даваат предност. На витештвото му одговара степенот на моќта. Бог како најсилно создание во природата го создаде ветрот, но човекот верник е создаден посилен од ветрот. Бог опишувајќи се себеси вели “ *Навистина Аллах е Опскрбувач, и Поседувач на Постојана Моќ* ” (Ез Заријат, 58). Така, Он Своето име *опскрбувач* го опишува со Својата моќ поради негирањето на Неговите благодети од страна на луѓето кои негираат. Имено, Он нив ги опскрбува и покрај тоа што тие Него го негираат, и Он не им ја ускратува Неговата опскрба и останати благодети поради нивното негирање. Ова наведено Божје својство е својство кое го поседуваат витезите. Имено, витештвото во себе не содржи слабост. Тоа е состојба меѓу детството и староста, т.е. човечката

¹⁷² Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja* tom II, 175.

доба помеѓу неговото полнолетство и наполнувањето четириесет години. Во врска со ова во Куранот се вели *"Аллах ве создаде слаби, и потоа после слабоста ви даде сила ..."* и ова е состојбата и својството на витезите. Во врска со оваа состојба Бог не споменува слабост. Понатаму се вели *"... и после силата ви даде слабост и седи влакна"* (Ер Рум, 54). Од една страна слабоста се однесува на неподвижноста, а од друга страна слабоста се однесува на она кое се нарекува *векр* (достоинството, сериозност, сталоженост). Зборот *векр* доаѓа од зборот *викр* што значи товар. Имено, се пренесува дека Посланикот Ибрахим, откако на себе примети бело влакно запраша *"Господару, што е ова?"* на што му дојде одговор *"Тоа е векар"*. На ова Посланикот Ибрахим рече *"Господару, зголеми го мојот векар."*¹⁷³

Витезите се оние кои се наоѓаат во гореспоменатата состојба на младост и јачина. Ибн Араби објаснува дека витезите се всушност оние кои се нажитени со сите племенити морални својства. Витез е оној кој ги знае вредностите на сето она што е створено, но и вредноста на Божјото присуство во нештата, и така витезот кон секое нешто се однесува сразмерно со неговата вредност. Витез е оној кој го уважува и почитува постариот и оној кој е на повисок степен на знаење од него. Витез е оној кој е милостив кон помладиот и оној кој е на понизок степен на знаење од него. Витез е оној кој дава предност на оној кој е еднаков на него. Витез е оној човек кој не прави ни едно движење без причина и цел. Ова значи дека Бог е негов слух, вид, рака и од. Во Куранот се вели *"Ние Небесата и Земјата и она што е меѓу нив не ги создадовме без цел"* (Сад, 27). Од ова произлегува дека ниту едно движење на било кое створение не е без цел, туку е израз на Божјата мудрост. Исто така, ниту едно движење или мирување на витезот не е без цел, туку е израз на мудроста која тој ја поседува од Бога. Ова го постигнуваат витезите кои поседуваат моќ и кои имаат власт над природата и законите на душата. Ним Бог им дава власт над сопствените души и против нивните души ги ојакнува со духот од Себе.¹⁷⁴ Тие се владетели во лик на робови. Витезите кон останатите створенија се однесуваат така што кон нив искажуваат добротинство и покрај тоа што тие ним им возвраќаат со зло, како што Бог им дава опсрба и на оние кои Го негираат Него и Неговите благодети. Тие поседуваат извонредна сила и власт над сопствените души така што нив не можат да ги завладеат

¹⁷³ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom I, 111.

¹⁷⁴ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja* tom I, 116, 117.

ниту нивните желби ниту она што е својствено на душата, како што е желбата да се биде величан, да им се заблагодарува, да им се оддаваат признанија итн. Шејхот вели:

„ Споменувајќи ги зборовите на Ибрахимовиот народ, Бог преку нивните јазици го нарекува Ибрахима витез. Се вели *“ Слушнавме како еден младич (витез) ги споменува (нашите богови), го викаат Ибрахим “* (Ел Енбија, 60). Упатувајќи ги на нивниот најголем бог, Ибрахим им се обрати на неговите луѓе велејќи им *“ Прашајте ги (вашите богови) ако тие говорат! “* (Ел Енбија, 63) сакајќи со ова да ги прекори и да ги поведе на патот кон спасот, т.е. еднобоштвото. Кога Ибрахимовиот народ го запраша Ибрахима дали тој ги скрши киповите, Ибрахим одговори *“ Тоа го направи најголемиот (Кебир) “*¹⁷⁵. Ова Ибрахимово упатување кон нивниот најголем бог во стварноста е упатување на Бога, затоа што во стварноста Бог е Најголем (*Ел Кебир*) и Он е Оној кој ги уништи останатите богови користејќи се со Ибрахимовата рака. Он е Ибрахимовата рака која дејствува. Така Бог ги известува многубошците за Себе, истакнувајќи дека Он е Оној кој ги уништи киповите кои тие тврдеа дека се богови.”¹⁷⁶

5. Ноќта и Божјите луѓе

Од Божјите луѓе се и таканаречените ноќни луѓе. Тие своето име го добиваат поради нивните долги ноќни молитви и осами со Бога. Во овие ноќни молитви тие доаѓаат во состојба на директна комуникација со Бога. Прекривка која ја попречува оваа комуникација претставуваат сите суштества, па така стварноста на молитвата на ноќните луѓе и нивната ноќна комуникација со Бога е исчистена од било каков однос освен односот помеѓу ноќниот молител и Бога. Ноќната молитва и нејзините вредности се споменати од Посланикот, кога во едно предание Посланикот известува дека Бог се спушта на ова небо во последната третина од ноќта. Ова Божје спуштање е сфатено

¹⁷⁵ Најголемиот бог на Ибрахимовиот народ бил наречен *Кебир* (Велик). Но, *Ел Кебир* (Велик) исто така е едно од Божјите имиња. Така, ова насочува кон фактот дека Ибрахим кога говори за Великиот мисли на Бога.

¹⁷⁶ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom I, 117.

како Божја близина, и затоа во овој дел од ноќта секоја молитва е услишена и затоа е возможна оваа блиска комуникација помеѓу ноќниот молител и Бог. Во оваа присна комуникација со Бога ноќниот молител ги наминува границите на своето его така што рецитирајќи го Божјиот говор Бог говори низ неговата уста и му ги објаснува стварностите на куранските стихови. Така, објаснувањето доаѓа од Бога, а не од мислите на молителот. На овој начин ноќниот молител ги преминува границите на сопственото его влегувајќи во полето на директна Божја инспирација (*илхам*):

„ Ноќта во однос на Божјите луѓе е исто како што и скриениот свет (*гајб*) е во однос на Бога. Како што никој не може да го види Божјото дејствување во светот поради прекривката на скриениот свет кој Он го стави пред нив, така никој не може да види дека Божјите Луѓе се со Бога во нивната ноќна молитва поради прекривката на ноќта со која Бог ги прекрива. Тие се најдобра група во задоволувањето на Божјите права, а најлоша група во задоволувањето на правото на нивните души. Бог ја создаде ноќта како прекривка за ноќните луѓе, со која тие се облекуваат и која ги прекрива од останатиот свет. Во своите ноќни осами тие уживаат со нивниот Љубен и искрено му се обраќаат во времето кога никој не може да ги види, затоа што Бог за оние кои надгледуваат ја создаде ноќта за да се одморат, а за ноќните луѓе да се одморат од надгледувањето на оние кои надгледуваат. Кога светот ќе заспие тие се одмараат со својот Господар, осамувајќи се со Него. Бог ним им се спушта на овосветското небо и им се појавува,¹⁷⁷ како што се пренесува во Посланичкото предание. Ноќните луѓе успеваат со ова ноќно осамување. Тие се будни, ја читаат Неговата книга и го отвараат својот слух за она што Он им го изнесува во Својот говор.”¹⁷⁸

Араби објаснува дека ноќта е за Бога, а не за Куранот. Ноќта не е создадена за заблагодарување и славење на Бога, затоа што во Куранот се вели *“Ти (О Мухаммеде) преку денот имаш долго да славиш”* (Ел Муземмил, 7). Шејхот објаснува дека овие луѓе ноќта ја посветуваат на Бога, затоа што Он се спушта во неа. Овие луѓе не го читаат Куранот откривајќи ги неговите стварности затоа што дури и куранските стварности се преграда кои нив ги одвојуваат од Него. Така, некои курански стихови на читачот го носат во рајот *“со рајските убавици скриени во шатори, како рубин и бисери”* (Ер Рахман, 58). *“наслонети на постели чии постави се кадифени”* (Ер Рахман, 54) пиејќи

¹⁷⁷ Оваа Божја појава не се сфаќа буквално затоа што Бог не постои во просторот и времето. Оваа Божја појава се однесува на појавата на Божјите својства како Божјата блискост, внимание и милост кон луѓето во ноќното време.

¹⁷⁸ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom I, 101.

рајски пијалак “...помешан со вода од изворот Тесним” (Ел Мутафифун, 27). Некои стихови наместо со Неговото друштво водат во друштво со анџелите кои влегуваат на секоја врата во рајот велејќи “ Мир нека е со вас затоа што бевте трпеливи, најубаво е ова пребивалиште!” (Ер Раад, 24). Други стихови читачот го преокупираат со пеколот па откриваат што Бог припреми за оние кои Му се непослушни и веруваат во други богови. Некои стихови говорат за страшниот удар и судниот ден “ Што е тоа страшен удар? Кој ќе ти каже што е страшен удар? Тој ден луѓето ќе бидат како пеперутки раштркани, а планините како шарена волна искубена ” (Ел Кариа, 2-5). “ На денот кога секоја доилка ќе го заборави она што го доеше и секоја трудница својот плод ќе го исфрли, и ќе ги видиш луѓето пијани, но тие не се пијани, туку Аллаховата казна е страшна” (Ел Хаџ, 2). Шејхот нè прашува “ Каде е овде Бог, кога Он ноќта ја создаде за да Му биде Нему посветена? Читајќи ги стиховите за Посланиците и добрите верници читачот се восхитува од нивните својства. Но каде е тука Бог и дали читачот со Него се осамува? ” ¹⁷⁹ Вистинската вредност на Божјите зборови “Ноќта е за Мене” ја знае само остварениот познавател. Нему Бог му ја чита Книгата со Неговиот Јазик, а тој го слуша овој говор. Тоа е ноќниот разговор. Овој познавател се насладува со Божјиот говор. Доколку се задржи на значењата на некој Негов говор, тогаш тој со своите мисли и размислување бега од Него. Она што познавателот треба да прави е добро да го слуша Бога и да го исчисти својот слух за Неговиот говор. Така Он освен тоа што ќе рецитира, и ќе му го објасни Својот говор и ќе му ги открие значењата на слушачот, т.е. познавателот. Во ова се состои ноќниот разговор со Бога. На овој начин познавателот зема знаење од Бога, а не од сопствените мисли и заклучување. И овој познавател нема повеќе да биде преокупиран со рајот, пеколот, судниот ден, туку ќе го слуша она што Он му говори и ќе биде присутен со Него.

¹⁷⁹ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja* tom I, 104-107.

6. Нема промена ниту моќ освен со Бога

Намесништвото подразбира прифаќање на моќ. Затоа човечкото намесништво на Земјата подразбира прифаќање на Божјата моќ и познание дека секоја моќ е манифестација на Божјото својство на моќ. Човекот е единственото суштество кое е создадено на Божјиот Лик, т.е. на збирот на Божјите својства, и затоа човекот е единственото суштество кое продира во тајната на Божјото дејствување во светот кое подразбира дека целата промена во светот е израз на Божјото дејствување во него, и дека целата моќ во светот е израз на Божјата поддршка преку Неговото својство на моќ. Затоа, совршениот човек знае дека сета негова сила и сета сила на созданијата доаѓа од Бога. Совршениот човек го поседува познанието на стварноста на нераскинливата врска на Бога со целата Негова креација и го поседува познанието на фактот дека моќта е за Бога, а прифаќањето на истата моќ е од створенијата. Стварноста на овој однос на Бога кон креацијата се спознава во молитвата која е поделена помеѓу Бога и молитвеникот, при што една половина му припаѓа на Бога, а една на молитвеникот. Шејхот објаснува:

„ Бог вели “ *Молитвата ја поделив помеѓу Мене и Мојот роб. Една половина ми припаѓа Мене, а една му припаѓа на Мојот роб.* “ Моќта е од Него, а прифаќањето на моќта е од нас. Од овие две основи светот се појави во постоење. Доказ за ова е тоа што она кое е непостоечко нема способност за прифаќање на реализирањето на оваа моќ врз него, со што оваа моќ би дошла до израз. Суштината на моќта е да се врзува за она што е постоечко, а она што е постоечко бива лишено од смислата на своето постоење доколку не поседува способност за прифаќање на реализирањето на моќта врз него... ..единствено робот кој ги обединува сите Божји Својства може да извика “ *нема сила ниту промена освен со Бога.* “ Секој оној кој се издвојува по ова прашање, тој е само дел од синтезата на својствата.” ¹⁸⁰

Ова познание е познание на изреката или начинот на богоспоменување (*тесбих*) која вели “ *нема сила ниту промена освен со Бога* “. Познанието на суштината на оваа изрека му е дадена на првиот човек, и така сите негови потомци го наследуваат ова познание од него. Кога на анѓелите им беше наредено да го понесат *престолот*

¹⁸⁰ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom IV, 314.

(Арш), тие не успеаа во ова, при што еден ангел кој беше на човечки лик¹⁸¹ ја искажа горенаведената изрека, и така ангелите успеаа да го понесат *престолот*. Во Куранот се опишува дека на судниот ден *престолот* ќе го понесат четворица. Опримерувањето на *престолот* кај човекот е човечкото срце кое е сеопфатно во своето познание, а опримерувањето на четворицата ангели се четирите својства кои кружат околу човечкото срце, а тоа се *знаењето, волјата, говорот и животот*:

„Зар не гледаш дека “*нема сила ниту промена освен со Бога*” е ризница која Он ја скри во своето царство? Оваа ризница остана скриена сè додека Он го создаде Адема на Својот лик, и го постави како Негов намесник на Земјата. Пред создавањето на Адема не се знаеше за оваа ризница. Секој кој ќе ја изговори истата а не го поседува збирот на Божјите својства, тој говори по следењето на оној роб кој го поседува збирот на Својствата (т.е. совршениот човек). Кога Бог го создаде совршениот човек, му даде срце како неговиот *престол* и го создаде ова срце како Своја *куќа*, така што не постои ништо од креацијата кое е способно да го опфати срцето на верникот. Тие (ангелите) не беа способни да го понесат *престолот*, кој е само еден агол од срцето на човекот - верник, а при тоа тој самиот не знае дека овој престол е во него. Бог направи Неговите својства да кружат околу срцето на човекот исто како што ангелите кружат околу престолот и направи носители на срцето да бидат четири својства – *знаењето (илм) волјата (ираде), говорот (келам) и животот (хајат)*. Животот е носител на човечкиот престол (т.е. срцето) со тоа што животот струи низ сите нешта и нема ништо а да не е живо. Животот е нужен услов за постоење на останатите својства.”¹⁸²

Опримерувањето на престолот во човечкото срце е затоа што човечкото срце исто како и престолот поседува својство на сеопфатност. Имено, човечкото срце во своето познание ги опфаќа создадените нешта, но го опфаќа и Бога¹⁸³. Бог вели “*Ниту небесата ниту земјата се мој дом, но срцето на верникот е мој дом.*” Поради тоа што Бог направи срцето на Неговиот искрен роб да биде Негова *куќа* и спомена дека ниту небесата ниту земјата не Го опфаќаат туку Го опфаќа срцето на верникот, дознаваме дека срцето на верникот е на повисок степен од *Божјата куќа (Бејтуллах)*. Исто така дознаваме дека како што околу *Божјата куќа* кружат верниците, така и околку срцето на верникот кружат мисли (*хаватир*). Како што постојат повеќе видови

¹⁸¹ т.е. беше создаден како сроден на човечката сеопфатност во познанието на и китењето со Божјите својства.

¹⁸² Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom IV, 314.

¹⁸³ Човечкото срце го опфаќа Бога во своето познание.

на луѓе кои кружат околу *Божјата куќа*, како на пример луѓе кои ја знаат нејзината вистинска вредност и луѓе кои не ја знаат нејзината вистинска вредност, исто така постојат и различни мисли кои кружат околу срцето на човекот, па така тие мисли можат да бидат пофални или непофални. Божјата куќа гледана одозгора поседува четири агли, а гледана отстрана поседува три агли. Така, срцата на Посланиците се троаголници, а срцата на верниците се четвороаголници. Секој агол е опримерување на некој вид на мисли. Така, мислите можат да бидат божествени инспирации, анѓелски инспирации, душевни инспирации и ѓаволски инспирации. Срцата на Посланиците се троаголници затоа што кај нив не постои влез за ѓаволските инспирации. Патот кон усовршувањето подразбира духовна борба која најпрво дава способност за различување на четирите вида мисли, и најпосле дава моќ за заштита од непожелните мисли.¹⁸⁴ Усовершените богоугодници се спасени од истите:

„ Како Негова тајна, Бог направи *Божјата куќа (Каба)* да има четири агли, иако во стварност има три агли, бидејќи гледана од озгора таа има четири агли, а гледана отстрана таа има три агли. Гледано суштински, и срцето на верникот поседува три видови на мисли, а тоа се божествените, анѓелските и мислите на душата. Ваква, троаголна е формата на срцето на Посланиците и усовершените Божји робови кои се исчистиле до степенот во кој нивните срца се слични на срцата на Посланиците. Четвртиот агол одговара на мислите кои доаѓаат од ѓаволот, и овие се својствени на сите луѓе освен на Посланиците кои се безгрешни (*масум*) и усовершените луѓе кои се заштитени (*мехфуз*) од овие мисли.”¹⁸⁵

Така, спознавањето, разликувањето и детектирањето на четирите вида мисли, како и борбата со непожелните мисли претставува една од станиците на патот кон човечкото усовршување.

Со ова го согледаваме човечкиот духовен потенцијал, и согледаваме кои се човечките карактеристики и способности кои го сочинуваат човечкиот посебен степен кај Бога како Негов намесник на земјата и врв на креацијата.

¹⁸⁴ Во врска со ова, Арабиевиот коментатор Афифи истакнува дека „... срцето на суфијата се ослободува од прекривката предизвикана од прокудните мисли, во оној момент кога ќе почне непосредно разбирање на стварното, и кога ќе воспостави вистинска врска со умното начело на дејствувањето на светот“ (Affifi, A. *The Mystical Philosophy of Muhyiddin ibn al Arabi*. Cambridge: Cambridge University press, 1939, 116)

¹⁸⁵ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) том I, 241.

Глава 4. Етичките степени на духовниот пат кон познанието

Ибн Араби не се задржува на основните етичко учење затоа што познавањето и поседувањето на основните етички принципи и карактеристики кои произлегуваат од Исламското учење се подразбираат за оној кој стапнува на духовниот пат. Попрво, Ибн Араби го интересира крајната цел на етичките принципи, а тоа е духовното усовршување. Моралното усовршување води кон духовното усовршување, т.е. усовршувањето на моралните карактеристики и борба со злата страна на сепството човека го водат до усовршување на неговата духовност што подразбира придобивање на блискост до Бога и познание за Него и Неговата креација. Достигнувањето на оваа цел подразбира духовна дисциплина изразена низ неколку принципи, од кои првиот е Божјиот повик кој резултира со човековото вртење кон Бога и барање прошка (*тевбе*) за сторените гревови. Понатаму следи непрестаното споменување на Бога (*зикруллах*), кое духовниот патник го чини во себе. Оваа дисциплина подразбира воздржување од говорење освен кога истото е неопходно. Целта на оваа дисциплина е тоа човечката духовност да се отргне од приврзаноста со створените нешта и да придобие постојана свест (*таква*) за Божјата сеприсутност и да се поврзе со неа. Последната дисциплина е изолацијата, во која духовниот патник се изолира од злото на светот и од злото на своето его. Доколку духовниот патник успее во ова, тогаш Бог ќе го дарува со Неговите својства. Затоа што тој се избори со својата темна страна и кај него процвета цветот на духовноста и тој стана достоин да стане знак во кој ќе се отсликуваат Божјите својства. Така, духовниот патник ќе знае дека овие својства со кои тој е накитен се од Бога, а не се од неговото сепство. Тој може да биде накитен со некое или повеќе Божји својства. Ќе објасниме како човекот може да се накити со Божјото својство на будно пратење или созерцание (*муракаба*) и што придобивањето на ова својство подразбира.

Според Ибн Араби, првата обврска на оној кој стапува на Божјиот пат е потрагата по учител (*устаз, шејх*). Имено, кога духовниот патник ќе најде вистински духовен учител, тогаш овој патник придобива од благословот и блискоста со Бога која ја има учителот. Се подразбира дека вистинскиот духовен учител го поминал патот кој му

претстои на ученикот. Учителот претставува медиум на богопознанието и стекнувањето близина со Бога. Така, учителот му дава насоки, објаснувања и предупредувања на ученикот. Додека не најде учител, Божјиот патник според Ибн Араби треба да практикува девет нешта од кои четири се однесуваат на неговата надворешност а пет се однесуваат на неговата внатрешност. Нештата кои се однесуваат на неговата надворешност се: глад, бдеење, тihuвање и изолација. Гладта и изолацијата се активни, а бдеењето и тihuвањето се пасивни аспекти.¹⁸⁶ Гладот со себе го повлекува бдеењето, а изолацијата со себе го повлекува тihuвањето. Тihuвањето значи воздржување од говорење со луѓе и целосно посветување на богоспомнувањето (*зикруллах*) со срцето, во себе. Говорењето тука се извршува само во неопходните случаи. Петте внатрешни нешта се: искреноста (*сидк*), ослонувањето на Бога (*тевекул*), трпеливоста (*сабр*), одлучноста (*азамет*) и увереноста (*јекин*). Во овие девет нешта е содржан целиот Божји Пат (*тарикат*). Овие духовни состојби Ибн Араби ги објаснува на следниот начин:

„Изолацијата се состои во тоа што ученикот се изолира од секое непожелно својство и од сите ниски морални особини. Ова се однесува на изолацијата на неговата морална или карактерна состојба. Што се однесува на изолацијата на неговото срце, тоа значи дека ученикот со своето срце се изолира од врзување за било кое створено суштество – било тоа да е семејството, имотот, пријателите или било кое нешто кое може да го одвои од богоспомнувањето. Единствената преокупација на ученикот е Бог. Тihuвањето се состои во тоа што ученикот не разговара со створенијата. Доколку некој му се обрати, тој одговара со она со што е обврзан да одговори и ништо повеќе. Што се однесува на тihuвањето во себе, т.е. тihuвањето во својата душа, тоа подразбира дека ученикот во оваа состојба не треба да разговара со својата душа. Разговорот со душата на ученикот го одвојува од богоспомнување затоа што срцето не може истовремено и да прави разговор со душата и да го спомнува Бога. Со богоспомнувањето ученикот го чисти своето срце за тоа да добие манифестација (*теџелли*) од својот Господар. Гладувањето се состои во намалување на храната од која се зема онолку колку е неопходно. Ситоста предизвикува претерување, така што кога стомакот е полн, неговата наполнетост влијае врз останатите органи така што тие во својата работа – гледањето, слушањето и говорењето претеруваат, и сево ова го блокира духовниот патник од постигнувањето на целта. Што се однесува на бдеењето, тоа произлегува од гладот, после

¹⁸⁶ Ibn Arabi, op.cit. *Mekanska Otkrovenja*, tom I, 151.

смалувањето на влажноста и пареата која предизвикува умор во организмот. Користа од бдењето е во одржувањето на будната состојба која се искористува за трајна преокупираност со Бога. Имено, кога телото спие, душата престојува во меѓусвет (*берзах*) каде не може да оствари напредок.”¹⁸⁷

1. Вртење кон Бога, враќање, покајание (*тевбе*)

Во арапскиот јазик терминот *тевбе* поседува повеќе значења од кои најсоодветното би било вртење и враќање кон нешто. Од ова основно значење се извлекуваат и значењето на овој термин како покајание. Покајанието секогаш подразбира оставање на гревот, оставање на приврзаноста кон светот, и вртење, враќање кон Бога. Така, овој термин означува враќање од гревот кон послушноста, враќање од темнината кон светлината, враќање од незнаењето кон знаењето, или во крајната инстанца - враќање од створеното кон Творецот. Човековото враќање и вртење секогаш се случува секундарно, затоа што примарно е Божјото *вртење* кон човекот. Човекот никогаш нема да се сврти кон Бога доколку најпрво Бог не се сврти кон човекот.

Објаснувајќи го овој феномен во кој примарното дејство во покајанието претставува Божјото вртење кон човекот, Ибн Араби го истакнува куранскиот стих кој се однесува на Посланиковите следбеници кои заостанаа зад муслиманите кои тргнаа кон битката на Бедр.¹⁸⁸ За оваа случка во Куранот се објавува *”Потоа Он се сврте кон нив за да тие се свртат кон Него.”* Он ним не им се врати само за и тие Нему да му се вратат. Така, првото вртење на човекот кон Бога се случува во моментот кога Бог дава

¹⁸⁷ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom I, 153,154.

¹⁸⁸ Битката на Бедр е првата историска битка во историјата на Исламот, во која 313 сиромашно наоружани муслимани војуваа против илјадници многубошци. Муслиманите ја добија битката со небесна поддршка која е опишана во Куранот. Споменатите тројца следбеници во текстот не успеаа да се приклучат муслиманската војска поради тоа што беа надвор од градот Медина. По ова, како што се опишува во куранските стихови, се покајаа и Бог го прими нивното покајание.

можност за ова вртење на човекот, т.е. кога Бог се врти кон човекот. Откога човекот преку своето каење ќе му се врати на Бога, тогаш и Бог ќе му се врати на човекот.¹⁸⁹

Насетуваме дека сите духовни состојби се во врска една со друга. Така, вртењето кон Бога подразбира изолирање од создадените нешта и богоспомнување, а од сите овие состојби произлегува достигнувањето на степенот на созерцание (*муракаба*) и китење со Божјото својство на будното пратење и визија (*Ер Ракиб*).

2. Богоспомнување (*зикруллах*)

Богоспомнувањето (*зикруллах*) претставува техника и дисциплина која е составен дел од Исламската духовност. Темелот на оваа техника и дисциплина се наоѓа во самите курански *ајети*, каде Бог им наредува на верниците да Го споменуваат. Самиот Куран е опишан како потсетник или спомен (*зикр*). Во суфискиот пат (*тарикат*) богоспомнувањето претставува еден од степените на патот кон себепрочистување и приближување кон Бога. Техниката на богоспомнувањето има цел да го отргне срцето на човекот од овој свет и да го приближи кон Бога. Оваа техника во човечкото срце ќе внесе свест за Божјата сеприсутност, термин кој во арапскиот јазик се нарекува *таква*. Така човекот ќе знае дека Бог е со него каде и да се наоѓа и ќе отпочне една врска со Бога која во арапскиот јазик се нарекува *манијет*, т.е. свест за апсолутното Божјо сеприсуство и однос со светот. Крајната цел на богоспомнувањето е човечкото срце или духовност да достигне до степенот каде секогаш ќе биде со Бога. Така, во Исламот постојат повеќе видови на богоспомнувања кои се извлечени од Куранот, а кои укажуваат на тоа како разните Посланици го споменуваат Бога и како Бог наредува ние да Го споменуваме, преку Неговите различни имиња и својства.

¹⁸⁹ Ibn Arabi, op.cit. *Mekanska Otkrovenja*, tom III, 652.

Ибн Араби смета дека највисокиот облик на богоспомнувањето е оној облик во кој не постои релација, затоа што ваквиот начин на богоспомнување упатува на тоа дека Бог не е врзан и ограничен и дека Неговото постоење е потполно. Ваквиот вид на богоспомнување е постојаното повторување на името на сите имиња – *Аллах*. На истото упатува и споменувањето на Божјата замена Он (*Ху*). Оној човек кој на овој начин го споменува Бога во својата свест го привлекува она значење кое не го ограничува и не го врзува Бога.¹⁹⁰ Така, овој начин на богоспомнување се однесува на Бога самиот неврзан со створенијата. Другите видови на богоспомнување се *Ла Илахе илла Аллах* (Нема друг бог освен Аллах), *Субхана Аллах* (Славен е Аллах), *Елхамдулиллах* (Благодарноста припаѓа на Аллах). *Ла Хавле ве Ла Куветте илла биллах* (Нема промена и нема моќ освен со Аллах). Сите овие видови на богоспомнување упатуваат на Божјиот однос кон створените нешта, и така сите овие видови на богоспомнување се врзани за некоја состојба. Божјиот однос кон човекот соодветствува на човековиот однос кон Бога и овој феномен најдобро се гледа токму во богоспомнувањето, каде Бог вели “*Доколку Ме споменете насамо, и Јас ќе ве споменам насамо, а доколку Ме споменете во друштво, Јас ќе ве споменам во друштво подобро од вашето.*” Така, богоспоменувањето кое упатува на општото и највисокото Божје име во свеста на човекот кој вака го спомнува Бога го зголемува духовниот степен на овој човек на начин на кој што не го зголемуваат останатите видови на богоспомнување. Потполното богоспомнување се остварува тогаш кога човекот го врши богоспомнувањето со помош на својот *внатрешен вид*:

„Богоспомнувањето може да се изврши на два начина. Едниот од нив е богоспомнување по основа на присекавањето а вториот од нив е богоспомнување по основа на внатрешниот вид. Некои луѓе Бога го споменуваат по присекавањето, а некои го споменуваат по внатрешниот вид. Во ваквиот општ вид на богоспомнување човекот го споменува Бога со целото свое битие кое подразбира повикување на Бога преку двата гореспоменати начина – и со досекавањето чија алатка е разумот и со внатрешниот вид чија алатка се откровенијата. Токму затоа спомнувањето на општото Име го подразбира општиот Божји однос кон оној кој вака го спомнува Бога.“¹⁹¹

¹⁹⁰ Ibn Arabi, op.cit. *Mekanska Otkrovenja*, tom I, 311.

¹⁹¹ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011), tom I, 312.

Односот на Бога кон човекот е идентичен на односот на човекот кон Бога. Доколку човекот го спомене Бога во себе, и Бог ќе го спомене човекот во Себе. Доколку човекот го спомене Бога во друштво, и Бог ќе го спомене човекот во небесното друштво на анџелите. Доколку човекот го споменува Бога со Неговото сеопфатно име, Бог ќе се однесува кон човекот со оваа Сеопфатност во која не постои однос кон створените нешта и останува единствено Неговото Битие, исчистено од сето створено. Во Шејховото учење за човечкото богоспоменување со сеопфатното име се крие и фактот дека човекот го споменува Бога со Неговото сеопфатно име - името кое го подразбира Неговиот лик или збирот на својствата, затоа што човекот е единственото суштество кое е створено по оваа сеопфатност која е наречена Божји лик. Човекот е единственото суштество чиј стварен степен е намесништвото (*хилафет*) и човечкиот дух претставува директно вдахновение на Божјиот дух. Стварноста на човечкото усовршување подразбира приближување кон степенот на усвојување на сеопфатноста на Божјите својства која подразбира степен на совршениот човек (*инсани камил*).

3. Осама (*халвет*)

Осамата (*халвет*) е техника и дисциплина во духовниот пат (*тарикат*) со која според вообичаеното¹⁹² сфаќање на овој термин човекот се одвојува и оддалечува од светот и затворајќи се во изолација се труди да се приближи кон Бога. Со оваа техника и дисциплина се постигнуваат повеќе резултати кон кои стреми човечката духовност. Тоа се духовното прочистување, приближување кон Бога оддалечувајќи се од гревот, како и созерцание на духовните стварности.¹⁹³ Според ова, во *халветот* се остваруваат претходните два елементи – богоспоменувањето и вртењето кон Бога.

¹⁹² Ибн Араби покрај вообичаеното, дава и едно друго објаснување за осамата во која човекот се осамува од сопствените својства.

¹⁹³ Во осамата, како што повеќе суфиски учители истакнуваат, човекот ги созерцава духовните стварности како што се духовните битија и анџелите при што човекот доаѓа во контакт со високиот духовен свет (*мелекут*).

Осамата претставува човечко китење со Божјото својство на *бивање сам*. Резултат на ова човечко осамување со Бога е раѓањето на нови духовни видици во срцето на осаменикот. Така, алегоријата и опримерувањето на човечката осама со Бога е праматеријата (*хеба*) која бива осветлена од Божјата светлина. Исто така, и човекот кој се осамува со Бога бива осветлен со Божјата светлина за од ова осамување со Бога Он во срцето на осаменикот да вметне нови духовни стварности кои се раѓаат во неговото срце.¹⁹⁴ Осамата претставува и изолација од сопственото сепство. Откако духовниот патник ќе се изолира и спаси од сопственото сепство тогаш ќе знае дека секое својство со кое отсега ќе биде опишан не произлегува од него, туку претставува Божје својство.

Ибн Араби објаснува дека во осамата човекот го придобива и бива опфатен од Божјото својство на самост. Погоре спомнавме како Посланикот пренесува едно *Свето Предание* во кое Бог се обраќа и вели “ *Оној кој ќе ме спомене во себе, и Јас него ќе го споменам во Себе, а оној кој ќе ме спомене во друштво, Јас ќе го споменам во друштво подобро од тоа* “. Во едно друго предание Посланикот вели “ *Аллах беше и со Него не беше ниту една ствар* “. Осамата според Ибн Араби е највисок степен на кој човекот стапнува и во кој неговото срце бива исчистено од сите створенија, и така бива припремено за опфаќање на појавата на Божјото бивање. Односот на ова срце кон Бога е таков што тоа е секогаш на Неговиот лик и тоа не опфаќа ништо освен Него. Манифестацијата и алегоријата (опримерувањето) на ова осамување во светот е празниот простор кој е исполнет со створенија. Првото нешто кое ја потполни оваа празнина е праматеријата (*хеба*) која претставува темна супстанција која откако го исполни празниот простор би осветлена од Божјата светлина и од оваа светлина прими боја. Како што објаснува Ибн Араби, темнината е синоним за непостоење, па така Бог преку Својата Светлина ја доведе оваа празнина во постоење.¹⁹⁵

Така, осамувањето резултира со манифестација на Божјите својства кај човекот. Осамената праматерија и човекот кој се осамува се своевидни синоними затоа што и светот и човекот се два сродни феномени, при што човекот е мал свет а светот е голем

¹⁹⁴ Во врска со ова, коментирајќи ги Арабиите дела, Титис Буркхарт, говорејќи за просветлувањето говори за ненадејното просветлување (варид) како „ ... *своевидно духовно созревање, изненадлив интуитивен проблесок кој може да биде предизвикан при вршењето на молитва, богоспоменување, контемплација итн.* “ (Burckhardt, Titus. *Introduction aux doctrines esoteriques de l'Islam*, Paris, 1985, 50)

¹⁹⁵ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja*, tom I, 259,260.

човек. Објаснувајќи ги овие феномени, Ибн Араби најпрво го истакнува преданието во кое Посланикот вели *“ Аллах го создаде Адема на Својот Лик ”*. Потоа се истакнува куранскиот стих кој вели *“ Стварањето на небесата и земјата е поголемо од стварањето на човекот ... ”* (Гафир, 57). Така, човекот е мал свет а светот е голем човек. Во светот најпрво се формирани ликовите на сферите, посебните елементи и останатите створенија. Во ова создавање човекот е последен, и Бог човекот го создаде така што тој ги обединува стварностите на целиот свет.¹⁹⁶ Според ова, и човекот и светот се создадени на Божјиот лик под кој Ибн Араби го подразбира збирот на Божјите својства. Но, за разлика од останатите створенија, човекот е совршена манифестација на овој лик или збир на Божјите својства. Така постоењето на светот е метафора и осознавање на човекот и обратно, постоењето на човекот е метафора и осознавање на светот. Шејхот истакнува:

„ Во Куранот се вели *“ Ние ќе им ги покажеме Нашите знаци во светот и во нив самите ... ”* (Фусилет, 53). Првото нешто кое му се открива на оној кој се повлекува во осама се знаците од надворешниот свет, за потоа овие знаци од надворешниот свет да му се покажат во него самиот. Овие знаци всушност претставуваат Божјите ројави во светот. Бог го опфаќа светот, при што стварите кои се опфатени од Него во однос на Него се како духот во односот на телото, при што исто како што духот бива опфатен од телото, исто така и стварите биваат опфатени од Бога. Бог е куќа за осамување на оној човек кој се осамува, и така човекот се осамува кај Бога.”

197

Во осама се повлекува оној кој се спознал себеси. А оној кој се спознал себеси го спознал и својот Господар. Како таков, тој го гледа само Бога, и тоа од аспект на Неговите имиња и својата наикитеност со истите. Оној кој се повлекува во осама вели *“ Најдобро е со своите својства да се повлечам и оддалечам од Неговите Својства и да не Му правам ривалство во Неговите Својства. Овие Својства мене ми се понудени како еманет кој треба да му се врати на Оној Кому му припаѓа. Затоа што носителот на овој еманет по Божјата дефиниција е опишан со неправдата и незнаењето. ”*¹⁹⁸ Оној кој поседува вакво гледиште на стварите се оддалечува од китењето со Божјите својства повлекувајќи се во осама со себе својствената зависност,

¹⁹⁶ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja*, tom I, 261.

¹⁹⁷ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom I, 262.

¹⁹⁸ Ibn Arabi, op.cit. *Mekanska Otkrovenja*, tom II, 284,285.

понижност, немоќ, ограниченост и незнаење. Така оној кој се осамува се оддалечува од сите Божји својства и му се препушта на Бога, а Он ако сака ќе го накити со сите Имиња, или пак со некои од нив, или пак со ниедно од нив. На овој начин робот се враќа во својата посебност и одлика која е робувањето кое во ништо не му прави ривалство на Господаревото владеење. Така, робот се повлекува во осама китејќи се со робувањето и чека што Бог ќе направи со него, повлекувајќи се од секакви планови и надежи во врска со ова. На овој начин, доколку оној кој се наоѓа во оваа состојба биде именуван со било кое име, ова именување е од Бога, а не од него самиот, и тој не може да го одбие она со кое Бог го именува. Како што објаснува Шејхот, овие имиња и атрибути се почесни Божји облекувања и украси со кои Он го облекува својот роб.¹⁹⁹ Пристојноста бара овие Имиња да се прифатат затоа што се дадени без барање и желба за нив. На овој начин робот е сигурен дека овие украси со кои е одликуван му припаѓаат на Бога, а не нему. Затоа, доколку тој овие украси си ги препише себеси а не на Бога, тогаш Бог ќе му ги земе овие украси и ќе го остави само со она што стварно му припаѓа нему, а тоа е понижноста и робувањето.

4. Бдење и одржување (муракаба)

Куранскиот стих во пофална смисла ги споменува *“...оние кои го споменуваат Бога додека стојат, додека седат, додека лежат, и контемплираат за стварањето на Небесата и Земјата .”* (Али Имран, 191). Тоа се луѓето кои се усовршени на тој начин што тие секогаш ја чуваат врската со и свеста за Божјата сеприсутност. Оваа врска тие ја остваруваат преку богоспоменувањето кое како што погоре истакнавме, со себе ги подразбира вртењето кон Бога и осамувањето со Него. Откако човекот ќе го достигне овој степен на постојана врска со Бога, како што куранскиот стих истакнува, Бог него ќе го обдари со контемплативно познание за тајните на небесата и земјата. Ова познание

¹⁹⁹ Ibn Arabi, op.cit. *Mekanska Otkrovenja*, tom II, 284,285.

произлегува од отварањето на внатрешниот или срцевиот вид преку кој познавателот ги контемплира стварностите. Оваа состојба на отвореност на срцевиот вид во духовниот пат се нарекува *муракаба*. *Муракаба* во арапскиот јазик значи бдење над нешто, посматрање, созерцание, чување, будно пратење. *Муракаба* значи и откровение, отварање на окото на срцето и гледање на она што не е видливо за физичкото око. Ова созерцание може да се однесува на созерцание на некоја духовна стварност која Бог му ја дарува на Својот роб, како и созерцание на нешто кое не е физички присутно, а оној кој созерцава го *гледа* ова нешто како тоа да е пред него. *Муракабата* исто така значи и одржување на, бдење над некое создадено нешто. Така, на Божјите луѓе од богоугодниците и Посланиците ова својство им е дадено како чување на Божјата креација, упатување на Божјите створенија. Ним им е дадена Божјата светлина, така што тие гледаат со неа и секој оној кој ќе биде виден од нивните очи бива просветлен и облагороден.

Според Ибн Араби *муракабата* е Божје својство (*Ер Ракиб*, Оној Кој Посматра) во кое и ние имаме удел. Бог поседува два аспекти на ова својство. Едниот аспект на својството на Божјото бдење е одржувањето во живот на створенијата. Така, овој аспект на Божјото бдење го претставува Неговото дејствување врз створенијата и ова е активниот принцип на ова својство. Вториот облик на Божјото бдење е Божјото посматрање на створенијата во смисла дека Он ги прати и гледа дали тие ќе го исполнат она со кое се задолжени од Него. Овој втор облик на Божјото бдење е израз на Неговата величина и предупредување.²⁰⁰

Што се однесува на бдењето на човекот, тоа е поделено на три дела. Првиот дел е човечкото бдење над Бога. Ибн Араби вели дека овој вид на бдење многу суфии го сметаат за невозможен затоа што невозможно за човекот е да го перцепира Божјото дејствување во светот, затоа што ова знаење е условено со невозможното знаење за Божјото Битие. Возможниот аспект во врска со овој вид на бдење е оној кој е озаконет со верозаконот, тогаш кога се вели дека Бог е со нас каде и да сме ние, Бог е на *престолот*, Он го знае она што го притајуваче и го обелоденуваме, Он е на небесата, Он се спушта на небесата и е видлив и појавен во се она што се гледа. Така, човекот го прати својот Господар во овие посебни Негови својства и состојби. Вториот

²⁰⁰ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja*, tom I, 297, 298.

вид на муракаба е бдеење во смисла на срам. Во Куранот се вели *“Зар тој не знае дека Аллах гледа”* (Ел Алек, 14). Човекот кој се наоѓа во оваа состојба на муракаба прати дека Бог него го гледа и посматра. Значи, овој човек го прати пратењето на Бога. Третиот вид на муракаба е бдеењето над сопственото срце и сопствената личност. Ова човекот го прави со цел да го препознае Божјото влијание врз себе. Во оваа смисла човекот може да ги прати и останатите створенија со истата цел – да го препознае Божјото дејствување врз нив, сходно со куранскиот стих *“Ние ќе им ги покажеме нашите знаци во надворешниот свет и во нив самите”* (Фусилет, 53). Така, муракаба е непрестајно посматрање и чување во кое човекот во секој миг бдее според гореспоменатите три начини на бдеење.²⁰¹

Досега видовме како оваа техника се однесува на човекот во однос на Бога и во однос на својата душа. Човекот од една страна го прати Бога во Неговите различни Својства, и од друга страна ги прати дејствата на својата душа. Сега ќе видиме како под овој поим се подразбира бдеење над останатите суштества. Оваа карактеристика, како што нагласивме, е својствена на Божјите луѓе кои се духовни чувари и водачи на Божјите створенија. Во врска со оваа категорија Божји луѓе Шејхот истакнува:

„Оној кој не поседува познание на стварностите претпоставува дека бдеењето и одржувањето се својства кои Му припаѓаат само на Бога. По нас, нема разлика помеѓу ова и останатите својства, во смисла дека човекот може да ги усвои истите и со нив да биде опишан. На човекот овие својства му се припишуваат складно со неговата стварност како створение, а на Бога овие својства му се својствени складно со Неговата света и возвишена личност. Можноста за човековата опишаност и накитеност со Божјото својство на бдеењето и одржувањето е потврдена со куранскиот стих *“Мажите бдеат над жените...”* (Ен Ниса, 34)²⁰². Бдеењето е едно од својствата со кои се опишани *ебдалиите*.²⁰³ Нивниот знак од Куранот е *“Аллах – нема друг бог освен Он, Жив и Оној Кој бдее и одржува”* и така до крајот на стихот *“Него не го заморува чувањето на Небесата и Земјата, Он е Возвишен и Велик”* (Ел Бекаре, 255). Преку бдеењето на срцето човекот ја чува својата суштина, исто како што преку бдеењето на окоото ја чува својата надворешност. Ова човекот го прави дури и кога спие, така

²⁰¹ Ibn Arabi, op. cit. *Mekanska Otkrovenja*, tom I, 298,299.

²⁰² Во овој стих директно е споменато Божјото Својство на бдеење и одржување (*Ел Кајјум*) со тоа што мажите го поседуваат ова својство во однос на жените. Во стихот се истакнува зборот *кауамин* (бдеат над и одржуваат) кој е дериват на зборот *Кајјум* (*Оној Кој бдее и одржува*).

²⁰³ Според Ибн Араби во секое време во светот постојат 40 богоугодници од највисок вид наречени Ебдали. Доколку еден од нив го напушти овој свет, друг богоугодник ќе стапи на неговото место.

што неговото око спие, а неговото срце бдее и се чува себеси и бдее и ги чува другите. Оној кој се наоѓа на овој степен и е накитен со ова Својство, тогаш кога бдее тоа го прави со Божјото Око. Но Бог ги чува нештата во слободната смисла на чувањето, така што Божјото око не ги запира промената и трансформацијата кај створенијата, туку напротив – ги поттикнува истите.”

204

Во овој дел укажавме како Шејхот го трасира патот кон човечкото китење со Божјото Својство на будното пратење и одржување и остварувањето на неговиот стварен степен кој подразбира Божјо намесништво на Земјата. Човекот ќе го достигне овој степен само тогаш кога ќе ја достигне вистинската побожност, т.е. тогаш кога ќе стане вистински Божји слуга кој е слуга во секој момент од своето битисување, исто како што во секој момент Бог е негов Господар. Тогаш човекот ќе биде обдарен со *еманетот* кој Бог им го понуди на небесата, на планините и на земјата, но тие го одбија и се уплашија од него.

5. Разликата меѓу откровението и размислувањето

На крајот на ова поглавје ќе констатираме дека крајната цел на духовниот пат кон познанието е достигнување на директната Божја поддршка која се манифестира со тоа што Бог, како одраз на Неговата посебна симпатија и внимателност кон духовниот патник кој стигна до степенот на усовршувањето, истиот го дарува со директна поддршка од Неговиот дух. Познанието, како што Шејхот објаснува, може да се достигне на два начина. Едниот начин е рационалната рефлексивна својствена за обичните познаватели на надворешноста на Божјата објава. Вториот начин е откровението кое е својствено на вистинските усовршени богопознавачи од

²⁰⁴ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom II, 300, 301;

Посланиците и нивните наследници (богоугодниците). Ова познание е познание на суштината и стварноста на Божјата објава чие познание е познание на Бога и целокупното створение. Во Куранот се вели “ *Нема суво и нема влажно, а да не е споменато во Јасната Книга* ” (Куран, 6-59). Така, целото познание е внатре во Божјата објава и вистинските усовершени познаватели кое се поддржани од духот Божји ги извлекуваат овие скриени значења и стварности на објавата. Како и објавата, така и универзумот може да се посматра како книга на Божјите знаци. Божјите луѓе ги посматраат Божјите својства во универзумот. Затоа Посланикот на Исламот во една прилика вели “ *Мене ми е дадено знаење на првите и последните* ” сакајќи да укаже на сеопфатноста на стварностите на Објавата која му е дадена. Ибн Араби вели:

„ Два пата водат кон богопознанието. Не постои трет пат. Првиот пат е патот на откровението (*кешф*). Тоа е апсолутно познание кое е актуализирано низ откровението и кое човекот го пронаоѓа во самиот себеси. Оној кој го добива ова познание не поседува внатрешна противречност и нема можност да се оттрне од истото. Тој не поседува доказ за ова познание освен тоа дека истото произлегува од него самиот. Вториот пат е патот на рефлексивната и рационалната докажување (*тефекур*). Овој пат е на понизок степен од првиот пат затоа што оној кој своето тврдење го основа на доказ бива подложен на противречност на истиот која може да ја отстрани единствено со потешкотија.”²⁰⁵

Како што Шејхот објаснува, постојат три вида на науки. Едниот вид се науките на рационалното познание, вториот вид науките на познанието на директното искуство, и третиот вид науката на познанието на тајните на Бога и створенијата. Поседувачите на третиот вид познание директно се поддржани од Божјиот дух и нивното познание претставува вдахнување на истиот. Овие се опишани во Куранот како “... нив Бог им ја одреди верата и ги поддржува со Духот од Него ” (Куран, 58-22):

„ Науките се делат на три вида. Првиот вид науки се рационалните науки. Тие го претставуваат секое знаење кое се основа на евидентноста на докажувањето. Вториот вид науки се науките на духовните состојби (*ахвал*), кои не можат да се достигнат освен со вкусување (искуство). Ниту еден човечки разум не може да ги дефинира духовните состојби, ниту може да биде изнесен некој доказ за ваквото познание. Земето го за пример познанието за слаткоста на медот, горкоста на растението алое, задоволството на сексуалниот однос,

²⁰⁵ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge* (State University of New York Press, 1989) 169.

љубовта, копнежот, и слично. Невозможно е некој да ги достигне овие познанија без директно да ги вкуси истите. Третиот вид познание е познанието на тајните (*есрар*). И ова е познание кое е зад степенот на рационалноста. Ова е познание кое доаѓа преку директно вдахнување (*нефес*) на *светиот дух* (*рухул кудс*) во срцето, кое е карактеристично за Посланиците и богоугодниците. Припадниците на последниот вид познание, познавателите на тајните ги познаваат и исцрпуваат сите познанија. Ова не важи за поседувачите на останатите видови познанија. Така, не постои познание поблагородно од ова сеопфатно познание; кое ги опфаќа сите објекти на познанието.”²⁰⁶

Изворот на откровенијата, кои се познавателна карактеристика на Посланиците и вистинските познавачи на Бога, е единствен, а тоа е Божјата духовна поддршка. Затоа, и покрај долгите временски периоди кои ги разделуваат, Посланиците секогаш се потврдуваат едни со други. Наследниците на Посланичкото знаење, т.е. усовршените познавачи на Бога (*арифун*) ги прифаќаат сите изјави на Посланиците познавајќи ја стварноста на овие изјави. Таква е на пример Посланичката изјава за Божјето спуштање на земјата со последната третина од ноќта. Обичната *улема* (вероучители) на ја познава стварноста на оваа изјава и затоа се дистанцира од неа велејќи “*Посланикот најдобро знае што значи оваа изјава*”. Обичната *улема* може да се дистанцира од некоја изјава на Посланиците бидејќи не ја дофаќа стварноста на истата, но вистинските богопознавачи сите Посланички изјави ги прифаќаат дословно, познавајќи ја стварноста на овие изјави. Затоа што стварностите на познанието на вистинските богопознавачи им е предочено со откровението како Божја духовна поддршка. Така, Шејхот објаснува:

„Цврстото познание не е се постигнува со рефлексија ниту преку она што рационалните мислителите го засноваат со посредство на нивната рефлективна моќ. Цврстото познание е само она познание кое Бог го вдахнува во срцето на познавателот. Тоа е божествена светлина која Бог ја дарува на кого сака од Неговите слуги, било да се тоа ангели, Посланици, богоугодници или верници. Оној кој не поседува откровение не поседува стварно познание. Не постои познание освен она кое е земено од Бога, затоа што Он е Оној Кој Знае. Он е Учителот чиј ученик никогаш не е подложен на противречности во она што го научил. Ние сме тие кои го следат Неговиот авторитет, а она што Он го поседува е вистинско. Така, ние сме позаслужни за титулата познавачи (*улема*) од поседувачите на рефлективното познание, оние кои за она

²⁰⁶ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge* (State University of New York Press, 1989) 169,170;

што им е предочено го следат авторитет на размислувањето. Тие нужно се разединуваат во богопознанието. Но Посланиците, и покрај нивниот голем број и долгите периоди кои ги разделуваат едни од други, немаат несогласувања во богопознанието, затоа што тие своето познание го земаат од Бога. Исто такви се и богоугодниците. Вторите ја потврдуваат вистинитоста на првите, и се поддржуваат едни со други.”²⁰⁷

Со ова констатираме дека, според Араби, сите човекови морални карактеристики произлегуваат од актуализирањето и применувањето врз себе на Божјите својства со кои Бог го подучи човекот во праисконот. Со тоа, етиката кај Араби е сфатена како пат на поминување на духовните степени на китење со Божјите својства. Овој пат е трасиран така што, секој кој стапнува на него, доколку сака да стигне до целта, должен е да ги следи насоките на Куранот и преданијата. Така, прашањето за слободата не можеме да го аплицираме на вака сфатената етика. Поимот слобода во вака сфатената етика не наоѓа свое место. Во вака сфатената етика главните два поима се *служењето* и *познанието*. Служењето и познанието го завземаат местото на слободата. Човечкото служење од една страна се однесува на служење на Бога, а од друга страна се однеува на служење на луѓето. Целиот универзум се заснова на принципите на служењето и на послушноста, и затоа во него постои хармонија. Во спротивен случај, во универзумот би постоел неред. Куранскиот стих вели “Доколку во небесата и земјата би постоеле други богови освен Аллах, во нив би се појавил неред ” (Енбија, 22). Служењето е првиот степен, а познанието е степенот кој следи после него, така што вистинското духовно познание не може да се достигне без служење.

²⁰⁷ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge* (State University of New York Press, 1989) 170;

Глава 5. Совршениот човек

На крајот од ова истражување ќе го иследиме Шејховото учење за стварноста на совршениот човек (*инсани камил*). Ова учење го оставивме за крај затоа што во совршениот човек се универзализирани сите претходни учења за својствата и нивното дејствување во светот и во човекот. Совршениот човек е плод на *дрвото на битието*, крајна цел, врв и завршеток на креацијата. Совршениот човек претставува збир на Својствата, Божји намесник во чие лице како од сјајно гледало се огледуваат Божјите знаци. Во лицето на совршениот човек блеснува Божјата светлина, така што сите луѓе кои ја препознаваат и прифаќаат истата биваат озарени со неа. Оваа светлина е светлината преку која човекот доаѓа до богопознанието. Кога оваа светлина ќе влезе во срцето на верникот, ова срце ја добива совршената вера. Ова е светлината на Послаништвото, светлината на остварувањето на човечкото совршенство која му припаѓа на Посланикот на Исламот.²⁰⁸ Од светлината на Послаништвото се раѓаат светлината на богоугодништвото и светлината на верата. Ниеден човек не може да стане верник без посредство на оваа светлина и ниеден верник не може да стане богоугодник без посредството на оваа светлина. Сите богоугодници наследуваат капка од океанот на познанието кое го поседува совршениот човек, и преку оваа капка тие доаѓаат до степенот на духовно усовршување. Додека кај богоугодниците се манифестираат посебните Божји својства, и додека останатите Посланици поседуваат посебни само за нив својствени степени кај Бога, совршениот човек претставува збир на сите овие својства и степени.

²⁰⁸ Светлината на Посланикот на Исламот (*Нур Мухаммед*) е првосоздаденото нешто во креацијата од кое сите други нешта се создадени. Ова е така затоа што основната карактеристика на *Мухаммедовата светлина* е милоста (*рахмет*), а Бог светот го создаде со својството на Милоста. Така Посланикот беше испратен како милост кон сите светови. Како што ќе видиме, *светлината Мухаммедова* е извор на Послаништвото и богоугодништвото, т.е. извор на богопознанието воопшто.

1. Светлината Мухаммедова (*Нур Мухаммед*)

Совршениот човек во себе ги синтетизира сите својства и сите степени на Посланиците. Така, сите тие, и богоугодниците и Посланиците наследуваат дел од оваа универзалност на стварноста на совршениот човек. Решид Хафизовиќ говорејќи за Ибн Арабијевото учење за *Мухаммедовата светлина* истакнува:

„Синоним на поимот *Мухаммедова стварност* е поимот *Мухаммедова светлина* (*Нур Мухаммед*). Овој поим е легитимен и традициски повкоренет од поимот *Мухаммедова стварност*, затоа што овој поим е резултат на Ибн Арабијевиот духовен гениј кој негува свој сопствен јазик... *Мухаммедовата светлина* е присутна во сите степени од Битието – во природните процеси, во секоја историска епоха која трајно е обележана од оваа светлина, и во сите степени на Божјето себеоткривање и во сите циклуси на вероозакнувањето послаништвото (*нубувет*), вероозакнувањето (*рисалет*), и богоугодништво (*вилајет*).“²⁰⁹

Мухаммедовата светлина е создадена од Божјата светлина. Таа е онаа светлина со која дел од душите на луѓето беа осветлени во праисконот, и така некои од нив блеснаа со Светлината на богопознанието, а некои од нив останаа во темнината на незнаењето. Секое богопознание претставува наследување на дел од оваа светлина. Оваа светлина е светлината на духовноста на Посланикот - поседувач на универзален говор и место на манифестација на севкупноста на Божјите својства. Оваа светлина е видлива на лицата на сите Посланици од Адема сè до Мухаммеда. Оваа светлина исто така е видлива на лицата на Божјите луѓе, богоугодниците кои се наследници на познанието чиј извор е оваа светлина. Исто како што сончевата светлина се пренесува од едно огледало на друго се до крајот на низата, така и светлината Мухаммедова се пренесува од еден Посланик на друг и од еден богоугодник на друг. Сите овие земаат дел од изворот на познанието на духовноста на Посланикот на Исламот, која претставува синтеза на сето познание за Бога и за креацијата. Затоа нему му е даден универзален говор кој во себе ги опфаќа сите претходни Божји говори во објавените Книги. Стварното наследување на овој универзален степен значи наследување на оваа универзалност која е својствена на вистинските наследници – *мухаммеди*:

²⁰⁹ Hafizović, Rešid, Ibn Arabi's Filozofsko Teološko učenje o Logosu (BEMUST, Zenica, 1995) 111.

„Речи “Веруваме во Аллах и она што Он ни го објави нам и им го објави на Ибрахим, Исмаил, Исак, Јакуб и потомството нивно. И она што им е објавено на Муса, Иса и Посланиците од нивниот Господар. Ние не правиме разлика помеѓу нив и ние сме покорни (на Бога).” (Али Имран, 84). Во овој ајет ми се дадени сите ајети. Со тоа ми е олеснет и скратен патот. Овој ајет е клуч за секое знаење. Го осознав тоа дека јас сум збир на сите оние кои се споменати. Со овој знак ми е дадено до знаење дека јас по мојот степен сум мухаммедија и дека ја наследувам сеопфатноста која е својствена на Мухаммеда, затоа што тој е последен кој е испратен и последен кому му се спушта објавата. Возвишениот Бог нему му даде универзален говор и го одликува со шесторицата²¹⁰ со кои не беше одликуван никој друг Посланик. Неговото Послаништво е општо затоа што ги опфаќа сите шест страни. На која страна да се свртиш, таму е светлината Мухаммедова која се облева на тебе. Никој не добива освен од него, ниту некој Посланик соопштуваше освен од него.”²¹¹

Мухаммедовата светлина претставува скриено Божје богатство преку кое Он се познава. Оваа светлина, иако најснајно се истакнува во Мухаммеда, сепак се појавува и кај останатите Посланици, богоугодници и верници, сходно со нивниот степен:

„Мухаммед е првиот од Божјите створенија и последен од Посланиците на земјата, кој им даде на луѓето добри вести за среќата, кој на нивните глави ја стави круната на верата... така, целта и смислата на создавањето на човекот и честа со која тој е почестен е тој да ја истакне првосоздадената светлина на Мухаммеда во човечка форма. Човекот е реализација на буквата К од Речта КУН во зборот скриено богатство (кенз), како што Бог вели “Јас бев скриено богатство и посакав да бидам спознаен, па ја создадов креацијата за да бидам спознаен”

212

Бог вели „О Мухаммеде, Јас за себе не створив створение кое ми е подраго од тебе. Со тебе Јас дарувам, по тебе ускратувам и низ тебе казнувам.”²¹³

²¹⁰ Се мисли на збирот на својствата на шестмината Посланици споменати во ајетот.

²¹¹ Ibn Arabi, *Mekanska Otkrovenja* (Sarajevo: IBN AREBI, 2011) tom I, 574.

²¹² Ibn Arabi, *The Tree of Being*, pg. 109;

²¹³ Ibn Arabi, *Tafsir al Quran*. Al Qahira, 1283/1864, 6.

2.Совршениот човек како претставник на сеопфатното Божјо име

Стварноста на совршениот човек и нејзините манифестации во учењето на Ибн Араби е означена со повеќе термини. Но, босанскиот мислител Решид Хафизовиќ определува име за совршениот човек кое иако самот Ибн Араби никогаш не го користи, сепак претставува одраз на имињата со кои Ибн Араби го нарекува совршениот човек. Тоа е поимот *Мухаммедански Логос*.²¹⁴ Мухаммеданскиот логос се јавува како содржина на сите зборови (*гавамил келим*), и како Универзален Примател (*ел кабилил кулли*), во кој се собрани сите темелни метафизички, метаисториски-историски и метакосмички-космички начела на Битието. Решид Хафизовиќ истакнува:

„ Поимот на *Мухаммеданскиот логос* кај Ибн Араби се јавува под следните семантички значења: *Мухаммедова стварност (Хакикатил Мухаммедија), стварност на стварностите (Хакика ал Хакаиќ), Мухаммедов дух (Рухил Мухаммеди). Прв Ум (Акл ел Еввел), престол (Арш), највисок дух (Рухул Азам), возвишено перо (Ел Калем ел Ала), намесник (Халифа), совршен човек (Инсанил Камил), темел на светот (Асл ел Алем), вистински Адем (Адем ел Хаики), духовен центар (Кутб), слуга на сеопфатниот (Ад ел Џам, Абдуллах). Сите горенаведени имиња не претставуваат само различни димензии на Мухаммеданскиот логос, туку тие претставуваат и различни аспекти на апсолутната стварност која тука се испитува од аспектот на овој логос.*“²¹⁵

Така, сите овие имиња се синоними за духовноста на Посланикот на Исламот, за светлината од која се роди целата креација и преку која се добива Божјата милост. Посланикот на Исламот е остварување на степенот на совршеноста која го подразбира човековото намесништво (*хилафет*) на земјата. Посланикот на Исламот е духовен центар од кој наследуваат знаење сите останати Посланици и богоугодници и од кој придобиваат милост сите обични верници. Посланикот на Исламот е обединувачка стварност на сите Божји имиња. Додека останатите Посланици и богоугодници се места на појава и дејствување на поединечните Божји Својства, па така некој од нив се

²¹⁴ Поимот *логос* е соодветен превод на сите имиња на совршениот човек затоа што овој поим произлегувајќи од философските учења укажува на еден суштински и сеопфатен принцип според кој нештата дејствуваат. *Мухаммеданскиот логос* како универзален одраз на Божјите својства е извор и основа за секое богопознание и тој е врв и збир на сите степени на верата (*иман*), богоугодништвото (*вилајет*) и послаништвото (*нубувет*).

²¹⁵ Hafizović, Rešid, Ibn Arabijevo Filozofsko Teološko učenje o Logosu (BEMUST, Zenica, 1995) 106.

нарекува *Роб на милостивиот (АбдурРахман)*, некој се нарекува *Роб на знајниот (АбдулАлим)*, некој се нарекува *роб на владетелот (АбдулМелик)* итн, Посланикот на Исламот се нарекува *роб на Аллах (Абдуллах)*. Тој е роб на сеопфатното Божје име кое во себе ги опфаќа сите имиња, затоа што во него истите се манифестирани во својата целост. Универзалниот слуга е совршен човек, затоа што тој е слуга на секое Божје својство, а не само на некое од нив. Тој не може да биде наречен со некое определено име на сметка на останатите имиња. Напротив, тој мора да се нарече роб на сите имиња, или *роб на Аллах (Абдуллах)*, сеопфатното Божје име. Така, постојат многу богоугодници како духовни центри, но оној духовен центар околу кој се вртат сите стварности Ибн Араби го нарекува апсолутен центар (*Ел Кутуб*), и околу него се врти целиот универзум. Овој степен не важи само за Посланикот на Исламот, туку од овој степен наследуваат наследниците на Посланикот на Исламот – *мухаммедиите*. Мухаммеданските наследници наследуваат од оваа сеопфатност и универзалност на Мухаммедовиот степен. Така, тие се духовни центри околу кои кружат и во кои се синтетизирани сите останати степени. Затоа, совршениот човек му служи на Бога преку името Аллах, не преку некое друго Божјо име. Како што Аллах е Апсолутно битие, така и совршениот човек е апсолутен Аллахов роб. Како што Шејхот објаснува:

„Кога богоугодниците и искрените верници (салихун) се наречени по нивните имиња, тие се наречени како робови на она име кое има влијание врз нив. Бог вели “Кога Аллаховиот роб (Абдуллах, т.е. Посланикот) стана на молитва...” (72,19). Така, Бог него го нарекува *Абдуллах*, иако од неговиот татко беше наречен Мухаммед. Духовниот центар секогаш е означен со ова сеопфатно Име, па така тој е *Абдуллах* во овој свет.”²¹⁶

Поради ова Ибн Араби, Мухаммедовата стварност ја нарекува духовен центар (*кутуб*) на сите Божји имиња и на сета духовна хиерархија, која во себе ги подразбира и анџелската и Посланичката и богоугодничката хиерархија. Оваа *стварност* е духовен центар на сите историски епохи на себеоткривањето на Апсолутното битие. Хафизовиќ истакнува дека ова е така затоа што во оваа стварност пребива вечната Божја мудрост, и така “... Мухаммеданскиот логос или духот Мухаммедов како духовен центар над

²¹⁶ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge* (State University of New York Press, 1989) 371.

сите центри е неисцрплив во својата параклетска улога во полнината на светоста и мудроста. " ²¹⁷

Мухаммедовата стварност е стварноста на совршенството. Иако стварноста на совршениот човек се манифестира во останатите Посланици и богоугодници, но истата целосно се реализира во Посланикот на Исламот. Според Решид Хафизовиќ, сите историски видови на богозаконот (*шеријат*) и сите традиционални религиски форми за Ибн Араби претставуваат временско отсликување на Мухаммеданскиот логос и на Мухаммедовиот дух во кое се наоѓа содржината на универзалната религија која се искажува преку различни поединечни историски форми ускладени со барањата и потребите на постапно развиваната религиска свест на човештвото. Хафизовиќ објаснува дека " *поимот совршен човек се однесува на сите Посланички и богоугоднички ликови кои се појавуваат низ историјата. Овие ликови се отсликување на Мухаммедовата стварност, чие намесништво е универзално* " ²¹⁸

3.Робувањето како карактеристика на совршениот човек

Во стварноста на совршениот човек е остварено совршеното робување. Од робувањето, од понизноста произлегува секое познание на стварноста. Познанието на стварноста, како што укажавме во делот за духовното усовршување, не произлегува од човекот, тоа доаѓа од Бога. Затоа човекот треба да се спаси од влијанието на негативното сепство за во него Бог да го посади семето на Неговото познание.

²¹⁷ Стр. 118

²¹⁸ Hafizović, Rešid, op. cit.126

Совршениот човек е спасен од негативното влијание на сепството затоа што тој е создаден како совршен слуга на чиј лик се видливи знаците на неговиот Господар:

„ Не постои чисто робување непомешано со господарство, освен кај совршениот човек. И не постои чисто господарство не помешано со робување освен кај Бога. Така, човекот е на Божјиот лик преку неспоредливоста и бияњето далеку од учество во Неговата стварност, затоа што совршениот човек е апсолутен Божји роб, а Бог е апсолутен господар.“²¹⁹

Степенот на совршеноста на Посланикот на Исламот ја поседува сеопфатноста на знаењето, и секое познание на *стварноста* е манифестација на ова знаење на совршениот човек. Ова е така затоа што „ ... од една страна, тој (Посланикот на Исламот) беше Посланик уште кога Адем беше меѓу вода и земја, а од друга страна, тој, во овоземското постоење беше печат (хатем) на сите Посланици.“²²⁰ Шејхот истакнува :

„ Ова совршенство стана појавно кај Адем во Неговите зборови “ ... и Он го научи Адема на сите Имиња” (2,31). Он го акцентира зборот *сите*, затоа што овој збор укажува на сеопфатноста. Така Бог сведочи за неговото (Адемовото) совршенство. На истиот начин (ова совршенство) стана појавно кај Посланикот, кога тој рече “*Дадено ми е знаењето на првите и на последните* “. ²²¹ Така, Адемовото знаење е вклучено во ова знаење на Посланикот, бидејќи Адем е од првите.“²²²

Како што објаснува Хафизовиќ, секој од Посланичките логоси во себе отелотворува некој апсепт од Мухаммедовиот *преегзистенцијален* персоналитет, а Божјиот говор кој Мухаммедовиот логос го носи со себе и практиката која произлегува од него ја содржат Мухаммедовата светлина која од почетокот до крајот на светот дејствува како синтетичко и универзално начело низ сите разумни суштества. Секој Посланички и богоугоднички лик се напојува од истиот извор на мудроста, а тоа е преегзистенцијалниот извор на светата мудрост која Мухаммедовиот дух ја носи во себе. Мудроста на секој Посланички лик освен Мухаммедовиот е едноримензионален затоа што во себе ја содржи димензијата на само едно од Божјите имиња, додека

²¹⁹ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge* (State University of New York Press, 1989) 372.

²²⁰ Ibn Arabi. *Dragulji Poslanicke Mudrosti*. (Zenica: BEMUST, 1995) 313

²²¹ Овој Хадис го цитира Ибн Кајим Џевзије во неговата збирка Хадиси (Ibn Kajjim El Dzevizije. *Poslanikove Fetve*. Beograd: El Kelimeh, 2006, стр. 31

²²² ibid

светата мудрост на Посланикот на Исламот е универзална, совршена и потполна , затоа што во себе ги обединува *сите* Божји имиња:

„ Единствено Посланикот на Исламот е под влијание на сите Божји имиња, или под влијание на името Аллах кое во себе ги содржи сите имиња. Посланикот е единствено и неспоредливо суштество поради својата карактерна единственост. Над него не постои ништо друго освен Апсолутното Битие.“²²³

4. Синтеза на скриениот и појавниот лик на совршениот човек

Решид Хафизовиќ и Анри Корбен инсистираат на диференцијацијата помеѓу стварноста на совршениот човек од една страна и историскиот човечки лик на Посланикот на Исламот од друга страна. Така, тие истакнуваат дека стварниот степен на совршениот човек е преегзистенцијален феномен кој е различен од историскиот лик на Посланикот на Исламот. Корбен истакнува “ ... *грижата за прецизност ни наложува да направиме диференцијација помеѓу алузијата на Мухаммедовиот дух (Рух Мухаммеда) и алузијата на емпириската личност на Посланикот. Во поинаков случај би западнале во опасност од изопачување на целата теолошка перспектива.* „²²⁴

Хафизовиќ вели:

„ Сета содржинска моќ на *Мухаммеданскиот логос* во својата мистичка димензија битно се сосредоточува на онаа форма на *логосот* која Ибн Араби ја нарекува *Мухаммедова стварност*. Оваа стварност не се однесува на конкретната личност на Посланикот на Исламот, туку првенствено ја означува безграничната метафизичка длабочина на преегзистенцијалниот

²²³ Hafizović, Rešid, Ibn Arabijevo Filozofsko Teološko učenje o Logosu (BEMUST, Zenica, 1995) 117.

²²⁴ Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (Princeton University press 1969) 344.

карактер на Посланикот, кој исто така претставува врв на духовната хиерархија и храм од кој потекнува целокупната езотериска мудрост.”²²⁵

Следејќи ја автентичната мисла на Ибн Араби истакнуваме дека оваа диференцијација не е во согласност со духот на Арабиевото учење. Автентичната Ибн Арабиева мисла ни укажува дека иако целата креација, вклучително и совршениот човек се манифестации на стварностите на Божјите својства, сепак од ова не произлегува дека стварностите на својствата и емпириски постоечките ствари претставуваат два онтолошки диференцирани ентитети. Попрво, емпириски постоечките ствари претставуваат *појавност* на духовните суштини. Така, *Мухаммедовиот дух* како остварување на степенот на човечкото совршенство станува *појавен* и *остварен* во човечкиот лик на Мухаммед синот на Абдуллах. Ликот на Посланикот на Исламот ги обединува појавната страна на Мухаммед синот на Абдуллах од една страна, и суштината и духот кои оваа појавност со себе ги носи од друга страна. Сите создадени нешта претставуваат синтеза на појавниот и скриениот, физичкиот и духовниот аспект. На ова укажавме претходно во овој труд кога говоревме за Арабиевото учење за онтолошките ентитети како Божји зборови при што Божјиот збор претставува дух на појавноста на самиот ентитет. Така, и човечките души беа создадени пред создавањето на материјалниот свет и на *денот на сведоштвото* сите тие го посведочија Бога (Куран, 7-172). Хафизовиќ искажува став кој е многу близок на ова на што укажавме ние, кога вели:

„Во совршена рамнотежа помеѓу својот нестворен и створен карактер, *универзалниот дух* како родоначалник на целокупното створение претставува посредник кој дејствува во распонот на Битието. Неговата посредувачка улога се одвива во двостраниот егзистенцијален поредок – невидливото и видливото, надреалното и реалното, божественото и човечкото, метаисториското и историското, макрокосмичкото и микрокосмичкото, затоа што единствено *универзалниот дух* како израз на синтетичкото совршенство на *Мухаммеданскиот логос* ја остварува совршената комплементарност на сите од горенаведените поредоци, благодарение на својот дводимензионален карактер.”²²⁶

²²⁵ Hafizović, Rešid, Ibn Arabijevo Filozofsko Teološko učenje o Logosu (BEMUST, Zenica, 1995) 109

²²⁶ Hafizović, Rešid, Ibn Arabijevo Filozofsko Teološko učenje o Logosu (BEMUST, Zenica, 1995) 113

Совршениот човек е круна и завршеток на создавањето и на манифестирањето на Божјите својства во креацијата. Затоа, со учењето за совршениот човек го завршуваме ова иследување. Со ова го откривме Арабиевото сфаќање на стварниот степен на човечкото совршенство како обединувачка стварност на Божјите својства од која произлегува човечкото намесништво на земјата, т.е. во креацијата.

Заклучок

Нашето иследување во овој магистерски труд се состои од претставување на автентичното учење на Ибн Араби. Како што видовме во текстот, сите тематски целини кои ги обработивме всушност беа поврзани едни со други и се надополнуваа едни со други. Ова е така затоа што основата на сите нив е иста, а тоа е учењето за Божјите својства како начини на Божјото дејствување во светот. Така, познанието на својствата и местата на нивното манифестирање во светот го сочинува гносеолошкото учење на Ибн Араби. Насоченоста на Божјите својства кон првобините онтолошки феномени го сочинува онтолошкото учење на Ибн Араби. Учењето за човекот како суштество во кое е манифестирани сите Божји својства го сочинува Арабиевото антрополошко учење. Различните духовни степени кои човекот ги достигнува китејќи се со Божјите својства го сочинуваат Арабиевото етичко учење. Во учењето за совршениот човек како најсовршен онтолошки феномен, во кој е актуелизиран целокупниот гносеолошки потенцијал, согледуваме дека во феноменот на совршениот човек се синтетизираат сите горенаведени философски дисциплини.

Совршениот човек е причината поради која Бог го посеал семето на *дрвото на битието*. Со него се завршува кругот на познанието на Божјите својства и нивното дејствување и манифестирање во создадените нешта. Познанието почнува и завршува со него. Тој е изворот на универзалното познание за Бога и за создадените нешта. Тој е совршениот пример според кој човекот доаѓа до своето усовршување. И духовното усовршување и познанието претставуваат наследување на дел од универзалниот степен на совршениот човек. Преку следењето на примерот на совршениот човек несовршениот станува усовршен и оној што не поседува знаење добива познание. Совршениот човек е посредник кој води кон Бога затоа што онтолошкиот степен на совршениот човек претставува врв на креацијата и нејзин украс преку кој човекот се воздигнува и со чии карактеристики човекот се кити. Според ова, совршениот човек е основа и за онтолошките, и за гносеолошките, и за антрополошките феномени.

Затоа крајот и заклучокот на овој труд претставува совршениот човек, за преку него да сфатиме дека Бог човекот го создаде според Својот лик за човекот да се усоврши. Преку усовршувањето човекот доаѓа до познанието. Познанието без усовршување значи суво теоретизирање без продуктивеност на говорот и без продирање во стварностите на нештата за кои се говори. Познанието на усовршениот човек подразбира продирање до сопствената духовна стварност за отсега, за човекот, да се отвори целокупната онтолошка стварност, која всушност претставува начин на кој што Бог преку Своите својства дејствува во созданијата. Затоа и познанието на начините на кој Бог дејствува во светот започнува со себепознанието, затоа што сите овие начини се внатре во духовноста на суштеството кое Бог го создаде според Својот лик, а Божјиот лик претставува севкупност на Божјите својства.

На крајот, истакнуваме дека во учењето на средновековниот исламски автор Ибн Араби се укинува привидната спротивставеност меѓу теологијата и философијата, така што во Арабиевото дело овие две науки се синтетизирани. Имено, кај Ибн Араби теологијата не претставува суво теоретизирање за Бога без согледување на *овосветската* страна, туку познанието на Бога секогаш имплицира начин на кој Он дејствува во светот. Така, познанието на Творецот нужно имплицира познание на создаденото. Теологијата претставува и философија,²²⁷ и меѓу нив нема спротивставеност ниту разлика.

²²⁷ Поткрепа на ова согледување претставува и фактот што во исламската мисла не постојат посебни поими за теологијата или философијата. Исто така, во исламската мисла многу често мислителите се и научници. Така, во исламскиот свет теологијата и философијата се развиваат заедно со останатите науки како математиката, медицината, хемијата, географијата и астрологијата.

Библиографија

примарна литература:

Ibn Arabi. *Al Mawaqi An Nujum wa ma Tali Ahilla Al Asrar wa Al Ulum*. Al Qahira 1384/1965.

---. *Dragulji Poslanicke Mudrosti*. Zenica: BEMUST, 1995

---. *Divine Governance of the Human Kingdom*. Fons Vitae, 1997.

---. *Contemplation of the Holly Misteries: Mashahid al Asrar*. trans. Cecillia Twinch and Pablo Beneito. Oxford: Anqa Publshing, 2008.

---. *Divine Sayings: 101 Hadith Qudsi*. trans. Stephen Hirstenstein. Oxford: Anqa Publishing, 2008.

---. *Kitab al Adabilla*, Al Qahira, 1969.

---. *Mekanska Otkorvenja*. tom I – IV. Sarajevo: IBN AREBI, 2011.

---. *Rasail*. Haydarabad, 1948.

---. *Selected Poems*. trans. Paul Smith. Book Heaven, 2008-1012.

---. *Tafsir al Quran*. Al Qahira, 1283/1864.

---. *The Four Pillars of Spiritual Transformation*. trans. Stephen Hirstenstein. Oxford: Anqa Publishing. 2008.

---. *The Tree Of A Beeing: An Ode to the Perfect Men*. trans. Tosun Bayrak. Archetype, 2005.

секундарна литература:

Abu Dawud. *al Sunan* ed. A.S. Ali. Cairo: Mustafa al Babi al Halabi, 1952.

Affifi, A. *The Mystical Philosophy of Muhyiddin ibn al Arabi*. Cambridge: Cambridge University press, 1939.

Ateš, A. *Ibn al Arabi*. Encyclopedia of Islam (new ed.) London and Leiden, 1960.

Bayrak al Jerrahi al Halveti, Sheikh Tosun. *The Most Beautifull Names*. Putney Vermont: Threshold Books, 1985.

Buhari. *Al Sahih*. Vol. I-IX. Al Qahira. 1345/1926;

Burckhardt, Titus. *Introduction aux doctrines esoteriques de l'Islam*, Paris, 1985.

---. *Mystical Astrology according to Ibn Arabi*. Fons Vitae, 2001.

Chittick, William C. *Belief and Transformation: The Sufi Teachings of Ibn al Arabi*. The American Theosophist, 1986.

---. *Death and the World of Imagination: Ibn al Arabi's Eschatology*. The Muslim World, 1988.

---. *From the Meccan Openings: The Myth of the Origin of Religion and The Law*. The World and I, 1988.

---. *Mysticism vs. Philosophy in Earlier Islamic History*. Religious Studied, 1981.

---. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Arabi Methaphysics of Imagination*. State University of New York Press, 1989.

---. *The Self-Disclosure of God: Principle of Ibn al Arabi's Cosmology*. State University of New York Press, 1998.

Corbin, Henry and Manheim Ralph. *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. Princetone University Press, 1998.

---. *Spiritual Body and Celestial Earth*. London: Taurus, 1990

---. *Temple and contemplation*. Kegan Pault International, 1980.

Ernst, C. *The Man Without Atributes: Ibn al Arabi's Interpretation of Abu Yazid al Bistami*. Journal of Ibn Arabi Society, 1966.

---. *Words of ecstasy in Sufism*. Albany: State University of New York Press, 1985.

Hafizović, Rešid. *Ibn Arabijevo Filozofsko Teološko učenje o Logosu*. Zenica: BEMUST, 1995.

Hallag, abu Mansur. *Kitab al Tawassin*. ed. 1, Massignon, Paris, 1913.

Ibn al Arif. *Mahasin al Majalis*. Paris: Librairie Orientalist, 1933

- Ibn Kajjim El Dzevizije. *Poslanikove Fetve*. Beograd: El Kelimeh, 2006;
- Ibn Majjah. *al Sunan*. Edited by M.F. Abd al Baqi. Cairo: Dar al Ihyaal Kutub al Arabiya, 1952.
- Muslim. *al Sahih*. Cairo: Matbaa Muhammad abi Salih, 1334/1915.
- Nasr, S.H. *Three Muslim Sages*. Cambridge: Harvard University Press, 1968.
- Schimmel, A. *Mystical Dimension of Islam*. Chapel Hill: University of North California Press, 1975.
- Schuon, F. *Sufism: Veil and Quintessence*. Bloomington: World Wisdom Books, 1981.
- Shaykh Muhammad Hisham Kabbani. *The Naqshbandi Sufi Way*. ISCA, 30 november, 2003.
- Suyuti. *Al Jami al Saghir*. Beirut: Dar al Marifa, 1972.
- Tafsir al Tustari, Royal Aal al Bayt Institute for Islamic Thought. Amman, Jordan. 2012.
- Takeshta, Masataka. *Ibn Arabi's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of the Islamic Thought*. Tokyo: Institute for the Studies of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1987.
- Tirmidhi, al. *Al Jami al Sahih, wa huwa Sunan al Tirmidhi*. Ed. A.M. Shakir. Cairo: al Maktabat al Islamiyya, 1938.
- Wolfson, H. *The Philosophy of Kalam*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- Имам Невеви. *Ријаду ес Салихин*. Струга: Евлад, 2007.
- Куран. македонски превод. преведе Хасан Џило;
- Мејерович, Ева де Витре. *Антологија на Суфизмот*. Скопје: Табернакул, 2009.
- Џило, Хасан. *Филозофија на Суфизмот*. дис. Универзитет "св. Кирил и Методиј" Филозофски факултет. Скопје, 2008.
- Šarif, M.M. *Historija Islamske Filozofije*. Zagreb: August Cezarec, 1988