

У III 220

Учб. бр. 16194

**УНИВЕРЗИТЕТ „СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ“
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ**

ФИЛОЗОФИЈА НА СУФИЗМОТ

– докторска дисертација –

**Кандидат:
Асан Цило**

**Ментор:
Проф. д-р Вера Георгиева**

Октомври, 2008

СЕМИНАР ЗА ФИЛОЗОФИЈА

СОДРЖИНА

1. Вовед.....	1
2. Дефиниции и сфаќања за поимите <i>суфи</i> и <i>тесаввуф</i>	12
3. Теолошките и аскетски основи на суфизмот.....	19
4. Етичките учења на суфизмот.....	41
4.1. Каење (<i>тевба</i>)	46
4.2. Внатрешна борба (<i>муџахада</i>).....	50
4.3. Чистота (ихлас) и искреност (<i>сидк</i>).....	57
4.4. Страв (<i>хауф</i>) и надеж (<i>реџа</i>).....	59
4.5. Потпирање на Бог (<i>тевеккул</i>).....	61
4.6. Заемна љубов (<i>мехабба</i>).....	63
4.7. Аскетство (<i>зухд</i>).....	67
5. Гносеологијата на суфизмот.....	79
5.1. Видови познание.....	86
5.2. Познанието и љубовта (како познајна категорија).....	94
6. Онтолошките погледи на суфиите.....	116
6.1. „Едност на битието“ (<i>вахдетул-вџуд</i>) и неговите импликации.....	118
6.2. Единство со Божјите својства, а не со Божественото битие (искуства на неколку суфии).....	131
6.3. Онтолошките и гносеолошките погледи во светлината на метафизиката и теозофијата на суфизмот.....	159
7. Заклучок.....	208
8. Библиографија.....	215

1. Вовед

Суфизмот како појава во исламската култура е мошне комплексен. За него се пишувани и сеуште се пишуваат многубројни дела.¹ Со суфизмот се занимавале голем број ориенталисти и исламолози на Запад и истражувачи на Исток, такашто библиографијата рапидно расте за различни негови историски и актуелни аспекти, за неговиот теоретски и практичен израз.

Неговата изворна литература создавана на повеќе јазици, а најмногу на арапски и персиски јазик, предизвикува голем интерес. Западната мисла покажува особено внимание за теоретскиот дел на суфизмот.

Дека се работи за комплексна духовна појава, зборуваат тврдењата на многу теоретичари за самата позиција на суфизмот во рамките на исламската култура и цивилизација. Имено, не се ретки ставовите во кои суфизмот се идентификува со исламот воопшто, па така се констатира дека суфизмот е религија во религија², имајќи ја предвид неговата теорија и практика (која денес се остварува низ дервишките редови ширум исламскиот свет). Суфиските формации денес, кои зафаќаат голем дел од населението, делуваат паралелно во однос на званичните верски организации, па затоа се тврди дека суфизмот е „паралелен ислам“ или „алтернативен ислам“.³ А веќе преовладува мислењето, кај теоретичарите

¹ За сложеноста на оваа појава ни зборуваат многуте нејзини аспекти. Голем е бројот на дефинициите на суфизмот. Подеднакво се среќаваме со дословни и строго научни дефиниции. Освен како теорија, суфизмот се читува и како практика во форма на дервишки редови. Пошироко, види: Абдурахман Бедеви, *Тарих ет-тесаввуфу ел-исламиј (мин бидајети хатта ел-карни ес-санин)* Кувајт: Викалету метбу'ат, 1975, 15; Džemal Čehajić, *Derviški redovi u jugoslovenskim zemljama*, Sarajevo, 1983; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1973

² Fazlur Rahman, *Duh Islama*, Beograd, 1983, 213

³ Вакви констатации можат да се сретнат кај некои автори кои сметаат дека суфизмот е издвоен од исламот, кои го посматраат како појава која влегла во исламот од други културни наследства, дека неговите извори не се во неговата религиозна структура. За суфизмот како паралелна појава на исламот зборува Aleksandar Beningsen кој се

кои се занимаваат со истражувањето на исламската култура и нејзините аспекти, дека суфизмот е „езотерискиот аспект“ на исламот⁴.

Дури во поново време можеме да слушнеме изјави, дека суфизмот претставува „толерантен ислам.“⁵

Оттука неговата идентификација со исламот е погрешна, зашто сведувањето на исламот на една вредност, па било да се работи и за суфизмот, не ја одразува вистинската позиција на таа вредност. Имено, во исламот се среќаваме и со други вредности кои настанале како резултат на херменевтиката на куранскиот текст.

Но, преовладува мислењето дека нема суфизам без ислам, дека тој е еден од неговите аспекти, конститутивен дел на неговата теорија и практика. Бидејќи најнапред произлегува од куранските ајети, суфизмот се смета за една, но не и единствена, интерпретација на куранските значења. Покрај суфиската, се среќаваме со теолошка, филозофска и правна интерпретација во зависност од афинитетите на оние кои се занимаваат со херменевтиката на куранскиот текст.

Суфизмот, меѓутоа, не е само херменевтика. Покрај тоа, тој претставува и одредена практика со верска содржина која се надоврзува на верските активности, предвидени со шеријатот.

занимава со исламот во Русија во книгата Benigsen A. и E. Wimbush, *Muslim of Soviet Empire*, London: Guide, 1985

⁴ Авторите кои сметаат дека суфизмот е еозтерискиот аспект на исламот поаѓаат од фактот дека се работи за духовната страна на исламот. Тука влегуваат најголемите познавачи на суфизмот кои го следат оној аспект на филозофијата наречен *philosophy of perennis* (перенијална филозофија) како што се Рене Генон, Фричон Шоун, Сеид Хусеин. Наср, Титус Буртхард и др. кои нудат најдлабоки анализи на духовната структура на суфизмот.

⁵ „Толерантен ислам“, мислејќи на суфизмот, се употребува во многу телевизиски емисии кога се претставуваат некои обичаи на дервишите во Северна Африка, на пример, кога преку разни музички форми се зајакнува свеста за Бог, односно кога се пренебрегнува шеријатот на кој инсистираат некои современи движења при што шеријатот се прогласува како монолитен наспроти суфизмот како плуралистички.

Слободно можеме да речеме дека ориенталистичката и исламолошката мисла на Запад од сите литератури на исламот најмногу ја интересира суфизмот. Исламот дури, не ретко, се согледува низ призмата на самиот суфизам. Зошто е тоа така, заради кои цели и причини, е прашање кое вреди да се согледа одделно.

Бидејќи суфизмот е мошне комплексна појава, ние ќе се занимаваме само со некои аспекти на неговата филозофска продукција. Ќе се задржиме на етичките, гносеолошките и онтолошките учења кои не се единствените составки на таа продукција. Имено, во суфизмот се среќаваме и со психолошки, космолошки, есхатолошки, митски и др. составки кои бараат пошироки истражувања.

Со оглед на тоа дека на македонски јазик досега нема никакви истражувања за филозофскиот аспект на суфизмот, сметаме дека понудените прашања за истражување ќе дадат основни податоци да се согледа, барем бегло, насоката на суфиската филозофска продукција во рамките на исламската традиција. Со тоа, без сомнение, ќе се пополни една голема празнина кај нас.

Покрај пионерското истражување на проф. Вера Георгиева за „Филозофија на исихазмот“, прво истражување од ваков вид на македонски јазик, со „Филозофија на суфизмот“ намераваме да понудиме колку-толку сумарен изглед на филозофската продукција во/на суфизмот и да отвориме одредени прашања кои би претставувале солидна основа за компаративна анализа на духовните добивки на исихазмот и суфизмот. Како што ќе покаже анализата, духовните добивки, заради нивниот универзален карактер, не ретко, ги трансцендираат религиските разлики и пружаат извонредна можност за компаративна анализа.

Оваа филозофска продукција не може да се истражува доколку не се земат предвид двата конститутивни аспекта на суфизмот: љубовта и познанието.

Исламот, како и христијанството, смета дека Бог е Љубов. Имено, се работи за едно од Неговите својства или атрибути. Бог за себе во Куранот вели дека е *веддат* (Оној кој љуби), *рахман* (Милостив), но многу спомнуваното својство на Бог е и *`алим* (Зналец), Оној кој знае, кому ништо не му е непознато, чие знаење е сеопфатно и во таа сеопфатност се случува се.

Поимите зналец или знаење кои се употребуваат во Куранот во суфизмот се преформулираат во познание и оној кој се стекнува со познание (*ма`риф* и *`ариф*). Покрај другите својства на Бог, коишто често се употребуваат во суфизмот, ќе ги наведеме и следниве: Прв и Последен, Видлив и Невидлив, Светлина, Убавина, Моќ, Волја итн., а не само Љубов или Милост.⁶

Но во суфизмот најмногу спомнуваните својства на Бог се љубовта и знаењето. Затоа суфизмот, кај сите попознати мистици, се дефинира како „патот на познанието и љубовта“.

Познанието и љубовта, кои се посматрани било од онтолошки или од гносеолошки аспект, а кои имаат и свои етички импликации во светлината на исламската традиција, се продлабочувани до таа мера што резултатот се стекнал со поинаква форма од дотогашната. Бидејќи се наследени од христијанството и грчката филозофија, тие идеи во рамките на исламската традиција, се читуваат во форма на суфизмот кој се издиференцира како посебна културна и верска добивка која резултира специфични филозофски вредности. Тоа е нормално со оглед на карактерот на мистиката или духовниот живот и неговата универзалност.

Сето тоа наследство се продлабочува во светлината на изворите на исламското учење. Имено, не претставува чиста имитација на претходните наследства, туку една од интерпретациите, покрај повеќето други, како, на

пример, филозофската, теолошката и др., на духовните значења на куранските ајети (цитати). Таа интерпретација ги зема предвид споменатите традиции и нивните мистички аспекти.

Имено, таа се читува отворена кон другите наследства со кои доаѓа во контакт. Но, сличностите не секогаш претставуваат и идентификација.

Суфизмот во исламската цивилизација претставува еден од најзначајните нејзини аспекти.

Постојат голем број ставови не само за повеќезначноста на самиот збор *тесаввүф* (суфизам), туку се среќаваме и со голем број дефиниции што е тоа суфизам, како и со голем број теории за изворите на суфизмот. Теориите кои ги создава оваа мистичка традиција во исламот, исто така, се многувидни, такашто ние ќе се ограничимо само на неговите етички, гносеолошки, онтолошки и теозофски учења кои се издигаат на ниво на филозофски концепти во рамките на самиот суфизам.

Дури некои филозофи кои се вбројуваат во категоријата на „хеленистички инспирирани“ филозофи како што е, на пример, Ибн Сина, признаваат дека мистичката филозофија, онаа која е под влијание на езотериските интерпретации на Куранот и мистичките наследства од грчката, персиската и индиската филозофија, е филозофија од повисок ранг во однос на перипатетичката традиција. Во својата расправа *Мантикул маширкијјин* (Логика на источниците) која е замислена како пролегомена за едно поопширно дело, кое веројатно не успеал да го заврши или, пак, е изгубено, Ибн Сина – најголемиот „хеленистички инспириран“ филозоф во исламот – вели дека неговите обемни дела *ан-Наџад* (Книга за успехот) и *аш-Шифа* (Книга за лекување) се само површни расправи, наменети за поширок круг луѓе и покрај тоа што тие претставуваат дела во кои се среќаваме со мошне длабоки анализи на сите дотогашни онтолошки,

⁶ Тука споменавме само неколку имиња или својства на Бог кои често се употребуваат во

гносеолошки и логички проблеми третирали во светлината на перипатетичкиот аспект на филозофијата. Посакувал, како што споменува во пролегомената, да ја презентира источната филозофија која му припаѓа на елитниот слој на населението. Овој вид филозофија, како што известува, е наменет за луѓе како него, додека што се однесува на другиот аспект на филозофијата, оној перипатетичкиот, тој е наменет за пошироките слоеви на читатели, такашто тие во неговото дело *Еш-Шифа* (Книга за лекување) можат да најдат филозофија повеќе отколку што им треба и дека подолго време настојувал да напише книга која би ги содржела значајните аспекти на реалното познание.⁷

Оттука, од почетокот на суфизмот, се среќаваме со дефиницијата дека суфизмот е патот на познанието (*ирфан*) и патот на љубовта. Како резултат на тој пат од осмиот век во исламот се издиференцира посебна дисциплина - една меѓу другите, како што се, на пример, филозофијата (*фалсафа*) и спекулативната теологија (*калам*) - а тоа е суфизмот кој се потпира на посебна методологија и техника. Од него произлегува карактеристичен вид филозофија која вклучува значајни прашања од областа на етиката, гносеологијата и онтологијата кои влијаат на подоцнежната филозофија. Оваа филозофија успеа да не падне во целост под влијание на хеленизмот, нудејќи свои вредности. Таа филозофија не е систематска, како што е онаа, на пример, која е под влијание на хеленистичката филозофија, изразена во филозофски систем.

Филозофијата на суфизмот особено доаѓа до израз низ духовната егзегеза на некои курански ајети во кои се зборува за единството на Бог (*тавхид*), за предегзистентниот договор на Бог и душите (*мисак*) и за вознесенито на Мухаммед а.с. на небо (*ми`раџ*). Остварувањето на овие факти е можно да се разбере само преку мистичко искуство. Така, како

суфиските книги. Во Куранот постојат 99 „убави имиња на Бог“ (*есмаул-хусна*).

резултат на мистичкото искуство, се јавуваат голем број расправи во форма на мудрост и поезија. Суптилноста и длабочината со кои се проникнати суфиските расправи претставуваат предмет на сериозна филозофска херменевтика.

Мистичките расправи на Хасан Басри, Мухасиби, Зун-Нун Ел-Мисри, Ебу Лезид Бистами, Џунејд Ел-Багдади, Халлац, Хамид Ел-Газали, Мухјуддин Ибн Ареби, Џелалуддин Руми и др. одразуваат специфична форма на филозофија, а особено со своите етички, гносеолошки и онтолошки учења. Значи, суфискиот пат како реално познание е тесно врзан за она што се нарекува мистичка филозофија или традиција која подоцна, под влијание на многу наследства, се разгранува во повеќе филозофски области. Кон оваа мистичка филозофска традиција се приклучуваат Хамид Ел-Газали, Ибн `Ареби, Шихабуддин Јахја Сухраверди и др. филозофи кои ја означуваат метафизиката на суфизмот во исламот.

Од големиот број филозофи што ја следат оваа струја во филозофијата, ние ќе се задржиме само на споменативе кои создаваат свои мистички традиции.

Овие традиции ги одбележуваат главните текови на суфизмот во исламската цивилизација, како што се, на пример, исламскиот езотеризам, илуминационизам, филозофски интуицизам и др. концепти кои произлегуваат од етичките, гносеолошките, онтолошките и теозофските учења на суфизмот. Всушност, суфизмот, според Сејјид Хусеин Наср, како патот на познанието (*ал-ма`риффа*, *`ирфан*) кадешто љубовта се посматра во состав на исламската објава,⁸ секогаш е во тесна врска со филозофските

⁷ S.H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Albany, 1993, 186

⁸ Seyyed Hossein Nasr, „Introduction to the mystical tradition“ во: *History of Islamic philosophy* part I, ed. by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Qum: Ansariyan Publications, 2001, 367

наследства, имајќи за цел, пред се, да и даде филозофска димензија на самата љубов во односот на човекот кон Бог, светот и другите луѓе.

Бидејќи и самиот збор филозофија вклучува во себе љубов кон мудроста, суфиите и посветуваат големо внимание на мудроста. Имено, тие покажуваат голем интерес кон филозофите и мудреците без оглед на која традиција и припаѓаат.

Љубовта, всушност, еднакво провејува во сите форми на мистичката традиција во исламот. Таа се среќава во првата фаза на суфизмот која во литературата обично се нарекува морално-аскетска форма; љубовта доаѓа до израз и во расправите на суфиите-филозофи, а најмногу се манифестира во поетските изливи на голем број филозофи-суфии и поети.

Освен тоа, љубовта е основна содржина и на сите *илахи* и *касиди* (побожни поеми) при церемониите на дервишките редови секаде низ светот, па и кај нас. Оттука во суфизмот може да се зборува за филозофија на љубовта.

Односот на суфизмот и филозофијата (онаа со која доаѓаат во контакт исламските мистици) е однос на земање-давање.

Но, суфизмот има своја сопствена филозофија, изградена на свои претпоставки. Таа филозофија подоцна е надградувана со спекулативната и теозовската филозофија која се продлабочува во светлината на учењата на филозофи-мистици кои ги развиваат своите мистичко-филозофски концепти и врз оној тип филозофија која се повикува на внатрешното искуство или внатрешниот поглед кон стварноста како што се, на пример, погледите на повеќе филозофи: Асклепиј, Питагора, Платон, Плотин, Свети Августин, Филон Александриски, Псевдо Дионисиј како и одредени херметички и гностички искуства и учењата на александриско-христијански групи.

При својата интерпретација на патот преку кој доаѓаат до познанието на стварноста, суфиите едноставно не ги пренебрегнуваат филозофските

погледи. Но, мора да се нагласи дека во своите етички, гносеолошки и онтолошки погледи мистиците-филозофи се повикуваат и на другите наследства како што е, на пример, перипатетизмот, но тие учења им служат како дополнителни факти на нивната интерпретација на начинот на познанието (*ма`риффа*). Како лајт-мотив секогаш им претставуваат одредени курански ајети кои ги допираат прашањата за реалното (вистинското) познание. Така, на пример, го изедначуваат активниот интелект (*аклул фе`ал*) и Светиот дух (*Ер-Рухул кудус* или ангелот Габриел) кој, според пратеничката традиција, има задача да ја доставува објавата или инспирацијата во срцата или умовите на Божјите пратеници во историјата на човештвото.

Всушност еден од елементите според кој се разликува филозофската традиција во исламот од онаа на Запад е и расправата за начинот на познанието на стварноста. По научната револуција во Европа, единствениот податок на кој се потпира текот на европската филозофска мисла, претставува научното искуство, она надворешното, до кое се доаѓа преку истражувањата на природните науки. Покрај научните искуства, исламската филозофија била „венчана дури и повеќе приврзана за плодовите на друг пат на познание кој се потпира на внатрешните сетила и отворање на `окото на срцето` (*ајну ал-калб* на арапски и *џисм-и дил* на персиски јазик) кое може да го `види` невидливиот свет кој е скриен за надворешното око“.⁹ А, внатрешното сетило, срцето, според суфиите, претставува главниот извор на познанието преку кој се востановува и мистичкото искуство. Тој вид познание од срцето се рефлектира и врз разумот.

⁹ Seyyed Hossein Nasr, „Introduction to the mystical tradition“, во: *History of Islamic Philosophy, part I*, edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Qom: Ansariyan Publications, 2001,368

При интерпретацијата на најчувствителните прашања на суфизмот ќе примениме аналитичко-синтетички метод (за начинот на промислувањето на етичките, гносеолошките и онтолошките прашања во суфизмот и филозофијата/*фалсафах*) со цел да ја поткрепиме тезата дека суфизмот е своевидна филозофија. Компаративната анализа на суфиските погледи со погледите на филозофските традиции, исто така, ќе покаже дека филозофијата на суфизмот се темели врз свои претпоставки кои имаат свој придонес во филозофијата воопшто. Основните прашања кои се предмет на негов интерес покажуваат дека суфизмот не е филозофија во онаа смисла на која сме навикнале во редовната употреба на зборот филозофија, особено во западната.

Суфизмот, како и другите духовни појави, својствени на другите реигии, дури и во исламската традиција, се издиференцира како посебна верска и културна добивка, која длабоко се засече во филозофијата пришто создаде и своја етика, гносеологија, онтологија и др. Во некои случаи суфизмот ја определува и судбината на мислењето и филозофијата воопшто во рамките на исламската традиција. Затоа може да се зборува за етиката, гносеологијата и метафизиката на суфизмот.

Начинот на кој се промислуваат основните прашања во суфизмот покажува дека суфиските идеи и документи заслужуваат внимание во кој било преглед на филозофијата или историјата на идеите воопшто. Тие се долго време занемарувани, а дури во многу случаи и негирани, се разбира, заради поинаквиот тек на современата западна филозофија.

Главните теми околу кои се движи суфи-теоријата и практиката се црпени од куранските ајети кои зборуваат за одредени настани. Мистичката интерпретација на тие настани е мошне длабока и спекулативна. Нивното тенчење доведува до мошне големи расправи и поетски остварувања со филозофска вредност.

Имено, исламската мистика е жива традиција низ текот на целата историја, а таа нејзина живост денес особено се исполува низ голем број дервишки редови ширум исламскиот свет. Таа традиција наоѓа свој теоретски израз и кај голем број современи филозофи и теоретичари кои ја застапуваат перенијалната филозофија како што се Рене Генон, Титус Буртхард, Фришон Шоун, Сејјид Хусеин Наср, Анри Корбен и др. кои сите, по ред, своите истражувања ги доведуваат во врска со суфизмот. Затоа ни се укажува потребата да се користиме и со нивните истражувања кои се во голема мера заслужни за позицијата на суфизмот денес во светот.

2. Дефиниции и сфаќања за поимите *суфи* и *тесаввуф*

Често се смета дека суфизмот е духовниот аспект на исламот. Со вакви констатации главно се среќаваме во западната литература кадешто, генерално земено, сака да се потенцира или пренагласи, поларизација на исламот на *шеријат* и *хакикат* или надворешен и внатрешен аспект на исламот. Меѓутоа, ваквите констатации отвораат други дилеми.

Духовноста, како и другите појави, е повеќеvidна и не може да се ограничи или сведе на една појава како што е, на пример, суфизмот. Тука веднаш се поставува прашањето: дали и шеријатските одредби не содржат во себе никаква духовност? Дали патот или методот за воспоставување однос на човекот со стварноста води само низ внатрешната или езотериската практика на мистичкото искуство? Исто така може да се постави прашањето дали човекот, или во овој случај муслиманот, не ја чувствува Стварноста низ добри дела кои им користат на луѓето во нивниот секојдневен живот? Зарем и тука не може да дојде до израз посматрање на духовната стварност низ добрите дела или активности или низ моралните норми кои во религиските традиции се сметаат за отелотворување на Божјата волја? Зарем не е одредено искуство радоста која произлегува од направеното добро дело на еден муслиман? Или дали воопшто духовноста може да се парцијализира и да не се направи присутна и со активностите вон езотеријата? Оттука, постојат тврдења дека подобро е да се направи едно добро дело отколку да се остварат илјада метафизички вистини. Во исламот се среќаваме и со други начини на односот на човекот кон стварноста, не само низ езотеричката постапка.

Затоа може да се рече дека она што се нарекува *тесаввуф* (интензивна форма на зборот *суфи*, *суфијја*) е само еден, но не и единствен, аспект на духовноста во исламот. Апсолутизирањето, не ретко, на една вредност во

однос на другите, доведува до нарушување на единството на вредности во рамките на исламската традиција.

Ако се тргне од определбите кои подразбираат дека суфизмот вклучува продлабочено значење на концептот на верувањето, такашто истото не се сведува само на безначајна форма, вообичаена или формално усвоена; или ако суфизмот подразбира интериоризација или повнатрешнување на манифестните шеријатски норми кои ја регулираат богопочитта; или ако суфизмот се прифати како метод за посматрање на состојбите на човечкиот живот; или ако се тргне од определбата дека суфизмот значи херменевтика на симболите и чувствата кои се резултат на внатрешното мистичко искуство; или ако суфизмот се прифати како давање предност на духот, а не на словото на законот, бидејќи е познато дека духот оживува, а словото на законот умртвува...,¹⁰ тогаш, сепак, мора да се има предвид еден фундаментален факт за самата определба на она што подразбира суфизмот: пат или метод кој доведува до одредена цел.

Значи, суфизмот не е внатрешниот или езотерискиот аспект на исламот, туку еден од патиштата или методите кој доведува до внатрешниот или езотерискиот аспект на исламот, т.е. се работи за постојана интериоризација на манифестните изрази на богопочитта. Всушност и самиот термин *тарикат*, друго име за суфизам – а во литературата најмногу се споменува суфискиот пат (*тарика*) – дословно значи: „пат“, „патека“, „метод“, „постапка“, „доктрина“, „учење“ и др., веднаш доаѓа по шеријатот.¹¹

¹⁰ Види пошироко: Абдурахман Бедеви, *Ет-тесаввуфу ел-Исламиј мин бидајети хатта ниџајети ел-карни ес-сани*, Кувајт, 1975,(овед) I

¹¹ Иако терминот се употребува да се изразат повеќе определби, сепак во историска перспектива доминираат две негови значења. Едното значење се врзува за деветтиот и десеттиот век, а другото за единаесеттиот век и подоцна. Првото има аскетска и спекулативна, а другото практична, општествена улога, бидејќи *тарика* претставува една општествена организација или форма. Најнапред се воочува дека се работи за тарикати

Ако се претпостави дека целта која сака да ја оствари суфијата е дадена без да се тргне на тој пат, дека е тоа нешто статично, тогаш не може да се објасни планината од литература во суфизмот која настанала како резултат на одењето по тој пат, планината од литература која најмногу притиска со својата тежина, а таа, не ретко, одразува длабоки спекулативни согледби, дури и филозофски концепти кои ја определуваат формативната функција на тековите на мислењето низ историјата на исламската филозофија. Иако терминот се употребува да се изразат повеќе определби, бидејќи се среќаваме со преку стотина дефиниции на суфискиот пат, сепак во историска перспектива доминираат две негови општи значења.¹² Едното значење се врзува за деветтиот и десеттиот век, а другото за единаесеттиот век и подоцна. Првото значење има чиста аскетска и спекулативна содржина, а другото практична примена во форма на одредена општествена формација.

За да се постигне таа цел кон која мистикот тежнее, треба да се патува низ повеќе форми на внатрешни и надворешни активности. Како резултат на тој пат во суфизмот се јавуваат големи културни добивки кои особено доаѓаат до израз низ етичките, гносеолошките, онтолошките и теозофските согледби кои се издигаат на ниво на филозофски концепти.

(множина: *турук*), како што се именуваат во народот и литературата, што значи патишта, патеки, методи... кои ќе доведат до одредена цел: т.е. не станува збор за еден пат туку за повеќе патишта, начини или методи. Се работи за барање животно правило или начин на сознание и живеење, според одредени принципи, на патот кон Бог. Затоа, доколку се согледаат дервишките редови од нивното настанување до денес, вчудоневидува големиот број дервишки редови, нивниот процес на уситнување и фрагментација на ограноци, подограноци, изданоци... Луј Масин спомнува околу 180 дервишки редови или братства ширум арапско-исламскиот свет. Louis Massignon, „Tarika“ во: *Shorter enciclopedy of Islam*, London, 1961, 573-574

¹² Има многу дефиниции за суфизмот или тесавуфот. Секој суфија во првите столетија на исламот имал своја дефиниција. Николсон, на пример, собрал околу 78 дефиниции за суфизмот, но тука се работи, според Абдурахман Бедеви, за литерарни дефиниции без строга и прецизна научна компонента. Види: Абдурахман Бедеви, *op. cit.*, стр. 15

Но, пред да поминеме на анализата на споменативе филозофски концепти, ќе го испитаеме самото значење на поимот *суфи* од кого се изведува и самиот збор *тесаввуф* или денес познат како суфизам.

За самиот збор *суфи*, од кого се изведува поимот *тесаввуф*, кој има за цел да ја означи исламската мистика која подразбира нешто друго од она што подразбира зборот *мистика* во европските јазици, постојат повеќе мислења и погледи. Дека постојат различни мислења за коренот од кој е изведен зборот *суфи* ни зборуваат и самите хроники (*табакат*) на суфизмот од десеттиот и единаесеттиот век во кои се расправа за овој проблем. И тука е вложен голем труд со цел да се дојде до вистинското значење на зборот *суфи*. Во литературата вообичаено се разгледува неговото етимолошко и лексичко значење. Тенчењето на овој поим доведува до различни интерпретации.

Еве неколку погледи за етимолошкото и лексичкото значење на зборот *суфи*.

Еден од првите хроничари на суфизмот Ал-Сарраџ во своето дело *Ел-Лум`а* (Одглас)¹³ има посветено едно цело поглавје на употребата на зборот *суфи*. Уште во негово време сметал дека не се работи за поим од поново време, туку станува збор за поим кој бил во употреба меѓу жителите од поодамна, такашто, тврди тој, *суфи* се употребувал и за време на предисламскиот период (*махилија*) како и за време на пратеникот Мухаммед а.с.¹⁴ Тој смета дека зборот *суфија* (суфии) има општо значење и не се применува на некоја посебна дисциплина или наука како што се применува, на пример, *фукаха* (правни знајци) на *фикхот* (јуриспруденцијата) или *асхабул-хадис* (знајци во областа на

¹³ Абу Наср Абдуллах бин `али ал-Сарраџ ал-Туси, *Китаб ал-Лум`а фи ал-Тасаввуф*, ed. A. Nikolson, Luzac A Co., London, 1914, 22

традицијата/хадисот), бидејќи суфиите, според него, апсорбирале повеќе морални и пофални состојби. Тие едноставно се нарекувале суфии заради тоа што носеле волнена облека или наметка, следејќи ги во таа насока пратениците Божји, пријателите Божји (*евлијауллах*/светци) и искрено посветените на духовниот живот (*сиддикуун*). Тие не се нарекувале суфии во времето на Мухаммед а.с. затоа што биле негови современици/другари заради што се нарекувани *асхаби* или *сахабих* кое има поголемо значење од самиот збор *суфиј*. Заради тоа, според Саррац, немало потреба другарите/современиците на Мухаммед а.с. да се нарекуваат со некое друго име, како што е, на пример, името *суфии*.

Хуџвири и Аттар, пак, сметаат дека зборот *суфи* го употребувал Хасан Ел-Басри¹⁵ кој, инаку, се вбројува меѓу првите еминентни суфии во исламот. Хасан Ел-Басри и припаѓал на втората генерација муслимани.

Има и такви мислења кои инсистираат на тоа дека суфии се нарекувале добри луѓе и за време на предисламскиот период кои се посветувале на побожен живот околу Каба.

Некои, пак, зборот *суфи* го доведуваат во врска со категоријата *ехлу ас-суфа* (се работи за посебна група на другари на пратеникот Мухаммед а.с. кои во неговата џамија имале посебно место, *софа*, кадешто се посветувале на побожен живот, избегнувале материјални уживања и практикувале аскетски, сиромашен живот).

Кушајри во своето дело *Ер-Рисала ал-Кушајријја* (Трактат на Кушајри)¹⁶ тврди дека зборот *суфијја* бил во востановена употреба во

¹⁴ Кога се споменува Мухаммед или Иса/Исус, Муса/Мојсие и др. Божји пратеници секогаш муслиманите им упатуваат поздрав со сборовите *алејхи ес-салам* (нека е мир врз него). Или скратено а.с.

¹⁵ Hujwiri, *Kashf al-Mahjub*, Самарканд: 1330 (X), 108; Ферид ад-Дин Аттар, *Muslim Saints and Mystics* (episodes from the *Tadhkirat al-Awliya` - memorial of the Saints by Farid al-Din Attar*), trans. By A.J. Arbery, Ames, Iowa: 2000, 45

второто столетие по Хиџра (според лунарната година). Тој збор се однесувал на оние луѓе кои се повикувале на воспоставување контакт со Бог. Заради тоа, тие станале познати како *ахл-тасаввуф* (следбеници на тесаввуфот).¹⁷

Некои теоретичари, пак, сметаат дека *суфи* потекнува од зборот *саф* во значење на „редица“ бидејќи суфиите, според нивното сфаќање, се во првата редица во однос на близината до Бог. Практика е во текиите и ден-денес најпредадените дервиши на одреден дервишки тарикат при молитвата да стојат во првата редица.

Има истражувачи кои го доведуваат овој збор во врска со чистота (*саф*), мислејќи притоа на чистотата на душата, бидејќи првата задача на суфиите е да ги исчистат своите души од сите неморални особини.¹⁸

Чистотата зазема посебно место на патот на суфијата и таа се воздигнува до степен на светост или се посматра како „состојба на духот“. За да се дојде до неа, треба да се помине долг и тежок пат. На таа „состојба на духот“ дури и се покорува и самиот *суфи* без какво било двоумење или жалење.

И, конечно, постои егзегеза на овој збор кој се доведува во врска со грчкиот збор *sophos* во значење на „мудрост“ како што прави, на пример, Бируни,¹⁹ но ориенталистите не го прифаќаат ова значење, туку сите, било западни било источни истражувачи, етимологијата на овој збор ја доведуваат во врска со зборот *суф* што значи „волна“, такашто суфиите

¹⁶ Види пошироко: Louis Massignon, „Tasawwuf“ во: *Shorter encyclopedia of Islam*, London, 1961. Абдул Халим Махмуд, *Кадџјету ет-Тесаввуфи ел-мункиз мин ед-далал*, Каиро: Дарул Ме`ариф, 1985, 29-37

¹⁷ За карактеристиките на следењето на основните начела на исламската религија зборува Ел-Кушајри. Имено, тој следбениците на тесаввуфот ги поситуветува со *ехлу тевхид* „следбеници на единството Божјо“. Ел-Кушајри, *Ер-Рисале ел-Кушајријја (Фи`илм тесаввуфи)*, со коментар на Зекерија Ел-Енсари, Каиро, 5-8

¹⁸ Кушајри, *op. cit.* стр. 4

¹⁹ Види: Henry Corbin, *Historija islamske filozofije I*, Sarajevo: Logos, 1977, 205

носеле наметка од груба волна како симбол по кој се препознаваат дека се суфии, луѓе кои се посветуваат на духовен и скроман живот, кои се разликуваат од останатите, токму, според правилата кои ги поставиле за себе на патот кон Бог и кои, според тоа, настојуваат да постигнат нешто што не можат да го постигнат обичните верници. Или кои настојуваат да остварат нешто надпросечно.

Значи од самиот збор *суфи* се изведува и динамичната форма во арапскиот јазик *тесаввуф* чиј корен е, токму, *свф*, и означува глаголска именка од петтиот вид глаголи, во значење да се следи суфискиот пат. На европските јазици овој арапски збор се преведува како „суфизам“.²⁰

²⁰ Прв кој го употребил зборот „суфизам“ на латински јазик е F. A. D. Tholuck кој се смета за еден од првите ориенталисти кој се занимавал со мистиката во исламот. Види: F.A.D. Tholuck, *Sufismus sive theosophia persarum pantheistica, Berlin*, 181. Цитирано според Darko Tanasković, *Privlačne zagonetke sufizma* во: *Sufizam*, prired. Darko Tanasković i Ivan Šop, Beograd: Prosveta, 1981, 8

3. Теолошките и аскетски основи на суфизмот

Меѓу теоретичарите и истражувачите на суфизмот се` уште се водат широки расправи по прашањето за изворите на суфизмот. Имено, едни сметаат дека изворите на оваа појава треба да се бараат во христијанските и ибериските влијанија (сириското монаштво и александриските мистички групи),²¹ други тврдат дека оваа појава настанала под влијание на

²¹ За христијанските влијанија врз исламскиот суфизам, а особено оној од најраниот период, види: Adalbert Merx, *Ideen und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik*, Heidelberg, 1893

²² За хеленистичките влијанија врз суфизмот во исламот најобемно истражува Абдурахман Бедеви во своето двотомно дело *Ел-Ефлотин`индел`ареб* (Плотин кај Арапите) Тие влијанија особено се интензивни на Средниот исток по освојувањето на Александрија 331 год. пред н.е. Особено ќе дојдат до израз метафизичките погледи на неоплатонизмот и гностичките учења. Особено влијае делото Аристотелова теологија кое, всушност, претставува делови на Платиновите *Енеади* кои погрешно му се припишувани на Аристотел. Влијаат оние делови кои зборуваат за еманацијата и Едното. Ова дело ќе изврши големо влијание врз интелектуалниот тесаввуф на Шихабуддин Јахја Сухраверди и Ибн Ареби. Свој израз наоѓа учењето за *logos* и *nous*. Види: Абдурахман Бедеви, *Ел-Ефлотин`индел`ареб*, t. i, Каиро, 1955, t. ii, Каиро, 1966

²³ Меѓу теоретичарите кои сметаат дека големо влијание извршила индиската традиција се W. Jones и Ignaz Goldziher. W. Jones вршел споредби на традицијата која го застапува концептот *вахдетул-вуд* (единство на битието) во исламската мистика со концептот на *веда* во индиската традиција. (W. Jones, *Asiatic Researches*, iii, 353 sqq, 376, London, 1803. Цитирано според: Абдурахман Бедеви, *Ет-Тесаввуф ал-исламиј*... стр. 35; Ignaz Goldziher, на пример, зборува за аскетската компонента на суфизмот која се должи на „индиските животни идеали“, потоа на „индиското патувачко монаштво“. Суфиската терминологија исто така е под големо влијание на хиндуизмот и попримила, според него, заострена форма, како што е, меѓу другото, пантеистичката идеја која е промислувана во поинаква форма од онаа која ја претпоставил неоплатонизмот. Потоа индивидуалното битие се воздигнува до степен на Се-Битие на Божественоста; идентификацијата на човековото јас со основата на неговото битие кое е од онаа страна на познанието и др. концепти укажуваат на индиското влијание. Ignaz Goldziher, *Asketismus und Sufismus*, во: *Vorlesungen uber den Islam*, Heidelberg, 1910, 160-165

хеленистичката мисла (неоплатонистичката филозофија),²² а трети, пак, суфизмот го доведуваат во врска со персиската (зороастриското наследство) и индиската (веда) традиција.²³

Има многу причини кои ги тераат истражувачите да ја препознаат оваа појава со некои поранешни наследства кои ги одбележуваат мистички тенденции.

Несомнено е дека со ширењето на исламот на подрачјата на овие наследства дошло и до проникнување на тие наследства, влијание врз други и паѓање под влијание на други. Оттука, нормално е да има различни влијанија затоа што и самиот карактер на исламот во неговата историска перспектива се гледа, меѓу другото, и во отвореноста кон другите наследства и нивното засилување во историската перспектива.

Исламските мистици и филозофи не само што ги прифаќаат и апсорбираат резултатите на грчката, персиската, индиската и др. филозофии, туку им даваат и нов изглед кој произлегува, токму, од отвореноста на објавата кон разумот. Разумот е единствениот интерпретатор на објавата во зависност од проблемите кои ја предизвикуваат неговата љубопитност. Затоа во историјата на исламот се среќаваат различни интерпретации на објавата во зависност од афинитетите на херменевтичарите. Имено, се среќаваме со теолошка, филозофска и мистичка интерпретација на кои им кореспондираат следните дисциплини во исламот: *фалсафа*, *калам* и *тесаввуф*.²⁴ Всушност, се работи за три интерпретации на значењата на објавата.

²⁴ Georges C. Anawati, „Philosophy, theology, and mysticism“, во *Legacy of Islam*, London, 1960, 350-391

И филозофите и суфиите и теолозите се повикуваат на курански текстови или факти при нивните рефлексии за одредени прашања од областа на нивниот интерес. Во своите интерпретации на куранските вистини, тие се повикуваат и на резултатите на споменатите традиции.

Меѓутоа, главната причина која ги поттикнува истражувачите да ја идентификуваат оваа појава во исламот со другите мистички традиции пред исламот претставува самиот карактер на духовноста или самиот карактер на мистичката традиција. Таа поседува, и покрај нејзините карактеристики од религија до религија, внатрешни моменти кои ги трансцендираат религиските разлики, такашто изгледаат аналогни ако не и идентични.

Имено, нема религија во која не се среќаваме со учења кои ја нагласуваат свеста за оностраното кое не може да се допре со логичко-дискурзивното мислење, туку кое е единствено достапно само преку интуитивното остварување кое е на повисок степен од рационалната операција и нејзините форми кои не содржат во себе можности да се надминат како такви. Но, аналогијата, како што рековме, не секогаш претставува и идентификација. Ако се работи за мистичката димензија како универзална појава или вредност, тогаш не може да се тврди дека мистичката идеја е ексклузивна сопственост на една традиција и дека со таква појава не се среќаваме во друга религиска традиција.

Со ваквите идентификации или споредби се настојува, не ретко, да се докаже дека исламот во себе нема мистички елементи или мистичка димензија и дека исламот исклучиво се сведува на ортодоксен и со законот пропишан систем на побожни вредности кои имаат само формален или надворешен изглед. И покрај таквите тврдења, некои теоретичари како што се, на пример, Луј Гарде, Г. Анавати, Луј Масин, Маријам Моле, Абдурахман Бедеви и Николсон во своите мошне длабоки анализи на суштината на суфизмот, укажуваат, меѓу другото, и на мистичките елементи во Куранот, дека со мистички искази се среќаваме и во

кажувањата на Мухаммед а.с. (*хадис*), во неговата практика и практиката на неговите другари или први муслимани кои интензивно се посветувале на аскетскиот и побожен живот.

Ние ќе се осврнеме само на неколку искуства во кои муслиманите, а особено суфиите низ историјата на исламот, постојано наоѓаат оправдување за своите суфи-искуства од кои произлегуваат не само практични обрасци на однесување, туку и етички, гносеолошки, онтолошки и теозофски концепти кои ја издигаат филозофијата на еден повисок ранг и и` даваат специфична карактеристика, исламски мотивирана и претпоставена. Заради тоа Луј Гарде и Ж. Анавати сметаат дека не е коректно да се бараат изворите на суфизмот во споменатите наследства, а да не се укаже и на куранските факти и вистини во кои муслиманите наоѓаат, меѓу другото, оправдување за своите мистички погледи и искуства.²⁵ Исто така и Марјан Моле во својата книга *Les Mystiques musulmans* (Муслиманска мистика)²⁶ во поглавјето за „Изворите“ разгледува многу аспекти на исламот кои алудираат на односот на човекот кон светото, констатирајќи дека молитвата на муслиманите која започнува со почетната *сура* (поглавје) *Фатиха* и вообичаено со три *ајети* (реченици) нема свој утврден максимум. Пиетизмот особено доаѓа до израз во читањето на Божјата Книга или во цитирањето на нејзините ајети. Карактерот на Божјиот збор, според Марјан Моле, не дозволува секогаш дословна интерпретација на неговото значење. Дури и да не се сака да се примени „симболична егзегеза, потрагата по скриеното духовно значење, различно од буквалното значење, еден цитат дозволува разединување во толкувањето, зависно од околностите и ситуацијата во која се изговара. Од друга страна, меѓу поголемиот број

²⁵ Види: George Anawati et Louis Gardet, *Mystique musulmane, Aspects et tendances – expériences et techniques*, Paris, 1961, 19-21

²⁶ Види: Marian Mole, *Les Mystiques musulmans*, Paris, 1965, 27-50

²⁷ Marian Mole, *op. cit.*, стр. 31

можни интерпретации човекот ја избира онаа која најмногу му одговара на неговиот сензибилитет и сосема често се обраќа на светиот текст не затоа да биде инспириран со него, туку да најде потврда за исправноста на сопствените идеи“.²⁷

Муслиманот секогаш е убеден дека го чита Божјиот збор, нешто што е свето, а не нешто што е плод на инспирација или толкување. Кој било цитат не е чиста дескрипција или опис туку ука и поука. Затоа куранските ајети кои се однесуваат на посматрање на природата, историјата и човекот алудираат на нешто, укажуваат, а не ја откриваат содржината на тоа нешто.²⁸ Постојано читателот го држат во контакт со светото, неприкосновеното, трансцендентното. Ајетите кои зборуваат за Бог секогаш ја нагласуваат неговата апсолутност, волја, љубов, моќност, величественост, неограниченост²⁹ за разлика од ајетите кои зборуваат за човекот, неговата минливост, беспомошност, смртност, релативност, одговорност пред Бог и др.³⁰ Голем е бројот на ајетите кои содржат во себе аскетски и мистички елементи. Одредени ајети повикуваат на присутноста на Бог во секој момент од човечкиот живот, дека на човекот во секој момент може да му се случи нешто, дека Судниот ден е блиску, дека смртта

²⁸ Повеќето курански ајети кои зборуваат за историјата и природата, па и човекот, даваат општа претстава, т.е. тие се од општ карактер. Заради тоа тие се подложни на коментари. Имаат за цел, пред се, да го поттикнат човекот на истражување и размислување.

²⁹ За Божјите имиња и својства најобемна студија на европските јазици ќе направи Daniel Gimaret под наслов *Les Noms divins en Islam. Exegeses lexicographique et theologique*, Paris, 1988

³⁰ Kuran, 2: 28-33, 286; 7: 29; 103: 1-3

³¹ Куран, 50-51

³² Куран, 19-67; 21:30

³³ Во Куранот на многу места се споменува зборот искушение или тешкотија на која човекот може да најде во својот живот. Меѓутоа покрај тој збор се споменува и зборот стрпливост (*сабр*). Стрпливоста се смета за доблесна особина на човекот. Види: Куран, 103:3

³⁴ Куран, 24:35

³⁵ Куран, 33:72

на човекот му е поблиска отколку вратната жила.³¹ Има цитати кои исто така потенцираат дека животот и смртта ги дава Бог, болеста и здравјето зависат од Неговата волја,³² богатството и сиромаштвото доаѓаат како резултат на Божјата одлука, воздигнувањето и падот на човекот се плод на Неговата проба или искушение³³ и др. Кај суфиите предизвикуваат особен интерес ајетите во кои се вели дека Бог е светлина на небесата и земјата,³⁴ пердињата на светлината и темнината, птицата како симбол на оживувањето или бесмртноста на човечкиот дух.³⁵ Голем интерес предизвикува куранскиот ајет кој зборува за предегзистентноста на душите, кога не биле создадените човековите тела, кога Бог склучил договор со душите за верувањето, прашувајќи ги: „Зарем Јас не сум вашиот Господар?“ Тие одговориле: „Да, сведочиме!“³⁶ Суфиите секогаш нагласуваат дека Божјата вистина е длабоко скриена во душата и дека до неа може да се пробие преку патувањето низ внатрешните светови.

Мистичката екстаза до која тие доаѓаат ја сметаат како реактуализација на тој трансисториски или метаисториски настан. Верувањето, според овој вид промислување, не е нешто вон душата, вон нејзината структура, туку тоа, истовремено, претставува „состојба на душата“, не е нешто непознато, надворешно, мистериозно. Божјите пратеници низ историјата не донесувале ништо ново, туку секогаш своите современици ги потсеќавале на тој настан од кој тие се оддалечувале или, пак, забораваале на тој договор меѓу Бог и душите.

И животот на пратеникот Мухаммед а.с. е исполнет во многу случаи со аскетски и мистички искуства. Посебен настан од мистичка природа

³⁶ Куран, 7: 172

претставува патувањето на Мухаммед а.с. на небо – *ми`раџ* (или дословно: вознесение).³⁷ Голем е бројот на кажувањата на Мухаммед а.с. за визиите кои ги остварил на своето патување на небо. Во куранските текстови е опишана неговата визија кога му се приближува Божјиот гласник ангел/мелек (Џебраил/Габриел) и како пратеникот патува од Мека до Ерусалим, а оттука се воздигнува на небо. Едно од преданијата за овој настан вели дека вознесението се случува веднаш по прочистувањето на срцето: „Кога пратеникот спие во Каба, по применото откровение, а тоа бил обичај на Курејшиите, дојдоа ангелите Џебраил/Габриел и Микаил/Михаил кај него и рекоа: - Со оглед на кого ние ја примивме оваа наредба? – Па, сами одговорија: - Со оглед на твојот Господар. Веднаш по тоа заминаа, а другата вечер пак се вратија, и тоа тројца. Кога го најдоа како спие, го легнаа на грб, му го отворија телото, донесоа вода од Земзем (извор), исчистија во него секаква сомнеж, идолопоклонство, незнабоштво и гревови. Тогаш донесоа златен сад исполнет со мудрост и вера. Потоа го однесоа до најблиското небо“.³⁸

Во други преданија се зборува како Мухаммед а.с. патува во придружба на ангелот Габриел низ сите седум небеса, разговара со сите пратеници. Ова вознесение на Мухаммед а.с. суфиите го поистоветуваат со симболот за вознесението на душата од оковите на телесноста до висините на мистичките визији кои допираат дури до седмото небо. Водачот низ небесата ангелот Габриел во филозофско-мистичките расправи е поистоветуван со Активниот интелект (*акл ел-фе`ал*).

³⁷ *Ми`раџ* во суфиската литература постојано ќе се смета за духовно искуство на Мухаммед а.с. врз кое ќе се потпираат суфиите во своето мистичко искуство. Како резултат на тоа ќе се појават голем број на дела во кои се зборува за воспоставувањето единство со Бог од онаа страна на појавниот свет.

³⁸ Види: Miradž vo: Nerkez Smailagić, *Leksikon Islama*, Sarajevo: Svjetlost, 1990, 415

Во Куранот исто така се среќаваме со голем број категории и алегии на кои суфиите постојано се повикуваат, како што се, на пример: *ен-нур* (светлина), *хиџаб* (перде), *земр* (срце), *улул-ебсар* (островидни), *шеџеретун* (стебло), *нефс ел-мутме`инне* (смирена душа), *тарикул-џебел* (патување на рид), *хуббун* (љубов), *мухасебету ен-нефс* (испитување самиот себеси), *себ`а семаватин* (седум небеса) и др. Мистичките описи со кои се среќаваме во Куранот спаѓаат во меканските ајети кога религијата на Мухаммед а.с. и неговите другари била индивидуална и немала некои општествени форми. Верското искуство било исклучиво индивидуално и немало некои свои манифестни изрази.

Но, религиското искуство кое содржи во себе и мистички елементи не може да биде нешто што е цел сама за себе, нешто во себе и за себе дадено, без манифестни ефекти. Ова не е во спротивност со пратеничката свест која има определена улога што треба да ја спроведе.³⁹ Целта на духовното искуство, како што покажува практиката на пратеникот Мухаммед а.с., е да резултира ефекти во животот или историската перспектива. Се исклучува самата можност да се остане само на тоа внатрешно искуство и да се задоволи со него. Она што треба да се оствари во историската перспектива или животот се морално-етичките вредности. Затоа првите муслимани кои практикувале интензивен побожен и аскетски живот во своите изјави се осврнувале на моралните ефекти кои треба да произлезат од религиското искуство кое во голема мера е проследено со аскетски содржини.

И самиот пратеник Мухаммед а.с. бил посветен на аскетскиот живот. Во тоа го следеле и неговите современици кои се истакнале со свои зајакнати побожни и аскетски практики, ~~не~~ посветувајќи внимание на овосветските уживања и украси, туку го земале предвид размислувањето, медитацијата и поучувањето. Абдурахман Бедеви во спомнатата книга

³⁹ Пошироко види: Fazlur Rahman, *Duhislama*, Beograd: 1983, 185-186

Ет-Тесавуф ел-Исламијј...(Исламската мистика)⁴⁰ споменува неколку другари на пратеникот кои се истакнале со таквиот начин на живеење како и нивните погледи кои имаат мистичка вредност. Еден од нив е Ебу Дерда кој се откажал од привлечна функција и се посветил на богопочитта. Кога се нашол во двоумење што да прифати, трговија или побожен живот, тој се решил за второво. Неговите поуки за побожноста длабоко навлегуваат во суфиското познание. Нему му се припишуваат следниве неколку поуки за обожавањето, доброто и размислувањето. За обожавањето: „Обожавајте го Бог како да го гледате. Подгответе ги душите ваши за смртта и знајте дека минимумот што ве збогатува е подобар од максимумот што ве уништува и знајте дека добродетелта не исчезнува, а гревот, пак, не се заборава“. За доброто му се припишуваат следните зборови: „Доброто не се состои во зголемувањето на твојот имот и деца, туку доброто се состои во зајакнувањето на твојата благост и во зголемувањето на твоето знаење...“ За размислувањето го рекол следното: „Да размислуваш еден саат е подобро отколку да се клањаш (молиш) цела ноќ“.

Друг современик на Мухаммед а.с., кој се истакнал со аскетска храброст, е Ебу Зер Ел-Гафари кој не покажувал никаква наклонетост кон сребро и злато и покрај тоа што му се пружила прилика да пренесува сребро и злато од многу области како што се Ирак и Шам (Дамаск). Заради

⁴⁰ Во своето темелно истражување за првите карактеристики на суфизмот во исламот од почетокот па до крајот на второто столетие по Хиџра, Абдурахман Бедеви зборува за аскетизмот во животот на Мухаммед а.с., неговите современици и суфиите до крајот на второто столетие. Целото второ поглавје од книгата е посветено на овој аскетизам. Податоците ги презема од изворните текстови од областа на традицијата (хадис) како и најзначајните биографи и историчари на исламот како што се Ибн Сеид во своето дело *Табакат*, потоа Ебу Не`им во своето дело *Хилјету ел-евлијаи*; Ет-Табери во своето дело *Тариху ет-Табери* и др. авторитетни дела во кои се регистрирани биографиите на првите најзначајни суфии и евлии (светци) во првите две столетија по Хиџра. Со голем број кажувања (цитати) на Мухаммед а.с. врзани за суфизмот се среќаваме и во делото на Абдул Халим Махмуд, *Кадџету ет-Тесавуфу ел-Мункиз мин ед-далал*, Каиро: Дарул ме`ариф, 1985.

неговата скромност и едноставност, пратеникот Мухаммед а.с. го споредувал со Иса а.с.: „Ако некој сака да се зарадува со тоа што ќе го види спуштањето на Иса, синот на Мерјем, нека погледне во Ебу Зерр“. Особен интерес покажувал кон аскетството, а тоа го потврдуваат следниве негови зборови: „Преку аскетството, Бог воведува мудрост во срцата“.

Умран Ибн Хасин се смета за еден од најтрудољубивите современици на Мухаммед а.с. во побожноста. Се вели дека бил поставен за кадија.

Кога донел пресуда за еден од двајца парничари, и кога вториот му се пожалил дека донел погрешна пресуда и дека треба да побара прошка од Бог, веднаш заминал кај неговиот претпоставен и побарал од него да го оддалечи од таа привлечна служба, велејќи: „Се колнам во Бог, освен кого нема друг бог, се додека го обожавам Бог нема да судам меѓу двајца“.

Како мошне побожен и аскетски насочен се споменува и Увејс Ибн Карни кому му се припишуваат голем број изреки и поуки. За него се вели дека кога бил прашуван како се разбуди (наспа), секогаш одговарал „заблагодарувајќи му се на Бог.“ А, на прашањето како му минува времето, постојано одговарал: „Како може да му мине времето на еден човек кога ќе се разбуди, веднаш помислува дека нема да дочека мрак, а кога ќе дочека мрак, веднаш помислува дека нема да дочека зора“. Потоа тврдел дека постојаната свест за смртта не го оставала рамнодушен, знаењето за обврските кон Бог не му овозможувало простор за натрупување имот, а неговото вистинско поклонување пред Бог, не му оставало простор за пријател.

Споменавме само неколку современици на Мухаммед а.с. кои се сметаат за зачетници на аскетската практика која ја спроведувале за време на Мухаммед а.с. и неговите четири наследници (*хулефаи-рашидиин*). И покрај тоа што тие биле побожни и аскетски насочени во својот живот, не изостанувала активноста на полето на поучувањето на други во моралните и аскетските насоки и содржини. Аскетската и моралната состојба секогаш

сакале да ја пренесат на друг, а не таа да стане цел сама за себе. Голем е бројот на примери кога тие ги предупредувале носителите на власта заради нивната морална расипаност, предавање на уживањата и страста за власта во време кога се појавуваат и првите шизми во исламот, идеолошки и политички.

Според Кушајри, на пример, луѓето кои спроведуваат побожен живот во првите столетија на исламот не се нарекуваат *тарик* (луѓе кои следат одреден пат или метод),⁴¹ туку станува збор за *тајфа* (дружина) и *ас-суфија* или, пак, *ел-каум* (луѓе), а поединецот се нарекува *факир* (сиромашен човек или аскет) кој е посветен на скромен и побожен живот и кому не му е до никаква овосветска благосостојба која се постигнува со богатство, позиција во општеството и др. Суфизмот во оваа фаза е чисто спонтана појава без некоја разработена техника. Таа техника исклучиво доаѓа до израз само низ обредна практика и низа поуки за животот, смртта, за минливоста на овој свет, за презирањето на овосветските уживања, за вечната награда и казна на оној свет.

Суфиската теорија и практика, според теоретичарите на суфизмот, содржи голем број побожни акти и форми кои своето оправдување го наоѓаат во куранските ајети и кажувањата на Мухаммед а.с. Имено, големиот број суфии, како што се нарекувале исламските мистици, на почетокот, својот пат кон Бог го правдаат со некои курански ајети и кажувања на пратеникот Мухаммед а.с. како и со искуството на некои *асхаби* (современици на Мухаммед а.с.) кои практикувале побожен живот во дел од главната џамија во Медина. Структурата според која се остварувал аскетскиот и побожен живот се пренесувала од учител на

⁴¹ Ел-Кушајри, *op. cit.*, стр. 5-7

ученик усно, такашто немало писмени извори или документи. Првите суфии никогаш не доаѓаат во судир со административните авторитети на исламската *умма* (заедница), но кога ќе забележеле некоја неправда, веднаш реагирале со своите совети. Нивната повлеченост не се состоела во некаква завера против политичките авторитети без оглед на тоа кој бил носител на власта. Всушност, целта им била да размислуваат за Куранот и за патот по кој најкратко можат да дојдат до комуникација со Бог во својата молитва.

Во овој период немаме суфизам во онаа смисла и форма која ја среќаваме малку подоцна, туку станува збор за одреден вид аскетство. Заради тоа во сите авторитативни и стандардни прирачници за суфизмот во исламот се споменува дека првата фаза на исламската мистика се нарекува аскетизам (*зухд*).

Во оваа фаза суфизмот не е издиференциран во јасно определена форма или концепт на мисли кој би се разликувал од аскетскиот и побожен живот на муслиманите. Меѓутоа, аскетизмот е во најтесна врска со поуките од Куранот и традицијата (кажувањата на Мухаммед а.с.) - како два главни извора на исламската теорија и практика - кои изобилуваат со морални и аскетски содржини.

Суфиски документи се јавуваат подоцна: кога аскетскиот и побожен живот се приопштува и толкува низ писмена форма која постапно доживува, под влијание на многу внатрешни и надворешни фактори, различни филозофски (езотерички) интерпретации на одредени курански ајети и хадиси (кажувања на Мухаммед а.с.). Но и во таквата состојба, суфискиот пат (*тариќа*) се разликува од филозофскиот и теолошкиот. Имено, тој се издиференцира со своја посебна методологија и пристап насочен кон внатрешната структура на човекот. Во суфизмот се среќаваме со внатрешно непосредно искуство на односот на човекот и Бог како и со можноста на постигнување единство меѓу суфијата и Бог (*иттихад*). Во искуствата на првите суфии во исламот се среќаваме со многу форми кои се

насочени кон прочистување на човековата душа и кон воспоставување контакт со Бог. Сите тие форми имаат за цел да доведат до повнатрешнување, до интериоризација на верските содржини, преку кои душата воспоставува однос со Божествената Стварност.

Еден од првите хроничари на суфизмот, Кушајри, им придава големо признание на првите суфии во исламот кои истапиле на сцена во 2-от и 3-от век по Хиџра. Кога се споменувало суфиски пат или метод (*тарика*), веднаш се мислело на здружување на некој учител и неколку ученици кои учителот ги поучувал и им го приопштувал своето следење на патот или патеката по која треба да минуваат за да воспостават комуникација со Божеството.⁴² Нивните методи и поуки биле проникнати со интериоризација и продлабочување на религиозните или побожните форми кои ги налага шеријатот како закон. Патот и патеката по кои тие оделе биле тешки. Зборувајќи за нивната активност, Кушајри тврди дека основите врз кои е изграден нивниот пат биле поцврсти од другите, без оглед дали се работи за луѓе кои ја следат традиција, луѓе на традицијата и културата, или луѓе на мислата и интелектот.⁴³

Но, сепак се поставуваат прашањата: зошто суфии, зошто друг пат освен патот на шеријатот и по што се разликува суфијата од обичниот верник? Дали самиот поим *тарикат* (суфиски пат или метод) претставува паралелизам на шеријатот? Суфиите во осмиот и деветтиот век не го пренебрегнувале и не го занемарувале шеријатот. Имено, тие сметале дека односите со шеријатот треба да се зајакнуваат, тој да биде мерило и, доколку му се спротиставува, се оди во застранување и се паѓа во контрадикција. Тие тврделе дека покрај волјата, која ја застапуваат правниците и теолозите во побожната практика, треба да се земе предвид и љубовта. Имено, првите суфии не го занемарувале покорувањето или

⁴² *Ibid*

потчинувањето на кое инсистира исламот, туку тие на тоа покорување му додавале уште и љубов, врска со Бог преку љубовта кон Него. Всушност, покорноста се претворала во љубов.

Суфи-искуството, според нив, се надоврзува на шеријатот и го збогатува со нови моменти. Но, подоцна кај некои суфии доаѓа до доминација на љубовта во однос на послушноста на шеријатот пришто тој кај некои следбеници на суфизмот е непотребен.

Веќе со втората генерација муслимани, кога почнуваат да се појавуваат формални дисциплини на исламскиот закон, како што се, на пример, јуриспруденцијата (*фикх*) и теологијата (*калам*), аскетската форма на суфизмот се претвора во институција со разработена техника. Се јавуваат голем број технички термини кои ја означуваат структурата на теоријата и практиката на суфиите. Развојот на тие категории и нивното продлабочување доведе до осамостојување на суфиската дисциплина која се потпира на сопствена методологија, како во поглед на сфаќањето на моралот, така и во поглед на познанието на Стварноста и карактерот на Битието.

Средството на познанието кај суфиите е индивидуален пристап, внатрешен принцип, а тоа е она што се нарекува интуиција или внатрешно искуство (*зевк/сласт, опит*), додека филозофите или метафизичарите се потпираат на рационалната евиденција или рационалното докажување. Оттука се јавуваат две науки: *илм захир* (наука за надворешните аспекти или форми на богопочитта, предвидени со шеријатот) и *илм батин* (каде се вклучени низа субјективни, внатрешни постапки, како што се постапките на срцето: степени/*мекамат* и состојби/*ахвал*).⁴⁴

⁴³ *Ibid*

⁴⁴ За состојбите (*ахвал*) и степените (*мекамат*) на мистиците во суфиската литература постојат многу ставови и мислења. Уште првите елаборации на овие технички категории подвлекуваат разлика. Ел-Кушајри во цитираното дело спомнува 45 состојби или степени на душата кои, инаку, влегуваат во суфиската теорија и практика. Ебу Хамид Ел-

Првата фаза на суфизмот во исламот, како што видовме, се нарекува аскетизам. Тогаш, суфиите исклучиво се посветуваат на пиетизам кој се состои од откажување или оддалечување од материјалните потреби во животот на овој свет. Скромноста особено доаѓа до израз во исхраната, спиењето и станувањето. Освен тоа, некои историчари на суфизмот тврдат дека првата фаза на суфизмот која се нарекува аскетизам настанала и како резултат на се поголемите политички потреси по смртта на Мухаммед а.с. Во тоа време се јавуваат голем број несогласувања од политички и верски карактер. Сите тие политички и верски движења доведоа до појава на племенска пристрасност. Тогаш се јавуваат и првите шизми во исламот: емеви, шиити и хариџити. Тие поседуваат, секоја посебно, свој политички мотив и верски став во врска со управувањето на стварите на верата и државата, повикувајќи се на одредени текстови од Куранот и традицијата на Мухаммед а.с. Имено, некои *асхаби* (современици на Мухаммед а.с.) чувствувале опасност од потресната атмосфера во рамките на исламската заедница, такашто не сакале воопшто да се впуштат во секојдневните настани: тие го направиле тоа можеби заради наклонетоста кон мирот и заради љубовта кон осаменоста и побожноста. Николсон, во својата студија резимира, од социолошки аспект, повеќе фактори за настанокот на аскетизмот во исламската култура и цивилизација. Кон тоа придонесле, според него, долги семејни крвни судири меѓу династиите, ригидниот екстремизам кој го прокламирале политичките партии, зголемениот степен на оддаденост на материјалните уживања, луксузот и ерозијата на

Газали во својот *Ихја ел-улум ед-Дин*, покрај многуте поглавја во кои зборува за суфизмот, состојбите и степените ги сведува на девет. За овие две суфиски категории зборува и Сарраџ во своето дело *Ел-Лум`а*. Кај сите хагиографи се среќаваме со познатата дистинкција меѓу состојби и степени на суфијата. Имено, *ахвал* подразбира духовна состојба на мистикот која зависи од Бог и, вообичаено, се сведува на Божји дар или давање. Степен, *макам*, е степен на суфискиото напредување или суфискиот пат кон Бог и претставува резултат на човечкото настојување и труд, пробивање во субјективитетот на човекот. Тоа е резултат на заслугата на мистикот.

моралните вредности и однесувања, подложноста на муслиманите на неправдата на владетелите и др. моменти врзани за хилафатот.⁴⁵

Значи, треба да се нагласи дека тука станува збор за аскетизмот како социјална појава, а не како теорија или учење кое своите корени ги наоѓа во изворите на исламското учење.

Употребата на поимот *тарикат* (суфиски пат) подоцна, под влијание на околностите кога се јавуваат голем број дисциплини во исламската заедница, се стекнува со подлабоко значење. Тука станува збор за оформена и изработена структура на суфи-искуство. Самите суфии, заговорници на еден од патиштата кој води до Бог, суфизмот, напишале голем број текстови, па дури и пообемни дела, кадешто се обработува структурата на тој пат. Исто така во првите прирачници за суфизмот, од кои како најзначајни се сметаат делата *Ел-Лум`а* (Одглас) од Ебу Наср Абдуллах ибн Али Ал-Сарраџ (умрел 456/1063); *Китабу ат-Те`арруф* (Запознавање со суфизмот) од Калабади (умрел 378/988) и *Рисала* (Трактат) од Кушајри, *Тезкирату ал-авлијаи* (Сеќавање на евлиите/светците) од Аттар без кои тешко може да се зборува за првите фази на суфизмот, е образложен секој сегмент на оваа мошне комплексна духовна појава во исламот; дадени се исцрпни податоци за суфи-искуството на еминентни суфии од третото и четвртото столетие според хиџретскиот календар како што се, на приемир, Хасан Ел-Басри, Рабија Ел-Адевија, Малик ибн Динар, Фадл ар-Ракаши, Ребах ибн Амр Кајси, Џунејд, Халлаџ и др.⁴⁶

Според тоа во првите столетија на појавата на суфизмот, *тарикат* означува активност врзана за духовно-воспитно-образовен процес. Имено,

⁴⁵ Види: R.A. Nicholson, *Studies in Islamic mysticism*, Cambridge, 1921

⁴⁶ Со оглед дека во текстов се споменати голем број суфии, ние ќе дадеме кратки биографски податоци за најзначајните суфии кои се сметаат за основачи на суфиски школи или правци и тоа при интерпретацијата на нивното учење за проблематиката која е предмет на нашево истражување.

се работи за водење на луѓето кон мистичкиот повик. Или за интериоризација на побожна шеријатска практика.

Повикувајќи се на шеријатот, мистиците или теоретичарите за моралот, понудија цела лепеза на состојби (*ахвал*) и степени (*мекамат*) кои треба да ги оствари душата на својот пат кон Бог. Бројот на овие состојби и степени варира кај сите систематичари на суфискиот пат. Едни сметаат дека има седум степени, други мислат дека има десет, трети преку дваесет, а некои пак споменуваат околу стотина. Со тие состојби и степени на душата се занимавале повеќе суфии. Тие ги систематизирале врз основа на своите истражувања на мистичката традиција во исламот, такашто суфизмот, како теорија, го издигаат на степен на метод или пат на човекот кон Бог. Во сите прирачници се спомнува дека првите суфии или учители во суфизмот не правеле разлика помеѓу *шеријат*-от и *хакикат*-от.

Но, подоцна, со влијанието на многу надворешни елементи во суфизмот, оваа појава доведува до разделување на *хакикат*-от од *шеријат*-от, такашто езотеријата се стекнува со доминантна улога. Заради тоа во исламската заедница се појавува голем отпор против некои суфии кои заговараат некои содржини кои го занемаруваат шеријатот и неговите вредности. Во одбраната на суфизмот од ортодоксната *улема* (зналци) и во одбраната на шеријатот од разни езотерички учења, значајна улога одигра Хамид Ел-Газали. Имено, тој изврши една дотогаш невидена синтеза на *шеријат*-от и *хакикат*-от, а особено во своето најобемно дело *Ихја ел-*

Улуму ед-дин (Оживување на верските науки).⁴⁷ Имено, Хамид Ел-Газали спроведе синтеза на целокупното дотогашно религиско искуство. Религиското искуство, според него, не може да се потпира само на ортодоксија или само на чиста духовност. Мистичките елементи се темелни за едно религиско искуство: тие го прават религиознит живот – стварност. Од тоа произлегува, според Хамид Ел-Газали, непосреден контакт со Бог. Тој вложува голем труд со цел да го обнови севкупниот дотогашен корпус на исламското знаење за да ги спои законот и духовноста, пришто настојува мистицизмот да го направи во склад со постулатите на шеријатото, а ортодоксијата проникната со духовност. Затоа „непроценливо е влијанието на Ел-Газали во исламот. Тој не само што го обновува ортодоксниот ислам, во кој го вклучува и суфизмот како негов составен дел, туку исто така е голем реформатор на суфизмот, такашто го исчистил од неисламски елементи и го ставил во служба на ортодоксната религија“.⁴⁸

Оттогаш суфизмот станува наука или посебна вештина која се изучува во медресите (верските училишта од висок ранг) еднакво како и другите дисциплини во рамките на исламската цивилизација. Во своето најголемо дело *Ихја ел-улуми ед-дин* (Оживување на верските науки), Хамид Ел-Газали прави извонредна синтеза на теологијата и правото, од една страна, и на практичната и спекулативна мистика, од друга страна. Оваа синтеза, всушност, доминира во исламскиот свет низ вековите, а особено кај Османлиите кои на одредени дервишки редови – поддржани од улемата – им доделуваат и одредена општествена функција, повикувајќи се, притоа, на ставовите на Хамид Ел-Газали.

⁴⁷ Целосен превод на ова, едно од најголемите дела во историјата на исламот, е објавен во девет тома на босански јазик. Muhammed Hamid El-Gazali, *Ihja el'Ulum ed'Din*. За суфиските теми особено расправа во осмиот и деветтиот том.

⁴⁸ Fazlur Rahman, *op. cit.*, стр.

Посебна фаза на суфизмот се манифестира со мешањето на оваа појава со поранешните филозофски традиции, а особено со мистичко насочените филозофии.

Но и филозофите кои се под влијание на хеленизмот, како што се Ибн Сина и Ел-Фараби, се повикуваат на аналогича на содржината на категориите кои ја означуваат мистичката традиција воопшто. Бидејќи биле под влијание на Платон и Плотин, како и некои христијански филозофи, тие не можат да ги избегнат основните категории на кои се повикува мистичкиот аспект на филозофијата како што се, на пример, активниот интелект, светската душа, „окото на срцето“, познание, иницијација, херменевтичка интерпретација на некои текстови од објавата и др.

Со Ел-Фараби и Ибн Сина, мистичките тенденции во рамките на исламската култура, се вовед за нивното подоцнежнo воздигнување на ниво на филозофски концепти, а особено гносеолошките и онтолошките претпоставки. А со упадот на Ел-Газалиевата критика на перипатетичкиот аспект на филозофијата, мистичката филозофија наоѓа свој израз особено во подоцнежните филозофски текови низ целиот исламски свет. Дури и исламските филозофи во тогашната западна исламска сфера, Шпанија и Северна Африка, се под влијание на мистичката струја во филозофијата иземајќи го Ибн Рушд. Тука особено доаѓаат до израз „мистичката љубов на Ибн Хазм, математичката мистика на Ибн Са`ид Ел-Бадајуз, доктрината на интелектуалната контемплација на Ибн Баџе и улогата на активниот интелект во филозофијата на Ибн Туфејл.⁴⁹ Многу поголема поврзаност на филозофијата и суфизмот се среќава во источната исламска сфера, кадешто продолжува мистичката традиција во светлината на повеќе мистичко-филозофски текови чија судбина ја одредува илуминационистичката

⁴⁹ Seyyed Hssein Nasr, „Introduction to the mystical tradition...“, во: *History of Islamic Philosophy*...стр. 369

традиција (*ал-Ишрак*) на Шихабуддин Јахја Сухраверди, што ја следат плеада филозофи, потоа Исфаханската школа што ја основа Мир Дамад како и високата теозофија (*ал-хикма ал муте `алија*) на Мула Садр Ширази.

Со оглед дека се работи за комплексна материја, ние ќе се ограничимо само на најзначајните етички, гносеолошки и онтолошки концепти на спекулативниот или филозофскиот суфизам.

Од ова можеме да заклучиме дека постои консензус меѓу истражувачите на оваа појава во исламот, дека суфизмот е исламска појава која настанала врз основа на интерпретацијата на некои курански ајети и врз побожните и аскетски практики на првите муслимани. Но, со текот на времето, по мешањето на исламската култура со другите традиции, суфизмот е под влијание на индиската и иранската филозофија, сириската традиција, христијанско-александриската мисла и хеленистичката филозофија. Особено е негуван оној аспект од филозофијата кој во себе содржи мистички и гностички елементи.

Во литературата се среќаваме со повеќе духовни, етички и гносеолошки карактеристики на мистичкото искуството. Со анализата на тие состојби и степени се занимава голем број истражувачи. Ние тука ќе се осврнеме на пет такви карактеристики кои ги резимира Тафтазани,⁵⁰ и тоа: 1) Морално воздигнување. Секој мистик поседува одредени етички вредности и тежнее да ја исчисти душата заради остварување на тие вредности. Ова повлекува со себе потреба од телесни настојувања, одредени духовни вежби, воздржување од материјални средства во животот и др. 2) Потонување во Апсолутната стварност. Оваа карактеристика е својствена на мистиката во

⁵⁰ Овие етички, психолошки и епистемолошки карактеристики на суфизмот Тафтазани ги разгледува во врска со истражувањето на Бернард Расел околу состојбите на мистиците. Истражувањето е објавено под наслов: „Поглед кон суфиското откровение кај Расел“ во списанието *Современа мисла*, број 34 од 1967. Податокот е преземен од: Самија Ел-Хашшаб, „Исламска социологија“ во: *Islamska misao* год. iv, broj 37, Sarajevo, 1982, 37-38

нејзиното вообичаено вистинско значење. Намерата на потонувањето на мистикот во Апсолутната стварност, преку своите вежби, е да постигне одредена духовна состојба во која повеќе нема да се чувствува себеси, туку во која ќе ја чувствува присутноста на Апсолутната вистина. Во оваа состојба мистикот ја внесува својата волја во Апсолутната волја. Некои претставници на мистиката тврдат дека воспоставуваат единство, унија со Апсолутната стварност или дека таа се вовлекува во нив или дека битието е едно, а не мноштвено. Други мистици не изнесуваат вакви ставови за унификација, соединување и единство на битието (егзистенцијата), туку се враќаат од своите состојби, укажувајќи на дуализам или плурализам во битието. 3) Непосредно откровение. Се работи за прецизен епистемолошки критериум кој ја одвојува мистиката од другите филозофии. Ако човекот во својата филозофија се потпира на рационална методска постапка, тој е филозоф. А, ако верува дека зад сетилното сознание и докажување на разумот постои друг метод за познание на вистината, тоа се нарекува откровение. Откровението кое го постигнува мистикот е моментално, слично е на ненадејна светлина која ќе блесне. 4) Спокој или среќа. Ова е посебна карактеристика на секој вид мистика, бидејќи мистиката настојува да ги потисне телесните страсти и да воспостави некој вид духовна хармоничност кај мистикот. Мистикот е ослободен од сите форми на страв и опфатен е со длабоко духовно спокојство. Со својот внатрешен мир и духовна среденост, тој ја остварува својата среќа. Или, пак, потонувањето во Апсолутот и познанието на тој Апсолут доведува до среќа во човековата душа која не може да се опише. 5) Символичност во изразувањето. Се смета дека на мистичкиот израз му припаѓаат, вообичаено, две значења. Едното од нив се остварува низ надворешниот израз, а другото низ символичка анализа. Второто е целосно неразбирливо и несфатливо за оној кој не е мистик и претставува вистинска тешкотија за разбирање на говорот на мистикот и за постигнување на целите кон кои тежнее, бидејќи

состојбите на мистикот не се споредливи. Тоа претставува посебна тешкотија при изразувањето со јазички поими. Нема ништо заедничко меѓу луѓето во внатрешниот живот. Заради тоа секој суфија поседува свој метод на изразување на своите состојби. Според тоа, мистичкиот израз е индивидуален и тој е често симболичен.

Од понуденава анализа за изворите на суфизмот може да се констатира дека никулците на оваа појава се наоѓаат во побожните и аскетски практики на пратеникот Мухаммед а.с. и неговите најблиски соработници. За таа своја практика, тие биле поттикнати од големиот број курански ајети во кои се зборува за аскетството и побожноста.

Значи, суфизмот низ историјата на исламот започнува како посветеност на побожен живот, потоа се надоградува со аскетски живот, а на крајот се збогатува и со интелектуален живот.

Затоа најнапред ќе почнеме од етичките вредности, а ќе завршиме со интелектуалните содржини на суфизмот кои се издигаат на ниво на филозофски концепти. Тие одиграа значителна улога за изгледната иднина на филозофијата во исламската цивилизација.

4. Етичките учења на суфизмот

Од сите компоненти на суфискиот пат, на почетокот на оваа појава, етичките учења и нивната реализација низ морални постапки заземаат најголем простор. Споменатите суфии дале свои елаборации за степените и состојбите (*мекамат* и *ахвал*) каде што доаѓаат до израз моралните вредности. Тие варираат од суфија до суфија. За да се оствари тој духовен пат, мора да се почне од некаде и да се заврши некаде. Почетниот стадиум е *шеријат*-от, а тој во себе содржи побожни и морални вредности, а конечниот степен е *хакикат*-от (стварноста).⁵¹

Шеријатот е комплексна појава во исламот. Тој има идеолошка (верска) и практична примена во зависност од контекстот во кој се употребува тој збор. За него се врзани повеќе дисциплини и школи во историјата на исламот. Потекнува од арапскиот збор *шери`а* што значи „пат кон извор“.⁵² Од структурален аспект, шеријатот има повеќе значења „од пат кој треба да се следи“ до „исламски верозакон врз кој се регулираат верските и овосветски работи (*динијје* *ве* *дунјевујје*)“⁵³ каде што моралните вредности заземаат централна улога и значење. Без моралните вредности, всушност, верувањето не е полноважно.

⁵¹ Патот на суфијата поминува низ четири фази, а тоа се: *шеријат* (исламскиот закон), *тарикат* (пат или метод кој се следи), *ма`рифет* (стекнување со одредено познание) и *хакикат* (Божествена стварност).

⁵² Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rjecnik*, Sarajevo: El-Kalem, 729. Освен тоа во сите студии за шеријатот се потенцира ова етимолошко значење на поимот *шеријат*.

Според тоа, дефинициите на тоа што е шеријат варираат од период до период, такашто просторот овде не ни дозволува да се впуштиме во поширока расправа. Но, не може да се зборува за сепарација на шеријатските норми и моралните норми. Секоја шеријатска норма истовремено е и морална норма.

Нас поточно не интересира што подразбира *шеријат*-от во суфиската литература и неговата практика од страна на суфиите. Во својата доктрина суфиите порано, а и дервишите денес, сметаат, како и шеријатските правници, дека шеријатот го претставува исламскиот закон кој ја вклучува религиозната структура без која муслиманот не може да биде муслиман, односно се доведува во врска со темелните претпоставки на исламот, неговите верски и практични обврски според кои исламот се разликува од другите религии. Шеријатот, понатаму, вклучува наследно право, санкции, наредби и забрани. Шеријатот како закон ги регулира надворешните постапки на исламската практична димензија или исполнување на пропишаните форми. И, според шеријатот, муслиманите се разликуваат од претставниците на другите религии или, пак, тој е основата на нивниот религиски идентитет.

Повеќето суфии во првите фази на суфизмот се повикуваат на шеријатот како иницијален стадиум на патот кон Бог. Меѓутоа, некои суфии, а особено оние кои се под влијание на разни езотериски учења, не внимаваат на оваа практика која има манифестна форма. Кога ќе се постигне конечниот стадиум, шеријатот веќе нема никаква улога. Тука централна улога игра *хакикат*-от или конечниот стадиум на суфискиот пат, доаѓањето до Божјата Стварност. Во шеријатските прописи суфиите го бараат внатрешниот аспект, духовната содржина или намера на прописот. Значи, доаѓа до израз духовната перцепција или увид во самиот

⁵³ Види: Šerijat во: Nerkez Smailagić, *op. cit.*, 580-582

пропис. Затоа не ретко се прави сепарација на она што претставува *шеријат* и *хакикат*.

Хакикат има повеќе значења во арапскиот јазик. Во филозофската терминологија *хакикат* го означува она по што е тоа што е, самата вистина на нештата или она по што се разликуваат нештата едни од други, самата сушност на стварите. Во суфизмот употребата на *хакикат* укажува на Божествената реалност која е цел на патот или тарикатот, а во поширока смисла тоа е светска основа или основа на сите ствари. *Ехлул-хакика* „претставници на вистината“ се луѓе кои се упатени кон вистинската природа на Бог. Наспроти *ехлул-хакк* „ортодоксни следбеници на *сунната* (традицијата)“, *хакика* го означува Бог, односно степен на едноста која ги опфаќа сите реалитети, а понекогаш се нарекува *хадратул-вуџуд* „присуство на битието“. Суфиите исто така прават разлика меѓу *хакикатуллах* и она што означува *хакк*. Првово укажува на својствата на Бог, а второво упатува на Неговото Битие (*зат*). Кога суфијата ќе го постигне овој степен, тој станува сведок на таа Реалност и се наоѓа во нејзина непосредна близина.

Најраната употреба на поимот суфи-пат (*тарикат*) има длабока етичка и мистичка вокација, проследена со доследна и прецизно одредена психичка и морална педагогија, вообичаено потпрена врз шеријатските прописи. Тука станува збор за оформена и изработена структура на суфи-искуството. Самите суфии, заговорници на еден од патиштата кој води до Бог, шишуваат голем број текстови, па дури и пообемни дела, во кои се обработува структурата на тој пат кој води до одредена цел. На тој пат кон Бог има одредени стадиуми (*мекамат*) за чие постигнување е потребна одредена духовна педагогија и засилена морална активност и состојби (*ахвал*) кои доаѓаат како дарови од Бог.

Во текот на осмото столетие во муслиманската заедница се јавуваат голем број теолози, правници и суфии кои партиципираат во

воспоставувањето на верското искуство сите, на свој специфичен начин, со цел да се доживее духовна обнова во *умма* (заедница) која почнува да се соочува со сериозни политички, верски и секташки проблеми. Шеријатските знајци повикуваат на дословно следење на законот, а суфиите се повикуваат на создавање внатрешни претпоставки кои гарантираат морална перспектива на повисоко ниво. Суфиите особено внимававаат на совпаѓањето на намерата и делата, зборот и однесувањето. Имено, тие повикуваат на остварување на морално-етичките вредности настојувајќи да ги дефинираат во согласност со духот на куранските ајети и кажувањата на Мухаммед а.с. Имено, во оваа фаза на суфизмот се јавуваат голем број суфии кои се истакнале со опис на суптилните состојби и степени на душата од морален карактер. Со цел да помогнат за духовната обнова на муслиманската *умма* (заедница), суфиите, за разлика од правниците кои се повикуваат на дословно следење на законот (шеријатот), се повикуваат на низа постапки и методи кои имаат внатрешна, преиспитувачка вредност. Тие не само што ги живеат моралните вредности, туку во своите документи настојуваат теоретски да ги формулираат, давајќи им етички обележја до таа мера што суфи-практиката, чија главна карактеристика е совпаѓањето на зборот и делото, се смета за теорија за моралот и неговите вредности. Тука не се среќаваме, како подоцна, со искуства како резултат на екстаза, преку кои се доаѓа до комуникација со Стварноста, кога познанието зазема централна улога.

Сите етички категории кои ги користат суфиите, во првата фаза на суфизмот, се однесуваат на духовниот состав на човекот од кој најмногу зависат моралните вредности или темелните фактори. Тие гарантираат перспектива на едно морално однесување, како што се, на пример, свеста, совеста, чувствата, волјата и др. без кои не е возможна морална акција во однесувањето на човекот кон себеси, кон другите, природата, Бог.

Иако подоцна се јавуваат различни дефиниции на суфизмот, сепак треба да се нагласи дека етичките дефиниции преовладуваат на почетокот на оваа појава. Сите тие дефиниции, а ги има многу, суфизмот го поврзуваат со моралните вредности и со чистењето на душата.

Еве неколку дефиниции. Ебу Бекир Ел-Каттани ја дава следнава дефиниција: „Суфизмот претставува збир на морални вредности, а она што ги зголемува моралните вредности, тоа ја зголемува и (духовната) чистота“.⁵⁴

Мухаммед Ел-Џерири, како што пренесува Ел-Кушајри, вели дека суфизмот претставува „влегување во сите високи морални вредности, а излегување од сите неморални вредности“.⁵⁵ Ебу Хасан Ен-Нури ја дава следнава етичка елаборација на суфизмот: „Суфизмот не е ни вештина ни знаење, туку тој се дефинира како морални вредности“.⁵⁶ Во понатамошната елаборација на спомнатово, тој вели: „Кога би бил вештина, тогаш би се остварил со вежба; кога би бил знаење, тогаш би се остварил со учење. Тој, едноставно, се обликува (формира) со Божествената етика (морални вредности). Божествената етика (вредности) никогаш нема да може да се усвои со учење или со вештина“.

А сега преминуваме на етичките карактеристики на првите суфии во светлината на нивните документи, издвојувајќи ги само најважните етички концепти на суфиската теорија. Тие концепти варираат од суфија до суфија, а во хрониките на суфизмот се зборува за повеќе видови. Потпирајќи се на истражувањата на Калабади, Саррац и Хамид Ел-Газали, ќе ги спомнеме најзначајните етички концепти без кои мистичкиот живот или патот на познанието и љубовта е невозможен. Освен тоа, морално-етичките вредности, кои произлегуваат од суфи-теоријата и практиката,

⁵⁴ Цитирано според Абдул Халим Махмуд, *op. cit.* стр. 38

⁵⁵ *Ibid*

⁵⁶ *Ibid*

V. 46

претставуваат јасен доказ дека мистичкото искуство не е цел сама за себе, туку дека од него треба да произлезат позитивни ефекти во животот.

Ние стриктно ќе се држиме за суфиската елаборација на етичките вредности невлегувајќи во нивниот третман во Куранот и хадисот (исламската традиција) зашто просторот тука не ни го дозволува тоа. Исто така ќе се сосредоточиме само на најзначајните етички концепти.

4. 1. Каење (*Тевба*)

Една од многу споменуваните карактеристики кај суфиите е каењето (*тевба*). Земајќи ги предвид куранските цитати, суфиите нудат своја елаборација на оваа категорија која не ги вклучува само формалните моменти на таа постапка. Имено, *тевба* е куранска категорија во значење на „каење“ или „враќање (кон Бог) или оддалечување“ од оној пропуст кој се направил во животот. Покрај неговото ортодоксно значење кое подразбира каење за она што се направило, вклучувајќи во себе три работи (признавање на гревот, грижа на совест и дека во иднина нема да се повтори тој грев), суфиите сметаат дека оваа категорија има и повисоко значење.

Хроничарите на суфизмот под *тевба* подразбираат аскетска и мистичка постапка која влегува во категоријата степен (*мекам*). Се работи за инцијален степен или фундаментална претпоставка за оној кој сака да тргне по патот на суфијата или да влезе во суфизмот. Враќање или обраќање на Бог е поширока и подлабока постапка отколку формално каење, зашто тоа, сепак, води до Бог.

Суфиите се надоврзуваат на теолошката егзегеза на *тевба* или враќањето кое се прави исклучиво заради „лицето на Алах“ (*ли веџиллах*) пришто се исклучува каков било интерес или друг мотив освен споменатиот.

Еве неколку елаборации на суфиите за овој иницијален акт на суфискиот пат.

Хасан Ел-Басри⁵⁷ *тевба* (каењето) го поистоветува со *хузи* (загриженост) или жалење за направените гревови. Таа психичка состојба Хасан Ел-Басри ја одбележува со следните зборови: „Верникот се разбудува загрижен и заспива загрижен. Не му преостанува ништо меѓу два вида страв: еден страв е заради направениот грев и верникот не знае што ќе направи Бог заради тој грев, а друг страв е оној на *ецелот* (крајот), бидејќи нема да знае што ќе му се случи заради тој грев“.⁵⁸

Инаку, Хасан Ел-Басри никогаш не ја напуштал загриженоста заради што и рекол: „Многу смеење го умртвува срцето“. Или: „Загриженоста е едно од својствата на следбениците на (суфискиот) пат“. Или: „Алах го сака секое загрижено срце“.⁵⁹ Нормално е дека тука се мисли на постојано обраќање на Бог, а не за каење.

Друг суфија, Малик Ибн Динар, ова својство го смета за една од составките на величењето или славењето на Бог: „Славете Го Бог, о искрени, со гласовите на загриженоста!“⁶⁰

Многу подлабок психички пробив наоѓаме во зборовите на тројца мистици: Рабија Ел-Адевија, Џунејд и Халлаџ. Рабија Ел-Адевија:⁶¹

⁵⁷ Хасан Ел-Басри, најзначаен мистик во вториот век по Хиџра. Живеел во Медина и Басра. Умрел 728 год. Целата негова суфиска мудрост е изразена низ проповеди и изреки кои се сметаат за едни од највлијателните меѓу муслиманите. Се смета за зачетниците на интелектуалната и критичка егзегеза на Куранот. На Хасан Басри му се припишува основање на суфиска школа во Басра. Голем е бројот на дервишките редови кои ја врзуваат духовната генеалогичка линија за него. Неговите проповеди и изреки и ден-днес се цитираат во храмовите на муслиманите.

⁵⁸ Ебу Не`им ел-Исфакани, *Хилјету ел-евлијаи*, том 2, стр. 132, цитирано според Бедеви, *op. cit.* стр. 171

⁵⁹ Абдурахман Бедеви, *op. cit.*, стр. 172

⁶⁰ Абдурахман Бедеви, *op. cit.*, стр. 194

„Смислата на каењето е да се каеш и за самото каење“. Еве уште една нејзина поинтензивна внатрешна постапка: „Јас барам прошка од мојот Господар дури и за самата посветеност кога ќе речам: - Барам прошка од Бог“. ⁶¹

Каењето не е формална постапка. На прашањето што е каење (*тевба*), Џунејд ⁶² рекол: „Тоа е да се заборави гревот“. На тоа некој му рекол: „Тоа не е да се заборави гревот“. Саррац вели дека смислата на зборовите на Џунејд би биле да се отстрани од срцето секаков опит на една таква постапка или да се задржи во интимата на човекот нешто друго освен постојана свест за Бог, а не за себе. ⁶³

Зун Нун Ел-Мисри ⁶⁴ тврди дека оваа категорија има две значења: едното е специфично за суфиите, а другото за општите маси. Првото подразбира каење за немарноста, а другото каење заради гревовите. А Ен-Нури, пак, рекол дека таа категорија подразбира каење за се` освен за Бог. ⁶⁵

Халлац ⁶⁶ оди уште подалеку во интериоризацијата на оваа морална карактеристика на враќањето или тргнувањето на патот кон Бог. Тој смета

⁶¹ Рабија Ел-Адевија, прва жена мистик во исламот, некогашна свирачка на флејта. Родена е во Басра во осмиот век. Се прославила со своите изреки за „чистата љубов“ кон Бог и својот аскетски живот. Во литературата се нарекува „сведок на Божјата љубов“. Својата мистичка мудрост ја изразила низ поезија. Нејзините поетски збирки претставуваат извор за инспирација кај голем број поети, а особено оние кои се инспирирани со љубовта.

⁶¹ Attar, *op. cit.*, стр. 131

⁶² Џунејд Ел-Багдади, умрел во Багдад 911 год. Основач е на дервишки ред. Се смета за „учител на учителите“ во суфизмот. Ги поставил темелите врз кои ќе се градат подоцнежните суфиски правци. Првиот проблем за кој расправал и пишунал е „проблемот за единството“ (*тевхид*). Неговите трактати „За единството (*тевхид*)“ и „За предгзистентниот договор (*мисак*)“ и денес се читаат на арапски и англиски јазик. Познат е и по неговото дело „Лек за душите“.

⁶³ Attar, *op. cit.*, стр. 131

⁶⁴ Зун-Нун Ел-Мисри, египетски суфија, по потекло Копт, роден во Ахмин 796 год. Уживал глас на филозоф, алхемичар и мистик. Неговите песни и мистички фрагменти се сочувани до денес. Бил под големо влијание на Псеудо-Дионисиј и неоплатонизмот. Поделбата на „степените“ и „состојбите“ се врзува за него. Таа поделба е класична и присутна низ целиот тек на исламската мистика. Умрел 861 год. во Каиро.

⁶⁵ Ел-Кушајри, *op. cit.* стр. 79

⁶⁶ Хусејн Менсур Ел-Халлац, роден е 857 год. Во Тур – Иран. Се смета за еден од најголемите суфии во исламот. Погубен е 922 год. заради некои негови изјави кои се погрешно сфатени од

дека гревот е злоупотреба на самиот себеси или злоупотреба на природата на човекот: „Само кон Тебе! Нема бог освен Тебе! Јас правам зло (грев). Се злоупотребувам самиот себеси! И уште: прости ми, зашто каењата само кон Тебе се враќаат!“⁶⁶ Шекик Ел-Белхи, дефинирајќи ја оваа интериорна постапка, вели: „Да го гледаш гревот кон Алах и да ја гледаш благоста на Алах кон тебе“.⁶⁷

Според Хамид Ел-Газали,⁶⁸ кој има посветено едно цело поглавје на *тевба* во своето дело *Ихја ал-Улум ад-Дин* (Оживување на верските науки), следејќи ги своите претходници-суфии, смета дека се работи за почетен процес на чистењето на душата за да може да се премине во повисоки форми на морална и духовна егзистенција.⁶⁹

Како што може да се види од овие неколку суфиски елаборации, дури и самата *тевба* (каење) е насоченост на лицето кон Бог, а не просто каење за направениот грев, такашто погрешно е да се сеќава на гревот, зашто ако се сеќава на гревот, тоа значи да се заборави Бог. Каењето е однос на човекот со Бог, а не сеќавање на гревот.

Познато е дека Мухаммед а.с. барал прошка од Бог седумдесет пати на ден. Каењето и загриженоста, од друга страна, постојано го држат срцето

шеријатските знајци. Неговите збирки на песни ги превел и објавил на француски Луј Масин. Според Луј Гарде неговите побожни песни се сметаат за едни од најголемите остварувања воопшто во историјата на молитвите. Делото носи наслов *Диван*.

⁶⁶ Louis Massignon, *Passion d'al Hallag*, p. 251, spored Anawati et Louis Gardet *Mysique musulman...* стр. 149 (Шекик Ел-Белхи, суфија со голема ерудиција, убиен во една верска битка 810 год. Живеел во времето на Хасан Ел-Басри и Рабија Ел-Адевија. Во класичните суфиски дела се среќаваме со голем број мудри изреки кои му се припишуваат нему, а суфиските учители постојано го цитираат.)

⁶⁷ Абдурахман Бедеви, *op. cit.*, стр. 251

⁶⁸ Ebu Hamid el-Gazali, *Ihja ulumid-din* (Oživljavanje vjerskih nauka), knjiga 8, Sarajevo: Bemust, 2007

⁶⁹ Хамид Ел-Газали, роден во Тус 1058 год. Филозоф, теолог, правник, суфија. Се смета за еден од најголемите личности во историјата на исламот. Најзначајни дела: *Ихјау улум ад-Дин* (Оживување на верските науки), *Ел-Мункиз мин ад-Далал* (Извлекување од заблудата), *Мекасидул-феласифа* (Намера на филозофите), *Техафутул-феласифа* (Бладењата на филозофите), *Мишкатул-енвар* (Ниша на светлини) и др. Умрел 1111 во Тус, целосно посветен на мистичкиот живот.

во будна, а не во занемарувачка состојба во однос на оно што се направило и во однос на она што се прави оти се настојува на секој начин да се потисне рамнодушноста во однос на постапките.

4. 2. Внатрешна борба (*муџахада*), самоиспитување (*мухасаба*), добра намера (*нијја*) и постојана свест за Бог или самоконтрола (*муракаба*)

Бидејќи сите мистици, во која било религија, инсистираат на сооченост на самите себе со себе, без што не може да се замисли ни една мистика, во етичките документи на суфиите се среќаваме со категоријата *муџахада* која дословно значи „да се настојува“, „да се труди“ или да се биде трудољубив на патот кој се зацртал пред себе.

Трудољубивоста да се постигне оно што се сака е основната составка на суфискиот пат. Всушност, изворното значење на зборот *муџахада* е коренот *мхд* од кој се изведува и зборот *михад* (борба на Божјиот пат). Терминолошката употреба е куранска, такашто вклучува борба заради Божјата вистина.

Еден од основните мотиви на суфиите е објавување борба против самиот себе, а тоа се совпаѓа со зборовите на Мухаммед а.с., дека постојат два вида борба: голема борба и мала борба (*ел-михадул екбер* и *ел-михадул есгар*). Суфиите, како што наведува Кушајри, инсистираат на неприкосновената борба на човекот против самиот себе или против „телесната душа“ (*муџаха ен-нефс*) која е седиште на страстите.⁷⁰

⁷⁰ Пошироко, види: Ел-Кушајри, *op. cit.*, стр. 81-84; види: Ebu Hamid El-Gazali, *Ihjaui...*, knjiga 9, 56

Потискувањето на луциферските елементи во душата е постојана борба која човекот треба да ја води, зашто таа трае целиот живот. Или таа не ги исфрла тежините како што ги исфрла надворешната борба.

Кога зборува за *мираџот* (или патувањето на Мухаммед а.с. на небо), Ибн Ареби⁷¹ вели дека душата се воздигнува од светот на страстите до светот на духот, меѓу другото, и со борбата против себе (*муахада*).⁷¹ Ништо не може да се постигне, според Хамид Ел-Газали, доколку не се постигне господарство со самиот себе.⁷²

Во врска со нашите мисли, зборови и дела постојано треба да се влева уверување дека Бог го знае и она што е најскриено во нашите души. При секој зачекорен чекор, при секој изговорен збор, при секое направено дело да се има при себе свест за Божјата сеприсутност и сезнаење.

Затоа суфиите секогаш инсистираат на подобрување на состојбата во својата душа, а потоа на подобрување на состојбата на другите; не може да се зборува за недостатоците на други, а да не се обрнува внимание на своите недостатоци.

Хасан Ел-Басри особено инсистира на тоа дека вистинското верување не може да се оствари додека не се посвети првенствено внимание на своите недостатоци, а потоа и на недостатоците на другите. „Не може да се наредува да се поправат недостатоците на другите се` додека не се отпочне со отстранување на недостатоците во себе“, тврди тој.⁷³

⁷¹ Мухјуддин Ибн `Ареби, андалузиски мистик, роден 1165 год. Во Муриџа. Се смета за еден од најголемите суфиски учители или шејхови. Напишал голем број дела од кои се сочувани: *Футухатул-маккија* (Мекански откровенија, *Фусусл-хикем* (Благородни камења на мудроста), *Тарџуман ал-ашвак* (Толкувач на желби), *Рисала ал-ахадиџа* (Трактат за едноста), *Рисала ал-кудс* (Трактат за светоста) и др. Умрел 1240 во Дамаск.

⁷¹ Тауфик Тавил, „Фелсефе ел-ахлакије ес-суфије Ибн Ареби“ во: *Ел-Китаб ет-Тизкари Мухјуддин Ибн Ареби*, Каиро, 1969, 161

⁷² Ebu Namid El-Gazali, *Иџаи...*, књига 9, стр. 30 и понатаму.

⁷³ Ебу Не`им, *Хилјету ел-евлијаи*, том 2, стр. 137, цитирано според Абдурахман Бедеви, *op. cit.*, стр. 164

И Цунејд Ел-Багдади се повикува на познатите зборови на Мухаммед а.с.: „Се вративме од мала борба во голема борба“. Која било борба, освен онаа против самиот себеси, се смета за мала борба. Зборовите кои укажуваат на големата борба, суфиите ги толкуваат како себепосматрање и себесовладување – категории кои исто така влегуваат во суфиската доктрина.⁷⁴

Во таа насока Хасан Ел-Басри го вклучува и *мухасебе* чиј дословен превод е „самоиспитување“, а тоа се состои во поттикнување на длабоките чувства во себе за одговорност. Се работи за мошне застапена етичка категорија која ја побудува свеста за последиците на она што се прави.

Самоиспитувањето оневозможува да се биде под влијание на последиците. Или се има контрола врз нивното дејство. Се работи за чисто субјективна или индивидуална постапка свртена кон себе. Хасан Ел-Басри вели: „О синко Адемов! Умираш сам, влегуваш во гроб сам, ќе бидеш оживен сам и ќе одговараш сам!“⁷⁵ Во која мера тука се зборува за индивидуалитетот и одговорноста не треба посебно да се споменува.

Самоиспитувањето нужно вклучува и самоодговорност. Одговорноста е исклучително подредена на индивидуалноста. Ибрахим Ибн Едхем инсистира на самоиспитување: „Човекот треба да положи одговорност пред самиот себе пред да положи одговорност пред друг“.⁷⁶

Затоа најнапред треба да се погледне во своите постапки и дела, а потоа во постапките и делата на другите; најнапред треба да се биде законодавец за себе, а потоа за другите; најнапред да се биде совест за себе, а потоа за другите.

⁷⁴ Ebu Hamid El-Gazali, *Ihjau...*, knjiga 9, стр. 30

⁷⁵ Ебу Не`им, *Хилјету ел-евлијаи*, том 8, стр. 40, цитирано според Абдурахман Бедеви. *op. cit.*, стр. 40

⁷⁶ *Ibid*

Многу подалеку отишол во преиспитувањето на сопствената совест Ел-Мухасиби⁷⁷ кој го добил и прекарот заради неговото преиспитување на самиот себеси – *мухасиби* (оној кој се самоиспитува во текот на целиот свој живот). За овој мистик самоиспитувањето е најдоблесна карактеристика, затоа што таа постапка вклучува прочистување на нашата намера. Се` што работиме, тоа најнапред треба да го дефинираме или формулираме во самите себе. Во себе јасно недефинираната постапка, според кажувањето на Мухаммед а.с., нема никаков ефект: „Делата се мерат според нивните намери“, вели тој.

Затоа некои суфии, како што е овој, а подоцна и Хамид Ел-Газали, кој е под влијание на Ел-Мухасиби, намерата ја сметаат како „состојба на духот“.

Намерата е опфатена со две ствари, смета Хамид Ел-Газали, а тоа се знаењето и делото. Намерата е во тесна врска со волјата. Делото не се вреднува само по себе, туку според намерата која му претходи. Затоа, потенцира Хамид Ел-Газали, дека намерата е постапка на срцето, а кога таа ќе биде проследена со добро дело, тогаш таа уште повеќе ќе го зајакне срцето.⁷⁸

Лошата намера може да има добар исход, но тоа, според ова кажување, не донесува концесија на идниот свет, такашто делото е безвредно без оглед на неговите резултати. И обратно: добрата намера доколку не донесе исход, таа во очите на Бог е полноважна.

Намерата се смета за едно од знаменијата на исправноста и таа треба да му претходи на делото. Таа е „од онаа страна“ на делото и затоа треба да биде јасно формулирана пред секое дело или постапка. На тој начин не се

⁷⁷ Види: Louis Gardet et Anawati, *op. cit.* стр. 28-30

⁷⁸ Види: Ebu Hamid El-Gazali, *Ihja...*, knjiga 8, стр. 503-596

дозволува својот сопствен продукт да владее со оној кој го произвел тој продукт.

Всушност таа е и самото дело или постапка пред неговата реализација. Затоа намерата кај мистиците зазема темелна улога зашто таа, сепак, е врзана за срцето и она што се случува во него. На тој начин таа станува еден интериорен елемент кој го прочистува срцето и влијае за неговото насочување кон Бог. Добрата намера ја исклучува секаква хипокризија во срцето, егоизам или свртеност кон себе или некаква си себезамисленост.

Добрата намера е составен дел на внатрешноста на човекот, такашто таа го посветува делото или постапката, а не ја посветува делото суштината на човекот.

Вербалната формула на некоја постапка исто така не донесува никаква концесија според верската етика доколку таа не е проследена со конкретен резултат. Ако таа не е во состојба да се оствари низ некое конкретно дело, тогаш треба да ја зајакне свеста за присутноста на Бог во животот на суфијата, да стане активна во самата себе, а не да се претвори во стерилна агитација на мислата.

Но, тука не се работи само за чиста намера. Намерата е значајна само за вредноста на делото во очите на Бог, такашто не е само пушта вокација. Иако намерата треба да му претходи на делото, таа постојано треба да биде присутна, до крајот на делото, за да не се поништи моралната димензија на делото.

Споменатото кажување на Мухаммед а.с. дека „делата се мерат според нивната намера“ покажува дека верската и моралната димензија и претходат на обичајната или правната димензија. Оттука, потиснувањето во себе на лошата намера се смета за добро дело. Жорж Анавати вака ги резимира интроспективните ставови на Ел-Мухасиби, дадени во расправата *Книга на будноста*:

„Преиспитувањето на совеста ги распрскува илузиите кои би можеле да се појават во врска со сопствената побожност, првата обврзувачка мудрост е да се смета за побожни или потчинети на Господарот; мора да се биде подготвен за смрт; да се научи да се презира овој свет; да се бори против ѓаволски искушенија; да се отстрани секаква мисла за лична добивка од делата кои се прават за Бог; во работата да се свртиме кон Бог; постојано да ги имаме на ум последиците на нашите дела кон нашите блиски: опасноста од соблазливост, суета и тага заради презреност“.⁷⁹

Мухасебе, според суфиите, треба да дојде до израз пред постапката и по постапката. На тој пат кон себе или борба против себе која се поставува како услов да се дојде до близината на Бог се темели врз духовни вежби, а една од тие е чистење на своите души од негативните особини кои се всадени во човековата душа и кружат како крвта. Самоиспитувањето е составен дел на верувањето. Мејмун Ибн Мехран рекол: „Човекот не може да биде побожен додека не се преиспита самиот себеси“.⁸⁰ Но, одговорноста, според суфиите, не се напушта. Доколку се занемари она што го нарекуваат *муракаба* (постојана свест за Бог), тогаш таа е уште поголема.

Себеиспитувањето и претходи на *муракаба* или повлекување во себе или свеста за Бог, зашто оваа карактеристика е основа за секое добро, среќа и успех.

Зун-Нун вели дека свеста за Бог треба да биде присутна во сите животни ситуации на човекот, било јавно било тајно. Суштината на *муракаба* вклучува состојба на срцето која резултира со еден вид познание. Тоа познание подразбира дека Бог постојано бдее врз намерите, зборовите

⁷⁹ George Anawati et Louis Gardet, *op. cit.* стр., 29

⁸⁰ Цитирано според Хамид Ел-Газали, Ел-Газали, *Мукашефетул Кулуб*, прво издание, Каиро: Мектебе несир sine uno, 321

и постапките на човекот, такашто се намалува можноста да се греша или се намалува можноста да се прекршуваат моралните норми.

Во оваа насока се движат и суфиските елаборации на *муракаба*. Џунејд Ел-Багдади вели: „Самоконтрола или стална свест за Бог ќе постигне оној кој се плаши да не промаши едно од задоволствата на Возвишениот Бог“.⁸¹ Оваа „состојба на срцето“, според Мухасиб, вклучува и познание со самото срце дека Возвишениот Бог е блиску до човекот.⁸²

Свеста на суфијата дека човекот е под „окото“ Божје е благородна вредност. Не се работи за некаква контрола која не му допушта ништо на човекот. Таа срцева содржина и` соодетствува на човековата насоченост кон Бог. Ел-Тустари ја дава следната елаборација: „Срцето не е украсено со ништо повредно ниту поблагородно од човековото познание дека Возвишениот Бог го гледа каде и да е.“⁸³ На прашањето кое дело е најдобро во внатрешната постапка, Васти одговара: „Од надвор самоиспитување, а од внатре стална свест за Бог (*муракаба*), едното на другото му помага да се сочува ставот на каењето кај суфијата што доведува до сосредоточеност кон Бог и соединување со Бог“.⁸⁴ Тоа го вклучува постојаната свест за Бог која се потпира на кажувањето на Мухаммед а.с.

Кога ја дефинирал верската структура, теоретската и практичната, Мухаммед а.с. го спомнува и зборот *ихсан* (добродетелство), а на прашањето што е тоа, тој одговара: „Да го обожаваш Бог како да го гледаш,

⁸¹ Ebu Hamid El-Gazali, *Ihjau...*, knjiga 9, стр. 22

⁸² *Ibid*

⁸³ Ebu Hamid El-Gazali, *Ihjau...*, knjiga 9, стр. 23

⁸⁴ B.A. Dar, Šhab al-Din Suhrawardi, во: M.M. Sharif, *Historrija islamske filozofije*, I, Zagreb: August Cesarec, 379-380

а, иако ти не го гледаш, Он те гледа!“⁸⁵ Тука зборот *ихсан*, кој значи добродетелство, се посматра како постојана или зајакната свест за Бог. Освен тоа, во интерпретацијата на зборот *ихсан*, кој подразбира длабока свест за Бог, како да се гледа, може да се оди и понатаму: во направените добри дела, кои се прават исклучиво заради „лицето на Бог“, човекот ја чувствува присутноста на Бог. Добрите дела, во светлината на оваа категорија, е она што се остварува во историјата. Затоа некои теоретичари ја застапуваат тезата дека средба со Бог може да се оствари и преку правење добри дела, во заинтересираноста на човекот да се впушти во процесите на историјата пришто ќе дојде до израз Божјата волја.

Оттука, моралните принципи за кои зборувавме погоре не се цел сама за себе, туку тие треба да резултираат ефекти како врз индивидуалниот така и врз општествениот живот. Суфиите, според Ел-Кушајри, под *муракаба* или *ихсан*, подразбираат постојана врзаност на срцето за Бог и свест дека ништо во животот на човекот не може да се скрие од погледот на Бог.⁸⁶ Состојбата на *муракаба*, според Хамид Ел-Газали, подразбира постојана свест за тоа дека Бог ги гледа надворешните активности и внатрешните моменти на срцата на луѓето.

4. 3. Чистота (*ихлас*) и искреност (*сидк*)

Суфиите, а особено Хамид Ел-Газали, вклучуваат уште две состојби на духовното искуство: *ихлас* (чистота) и *сидк* (искреност). Овие својства се во најтесна врска со чистењето на душата од лошите елементи се` додека не се оствари бестрасност во душата. Чистотата (*ихлас*) Кушајри ја дефинира на следниов начин: „Да се тежнее единствено кон Бог низ секој чин на

⁸⁶ Ел-Кушајри, *op. cit.* стр. 148; Ebu Hamid El-Gazali, *Ihjaui...*, стр. 30

послушноста кон Него“.⁸⁷ Тоа се совпаѓа со зборовите употребени во Куранот во значење на „безусловна оддаденост на Бог“.

И тука голема улога игра мотивот за делото што го прави човекот. Кое било дело кое се прави заради репутација или за некоја цел освен Божјата, според верската и суфиска етика, не ја постигнува целта.

Имено, се` може да се помеша со нешто друго, а *ихлас* (чистота) подразбира дело или постапка која не е помешана со ништо, т.е. кога тоа се прави исклучиво заради Бог без никаква друга цел.

Хасан Ел-Басри лошата намера ја посетува со лицемерието. Тој дословно вели: „Лицемерието се очитува во несоодетствувањето меѓу внатрешната и надворешната страна на човекот, меѓу јазикот и срцето.“⁸⁸ За колкав степен на искреност и знаење се работи кај суфиите, ни зборува и следната поука на Хасан Ел-Басри: „Помило ми е да знам дека во мене нема ни трошка лицемерие отколку да го поседувам целиот овој свет.“⁸⁹

Секое дело треба да биде проследено со *ихлас* за да се дојде што е можно поблиску до Бог и притоа да не се има никаква мисла освен дека тоа се прави заради Бог. *Ихлас*, според тоа, подразбира да се биде послушен на Бог, такашто таа послушност треба да доведе до близината на Бог без никакво посредство.

Ел-Кушајри тврди дека *ихлас* е чистење на внатрешната постапка. Џунејд Ел-Багдади застапува дека чистотата на постапката подразбира отсуство на секаква нејасност или матност. *Ихлас*, според него, вклучува и

⁸⁷ Види пошироко: Ел-Кушајри, *op. cit.* стр. 162-164

⁸⁸ Feriduddin Attar, *Spomenica dobrih (Tadhiralat Awliyai)*, Sarajevo: Kulturni centar, I.R. IRAN, 2004, 61

⁸⁹ Feriduddin Attar, *op. cit.*, стр. 60

⁹⁰ Види: Džunejd El-Bagdadi, „Kitab fil fark bejne al-ihlas ve es-sidk“ во: *O Jedinstvu*, Sarajevo, 1991, 87-91

⁹¹ Ел-Кушајри, *op. cit.* стр. 82

познавателен аспект. Се однесува на човекот кој го разбира значењето и смислата на своите постапки и не го прави она што е спротивно на функцијата на *ихлас*-от.⁹⁰

За да се оствари *ихлас* (посветеност, чистота) потребни се, според Зун Нун Ел-Мисри, искреност и стрпливост, а овие, пак, се невозможни без посветеноста.⁹¹

Ихлас, според тоа, е најтесно врзан за намерата. Ибрахим ИбнЕдхем⁹² смета дека *ихлас* е содржан во намерата, односно да се биде искрен кон Возвишениот Бог.⁹³ Ваквото дело ја исклучува наградата или концесијата за него било на овој или оној свет. „На највисокиот степен на *ихлас* мора да исчезне дури и самата свест за *ихлас*, како и да се биде далеку од помислата за Божја награда на овој или оној свет“.⁹⁴

Во таа состојба исчезнуваат секакви посредни средства меѓу Бог и човекот. Хамид Ел-Газали смета дека *ихлас* во подлабока смисла подразбира да не се обрнува внимание на никакво друго создание освен Бог заради постојаната сосредоточеност кон Создателот.⁹⁵ Искреноста или *сидк*, според суфиите, треба да доаѓа до израз во зборовите, намерите, постапките и одлуките.

⁹² Ибрахим Ибн Едхем, живеел во осмиот век, а роден е во Белх, во аристократско арапско семејство. Во суфиските документи е опишан како принц кој се откажал од кралската позиција. Умрел во Сирија 782 год. Неговите суфиски изреки се цитираат меѓу сите мистици во историјата. Неговите фрагменти се сочувани во класичните суфиски трактати.

⁹³ Ebu Hamid El-Gazali, *Ihjai...*, стр. 562

⁹⁴ Види: *Ihlas* во: Nerkez Smailagić, *op. cit.*, стр. 263

⁹⁵ Ebu Hamid El-Gazali, *Ihjai...*, стр. 563

4. 4. Страв (*хауф*) и надеж (*раџа*)

Верникот секогаш живее во состојба на „страв и трепет“ бидејќи не е сигурен што ќе му се случи во животот.

Стравот подразбира, според суфиите, постојано да се биде свесен дека лошото однесување може да има непријатни последици во иднина.

Тука се работи за страв исклучиво од Бог, а не од други. Но, треба да се спомне дека суфиите зборуваат за милоста Божја и да не се губи надеж во сработените добри дела. Песимизмот и стравот се надминуваат со надежта (*раџа*) како посебна состојба на суфиите кои го очекуваат посакуваниот развој на настаните во иднина или посакуваните последици на своите дела.

Ел-Фудејл Ибн Ијад за стравот и надежта го вели следново: „Стравот е повредна карактеристика од надежта се` додека човекот е здрав. Кога ќе му се приближи смртниот час, надежта е подобра од стравот.“⁹⁶ Ебу Не`им ги толкува овие зборови на следниов начин: „Ако човекот бил добар додека бил здрав, тогаш се зголемува неговата надеж при смртниот час и на тој начин се подобрува неговата мисла или ако бил лош додека бил здрав, тогаш при смртта се влошува неговата мисла и не се зголемува неговата надеж“.⁹⁷ Тесно врзана карактеристика за надежта е *тевеккул* (да се потпира на Бог) во животот.

⁹⁶ Абдурахман Бедеви, *op. cit.* стр. 276

⁹⁷ *Ibid*

⁹⁸ Ebu Hamid El-Gazali, *Иџа...*, стр. 563

Но, тука не се работи за пасивно потпирање и препуштање на нештата на друга волја, туку тоа е активен принцип. Покрај сите можности кои ќе се искористат за остварување некоја цел, кога ќе се дојде до границата на можноста, тогаш останува само можноста да се потпре на Бог и да се очекуваат резултатите. Но, потпирањето на Бог во суфиската теорија и практика подразбира, како што спомнавме, стална свест за Бог. Од сите систематичари на суфи-практиката, најдетално образложување на оваа „состојба на духот“ дава Хамид Ел-Газали во своето дело *Ихја улуму ад-дин* (Оживување на верските науки) кадешто има посветено едно цело поглавје.⁹⁸ Заради тоа подетално ќе се осврнеме на оваа етичка категорија.

4. 5. Потпирање на Бог (*тевеккул*)

Има повеќе елаборации на оваа етичка карактеристика на суфизмот. Потпирањето на Бог (*тевеккул*) е повеќезначно. Дека не се работи за слепо потпирање на Бог кое би ја исклучило активноста на човекот кај суфиите ни зборува следната дефиниција на Халлаџ: „Да се потпира на Бог значи да не се јаде ништо доколку во градот има некој кој останал гладен“.⁹⁹

Се среќаваме и со елаборацијата на Шекик Ел-Белхи.¹⁰⁰ Тој потпирањето на Бог (*тевеккул*) го дели на четири дела, и тоа: потпирање на имотот, потпирање на душата (себе), потпирање на луѓето и потпирање на Бог. Во првиов случај *тевеккул* се интерпретира кога имотот се наоѓа во

⁹⁹ Attar, op. cit. , стр. 263

¹⁰⁰ Шекик Ел-Белхи, суфија со голема ерудиција, убиен во една верска битка 810 год. Живеел во времето на Хасан Ел-Басри и Рабија Ел-Адевија. Во класичните хроники се среќаваме со голем број на мудросни изреки кои се врзуваат за него, а суфиските учители (шејхови) постојано го цитираат.

рацете на човекот и нема потреба од никого; потпирањето на себе подразбира увереност во посебните моќи на човекот; потпирањето на луѓето вклучува потпирање за некои потреби; а потпирањето на Бог подразбира свест за тоа дека Бог го создал човекот, дека Он е гаранција на *рскот* (нафака/снабдување) на човекот и дека нема потреба да се потпира на некој друг.¹⁰⁰

Во Куранот има голем број ајети кои го повикуваат човекот да се потпира на Бог. Еден од нив е и следниот цитат: „Бог ги сака оние кои се потпираат на Него“.¹⁰¹

Тевеккул-от, според суфиите, се смета за еден од почетните духовни степени. Тој значи да се предаде човечкото срце на Бог во смисла на она што значи *ислам* (оддаденост, предаденост).

Врз основа на тие ајети, дадени се повеќе елаборации на она што подразбира *тевеккул*.

Хамид Ел-Газали вели дека *тевеккул* претставува „смирување на срцето со ветувањето на Возвишениот Бог“.¹⁰² Ветувањето особено се однесува на смирувањето на душата во врска со богатството и доброто на овој и оној свет. Во понатамошната елаборација, Хамид Ел-Газали вели дека некои суфии мислат дека се работи за негативно значење на она што подразбира *тевеккул*.

Меѓутоа не се работи за повлеченост, откажување од телесен напор, рамнодушност, понизност..., туку станува збор за влијанието на оваа карактеристика во зајакнувањето на динамичноста и впрегнатоста на човекот. Оваа карактеристика особено значење би имала во соочувањето

¹⁰⁰ Абдурахман Бедеви, *op. cit.*, стр. 247-248

¹⁰¹ Куран, 3: 159

¹⁰² Види: Ebu Hamid El-Gazali, *Ihja'u...*, стр. 186 и понатаму.

на човекот со „граничните состојби“ во животот каде што не постои никаква можност која би му излегла во пресрет при неговото соочување со нив.

Хамид Ел-Газали смета дека потпирањето на Бог (*тевеккул*) се состои од знаење, кое е основа, од дела, кои се плодови, па и од состојбите кои ги подразбира она што се нарекува *тевеккул*. Конечниот степен на овој суфиски степен (*мекам*) е во „постоењето да не се види ништо друго освен Единствениот“.¹⁰³

Верувањето во Единствениот (*тавхид*) е тесно врзано за потпирањето само на Единствениот. Суфиите тоа го нарекуваат „поништување во единството“ или „живеење во единството“ (*ел-фена фи тевхид*), бидејќи суфијата не гледа ништо друго освен Едниот. Хамид Ел-Газали вели дека мистикот „не се гледа ни самиот себеси, зашто е нурнат во едноста (*тавхид*); во Неговиот (Бог) *тевхид* тој е нурнат од самиот себе, т.е. од гледањето себеси и другите созданија.“¹⁰⁴

4. 6. Заемна љубов (*мехабба*)

Љубовта, од етички аспект, е значителна состојба на душата. Љубовта е најтесно врзана за добрата намера која претставува услов за полноважноста на некоја постапка или дело.

Тука ќе ги разгледаме етичките импликации на љубовта.

Куранскиот збор *хубб* во суфизмот се преиначува во *мехабба* која подразбира кон две насоки насочена љубов: Божјата љубов кон човекот и човековата љубов кон Бог — значи, комуникативноста е самата карактеристика на љубовта, а не нешто што е само за себе наменето,

¹⁰³ *Ibid*

¹⁰⁴ *Ibid*

беспредметно во однос на човековото делување. Кај суфиите љубовта има подлабоко значење отколку кај знаците на законот и теолозите.

Овде нема да се осврнеме на гносеолошките аспекти врзани за љубовта, туку ќе се осврнеме на етичките моменти.

Теолозите, како што е, на пример, Ибн Тејмије, сметаат дека љубовта е еден вид волја, дека во самата волја на човекот е содржана и љубовта, такашто верноста би можела да се оствари кон верноста на законот, преку послушност, за да се постигне некоја корист од Бог.

Суфиите, како што се, на пример, Рабија Ел-Адевија, Зун Нун, Џунејд, Халлац и др. инсистираат на послушноста кон Бог заради самата љубов, а не заради некоја концесија која би била резултат на таа љубов, а посебно на обожавањето.

Значи љубовта не е само волја, туку таа има повисока позиција. Според Рабија Ел-Адевија, љубовта кон Бог е единствено онаа љубов која не содржи никаква корист освен самиот Бог. Рабија Ел-Адевија вели: „О Боже мој, ако Те обожавам заради страв од пеколот, фрли ме во огнот, а ако те обожавам надевајќи се на твојот рај, оддалечи ме од рајот; но ако те обожавам единствено заради љубовта кон Тебе, немој да ми ја ускратиш Твојата вечна убавина“.¹⁰⁵

Оттука љубовта е составен дел на побожниот и морален живот. Всушност, станува збор за „чиста љубов“. Се` што ќе се направи, кое било дело што ќе се оствари, се прави заради љубовта.

Ел-Мухасиби исто така инсистира на љубовта која предизвикува радост во срцето.¹⁰⁶ Љубовта е претпоставка на секое дело или постапка. Затоа Ел-Џунејд вели: „Љубов, тоа е наклонетост на срцата...“.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Eva de Vitray Meyerovitch, *Antologija sufijских tekstova*, Zagreb: Naprijed, 1988 147

¹⁰⁶ George Anawati et Louis Gardet, *op. cit.* стр., 29

¹⁰⁷ Kalabadi, *op. cit.* стр.79

Меѓутоа, љубовта кон Бог во исто време вклучува и љубов кон неговите созданија. Не може да се сака Бог, а да не се сакаат Неговите созданија. Во друга прилика го рекол и следното: „Љубовта е покорување“,¹⁰⁸ а тоа вклучува: послушност на Бог во она што го наредил, послушност во она што го забранил, согласност со она што го одлучил и пропишал. Произлегува дека секој пропис во верата или секоја постапка во животот треба да биде проникната со љубов. Она што го сака Бог, тоа го сака и човекот. Бог вели: „Кои Он ги сака и кои Него го сакаат“.¹⁰⁹ Фудајл, дури кога му умрел син му Али, се насмевнал. На прашањето на ученикот зошто тоа го направил, бидејќи никогаш не го видел да се смее, Фудајл одговорил: „Возвишениот Бог ја посакува некоја ствар, а јас го посакувам она што Бог го посакува“.¹¹⁰

Изгледа категоријата *мехабба* во суфиската етичка доктрина ја воведува Абдул Вахид Ибн Зејд. Оваа категорија вклучува заемна љубов. Нему му се припушваат следните зборови: „Најомилената постапка на делата за мене претставува задоволството кое и претходи на стрпливоста. Не познавам ниеден степен повисок и поблагороден од задоволството, а тоа е глава (на врвот) на љубовта“.¹¹¹

Без оглед на интензитетот на љубовта, станува збор за самодоволна, но не во себе затворена духовна состојба во човекот.

Комуникативноста на љубовта доаѓа до израз во повеќе насоки: љубовта во односот кон себе, всушност, е љубов насочена кон Бог, а не кон

¹⁰⁸ *Ibid*

¹⁰⁹ Куран, 5:54

¹¹⁰ A. J. Arbery, *Soufism An Account of the Mystics of Islam*, London, 1969, стр. 42

¹¹¹ Абдурахман Бедеви, *op. cit.* стр. 211-212

себе, зашто во себе се настојува да се постигне доживување на Бог, такашто се исклучува какво било самољубие; љубовта кон Бог, пак, подразбира и љубов кон другите, зашто се` она што го сака Бог, тоа го сака и човекот.

Бидејќи Бог го сака човекот, како што се споменува во куранскиот цитат, љубовта на човекот кон Бог и љубовта на Бог кон човекот се соединуваат во душата на човекот, но тука не станува збор за супстанцијално соединување на Бог и човекот.

Зун-Нун вели: „Најголема обврска на вљубениот е да го љуби она што го љуби Бог и да го мрази она што го мрази Бог...“¹¹² Иако се зборува за самодоволноста на љубовта, може да се заклучи, дека таа не е беспредметна, има свој предмет а тоа е самата љубов. Некои го дефинирале *мехабба*, констатира Хамид Ел-Газали, како нешто што го присилува срцето истото да го долови, да дознае за него, а јазичите уживаат додека го изразуваат тоа.¹¹³

Во која мера љубовта претставува надминување на волјата на човекот најдобро илустрира Хамид Ел-Газали кој смета дека љубовта, всушност, претставува бришење на волјата и согорување на сите телесни својства и пороци во себе. Во својата расправа *Китаб ал-арба`ин фи усул ал-дин* (Четириесет поглавја за основите на верата), Хамид Ел-Газали дословно вели дека „вистински учениот човек го сака само Возвишениот Бог, а, доколку, пак, сака нешто што не е Бог, тогаш тој го сака тоа заради Бог, Возвишен и Моќен“.¹¹⁴

Значи, љубовта во послушноста, во покорувањето на Бог и во односите на човекот кон другите, посматрана од аспект на суфиските етички концепти, има единствена цел, а тоа е самата љубов која се претвора

¹¹² Тевфик Тавил, *op. cit.* стр. 159

¹¹³ Ебу Хамид Ел-Газали, *Мукашефетул Кулуб*, 319

и во гносеолошка категорија, а не да се стекне со некоја овосветска или оносветска концесија. Суфиите и` давале предност на Божјата љубов во однос на која било друга љубов. Тие постојано сметаат дека само „Божјата љубов е вистинска љубов, и дека сите други љубови се метафорички љубови. Но, метафоричката љубов исто така е стварна на своето сопствено рамниште и таа, всушност, е Божји дар доколку се сфати соодветно и искористи како средство за да се постигне вистинска љубов, која, всушност, претставува љубов кон Изворот на секоја љубов, а тој Извор е Бог“.¹¹⁵

Но, за односот на љубовта на Бог кон човекот и обратно, ќе зборуваме во делот за познанието, за љубовта како познајна категорија.

4. 7. Аскетство (*зухд*)

За остварувањето на чистата или бестрастна душа (*саф*) од кои некои го изведуваат и зборот *суфи*, суфизам, практиката на суфи-искуството е насочена кон *зухдот* (аскетство).

Аскетизмот има повеќе форми во исламската култура. Аскетизмот има и пошироко и потесно значење. Кај обичните верници доаѓа до израз поширокото значење. Означува одмерено однесување во индивидуалниот и општествениот живот на муслиманот. Имено, аскетството доаѓа до израз при исхраната, облекувањето, работата и однесувањето во семејството и надвор од него. Значи, постојано да се воздржува од постапки кои би ги нарушиле моралните вредности предвидени со шеријатот, да не се дозволи да се направи некој грев или да се извалка или оцрни душата.

¹¹⁴ Ебу Хамид Ел-Газали, *Китаб ал-арба`ин фи усул ал-дин*, издаде М. Мустафа Абу`л`Ала, Каиро, 1970, 257

¹¹⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Srce islama*, Sarajevo, 2002, 270-271

Аскетизмот во потесно значење има два аспекта: филозофски и суфиски.

Од филозофски аспект, аскезата подразбира активности во насока на подготвување на душата со цел да дојде до познанието на Бог. Суфиската аскеза подразбира низа правила или вежби насочени кон интериоризација на пропишаните обврски од страна на Бог. Суфиската аскеза е поткрепена со засилена интериоризација на постапките како што се стрпливост, начин на седење, исхрана, однесување кон луѓето, изговарање некои посебни зборови и формули и задоволување со материјалните потреби онолку колку треба да се преживее, а сето тоа има за цел да не се падне под ропство на страстите и овосветските добра и на сметка на тоа да се заборава на Бог.

Зухдот, според дефиницијата на Кушајри, значи и откажување од некои дозволени работи во животот.¹¹⁶ Притоа суфиите се повикуваат на постапките на *зухдот* на пратеникот Мухаммед а.с. кои ги наоѓаат во сите биографии за неговиот живот.

Целата линија на суфии од Хасан Ел-Басри до Халлаџ практикуваат аскетство во текот на целиот свој живот. Хасан Ел-Басри повикува на минимум во уживањата на овој свет. Тој дури му се обраќа на халифот Омер Ибн Абдул Азиз, пишувајќи му писма во кои зборува за подобрувањето на карактерот и дека тој може да придонесе во таа насока со тоа што ќе ги избегнува луксузот и претераноста во уживањето во материјалните средства. Особено се осврнува на праведноста како најзначајна особина на еден владетел.

Зухдот на овој свет, според Хасан Ел-Басри, е нешто што подразбира стекнување уверливост во нештата, а уверливоста, пак, вклучува промислување (*тефеккур*), а по промислувањето доаѓа активноста. *Зухдот* е негова основна вокација: „Биди со овој свет како никогаш да не си бил на

¹¹⁶ Ел-Кушајри, *op. cit.* стр. 93

него, а биди со оној мислејќи дека никогаш нема да го напуштиш“. Или: „Човеку, продај го сегашниот за идниот живот, ќе ги стекнеш двата; не продавај го својот иден живот за сегашниот, ќе ги изгубиш и двата“. ¹¹⁷ Или: „Кој ќе се стекне со познание за Бог, тој ќе Го засака, а кој ќе се стекне со познание за овој свет, тој ќе го замрзи“. ¹¹⁸ Ибрахим Ибн Едхем *зухдот* го класифицира на три видови, и тоа: „*Зухдот* (аскетството) кога е задолжително, кога е доброволно и кога е алтернативно. Задолжително: кога се работи за нешто забрането; доброволно: кога се работи за нешто што е дозволено; алтернативно: кога се работи за нешто што е сомнително“. ¹¹⁹

Љубовта кон овој свет и неговите добра, според Ибрахим Ибн Едхем, е една од пречките за доживување на Бог во своето срце. „Вљубените во оваа градина која ќе овене“, вели тој, „не обрнуваат внимание на вечната градина. Тежнеејќи кон минливиот живот и имот ги занемариле делата кои водат до дворците на вечниот живот“. ¹²⁰ Аскетството, според Ибрахим Ибн Едхем, е и извор на знаењето кое е уверливо. Тоа длабоко навлегува во човековата психа пришто ја задржува умереноста во се`. Тој дословно вели: „Срцата ни се покриени со три пердиња, и робот (се мисли на човекот, *моја забелешка*) нема да постигне уверување (*јекин*: сигурно знаење) додека не ги дигне: радоста заради она што ќе го добие, жалењето заради она што ќе го изгуби и радоста кога некој ќе го пофали. Ако се зарадуваш за нешто што ќе го добиеш, значи дека си алчен. Ако се жалиш доколку изгубиш нешто, значи дека си незадоволен, а оној кој не е задоволен, тој ќе биде

¹¹⁷ Ел-Цахиз, „Ел-Бејану ве тебјиин“, том 3, стр. 88, цитирано според Абдурахман Бедеве, *op. cit.* стр. 160

¹¹⁸ Attar, *op. cit.*, стр. 61

¹¹⁹ Ебу Не`им, Ел-Хилјету..., том 8, стр. 206, цитирано според Абдурахман Бедеве, *op. cit.*, стр. 222

¹²⁰ Attar, *op. cit.*, стр. 115

казнет. Ако се радуваш кога некој ќе те пофали, тогаш си самољубив, а самољубието ги поништува делата.“¹²¹

Халлац смета дека зухд-от поседува повеќе значења, не само откажување од доброта на овој свет. Тој вели: „Да се отфрли овој свет е испосништво на душата, а да се отфрли идниот свет е испосништво на срцето. А да се откаже од јаството е испосништво на постоењето“.¹²²

Суфиите се повикуваат уште на две особини: понизност и одмереност. Тука влегува уште и избегнување работење нешто заради репутација. Оттука Ибрахим Ибн Едхем ја презира вообразеноста и поттикнува на понизност и одмереност: „Чувајте се од вообразеност, чувајте се од воодушевеност од делата (постапките). Погледнете на оние кои се под вас, а не на оние кои се над вас. Оној кој не е вообразен, Бог ќе го воздигне; оној кој ќе биде скрушен, Бог ќе го засили; оној кој се плаши од Него, Он ќе го сочува; оној кој Му е послушен, Он ќе му даде успех; оној кој ќе Му се предаде, Он ќе му пружи задоволство; оној кој ќе се потпре на Него, Он ќе му биде доста; оној кој ќе Му побара нешто, Он ќе му даде...“¹²³

Во колкава мера аскетството игра значајна улога во животот на суфијата, ни сведочат и овие зборови на Хасан Ел-Басри кога некој го прашал зошто толку кратко ја чисти облеката: „Смртниот час е побрз од тоа“.¹²⁴

¹²¹ Ebu Hamid el-Gazali, *Ihjau*..., стр. 93

¹²² Attar, *op. cit.*, стр. 263

¹²³ Ебу Не`им, Ел-Хилјету..., том 8, стр. 40, цитирано според Абдурахман Бедеви, *op. cit.*, стр. 222

¹²⁴ *Ibid*

¹²⁵ Внатрешната пурификација, според Бистами, е основна претпоставка да се тргне на патот кон небо. Тој се повикувал на духовното патување (*ми`рац*) кое ја отстранува секоја внатрешна состојба која е спротивна на чистотата и искреноста. Затоа многу години ќе проведе чистејќи го огледалото на својата душа. Со извонредни примери од неговиот живот се среќаваме во делото на Аттар.

¹²⁶ Attar, *op. cit.*, стр. 263

Бистами во голема мера поттикнува на внатрешната чистота без која актите стануваат безначајни.¹²⁵

Халлац обновата во душата и заборавот на „кон зло наклонетата душа“ (*ел-еммаре бис-суи*), што претставува куранска фраза, ја смета основна претпоставка која доведува до Божествената љубов.¹²⁶

Суфиите исто така зборуваат дека човекот не треба да се воодушевува од своите успеси, да се импресионира од своите резултати или дела, зашто на тој начин лесно може да се падне во некој вид шок кој не ретко ја замаглува вредноста на постапката и се оди во друга крајност која не може да се предвиди. Ебу Дар Гифари, на пример, преку аскетство проповеда да се сплотува срцето, зашто во спротивно тоа затврднува.¹²⁷

Воздржувањето од луксузот на овој свет или применувањето на аскетството (*зухд-от*), смета Хамид Ел-Газали, доведува до отфрлање на гревот, вообразеноста и луксузот кои стануваат секојдневна појава во општеството. Но, Хамид Ел-Газали не се залага за аскетство како цел сама за себе, туку тој зборува за него како побожна активност која треба да плоди извршување на обврските кон другите луѓе и заедницата. Затоа тој вели дека голем грев е човекот да се препушти на аскетство, а да ги остави во немаштија и сиромаштво оние кои зависат од него.

Слушањето музика и спортот, според Хамид Ел-Газали, се нужни услови за што поголема впрегнатост во животот, за релаксација на душата и интелектот, такашто посветеноста на овие две вежби претставува еден вид аскетство.

Хамид Ел-Газали во *Ихјау улумид-дин* (Оживување на верските науки) смета дека аскетството е почетниот степен на патот на суфијата. Тој се

¹²⁷ George Anawati et Louis Gardet, *op. cit.* стр., 23

состои од повеќе карактеристики: знаење, состојби и дела (*‘илм, хал вел`амел*).

Покрај етичката карактеристика на аскетството, Хамид Ел-Газали зборува и за неговата епистемолошка карактеристика, бидејќи аскетството води до верувањето. Оној кој го практикува аскетството се нарекува *захид*. Од повеќете степени на аскетството конечниот степен е „апсолутен *захид*“ (*захид мутлак*). Имено, се работи за лице кое се откажува од сите привлечности на овој свет. Тоа лице исклучиво го сака Бог.

Еве ја неговата опсежна дефиниција: „Аскет (*захид*) е оној кому ќе му дојде овој свет (*дуња*) не по пат на барање, туку чисто, спонтано, и во состојба е да ужива во него, а честа да не му се извалка, името да не му се посрамоти и душата да не му се расипе, а сепак се откажува од овој свет (*дуња*), плашејќи се да не се врзе за него, а тоа би значело дека се зближил со некој друг освен Возвишениот Бог, и дека сака нешто друго освен Него...“¹²⁸ Хамид Ел-Газали смета дека аскетството на својот конечен степен доведува до отсуство на свеста и за самото аскетство, тоа како такво исчезнува, тој не знае за него. Самата свест за аскетството во однос на Бог би значело дека тоа претставува некаква ствар (*шеј`*), а аскетот осознава дека овој свет е нешто што не постои (*ла шеј`*).

Со аскетството е проникнат речиси целиот живот на суфијата. Сите мистици го усвоиле *зухдот* (аскетството) како свој стил на живеење. Бистами со години живеел по планините во Таберистан, посветен на размислување; Рабија Ел-Адевија речиси целиот живот го провела осамена во својот дом во Басра, далеку од „световноста“, посветена на „чистата љубов“ кон Бог; Халлац многу години минал патувајќи по персиските, кашмирските и туркменистанските пространства, посветен на

¹²⁸ Ebu Hamid el-Gazali, *Ihja'u...*, стр. 98

размислување и аскетство; Сухраверди и Ел-Газали долги години живееле во осаменост, медитирајќи и посветувајќи се на пишување суфиски трактати, целосно посветени на побожен и аскетски живот.

Суфиите не можат да го замислат патот на познанието (*ирфан*) без моралните вредности, насочени кон чистење на „телесниот“ аспект на душата и целата сума страсти кои го успоруваат патувањето на суфијата кон Бог.

Една од најважните карактеристики на суфиите е патувањето низ пустини, ридови, планини..., а тоа е тесно врзано за аскетството придружено со осамување и предавање на размислување и побожност.

Инаку, побожноста ја вклучува веќе разработената техника од споменување на Божјото име (најчесто инвокација), размислување за себе и светот, воодушевеност од Божјото создавање, читање на Божјата Книга (Куранот), како и песни кои зборуваат за љубовта на човекот кон Бог, кон Божјиот пратеник и др. Еднакво, суфиите зборуваат за три видови молитви, и тоа: молитви кои се изговараат со јазикот, молитви со мислите и молитви со срцето.

Споменатите етички концепти се само едни од „степените и состојбите“ на патот на суфијата кон стварноста. Ние ја разгледувавме само нивната етичка концепција. Тие се дел и од суфиската епистемологија. Оваа техника претставува посебен дел на суфи-теоријата и практика.

Суфиите сметаат дека тие се дојдени од некаде и дека се странци или патници на овој свет. Постојано свесни дека се странци на овој свет кои не знаат кога ќе заврши нивната авантура, суфиите се уверени дека својата

судбина не ја држат во свои раце, зашто таа е од „онаа страна“ на овој свет и дека таа зависи од Божјата одлука.

Заради тоа, верникот воопшто, а посебно суфијата, му се обраќа на трансцендентното кое е „дејствувачко само за оној кој верува дека Бог може се во секој миг“, како што пишувал Киркегор.

Секој суфија е свесен за овој факт, дејствува и работи под „окото Божјо“. Таквата практика не ја прифаќаат со цел да се оддалечат од народот, туку што повеќе да се подготват за суфискиот живот, за усовршување на душата и нејзиното напредување кон Бог. Не биле неиндиферентни спрема она што се случува околу нив. Секогаш застанувале зад своето убедување и затоа наидувале на критики и осуда од владејачките структури, а некои дури тоа го платиле со сопствениот живот.

Вантврешниот морален увид и труд биле присутни во секој момент. Тие најнапред биле совест за себе, а потоа совест за другите. Затоа најмногу им пречеле расипаноста и профитерството на носителите на власта и подредената *улема* (зналци), нејзините сомнителни и дволични ставови, за што ги предупредувале секогаш кога им се пружала таква прилика.

Формите преку кои суфиите ја изразуваат својата морална вокација се поезијата, дискусиите по квартави, на улица, на јавни места, во кружоци. Заради тоа, облечени во посебна волнена облека или мантил, нивните идеи длабоко пробиваат во народните маси, постојано добивајќи голем број следбеници или ученици, обично оние кои не биле задоволни од носителите на власта и *улемата* кај кои не наоѓале алтернативни решенија за многу проблеми со кои се соочувале во животот.

Како што видовме, суфизмот започнува со посветеност на чистење на душата од сите неморални особини како услов за стекнување со другите состојби и степени кои следат по тоа.

Сите суфии верувале дека општествената обнова најнапред треба да започне со обновата на душата. Реформата на индивидуалниот живот ја претпоставувале на реформата на општествениот живот. Суфиите најмногу инсистирале на чистење на душата, според Кушајри, од завидливоста, омразата, вообразеноста, дволичноста и др. слични неморални особини.

Суфиите, не ретко, суфиската теорија за моралот ја споредуваат со медицината. Онака како што медицината се грижи за лекување на телото, така патот на суфијата, кој води до Бог, подразбира, на неговиот почетен стадиум, лечење на споменатите болести на душата.

Целта на чистењето на душата, како и кај грчките филозофи, е да се постигне среќа.

„Хеленистички инспирираните филозофи“ во исламот сметаат дека среќата се остварува со рационална активност преку која се воспоставува единство со Активниот интелект или Светиот дух. Тој во филозофијата се претставува како небесна умност преку која, на пример, според Ел-Фараби, се доаѓа до отстранување на сетилниот аспект на душата. Во зависност од познанието, душата се подготвува да се одгласат во неа остварувања од страна на Активниот интелект.

Кај суфиите, на реалното или вистинско познание му претходат моралните вредности кои ги споменавме, а кои не се наоѓаат во грчките етички теории, туку се изведени од основите на верското учење и искуство од кое, всушност, произлегува и мистичкото искуство. Не се работи за состојба на чиста контемплација, туку за животно искуство однатре проживеано или се работи за вредност потврдена со дело.

Суфиите сметаат дека она што е внатре, во човекот, е одредено дело или постапка. На морално-етички план тврдат дека телсните потреби се кочница или пречка на суфискиот пат, па затоа инсистираат на отстранувањето на пердето на сетилноста пред познанието и љубовта. Оттука Кушајри, како што ги пренсува зборовите на Ибрахим Ибн Едхем,

потенцира шест работи во суфизмот за да се тргне на тој пат: да се затвори вратата на благодетта, а да се отвори вратата на тешкотијата; да се затвори вратата на моќта, а да се отвори вратата на понизноста; да се затвори вратата на мирот, а да се отвори вратата на трудот; да се затвори вратата на спиењето, а да се отвори вратата на будноста; да се затвори вратата на богатството, а да се отвори вратата на сиромаштвото; да се затвори вратата на немарноста, а да се отвори вратата на подготвеноста за смрт.¹²⁹

Значајна карактеристика на суфиската етика е да се дојде до востановување единство на намерата и делото, увидот и резултатот, познанието и делувањето. Моралната вокација на суфи-икуството претпоставува вредностите да управуваат со животот. Затоа етичките погледи на суфиите нудат подлабок увид во востановените верски и морални норми на шеријатот (законот). Внатрешноста на човекот е она што ги посветува делата, а не се делата тие кои го посветуваат човекот. Свеста за последиците на она што се прави е постојана. На тој начин се има контрола врз фактот да не се дојде до позиција резултатите на човечкиот труд да завладеат со човекот или да и избегнат на неговата контрола при што тој би станал покорен или роб на своите продукти или, како што се нарекуваат во ортодоксијата - идоли.

Од друга страна, како што покажува самата листа на морално-етички вредности, суфиското движење во исламот, од самиот негов почеток, создава вредности со кои не се среќаваме во грчката етичка мисла. На тој суфиски пат се среќаваме со вредности произлезени од аскетското и религиско искуство на исламот.

Но, за да се избегне опасноста да се остане само на намерата или внатрешната постапка, на која инсистирале голем број суфии по Халлац, е потребна една синтеза на духовното искуство и надворешниот израз,

¹²⁹ Ел-Кушајри, *op. cit.* стр. 82

хакикат-от и *шерџат*-от. Значи, за синтезата на етичките вредности, мистичките намери и религиските принципи во исламот најголема потфат презема Хамид Ел-Газали, а особено во своето најобемно дело *Ихја улуми ад-дин* (Оживување на верските науки) кадешто законот и мистичноста или словото на законот и неговиот дух не се разделени и како такви се изучувани во сите образовни институции во исламскиот свет, било во медресите било во текиите, стекнувајќи се со право на граѓанство.

Колку и да инсистираат на духовната состојба, на чистењето на душата, суфиите не го сметаат тоа чиста состојба на контемплација. Внатрешното искуство, според Хамид Ел-Газали, мора да биде преточено во добро дело. Религиската внатрешна акција, доколку не е проследена со надворешна акција, е бесплодна. Филозофите, всушност, етичките вредности и учења единствено можеле да ги формулираат од животот и практиката на традицијата (кажувањата на Мухаммед а.с.) и искуството на светците (*евлијауллах*), суфиските првенци, кои практикувале аскетски и побожен живот.

Всушност, етиката на суфизмот е насочена кон актуализација на Божјите својства. Божјите својства пробиваат во животот само преку моралната акција. Ако Бог е милостив, праведен, искрен и др. деведесет и девет убави имиња или својства, така и човекот треба да биде праведен, милостив, искрен итн. што ќе има свои одрази или импликации во животот или во она што ја плете историјата.

Но, на сето тоа му претходи постапката на внатрешна изградба која резултира еден посебен вид гаранција на моралната акција.

Етичкиот аспект на суфизмот, всушност, е неразделен од гносеолошкиот и онтолошкиот. Тој во голема мера придонесува за пробивање низ патот на познанието и доаѓање до онтолошката основа на човекот и светот.

Моралното однесување, според суфиите, е база на мистичкото искуство, почетниот стадиум на патот на усовршувањето на душата. Без тоа духовно чистење и морални вредности за кои зборуваат суфиите од првите столетија не биле можни отстранувањето на сетилното перде и доаѓањето до израз на инспирацијата, според Хамид Ел-Газали; здружување на Создателот со создаденото, според Језид Бистами; соединување на човечката и божествената природа според Халлац; единството на битието кое ги вклучува Создателот (*халик*) и создаденото (*халк*), според Ибн Ареби.¹³⁰

Сумата на етички учења на суфизмот покажа дека патот на познанието или суфизмот е невозможен без моралните вредности. Моралните вредности за кои зборувавме едновременно се и епистемолошки вредности.

Анализата на етичките вредности покажа дека целта на суфиите е да остварат бестрасност во душата, да се стекнат со внатрешни претпоставки на моралната акција. Не станува збор само за слепо покорување или следење на шеријатските норми без да се изгради внатрешна самоувереност, без да се зајакнат чувствата, волјата и совеста. Продлабоченото значење на моралните вредности е темел на кој се изградува мистичкото искуство. За таа цел, суфиите, кои се основачи на суфиски школи, пишуваат големи расправи за моралните вредности кои не ги наоѓаат во хеленистичките етички теории, туку кои се резултат на нивното верско искуство.

Првите филозофски учења на суфиите се од областа на етиката и етичките вредности. Духовното искуство врз кое се потпираат суфиите не можело да се замисли со „кон зло наклонетата душа“ (*ан-нефс ал-емарету би ас-суи*), туку единствено со постапка на прочистување, оддалечување од потребите на телото кои го снижуваат човекот и не му допуштаат да се

¹³⁰ Тауфик Ат-Тавил, *op. cit.* стр. 156

воздигне на повисоко ниво на морална егзистенција. Чистотата на срцето и внатрешниот живот не можат да се замислат со постојано грешење или внатрешна злоупотреба. Не може да се сфати да се оствари интервенција во душата, било одозгора било одоздола, доколку се остане на ниво на душата која е „наклонета кон зло“.

5. Гносеологијата на суфизмот

Во суфизмот се среќаваме со централната категорија врзана за срцето, а тоа е интуицијата. Покрај интуиција (*зевк/опит* или *сласт*), суфиите зборуваат и за светлина во срцето, за созерцание, за љубов, за откровение... Се работи за еден посебен вид познание. Најнапред и самиот суфизам, не ретко, се дефинира како патот на познанието (*ма`риф*). Потоа, главна познајна категорија се смета и љубовта. Всушност, љубовта и познанието се неразделни категории на патот на суфијата до Стварноста.

Патот на суфијата до Стварноста минува низ повеќе духовни состојби (*ахвал*) и степени (*макамат*) со кои се занимава суфиската епистемологија. Сите тие духовни скалила на патот на суфијата се неразделни од познанието и љубовта. Всушност, тие се средства за остварување на овие две компоненти на суфизмот. Затоа, една од дефинициите на суфизмот, како што спомнавме, е дека тој претставува „патот на познанието и љубовта“.

Епистемолошките претпоставки за стекнување со познанието и љубовта варираат од суфија до суфија. Имено, Ел-Кушајри во своето дело

Рисала Ел-Кушајрија (Посланица на Кушајри) изнесува околу педесетина епистемолошки претстави на патот на суфијата до Стварноста, а на врвот на тие се познанието и љубовта. Тие се всушност бесцелни без познанието и љубовта. Саррац споменува седум степени (*макам*) и десет состојби (*ахвал*). Хамид Ел-Газали во своето дело *Ихја ал-Улум ад-Дин* (Оживување на верските науки) разработува преку дваесет духовни состојби и степени кои се во врска со духовното искуство.¹³¹

За некои од тие начини или патишта кои водат до познанието зборувавме во претходното поглавје. Тука ќе споменеме уште неколку: *халва* (повлекување во самотија), *самт* молк, *мухалафату ан-нафс ве зикр ујубиха* (спротиставување на телесната душа, постојано опоменување на нејзините слабости), *шукр* (благодарност на Бог за се` она што ќе ни се случи во животот), *сабр* (стрпливост), *рида* (задоволство), *зикр* (спомнување на убавите имиња на Бог), *дуа* (молитва), *адаб* (умерено однесување), *муракаба* (контемплација, свест за Бог или самоконтрола), *тефеккур* (медитирање) и др. Секоја од овие техники содржи низа строги правила за кои се придржува суфијата. Сета оваа практика во суфизмот е невозможна без инструкциите на шејхот или учителот кој се смета за духовен водач. Сите споменати суфии биле истовремено и шејхови. Имале голем број свои ученици.

Но, во секој од овие патишта познанието и љубовта заземаат централна улога. Всушност и самата љубов се очитува како познајна категорија.

На кој начин љубовта се јавува како познајна категорија, најдобро ќе се види од анализата на гносеолошките ставови на повеќе суфии. Затоа во исламската мистика љубовта никогаш не се посматра одвоено од

¹³¹ Делата на Саррац, Кушајри и Ел-Газали кои биле теоретичари и практичари на суфизмот се сметаат за стандардни во објаснувањето на степените и состојбите на суфискиот пат.

познанието иако истражувачите се занимавале или со љубовта или со познанието во суфизмот, а не со двата негови аспекта. Всушност на љубовта не и` е посветено посебно внимание како познавателна категорија во суфизмот. За неа повеќе се зборува како израз на мистичкото искуство.

Тука се среќаваме со пробив во најдлабоките и најтенки вредности на душата, зашто познанието е тесно врзано за посебен аспект на душата. Дури познанието, од онтолошки аспект, е составен дел на душата.

Спекулативните теолози зборувале за *`илм ет-тевхид* (науката за единството), а суфиите за *ма`риффа* (познание или гноса). Познанието во суфизмот се разликува од другите видови познание за кои зборуваат филозофите и теолозите. Тука станува збор, пред се, за познанието на Стварноста. Познанието на Бог, според Кушајри, подразбира познание на Вистината и нејзините имиња и својства.¹³² Поимот „вистина“ или „реалност“ во суфизмот, како што споменаваме, се однесува на Бог, каде што се` е опфатено со Бог или само преку Бог или во Бог постои. Затоа познанието на Врховната Вистина е највисокото познание и тоа ја сочинува самата суштина на тоа познание. Оттука Фричон Шоун вели дека „суштината на познанието е познание на суштината“.¹³³ Меѓутоа, познанието на Бог во оваа смисла не подразбира познание на Неговото битие како такво, туку познание на Неговите својства или имиња кои се манифестираат, било во светот, било во внатрешноста на човекот.

Тоа подразбира, исто така, дека познанието игра значителна улога. На кој начин се` е опфатено во Бог и преку Бог е тајна. Затоа Бог ги објавува Своите својства, а не и Своето битие. Со ваквата позиција не се релативизира самиот чин на познанието, зашто и самото познание е едно од Божјите својства, туку тоа се воздигнува, зашто и светот станува

¹³² Ел-Кушајри, *op. cit.* стр. 242

¹³³ Цитирано според Seyyed Hossein Nasr, „Theoretical Gnosis and Doctrinal Sufism and their significance today, *Transcendens philosophy* 1, 1-36/iranienstudies.org/Journal/vgn1)

предмет на тоа познание. Бог во исто време е Видлив и Невидлив, Прв и Последен, како што се спомнува во Куранот.

Стекнување еден вид познание дека стварноста е познавателна, а дека самото битие на Бог не е, ја нагласува иманентната и трансцендентната позиција на Бог во однос на светот. Неможноста на стекнување познание за Бог е еден вид познание. Имено, расправата за негативните својства на Бог е мошне присутна во теологијата (*калам*), а оттука има свое влијание и во суфизмот.

Според ваквата концепција, за Бог може да се рече само она што Он не е, па затоа се зборува за негативни својства.

Суфиите, како што сведочат нивните искуства, застануваат, во својата познајна постапка, до тајната во која не пробил ни самиот пратеник Мухаммед а.с. Кога суфиите зборуваат за познанието на Бог, тие мислат на еден специфичен вид познание, но не разделен од познанието на светот или стварноста. Тука се забележува едноста на битието, зашто ништо не може да биде одвоено од Бог или, доколку Бог би љубел или мислел нешто друго освен себе, како што извесуваат суфиите, тоа би значело нарушување на единството на Бог. Ставовите ги темелат врз познантиот хадис (кажување на Мухаммед а.с.) дека Бог рекол: „Бев скриено благо, посакав да бидам осознаен и затоа го создадов светот“. Така „Бог не може да погледа во друго затоа што Он е тоа друго“.¹³⁴ Оттука и познанието на светот е релевантно. Зашто и светот, според суфиската перспектива, е еден аспект од Стварноста. Кога еден суфија бил прашан, според известувањето на Хамид Ел-Газали, како го осознал својот Господар, тој одговорил: „Го

¹³⁴ Ebu Hamid El-Gazali, *Ihjaw...*, 375

осознав својот Господар со својот Господар. Да не беше мојот Господар, не би го осознал својот Господар“.¹³⁵

Бог, значи, според Куранот, го објавува својот збор, но не се објавува самиот Себе. Затоа Он „останува скриен на погледите во својата двојвидна тајна: во тајната на неприопштување на Божеството и во тајната на милосрдното делување кон своите созданија“.¹³⁶ Бог ги открива Своите својства во Објавата, па се вели, меѓу другото, дека е Милостив, Добročинител, Сочувствителен... и други својства кои, на еден таинствен начин, ја премостуваат бездната меѓу Создателот и создаденото (*халик* и *халк*), бидејќи преку својствата Бог не` запознава со Неговото битие.

Куранските ајети кои зборуваат за Божјото знаење (кое суфиите го преименуваат во познание) и Божјата љубов се многубројни. Затоа суфиите секогаш сметаат дека љубовта доаѓа од Божествената волја, а познанието од Божествениот ум. Познанието, според суфиската литература, е резултат на илуминација, инспирација и објава. Воопшто, станува збор за духовно познание кое има свои одрази и врз интелектуалното познание.

Познанието, според суфиите, не е субјективно, туку тоа е духовно познание кое својот извор го има во Божјото знаење кое во суфизмот се преформулира во познание. Затоа не може да се рече дека познанието е времено, ограничено или парцијално. Познанието во форма на духовно познание има своја онтолошка основа. Затоа онтологијата и гносеологијата во суфи-теоријата и практиката не се разделени. Молитвите кои ги спроведуваат суфиите се проникнати и оваплотени со гносеолошки и онтолошки содржини.

¹³⁵ *Ibid*

¹³⁶ L. Gardet, *Mistika*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1983, 116

Познанието и љубовта, посматрани од суфиска перспектива, се средства преку кои суфијата воспоставува единство со Бог. Но, тука не станува збор за супстанцијално единство, туку за бидување во својствата на Бог кои се манифестираат, зашто Бог е недостапен во Неговото битие. Бог вели за себе, исто така, дека е Зналец. Ебу Али Дикак вели: „Од знаците на познанието на Бог е и стекнувањето почит кон Возвишениот Бог. Кој ќе го зголеми познанието, тој ќе ја зголеми и почитта“.¹³⁷ А Зун-Нун вели: „Колку човекот повеќе се стекнува со познание за Бог толку задоволството со Него е поголемо“.¹³⁸

Бидејќи човекот е суштество кое сака да знае и дека љубопитноста му е својствена карактеристика, познанието игра значителна улога.

Една од карактеристиките која доведува до мир во внатрешноста на човекот е и познанието. Колку што повеќе познава човекот, толку повеќе се стекнува со смиреност.

Објект на познанието е Бог, негова прва претпоставка и конечна цел. Но, според суфиската гносеологија, Бог е истовремено и субјект на познанието. Он се гледа себе во срцето на верникот или му го открива на срцето знаењето за Себе. Еш-Шиббили вели: „Прво нешто на познанието е Бог, а последно дека Он нема крај.“¹³⁹

Познанието во суфизмот е тесно врзано за срцето и неговата активност. Мухамед Ибн Ел-Фадл вели: „Познанието е живот на срцето со Бог“.¹⁴⁰ А, Рабија Ел-Адевија смета дека срцето е она што дава најсигурно познание. Таа вели: „О синко Адемов, Бог не може да се види со очите, со Него не може да се разговара со јазикот, со ушите можеш да го слушнеш само она што го зборуваат созданијата, а со надежите не можеш да стигнеш

¹³⁷ Ел-Кушајри, *op. cit.* стр. 232

¹³⁸ Attar, *op. cit.* стр. 1

¹³⁹ Attar, *op. cit.*, стр. 242 (Ебу Бекир Еш-Шиббили, роден во Багдад или Самара за време на владетелот Демаваденда. Се смета за ученик на Цунејд Ел-Багдади. Умрел 846 год.)

¹⁴⁰ Attar, *op. cit.*... стр. 246

до Него. Ти преостанува само срцето, па настојувај да го разбудиш своето срце, зашто доколку тоа биде будно, не ти треба ништо друго.“¹⁴¹

Мухасиби смета дека познанието е „море без дно“, такашто тоа е „пред сите ствари и извор е на сите ствари“.

Срцето има свој посебен пристап кон стварноста. Таму каде што завршува моќта на умот, според Хамид Ел-Газали, започнува срцето. На тој начин, според Ел-Газали, срцето ја чувствува или забележува величественоста на присуството Божјо (*хадретул-целал*).¹⁴²

Живеењето во заедница со Бог, според тоа, е и познание. Познанието (*ма`риффа*) е внатрешниот момент на знаењето. Резултатите кои произлегуваат од познанието се најголемо знаење. Познанието е резултат на Божјата интервенција. Бог ги избира луѓето на кои им објавува. Тоа е привилегија на одбрани луѓе од страна на Бог пришто доаѓа до израз тајната на милосрдното делување на Божјите својства.¹⁴³

Таквото познание, според Рабија Ел-Адевија, е насоченост кон Бог. Тоа доведува до заедница со Бог: „Плодот на познанието е да се биде свртен кон Бог.“¹⁴⁴

Во елаборацијата на плодовите на тоа познание отишол подалеку Ибрахим Ибн Едхем: „Знаците на оној кој се стекнал со познание е тоа дека свеста му е насочена кон размислување и изведување поука, дека јазикот му е главно зафатен со величење и славење на Бог, дека неговите дела се резултат на покорноста на Бог и дека постојано е свесен за Божјата величина и моќ“.¹⁴⁵

Оттука се гледа дека мистичкото искуство не е само субјективен, внатрешен чин без да се земат предвид и постапките или делата на

¹⁴¹ Attar, *op. cit.*, стр. 91

¹⁴² Ebu Hamid El-Gazali, *Ihjau...*, стр. 93

¹⁴³ За одбрани луѓе се сметаат учителите во суфизмот или шејховите

¹⁴⁴ Attar, *op. cit.*, стр. 92

мистикот или она што го плете животот или историјата. Тоа го опфаќа целото суштество на човекот, неговиот духовен и физички аспект.

Но, каков е карактерот на тоа познание ќе видиме од анализата за повеќето видови познание.

5. 1 Видови познание

Се диференцираат два вида познание: внатрешно и надворешно. Предмет на внатрешното познание се внатрешните аспекти на стварите, а предмет на надворешното познание се надворешните аспекти на стварите.

Филозофијата (*фалсафах*) и теологијата (*калам*) во исламот содржат долги расправи за познанието на светот и Бог. До познанието на внатрешните светови, според суфизмот, доаѓаме со посредство на можностите на срцето, а до познанието на појавите со разумот. Значи покрај разумските познавателни моќи се среќаваме и со познавателните моќи на срцето.

Но во суфизмот се среќаваме со правец кој застапува еден вид спојување на познавателните моќи на срцето и познавателните моќи на разумот (или интелектот). Во тоа ќе се рефлектира посебен вид познајна филозофија која е специфична за суфизмот. Значи, моќта со која е врзано ова познание е интелектот (*ел`акл*), *noûs*, кој не треба да се брка со разумот. Познанието на интелектот секојпат се доведува во врска со интуицијата која е Божји дар и затоа се вели дека тоа познание е највисокиот степен на познание.

Оттука во исламската традиција се среќаваме со различни називи на овој вид познание. Поврзано со мистичкото искуство, тоа познание се нарекува *зевк* (сласт или опит), а ова особено вака се именува во првите фази на суфизмот.

¹⁴⁵ Attar, *op. cit.*, стр. 109

Тоа, од друга страна, имплицира еден вид искуство, внатрешен увид кој се стекнува низ одредена практика. Некои мистици-филозофи тој внатрешен увид го означуваат со терминот *ширак* (илуминација). Во таа перспектива, светлината се зема како најјзвесен познавателен принцип бидејќи таа е појасна од се` друго.

Едни суфии, пак, тоа познание го нарекуваат *худур* (присутност), кога познанието го прави присутен објектот за себе при самото овистинување на познанието, кога тоа и самото се остварува. Втори, пак, тоа познание го именуваат како инспирација, трети како објава, а четврти, пак, како духовно познание. Сите овие видови би можело, општо земено, да ги опфати она што се нарекува мистичко искуство кое, всушност, е неразделно од самиот чин на познанието. Оттука, познанието и искуството се соединети. Теоријата и практиката претставуваат извор на познанието.

Главниот проблем во филозофијата и во суфизмот е како да се надмине бездната меѓу Создателот и создаденото, а сепак да не се падне во пантеизам. И филозофите и суфиите тежнеат кон единството, кон надминување на релацијата субјект-објект, да се дојде до свеста за поврзаноста или односот на Бог и светот, Бог и човекот.

Познанието на кое се потпира суфијата е непосредно познание и не е посредувано со никакви премиси, категории или докази на кои се повикуваат филозофите. Всушност, станува збор за познание кое е надрационално и остварливо е само за оној кој го следи суфискиот пат или метод (*салик*). Тоа познание се потпира врз интуицијата (*зевк*) или внатрешната евиденција.

Но, зборот познание често пати се доведува во врска со категоријата „откровение“ (*кашф*) кое доаѓа како дар од Бог, на Неговата милост и добрина. Тоа се остварува откако ќе се исчисти душата или срцето од сите лоши особини и во него ќе дојде до созерцание на зраците на светлината која доаѓа од единствената Вистина.

Според тоа, овој вид познание е највисокиот. Тоа е директно познание, такашто не е посредувано со ништо. Онтолошкиот карактер на ова познание е она по што се разликува од етичкиот или гносеолошкиот акт на познанието. Она што претставува знаење или познание во суфиска смисла, од онтолошки аспект на посматрање, е својство на Бог. И оттука се тргнува. Бидејќи човекот е повикан да ги усвојува Божјите својства, тогаш и тој треба да поседува знаење или познание. Затоа највисокиот степен на познание е она познание кое е резултат на Божјото познание.

Познанието се стекнува со живеење на морално-етичките вредности, низ живо искуство, пришто доаѓа до израз посматрање на познанието од етички аспект. Што се однесува на гносеолошкиот акт на познанието, тоа се остварува со човековиот труд или увид во нештата, со користење на познавателните капацитети на човекот кога тој се отвора кон Бог и, како резултат на тоа, познанието доаѓа како милост и подарок од Бог, не ретко во форма на инспирација или објава.

Меѓутоа и во трите случаи е многу важна вистината која доаѓа до израз само во бестрасната душа, само во чистото огледало на душата, во нејзината состојба на бестрасност. Кога суфијата го постигнува овој степен, тој се нарекува *`ариф* (гностик). Гностикот се разликува од оној кој знае. Познанието, значи, е на повисок степен од знаењето.

Под *знаење* овде се подразбира она што го содржат другите дисциплини во исламот. Оваа диференцијација на знаењето и познанието се јавува со стапувањето на сцена на повеќе дисциплини во исламот.

Додека теолозите зборувале за знаењето за единството Божјо (*тавхид*), суфиите зборувале за познанието како средство за воспоставување единство со Бог.

Познанието содржи во себе духовна искра. Корените на познанието и знаењето, исто така, се различни. Секој ентитет, секое битие, според овој вид познание, носи во себе некоја духовна порака или содржина. За

разликата на знаењето и познанието говори и Худвири во своето дело *Kashf al-Mahjub* (Откривање на скриеното) во кое тврди дека оној кој пробива во значењето на суштината или стварноста на некој ентитет, тој го заслужува епитетот гностик (*`ариф*), а оној кој знае нешто и истото го памети, заборавајќи на духовната содржина на тоа нешто, тој не е гностик, туку *алим* (зналец). Разликата меѓу овие двајца е во следното: знаењето до кое доаѓа зналецот зависи од самиот него, а знаењето до кое доаѓа гностикот зависи од Бог.¹⁴⁶

Главниот диференцирачки принцип меѓу оној кој знае (*`алим*) и оној кој познава (*`ариф*) е во тоа што првиот е поттикнувач на акцијата која е насочена кон стекнување знаење за нешто и тука се завршува, каде што се останува во доменот на човековиот план. Додека оној кој познава (*`ариф*) е оној кој се стекнува со конкретна визија за врховниот објект на познанието. Тој не е зафатен со своите активности во процесот на познанието, туку негова единствена преокупација се активностите на Бог, такашто Бог се укажува и како субјект на познанието.

Секое знаење има свој внатрешен аспект кој се пренебрегнува кај научниците. Или познанието во оваа перспектива е внатрешниот момент на знаењето. Бистами¹⁴⁷ вака ја дефинира разликата меѓу овие две знаења: „Во знаењето (*`илм*) има знаење кое улемата (шеријатските знајци или теолозите, *моја забелешка*) го игнорираат“.¹⁴⁸ Тоа е тесно врзано за сигурното знаење кое е нешто друго од обичното знаење. Не се работи за парцијално, туку за целосно знаење. Ибрахим Ибн Едхем вели: „Иако

¹⁴⁶ Hujwiri, *Kashf al-Mahjub*, prev. R.A. Nicholson, London: Luzac, 1911, 383

¹⁴⁷ Ебу Језид Ел-Бистами, роден во Бистам, во Иран, а по потекло е од зороастровата вера. Умрел 877 год. Основач е на мистичка школа чии следбеници се прогласиле со своите мистичко-екстатични состојби. Тој е познат по своите **шатахати** (теопатски изрази) во суфизмот. Тој се обврзал да го оствари **ми`раџот** (патувањето на Мухаммед а.с. на небо). Неговите проповеди се сочувани во сите класични прегледи на суфизмот.

¹⁴⁸ Attar, *op. cit.*, стр,

поседувааш многу знаење, ти недостасува малку сигурно уверување или знаење.“¹⁴⁹ Џунејд Ел-Багдади разликува два вида познание. Едното познание е она кое се стекнува, а другото е познание на Бог кое е самата содржина на тоа познание: „Постојат два вида познание: познание при кое човекот ќе го познае Бог и она вистинското при кое човекот Го познава Бог“.¹⁵⁰ Познанието не е разделен чин од зафатеноста со Бог: Да се стекне со познание значи да се биде зафатен со Севишниот Бог. А Халлац оди најдалеку во објаснувањето на значењето на познанието кое во секој реалитет гледа одредено значење или смисла: „Познанието се состои во посматрање на нештата и исчезнувањето на се` во смислата“.¹⁵¹

Суфијата во секоја појава во природата или во секој нејзин дел воочува одредено духовно значење. Ништо не е бесцелно и лишено од смислата и значењето. Трансценденцијата е насекаде присутна или таа се насетува во секој дел на природата, зашто Бог не се објавува само во срцето на човекот, Он ги објавува Своите својства и во природата.

Еве како се отсликува тој диференцирачки момент на знаењето и познанието на еден пример. Улемата знае и свесна е дека Бог постои и застанува на тоа. Но, подлабоката смисла на тоа знаење е да се знае дека само Бог конечно постои, дека се`, доколку се спореди со Него, е ништо. Оттука се потврдува Божјото кредо во Куранот „Нема друг бог освен Бог“. Или: нема друга реалност освен Божјата реалност.

Според ваквата перспектива, сите ствари во однос на Бог се релативизираат. Меѓутоа, подлабокиот вид знаење не е разделен од површинскиот вид знаење. Самиот факт дека познанието е „над“ знаењето не значи дека тоа е одвоено. Тоа повторно се навраќа на првата позиција и

¹⁴⁹ Attar, *op. cit.*, стр. 109

¹⁵⁰ Attar, *op. cit.*, стр. 252

¹⁵¹ Attar, *op. cit.*, стр. 263

сите ствари ги става на свое место. Тоа се нарекува мудрост (*хикма*). Имено, самиот збор *хикмах* (мудрост) од јазичен аспект го има ова значење: „секоја ствар да се стави на свое место“.

Ова познание, според Хусеин Наср, го карактеризираат повеќе моменти. Имено, според него, предмет на ова познание е она што се нарекува Врвен Принцип на Реалноста кој е апсолутен и безграничен. Гностичарите овој Принцип го нарекуваат Апсолутно Битие без какво било ограничување на неговата апсолутност. Конечната Реалност е заднина на сите разлики и дестинации.

Оттука познанието не е врзано само за онтологијата туку и за метафизиката која расправа за она што е над битието. Познанието е врзано за Божественото Битие кое е над сите граници и определби. Но, тоа во мистичката филозофија е врзано и за Божествениот Ред во битието каде што се манифестираат Божествените имиња и особини кои се однесуваат на Врховната Есенција. Тука доаѓаат до израз исто така состојбите на човекот и космосот (или симболичната космологија и гностичката антропологија).¹⁵²

Целта на познанието, според суфиите, е да се постигне единство со Апсолутот или да се потврди самото единство. Главниот проблем кој се јавува тука е како да се стекне со познание за Апсолутот кога познанието е човечка карактеристика?

Суфиите прибегнуваат кон ставот дека познанието, за разлика од знаењето, се остварува низ Апсолутот (*‘ариф би-ллах*) или низ Бог. Тука се дава приоритет на божествената милост над индивидуалниот труд. Суфијата на тој начин партиципира во Божественото знаење повеќе отколку што поседува знаење. Затоа суфиите секогаш се повикуваат на познанието како својство на Бог, а не на човекот. Во таа смисла и Џунејд

Ел-Багдади го дефинира суфизмот како познание: „Во суштина суфизмот е Божјо својство (дескрипција), но по изгледот тоа е човечко својство“.¹⁵³

Основна состојка на познанието е духовниот момент во него. Духовноста, всушност, е содржина на познанието. Заради тоа се нарекува духовно познание.

Овој вид познание го трансцендира доменот на креацијата иако е во самата креација. Затоа вистинските суфии секогаш се сметаат за „следбеници на познанието“. Ова познание не може целосно да се приопшти. Имено, познанието кое доведува до одредени духовни содржини не може да се пренесе на сите луѓе, такашто тоа обично останува во доменот на субјективитетот на човекот.

Познанието единствено може, според Ибн Ареби, симболички да им се претстави само „на оние кои почнале да се стекнуваат со мистичко искуство“.¹⁵⁴ Оној кој се стекнал со тоа познание вообичаено не го приопштува истото. Ел-Џунејд вели: „*Ариф* (оној кој се стекнал со познание) е оној кому Бог му дарува таков степен, такашто тој молчи, а неговата тајна зборува.“¹⁵⁵ Халлац познанието го поистоветува со откровението и во таа состојба тајната останува како таква. Тој вели: „Кога Божјиот роб ќе постигне степен на познание, ќе му се случи откровение и неговата Тајна ќе стане нема, такашто во неговата свест не останува ништо освен Вистинскиот“.¹⁵⁶ Или уште појасно за значењето на познанието се среќаваме во следните зборови на Халлац: „Кога божественото Битие ќе му

¹⁵² Seyyed Hossein Nasr, „Theoretical Gnosis and Doctrinal Sufism and their significance today, *Transcendens philosophy* 1, 21-23/iraniestudies.org/Journal/vgn1

¹⁵³ Al-Junaid: *Life, Personality and Writings*, ed. and trans. By A.H. Abdel-Kader, London: Lukac, 1962, 79

¹⁵⁴ Ibn `Arabi, *The Taryuman al-Ashwaq*, trans. by R.A. Nicholson, London: Royal Asiatic Society, 1978, 68

¹⁵⁵ Attar, *op. cit.* стр. 252

¹⁵⁶ Attar, *op. cit.* стр. 263

се приопшти на слугата, тоа својата мудрост ќе ја всели таму каде што повеќе не постои, внатре свеста на слугата, ни љубов, ни трепет, ни надеж, ни сиромаштво, ни раскошност, зашто тоа се состојби кои остануваат од онаа страна на нивната цел, бидејќи и спомнатото Битие е од онаа страна на ограничувањата.¹⁵⁷ Затоа Халлаџ изговорил „Јас сум вистина“, а не „Јас сум љубов“, зашто само низ Вистината или Реалноста човекот го остварува своето постоење.

Ибн Сина вистинските знајци ги нарекува „гностици“ (*`ариф*) кои се стекнале со мистичко знаење. Во своето доживување на Стварноста тие се на повисоко ниво од аскетите (*захид*/аскет) и побожните (*абид*/кој ги извршува верските обврски). Карактеристично за „вистинските знајци“ или гностиците, според Ибн Сина, е тоа што тие поседуваат состојби и степени на душата, својствени на нив, а не на други. Тие се постојано свртени кон „светот на светоста“. Карактеристиката на тие, според Ибн Сина, е следната: „А оној кој својата мисла ја насочува кон светоста на Божјата семаќ постојано, свртен кон блескањето на светлината на вистината во својата најскриена внатрешност, заслужува назив „вистински“ зналец (*`ариф*)“.¹⁵⁸

Меѓутоа кај Ибн Сина и кај Плотин може да се зборува за мистика, но таа се разликува од мистиката на „чистите“ мистици кои го темелат своето мистичко искуство врз фактите на објавената вера.

И двајцата филозофи ја посматраат мистиката во контекст на своите филозофски системи. Ибн Сина говори за интелектуална интуиција или за интелектуална мистика. И Плотин во своето дело *Енеадес* ја разработува филозофската контемплација која подразбира една духовна постапка на интериоризација. Но и за едниот и другиот, слободно може да се рече дека

¹⁵⁷ Ебу Бекир Калабади, *op. cit.* стр. 152

¹⁵⁸ *Ел-Ишарат ве ет-Тенбихат ли еби Али Ибн Сина*, том 4, Каиро: Дарул ме`ариф би мисри, 1968, 58

се – и покрај тоа што покажуваат интерес за мистиката – пред се филозофи, а потоа мистици.¹⁵⁹

Оттука во рамките на филозофијата која се изградува по Ибн Сина се среќаваме со филозофска мистика или доаѓа до спојување на религиската и филозофската мистика.

Но, познанието кај суфиите е неразделно од љубовта. Љубовта во суфизмот е дар Божји, состојба на душата. Значи, познанието како и љубовта е Божја милост. Оној кој ја презема акцијата на познание, не ја занемарува љубовта. Само тој поседува љубов во полна смисла.

Додека љубовта кај филозофите е последниот момент, кадешто таа се јавува како копнеж, стремеж, кај суфиите таа е присутна од почетокот до крајот на патот.

Од многуте духовни состојби на суфијата, за кои зборуваат суфиските хроники, познанието и љубовта претставуваат почетниот и крајниот момент на патот на суфијата. Суфиите зборуваат за заемната љубов: љубовта на човекот кон Бог и љубовта на Бог кон човекот. Некои од нив дури сметаат дека Бог е самата љубов, како што се, на пример, Халлац, Ибн Ареби, Целалуддин Руми¹⁶⁰ и др.

Затоа сега ќе преминеме на начинот на кој се посматрани познанието и љубовта во нивното единство.

¹⁵⁹ Види: Lous Gardet, „Experience et gnose chez Ibn `Arabi во: *Ел-Китабу ет-Тизкарџ Мухјуддин Ибн Араби*, Каиро, 1969, 261

¹⁶⁰ Целалуддин Руми, персиски поет, кој се смета за еден од најголемите поети воопшто. Роден е во Балх, Хорасан 1207 год., а умрел во Коња 1273 год. Основач е на мевлевискиот тарикат. Најзначајното негово дело е *Месневија* кое во историјата на духовноста е едно од најизучуваните дела. Постојат посебни катедри на кои се студира ова дело и ден-денес во рамките на голем број на духовни центри (текии) низ светот. Неговата *Месневија* содржи околу 25000 стихови.

5. 2 Познанието и љубовта (како познајна категорија)

Нема сомнение дека сите суфии не можат да го замислат својот суфиски пат без познанието и љубовта. Всушност, познанието е неразделно од љубовта. Суфијата најнапред доаѓа до познанието на Стварноста, а преку познанието доаѓа до љубовта и обратно.

Очигледно е дека исламската мистика се дефинира како „пат на познанието“ и „пат на љубовта“ во исто време.¹⁶¹

Хамид Ел-Газали застапува дека „само оној може да го сака Бог кој се стекнал со исправно познание за Него“.¹⁶² Верникот, според Хамид Ел-Газали, не може да се замисли без темелна љубов спрема Бог, зашто никогаш не е без темелно познание.¹⁶³

Имено, љубовта кај суфиите се провлекува во сите нивни молитви кои ги преземаат во својот живот. Што било да се преземе во животот, кој било степен да се оствари на патот на човекот кон Бог, љубовта и познанието се неразделни. Љубовта се појавува во секој епистемолошки чин, во секоја внатрешна или надворешна постапка на суфијата. Таа всушност е и самиот епистемолошки чин. Заради тоа Хамид Ел-Газали вели дека „љубовта претставува највозвишената цел на духовните состојби (*ахвал*) и најпрефинет вкус на духовните степени (*макам*).“¹⁶⁴

Љубовта, според Шекик ел-Белхи, е неразделна од другите степени на патот кон Бог. Таа дури раководи со другите степени или состојби на душата. Кога љубовта ќе засветли во човековото срце, тогаш таа ги

¹⁶¹ William Stoddard, *Sufism* (The Mystical Doctrines and Methods of Islam), New York: Paragon House Publishers, 1986, 48

¹⁶² Hava Lazarus-Yafeh, „The Place of the Religious Commandments in the philosophy of al-Ghazali во: The Muslim World, 51/3, 1961, 176

¹⁶³ Ebu Hamid El-Gazali, *Ihjau...*, стр. 370

¹⁶⁴ Ebu Hamid El-Gazali, *Ihjau...*, iv, дел 16, 2570, (цитирано според Rešid Hafizović, *Temeljni tokovi sufizma*, стр. 284

засенува сите други состојби како што се, на пример, аскетството (*зухд*), стравот (*хауф*), копнежот кон рајот (*шевкул-манах*) и др.¹⁶⁵ Сумнун ал-Мухибб, познат багдадски суфија, исто така смета дека љубовта е почетниот и конечниот сетепен на патувањето на суфијата кон Бог. „Љубовта е начело и темел на Патот кон Возвишениот Бог. Духовните состојби и степени се престојувалишта (кои укажуваат на љубов); во која било духовна одаја да живее духовниот патник, нужно е тоа дека нема каде да заврши освен во состојбата на љубовта. Не постои никаков друг пат кој би требало да заврши поинаку се` додека постои духовната Стаза.“¹⁶⁶ Ел-Хамадани зборува за соединувањето на човекот и Бог во љубовта: „Божјата љубов станува супстанца (*мавхар*)(на човечката душа), а нашата љубов станува особина на Неговото постоење...“¹⁶⁷

Абдуллах Енсари, Халлац, Кушајри и др. суфии сметаат дека љубовта зазема средишна позиција во познатата теорија на суфизмот. Љубовта е почетна и конечна дестинација во се` и за се`. Состојбата во срцето што ја предизвикува љубовта, според Кушајри, е истенчена и чувствителна до таа мера што не може да се опише со зборови. Самата истенченост на оваа состојба доведува до осознавање на Божјата величина. Кога љубовта ќе се оствари во срцето, ништо нема поразбирливо од неа.¹⁶⁸ Целалуддин Руми вели дека и самото перо се крши при опишувањето на љубовта.¹⁶⁹

Сите молитви кои ги извршуваат суфиите, било да се молитви на јазикот, молитви на мислата, или молитви во форма на добри дела се

¹⁶⁵ Види: Šaqiq Balhi, *Adab al-`ibadat* во: *Trois oeuvres inédites de mystique musulmans: Sakik Balhi, Ibn `Ata, Nifari*, ed. Paul Nwyia, serija I, *Pensee arabe et musulmane*, t. 7, Beirut, 1982, 18

¹⁶⁶ Ел-Хуцвири, *Кешф ал-Махџуб*, Исламабад, 1987, 269-270

¹⁶⁷ Цитирано според: Rešid Hafizović, *op. cit.*, стр. 294-295

¹⁶⁸ Ел-Кушајри, *op. cit.*, стр. 247

¹⁶⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Srce Islama*, стр. 272

проникнати со љубов. Тие без љубов се празни и безначајни. Дури и рајот нема смисла без љубовта. Љубовта, според некои суфии, како што ќе покажеме подолу, е повредна и од самиот рај.

Љубовта игра значителна улога и во поглед на покорноста на Бог. Не може да се биде покорен на Бог без љубовта. Вистинска покорност, според Хамид Ел-Газали, ја исполува само оној кој љуби.¹⁷⁰ Покорноста и посветеноста на Бог произлегуваат не само од љубовта, туку и од познанието. Херим Ибн Хајјан вака ја поткрепува оваа позиција: „Кога верникот ќе го осознае Господарот, ќе го засака. Кога ќе го засака, ќе се сврти кон Него и ќе му се посвети...“¹⁷¹ Покорноста и посветеноста на Бог, кои се прочитуваат низ побожни или молитвени акти, се бесцелни без љубовта. Јахја Ибн Му`аз вели: „Помила ми е трошка љубов кон Бог отколку седумдесетгодишна побожност без љубов“.¹⁷²

Всушност, срцето кое ќе засветли со љубовта ја потиснува каква било друга содржина во него, како што советуваше Рабија Ел-Адевија. Таа се смета суфиски првенец во интерпретацијата на љубовта. Или, уште се нарекува, „сведок на Божествената љубов“ (*шехид ел-хубби ел-илахијј*).

Како и познанието така и љубовта, според суфиите, има онтолошки корени. Халлац и Ибн Ареби зборуваат за љубовта како првичен чин. Тие сметаат дека заради љубовта е создадено се`. Љубовта како познавателна и онтолошка категорија, не е резултат на нужноста и условеноста во светот. Според Рабија Ел-`Адевија, Халлац и Ибн `Ареби, љубовта е од „онаа страна“ на верата, од „онаа страна“ на стремежот кој е иманентен на ентитетите во светот.

¹⁷⁰ Ebu Hamid El-Gazali, *Ihjai...*, стр. 313

¹⁷¹ Ebu Hamid El-Gazali, *Ihjai...*, стр. 318

¹⁷² *Ibid* (Хусеин Тирмизи, познат по прекарот „философ“ (*хаким*). Умрел 898 год. Заслужен е за пробивот на хеленизмот во суфиската традиција. Познат е по делото „Печат на светоста“ кое содржи 155 поглавја).

Филозофите ја имале предвид вторава категорија која е преземена од грчката филозофија. Се работи за категоријата *eros*. Според суфиите, љубовта му се дарува на срцето. Таа е објава во срцето. Затоа и таа претставува еден вид познание.

Преку љубовта и познанието се доаѓа до средба или заедница со Бог, се воспоставува личносен контакт со Бог, односно со Божјите манифестации или својства кои се постојано дејствени, а не безлични или статични, затворени во себе. Познанието и дава моќ на љубовта, а и љубовта му дава моќ на познанието. Љубовта е подарок од Бог. Но, таа е, освен тоа, и резултат на човековото подвижништво. Затоа суфиите зборуваат за обострана љубов: за љубовта на Бог кон човекот и за љубовта на човекот кон Бог. Сите се согласни дека Божјиот чин на љубовта и претходи на човековата љубов. Еве каква елаборација среќаваме кај Тирмизи: „Познанието е дарба (подарок) што Бог ја дава на Неговиот слуга кога Он ја отвора кон него вратата на милоста и наклонетоста (љубовта) без заслуга на робот (човекот) за тоа“. Џунејд Ел-Багдади љубовта ја воздигнува до степен на Божествена гаранција: „Љубовта е Божја гаранција“.¹⁷³ За онтолошките корени на љубовта зборуваат сите суфии кои го интерпретираат предегзистентниот договор на душите со Бог. „Неговата љубов кон мене и претходи на мојата љубов кон Него“, вели Бистами.¹⁷⁴ Од перспективата на познанието, манифестацијата на човечката љубов кон Бог е самиот ефект на Божјата предегзистентна и вечна љубов кон човекот.¹⁷⁵

¹⁷³ Attar, *op. cit.*, стр. 252

¹⁷⁴ Attar, *op. cit.*, стр. 168

¹⁷⁵ Види: Reza Shah-Kazemi, „The Notion and significance of ma`rifa in Sufism“ во: *Journal of Islamic Studies* 13:2, London, 2002, стр. 155-181

¹⁷⁶ Ebu Hamid El-Gazali, *Ihja'u...*, стр. 350

Што се однесува на познанието, Тирмизи смета дека познанието е Божествена светлина која живее во срцето од пред создавањето на светот. Од срцето таа светлина се шири во градите и умот (интелектот). Познанието на срцето претставува резултат на еден нагон или инстинкт кој се нарекува Божествена светлина.¹⁷⁶ И тој дел, според Хамид Ел-Газали, се нарекува посебен вид разум. Со него се осознава суштината на стварите и појавите.¹⁷⁷ Или познанието е дарба која зависи од Божјата волја и љубов.

Значи, најпридружувана категорија на суфискиот пат или познанието е *мехабба* – љубов која мистиците постојано ја доведуваат во врска со куранските ставови за љубовта на Бог кон човекот и љубовта на човекот кон Бог. Голем е бројот на куранските ајети кои зборуваат за љубовта. Ние ќе ги споменеме следниве цитати: „Кажи: - Ако го љубите Алах, па следете ме! Алах ќе ве љуби и ќе ви ги прости гревовите ваши. Алах е Простувач и Сомилосен!“¹⁷⁸ ; Или: „ ...кои Он ги љуби и кои Него го љубат“.¹⁷⁹

Според тоа, заемната љубов е еден вид просветленост за која сведочи и самиот Бог. Таа состојба на просветленост е проследена со голем број дефиниции на самата љубов. Малку кое својство било подложно на толку длабоки елаборации како што е тоа својството *мехабба* (љубов) во суфизмот. Во арапската литература за љубовта се среќаваме со две категории: *`ашк* (стремеж, копнеж) и *хуббун*, *мехабба* (љубов). Филозофите ја имале предвид првата, а суфиите втората категорија. Кај филозофите *`ашк* означувал највисок степен на љубов за да се постигне совршенство.

¹⁷⁷ *Ibid*

¹⁷⁸ Куран, 5:54

¹⁷⁹ Куран, 5:54

Всушност, секој ентитет, па така и душата и телото, тежнее кон нешто или има во себе вграден стремеж кој го движи кон нешто повисоко или посовршено се` додека не се дојде до врховното совршенство. Љубовта тука е хиерархиски поставена, колку погоре, толку повеќе љубов. Или љубовта е хиеро-љубов. Тука станува збор за `ашк во најопшта смисла на зборот, во неговото најшироко онтолошко значење. Филозофите зборуваат за `ашк, `ашик, ма`шук (љубов, љубеник и љубено) кои претставуваат својство на Нужното Битие. Покрај деведесет и деветте својства на Бог во Куранот, се вели дека Бог љуби. Поетските изливи за љубовта одат во друга насока. Но, нас не` интересира љубовта во суфизмот.

Иако во суфизмот се среќаваме со двете употреби на поимот љубов, во смисла на „есенцијална желба“ (*`ашк затиј*) како, на пример, кај Рабија Ел-Адевија, Халлац и Ибн `Ареби, и како *мехабба* (обострана љубов), сепак таа „есенцијална желба“ е резултат на милоста Божја. Таа не е производ на условеноста или нужноста во светот за која зборуваат филозофите. Љубовта не е резултат на природата, туку таа е Божји израз во срцето на човекот.

Еве неколку дескриптивни дефиниции на љубовта. Ел-Каттани, современик на Халлац, вели: „Љубов, тоа е давање предност на Љубениот!“¹⁸⁰ Саррац нуди уште една дефиниција: „Љубовта, тоа е да се почитува на она што го сакаш заради Оној кого го сакаш“.¹⁸¹ Ал-Нибаи вака ја окарактеризирал: „Љубовта е уживање во создаденото, а покорноста уживање во Создателот“.¹⁸² Местото на познанието и љубовта се во срцето на човекот, смета Бистами. Кога го прашале Бистами: „Кој е

¹⁸⁰ Абу Бекир ал-Калабади, *Китаб ет-Теарруф фил мазхаб ахл ат-масаввуф*, Каиро, 1934, превод од арапски А.Ј. Arbery, *The Doctrine of the Sufis*, Cambridge University Press, London 1935, 79-81

¹⁸¹ *Ibid*

¹⁸² Абу Бекир ал-Калабади, *op. cit.* стр. 79

дервиш“?, тој одговорил: „Оној кој во ризницата на своето срце наоѓа бисер кој се нарекува љубов“.¹⁸³ Сигурното знаење во срцето, кое е тесно врзано со љубовта, според Зун-Нун, е „подобро отколку да се поседува целиот овој свет, зашто сигурното знаење во срцето ја буди љубовта кон оној свет“.¹⁸⁴ Хамид Ел-Газали под љубов подразбира наклонетост на душата кон нешто што и` соодетствува. Бидејќи Бог е целосно совршенство, совршеноста и убавината можат единствено да се врзат за Бог.¹⁸⁵ Ибн Ареби и Целалуддин Руми сметаат дека љубовта ги надминува границите на религијата или, со други зборови кажано, љубовта ги трансцендира религиските разлики. Еве Ибн Ареби што вели: „Моето срце стана живеалиште на секоја `форма`. Она е пасиште за газели и манастир на христијански монаси. И храм за идоли и Каба за ходочесници. И плоча за Петокнижие и книга за Куранот. Јас ја следам религијата на љубовта и по кој било пат да тргнат нејзините камили, та љубовта е мојата религија и моето верување.“¹⁸⁶

Кога Ибн Ареби зборува дека неговото срце е самостан, Каба, Тора и Куран, тоа не подразбира „не прифаќање на религиозните убедувања, туку транскрипција на **фена ан** („поништување“), на каков било слух кон `создаденото` кое се издвојува од својот Извор, а се` со цел заради повторното доаѓање, во своето верување, до самиот тој Извор. Патот кој води таму е љубовта која произлегла од Изворот и која повторно се враќа на своите почетоци“.¹⁸⁷ Целалуддин Руми смета дека љубовта е длабоко всадена во космичката стварност, па и во човекот, во севкупното негово случување, нудејќи визија за Создавачката љубов. Еве што вели: „Таков

¹⁸³ Attar. *op. cit.*, стр. 137

¹⁸⁴ Attar. *op. cit.*, стр. 136

¹⁸⁵ Ebu Hamid El-Gazali, *Ihja'u...*, стр. 370-375

¹⁸⁶ Ибн Ареби, *Терџуманул ашвак*, (арапски текст, англиски превод и скратено издание) ed. R.A. Nicholson, London: Royal Asiatic Society, стр. 19

Бог, кој вечно живее и љуби, Еден Бог, еден закон, еден елемент. И едно далеку Божествено Случување, кон кое сите созданија се движат“.¹⁸⁸ А Ираки, пак, ја нагласува нејзината трансцендентна платформа: „Љубовта лебди над дофатот на човечкиот дух; таа му бега на соединувањето и одвојувањето: секаде каде што некое суштество предизвикува мечтаење, сликата е празна а поимањето слепо“.¹⁸⁹ Хамид Ел-Газали тврди дека „љубовта му припаѓа на Бог и дека таа е најсовершена, конечна меѓу степените, врв на врвниот степен ...“¹⁹⁰

Познанието на срцето не содржи во себе никаков сомнеж. Заради тоа Хасан Ел-Басри, покрај љубовта, посветува внимание на интелектуално промислување (*фикр*) или спекулацијата која ја подредува на љубовта или на познавателната моќ на срцето. Тој особено претпочита да се разговара со срцата бидејќи тука нема дволичност или неизвесност, а најмалку сомнеж. Тие покажуваат што е добро а што зло, а телесната душа е онаа која сака да завладее и да го потисне исправното просудување на срцето. Затоа бестрасноста е услов за присутноста на љубовта. Еве што тој дословно вели: „Разговарајте со своите срца, зашто тие лесно заработуваат; а потиснете ги своите телесни души, зашто тие сакаат да дојдат до израз!“¹⁹¹

За Божјата љубов кон човекот и за човековата љубов кон Бог говори Рабија Ел-Адевија. Таа единствен контакт со Бог наоѓа во љубовта. Љубовта кон Бог не можело да ја замени цело богатство на овој свет. И во најтешките мигови не ја напуштала желбата во нејзиното срце за Бог. Откако се пожалила за некој настан и ги слушнала зборовите: „О Рабија, ти сакаш и јас сакам. Јас и твојата желба не можеме да бидеме заедно!“

¹⁸⁷ Louis Garde, „Experience et Gnose chez Ibn `Arabi...“, 284

¹⁸⁸ Цитирано според: Khalifah Abdul Hakim, Dželaluddin Rumi во: M.M. Sharif, *Historija islamske filozofije II*, Zagreb: August Cesarec, 1988, 224

¹⁸⁹ Eva de Vitray Meyerovich, *Antologija sufijских tekstova*, Zagreb: Naprijed, 1988, стр. 105

¹⁹⁰ Eva de Vitray Meyerovich, *op. cit.*, стр. 114

¹⁹¹ George Anawati et Louis Gardet, *op. cit.* стр. 25

Рабија го одвоила своето срце од секаква овосветска надеж. Единствена нејзина преокупација била љубовта кон Бог, љубовта кон Неговата убавина, чиста и искрена љубов која ја приопштувала во секоја прилика, при секоја молитва или расправа. Кога се разболела, дошле да ја посетат Хасан Басри, Малик Ибн Динар и Шакик од Белх – познати суфии по своите изреки и аскетски живот. Хасан рече: „Никој не е искрен во својата замисла дека го сака Бог доколку стрпливо не ги поднесува ударите на својот Господар“. Рабија рече: „Тоа удира по самољубието“. А Шакик додаде: „Никој не е искрен во таа своја замисла доколку не се заблагодарува за ударите на својот Господар“. Рабија додаде: „Може уште подобро“. Тие и рекоа: „Тогаш, кажи ти!“ Таа одговори: „Никој не е искрен во својата замисла за љубовта кон Бог доколку не ги заборава ударите додека мисли на својот Господар“.¹⁹²

Рабија Ел-Адевија поучува дека постојат два вида љубов. Љубов заради интерес и љубов заради Бог. Таа вели: „Те сакав на два начина: себично и со љубов што ја заслужуваш. Во себичната љубов ја најдов во Тебе својата радост, додека кон се` друго бев слепа. Но, вистинската љубов е онаа која Те љуби без каков било интерес; така, пердето се дигна и можам да гледам во Тебе. А, бидејќи славата во тоа или во она не е моја, во тоа и она, славата е целосно Твоја“.¹⁹³

Несебичната љубов, според Рабија Ел-Адевија, не подразбира враќање кон себе зашто во тој случај избива самољубие, се појавува љубов за некое добро или за некоја корист, било овосветска или оносветска. Љубовта кон Бог исклучува кој било вид интерес или добро од кои произлегуваат

¹⁹² Види: Feriduddin Attar, *op. cit.*, поглавје за Рабија Ел-Адевија, стр. 91- 93; исто така види: Eva de Vitray Meyerovich, *op. cit.*, стр., 202

¹⁹³ Цитирано според: М. Hamidullah, Sufije, во: М.М. Sharif, *op. cit.*, 351

егоизмот и самољубието; љубовта е покрената со чист чин на самата љубов кон Оној што се љуби.

Рабија Ел-Адевија постојано била обземена со свеста за присутноста на Бог. Во сите изреки на Рабија кои се однесуваат на љубовта и молитвата упатена кон Бог провејува мислата дека не е доволна само љубовта на човекот кон Бог и дека таа не доведува до посакувани резултати доколку не дојде до израз љубовта на Бог кон човекот. Некој човек и` рекол на Рабија: „Направив многу гревови; доколку се покајам, дали Бог ќе се сврти кон мене?“ Таа одговори: „Не! Но, ако Он се сврти кон тебе, ти ќе се покаеш!“

Љубовта кај неа, како што може да се види, е дури над молитвата, над стрпливоста, над стивнатоста, такашто таа само по љубовта го познава Бог. За љубовта кон убавината Божја таа ги жртвува сите радости на овој свет и сите радости на оној свет.

Според неа, суфијата треба да го „поништи“ својот индивидуалитет во љубовта спрема Бог или едноставно таа средба да се претвори во љубов. Тука дури самото познание се претвора во љубов. Кога го сонувала пратеникот Мухаммед а.с. и кога и` упатил прашање дали го сака, Рабија одговорила: „О Божји пратенику! Зарем има некој кој не те сака? Меѓутоа мојата љубов кон семожниот Бог целосно го исполнила моево срце, такашто во него нема место за љубов или омраза кон некој друг.“¹⁹⁴ Таа дури и ѓаволот не го мрази бидејќи во нејзиното срце нема место за омраза кон кого било.

Во колкава мера ја посакувала близината на Бог, Рабија ни го потврдува тоа со следниве зборови: „Го посакувам Џеннетот (Рајот) на

¹⁹⁴ Mayid Fakhry, *History of Islamic philosophy*, London, 26.

прво место заради близината на Бог во него, а дури потоа како престојувалиште“.¹⁹⁵

Живејќи сама, немажена, иако имала понуди за брак од многу побожни луѓе, Рабија Ел-Адевија, до 80 година од животот, колку што живеела, никогаш не се откажала од љубовта Божја.

Абдул Вахид Ибн Зејд изгледа е првиот суфија кој ја воведува категоријата *мехабба* (обострана љубов) како техничка категорија во суфи теоријата. Односно: за заемна љубов на човекот и Бог како посебна „состојба на душата“. Тој го цитира кажувањето на Мухаммед а.с. кое стигнало преку Хасан Ел-Басри – познатиот *хадиси-кудси*: „Кога ќе преовлада кај Мојот роб неговата зафатеност со Мене, тогаш ќе ги сместам неговата благосостојба и уживање во Моето сеќавање. Кога ќе ги сместам неговата благосостојба и уживање во Моето сеќавање, тогаш тој ќе Ме засака и Јас ќе го засакам. Кога тој ќе ме засака и Јас ќе го засакам, тогаш ќе го подигнам пердето меѓу Мене и него...“¹⁹⁶

Очигледно станува збор за Божествената љубов. За Божествената љубов зборува и Ибрахим Ибн Едхем. Често пати зборувал дека побожноста треба да биде исклучиво заради љубовта кон Бог.

Љубовта кон Бог е состојба која ја намалува потребата на човекот за овосветско уживање во храна, пиене или облекување. Сето обожаване на Бог, сметал тој, е заради љубовта кон Него, а не заради рајот (ценнетот). Молбите што му ги упатува на Бог бараат љубов. Затоа пренесувањето на Божјата љубов во срцето на човекот е голема работа. Тоа е Божја особина која треба да ја поседува и самиот човек. Еве тој што дословно вели: „О Боже мој, Ти знаеш дека ценнетот/рајот не е тежок кај мене ниту колку крилце на една мувичка, доколку ми прочитуваш пријателство да се сеќавам

¹⁹⁵ Ebu Hamid El-Gazali, *Ihja'u....*, стр. 365

¹⁹⁶ Абдурахман Бедеви, *op. cit.*, 164

на Тебе, да ме снабдиш со Твојата љубов и да ми ја олесниш послушноста кон Тебе, а рајот дај му го на оној кој го сака!“¹⁹⁷

Откажувањето од потребите на овој свет, според Ибрахим Ибн Едхем, е услов да се биде пријател на Бог и услов на Божјата љубов кон човекот. Верниците обично во молитвите го посакуваат рајот, се молат за него, а суфиите како што е Ибрахим Ибн Едхем, Рабија Ел`Адевија и други, се молат за љубовта. Имено, секојпат постои опасност, според суфиите, да се испречи љубов кон нешто друго пред љубовта кон Бог. Затоа суфиите покажуваат рамнодушност кон благодатите во животот. Исто така и милоста Божја доаѓа до израз кога човекот ќе го сврти своето лице кон Бог.

Љубовта и милоста во една ваква перспектива, како што се гледа, се јавуваат како значајни гносеолошки категории. Тие зависат од човекот и од Бог. Еве што вели Ибрахим Ибн Едхем, на пример, за Јован синот Захаријев и за она што Бог му го открил: „Јоване, постигнав споразум со самиот Себе, дека ниеден од Моите робови нема да Ме засака (бидејќи пробив до дното на неговата намера), а Јас да не станам слух со кој слуша, вид со кој гледа, јазик со кој зборува, срце со кое разбира. А тоа значи да му одземам се лично освен да биде зафатен со Мене: Јас ќе го продолжам медитирањето, Јас ќе бидам присутен во неговата ноќ и близок со неговиот ден. Јоване, Јас ќе бидам гост во неговото срце, мета на неговиот стремеж и неговата надеж; секој ден и секоја ноќ за него се подарок од Мене, тој се приближува кон Мене и Јас се приближувам кон него, да му го слушнам гласот, во името на љубовта на неговата понизност“.¹⁹⁸

Поучен од некој монах по име Отец Симеон, Ибрахим Ибн Едхем ја дефинира послушноста кон Бог како медитација и молк. Односно единствено го зема предвид споменувањето на Бог (*зикр*). Смета дека

¹⁹⁷ Ебу Не`им, *Ел-Хилјету*, том 8, стр. 37, цитирано според Абдурахман Бедеви, *op. cit.*, стр. 236

¹⁹⁸ G. Anawati et L. Gardet, *op. cit.*, стр. 31

молкот е вежба која може да се научи. Тврди дека љубовта Божја, врз основа на ова кажување, пробива во срцето и тука се очитува или остварува. За условите на љубовта, Божјата спрема човекот и човечката спрема Бог, Ибн Едхем смета дека доколку луѓето би ја дознале вредноста на љубовта Божја, тие веднаш би пристапиле кон аскетската практика, било во облекувањето, било во исхраната и другите привлечности во животот. Сметал дека аскетството доведува до Божествената љубов. Ангелите/мелеките постојано го обожаваат и му се клањаат на Бог откако Бог го создал овој свет. Затоа тие ја заслужуваат Божјата љубов.¹⁹⁹

Љубовта не се учи, таа не е резултат на човековиот труд. Маруф Ел-Кархи рекол: „Љубовта не може да се научи од луѓето, таа е дар Божји и доаѓа од Неговата милост“.²⁰⁰

И покрај тоа што човекот е свесен за својата љубов кон Бог, сепак неговата љубов е безначајна во однос на љубовта на Бог кон човекот. Бистами вели: „Замислував дека го љубам Бог, а потоа сфатив дека мојата љубов е ништожна во однос на Неговата љубов кон мене“.²⁰¹

Само во заедница со Бог човекот го постигнува своето пријателување со Бог. Да се биде со Бог значи да се биде со се` бидејќи Он е сеопфатен. „...о Боже, кога сум со Тебе, јас сум се`, а кога сум без Тебе, не преставувам ништо“,²⁰² вели Бистами. Некој суфија (веројатно се мисли на Халлац) рекол: „Да се биде без Неговата љубов е потешко од огнот, а да се ужива во неа е поудобно од ценнетот/рајот“.²⁰³ Радоста на срцето, според Хамид Ел-Газали, е единствено во средбата со Бог.²⁰⁴

¹⁹⁹ Абдурахман Бедеви, *op. cit.*, стр., 234-235

²⁰⁰ Fazlu Rahman, *op. cit.* стр.188

²⁰¹ Attar, *op. cit.*, стр. 168

²⁰² Attar, *op. cit.*, стр. 169

²⁰³ Ebu Hamid El-Gazali, *Ihjaw.....*, стр. 359

²⁰⁴ Ebu Hamid El-Gazali, *Ihjaw.....*, стр. 359

Со кој било проблем човекот да се соочи во својот живот, љубовта треба да доминира со се` во животот на човекот. Кога некој го прашал Бистами што е тесаввуфот (суфизмот), тој одговорил: „Да се затворат зад себе вратите на мирот и да се клечи на колената на љубовта“.²⁰⁵

Љубовта не е насочена само кон Бог туку и кон она што Бог го љуби. Во таа перспектива љубовта се појавува како универзална, опфатна категорија. Затоа Ибн Ареби вели дека љубовта со која луѓето се љубат меѓу себе е божествена љубов со која Бог нас не` љуби и, љубејќи не нас, во нас самите, се љуби самиот Себе.²⁰⁶ Он е и објект и субјект на љубовта. Или Он е самата љубов.

Може да се заклучи дека суфиите од најраните времиња сметале дека категоријата *ма`риф* (познание) е во најтесна врска со религиското искуство, а особено со љубовта. Она знаење на кое му недостасува духовно и верско значење не може да пробие до степен на реално или вистинско познание. Или, со други зборови кажано, познанието ја вклучува и љубовта, од една страна, и љубовта, од друга страна, го вклучува познанието.

Зун-Нун, познатиот Египќанец, кој веројатно бил под влијание на Псевдо Дионисиј чие учење било присутно меѓу коптското население во Египет, од каде што потекнува и Зун-Нун, дава прецизна интерпретација на она што подразбира познанието. „Познанието“, вели тој, е „резултат на провиденцијата Божја, Божје приопштување на духовната светлина во најголемите длабочини на нашето срце“.²⁰⁷ За него се вели дека бил запознаен со алхемијата, хиероглифите и херметичките списи во Египет. Тој исто така пее за љубовта Божја кадешто доаѓаат до израз страствени зборови. Љубовта и познанието се неразделни во неговите изреки. На

²⁰⁵ Feriduddin Attar, *op. cit.*, стр. 171

²⁰⁶ Види: Ибн Ареби, *Футухат ал-маккијях*, ii, Каиро, 1293 X 427-431

²⁰⁷ Eva de Vitray Meyerovitch, *op. cit.*, стр. 68

прашањето што е тоа гностик, тој одговорил: „Еден меѓу нив, различен од нив“.²⁰⁸ Познанието го поделил на три вида. „Прво, познанието дека Бог е еден, кое го поседуваат сите верници; второ, познанието изведено од доказ и приказ, кое им припаѓа на филозофите, реторичарите и теолозите; и трето, познанието на својствата на Божјата едност, кое им припаѓа на евлиите/светците (пријателите Божји), на оние кои размислуваат за Бог во своите срца, такашто Он им го открива она што не му го открива никому на светов. Вистинското познание на Бог е Божјото просветлување на срцата со чистиот сјај на познанието (т.е. сонцето може да се види само со помош на сончевата светлина). Колку човекот повеќе се стекнува со познание за Бог, толку неговата вчудовиденост е подлабока и поголема“.²⁰⁹

Зун-Нун исто така потцртува разлика меѓу знаење и уверување. До знаењето доаѓаме со посредство на надворешните сетила, а до уверувањето допираме само преку интуицијата.²¹¹ Но, има познание кое е над интуицијата, а тоа познание го поседуваат Божјите пријатели, кои не постојат сами по себе туку постојано се со Бог и во Бог постојат. Тука не играат улога ни интуицијата, ни приопштувањата, ни созерцанијата, ни откровенијата, туку тие посматраат директно и непосредно, како резултат на Божјата интервенција во срцето, окото или слухот на човекот, а во согласност со кажувањето на Мухаммед а.с.: „Кога ќе го засакам слугата, Јас Господарот, тогаш јас сум неговото уво, такашто преку Мене слуша, и негов јазик, такашто преку Мене говори....“

Повеќе истражувачи сметаат дека категоријата *ма`риф* (познание) во суфизмот по прв пат ја вовел Зун-Нун Ел-Мисри. Повлечен во медитација и молк, како два патишта кои водат до присуството на Бог, Зун-Нун не ја занемарува и љубовта која пробива во човековото срце, која доаѓа од

²⁰⁸ *Ibid*

²⁰⁹ Eva de Vitray Meyerovitch, *op. cit.*, стр. 69

²¹¹ Attar, *op. cit.* стр. 63

некаде и го исполнува. Кога ја прашал една жена која е целта на љубовта, таа му одговорила, како што Зун-Нун вели: „Глупаку, љубовта нема цел“. Тој ја прашал: „Како тоа?“ Таа одговорила: „Зашто Љубениот е без цел!“²¹²

Според тоа, очигледно е дека љубовта нема предмет, таа е едновремено и субјект и објект, нема своја цел. Дури и надворешните нешта или појави во природата, според него, треба да се дофатат со внатрешното чувство, да се почувствува присутноста на Бог со срцето и неговите можности. А кон тоа значајна улога има љубовта кон која Зун Нун тежнее и сака да се збогати: „О Боже, Те познавам во доказот на Твоето дело и во јасноста на Твоиде дела: додели ми, о Боже, да го барам Твоето задоволство со моево задоволство и со радоста на Таткото кон своето чедо, и да се сеќавам на Тебе со мојата љубов кон Тебе, во ведар спокој и цврста решителност.“²¹³ Целта на неговиот духовен пат кон Бог е љубовта.

Љубовта кај Зун-Нун Ел-Мисри, слично на Хасан Ел-Басри и Рабија, е медиум на односот на човекот кон Бог кој се наоѓа во човековото срце. Еве во една своја песна што вели: „Јас умирам, но се уште во мене не умира жестината на мојата љубов кон Тебе/ А ниту Твојата Љубов, мојата единствена цел, ја стивна зажареноста на мојот дух“.²¹⁴ За него се вели дека познанието или гносата, покрај љубовта, влегува како составка на суфиската епистемологија.

Љубовта и познанието, како гносеолошки категории, уште поинтензивно ги среќаваме кај подоцнежните мистици. Еден од нив е Харис Ел-Мухасиби, „испитувачот на својата совест“ (зборот *мухасиби* значи оној кој се преиспитува самиот себеси). Посебна карактеристика на

²¹² Eva de Vitray Meyerovitch, *op. cit.*, стр. 69

²¹³ *Ibid*

²¹⁴ Види: А. Ј. Arbery, *op. cit.*, стр. 46-50

неговиот пат кон усовршување самиот себеси, преку самоиспитувањето, е извршување на обврските кон Бог преку нивната интериоризација.

Овој мистик воведува нова категорија во суфи-практиката, а тоа е задоволство (*рида*) кое, всушност, опфаќа двовидно задоволство: задоволство на човекот од Бог и задоволство на Бог од човекот. Задоволството во душата, според него, е состојба, а не степен. Но, тоа не значи дека не треба да се развива и усовршува. Не се работи за чист сентимент, туку за развивање на тој сентимент, кој веќе еднаш се добил како милост од Бог. Затоа тој ја нуди следнава елаборација: „Задоволството е суштина на срцето под влијание на настаните кои доаѓаат од Божествената волја“. Ист е случајот и со љубовта и познанието кое произлегува од неа. Во својата *Расправа за љубовта* тој настојува да ги дефинира работите кои се однесуваат на Божествената љубов. Врз основа на дел од неговата расправа за љубовта, изнесен во делото на Арбери, може да се види дека тој тежнее кон оригиналната љубов. Светлината на стремежот е светлината на љубовта. Љубовта, како состојба на срцето, содржи можност да се развива, да се зајакнува, такашто нејзиното изобилие е од светлината на горливоста. Самиот стремеж е всаден во срцето и тој избива со помош на светлината на горливоста. Се работи за категорија која посредува во односот на човекот со Бог кој се случува, токму, во самото срце, седиштето на љубовта.

Според Мухасиби, таа лампа во срцето ја разгорува самиот Бог, такашто таа гори во пукнатините на срцето и нема да згасне се` додека човекот не ги земе предвид неговите акции со окото на самозадоволството. Но, не се работи, според Мухасиби, за разлика меѓу копнежот и љубовта. Разликата се појавува кога стремежот не е гранка на оригиналната љубов, онаа што Бог ја спушта во срцето. Тој особено се залага за морален живот и откажување од потребите на овој свет (*зухд*) како медиуми за постигнување чиста совест.

Но, песимизмот, сепак, се надминува со љубовта. Имено, љубовта, според него, влева перспектива и надеж во срцето на верникот, такашто загриженоста и тагата во него се потиснуваат. Бог комуницира со добродетелите и побожните преку љубовта што ја всадува во нивните срца. Еве што тој дословно вели: „Изворот на љубовта кон верните за верските дела мирува во љубовта на Господарот, зашто Он е Тој кој има моќ да поттикне. Всушност, Бог е Оној кој одредува да биде познат на верниците, кој ги наведува да Му бидат покорни, кој одредува да биде љубен од нив, без што нивниот труд не вреди ништо. Он во срцата на Нему потчинетите посеа семе на љубов кон Себе. Потоа тоа семе го обвитка со наметката на блескотна светлина, позајмувајќи им на нивните срца страствени зборови кои потекнуваат од силината на Неговата љубов кон нив...“²¹⁵

Теолозите, а подоцна и филозофите, зборуваат за трансцендентноста на Бог во однос на светот и човекот, за бездната на овој и духовниот свет и како таа се надминува со Божјото својство на создавање, а суфиите зборуваат за надминување на бездната или расцепот преку љубовта Божја која, како и познанието, се сместува во срцето на мистикот. Во обредната практика, покрај волјата, тие сметаат дека треба да се земе предвид и љубовта.

Бидејќи доаѓаат од Бог и се движат кон Бог, познанието и љубовта во себе содржат длабока комуникативна компонента. Затоа нема ниеден суфија кој не ја вклопува љубовта во својата теорија и практика. Суфиите секогаш љубовта ја сметаат како идеал во својот однос кон Бог, зашто во Куранот на неколку места се зборува дека за тој идеал треба да се жртвуваат сите потреби во животот. Тие не ја ограничуваат љубовта на сентимент или емоција која се сведува само на индивидуална појава, туку и` даваат подлабоко значење: љубовта, проникната со познанието, го

²¹⁵ G. Anawati et L. Gardet, *op. cit.*, стр. 29

опфаќа севкупниот човеков однос кон себе, светот и Бог. Затоа во мистичките искуства секогаш се зборува за троединството: вљубен-љубен-љубов.

Според тоа, тука исчезнува објектот и субјектот на љубовта, она што е субјект тоа е и објект на љубовта, а она што е објект тоа е и нејзин субјект. Но, за да ја заслужи Божјата љубов, суфијата презема низа акции свртени кон прочистување и бестрасност на душата, зашто без тоа љубовта не само што е невозможна, туку таа е бесмислена, не е автентичната љубов за која зборуваат суфиите.

Познанието, во кое е содржана љубовта, не е партикуларно, поединечно познание, туку тоа е целосно познание, исполнето познание каде што е исклучен секаков сомнеж. Љубовта за која зборуваат суфиите нема цел, затоа што таа е самата цел. Се` што се прави, се` што се презема во животот, се прави заради љубовта. Таа е почетниот и крајниот момент на мистичкото искуство.

Во сите молитви кои му ги упатуваат на Бог, суфиите бараат да ги збогати со љубовта. Тие сметаат дека светот не претставува ништо друго освен одраз на Божјата убавина и љубов. Оттука и големата внимателност на суфиите кон природата и она што се случува во неа, зашто и „природата од метафизички аспект е откровение на Бог кое носи сопствена духовна порака и поседува сопствени духовни методи“.²¹⁶

Суфиите, љубовта и познанието обединети во едно, ги сметаат за мудрост. Таа мудрост е повеќеvidна, такашто ги опфаќа сите епистемолошки елементи на патот на суфијата кон Бог. Оттука можеме да зборуваме за мудрост која има гносеолошки вредности. Тука се користи

²¹⁶ Sejid Hosein Nasr, „Ekološki problem u svjetlu sufizma: osvajanje prirode i pouke istočne nauke“, во: *Sufizam*, Beograd, 1981, 195

целата традиција на искуства кои имаат филозофски (во форма на поезија) и теолошки (во форма на молоитви) аспекти.

Затоа описот на мистичките искуства е проследен со длабоки спекулативни и мудросни форми. Еве како таа традиција ја дефинира Јахја Сухраверди²¹⁷ во своето дело *Аварифул-ме`ариф* (Видови сознанија): „Тоа е мудрост за духовните состојби и духовните степени; мудрост за идеите кои живеат во срцето; мудрост за верата и искреноста; мудрост за душата (*ан-нафс*), нејзиниот карактер и прописи за тоа која мудрост на суфиите е најдобра мудрост; мудрост за различни форми на световен живот, за разни видови желби, особено оние истенчените, било да се тие убави и грди; мудрост за она што е незамисливо и за тоа како душата да се направи задоволна со она што е најнепознато во зборувањето и делувањето, во храната и пиењето, во облекувањето и спиењето; мудрост за покајанието, вистината и искреноста, за гревовите кои се мали и прекршоци кои се ситни за секојдневниот човек, но сериозни се за побожните; мудрост за тоа како да се присили душата да се откаже од она што е бескорисно, и како да се носи со оние ствари кои не се неопходни; мудрост за духовното сосредоточување (*муракаба*) и за стварите кои го оневозможуваат духовното сосредоточување; мудрост за самоиспитувањето и заштитата, за потпирањето на Бог (*таваккул*), за задоволството (*рида*), за аскетството (*зухд*), за потрагата по Бог (*инаба*), за молбата (*ду`а*), за љубовта; мудрост за духовните состојби како што е трепет (*хајба*), блискост (*унс*), вознемиреност (*кадб*), духовна опуштеност (*баст*); мудрост за *фана* и *бака* („поиништување“ и „живеење“ во Бог) и за нивните различни духовни

²¹⁷ Шихабуддин Јахја Сухраверди, роден 1155 год. во стариот град Медија, на северозападниот дел од Иран, а умрел во Алеп 1191 год. Причините за смртта се непознати. Работел и делувал во повеќе центри, а најмногу во Исфахан каде што била присутна филозофската традиција на Ибн Сина. Напишал голем број дела иако умрел во 38-та година од животот. Најзначајни дела се: *Хикмах ал-Ишрак* (Источна теозофија), *Китабул-инсаф* (Книга за одмереноста), *Китабул-ме`риф* (Книга за познанијата) и др.

степен; мудрост за губењето (*иститар*) и прочитување (*таџали*), духовното соединување (*џам`а*), егзистенцијалнодо издвојување (*фарк*), светлосни искри (*лавами*), за одблесоци (*тавали`*) и духовни проникнувања (*бавади`*); мудрост за стаменоста и духовно пијанство“.²¹⁸

Имено во познанието на суфијата се испреолетуваат сите овие елементи кои, сите поединечно, имаат своја епистемолошка улога.

Но, познанието во една ваква перспектива содржи во себе една духовна енергија која се храни не само од сопствената содржина туку и од содржината на сите молитви на умот (*фикр*) и молитви на срцето (*зикр*) чии знаменија, опфатени со љубовта на мистикот, допираат до Божествената присутност која се чувствува во се создаденото. Оттука во суфизмот се разработува цела шема побожни или молитвени акти кои се составен дел на суфи-теоријата и практиката.

Може да се заклучи дека гносеолошките или епистемолошките погледи на суфиите се врзани за двете фундаментални категории на суфискиот пат без кои тој е невозможен, а тоа се љубовта и познанието. Иако се работи за две категории, сепак тие се неразделни една од друга. Не може да се повлече демаркациона линија меѓу познанието и љубовта. Како резултат на нивната нерзделност во сите авторитативни истражувања за суфизмот се среќаваме со дефиницијата дека суфизмот е „патот на познанието и љубовта“.

Сета „драма“ на патот на суфијата се случува во срцето. Оттука, срцето не е само емоционален туку и познавателен „орган“. Познанието до кое се доаѓа со посредство на срцето се рефлектира и врз интелектот. Всушност, тоа е платформа на интелектуалното познание. Централно место

²¹⁸ Шихабуддин Сухраверди, *Авариф ал-Ма`ариф*, „Каиро“, sine uno, стр. 34

зазема интуицијата која претставува еден вид познание. Или, поточно, еден вид духовно познание.

Сите суфии тврдат дека срцето е огледало во кое се рефлектираат Божјите својства, а тоа се љубовта и познанието. Како резултат на Божјата љубов и познание во срцето се покрева и човековата љубов кон Бог.

6. Онтолошките погледи на суфиите

Суфискиот пат, како што видовме, тргнува од шеријатот како темел на исламот, а завршува со *хакикатот*, основата на светот и на се` она што постои во него. Затоа суфиите како цел на своето мистичкко искуство ја имаат стварноста, она по што е тоа што е или стварноста која е во основа на се`.

Додека метафизичарите се прашуваат за самото битие, што е тоа што е, нудејќи рационални аргументи, суфиите настојуваат да остварат соединување или соживување со таа стварност низ живо, внатрешно искуство, кое се потпира на поинакви претпоставки од рационалните или дискурзивните на кои свикнале „хеленистички инспирираните филозофи“ во исламот (тука особено влегуваат оние кои се под влијание на перипатетичката филозофија како и спекулативните теолози/*мутакаллимуун*). Или, пак, тежнееле да се стекнат со постоење во допир со трансценденцијата која, на некој начин, е иманентна на стварноста или битието.

Суфиите, како и филозофите, тежнеат кон единството, кон надминување на релацијата субјект-објект, свеста за поврзаноста или

односот на Бог и светот, Бог и човекот. Но, нивните средства и начини на надминување на релацијата субјект-објект се различни. Кај филозофите тој однос се промислува со помош на филозофска (интелектуална) рефлексива, а кај суфиите со помош на мистичко, живо искуство. Тука не се работи за безличен, пасивен Бог, туку за активен, жив Бог кој комуницира со луѓето.

Суфиите не настојуваат да ја докажат Божјата егзистенција. Според нивните сфаќања, Божјата егзистенција се „докажува“ со самиот Бог и Неговото објавување во срцето на мистикот. „Доказите“ за Бог се изведуваат врз Божјите „докази“ за Бог кои се откриваат во објавата и битието. „Докажувањето“ на Бог, во една ваква перспектива, со нешто друго освен Него не го докажува Бог. Самиот Бог е свој сопствен доказ бидејќи суфиите се повикуваат на Него како доказ или сведок за се`.

Божествената стварност е сеопфатна. Вон неа не постои ништо, туку според неа постои се`, затоа нема ништо што би го докажало Бог. }

Суфиите не зборуваат за есенцијата и егзистенцијата во однос на Бог. Тие зборуваат за Божјата стварност. Постојењето е единствената стварност Божја. Ништо не е стварно освен Божјата стварност. Таа не може да се дофати со умот доколку овој не е осветлен со внатрешниот увид или со нешто што не е резултат на таа стварност.

Имено, доаѓањето до стварноста, според суфискиот пат, се разликува од филозофскиот пат. Но и покрај разликите во доаѓањето до стварноста, суфизмот и филозофијата, сепак, се среќаваат на полето на она што се нарекува „трансцендентна едност на битието“ (*вахдетул-вуд*). Ова е едно од главните онтолошки прашања кое во суфизмот предизвикува длабоки и истенчени согледби.

Имено, според филозофите, се` е внесено во постоењето или е опфатено со постоењето. Постојењето е очебијна идеја и таа со ништо не се докажува,

туку таа идеја самата се докажува. Според суфиите, се` е опфатено со Божествената стварност и нема ништо вон таа стварност.

Меѓутоа, проблемот на битието или постоењето кај Аристотел и филозофите пред него е промислуван низ исказна, предикативна форма за да се означи она што е, а не дека битието е факт, *facta* на постоењето. Кај исламските филозофи и мистици прашањето за битието постојано се доведува во врска со прашањето за „стварноста“ како нешто што е претпоставено со концептот на вистината.²¹⁸

6.1. „Едност на битието“ (*вахдетул-вуџуд*) и неговите импликации

Она што се нарекува „едност на битието“ (*вахдетул-вуџуд*), суфиите настојувале да го согледаат низ доживување на 1) предегзистентниот договор на Бог со душите и 2) низ духовното патување (*м`ираџ*) или пробив низ степените на душата и доаѓањето до нејзината онтолошка основа. Актуализацијата на овие два настана се смета за цел на мистичкото искуство. Односно, главното прашање е како да се воспостави единство со Бог?

Своите погледи за овие прашањата кои се во врска со онтологијата суфиите ги потпираат врз објавените факти на религијата, такашто се доведуваат во врска со верското искуство.

Но, во што се состои разликата на овој вид филозофија од погледите на оние кои се нарекуваат филозофи (*фаласифах*)?

Со оглед дека нивната цел е да постигнат единство или однос со Бог, суфиите не посветуваат посебно внимание на претпоставките со кои би ја

²¹⁸ За концептот на вистината и битието во исламската филозофија, види: Seyyed Hossein Nasr, „The Qur'an and Hadith as source and inspiration of islamic philosophy“ во: *History of Islamic Philosophy*....., стр. 27-37

доказале „едноста на битието“ или дека Бог е се` во се`, туку тие настојуваат да се сосредоточат на воспоставување однос со Бог, на она што се нарекува *иттихад* (унија) или *иттисал* (соединување). Тие воспоставуваат врска со Бог. Тие зборуваат и за „едност на сведоштвото“ (*вахдету еш-шухуд*). Тоа единство не се согледува само спекулативно, туку и искуствено, низ мистичко искуство. Дескрипцијата на тоа искуство резултира мошне длабоки и истенчени согледби на суфиите кои се карактеристични за нив.

Во овие согледби некои теоретичари препознаваат пантеистичка или монистичка концепција. Кога некои истражувачи *вахдетул-вумуд* или *вахдету еш-шухуд* ги преведуваат како „единство на битието“ и „единство на сведоштвото“, а некогаш како „минизам“, не је имаат предвид разликата на поимот *вумуд* (битие, постоење, егзистенција) во филозофијата и суфизмот. Поимот *вумуд*, бидејќи влегува во арапскиот јазик од грчката филозофија, означува „да се биде“ или акт на постоење, од една, и битие, од друга страна.

Сите исламски филозофи онтологијата постојано ја доведуваат во врска со објавата, бидејќи самата категорија *вумуд* ја промислуваат во врска со глаголот „да се биде“ или со актот на егзистенцијата - а не со едноставната состојба на егзистенцијата - кој зависи од Бог. Имено, *вумуд* во филозофијата се промислува во врска со Нужното Битие од кое зависи секое друго битие. Имено, секое битие кое постои во времето, кое е временосно, укажува на Нужно Битие, кое е по себе суштествувачко битие, за разлика од битието во времето кое е можно битие или нужно битие по другото, а не по себе, т.е. по себе Нужно Битие.

Тука фундаментална улога игра категоријата создавање, а не милост или љубов како дарови Божји или како Негови својства преку кои Бог се открива во мистичкото искуство на суфијата. Разликата меѓу есенцијата и егзистенцијата, нужното и можното битие, не и` кореспондира на

суфиската поента, не претставува некој посебен предмет на расправа и интерес.

Етимологијата на зборот *вуд* во суфизмот, како супстантивен глагол на *вееде* (дословно: да се биде) означува „да се најде“, директно „средба“, „да се биде таму“ или „егзистенцијална присутност“. Првичното значење, според тоа, се однесува на состојба на *ваид* или екстаза, односно желба да се оствари „средба со Бог во моментот на самата екстаза“. Значи, поимот *вуд* во суфизмот не подразбира постоење или егзистенција, туку средба, контакт, присутност.

Влегувајќи во подлабока анализа на зборот *вуд*, Луј Гарде и Масињ зборуваат за две класи значења на овој технички збор во филозофијата и теологијата, од една страна, и во суфизмот, од друга страна. Имено, во муслиманската теологија или *калам*, како и во филозофијата или *фалсафа*, *вуд* означува егзистенцијализација, акт на егзистенција, која доаѓа од страна на Бог, во однос на некоја ствар.

Самиот поим битие е согледуван на повеќе начини. Поимот егзистенција подразбира произлегување, јавување или доаѓање на нешто од некое скровиште, избивање нешто на виделина. Појасно согледување на поимот битие кај филозофиите воопшто наоѓаме во следната елаборацијата на Етјен Гилсон: „Самиот поим битие е промислуван на два начина: битие земено како именка и како глагол, презент партицип на гласоголот `да се биде`. Првата употреба има две значења: битие како супстанција, природа или есенција на некој егзистент. Второто значење го вклучува самото битие како заедничко својство кое се применува на се` она за кое може да се рече дека постои. Битие како глагол не означува нешто во смисла дека тоа нешто е, ниту пак може да се примени на егзистенција во општа смисла, туку неговата примена го подразбира, всушност, самиот акт по кој некој даден реалитет е или по кој тој реалитет егзистира. Тој акт е `да се биде` наспроти битие, такашто односот меѓу `битие` и `да се биде` не е

реципрочен; `битие` е мисливо, `да се биде` не е мисливо или поимливо.“

219

Вууд е „траење“ кое е дисконтинуирано, од момент во момент, со една серија на надворешни интервенции и дисконтинуитети од страна на Бог. Кај суфиите се зема предвид и ова значење, но се продлабочува со уште неколку моменти: *веид* значи: средба, доживување и да се биде во актот пред егзистенцијата кои подразбираат одредена содржина. Или со други зборови кажано, да се допре до онтолошките корени на човековото постоење.

Покрај споменатите, тука влегуваат и следните значења кои вклучуваат ефекти на содржината: акт на самото доживување на чувството кое може да биде радосно и жалосно; искуство на душата кое произлегува од состојбата во која таа ќе се најде пришто се јавуваат одредени ефекти како што се, на пример, духовни желби, визији, инспирации и др. Масин вклучува и зајакнато значење на зборот *веид*: „ментален шок“²²⁰ пришто доаѓа, на афективен план, до целосно спојување на душата со нејзината основа, како што застапувал и Оригена, но исламските мистици, покрај споменатото значење на кое алудираат филозофите и теолозите, под *вууд* или *веид* подразбираат екстатична состојба која се случува по Божја интервенција и неговата егзистенцијализација. Според тоа, постоењето на човекот, посматран од аспект на актот на егзистенцијата, не е конзервирано во битието, како што застапува грчкиот филозофскиот поглед, но исто така и *веид*-от екстазата е моментална појава која се случува со интервенцијата на Бог во душата на мистикот. Првото значење, според Луј Гарде,

²¹⁹ Etienne Gilson, *Being and some philosophers*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, sek. ed., 1952, 2-3.

²²⁰ Louis Massignon, *Interferences philosophiques et perrees mystiques dans la mystique hallagienne*, p. 264, cit. spored Louis Gardet et Geoge Anawati, *op. cit.* стр. 175

²²¹ Louis Gardet et Geoge Anawati, *op. cit.* стр. 176-177

подразбира да се најде, наспроти со себе, со Бог, но кој се најавува а не поседува бидејќи Он е Недостапен. Додека другото значење или „менталниот шок“ вклучува да се најде од онаа страна на душата, во една возвишена присутност, во пристноста на Друг.²²¹

Еве неколку дефиниции на поимот *вeид* или екстаза. Ебу Хасан ан-Нури вели: „...секојпат кога ќе го сретнам мојот Господар, го губам моето срце; секогаш кога ќе го сретнам моето срце, го губам мојот Господар“.²²² Џунејд вели: „Знаењето за *тевхид* (едноста) го елиминира неговото *вeид* (постоење), а неговото постоење го елиминира неговото знаење“.²²³

Кај Џунејд, Бистами, Халлац и др. мистици се среќаваме со доживување на единството Божјо преку љубовта или низ внатрешното согледување на *тавхид* (единството Божјо) и низ постапка на духовното патување како што е патувањето на Мухаммед а.с. на небо – *ми`рац*. Најтесно врзана категорија за *вuуд* кај суфиите е *шухуд* која се преведува како „искуство“ или „контемплација“ или „сведоштво“ или „присуство“ во близината на Бог. Според тоа, „концептот *вuуд* е многу подинамичен концепт од оној кого го означуваме со терминот `битие` или `егзистенција`. *Вахдетул вuуд* едноставно не означува едност на битието, туку означува и егзистенцијализација и нејзина перцепција: *вuуд* е речиси синоним на *шухуд*“.²²⁴ Или, кратко кажано, суфијата во состојбата на *вuуд* и *шухуд* учествува со своето постоење на некој начин во вечното постоење или во атрибутите на Божјото постоење пришто ја надминува својата смртност. Поимите *вuуд* и *шухуд* кои во оваа перспектива означуваат постоење и контемплација или бидување во нешто и сведочење за нешто, како што тоа

²²² Marian Mole, *op. cit.*, стр. 59

²²³ *Ibid*

²²⁴ Marian Mole, *op. cit.*, стр. 161

ќе го покажеме во неколку примери кај Халлац и Ибн `Ареби, претставуваат посебни концепти врз кои се темели суфиската онтологија.

И покрај тоа што зборуваат за „единството на битието“, суфиите подвлекуваат јасна разлика меѓу Бог и Неговите својства. Кога зборуваат за единството со Бог, тие мислат на единството со Божјите својства или квалитети, а не за единство со Неговото Битие кое е скриено и недофатно. Не станува збор за „блок без расцеп“ (како што е својствено на Аристотеловата онтологија) или за „еднозначност“ на битието со кое се среќаваме во ставовите за битието пред Платон. Чистото Битие кое е над ланецот или хиерархијата битија и кое е дисконтинуирано од тој ланец, според исламските филозофи и суфии, е Бог. За него не е возможна никаква карактеризација. Тоа не е иманентно на светот со своето Битие (зат), туку со своите својства.

Некои суфии тврдат дека воспоставуваат единство, унија со Стварноста (Бог) или дека некои нејзини карактеристики се вовлекуваат во човекот и дека битието е едно а не двојно. Затоа теориите за „едноста на битието“, (*вахдетул-вуџуд*), „едноста на сведоштвото“ (*вахдет еш-шухуд*), изразени кај голем број суфии – каде што е присутна поетската инспирација и филозофската спекулација пришто доаѓаат до израз најмногу интуитивните способности – претставуваат најтешкиот дел за разбирање и интерпретација на суфиската литература. Заради тоа, таа литература доведува до различни интерпретации.

Луцидноста на анализите и приопштувањето на мистичкото искуство кај суфиите натера голем број историчари на суфизмот да потврдат дека теоријата за „едноста на битието“ всушност е пантеистичка и дека на некој начин се загрозува трансцендентноста на Бог за која во Куранот се зборува толку многу. Еден од ајетите е оној во кој се вели дека „Нема друг бог освен Алах“ и дека „на Бог не е ништо слично“. Но, основното кредо на исламот е дека „нема друг бог освен Бог“.

Всушност, оваа теорија кај некои мистици и нивните искуства тешко може да се следи, но специјалистите во оваа област како што се Титус Буртхард, Фришон Шоун, Сејид Хусеин Наср, потоа францускиот исламолог Луј Гарде и филозофот Анри Корбен нудат такви анализи кои ја отстрануваат можноста за поистоветување на теоријата за „едноста на битието“ со пантеизмот.²²⁵

Според тоа, експертите во оваа област, а особено претставниците на вечната или перенијална филозофија, избегнуваат да зборуваат за она што го подразбира пантеизмот во поширока смисла на зборот. Спомнативе термини ги преведуваат, а врз основа на длабоки истражувања, како „трансцендентна едност на битието“ или трансцендентна едност на присутноста/сведоштвото“.

Религиите секогаш реагирале на пантеистичките концепции кои ја повредувале трансцендентноста на Бог. Во таквите теории или системи

²²⁵ Еве како Фришон Шоун дословно ја интерпретира „пантеистичката“ идеја: „... всушност, пантеизмот се состои во прифаќање на континуитетот меѓу Бесконечното и конечното, континуитет кој е незамислив ако претходно не се прифати супстанцијалната идентичност на онтолошкиот Принцип – кој е спорен за секој теизам – и појавниот ред на нештата, концепција која претпоставува супстанцијална, значи погрешна идеја за Битието, или мешање на есенцијалната идентичност на појавата и Битието со супстанцијалната идентичност. Во тоа и само во тоа се состои пантеизмот; изгледа, меѓутоа, дека некои духови се непоправливо одбивни спрема една толку едноставна вистина, освен ако можеби некоја страст или некаков интерес не ги спречи да се откажат од така соодветен полемички инструмент како што е `пантеизмот`, со чија помош е можно да се стават под остро сомневање одредени доктрини оценети како неприфатливи, а при тоа да се заштеди труд за нивното непосредно и конкретно промислување. Меѓутоа со постојаното потврдување на постоењето на Бог, оние кои веруваат дека се должни да го заштитат тоа постоење од еден непостоечки пантеизам, докажуваат дека нивната концепција дури и не е во вистинската смисла теистичка, бидејќи не допира до Битието, туку се задржува кај Суштествувањето, или, потесно одредено, кај неговиот супстанцијален аспект...“ Понатаму Шоун вели: „Ако Бог се сфати како првично Единство, т.е. како чиста Есенција, ништо не може да му биде супстанцијално идентично; но, ако концепцијата за есенцијалната идентичност се означи како пантеизам, истовремено се негира релативноста на стварите и им се припишува реалност независна од Битието и Суштествувањето, како да може да се зборува за две есенцијални дистинктивни реалности, две Едности или две Единствености...“ (Frichon Shoun, *De l'Unité transcendante des Religions*, pogl. *Transcendance et universalité de l'esoterisme*. Цитирано според, Titus Burkhart, *Sufizam i panteizam*, во: *Sufism*, Beograd, 1981, 101-102)

доаѓа до „затрупување на битието“. Продлабочено согледување на она што подразбира *вахдетул вуџуд* доведува до претстава дека не може да стане збор за секојдневната употреба на зборот пантеизам или за пантеистичка теорија. За да се дојде до таа состојба, исламската мистика е патот на познанието (*ма`риффа*), кој води, како што видовме, низ повеќе состојби и степени на душата. Тие, за разлика од некои други мистички традиции, не претставуваат само чувствителност на мистичкиот живот, туку развој на чувствителноста пришто се стекнуваат со голем пробив во субјективитетот на човекот.²²⁶

Со пробивот или упадот во субјективитетот на човекот се има цел да се доживее Реалноста во внатрешното духовно или живо искуство на мистикот. По упадот во субјективитетот на човекот, како посебен свет, познанието на суфијата се разликува од познанието на филозофот кој е насочен најнапред кон познанието на светот и неговите појави. Начинот на кој доаѓа суфијата до познанието на Стварноста е лична или индивидуална карактеристика.

Сите суфии се потпираат на она што се нарекува интуиција или внатрешен увид или она што се именува како „очите на срцето“. Во пристапот кон Стварноста филозофите се служат со други средства иако тие го употребуваат истиот термин *ма`риффа* (познание) пришто онтологијата и гносеологијата се речиси неразделни. Така постапиле, на пример, сите „хеленистички инспирирани филозофи“ како што се, меѓу другите, Ел-Кинди, Ел-Фараби и Ибн Сина.

Целта на филозофијата, според Ел-Кинди, е да дојде до вистината. Вистината е од онаа страна на искуството или дека таа е неподвижна и вечна, од онаа страна на светот. Ел-Кинди филозофијата ја дефинира на следниов начин: „Филозофијата е познание на вистината на стварите во

²²⁶ Marian Mole, *op. cit.*, стр. 57

рамките на човековите можности, зашто целта на филозофот во неговото теоретско познание е да ја постигне вистината, а во неговото практично познание да се однесува во согласност со вистината“.²²⁷ На крајот на својата расправа „За Првата филозофија“, Ел-Кинди констатира дека конечната вистина е Бог или единствената вистина, Создателот на светот.

Во развивањето на оваа претпоставка се вклучуваат Ел-Фараби и Ибн Сина. Ел-Фараби зборува дека предмет на филозофијата е секоја ствар која егзистира и дека таа, како наука, претставува основа на сите други науки.²²⁸ Во своите перипатетички расправи, Ибн Сина оди уште подалеку во елаборацијата на предметот на филозофијата или онтологичката. Тој прави јасна разлика меѓу предметот на метафизиката и нејзината цел. Предмет на метафизиката се аспектите на битието, постојното како такво, а нејзината цел е да дојде до идејата за Бог која се изведува врз анализата на светот и егзистентите во него.²²⁹ Иста позиција заземал и Свети Августин кој сметал дека битието е супстанца, но она апсолутно битие, а не се работи за променлива супстанца и, бидејќи е збор за апсолутно, она е актуелно, над променливата или контингентна материја. Тоа апсолутно битие, непроменливо, кое е над променливите битија, е Бог.

Свети Августин како и „хеленистички инспирираните филозофи“ како што се, меѓу другите, Ел-Фараби и Ибн Сина, за да ја докажат поврзаноста на апсолутното битие, битието непроменливо, со ограничените или непостојани битија, му пристапуваат на неоплатонизмот. Секогаш кога е во прашање односот на Бог и светот или кога се работи за „учењето каде

²²⁷ Ел-Кинди, *Раса`ил ел-Кинди ел-фелсефија*, изд. Абу Ридах, Каиро, 1950, 124

²²⁸ Ел-Фараби се смета за еден од првите филозофи во исламот кој ќе напише посебна расправа за класификацијата на науките под наслов *Фи Ихсан ел-Улум*. Делото е објавено во Каиро 1949 год.

²²⁹ За целите на онтологичката или метафизиката Ибн Сина зборува во своето најобемно дело *Еш-Шифа*. Поопширно види: Ibn Sina, *Al`Shifa. Al`Ilahiyat*, ed. G.C. Anawati and S. Zayed, 2 vols, Kairo, 1960, 13-14

што Бог, пред се, е вечност, непроменливост, главен метафизички проблем е односот на настанувањето кон битието, промената спрема непроменливоста, или, со други зборови, времето спрема вечноста; кај Плотин пак основен метафизички проблем бил односот на едното кон мноштвото“.²³⁰

И тука се среќаваме со еден проблем, т.е. како да се објасни односот на Бог спрема светот каде што е присутна множноста. Пред овој проблем се нашол не само Плотин туку и исламските филозофи, а посебно Ибн Сина.

Меѓутоа во суфизмот проблемот за односот на едното кон мноштвото не претставува некој посебен проблем. Тој проблем во него се промислува во рамките на сеопфатноста на Божествената стварност. Светот во една суфиска перспектива е објава на Бог, но не на Неговото битие кое е скриено и недостапно, туку на Неговите својства (имиња) или манифестации. Затоа природата или светот не е одвоена од метафизичката стварност. Суфијата во природата го воочува и нејзиниот духовен аспект, нејзината квалитативна димензија. Суфиските творби изобилуваат со експресији за духовниот аспект на природата. Всушност, станува збор за онтолошкиот аспект на природата или светот. Затоа голем број суфии биле и научници, теозофи и традиционални филозофи кои ги развивале своите научни теории во рамките на своите контемплативни согледувања на природата или светот.²³¹

Вистината или Бог, според суфиите, не е од онаа страна на светот, неподвижна и статична, како што застапувале грчките филозофи и некои нивни следбеници во христијанската и исламската филозофија. Вистината

²³⁰ E. Gilson, *History of Christian Philosophy*, стр. 71 (Цитирано според: G.G. Majorov, *Formiranje srednovjekovne filozofije*, Beograd: Grafos, 1982, стр. 289

²³¹ Види: Sejid Hosein Nasr, *Ekološki problem u svjetlu sufizma...*, *op. cit.*, стр. 205. Со поширока расправа за овој проблем се среќаваме во: Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, Cambridge, 1968.

или Бог комуницира со луѓето на овој свет и, на некој начин, делува и се открива. Ако едно од својствата на Бог е љубов, Он не може да не љуби; или ако едно од Неговите својства е милост, Он не може да не биде милостив, не сведувајќи го Бог само на мисла или интелигибил, пасивен Принцип, кој се мисли самиот себе, како што тоа го прават филозофите, без никакво Негово значење за Неговите созданија на кои Он им претставува нешто во нивниот живот.

Во секој случај тука не станува збор за некој вид природна мистика каде што љубовта е резултат на некоја нужност, а не исход на Изворот на љубовта или, во крајна консеквенца, самата Љубов или Изворот на милоста или самата Милост или Изворот на доброто или самото Добро кои претставуваат, како што рековме, својства на Бог. Значи, суфискиот пат се потпира на внатрешниот увид, насочен не кон светот, туку кон субјективитетот на човекот, а филозофскиот увид е насочен кон светот и појавите во него. Суфискиот метод се потпира на интуиција, а филозофскиот метод на разумска операција или рефлексивна. Оттука суфиската литература е различна од другите видови литератури како што се, на пример, филозофската и поетската литература. Првата се потпира на спекулација за светот, а другата на соживување на поетот и светот. Мистиката, пак, е свртена кон внатрешноста на мистикот, таа има цел самата за себе и затоа се користи со слики, симболи и хиперболи.²³²

Но, тука не се работи за негирање на филозофијата, туку се создава специфична филозофија, поинаква од чисто рационалната или интелектуалната филозофија. Тој вид филозофија дури се смета дека и` припаѓа на највисоката елита или *хасу ал-хавас* („елита на елитите“).

Филозофот тежнее да ја долови или сфати „едноста на битието“ преку редот во космосот и начинот на произлегувањето на мноштвеноста од

²³² L. Gardet, *Mistika*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1983, 6

едното пришто доаѓа до израз спекулацијата за светот, додека основата кај суфијата е искуството на соединувањето. Во првиов случај доаѓа до израз теорија, а во вториов живо искуство или внатрешна визија. Најголемите суфии од првите столетија на исламот, како што се Рабија Ел-Адевија, Џунејд, Бистами, Халлац и др., ги опишале, а најмногу во форма на поезија, своите духовни искуства или доживување на Стварноста. Степените (*мекамат*) и состојбите (*ахвал*) до кои тие дошле, всушност, се извонредно искуство кое вклучува дескриптивна рефлексивна рефлексија за нивното сопствено држење, помешано со низа „хиперболи на самата линија на Единството на Битието.“²³³

Бидејќи Бог во Куранот е опишан со својства или со „убавите имиња Божји“ (*есмаул-хусна*), во исламската теологија се водела голема расправа за односот на Божјото битие и Неговите својства. Му`тезилите, на пример, ги негирале Божјите својства или нивното позитивно значење. Кое било својство на Бог се врзува со Неговото битие и дека не се работи за нешто што не е Неговото битие. Ваквата концепција за односот на Божјото битие и својствата е статична концепција пришто се пренагласува Божјата апсолутна трансцендентност. Имено, Бог не поседува својства чија активност би дошла до израз низ односот на Бог со светот и човекот. Наспроти ова гледиште, Еш`ари смета дека Божјото битие поседува позитивни или дејствени својства. Имено, решението што го нуди Еш`ари гласи дека „Божјото битие поседува реални Својства и Имиња кои се спомнати во Куранот. Во онаа мера во која Својствата и Имињата имаат позитивна реалност, тие се различни од битието, но сепак немаат ни егзистенција ни реалност вон него. Ал-Аш`ари тука имал среќна инспирација, од една страна, да разликува меѓу својството како концепт и,

²³³ Louis Gardet, „Experience et gnose chez Ibn Arabi“ во: *Ел-Китаб ет-тизкарџ Мухјуддин Ибн `Ареби*, Каиро: Ел-Хеј`е ел-мисрије ел-`амме, 1969,

од друга страна, да прифати дека двојноста на битието и својствата треба да се сместат не на квалитативен, туку на квантитативен план“.²³⁴ Имено, еш`ритите сметале дека Бог делува на овој свет преку Своите својства или атрибути.

Суфиите, пренесувајќи ја оваа теорија на друг план, сметаат дека единството со Бог се остварува не со Неговото битие туку со Неговите својства. Како што тие Својства се манифестираат во светот, така Својствата доаѓаат до израз и во човековата душа. Тука се јавува, значи, основниот проблем, а тоа е како да се доведе Бог во врска со светот или човекот, а во исто време да не се повреди Божествената трансценденција. Оттука, целата филозофска продукција била зафатена со проблемот на Божјата трансценденција и иманенција (*тензих* и *ташбих*). Генерално, речиси кај сите преовладува следниот заклучок, особено во теологијата и суфизмот, дека Бог по своето битие е трансцендентен, а по своите Својства иманентен на светот кадешто се манифестираат Неговите својства.

Второто нешто за кое зборуваат суфиите е предегзистентниот договор на Бог со душите (*мисак*) кој постојано кај суфиите се промислува како акт на Божјата љубов кон човекот. Верата или верувањето е резултат на тој договор или настан. На таа „заедничка софра на душите“ предсозданијата на човечкиот род ветице дека постојано ќе се придржуваат за тој договор. Затоа суфиите љубовта секогаш ја промислуваат со оглед на нејзината онтолошка основа. Односно дека е можна повторна средба на човекот со Бог или доживување на Бог со пробивање во најдлабоката основа на човековото битие. Ајетот во кој се зборува за тој предегзистентен договор секогаш претставува парадигма на суфискиот живот.

Еден од најважните настани кој доведува до таа средба или единство или заедништво на човекот и Бог е третиот настан кој го спомневаме

²³⁴ Henry Cprbin, *Historija islamske filozofije I*, 132

погоре: патувањето на Мухаммед а.с. на небо (*ми`раи*). Тоа патување се смета за резултат на верското искуство. Затоа суфиите, покрај верските содржини предвидени со шеријатот, се повикуваат и на други акти на побожност за кои наоѓаат инспирација во куранските цитати и кажувањата на Мухаммед а.с.

Оттука ќе се осврнеме на онтолошките карактеристики на суфизмот, во светлината на учењата на повеќе суфии, кои произлегуваат од промислувањето на трите нешта: единството на Бог, предегзистентниот договор и духовното патување на небо кое суфиите настојувале да го остварат преку мистичкото искуство. Ќе се осврнеме, се разбира, не на сите суфии, туку на оние ги остваруваат состојбите и степените (*ахвал* и *мекамат*) за кои зборувавме, суфиите како што се Хасан Ел-Басри, Рабија Ел-Адевија, Зун-Нун Ел-Мисри, Мухасиби, Ибрахим Ибн Едхем, Ебу Језид Бистами, Хусејн Тирмизи, Џунејд Ел-Багдади, Халлаџ, Хамид Ел-Газали, Шихабуддин Јахја Сухраверди, Ибн Араби и Џелалудин Руми. Споменатите суфии се најпознатите, такашто не можеме да ги опфатиме сите, бидејќи се работи за мошне комплексна работа која ги надминува намерите на еден ваков труд.

Исто така ќе се покаже дека исламската мистика не е еднозначна или униформна, втемелена врз еден образец, туку во неа се среќаваме со повеќеслојност или повеќевидност во однос на онтолошките и гносеолошките прашања. Онтолошките погледи на суфиите се движат по повеќе насоки.

6.2. Единство со Божјите својства, а не со Божественото битие (искуства на неколку суфии)

Уште Хасан Ел-Басри и Рабија Ел-Адевија, кои се сметаат меѓу првите мистици во исламот, се сосредоточени кон интериоризација на религиозната догма за единството на Бог (*ла илахе илле-лах*: нема друг бог освен Бог) кое може да се доживее во срцето во кое Бог спушта зраци од Својата светлина. Хасан Ел-Басри љубовта кон Бог ја поистоветува со *'ашик* (стремеж, копнеж, или есенцијална желба, но која сепак е резултат на Божјата милост): „Јас Го сакам, јас се стремам кон Него...“²³⁵

Размислувањето, самоиспитувањето и послушноста на Божјата волја, според Хасан Ел-Басри, претставуваат три средства преку кои се остварува средба со Бог и сите тие треба да бидат проникнати со љубов. На тој начин сите овие моменти кои се проникнати со љубов претставуваат и патишта за доживување на Божествената стварност.

Рабија Ел-Адевија, која се прослави со својата несебична љубов или „чиста љубов“, низ молитвите упатени на Бог, силно ја чувствува Божјата присутност во секој миг од нејзиниот живот. Присутноста на Бог во нејзиното срце ја направи да биде рамнодушна кон се` друго освен Бог, не дозволувајќи во никој момент да падне под власт на овосветски желби, постојано медититирајќи и посветувајќи Му се на Бог.

Љубовта, според Рабија Ел-Адевија, доведува до мистичко искуство кадешто нема ништо друго освен љубов.²³⁶ Нејзиното сепство, едноставно, потонува во љубовта, не само од себе туку и од Бог поттикната љубов. Настојувајќи да постигне „единство на битието“, Зун-нун секогаш во се` го чувствува сведоштвото и доказот за Божјата едност. Еве што дословно вели: „О Боже, никогаш не сум ги слушнал криковите на животните или

²³⁵ L. Gardet, *Mistika*, стр. 118

²³⁶ Види: A.J. Arbery, *op. cit.*, стр. 42-43

шумолењето на дрвјата, жуборењето на водите или песната на птиците, фиукањето на ветровите или грмежот на громот... а да не ја почувствувам во нив Твојата едност.²³⁷

А сега доаѓаме до шест мистици – Џунејд Багдади, Ебу Језид Бистами, Менсур Ел-Халлац, Хамид Ел-Газали, Ибн Ареби и Целалуддин Руми – чии мистички искуства, кои се испреплетени со онтолошки категории, резултираат согледби кои се издигаат на ниво на филозофски концепти, одбележувајќи го суфизмот како посебен вид спекулација за битието која не се поистоветува со хеленистичката филозофија, туку, пред се, доаѓа до израз мистичката филозофија. Таа рационална активност би можело да се означи како метафизика или онтологија на суфизмот. Но, погледите на трите мистици Хамид Ел-Газали, Ибн Ареби и Целалуддин Руми ќе ги согледаме во контекст на значајни филозофски традиции кои ја означуваат метафизиката на суфизмот.

Имено, кај сите мистици основна гносеолошка категорија претставува љубовта, а основна онтолошка категорија е она што се нарекува „едност на битието“ (*вахдетул-вџуд*). Од друга страна, невозможно е да се одвојат гносеолошките и онтолошките интерпретации кои произлегуваат од мистичкото искуство или од патот на суфијата кон Стварноста. Освен тоа, кај овие мистици се среќаваме и со нови суфиски категории како што се *инфирад* (осамнување), *бека* („дофаќање“ на вечноста) и *фена* („губење“ во таа стварност), како и со интерпретацијата на два настана кои се споменуваат во Куранот: предегзистентниот договор на Бог со душите и патувањето на Мухаммед а.с. на небо – *ми`рац* (дословно: вознесение) за кое постојат различни интерпретации, а интерпретациите кои ги среќаваме кај Џунејд, Бистами, Халлац и Ибн Ареби се најдлабоки мистички интерпретации на споменативе курански факти. Освен тоа, целта е како да

²³⁷ Eva de Vitry Meyerovitch, *op. cit.*, стр. 191

се постигне внатрешно единството на Бог (*тавхид*), како да се разбере или внатрешно доживее главната формула во исламот „нема бог освен Бог“ или да употребиме филозофски речник како да се надмине релацијата субјект-објект?

Посебна категорија која се врзува за *тавхид* кај суфиите е *иттихад* која има речиси исто значење. *Иттихад*, кој се преведува како „унија“ или „соединување“, означува дека стварите во светот не поседуваат реална егзистенција по себе, туку тие својата егзистенција ја добиваат од Бог. Единството на човекот и Бог се согледува низ единството на Создателот и создаденото (*халик* и *халк*). Трансцендентниот Бог (*халик*), бидејќи е Создател, на некој начин е иманентен на создаденото (*халк*). Логично следува дека ако Бог е Создател а стварите создадени, тогаш мора да има некаква врска или однос меѓу нив; не можат тие да бидат разделени, попречени со непремостлива бездна или со онтолошки расцеп. И овие суфии, како и нивните претходници, на патот кон Бог или доаѓање до присутноста на Божјото битие, се повикуваат на љубовта (*махабба*). Желбата да се доживее Создателот кај мистиците секојпат се темели врз љубовта. Љубовта се претвора во познајна категорија кога сака да допре до изворот на битието. Затоа, не ретко, љубовта како познајна категорија раководи со онтологијата. Мистичкото искуство на Халлац е мистичко искуство на унија кое се остварува со присутноста на Бог во верното срце во кое Он самиот ја објавува Својата едност. Бистами, пак, тежнее кон единство со Бог преку постапката на *таурид* која вклучува „рамнодушност кон надворешноста“²³⁸ и постапка на осамнување, впуштање во самотија. Џунејд Ел-Багдади тежнее кон присуство во близината на Божјата единственост.²³⁹ Ибн Ареби, подоцна, се повикува

²³⁸ Види пошироко: George Anawati et Louis Gardet, *op. cit.*, стр. 110-115

²³⁹ Се работи за искуство кое има за цел да го постигне единството (*иттихад*) со Бог. Тоа единство или како што уште се нарекува *тевхид* е изразено во првото кредо на исламското

на искуство кое подразбира обединување кадешто единството на Битието меѓу божествената суштина (*лахут*) и неговата човечка „сенка“ (*насут*) се остварува од онаа страна на дијалогот.²⁴⁰ Мистичкото искуство и онтологијата кај Халлац се соединети, додека кај Ибн Ареби мистичкото искуство раководи со онтолошката содржина, но тоа поседува своја стварност само преку онтологијата со која раководи.²⁴¹

Еве подетална анализа на сите овие дескрипции за мистичкото искуство кое, според суфиите, допира до основата на битието. Основаната на битието се дофаќа со внатрешниот пробив, со свртеноста на човекот кон себе и својот свет.

Наједноставниот, од споменатите суфии, во транскрипцијата на мистичкото искуство, поткрепено со познание и љубов, е Џунејд Ел-Багдади.

Инаку, Џунејд Ел-Багдади се смета за учител на цела плеада мистици, а еден од нив е и познатиот и најконтроверзен мистик - Халлац. Своето мистичко искуство особено го насочува кон остварување на *тевхид* (единството), мислејќи на предегзистентноста на душите, пред создавањето на телата, кога Бог склучил договор (*мисак*) со адамовската раса или со чедата Адамови. Овој настан, освен на есхатолошката димензија, нужно укажува и на историјата која претставува бина на која се одигрува драмата на односот на Бог и човекот. Според тоа, исламот го воведува во историјата и тој Договор на кој постојано се заборавало, а пратениците Божји постојано го реafirмирале тој трансисториски или метаисториски настан на кој суфиите, а посебно Ел-Џунејд, постојано се повикуваат. Тој

верување (*шехадах*). Џунејд со никаква изјава нема да го повреди тоа правило и тој ќе се смета за еден од најортодоксните суфии.

²⁴⁰ Louis Gardet, *Experience et gnoze chez Ibn `Arabi*, *op. cit.*, стр.

²⁴¹ *Ibid*

²⁴² Куран, 7:172

кај нив, всушност, е една од парадигмите на нивното мистичко искуство. Кога Бог во предвечноста „го извел потомството нивно (децата на Адам) и побарал од нив да посведочат за себе: „Зарем Јас не сум вашиот Господар?“ Тие одговориле: „Да и ние тоа го сведочиме“ – за да не речете на Судниот ден: „Ние за ова ништо не знаевме“.²⁴²

Овој Договор, кога душите биле во некакво единство со Бог, содржи во себе онтолошки или метаисториски, историски и есхатолошки импликации, според учењето на Џунејд. Еве ги накратко тие импликации во светлината на учењето на споменатите мистици.

Централна тема на Ел-Џунејд во која го промислува единството на Создателот и создаденото е учењето за *иттихад* (соединување). Со овој настан се избегнува дуалитетот во битието. Она што е содржано во времето или што е временосно, човекот како индивидуа, дошло од некаде, примило формална егзистенција, а својата духовна егзистенција ја поседувало пред формалната егзистенција. За да го поткрепи ортодоксниот став дека „нема друг бог освен Бог“ (*Ла илахе илле-ллах*), дека само Бог реално егзистира, Џунејд се повикува на предегзистентниот Договор кој, меѓу другото, алудира на човечката егзистенција во Бог, но која не подразбира тип егзистенција која би била суспендијална на егзистенцијата својствена на Бог. Тука доаѓа до израз диференцирачкиот начин на егзистирање на Бог и човекот, дека човекот не може да биде Бог или Бог да биде човек. Човекот е човек, Бог е Бог.

Но, за каков тип егзистенција на човекот во Бог се работи, знае само Бог, такашто тоа знаење излегува од рамките на човечкото знаење; тоа може само да се доживее преку мистичко искуство или со Божја интервенција. Тоа Божјо знаење, всушност, подразбира знаење за Адамовите деца, такашто човекот ја промислува својата сушност како

замисла во Божјото знаење пред неговиот временосен факт. Тоа знаење е резултат на Божјата провиденција и тоа е сеопфатно. Таа сеопфатност го вклучува и човекот.

Во таа предегзистентна состојба децата на Адам немале формална, туку духовна егзистенција. Тие дури и во Божјото знаење биле индивидуални реалитети иако биле во единство со Бог, зашто во ајетот се зборува за душите, а не за некакво единство на душите или за некаква единечна суштина која со создавањето на телата се распрснала и на тој начин дошло до создавање на душите. Оттука би можело да се констатира дека индивидуалитетот на човекот има своја онтолошка основа.

Ваквата концепција кај некои грчки филозофи не е застапена. Проблемот за индивидуалноста на човекот не се промислува како филозофски концепт. Кај суфиите доаѓа до израз творечкиот акт на Бог. Џунејд Ел-Багдади во делот *Китаб ел-Мисак* (Расправа за Договорот) објавен во неговото дело „За единството“ смета дека Бог во предвечноста ги издвојува душите од Себе и им ја дарува нивната индивидуалност. Луѓето како индивидуи се Негов производ.²⁴³

Додека душите биле во таа предегзистентна состојба, Бог има всадил такви својства и способност на познание кои соодетствуваат со Неговиот тип совршенство.²⁴⁴ Нивната формална егзистенција, која е резултат на Божјата волја, се формализира или доаѓа до израз со актот на Божјата волја. Според тоа, покрај љубовта и милоста на Бог кон светот и човекот, тука се јавува и Божјата волја, која создава во времето или во еден дел од времето, според Неговиот план и провиденција.

Некои подоцнежни филозофи, како што е, на пример Хамид Ел-Газали, сметаат дека Бог имал во план да го создаде човекот, како идеја или замисла, но тоа не го направила замислата или идејата, туку Божјата волја

²⁴³ Džunejd El-Bagdadi, *op. cit.*, стр. 81

во едно определено време.²⁴⁵ Бог, значи, не е само идеја или мисла туку и волја. Но, настојувањето на човекот да живее во Бог ја исклучува можноста на целосно соединување со Бог. Тука се работи, според Ел-Дунејд, за наоѓање во состојба на лице-в-лице со Бог и таа состојба тој ја нарекува *фена* што дословно значи „поништување“.

Луј Масин, Луј Гарде и Марјан Моле сметаат дека оваа состојба во Бог не е еднаква на будистичката *нирвана* која подразбира поништување своето себе во апсолутната стварност каде што се губи индивидуалитетот на човекот или доаѓање во некоја состојба на празнина. Потпирањето на апсолутна себеконтрола при што се доаѓа до единството со Бог подразбира „трансцендентно единство со Бог“ или доаѓање до онтолошкиот извор на духовното битие. На тој начин човекот се надминува самиот себеси во потрагата за тоа единство со Бог. Затоа кај суфиите не станува збор за некаква природна онтологија.

Бидејќи разделувањето на човечката егзистенција е зависно од Божјата волја, тогаш Бог е Оној кој може да му овозможи на човекот да го постигне тоа единство. Он му дава визија за она што Он го сака. И второво е исто така зависно од Божјата волја, така што претставува дар од Бог. Животот во Бог му ја враќа на човекот неговата улога да учествува во бесмртноста, да ја почувствува вечноста, изворот на своето битие. Бог во Куранот вели: „Се` што е на неа (земјата) е минливо, а останува лицето на твојот Господар“.²⁴⁶ Во овој ајет се спомнува зборот *фена* (уништување, минливост) и оттука суфиите го преземаат зборот *фена* чија елаборација му

²⁴⁴ Džunejd El-Bagdadi, *op. cit.*, стр. 82

²⁴⁵ За филозофските расправи на Хамид Ел-Газали во врска со создавањето на светот, за односот на Бог и светот, за Неговите својства, посматрано од филозофски аспект се среќаваме на секое поглавје од делото на Ел-Газали *Тхеафутул феласифах* (Недоследноста на филозофите). Ова дело е објавено во превод на македонски јазик: Ал-Газали, *Бладањата на филозофите*, Скопје: Табернакул, 2002.

²⁴⁶ Куран, 55: 26-27

се припишува на Џунејд Ел-Багдади. Но, овој збор кај суфиите, доколку се анализира одблизу, според Луј Гарде, не значи дословно поништување на човекот во битието на Бог. Доколку оваа категорија се согледа во контекстот на нејзината употреба не подразбира поништување на субјектот. Луј Гарде, согледувајќи ја оваа категорија во контекстот на неколку нејзини пропозиции, го донесува следниов луциден заклучок: „Во суфискиот речник, *фана* е актуализирана состојба на „укинување“ кое што го остварува вистината на созданието без „онтолошка густина“, лице-в-лице со Егзистенцијата со помош на себе Создателот. Значи, во самиот поим *фена* кој се сфаќа апсолутно како наизменично движење: укинување – уништување – но кога или што, и за кого или за што? Оваа наизменичност веднаш е изразена со игра, која е честа појава во арапскиот јазик, на глаголската форма и пропозицијата која таа ја бара. Во суфиските описи, *фана* се јавува врзана со две пропозиции: *ан* и *би* „уништување на нешто...во...“ Општо и во изразот: укинување на нешто (*ан*) на се` создаденото, вклучувајќи го тука и субјектот кој експериментира, во (*би*) Единството (Божјо). Според тоа, овде се` зависи од оној е тоа искуство на Единственоста: соединување на човековата волја со Божјата волја во и преку чинот на љубовта (надприродна), или естаза на човечкото `јас` во неиндиференцирано апсолутно.“²⁴⁷

Според тоа, се работи не за поништувањето на човековото „Јас“ во Бог туку во неговото враќање во предегзистентната состојба, во неговите извори на суштествувањето, онтолошките претпоставки на неговото битие. Дека *фана* не е завршен момент потврдува уште една категорија, а тоа е *бака* која подразбира континуитет во Бог, такашто индивидуалитетот како „непренослив подарок од Бог, е усовршен, пренесен и овековечен низ Бог и

²⁴⁷ Georges Anawati et Louis Gardet, *op. cit.*, стр. 105

во Бог.²⁴⁸ Индивидуалитетот на човекот не се губи зашто тој е подарок Божји.

За таа состојба Ел-Џунејд ја нуди следнава поема: „Сега Јас дознав, о Господару, што лежи во моево срце; во тајноста, од светот одвоен, мојот јазик разговараше со мојот Љубен/Така на начин на кој сме обединети, во Едно/ Инаку не-единството е нашата вечна состојба./ Иако од мојата длабога загледаност, длабоката свест што го скри Твоето лице во прекрасната и екстатична милост Јас го чувствувам Твојот допир во мојата најдлабока основа“.

Некои други мистици зборот *фана* го интерпретираат како „физичка смрт“. Живеењето во близината на Бог, било во животот преку мистичко искуство, било по смртта, вклучува дека „најубавото место на враќањето е кај Бог“.²⁴⁹

И во двата случаи е неизбежна средбата со Љубениот. Целалуддин Руми таа состојба вака ја претставува: „Кога меѓу љубовникот и љубениот постои само кошула од обично бело платно, зар не сакаш светлината да се обедини со Светлината“.²⁵⁰ И покрај искушенијата кои му се закануваат на човекот во гробот, мистиците, како што е, на пример, Хамид Ел-Газали, сметаат дека „гробот станува рајска градина, а смртта ја забрзува неговата средба со Љубениот, откако сите врски со светот ќе ги искокинат“.²⁵¹

Некои мистици, како што е Целалуддин Руми, смртта ја опејуваат како будење, како состојба на будност: „О патници, зошто спиеете? Пред нас, зад нас, се воздигнува свекот на своното, шепотот на заминувањето.... душо барај го Љубениот, пријателу, барај го Пријателот. Ти што бдеш, биди внимателен: не му прилега на будниот да спие“.²⁵²

²⁴⁸ *Ibid*

²⁴⁹ Курански ајет. Види: Куран, 3:14, 57; 6:95; 2:28

²⁵⁰ Eva de Vitray Meyerovitch, *op. cit.* стр. 217

²⁵¹ Eva de Vitray Meyerovitch, *op. cit.* стр. 218

²⁵² Eva de Vitray Meyerovitch, *op. cit.* стр. 219

Халлац смета дека и физичката смрт е живот. Меѓутоа „мистичката смрт“ вклучува и друг слој на односот на Бог и човекот. Се работи за „смрт“ на човечките својства во својствата на Бог „како што пламенот на свеќата се губи во присуството на сонцето.“²⁵³

Според некои суфии *фена* (поништување) значи поништување на лошите особини во човекот. Ел-Кушајри во спомнатото дело зборува дека *фена*, покрај онтолошко, поседува и етичко значење. Поништувањето значи бришење на лошите особини (*шехеват*). Кога човекот ќе го подобри својот морал, тогаш од неговото срце исчезнуваат лошите особини како што се завидноста, дволичноста, омразата, горделивоста и др. Но „поништувањето“ или „смртта“, значи, не претставува поништување или губење во дословна смисла на зборот. Свеста за поништувањето претпоставува дека човекот не е поништен или не ја изгубил индивидуалноста. Во тој случај човекот се наоѓа, според Хамза Фансари,²⁵⁴ во царството на двојноста.²⁵⁵ Во таа смисла се додека постои познанието, дури и за самото поништување, подразбира постоење на два светови. Или, како што Мухјуддин Ибн Ареби вели: „Познанието (*ма`риф*) е перде кое Го сокрива, и кога не би имало постоење на два светови, сушноста би била јасна“.²⁵⁶

Се` додека е присутно знаење или свеста на човекот, човекот не е „мртов“.

Дури и кога човекот ќе доживее „мистичка смрт“, тој не е „поништен“ или „умрен“, такашто неговото „создадено својство (*халкија*) не престанува да постои, но е покриено под видот на создавањето *хакикијја*:

²⁵³ Eva de Vitray Meyerovitch, *op. cit.* стр. 218

²⁵⁴ Хамза Фансури, индонезиски суфија, автор на расправи и песни на малезиски јазик. Роден е во Барус на западното крајбрежје на Суматра. Живеел во втората половина на 16 век. Следбеник е на Ибн `Ареби. Голем број на негови песни се преведени на англиски од страна на Мухаммед Нацибу ал-Атгас.

²⁵⁵ Eva de Vitray Meyerovitch, *op. cit.* стр. 227

²⁵⁶ Eva de Vitray Meyerovitch, *op. cit.* стр. 228

Господарот (*рабб*) е јасен, а робот (*абд*) невидлив. Созданието (*халк*), во однос на Создателот (*халик*), егзистира, но неговата егзистенција не е по себе, туку по Бог, такашто таа постои на некој начин. Иако едното постоење исчезнува во контекстот на другото постоење, покажува дека се работи за две супстанцијално различни постоења. Според тоа, кај суфиите *фена* не означува дословно „поништување“, туку, да се најде во состојба која би била слична на „поништување“.

Филозофите зборуваат за аналогија на постоењето во кое е се` протонато и со кое е се` опфатено, но постоењето на Бог се разликува од постоењето на човекот по самиот карактер на постоењето: кај Бог постоењето е нужно, а постоењето на светот и егзистентите во него е контингентно или можно постоење. Суфиите зборуваат за Стварноста која е сеопфатна во која и низ која се` се случува, а таа не се случува преку ништо.

Интересна е елаборацијата на Хуџвири што ја дава во својата расправа *Каишф ал-Махџуб* (Откривање на скриеното) во која вели дека се работи за поништување на човековите карактеристики својствени на човечкото јас, односно кога целата внатрешност на човекот се исполнува со Бог и преку Бог.

Но, тука, според Хуџвири, може да се оди и понатаму: *фена* означува губење или поништување на оние карактеристики на човековото јас кои се пречка за остварувањето на совршенството на битието, а не поништување на човечката суштина.²⁵⁷

Оттука, може да се заклучи дека „поништувањето“ кај Џунејд Ел-Багдади е надминување на времето или историчноста или допирање до тој предегзистентен договор во историчноста и временоста или чувствување на сопствените онтолошки извори на битието во мигновеноста каде се`, освен

²⁵⁷ Nerkez Smailagić, *Leksikon Islama*, Sarajevo: Svjetlost, 1990, 183

Лицето на Бог, е минливо. Врзувањето единствено за Бог е основата да се учествува во вечноста или да се надмине минливоста. Создадениот човек учествува во нешто несоздадено преку даровите кои доаѓаат од Создателот, вечниот кој не умира.

Џунејд Ел-Багдади се залага човечкиот труд да биде насочен кон исполнувањето на предегзистентниот Договор. Целиот ангажман на човекот низ историјата е да се врати на тој Договор, да го исполни заветот што човекот му го дал на Бог во состојбата во која биле најблиску еден до друг или кои сочинувале единство (унија). Исто така индивидуалитетот на човекот не се губи, откако душите се одвоиле од Бог, со тоа што човекот повторно сака да се најде во Него (*џам`а*), да ја надмине својата индивидуалност или, со други зборови кажано, со љубовта сака да го постигне тоа единство, а едноста (*ехад/ехадџје*) е едно од својствата на Бог. Очигледно, Џунејд Ел-Багдади се соочил со еден многу тежок проблем: како да го афирмира единството на битието и одбивањето на идејата за супстанцијалното единство во мистичкото искуство? Тој настојува да го реши проблемот преку интерпретацијата на кредото „нема друг бог освен Бог“. Целта на единството на Бог (*тавхид*) не е во тоа да се докаже дека Бог е еден, туку да се доживее „трансцендентното единство на самиот Бог“.²⁵⁸

Во сите свои трактати, за да не западне во хетеродоксни води, Џунејд Ел-Багдади зборува за единството, до доаѓањето до океанот на единството или до прагот кадешто се разделуваат Создателот и создаденото, кадешто се посматра тоа единство и се останува во тој поглед. Во таа состојба човекот има извесно знаење дека Бог е еден во Својата безвременост. Еве што дословно вели: „Веруваш сосема сигурно дека секое движење или

²⁵⁸ H. Corbin, *Historija islamske filozofije*, 213

отсуство на движење на создадените нешта е чин Божји“.²⁵⁹ Бидејќи оваа состојба на мистикот, а на која посебно инсистира Џунејд Ел-Багдади, која се нарекува *фана*, подразбира да се учествува во тоа единство, а учествувањето се засилува и се доаѓа до состојба на *бека* кога се постигнува можност на траење во атрибутите на Реалното Битие.

Еве како Кушајри ја дефинира оваа ситуација на мистикот: „Кога лицето ќе постигне *фена* на своето сепство (себе), тогаш од визијата на својата *фена* на повисок степен на вистинска *фена*... Првиот степен на ова вознесение е *фена* на неговото себе и сите нејзини атрибути со помош на нејзиното траење во атрибутите на Стварноста. Потоа, доаѓа вториот степен на неговото губење на статусот во атрибутите на Стварноста и стекнување со визија за Божеството. Последното во следот е губењето на неговиот статус во визијата на стварноста со целосно внесување себе во постоењето на Стварноста.“²⁶⁰ Очигледно станува збор за учествување во постоењето на Стварноста, а не постоење во самата Стварност. Затоа *тевхид* (единството) на кое инсистира Џунејд Ел-Багдади подразбира одвојување на вечното од она што е создадено во времето, зашто Бог не може да биде сфатен, според суфиите, со ниедна од категориите на нашата појавна егзистенција. Затоа човекот треба да се внесе во морето на Божјото единство во некоја вистинска близина или неговата состојба да биде слична на состојбата на предегзистенцијата. Или се работи за враќање на нашиот извор каде што љубовта со минување низ својствата на суфијата доведува до интегрирање во својствата на Љубениот.²⁶¹

²⁵⁹ Džunejd El-Bagdadi, *op. cit.*, стр.

²⁶⁰ Ел-Кушајри, *op. cit.*, стр. 63 (Ебу Језид Бистами, роден во Бистам, во Иран, преминал во ислам од зороастроизмот. Умрел 877 год. Основач е на мистичка школа чии следбеници се прогласиле со своите мистишко-екстатични состојби. Тој се обврзал да го оствари *мираџот* (вознесението на небо) на пратеникот Мухаммед а.с. Неговите проповеди се сочувани во сите клаични дела за суфизмот.)

²⁶¹ Види: George Anawati et Louis Gardet, *op. cit.*, стр. 34 -35

За разлика од Џунејд Ел-Багдади, кој е свртен кон предегзистентниот Договор, Ебу Језид Бистами се сосредоточува на куранскиот факт за патувањето на Мухаммед а.с. на небо – *ми`раџ*. Всушност, на тој настан му дава мистичка интерпретација.²⁶⁰

Друга категорија која е предмет на неговата интерпретација е *тевхид* (единството на Бог). Оттука, Бистами во молитва секогаш ги цитирал *Фатиха* и *Ихлас*, курански сури, во кои се зборува за единството на Бог.

Бистами настојува да дојде до степенот на „поништување во единството“ (*фана фи ал-тавхид*), а единството е една карактеристика или својство на Бог, користејќи една посебна техника, а тоа е: *таџрид* која подразбира ослободување од сите свои атрибути. Кај него се работи за надминување на себеси и својот свет како основна претпоставка да се најде во единството на оној кој љуби и она што се љуби. Еве што тој дословно вели: „Кога ќе излезам од 'себе' го наоѓам оној кој љуби и љубеното како едно, зашто во светот на мислата се` е едно“ Или: „Се извлеков од Бајазид како змија од својата кожа. Видов и забележав дека заљубениот, љубениот и љубовта се едно, зашто во светот на единството може да се постои и да се биде во едноста.“²⁶¹ За да го постигне тоа искуство на единството, тој минува низ многу мачна и интензивна постапка. Живејќи по пустините во Сирија со минимални средства, само за да преживее, Бистами се осамува и во таа состојба со најголем интензитет удира по својата душа со чеканот на вина, вжештен од огнот на страдање, за да ја исчисти душата.

И кога ја достигнува таа чистота, Ебу Језид Бистами троши пет години мазнејќи го огледалото на својата душа со различни форми на религиозна практика. Сето тоа не му помогнало да дојде до вистината. Во таа смисла тој вели: „Ништо не е подобро за човекот отколку да биде без ништо: без

²⁶¹ M. Hamidullah, „Rani sufije“ во M.M. Sharif, *op. cit.*, стр. 353

аскетизам, без теорија, без практика. Кога е без ништо, тој е со се`²⁶² Тука се остварува целосна слобода, зашто таму нема ни добро ни зло; во присуство на единството не постои ни наредба ни забрана. Бистами е рамнодушен кон се` создаденото, тоа за него нема никаков значење како што нема ни егоистичката внатрешна постапка на патот кон Бог. „Дванаесет години бев ковач на своето јас; кога се стекнав со вдахновение, го посматрав создаденото, и видов дека станало мрша...“²⁶³ Бистами исто така зборува и за осветлувањето кое доаѓа од Бог, кое не го остава сепак во некоја празнина или „бришан простор“.

Еден од условите да се стекне со таа светлина претставува, всушност, незаинтересираноста кон светот и појавите во него. И колку да зборува за соединувањето со Бог, тој сепак е свесен за својата безначајност во однос на Бог и Неговата величина. Еве каква дескрипција ни дава за своето мистичко искуство:

„Кога го постигнав степенот на незаинтересираност кон стварите на овој свет и бев осветлен со светлината на Бог, ми се објавија неколку тајни. Низ Бог гледав на себе и воочив дека мојата светлина е сосема темна во однос на Божјата светлина, дека мојата големина, всушност, претставува ситница. Таму беше се` чисто, овде се` темно. Кога повторно погледнав, најдов дека мојата светлина е во Неговата светлина, мојата величина во Неговата величина и дека се` што правев го правев со Неговата моќ. Неговата светлина го осветли моево срце и јас открив дека сето обожавање е од Бог, а не од мене, иако цело време мислев дека јас бев тој што обожава. Се почувствував збунет и дојдов до објаснување: Се` што е, всушност, е јас, и не е не-Јас... Гледав од Бог кон Бог и го видов Него како единствена стварност. Останав во таа состојба долго време, ги напуштив сите настојувања и сето стекнато знаење. Милоста Божја почна да се истура

²⁶² *Ibid*

и јас се стекнав со вечно познание. Видов дека сите ствари се наоѓаат во Бог.“²⁶⁴

Освен за единството (*иттихад*), Бистами зборува, како што спомнавме погоре, и за своето искуство, патувањето на небо, настојувајќи да го оствари патувањето на Мухаммед а.с. на небо (*ми`раи*).

Имено, неговото мистичко искуство го поистоветува со патувањето на небо од страна на Мухаммед а.с.:

„Мојата душа мина низ целиот свет на невиденото. Рајот и пеколот и` се прикажаа, но таа ним не им обрна никакво внимание. Мина низ разни сфери каде што ги сретна душите на пратениците. Кога ја постигна сферата на душата на Мухаммед, здогледа милиони реки на оган без крај и илјада снопови светлина. Да зачекорев во нив, ќе изгорев. Ги изгубив моите чувства заради богобојазливост и страхопочит. Настојував да ги видам сицимите на Мухаммедовиот шатор, но не можев додека не го доловив Бог. Секој може да го долови Бог соодветно својата светлина; зашто Бог е во се`; меѓутоа, Мухаммед зазема посебно место: се` додека не ја мине долината на *тавхид*, човекот не може да дојде до долината на Мухаммед иако се, всушност, и двете долини едно исто“.²⁶⁵

Оттука, во сите негови цитати за единството (*тевхид*) е присутна длабока свест за три видови битие обединети во едно: во форма на Јас (*анаијја*), во форма на Ти (*антија*) и во форма на Он (*хуввијја*).²⁶⁶

Присутноста на единството во самата свест го одразува токму спојувањето на човечкото и Божественото, не во сликите или практиките кои би го исполниле животот, туку во обожавањето и љубовта кои ги покрева самиот Бог како изрази на Неговата милост, љубов и добрина. Тој

²⁶³ *Ibid*

²⁶⁴ *Ibid*

²⁶⁵ *Ibid*

²⁶⁶ H. Corbin, *Historija islamske filozofije, I.*, стр. 211

вели дека „рајот е играчка за деца. Еден и единствен атом на Божјата љубов е повреден од стотини илјади раеви“. ²⁶⁷

Колку и да се приклучува кон монизмот, сепак ја забележува диференцирачката претпоставка која доаѓа до израз во начинот на постоењето на Бог и човекот, такашто доаѓа до израз единствената Стварност. Единството на Бог и човекот се остварува во својствата, а не во Божјото Битие, до кое нема пристап. Тој исто така споменува дека „човекот не може да дојде до долината на Мухаммед“. ²⁶⁸

Бистами претставува суфија кој настојува, според Анавати, да го оствари *мираџот* (патувањето на небо) од внатре, применувајќи силна суфиска техника, и дека се работи за соединување на душата со извесни Божествени атрибути. ²⁶⁹

И кај Бистами се среќаваме со погледот за онтолошката основа на љубовта како и самото верување. Љубовта како Божествен дар се читувала во предегзистентното постоење на човекот. При самиот акт на верувањето, таа е неразделен дел од верничкото искуство. Еве што Бистами вели: „Ако Бог го засака Својот слуга, Он ќе му подари три атрибути кои се докази на Неговата љубов: благородност која е слична на благородноста на океанот; наклонетост која е слична на наклонетоста на Сонцето во неговото давање на светлината; скромност која е слична на скромноста на земјата. Вистинскиот љубеник никогаш нема да го обземе каква било тага и никогаш нема да го намали своето верување токму заради неговата чиста вера“.

Визиите кои ги пренесува од своето мистичко искуство покажуваат дека тој е под одредено влијание на индиската веда, но сепак внимава да не падне во тие води.

²⁶⁷ Eva de Vitray Meyerovitch, *op. cit.*, стр. 118

²⁶⁸ M. Hamidullah, *op. cit.*, стр. 353

²⁶⁹ Georges Anawati et Louis Gardet, *op. cit.*, стр. 32

Тој подеднакво зборува за Божјата светлина, Божјава љубов и волја – особини или карактеристики во кои тој учествува. Бистами внимава на извршување на обврските како муслиман и во секој момент инсистира на прочистување на внатрешноста на човекот без која надворешните акти не поседуваат никакво значење.

Во својата анализа на овој проблем, М. Моле донесува неколку текстови со кои го поткрепува својот став. Некој му рекол на Бистами: „Луѓето велат дека изразувањето на верата со зборовите `нема друг бог освен Бог` е клуч за рајот“. Тој одговорил: „Тие зборуваат вистина; но еден клуч без брава не отвора ништо; бравите на `нема друг бог освен Бог` бројно се четири: со јазик чист од лажење и непотребни зборови; со срце чисто од препреденост и неверност; со стомак чист од недозволена и сомнителна храна; со постапки чисти од страст и иновација“.²⁷⁰

Очигледно е дека не станува збор само за вербална изјава за единството на Бог. Тоа воспоставување единство вклуча во себе и одредени правила на живеење во согласност со одредени постулати на шеријатот кои имаат практична природа. Соочен лице-в-лице со Бог, човекот и неговите акции, според Бистами, - значи во однос на Бог - ја губат својата вредност, такашто не се паѓа во ропство на ништо друго освен на Бог.

Универзалноста на неговата мисла се гледа и во фактот што човекот треба да бара прошка од Бог за сите луѓе за нивните гревови, да се потпира на Бог и да Го моли за водство во својот живот.²⁷¹

Со многу поголем пробив во субјективитетот на мистикот се среќаваме во мистичкото искуство на Менсур Халлац, најконтроверзниот мистик во исламот или „страдалникот“ на љубовта или на суфизмот. Имено, кај Халлац учењето за „единството на битието“ (*вахдетул вуџуд*) доживува подлабока дескрипција со она што се нарекува *вахдат аш-*

²⁷⁰ Види: Marian Mole, *op. cit.* стр. 53-55

shuhud „единство на сведоштвото“, но кое е трансупстанцијално. Оваа категорија кај Халлац претставува познавателна форма која се случува во самото срце на мистикот. Според ова гледиште „Бог во срцето на суфијата Сам ја сведочи Својата мистерија (тајна). Божјата трансцендентност и Неговата апсолутна единственост остануваат во средиштето на формулирана вера; а, средбата се врши преку љубов, дијалог меѓу верното срце и Бог, до највисокото „Јас“ кое, а да не го уништува, настојува да го заврши дијалогот во единството“.²⁷²

Оттука произлегува дека мистичкото искуство и онтологијата кај Халлац се соединети. Дијалогот не се случува „од онаа страна“ на искуството, туку во самото срце на мистикот.

Тајната на Божествената светлина се реализира само со остварување на вистината. Божествената едност, според Халлац, човекот ја остварува во своето срце со посредство на Божествената љубов. Кога пробива Божествената љубов во срцето, тогаш таа ги потиснува во него сите неморални, егоистични особини. Го просветлува целиот човек. Учењето за единството или соединувањето со Бог кај Халлац е слично на учењето на Џунејд Ел-Багдади, но Халлац отишол уште подалеку во неговата дескрипција која не ја сочувал за себе, туку ја обзнанувал по чаршиите на Багдад, а заради тоа ја платил и со својот живот: осуден е на смрт од страна на шеријатските знајци, обвинет дека ја искривоколчува догмата.

Допирот до „единството на битието“, според него, станува когнитивен принцип, сведоштво, контемплација, која се случува во срцето на мистикот. Тоа соединување не е по иницијатива на човекот, туку тоа се остварува со Божјата интервенција, со Божјата љубов која е присутна во срцето. Значи, Бог ја објавува својата љубов. Халлац спроведува речиси целосна

²⁷¹ *Ibid*

²⁷² Louis Gardet, *Connaitre de L'Islam*, Paris, 1959, 89

премутација на љубовта. Љубовта на Бог кон човекот е главната претпоставка на мистичкото искуство. Бог е целосна Љубов.

Љубовта е онтолошка категорија, а не само познајна и етичка. За разлика од теолозите кои зборуваат за Божјото Битие и својства, Халлац зборува за Божјата љубов. „Есенцијата на Божјата есенција е Љубовта“.²⁷³ Заради тоа Халлац повикува на соединување со Бог преку самата силина на мистичката љубов. Но, Божествената љубов е таа која го доведува човекот до единството на Вистината. Преку неа човекот го надминува своето „јас“, такашто во човековата внатрешност останува само Божествената љубов или врховното „Јас“.

Љубовта, според Халлац, е универзална појава: таа не е својствена само на суфиите. Сите луѓе, преку љубовта, треба да воспостават однос со Божеството. Но, поголемата љубов е онаа која доаѓа од Бог, која го сместува човекот на еден повисок степен на духовно постоење или мистичко искуство. На тој начин мистикот станува опфатен со Божјата љубов, такашто таа е егзистенцијално усовршена и присутна во него. Ништо освен неа не пулсира во човековото срце, а како резултат на нејзината силина, Халлац без било какво двоумење, веројатно не со своја волја, изговара зборови несфатливи за општите маси: „Јас сум творечката вистина!“ Тој ја изговорил оваа фраза сакајќи да каже дека тој е еден од Божјите знаци, а не дека за себе тврдел оти е Божество. Само низ вистината, вели тој, учествува во вечната вистина. Без вистината тој е ништо. Вистината пробива во неговото срце и ова станува свето, такашто самиот Бог говори и живее во неговата вистина: „Ако вие не го познавате Бог, тогаш запознајте ги Неговите знаменија. Јас сум тоа знамение, јас сум

²⁷³ Louis Gardet, *Connaitre de L'Islam....*, 92

творечката вистина (*анал-хакк*) зашто низ Вистината јас сум виситина за навек....“²⁷⁴

Толкувајќи ги изјавите – како онаа: „Јас сум творечка вистина!“ - Хамид Ел-Газали вели дека суфиите биле внесени во апсолутната Едност, а умовите им биле изгубени во Неговата бездна. Таму станале како заслепени ствари. Ниедна способност не им останала освен да се споменува Алах.²⁷⁵

Во една таква занесена состојба или прегусто искуство тие можеле да изговорат, како што вели Хамид Ел-Газали, такви изјави кои наизглед се спротивни на исламскиот монотеизам, но во една поинаква перспектива, онаа која ја подразбира мистичкото искуство, тие имаат друго значење. Само преку љубовта Божја во срцето на мистикот, индивидуалитетот на мистикот се усовршува, развива и посветува. Дури и самото обожавање на Бог е бесмислено без љубовта: „Никој не го обожава Бог во чинот кој би му бил помил отколку сакајќи Го“, вели Халлаџ.²⁷⁶

Љубовта кај Халлаџ е истовремено песна и сведоштво се` до неговата смрт. Единствен идол на душата е љубовта, таа всадена носталгија, тој неразделен култ на послушност. Послушноста или покорноста се љубов. Таа, всушност, ги претпоставува. Халлаџ зборува за љубовта на Бог кон човекот. Тој целосно и` се покорува на љубовта. Таа љубов е клучот на сета мистерија која се испробува во срцето на мистикот.

Доколку мистикот живее во пријателство и љубов со Бог, тогаш човекот се наоѓа во состојба „да се откаже од *тафрид* (аскетска осаменост на духовното создание повлечено во своето неприопштено јас) за да дојде до израз Божјиот *инфирад*“ (состојба на душата ставена во осаменост со

²⁷⁴ *Ene al-hakk* (Јас сум вистината) кое е дословно сфатено од шеријатските знајци при што бил еден од мотивите за смртната пресуда која му е изречена. A.J. Arbery, *op. cit.*, стр. 60

²⁷⁵ El-Gazali, *Niša svjetlosti*, Zenica: Bemust, 1997, 58-59

²⁷⁶ George Anawati et Louis Gardet, *op. cit.*, стр 107

помош на Бог, како и Осаменост на самиот Бог во мистеријата на Неговите својства),²⁷⁷ такашто во една таква состојба доаѓа до израз љубовта на Бог кон човекот, т.е. Он самиот се објавува во срцето на мистикот.²⁷⁸

Тогаш само Божјата милост, која е дадена од онаа страна на светот, е во состојба да се изрази во срцето на мистикот. Без Божјата интервенција човекот ќе се најде себеси свртен кон себеси, зашто тука се испречува она „Јас“ кое треба да се отстрани. Затоа Халлаџ вели: „Измеѓу мене и Тебе, постои едно `тоа сум јас` кое ме мачи, ах отстрани го со Твоето `тоа сум јас`, моето `тоа сум јас` меѓу нас двајца“!²⁷⁹

Зборувајќи за надприродната љубов која не го остава човекот сам со себе или свртен кон себе, Халлаџ зборува дека љубовта не е пасивна „состојба на душата“ или еден сентимент кој не се развива, туку, мистичкото искуство до кое таа доведува, е место кадешто се проникнуваат Божјата љубов и човековата љубов кон Бог, но Божјата љубов е онаа која доминира, која го исполнува мистикот и не му дозволува да завладее некоја друга љубов.

Љубовта, според него, е она што ја разрешува целата мистерија или загатка. Главна карактеристика на Бог е љубовта. Халлаџ вели: „Љубовта е она што го донесува клучот на сета мистерија, бидејќи во Неговата есенција (Бог), љубовта е есенција на есенцијата“.²⁸⁰

Единството со Бог, според Халлаџ, се остварува во срцето на верникот. Но, тоа единство не е супстанцијално единство или единство кое би ја

²⁷⁷ Со суптилна анализа на *тафрид* и *инфирад* се среќаваме во делото на George Anawati et Louis Gardet, *op. cit.*, стр. 101-104

²⁷⁸ Заради ваквите тврдења голем број ориенталисти сметаат дека огромно влијание на Халлаџ имало христијанското учење за љубовта, а ортодоксните знајци пак го обвинувале за инкарнација на Божјиот дух во човекот. Суптилните анализи покажуваат дека сепак не станува збор за инкарнација, туку доаѓаат до израз Божјите својства, а во еден ајет се зборува дека Бог објавува љубов и милост.

²⁷⁹ *Le Divan d'al Hallaj*, edite, traduit et annoté par Louis Massignon, Paris, 1955

²⁸⁰ Louis Gardet, *Connaitre de L'Islam...*, 89

одразувало истоста на битието на човекот и Бог, како што му се припишува на Халлац. Тоа единство е во љубовта. Љубовта е она што ја надминува двојноста, она што го спојува Бог и човекот.

Халлац потцртува разлика меѓу љубовта и она што го нарекува „есенцијална желба“ (*ишик затиј*). Тој смета дека поимот желба или стремеж (*ишик*) има поинтензивно значење од поимот љубов (*махабба*). Но, не го зема предвид значењето на поимот *ишик* кое е пренесено од грчката филозофија. Според него, средбата на човекот и Бог се случува во самото срце на човекот во кое Бог ја спушта или очитува Својата љубов. Значи, таа љубов, сепак, е израз на Божјата милост или добрина. Човекот не е оддалечен од Бог заради опфатеноста на целото човеково суштество со Божествената љубов. А ниту Бог е на дистанца. Со посредство на љубовта, далечината или близината Божја се ирелевантни. Љубовта ги спојува. Еве како тоа Халлац го опејува: „За мене повеќе нема оддалечување од Тебе откако востановив дека за Тебе приближувањето и оддалечувањето е едно и исто. Ако сум напуштен, Твојата напуштеност ми прави друштво; всушност, како може да се случи напуштеност кога љубовта прави да се најдат...“²⁸¹

Љубовта е обединувачкиот фактор. Таа не се сведува на време и простор. Всушност, таа ги надминува.

И најтешките маки во животот Халлац ги смета за патишта кои ја отвораат вратата на љубовта.

Бидејќи е сведок на љубовта, Халлац смета дека нема ништо што би можело да биде поголемо или потешко од таа љубов, па дури ни самата болка или смрт. Тој, дури, смртта не ја смета за болка или страдање. Таа е една реалност која не треба да се победи, туку со неа да се соочи како со реалност дадена од Бог. Таа е друго „тело на постоење“.

²⁸¹ *Le Divan d'al Hallaj...* 50-51

На некој мистик му се припишуваат и следните стихови (веројатно се работи за Халлац чие име хроничарите заради обвиненија не го споменувале): „Да се биде без љубовта Негова, од огнот е уште пожешко, а да се ужива во неа, поприматно е од рајот (ценнетот)“.²⁸²

Всушност, страдањето и љубовта кај Халлац се неразделни. Од стиховите кои ги кажува при смртната пресуда дознаваме дека губењето на љубовта е потрагично дури и од самото умирање заради што тој не се откажува од неа. Еве што дословно вели при самото распетие на дрвото: „Убијте ме, верни другари мои, бидејќи во моето погубување е Животот мој! Смртта моја е живот, а животот мој е смрт! Чувствувам дека исчезнувањето на мојот живот е најубав дар што ми се дарува. Животот мој, каков што е, полош е од се`. Животот мој ја помина мојата душа меѓу многу старини трошни, затоа убијте ме, и спалете ме во овие коски трошни. А, потоа, кога ќе дојдете кај моето почивалиште, меѓу бројни тумбички (гробови покриени со земја), ќе ја најдете тајната на пријателот Мој во престојувалиштето на преживеаните души...“²⁸³

Неговиот следбеник, Рузбихан, за да ги избегне замките на *ташбих* и *та`тил* (иманенција и апстрактност), кои би имале погубни последици во очите на ортодоксните зналци, или зналците на законот, смета дека можат да се надминат со човечката љубов. „Божествената љубов, вели Анри Корбен, не значи пренос на љубовта на божествениот предмет, туку преобразба на субјектот на човечката љубов.“²⁸⁴ Тоа е најдобро средство да се надмине бездната меѓу Бог и човекот и на тој начин да се постигне единство. Кај Рузбихан,²⁸⁵ еднакво како и кај неговите наследници Ахмед

²⁸² Ebu Hamid El-Gazali, *Ihjaw ulumid-din*, 359

²⁸³ *Le Diwan d'al-Hallaj*... 33

²⁸⁴ Henry Corbin, *Historija islamske filozofije I*, 219

²⁸⁵ Рузбихан Бакли Ширази, ученик на Халлац. Умрел 1209 год. Ја следел платоничката теорија за љубовта. Особено се истакнал со својата „теофаничка“ херменевтика на пратеничката смисла за Убавината.

Газали²⁸⁶ и Ферид Аттар,²⁸⁷ доаѓа до израз троединството на љубовта: љубов-вљубен-љубен кои ќе станат тајна на мистиците кон која тежнеат. Затоа Ахмед Газали и Ферид Аттар знаат дека, како што „вљубениот се гледа во Љубениот, така и Љубениот не може а да не се посматра себе и својата убавина во погледот на вљубениот кој е упатен нему.“²⁸⁸

Бидејќи се работи за живо искуство, Бог во една таква перспектива не е предмет, туку субјект кој ја очитува Својата љубов во оној кого го љуби кој е исто така во состојба да љуби, и, при една таква релација, се надминува бездната на субјект-објект односот низ едно мистичко искуство во чија основа е љубовта, не само како познајна туку и како онтолошка категорија.

Заради тоа, карактеристиките на суфизмот за кои зборувавме постојано се во допир, како што можевме да видиме од изнесеното, со две парадигми, два настана кои се споменуваат во Куранот: предегзистентниот договор на душите со Бог и патувањето на Мухаммед а.с. на небо – *ми`раџ* – кои се случиле од онаа страна на историјата и времето, од онаа страна на детерминизмот и условеноста, како и со учењето за единството на Бог (*иттихад*). Суфиите сметаат дека и предегзистентниот договор е резултат на Божјата љубов, зашто тој со Склучувањето Договор меѓу душите и Бог, кое вклучува предегзистентно единство, не подразбира ограничување на слободата, туку се работи за факт кој му пружа најмногу можности на

²⁸⁶ Ахмед Ел-Газали, брат на Ебу Хамид Ел-Газали. Умрел во Казвин, во Иран. Напишал неколку кратки расправи кои имале огромно влијание во суфизмот. Предмет на неговите расправи е љубовта. Неговата расправи *Саваних ак-ушишак* (Наслутувања на верниците на љубовта) претставува бравијар на „чистата љубов“.

²⁸⁷ Феридуддин Аттар, роден е околу 1140., а умрел 1230. год. Се прогласил со своите поетски творби за Божествената љубов. Зад себе оставил голем број наслови. Целалуддин Руми за него рекол дека е „душа на мистицизмот“. Негови најзначајни дела се: *Тазкират ал-авлијаи* (Потсетник за исламските мистици и светци) каде се спомнати седумдесет и два суфи; *Илахи-нама* (Божествена книга); *Мантик ет-Тајр* (Јазикот на птиците); *Асрар-нама* (Книга на тајните); *Мосибат-нама* (Книга за болки); *Мохтар-нама* (Избрани стихови); *Диван* (Збирка на оди) и др. Некои негови дела се изгубени. Биографите проценуваат дека напишал од 100.000 до 200.000 стихови.

²⁸⁸ *Ibid*

човекот, бидејќи се` се случува во предвечноста. Тој ги исклучува сите ограничувања на кои човекот наидува во својата историска перспектива како што се, на пример, природниот детерминизам, историските форми на ограничување и разни видови модели, однапред создадени, во чии рамки човекот делува. За да се допре до тој Договор, треба да се направи некој пресек или расцеп во историјата или времето, или да се создаде некој исечок во историчноста и временоста, да се почувствува својата волја и слобода, а тоа, според суфијата, се постигнува со патувањето одвнатре, со внатрешниот, а не метафизичкиот пробив, зашто тука е исклучена каква било нужност. Тој Договор стои во срцата на сите луѓе како знак на припадноста или тоа е подарок во сечие срце и оттука, според суфискиот аспект на посматрање, секој може да воспостави врска со Бог; се работи за универзална вредност, но во исто време индивидуална. Тоа е направено, според суфиите, заради љубовта и милоста Божја кон луѓето.

Се работи за силна љубов која некои суфии ја споредуваат со вино. Еве за таа љубов што вели Аттар: „За спомен на Саканото битие пиевме вино и се напивме пред да бидат создадени и самите лозја“... Под вино тука се подразбира Божјата љубов. Понатаму Аттар пее: „Ако се напиеш од ова вино, па макар тоа да биде за еден миг, времето ќе ти биде твој потчинет роб и ти ќе имаш моќ“.²⁸⁹ Исто така и Наблуси²⁹⁰ вели дека „виното е вечна божествена љубов која се јавува во читувањето на создавањето“.²⁹¹ Ибн Ареби оди уште понатаму во онтолошките основи на љубовта. Љубовта е дури основа на постоењето. Човекот произлегува од љубовта, такашто таа е

²⁸⁹ Eva de Vitray Meyerovitch, *op. cit.*, стр. 96

²⁹⁰ Наблуси, роден е 1050 год. Ги изучувал делата на Ибн `Ареби во Дамаск. Многу патувал и смета за голем симпатизер на дервишките редови. Бројот на неговите дела е околу 200. Направил голем коментар на *Хамриџа* од Ибн Ел-Фарид.

²⁹¹ Eva de Vitray Meyerovitch, *op. cit.*, стр. 100

неразделна од него. Таа е и конечна цел.²⁹² Понатаму Целалуддин Руми вели: „Кога би биле духовните објаснувања доволни, тогаш создавањето на материјалниот свет би било безначајно дело и празно. Кога љубовта би била само мисла, чисти дух и умна теорија, тогаш би исчезнал утврдениот обред на вашиот пост и вашата молитва. Во однос на Љубовта, даровите што ги разменуваат вљубените се само форма, но служат како доказ на љубовните чувства скриени во тајната на срцата“.²⁹³

Суфиите сметаат дека човекот има способности да патува во духовниот свет како што патувал пратеникот Мухаммед а.с - настан кој е познат како *мираџ*. Во една прилика пратеникот рекол дека секоја молитва на човекот е *мираџ*, дека низ таа постапка се воспоставува најтесен однос или врска на човекот со Бог. Но, тука се исклучува каква било можност за гледањето на Бог, за доаѓањето до Неговото Битие, такашто тоа и понатаму останува Недофатно. Таму не успеал да дојде дури ни пратеникот на својот *мираџ*.

Суфијата едноставно патува низ сензибилниот и духовниот свет и се стекнува со знаење за суштините на стварите или, што би рекле суфиите, својствата на Бог. Преку тие суштини суфијата може да дојде до границата на овој свет, но не и до апсолутната Суштина.

Бидејќи и двата настана се случуваат отадевремениста, мистикот настојува, по пат своето внатрешно искуство, да допре до вечноста, да ја почувствува, да учествува во нејзиното траење. Смеслата на мигновеноста,

²⁹² Ибн Ареби го пишува своето дело *Футухат ал-Маккијјах* (Мекански откровенија) инспириран, токму, од љубовта, но онаа Божествената љубов. Не станува збор за некаква страствена љубов како што му се припишува. Ибн Ареби зборува за „единството на љубениот“ како што зборува и за „единството на битието“. Кога зборува за убавината на ќерката од неговиот шејх, тој зборува за симболот на љубовта и убавината, како едни од формите на Божествената убавина и љубов. Во таа насока го пишува и своето дело Тердуманул ешвак. (Види: Ебу Ала Афифи, „Ибн Ареби фи дирасети“, во: *Китаб ет-Тизкарџи...*, стр. 19

²⁹³ Alesandro Bausani, „Sufizam i pravovjerje“ во: *Sufizam*, стр. 98

како што покажуваат неколкуте изнесени мистички искуства, е во нејзиниот допир со Божествената вечност.

Како резултат на тоа мистичко искуство, целата линија на мистици, почнувајќи од Хасан Ел-Басри па до Халлац, создаваат една специфична филозофска и поетска продукција која претставува еден посебен вид филозофија која се темели врз формулираната вера, поинаква од онаа на спекулативната теологија. Во една таква перспектива кадешто љубовта, како еден од изразите на односот на Бог кон човекот, пробива низ временоста и му овозможува на човекот да се ослободи од мигновеноста и да учествува во вечното траење, оно Божјото. Или да го постигне третиот момент: единството со Бог, да го доживее Бог и да учествува во Неговата присутност.

Но, овој вид филозофија влијаел, како што споменавме, на судбината на филозофските текови во исламот подоцна. Тој е испомешан со други филозофски наследства чија филозофска продукција доминира во рамките на исламската филозофија. Голем број мистици се повикуваат на соединување на љубовта и познанието во мистичката традиција со рационалниот аспект на филозофијата, но секогаш посматрајќи ги интуицијата и рефлексивната или разумот и срцето поврзани.

Оттука, сега ќе поминеме на онтолошките и гносеолошките погледи на суфиите во светлината на метафизичките и теозовските учења на суфизмот.

6.3. Онтолошките и гносеолошките погледи во светлината на метафизиката и теозофијата на суфизмот

Кога се зборува за интелектуалните и теозофските учења на суфизмот, пред се, се мисли на оние текови на суфизмот кои се под влијание не само на дотогашната мистичка традиција во која се негувани

гносеологијата и онтологијата во една поинаква светлина, онаа која е израз на верата, туку се мисли и на влијателните хеленистички филозофски традиции, како што е, меѓу другите и неоплатонизмот; потоа херметичката и гностичката традиција, како и индиските и персиските наследства со кои дошла во контакт исламската култура и цивилизација.

Некои теоретичари на суфизмот овој вид мистика го нарекуваат спекулативна или метафизичка мистика. Оваа мистика донекаде е заробена со неоплатонизмот, но филозофите-мистичари со голема тешкотија успеваат да се ослободат од неговите окови повторно враќајќи се на изразите на објавената вера. Она што го карактеризира овој тип спекулативен мистика е дека човекот е кадар да пробие до светот на интелигибилните и духовните реалитети, токму, со своите познавателни способности. Кај филозофите-мистичари метафизичките анализи на големите филозофи, а особено на Ибн Сина, претставуваат претпоставка врз која се темели познанието или гносата (*ма`риф*).

Оттука се јавуваат други теми за кои расправаат овие филозофи-мистици како што се: расправите за „пратениците и нивната мисија, за произлегувањето на мноштвото од Едно, за реалцијата на созданието со Создателот, за структурата на светот, за пробивот на Бог во духот на мистикот или идентификација на човековото Јас со Божественото Јас, за `илуминацијата` и за едноста на битието. Нивните расправи се претставени во проза или долги поеми од кои некои се вбројуваат во најубавите творби во арапската или персиската литература“.²⁹⁴

Ние нема да се осврнеме на сите овие теми и на начинот на кој тие се промислувани кај поголем број филозофи. Нас не интересира патот на познанието (*ма`риф*) и неговото доаѓање до Стварноста или Битието кој

²⁹⁴ Georges S. Anawati, *Philosophy Theology, and mysticism*, 374

претставува, всушност, продлабочување на споменатите филозофски претпоставки за кои зборувавме во претходното поглавје.

Односно ќе се осврнеме на главните онтолошки и гносеолошки прашања на спекулативната мистика во исламот, ограничувајќи се на најрепрезентативните следбеници на мистичката традиција чии концепти претставуваат парадигма на формирањето на филозофската продукција.

Ќе се види дека придонесот на суфизмот во тековите на филозофското мислење е огромен. Всушност, суфизмот се издиференцира како посебен тип на спекулација. Затоа секој преглед на филозофијата нужно треба да ја вклучи мистичката филозофија како посебно поглавје.

Имено при средбата на исламската мисла со грчката филозофија излегува на сцена Ибн Синаовата филозофија, а особено неговата „источна филозофија“, кон која се приклонил при крајот на својот живот. Централна тема на овој вид филозофија е интелектуалната интуиција заради што овој период се нарекува интелектуална фаза или тек на исламската мистика. Исламската мистика се спојува со филозофијата, такашто во подоцнежниот период се среќаваме со мешање или проникнување на рационалната и мистичката филозофија. Тоа особено е поткрепено во Персија кадешто посебен интерес се покажувал кон духовната егзегеза на Куранот. Според овој тип херменевтика, куранските ајети поседуваат, покрај надворешното и внатрешно значење или смисла. Овој вид мистичка филозофија има своја изгледна иднина и на западниот дел од исламската култура.

Кон неоплатонистичката струја во филозофијата се приклонил голем број филозофи како што се Массара, Ибн Баџе, Ибн Туфејл, Тафтазани, Ибн Себ`ин и др. Меѓутоа, тие настојуваат да спроведат синтеза меѓу перипатетичките и неоплатонистичките текови на мислење во исламската филозофија. На источниот дел од тогашната исламска култура се под влијание Хамид Ел-Газали, Шихабуддин Јахја Сухраверди, Џелалуддин Руми и др. кои претставуваат мистици во вистинската смисла на зборот.

Тие се под влијане на споменатите мистици за кои зборувавме во претходното поглавје, а нивната мистичка филозофија долго време ја определува судбината на филозофијата во некои делови на исламскиот свет.

Тука мора да се спомне и мистичката филозофија на Ибн `Ареби која претставува најкомплексно учење од тој вид филозофија. Во неа се среќаваат различни правци и теории: од најортодоксните до најмистичките. И тука ќе се искристализираат гносеолошките и онтолошките учења, но преку една филозофска синтеза кадешто интелектот и интуицијата се споени, а како резултат на тоа се среќаваме со силен пробив во анализата на темелните филозофски прашања врзани за познанието и битието.

Како средства на тој пробив, покрај инспирациите црпени од куранските и хадиските факти (кажувањата на Мухаммед а.с.), служат питагореизмот, перипатетизмот, неоплатонизмот, индиските, херметичките, манихејските учења и др. Таа традиција особено започнува со Ибн Синаовата „источна филозофија“ која во голема мера им одговара на афинитетите на старата персиска традиција или она што се именува како „источна филозофија“ (*ал-фалсафа ал-ишрак*).

Во таа перспектива влегуваат темите кои се во фокусот на интерес на овој вид филозофија како што се космолошките и профетолошките прашања (умности и инспирација), степените на човековиот интелект, мистичкото хиерархиско познание, симболичкото претставување на космосот, поимите како што се исток, запад, бдеец, светлина, будност, гностик... и многу други прашања кои претставуваат централни прашања на источната филозофија. Реалното познание, според овој вид филозофија, е основа на која се потпира филозофската продукција. Рационалното познание и мистичкото искуство се тесно врзани за внатрешната пурификација која се остварува врз основа на потиснувањето на оној слој

на душата, а тоа се страстите, кој го оневозможува нејзиното напредување кон повисоките степени на егзистенција. Всушност, реалното познание се смета неразделно од внатрешната пурификација. Ибн Сина го претставува овој вид филозофија особено во своите визионерски кажувања, познатата трилогија – *Хајј Ибн Јакзан* (Жив син на Будниот), *Рисала ат`Тајр* (Кажување за птицата) и *Салман ва Абсал* (Селман и Абсал) – на која целосно истражување и` посвети Анри Корбен.²⁹⁵

Во овие кажувања како и во последните делови од неговото дело *Ишарат ва танбихат* (Алузии и напатствија), Ибн Сина интерпретира една цела шема мистички категории, актуелни во негово време, како што интерпретира и други категории кои имаат големо значење за исламската религиозна активност и духовното усовршување или унапредување. Овој вид филозофија се занимава со духовните сфери или интелегibiliии (умности).

Имено, Ибн Сина зборува дека човековиот интелект (*`акл*) поседува можности да воспостави релација со активниот интелект (*`аклул-фе`ал*) кој во филозофијата на Ибн Сина и некои подоцнежни филозофи е име за мелекот/ангелот Џебраил/Габриел кој ја доставува Божјата објава на пратениците и гласниците Божји низ историјата. Всушност, самиот Ибн Сина направил разлика меѓу перипатетичкиот аспект на филозофијата во нејзината хеленистичка и арапска форма и она што го подразбира „источната филозофија“ која се темели не само на интелектуалното подвижништво, туку го смета значајно и оствареното или реалното познание кое се постигнува со директен, внатрешен увид во стварноста или битието.²⁹⁶

²⁹⁵ Оваа трилогија на мистички кажувања е темелно истражена од францускиот исламолог и филозоф Анри Корбен. Преводот и коментарот на овие кажувања во рамките на источната филозофија досега се најобемно опфатени во делото на Анри Корбен „Авицена и визионарските кажувања“ (*Avicenna and Visionary Recitals*, english translation by W.R. Trask, London: Kegan Paul, 1960)

Во споменатите написи Ибн Сина се впушта во расправа за она што го претпоставуваат гносата и илуминацијата. Тука се работи за трансформација на Аристотеловиот космос во светлината на категориите на „источната филозофија“. Употребена е перипатетичка терминологија, но секогаш во однос со темите кои се предмет на „источната филозофија“: Разумот станува венчан со Интелектот, надворешниот космос е интериоризиран, фактите се претвораат во симболи, а филозофијата се промислува како вистинска *sophia* неразделна од гносата која Ибн Сина ја дефинира во деветтото поглавје од споменатото дело кое носи наслов *Фи макамаат ал-арифшин* (За степените на гностиците).²⁹⁷

Космосот, според овој вид филозофија, како што известува Анри Корбен, не е надворешен објект на посматрање, не се работи за нешто што се наоѓа на дистанца, од кого треба да се извлечат, со рационална постапка, теоретски формулации, туку тоа е подрачје кое е искусено и претставено со збир на симболи; тој е збир на степени низ кои треба да се минува и да се ослободи себеси од космичкиот криптум.²⁹⁸ Намерата на тоа патување е мистикот да дојде до Исток или во светот на чистите форми.²⁹⁹ Тука се работи за специфични симболи кои „имаат духовна ефикасност само со

²⁹⁶ Умствениот пробив во битието, според Ибн Сина, се постигнува со концептуализација на самите ствари, од една страна, и со директна размисла за битието, од друга страна. Но, вториот случај е поизвесен затоа што е непосреден или директен. Битието само се укажува, Тоа е претпоставка од која започнува секоја анализа. За повеќеvidноста на битието во филозофијата на Ибн Сина расправавме во нашата магистерска тема под наслов „Учењето за битието кај Ибн Сина и неговите импликации во средновековната филозофија“ одбранета на Институтот за филозофија при Универзитетот „Св. Кирил и Методиј“ во Скопје 2008 год.

²⁹⁷ *Ел-Ишарат ве ет-Тенбихат ли еби Али Ибн Сина*, том 4, Каиро: Дарул ме`ариф би мисри, 1968, 48-109

²⁹⁸ H. Corbin, *Avicenna and Visionary Recitals...*, 33

²⁹⁹ *Ibid*

³⁰⁰ F. Shoun, *Stations of Wisdom*, 96-97

помош на посветување, или со помош на објавена реч, или со помош на еден сосема воздигнувачки степен на познание кое ги враќа кон нивната темелна стварност...³⁰⁰

Интелектуалната интуиција, според Ибн Сина, се постигнува кога се доаѓа до крајниот степен на спекулативниот интелект на човекот. Спекулативниот интелект има четири степени: 1) материјален интелект (*intellectus materialis/ел-`аклу ел-хејул*) кој е синоним на потенцијалниот интелект (*ел-`аклу бил-кувве*). Материјалниот интелект го означува оној степен кога во процесот на познанието ништо не е остварено; душата е само подготвена за прифаќање или перципирање на умностите. Материјалниот интелект постои кај секој поединец без оглед на неговата возраст. Како пример може да се спомне способноста на детето за пишување. Се нарекува материјален интелект заради неговата сличност со првата материја која по себе не е никаков облик, туку која претставува предмет на секој облик; 2) поседовен интелект (*ел-`аклу мил-мелеке/intellectus – habitude*). Се работи за оној интелект кој ги стекнал примарните интелигибилии (*ма`кулат/умности*) или рационалните претпоставки кои доведуваат до секундарните интелигибилии. Тоа се, всушност, оние претпоставки кои се добиваат со уверување, а не со стекнување знаење или учење како, на пример, дека целината е поголема од делот или, пак, дека предметите кои се еднакви со едно исто нешто и еднисодруги се еднакви; 3) манифестен интелект или интелект во акција (*ел-`акл бил фи`ли/intellectus in actu*). Тоа е онаа состојба на интелектот или познанието кога интелектот ги познава секундарните интелигибилии, потпирајќи се врз примарните интелигибилии. Овој степен доаѓа до израз кога интелектот сака да ги мисли и мисли дека ги мисли, а за тоа не му е потребно никакво стекнување знаење или учење; 4) стекнат интелект (*ел-*

`аклу ал-мустефад/intelectus acquisitus). Тоа е степен кога формите се присутни во умот, кога умот ги мисли стварно (*in actu*) а, всушност, мисли дека ги мисли стварно. Се нарекува стекнат интелект и со оглед на тоа што во него е втисната формата или штоството (квидитетот) на нештата. При овој степен на познание (или интелект) способноста се усовршува и интелектот станува сличен на примарните принципи на постојното.

Со овој степен душата на човекот, според Ибн Сина, се усовршува, т.е. со нејзиниот интелектуален дел, таа ја усовршува својата супстанцијалност и се оспособува да комуницира, кога ќе посака, со активниот интелект (*ел-`аклу ал-фе`ал/active intellect*).³⁰¹ Затоа рационалната душа, или интелектуалниот аспект на душата (*ан-нафс ан-натика*) или интелектот, е во состојба да се спојува со активниот интелект или небесната умност. Преку оваа душа човекот бара засолниште од вегетативните и анималните аспекти кај душата во небесната умност. Нејзиното спојување и` овозможува на душата да се храни со нејзе соодветната храна, односно со податоците кои ги добива од умностите кои и` одговараат на нејзината супстанцијалност.

Меѓутоа, ова усовршување на душата не е интуитивно туку рационално. Откако ќе ја промисли многувидноста на битијата во светот, дури тогаш е можна апстракција или претстава за нив која има општ карактер. „Според тоа, тврди Ф. Рахман, задачата на нашите умови (според Ибн Сина) е да ги промислат и рефлектираат единечностите на сетилното искуство. Оваа активност го подготвува умот за примање есенција (универзалија) од активниот ум со постапката на директна интуиција.³⁰²

³⁰¹ Пошироко, види: Мухаммед Ел-Џабири, Синизам во: *Мевсу`атул фелсефије ел-`аребије*, Бејрут, 1987, 785

³⁰² Fadlu Rhman, Avicena во: M.M. Sharif, *op. cit.*, стр., 496.

Активниот ум во исламската филозофија, а со тоа и кај Ибн Сина, ја означува небесната умност која го инспирира човекот и внесува форма или слика во човечката душа однадвор. Како резултат на спојувањето на стекнатиот интелект со активниот интелект кој е на повисоко онтолошко ниво човекот се стекнува со нови интелектуални содржини. Во таа состојба доаѓањето до познанието на суштините или формите на нештата не е врзано за природните случувања, туку произлегува од активниот ум кој управува, во овој случај, со процесот на познанието.

Кога ќе го постигне степенот на активниот ум, душата (рационалната душа/*ан-нафс ан-натика*) го напушта материјалниот свет и се соединува со светот на чистите форми или умности. Колку што е поблиску до тој свет, толку повеќе поседува радост, задоволство и љубов кон Првиот принцип на постоењето на сите ствари. Улогата на активниот ум, според тоа, е во функција на посредување меѓу човекот, умностите и Бог.

Следејќи го овој тип филозофија, Ибн Сина, како и повеќе мистици од хеленистичкиот период како што е, на пример, Плотин, сметаат дека основната претпоставка за да се дојде до светот на умностите е пурификација на душата или избегнување на вегетативните и животинските моќи во душата и афирмација на нејзиниот рационален или интелектуален аспект. За поголемо партиципирање во таа состојба на душата, значителна улога има силниот умствен пробив проследен со исчистена душа. Но, се случува, вели Ибн Сина, вистинскиот зналец (*ариф*) да дојде до состојбата да партиципира во светот на умностите врз основа на неговото искуство. Кога зборува за вистинските зналци, веројатно мислејќи на првите суфии за кои зборувавме погоре, или за оние кои ја следат нивната школа и традиција, Ибн Сина го прифаќа суфискиот вокабулар. Тие, за разлика од обичните луѓе, постигнуваат нешто надпросечно: сосредоточени се кон светот на светоста, кои се откажуваат

од добрата на овој свет и кои практикуваат побожни акти, пропишани со верскиот закон.

Меѓутоа, верското или мистичкото искуство кај вистинските гностици, според Ибн Сина, не се остварува заради некој интерес, туку се има предвид исклучиво вистината како таква. Единствената нивна концесија е свртеноста на нивните лица кон Вистината или Бог. При побожноста или посветеноста на Вистината, според Ибн Сина, исчезнува каков било страв или желба (се мисли на рајот и пеколот).

За разлика од првите суфии, Ибн Сина зборува за Вистината, а помалку за љубовта. Претпоставките на ваквата концепција се јасни: кај Ибн Сина станува збор за природна мистика во која доминира познанието над љубовта или со познанието се доаѓа до самата љубов; познанието е претпоставка на љубовта. Меѓутоа на патот на духовното усовршување преку патот на познанието, преку волјата, желбата и вежбата, мистикот се сосредоточува кон светот на Вистината и таму се стекнува со дарови од содржината на тој свет. Притоа, неговата внатрешност или душата станува мазно огледало свртено со лицето кон Вистината и кон себе, т.е. тука доаѓа до израз рефлексивната за Бог и рефлексивната за себе. Тогаш вистината остава траги во неговата душа и тој се радува на тие траги или дарови.

Мистичкото искуство, нагласува Ибн Сина, не е цел сама за себе. Знаењето до кое тоа доаѓа не е знаење само за себе. Доколку би било вакво, тогаш се потенцира нешто друго освен самата Вистина, т.е. се потенцира двојноста или дуалитетот во битието.

Очигледно е дека станува збор за интерпретацијата на суфискиот пат од гносеолошки или епистемолошки аспект на посматрање. Љубовта тука се посматра како состојба на крајот на суфискиот пат, а не како почетна претпоставка, како што беше тоа нагласено кај првите фази на мистичката филозофија, на суфискиот пат. Суфиите зборуваат за љубовта како познавателна категорија која не е резултат на природната нужност или на

хиерархијата на битијата претпоставена од еманационистичката шема. Суфиите тврдат дека љубовта е резултат на милоста Божја, односно кога Божјата љубов пробива во срцето и тука се остварува директна средба на кон две насоки свртената љубов: Божјата љубов кон човекот и човековата љубов кон Бог. Притоа станува збор за жива средба, живо искуство, за жив, активен Бог, а не безличен, пасивен, трансцендентен, без никакво значење за човекот и неговите проблеми. Меѓутоа, она што е заедничко кај Ибн Сина и претходните мистици е интуитивното познание преку кое се доаѓа до согледување на Стварноста на директен начин, дека интуитивното знаење се разликува од дискурзивното кое се потпира на промислување и силогизам.

Кај Ибн Сина еднакво како и кај Плотин средбата на мистикот (*ариф*) и Стварноста се остварува преку космосот кој се посматра како предмет на рефлексивна и низ една хиерархиска шема. Во своите мистички кажувања, Ибн Сина еднакво зборува за патувањето на човековата душа низ планините и небеските сфери за да се дојде до Вистината на врвот на самата егзистенција или битие како и низ слоевите на душата или интелектот за да се дојде до чистиот интелект или активниот интелект. Надминувањето себеси и излегувањето од криптумот на космосот претставуваат два начина на кои може да се пробие до Вистината. Патот е тежок и мачен, бара големи впрегнувања и подвижништво, а две главни претпоставки се: пурификацијата на душата и познанието. Интуитивниот пробив на човекот во битието, според Ибн Сина, се остварува и низ самото посматрање на битието без какво било промислување за акцидентите на битието или на она што не е самото битие.

Како што може да се види, Ибн Сина прави синтеза меѓу рационалното и интуитивното познание, такашто, се` што доаѓа како познание, доаѓа од активниот интелект. Но, неговата гносеологија е во тесна врска со космологијата кадешто доаѓа до израз промислувањето на

битието во неговата хиерархиска поставеност, според еманационистичката шема, поставена кај некои претходни филозофи како што е, на пример, Плотин.

Она што тука треба да се спомне е фактот дека филозофијата на Плотин пробива „на голема врата“ во исламската филозофија. Таа претрпела своја модификација преку Ибн Синаовиот филозофски систем иако со плотинизмот се среќаваме и пред Ибн Сина, како, на пример, кај Ел-Фараби.

Особено е важно да се спомне дека Ибн Синаовата „источна филозофија“ има свое влијание врз повеќе филозофи. Но, филозофите-суфии како што се Хамид Ел-Газали, Ибн Ареби, Шихабуддин Јахја Сухраверди и др. успеваат да се извлечат од замките на неоплатонизмот. Станува збор не за филозофи-мистици во дословна смисла на зборот, туку за мистици (суфии) кои создаваат своја филозофија, дури поинаква од мистичката филозофија кај филозофите-мистици кои ја потенцираат „природната мистика“, онаа која не е резултат на објавената вера. Тука доаѓа до израз светлосната филозофија кај Хамид Ел-Газали која ја црпи од светлината на куранските ајети. Ибн `Ареби, пак, се служи со повеќе видови филозофии не паѓајќи во замките на ниедна од нив. Познанието и мистичкото искуство кај него се оваплотени до таа мера што претставуваат единствено тело, а неговата филозофија е само транскрипција на тоа мистичко искуство каде што онтологијата и гносеологијата се неразделни. А, „светлосната филозофија“ кај Шихабуддин Јахја Сухраверди, пак, е неразделна од аскетската практика.

Релациите на овие три филозофи со учењата на првите суфии би претставувало интересно подрачје за истражување затоа што тие на нив најмногу се повикуваат, а помалку на филозофите од грчкиот и исламскиот период.

Светлосната филозофија наоѓа свој израз, како што рековме, и во филозофијата на Хамид Ел-Газали, такашто тој напишал едно помало дело кое го насловува како *Мишкатул анвар* (Ниша за светлини) во кое се забележливи одредени трагови на теозофскиот аспект на филозофијата. И покрај тоа што Хамид Ел-Газали силно се спротиставува на филозофскиот поглед на Бог, а особено во хеленистичката филозофија и нејзините следбеници во исламската традиција, тој сепак не го избегнува во целост филозофското влијание.

Освен тоа, за патиштата кои водат до мистичкото искуство тој зборува и во својата расправа *Мункизу мин ад-далал* (Извлекување од заблудата), како и во своето најголемо дело *Ихја ал-улум ад-дин* (Оживување на верските науки), а особено во делот за состојбите и степените на суфискиот пат.

Имено, во ставовите на Хамид Ел-Газали за суфискиот пат видливи се трагите на претходните мистици, а особено на Ел-Мухасиби.

Хамид Ел-Газали не можел да ги избегне исто така и некои погледи во филозофската традиција, а особено оние кои се однесуваат на познанието и интуицијата. Следејќи ја еш`ариската теолошка традиција, Хамид Ел-Газали смета дека Бог е конечна основа на сите ствари, една и единствена сеопфатна Стварност. Неговото учење за односот на Божественото битие и својствата се разликува од учењето на филозофите.

Хамид Ел-Газали дословно ги интерпретира Божјите својства во Куранот, сметајќи дека тие се инхерентни на Божјото битие, но на кој начин Бог делува преку својствата во светот претставува област која не може рационално да се претстави. Неговите својства, како што тврди во *Ихја ал-Улум ад-Дин* (Оживување на верските науки), се духовни, такашто

ги карактеризира целосна совршеност: ако е Бог добар, тогаш е совршено добар; ако е Бог убав, тогаш Неговата убавина и љубов се совршени.³⁰³

За разлика од претходните филозофи кои тврделе дека Бог е мисла или интелигибил, мисла која се мисли самата Себе, во Својата вечна себеконтемплација, Хамид Ел-Газали тврди дека Бог е волја, која постојано создава и се` што е создадено е резултат на Неговата волја. Неговата создавачка волја постојано е активна во светот и се зависи од неа. Оттука е можен и контактот на човекот со таа волја или самата Божја волја овозможува еден таков контакт.

Според тоа, Хамид Ел-Газали зборува за трансцендентната и иманентната позиција на Бог во однос на светот и човекот.

Бог е Создател на се` што постои и на времето и на просторот, но сепак, на некој начин, делува и во времето и во просторот, бидејќи Неговата волја се манифестира било во природата, било во историјата.

Изворот на светлината или Првиот принцип, како го нарекува Хамид Ел-Газали Бог, е агенс кој делува според својата волја, употребувајќи ја во Куранот често повторуваната фраза дека „Бог прави што сака“.

Основниот проблем за Хамид Ел-Газали е како да се доведе Бог во однос со светот, а, според тоа, и со човекот. Комплексноста на ова прашање, според него, не може да се објасни со разумот. На кој начин светот е резултат на Божјата волја, не може да се објасни, исто така, со рационални средства.

Доколку се настојува да се даде одговор на ова сложено прашање се доаѓа до бесмислен и нецелисходен труд, зашто се работи за нешто што е од онаа страна на човечкиот умски увид.³⁰⁴ Кога Божјото својство на создавање би можело да се објасни, тогаш тоа својство не би било креативно. Кога се би било кристално јасно, тогаш нема креативност, а за

³⁰³ Hamid El-Gazali, *Ihjau*...стр. 259

да има креативност, мора нешто да му избегнува на самиот ум и да го вовлекува во креативност. Со оглед на фактот дека разумот е креација, создадено нешто, а тоа значи и ограничено, тој не може да биде мерило на нешто што ја надминува неговата моќ и креативност. Оттука „толкувањето во сите негови форми воспоставува одредена врска или сличност со она што се искусило, додека Божјата креативност – е активност низ која настанува стекнувачот на искуството и самото искуство. Како човечкото поимање може да го сфати обликот на Божјиот акт на создавањето, кога и самото е создание на тој акт?“³⁰⁵

Хамид Ел-Газали, на антрополошки план, не го посматра Бог одвоен од верското и мистичко искуство на човекот. Бог не е рамнодушен кон молитвите кои му се упатуваат или кон желбите кои сакаат да допрат до Него. За разлика од погледите на претходните филозофи, оние хеленистички инспирираните, Ел-Газалиевиот Бог не е апсолутот на филозофите, гол и ладен; тоа е персонален Бог, жив Бог. Он сака врска со Своите созданија и им дава можност да бидат во заедница со Него низ молитвата и контемплацијата, а пред се, низ мистичката гноса.³⁰⁶

Значи, разликата на Ел-Газалиевата концепција за Бог и онаа на филозофите е во тоа што Хамид Ел-Газали смета дека Бог е првенствено волја. Врз ваквата концепција Хамид Ел-Газали ја темели својата познајна теорија или гносеологија.

Бидејќи Божјата волја создава во светот што сака и колку сака и дека се` е резултат на Божјата волја, тогаш и знаењето за она што го создава е релевантно. Не може да се биде кон него рамнодушен или индиферентен. Ако Бог се љуби, тогаш треба да се љуби и она што го создал.

³⁰⁴ M. Saeed Sheikh, „Al'Gazali“ во. *Historija islamske filozofije* II... 38

³⁰⁵ M. Saeed Sheikh, „Al'Gazali“ во. *Historija islamske filozofije* II 29

³⁰⁶ *Ibid*

Но, делото на Божјата волја има голема тежина за познанието. Врз основа на него може да се црпи познание заради што се смета како дел на мистичката активност. Чистата мисла без никаква содржина за појавното не доведува до докази. Затоа една од карактеристиките на самата душа е да биде „извежбана во науките кои се занимаат со факти и демонстрација“, зашто во спротивно, вели Хамид Ел-Газали, „ќе биде склона кон умствени бладања и погрешно ќе ги сфати како вистини кои и` се нудат... Голем број суфии со години остануваат оковани со такви измислици на нивната имагинација, а сигурно е дека би ги избегнале да го следеле патот на научното студирање и со здрушно учење да се стекнат со онолку очигледни вистини и уверливи знаења колку што би можела да содржи човековата моќ“.³⁰⁶

На многу места во делата на Хамид Ел-Газали се среќаваме со ставови според кои човековиот ум е ограничен во познанието, дека тој не е апсолутен и дека не може да дојде до објаснување на се`, како што тоа подоцна го застапувал Емануел Кант. Пред човечкиот ум остануваат големи пространства кои можат само да се насетуваат. Ова познание само му помага на познанието на срцето или на душата која, едноставно, е во состојба да комуницира со небесниот свет.

Основните категории со кои мистиците го изразувале својот однос со Создателот, како што се *иттихад* (соединување), *вусул* (доаѓање), *хулул* (постоење во Бог) и др., според Хамид Ел-Газали, се претерани.³⁰⁷ Тој смета дека крајниот степен до кој човекот може да дојде е близината на Бог, да се живее во Неговата близина, а не во Бог.

³⁰⁶ Hamid El-Gazali, *Ihjau...*, дел 1, книга 1, каде што расправа за рационалното познание.

³⁰⁷ Кога зборува за *вусул* и *хулул*, Ел-Газали не мисли на есенцијалниот континуитет меѓу Бог и човекот. Сакајќи да не западне во ставови спротивни на исламското гледање на Бог, тој смета дека, во секој случај, најдобро е да се каже дека човекот доаѓа до близината на Бог, а не до самиот Бог кој останува тајна.

Она што го изговориле мистиците, изразувајќи го својот контакт со Бог, повеќе е резултат на емоционална занесеност, додека свеста била вдлабната за Бог, заборавајќи на себе, и спомнувајќи го исклучиво името Божјо. Доаѓајќи во контакт со Стварноста на небо, тие се увериле дека постојното е само Неговото лице, а се` друго е во процес на уништување или постапно исчезнување. Заради тоа, тие тврделе дека единствената реалност е Божјата реалност, која не пропаѓа и не исчезнува.

Имено, секоја ствар, според нивното мислење, поседува две форми. Едната е во однос на себе, а другата е во однос на Бог. Бидејќи стварта не го должи своето постоење на себе, таа е не-битие во однос на себе. Бидејќи стварта го должи своето постоење на Бог, таа е постоење, но не по себе постоечко.³⁰⁸ Неговото реално постоење не е одржувачко по себе, туку тоа е одржувачко по друго постоење, она Божјото. Вистинското постојно е Бог, како што и единствената светлина, во однос на другите светлини, е Бог. Но, Неговата светлина е над светлините и Неговата вистина е над вистините (*хакикатул-хакаиќ*) и, токму, во тоа е Неговата недостижност или трансцендентност.

Очигледно е дека Хамид Ел-Газали настојува до го согледа односот на Бог кон светот и човекот. Присутноста на Бог во случувањата во светот и во мистичкото искуство на човекот е евидентна. Тука се среќаваме со помирувањето на филозофската мистика и онаа која не е под влијание на верата.

Потпирајќи се на куранскиот ајет во кој се вели дека Бог е светлина на небесата и Земјата, Хамид Ел-Газали пишува посебна расправа во која доаѓа до израз теозофската карактеристика на неговата мистичка филозофија. Таа расправа за Божјата светлина ја напишал пред крајот на

³⁰⁸ El-Gazali, *Niša svjetlosti*, стр. 55-56

својот живот. Имено, се работи за неговото дело *Мишкатул-енвар* (Ниша за светлини).

Значи, покрај тоа што зборува дека Бог е Волја, Хамид Ел-Газали зборува и за Божествената светлина, која, всушност, е највисокиот степен на светлина. Како и другите својства на Бог, така и светлината е Негово позитивно својство, единствено Нему инхерентно во поглед на совршеноста. Нејзиното совршенство е апсолутно во секој поглед. Начинот на доаѓањето до таа светлина, според Хамид Ел-Газали, не е сетилниот поглед, имајќи ја предвид ограниченоста на овој, кој е сосредоточен само на појавниот, а не и на внатрешниот аспект на нештата. Разумот, исто така, не може да ја дофати бесконечноста,³⁰⁹ како што подоцна докажува Имануел Кант.

Според Хамид Ел-Газали, има повеќе видови познание. Најнапред се среќаваме со сетилното, интелектуалното и внатрешното познание. Меѓутоа, овие познанија се разликуваат. Карактерот на интелектуалното познание, според Хамид Ел-Газали, е поинаков од сетилното. Разумот за разлика од видот, на пример, пробива до внатрешниот аспект на нештата и нивните тајни, но не во целост. Окото е во состојба да гледа други нешта, а себеси не може да се гледа. Разумот може да мисли за други нешта, па и за самата мисла. Тој е во состојба да просудува за нештата и нивните релации и причини и да донесува судови врз основа на тоа.

Но, разумот во оваа перспектива се поврзува со срцето и неговите можности, такашто човекот поседува „внатрешно око“ во срцето чија совршеност не се доведува во прашање. Оваа моќ на перцепција, според Хамид Ел-Газали, перципира на три начини: некогаш со интелектот (умот), некогаш со духот, а некогаш, пак, со душата.³¹⁰

³⁰⁹ Ебу Хамид Ел-Газали, *Мишкат ел-енвар*, објавено во: *Ел-Кусур ел-авали ел-имам Ел-Газали*, II, Каиро, 1970, 7

³¹⁰ *Ibid*

Покрај видливиот свет, постои и светот на мелеките (кај филозофите свет на умности, интелигибилии). Овие два света се во меѓусебен однос. Може да се рече дека едниот свет во однос на другиот е како што е односот на темнината и светлината или бездната и височината. Светот на мелеките/ангелите се нарекува: возвишен свет, духовен свет и светлосен свет наспроти нискиот, телесниот и темниот свет. Онтолошкиот статус на светлината е хиерархиски, но хиерархијата на светлината не е бесконечна, безгранична. Таа се провлекува до Првиот Извор, а тоа е Светлина за себе и по себе, од никого и од ништо неосветлена, а во однос на се` друго осветлувачка, такашто не е споредлива со други светлини.

Но, Божјата иманентност во просторот и времето исто така е очигледна преку Неговите својства како што се добрината, мудроста и убавината кои се манифестираат во креацијата. Знаменијата Божји за кои се зборува во Куранот, според Хамид Ел-Газали, забележливи се и во смената на денот и ноќта, и во оживувањето и умртвувањето на природата, и во движењето на Сонцето и Месечината и во се` она што не` окружува.

Она што не може да го долови умот, според Хамид Ел-Газли, го доловува „окото“ на душата, такашто таа има капацитет да воспостави контакт со небесниот свет или небесната светлина. Тој подеднакво зборува за душа, дух и разум. И самата душа, нејзината супстанцијалност, е непозната за разумот и неговиот капацитет доколку овој се постави во одвоена позиција во однос на душата. Учењето на Хамид Ел-Газали за душата е поткрепено со низа филозофски поставки и курански ајети. Длабинското познание насочено кон самата душа доведува до сигурност. Тој тука ја искусува сета своја интелектуална моќ, да најде сигурен пат, извесност, заради што Хамид Ел-Газали се оддалечува едно извесно време посветувајќи се на побожност, патување, размислување и молитви.

Внатрешното познание е она сигурното, експерименталното познание кое е претпоставено од мистичкото искуство.

Во својата духовна автобиографија (*Ел-Мункизу мин ад-далал* Извлекување од заблудата) Ел-Газали пишува:

„Вистинско познание е она познание кое ни ја открива стварта во целост, такашто не преостанува никаква сомнеж во тој поглед, и никаква грешка не може да ја извалка. На тоа ниво срцето не може да дозволи и да претпостави грешка. Секое знаење кое не го постигнало овој степен на сигурност, не е целосно и подложно е на грешка“.³¹¹

Парцијалното знаење за нештото не е вистинското или реално знаење. Затоа Хамид Ел-Газали зборува дека рационалното познание не е доволно за доаѓање до Вистината (Бог). Рационалното познание тука го подразбира она познание кое не е врзано за моќта на душата и нејзиното директно познание за кое зборува Хамид Ел-Газали од мистички аспект. Тоа не може да допре до Реалноста само тогаш кога е одвоено од експерименталното познание кое се стекнува со душата. Таа внатрешна моќ во душата е врзана за светот на наредбата (*емр*) која подразбира духовен свет кој е над светот на креацијата (*халк*).

Така, според Хамид Ел-Газали, постојат два света. Едниот е светот на наредбата (*емр*) а другиот е светот на креацијата (*халк*). Вториов го карактеризираат својствата на квантитетот и димензиите, а светот на наредбата е оној кој управува со појавниов свет. Човекот поседува во себе дел од светот на наредбата, а тоа е неговата душа. Таа не е резултат на светот на креацијата, туку на духовниот свет или небесниот свет. Бидејќи зазема средишна позиција меѓу небесниот и земскиот свет, душата е во состојба да комуницира со својот извор на небото. При ваквата констатација, Хамид Ел-Газали се потпира на неколку курански ајети во

³¹¹ Ебу Хамид Мухаммед Ел-Газали, *Ел-Мункиз мин ед-Далал*, стр. 330

кои се вели дека духот на човекот е од светот на Божјата наредба, т.е. дека Бог „вдахнал во човекот дел од Својот дух“.³¹²

Но, вечноста на душата во однос на Бог се огледа во нејзиното учествување во таа вечност, но не како Првиот (Бог), а ниту е пак пропадлива како земскиот свет. Таа има некој средишен однос меѓу небесниот и земскиот свет. На кој начин таа е поврзана со небесниот свет или на кој начин таа воспоставува контакт со него, претставува централно прашање на неговата дискусија во *Мишкатул Енвар* (Ниша за светлини).

Способноста на душата да воспостави однос со стварноста Хамид Ел-Газали ја нарекува некогаш и „внатрешно око“ или „разум“. Окото на срцето го одликува совршеност. Тоа не е како физичкото око на кое му се својствени недостатоци. Внатрешното око за кое зборува Хамид Ел-Газали му припаѓа на Небесниот свет, а тоа е сонцето на Куранот и објавените книги (Теврат, Зебур и Инџил/Гора, Стариот и Новиот завет).

Во *Мишкатул енвар* Хамид Ел-Газали вели дека битието е светлина.³¹³ Или ја поистоветува светлината со битието. Додека некои филозофи зборувале дека Бог е Нужно Битие, а светот и појавите во него можни или контингентни битија кои го должат своето постоење на Бог, како извор на постоењето, Хамид Ел-Газали зборува дека Бог е извор на светлината, дека се`што се очитува, своето очитување го должи на Бог кој, пак, своето очитување не го должи на ништо.

Светот е двоевиден: сетилен и интелигибилен. Овие два света се поврзани, токму, преку познанието. Човекот ја надминува бездната меѓу овие два света преку „внатрешното око“ или „разумската душа“. Постојат повеќе видови душа. Прва е сетилната душа (*ер-рухул-хасе*) која го прима се`она што го испорачуваат петте сетила, која е над сетилната душа. Втората душа е онаа која го поседува својството на мечтаење (*ер-рухул*

³¹² Куран, 15, 29; 38:72

хијали), која го памети тоа и го чува во ризниците кај себе за да го пренесе на разумот кој е над сетилната душа. Третата е „разумска душа“ (*ер-рух ел-`аклиј*) до која пристигнуваат надворешните значења од страна на сетилата и фантазијата. Четврата душа Хамид Ел-Газали ја нарекува „дискурзивна душа“ (*ер-рух ел-фикриј*), а тоа е онаа душа која ги зема чистите или рационални познанија, прави споредби меѓу нив и врз основа на тоа донесува заклучоци кои се одликуваат со истенченост или префинетост. Петтата е света пратеничка душа со која се одликуваат само Божјите пратеници и некои Божји пријатели. Низ оваа душа пробиваат Божествените знаења кои не може да ги опфати разумската или дискурзивната душа. Оттука, Ел-Газали заклучува дека знаењето или познанието е над верувањето, а искуството над знаењето. Мистичкото искуство се потпира на чувствување, а знаењето на споредување.³¹⁴

Внатрешна сигурност, според Хамид Ел-Газали, единствено може да донесе само суфискиот пат на познание, а не филозофскиот и теолошкиот. Мистичкото искуство е идентично на експерименталното искуство. Затоа тој во својата духовна автобиографија вели дека суфиите поседуваат една многу значајна добивка: сигурно знаење кое подразбира чистење на срцето од се` она што не е Бог, а тоа, пак, подразбира соединување на срцето со Бог преку спомнување на Божјото име кое е резултат на слободен избор. Кога престанува знаењето, кога се доаѓа до една граница и не може да се премине во друга, тогаш се активира човековата внатрешна можност која се потпира на искуство и со посебен начин на живеење.³¹⁵ И внатрешното и надворешното искуство на суфијата, според Хамид Ел-Газали, е поттикнато

³¹³ Hamid El-Gazali, *Niša svjetlosti*, Zenica: Bemust, 1997, 48

³¹⁴ Ебу Хамид Ел-Газали, *Мишкат ел-енвар*, објавено во: *Ел-Кусур ел-авали ел-имам Ел-Газали*, II, Каиро, 1970, 35-39

³¹⁵ Најголемо сведоштво за една таква практика е делото на Ел-Газали „Избавување од заблудата“ (*Ел-Мункиз мин ед-далал*) во кое зборува за неговиот мистички живот. Тој се обраќа на филозофијата и келамот (теологијата), но во нив не наоѓа сигурно знаење. Искуствено или експериментално знаење се постигнува со мистички живот.

од светлината на длабочината на зборот и делото кои се израз на пратеништвото. Искуството на суфијата е исполнето со откровение и посматрање кои содржат слики и симболи преку кои суфијата доаѓа до близината на Бог, а не и до самиот Бог. Таа состојба се стекнува по пат на духовно искуство кое нуди извесно знаење, а не знаење втемелено на рационална демонстрација и силогизам.

Дури во таа состојба, вели Хамид Ел-Газали, суфиите наоѓаат дека Бог е трансцендентен и светол во однос на останатото. Сета Негова убавина и свестост до која тие допираат со својот поглед се остварува во Божествената близина. Во една таква позиција тие дури не можат да бидат свесни за себе заради нивната минливост, такашто единствено им преостанува да сфатат дека „се` е минливо освен лицето на Бог кое е вечно“. Целта на оние кои ја бараат вистината, според Хамид Ел-Газали, е Постоечкиот кој е Еден, кој го трансцендира се` она што може да го дофати човековиот вид или увид. Имено, Постојниот (Постоечкиот) е трансцендентен и одвоен од секоја карактеризација. Он е Неспознатлив Апсолут. Единствено е можно да се биде во Неговата близина, да се насетува Неговата присутност.

Што се однесува на основното онтолошко прашање: Што е постоење и што е не-постоење? - погледот на Хамид Ел-Газали не се разликува во голема мера од погледот на филозофите. Тука е извршена само премутација на термините.

Во своите мистички погледи Хамид Ел-Газали зборува за светлината и темнината наместо да зборува за битие и не-битие. Преку таа поларизација, тој сепак ја избегнува пантеистичката концепција. Божественото Битие, за разлика од другите битија, е Самопостоечко Битие. Другите битија не се самопостоечки битија, т.е. се работи за битија кои не постојат по себе. Неговата констатација *ла хуве илла хуве* (Не постои ништо друго освен Он), иако наизглед пантеистичка, подразбира дека актуелно постои само Бог:

произлегувањето на искра од Неговата светлина е чинот на создавањето кој не подразбира супстанцијален континуитет. Се` е настанато од ништо или не-битие. Но што е тоа не-битие? Не-битие, според Хамид Ел-Газали, е вид на темнина во која акцидентот ја чека создавачката реч *Кун* (Биди!) Ентитетите или битијата стануваат актуелни само со создавачкото Биди!³¹⁶ Имено, средновековните филозофи сметале дека не-битие е некакво квази битие кое од потенцијалноста влегува во стварноста, актуелноста. Од потенцијално битие станува реално или актуелно битие. Всушност, тоа е резултат на актот на егзистенцијата. Оттука универзумот нема реална егзистенција, зашто тој е постојано случаен, такашто „од пред потенцијално случаен сега станал стварно случаен“.³¹⁶ Со актот на егзистенцијата не-битие ќе блесне во постоење и ќе стане одредено битие. Актот на егзистенцијата му дава актуалитет на се`.

Еве што Хамид Ел-Газали дословно вели: „Самото Битие се дели на Битие кое своето штоство го има во себе и на Битие кое своето штоство го има во нешто друго (не во себе). Она што го поседува своето штоство во нешто друго, неговото Битие е позајмено и тоа не постои по себе, дури, ако неговото битие се промисли од аспект на самото тоа битие, тогаш ќе се сфати дека тоа е чисто ништо. Како и да е, тоа што своето штоство го поседува во друго, постои само со оглед на однос... а тоа не е вистинско битие...“³¹⁷

Оттука суфискиот пат нема да претставува само пат на познание и љубов, туку и теорија и доктрина за познанието и љубовта.

Оваа филозофија на светлината особено израз доживува во филозофската конструкција на Шихабуддин Јахја Сухраверди. Оттука ќе

³¹⁶ W.H.T. Gairdner, „O čemu govori niša svjetlosti“, Pogovor, во: Hamid El'Gazali, *Niša svjetlosti*, Zenica: Bemust, 1997, 173

³¹⁷ El-Gazali, *Niša svjetlosti*, стр. 55-56

се рефлектира интелектуалната и теозофската страна на суфизмот низ голем број дела кои ги оставил овој филозоф-мистик. Посебна карактеристика на пристапот на Сухраверди кон битието е суфискиот метод на кој се потпира. Изградбата на неговиот суфиско-филозофски пристап се темели врз гносата и мистичкото искуство. Евидентни се влијанијата на Халлац и Хамид Ел-Газали врз неговите суфиски погледи и учења. Тој се повикува на многу места во своите дела на љубовните изливи на Халлац и на теозофските погледи на Хамид Ел-Газали во неговата книга *Мишкатул енвар*.

Шихабуддин Јахја Сухраверди покажува голем интерес кон „вечната филозофија“ која постојано била во врска со мудроста која се читувала во форма на гноса (*ma`rifа*). Во сите познати филозофски традиции низ историјата постоеле аспекти на „вечна филозофија“. Се работи за филозофија која поседува допирни точки со познанието на срцето или внатрешниот увид.

Филозофи со таква ориентација, забележува Сухраверди, се среќаваат кај Индусите, Персијците, Вавилонците, Египќаните, Грците па се` до Платоновото доба. Овој вид филозофија не е следство на рационални систематизации. Таа се повикува на специфичен метод кој не се потпира на собирање податоци врз основа на промислување и резонирање, туку тој метод за темелна претпоставка ја има интелектуалната интуиција, контемплацијата и аскетската практика.³¹⁸

Како што може да се види, Сухраверди се залага за внатрешна визија и контемплација на кои не им се својствени сомнежи и двоумења.

Бидејќи потекнува од Персија, Сухраверди тврди дека отец на филозофијата е Хермес кој ја добил филозофијата како објава од небо. Подоцна го следеле плеада филозофи во Персија и Грција. Се работи за

³¹⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Sihab al-Din Suhrawardi Maqtul* во: M.M Sharif, *op. cit.*, стр. 386

„источната филозофија“ која се потпира на специфичен метод за односот кон Стварноста. Истокот е симбол на гноса и илуминација (просветлување) која го ослободува човекот од самиот себе и светот. Со помош на оваа гноса, која е некој вид комбинација на прочистување и светост, човекот допира до Стварноста.

Тука доаѓа до израз спојувањето на интуицијата и разумот. Разумот во оваа перспектива станува средство на познанието или внатрешниот увид. Пред дискурзивната форма на мислењето е повеќе интуитивна (*зевки*) отколку дискурзивна (*бахти*). Таа е неразделна од аскетството и прочистувањето на душата. Имено, Сухраверди настојува да инкорпорира повеќе филозофски традиции како што се платонизмот, аристотелизмот, зороастриската ангеологија и херметичките идеи во суфиската структура. Читајќи ги текстовите на Сухраверди се среќаваме со голем број цитати од Куранот, хадисот и изјавите на раните суфии.³¹⁹

Централна категорија на неговата познајна теорија е *мушахадах ишракија* (илуминационистичка визија). Таа вклучува непосредно познание кое има примарна улога. Тоа е различно од поопштата употреба на зборот визија кој се однесува на мистичкото искуство.³²⁰

На кој начин Сухраверди ги посматра филозофите, најубаво зборува неговата класификација која вклучува четири видови филозофи: 1) *хаким илахи* (теозоф) кој ја познава дискурзивната филозофија. Тука влегува, од една страна, перипатетичката филозофија, а, од друга страна, гносата (*та`аллух*). Во првиов случај стапуваат на сцена дискурзивните анализи. Значи, неминовни се перипатетичките претпоставки кои се темелат на дискурзивно познание, системот на докажувањето и демонстрацијата за да се докаже дека тие не се и единствените операции кои доведуваат до

³¹⁹ Seyyed Hossein Nasr, „Sihab al-Din Suhrawardi Maqtul“ ..., *op. cit.*, стр. 388

Стварноста. Во вториов случај доаѓаат до израз интуитивните способности на човекот како резултат на пробивот на Божествената светлина во човекот пришто се стекнува со реални познанија (*ал-улум ал-хакикијја*). Во оваа група филозофи, според Сухраверди, влегуваат Питагора, Платон и самиот тој. 2) Филозофи или мудреци кои не се впуштиле во дискурзивна форма на филозофирање, туку останале задоволни со гносата како таква. Во оваа група влегуваат Бистами, Халлац, Тустари и др. 3) Филозофи кои ја познавале дискурзивната филозофија до тенчини, но гносата им била туѓа, како што се, на пример, Ел-Фараби и Ибн Сина. 4) Оние кои се` уште го бараат знаењето, но не успеале да го постигнат степенот на познанието.³²¹

Шихабуддин Јахја Сухраверди се смета за основач на посебна филозофска, теозофска и суфиска традиција која се нарекува „филозофија на светлината“ (*фалсафа ал-ширак*) или „источна теозофија“ (*ел-хикма ел-маширкијја*). Неговиот гносеолошки или познаен видик доаѓа до израз во соединувањето на филозофската и суфиската епистемологија. Тој подеднакво се потпира во своите погледи на изворите на „источната филозофија“ длабоко во историјата како и на повеќе филозофски правци во грчката филозофија. А од исламските филозофи и мистици во голема мера е под влијание на делото на Хамид Ел-Газали *Мишкатул енвар* (Ниша за светлини) како и погледите на Халлац.

Но, за да се постигне гносата или реалното познание потребни се неколку услови. Најнапред доаѓа подготвителна акција од страна на оној кој сака да се стекне со тоа реално познание. Таа подготвителна активност вклучува повеќе видови аскетски и мистички активности. Подготвителниот период трае четириесетина дена кога филозофот се воздржува од

³²⁰ Hossein Ziai, *Shihab al-Din Suhrawardi: founder of illuminationist school* во: *History of Islamic Philosophy* Part I, ed. By Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Qum, 1001, 437

³²¹ Seyyed Hossein Nasr, *Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul* во: M.M. Sharif, *op. cit.* стр. 389

материјалните уживања и се посветува на побожни акти кои ги предвидува суфи-практиката. Како резултат на таа активност, се покреваат интуитивните способности и се доаѓа до реални познанија.

Откако ќе се постигнат реалните познанија, со пробивот на Божествената светлина во човекот, стапува на сила постапката на систематизација на тие познанија при што доаѓа до израз конструкција или обликување на тие познанија: концепти, теореми, докази...кои се темелат на дискурзивните способности на човекот.

Откако ќе го оствари овој степен, Божествената светлина пробива во срцето на човекот и врз основа на таа светлина се стекнува со реални познанија (*ел-улум ел-хакикија*). Дури кога ќе се оствари оваа можност доаѓа до израз остварување на вистинското знаење (*`илм ес-сахих*).

Посебен придонес на Сухраверди на полето на познајната теорија или суфиската епистемологија е она што го нарекува „познание со помош на присутноста“ (*ел-`илм ел-худури*).³²² Самата присутност на човековото его или јаство повлекува специфичен вид познание. Во овој случај познајниот пробив е насочен кон самиот себе. При тој пробив треба да се отстранат сите својства кои го покриваат тоа јаство. Тука се следи ставот на пратеникот кој постојано се спомнува во суфиската традиција: „Кој ќе се стекне со познание за самиот себеси, тој ќе се стекне со познание и за својот Господар“ (*мен `арефе нефсеху фе кад `арефе раббеху*).

Имено, станува збор за длабоката интуиција или за интуитивните способности во човекот. Во овој случај интуицијата се здобива со епистемолошки статус кој има големо влијание врз она што се нарекува „спекулативна мистика“ (*`ирфан назари*).³²³

³²² Hossein Ziai, Shihab al-Din Suhrawardi: founder of the Illuminationist school во: *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr...стр. 450

³²³ *Ibid*

Патувањето кон себе или своето јас е она што Аристотел му го соопштил на Сухраверди во сон. Имено, кога го прашал како да се стекне познание, Аристотел му одговорил: „Обрати се на твојот дух (или на своето себе)“. Но, тука се работи за Аристотел кој е платоничар. Оттука себепознанието е темелна составка на илуминационистичката теорија на познанието.³²⁴ Се работи за најнепосредна форма на познание. Што е поблиску до човекот од неговото јас? Се работи, всушност, за познанието (*идрак*) како себеконституирачко, зашто индивидуалитетот на човекот не е со ништо посредуван; тој е непосредно даден или присутен. Оттука неговата есенција е препознатлива со средствата на самата есенција или со нејзината присутност и визија.³²⁵

Како што се гледа во суфиската епистемологија се препознава дека перцепцијата која се базира на интуитивниот увид е подлабока од предикативното познание бидејќи интуитивниот увид не е со ништо посредуван. Она што е објект тоа е и субјект на познание.

Имено „непосредното искуство на субјектот за `присутноста` на објектот ја одредува валидноста на самото познание, а искуството за Бог, за самиот себеси, за издвоените ентитети и др. е еднакво со познанието за нив. Познанието за самиот себеси не е резултат на „апстракција или повторна репрезентација на предметот по пат на некоја форма (*сура*), *species*, туку познание кое е идентично на самата душа, на личноста, егзистенцијалната субјективност, (*анаијја*), и кое е, всушност, живот, светлина, епифанија, свест за себе (*хајат, нур, зухур, шу`ур би затихи*). Наспроти *репрезентативното познание*, кое се однесува на апстрактно или логично универзално (*илми сури*), тука се работи за презентацијално, обединето, интуитивно познание на некоја суштина во нејзината целосна

³²⁴ Hossein Ziai, Shihab al-Din Suhrawardi: founder of the Illuminationist school во: *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr..., стр. 453

³²⁵ *Ibid*

вистинска онтолошка сингуларност (*‘илм худури, иттисал, шухуди*). Се работи за презентцијално осветлување (*ишраки худури*) со кое душата, како светлосно битие, се воздигнува на својот предмет; таа го прави присутен за себе во исто време кога се прави присутна самата себеси.“³²⁶

Искусството и гносата во една ваква перспектива се неразделни. Објектот и субјектот на познанието како единство се остварува со актот на самореализација. Додека перипатетичарите зборувале за разграничување на нештата во реалноста, Сухраверди зборува за различни степени на битието или манифестацијата на есенцијата.

Перипатетичарите верувале дека битието или егзистенцијата е надворешна реалност и дека умот ја апстрахира границата на битието која на тој начин станува негова есенција. Составките на секоја ствар не се одвоени од стварта нити умствено нити реално и затоа согледувањето на некоја ствар не може да биде конструирано врз основа на поединечни ствари, такашто тие одвоено не можат да се согледаат.

Сухраверди тврди дека може да се постигне дефиниција доколку се земе предвид стварта како целина. Согледувањето не подразбира izdelување на нешто од целината, туку да се согледа истото како такво. Целината на стварта се согледува само низ визија. Тоа произлегува од неговиот феноменолошки поглед за егзистенцијата. Тој го негира конкретното постоење на егзистенцијата. Визијата, според Сухраверди, се постигнува само во присутноста на стварта. Таа е актуелна само ако стварите се осветлени. Кога ќе се оствари некакво единство меѓу светлината во умот и светлината во стварта: „Кога човекот гледа таков објект, неговата душа го окружува објектот и станува осветлена со неговата светлина.“³²⁷ Ова соодетствува со учењето на Сухраверди за битието

³²⁶ H. Corbin, *Historija islamske filozofije* I, 227

³²⁷ Seyyed Hossein Nasr, „Sihab al-Din Suhrawardi Maqtul“, во M.M. Sharif, *op. cit.*, стр. 395

кадешто не се среќаваме со разделеност, туку со градација или степенување на битието од највисокото до најниското.

Следејќи ја светлосната филозофија, Сухраверди за централна категорија при објаснувањето го зема симболизмот на светлината. Нужното Битие (*ваџибул вуџуд*) кај филозофите тука се именува со „Светлина над светлините“ (*нур ен-нур*). Издвоените интелекти или интелигенции се наречени „апстрактни светлини“. Светлината е еквивалент на битие. Стварите не ја одразуваат светлината, туку тие по светлината се одразуваат или јавуваат. Хиерархијата на битијата тука се пренесува на хиерархија на светлини – учење каде што се испреплетуваат голем број езотерички филозофски наследства.

Според тоа, централно прашање на учењето на Сухраверди е дека Бог е „Светлина на небесата и Земјата... Светлина над светлина“.³²⁸ Сухраверди светлините ги споредува со ангелски светлини, следејќи ги притоа погледите на маздеиските ангеолошки доктрини. Според ова учење, едноставните елементи и нивните комбинации поседуваат свој господар во светот на Светлината кој е различна интелигенција, оној кој управува со видовите. За да се оствари единството (*тавхид*), потребен е духовен живот, духовно искуство.

Овој вид филозофија во Персија се нарекува *хикмах ел-ишрак* или „илуминативна мудрост“ според која главно место зазема интелектуалната интуиција, а не рационалистичкиот или перипатетичкиот аспект на филозофијата. Имено, Сухраверди историјата на филозофијата не ја посматра како рационална систематизација, туку како поистоветување на филозофијата со мудроста. Резимето на неговиот став по ова прашање е следниов: „Филозофијата не започнува со Платон и Аристотел. Виткајќи ја мудроста во рационалистичко руво, Аристотел и` ја ограничил

перспективата и ја одвоил од соединувачката мудрост на старите мудреци. Според стојалиштето на *ишрак*, Хермес или профетот Идрис е отец на филозофијата која ја примил како објава од небото. Него го следел ланец на мудреци во Грција и старата Персија, а подоцна исламот ја унифицирал мудроста на претходните цивилизации во своето милје³²⁹. Сухраверди упатува остри критики на рационалистичкиот аспект на филозофијата, особено на перипатетичката, по прашањето за битието. Централно прашање е односот на битието кон есенцијата. За разлика од другите филозофи, Сухраверди смета дека егзистенцијата (*вумуд*) е умствен реалитет; тој се добива врз основа на апстрахирањето на објектите при што тие се стекнуваат со егзистенција во умската претстава.

Друг карактеристичен момент на учењето на традицијата што ја втемели Сухраверди е светлината која се поистоветува со битието. Битието е хиерархиско, тоа е повеќестепено и се доведува во врска со светлината. Светлината, според Сухраверди, не може да се определи или дефинира, бидејќи нема ни една ствар или определба која би била појасна од светлината. *Нур ал-анвар* (светлина над светлините) е Бог, апсолутната светлина. Затоа, според Сухраверди, сите битија на овој свет се манифестација на светлината која е хиерархиска според нејзиниот интензитет. Заради јасноста на светлината која нема потреба да се дефинира, Сухраверди упатува голема критика на перипатетичкиот модел на дефиницијата. „Реалноста нема потреба да се дефинира, зашто по правило секоја нејасна, темна, ствар се дефинира со појасна, поосветлена ствар, а од светлината нема ништо појасно и посветло, па така светлината не може да се дефинира со ништо друго. Всушност, сите ствари се

³²⁸ Куран, 24-35

³²⁹ Seyyed Hossein Nasr, Šihab al-Din Suhrawardi Maqtul, во M.M. Sharif, *op. cit.*, стр. 393

осветлуваат со помош на светлината, па така можат да бидат дефинирани со посредство на светлината“.³³⁰

Со најдлабока онтолошка и гносеолошка проблематика во суфизмот се среќаваме кај Мухјуддин Ибн `Ареби. Имено, во неговата мистичка филозофија се испреплетуваат голем број филозофски достигнувања и искуства не само од исламската туку и од другите традиции.

Меѓутоа, еден поглед на целото дело на Ибн `Ареби пружа увид дека Ибн `Ареби најнапред бил поучен со темелните учења на исламската религија, а дури потоа со неоплатоничарските тенденции во исламската филозофија како и многуте модели на мислење во предисламската персиска и грчка филозофија, како и големиот нивни број митски и филозофски остварувања. Главна идеја во неговото грандиозно дело е неговата визија за „Стварноста“ (*ел-хакика*) која е тесно врзана за мудросната гноса која, според Луј Гарде, раководи со духовното искуство. Всушност, таа е неразделна од самото искуство.³³¹

Евидентен е фактот дека Ибн `Ареби во многу случаи дословно се повикува на филозофијата и келамот (спекулативната теологија). Тој смета дека рационалното познание е својствено на филозофско-теолошкиот курс, но реалното или суфиското познание, кое е на еден повисок степен, не е одвоено од рационалното познание. Согледувањето на нивната поврзаност произлегува од неговата темелна визија за „Стварноста“ која се смета за посебен образец на мистичката филозофија каде што онтолошките погледи се издигаат на ниво на длабоки филозофски концепти. Затоа тој подеднакво се повикува и на филозофите и на теолозите и на суфиите.

³³⁰ Sejjid Husein Nasr, *Tri muslimanska mudraca - Ibn Sina, Ibn Arebi, Suhraverdi* - Sarajevo: El-Kalem, 1991, 88

³³¹ За односот на мистичкото искуство и познанието, каде се посматраат во нивното единство, се среќаваме во истражувањето на Louis Gardet, „Experience et gnose chez Ibn `Arabi“ во *Kumab tizkarij*..., стр. 271-287

Но, пред се, Ибн `Ареби е мистик и „неговата мистичка филозофија, според тоа, претставува единство на мислата и чувствата во највисок степен. Тоа е невообичаено соединение на мисливи вистини и интуитивно познание. Тоа е човек исто така со голема имагинација; неговото дијалектичко резонирање никогаш не е слободно од силна имагинативност и мистички емоции.“³³²

Затоа гносата и мистичкото искуство или познанието и доживувањето на Стварноста се неразделни. Ибн `Ареби, како и другите филозофи и мистици, кои расправаат за основното онтолошко прашање – „битието“ како такво или постоењето, тргнува од основната онтолошка претпоставка во Куранот дека Бог е Прв и Последен, Видлив и Невидлив или Таен и Очигледен.

За развивање на таа идеја Ибн `Ареби се служи со севкупната дотогашна традиција која расправа за битието и неговата многувидност.

Веќе речената синтагма *вахдету ел-вуџуд* (трансцендентно единство на битието) е една од главните теории на мистичко-филозофското учење на Ибн `Ареби. Таа наидува на голема осуда кај ортодоксијата, а кај филозофите претставува најтенката или најсуптилна идеја за односниот предмет. Имено, едните го прогласуваат за пантеист, а другите во дескрипцијата на таа идеја сметаат дека Ибн `Ареби е најспекулативниот мистик во исламот.

Имено, главен проблем е на кој начин Бог е апсолутен? Или дали Неговото непоистоветување на одреден начин со светот и појавите во него не е релативизирање на Неговата апсолутност? Односно, како може да се доведе во врска трансцендентната и иманентната позиција на Бог во однос на светот и човекот? На кој начин Он постои, едновременно да биде и Прв и Последен или Видлив и Невидлив? Какви воопшто последици носи со себе

идејата дека Бог е апсолутно трансцендентен (*танзих*) или апсолутно иманентен (*ташбих*) во однос на светот и човекот? Или како да се помират куранските ставови дека на Бог не е ништо слично и дека Он е поблиску на човекот од вратната жила? Во што се состои Неговата далечина и Неговата близина?

Одговарајќи на овие не баш толку едноставни прашања, Ибн `Ареби ќе понуди цела шема филозофска и суфиска терминологија која ја дескрибира само со нему својствената генијалност. Имено, централни теми се односот меѓу Божјото битие и својства, едноста во мноштвото или мноштвото во едноста, трансценденцијата и иманенцијата (*ташбих* и *танзих*), создателот и создаденото (*халик-халк*), гносата и мистичкото искуство и др. Сите овие релации најдобро ќе се отсликаат доколку се согледа самиот поим *вуџуд* (битие) во филозофијата на Ибн `Ареби.

Најнапред самиот поим егзистенција, битие или постоење (*вуџуд*) кој е во употреба кај филозофите, во мистичката филозофија на Ибн `Ареби е повеќеслојна категорија. Имено, *вахдетул вуџуд* (трансцендентно единство на битието) кај Ибн `Ареби, како и кај Халџ порано, поседува поинакво значење отколку она значење кое се применува кај филозофите. Кај Ел-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд и др. филозофи поимот *вуџуд* означува „битие“ или „егзистенција“. Кај суфиите, па така и кај Ибн `Ареби, самиот корен на овој поим, *вџид*, означува не „да се биде“ или „да се егзистира“, туку „да се најде“ или „да се биде најден“, „средба“ или „егзистенцијална присутност“ во зависност од тоа за која област се работи, дали за космолошка, онтолошко-епистемолошка или мистичка.

Еве ги импликациите на поимот *вуџуд* во светлината на космолошкиот и онтолошко-епистемолошкиот план.

³³² А.Е. Afifi, Ibn `Arabi во: M.M. Sharif, *op. cit.*, str. 410

На космолошки план, поимот *вџуд* е синоним на *иџад* „да се биде битие“, „настанување“ или „случување“. Бидејќи во Куранот се зборува за божествената наредба (*амр*) која ги создава нештата, преку реализаторот *кун* (Биди!), Ибн `Ареби таа наредба ја согледува низ очитувањето на Божјите имиња во сетилните форми кои се одредени со *вџудот* кој поседува творечки карактер: да се биде тука, да се биде присутен.

Имено, Ибн `Ареби го следи ставот на некои филозофски струи во исламот кои го поситоветувале поимот битие (*вџуд*) со Божественото Биди! (*кун*). Оваа теорија тој ја разработува низ согледувањето на односот на Божјото битие и Неговите својства.

Тука се рефлектира учењето на Ибн `Ареби за односот на Бог и светот и мноштвеноста во него. Иако Бог е трансцендентен, Он сепак е иманентен или присутен во светот. Трансцендентен е по Своето битие, а иманентен по Своите својства. Имено, Божественото Битие или есенција (*зат*) по својот карактер е неискажлива, бидејќи таа е бесконечна и апсолутна. Бог е непознатлив, надвор е од дефиницијата и дескрипцијата, од онаа страна е на секоја форма или изглед. Оттука на онтолошки план, Бог е Апсолутна Есенција или Чисто Битие или, како што Ибн `Ареби го нарекува *ал-вџуд би шарти ла* (апсолутно безусловено битие) кое го очитуваат условените есенции во стварноста, такашто од длабочината на Неговото Битие или есенција избиваат Неговите својства или теофании кои на еден одреден начин го востановуваат редот на битието во светот.

За да го изрази овој однос, Ибн `Ареби користи две категории, а тоа се *ехадијје* и *вахидијје*. *Ехадијје* подразбира Безусловно единство или едност, а *вахидијје* вклучува одреден степен на единство или унифицицитет, т.е. дека постојат некои особини и својства од кои, всушност, произлегуваат сите својства на реалитетите во светот и сите особини на

познанието и од кои е сочинето единството на светот.³³³ Оттука произлегува дека Бог во однос на Својата есенција е еден, а во однос на светот единствен.

Божествената стварност, според тоа, нема никаков есенцијален континуитет или идентитет со светот, имајќи ја предвид Неговата есенција, додека, имајќи ја предвид егзистенцијата, Божествената стварност, преку имињата и својствата, како што се, на пример својствата *создавање* и *знаење*, се манифестира во светот, такашто Неговата присутност и едност се забележуваат во самите битија во светот. Иако Неговата Стварност е оттргната од светот, сепак светот на некој начин е опфатен со Неговата Стварност или светот е внесен во таа Стварност.

Оттука во однос на „Божествената Стварност, светот не е *Принцип*, туку *Очитување* кое истовремено ја сведочи безусловната неискажливост на кој било аспект на спомнатата Божествената Стварност и темелната сопствена различност во однос на неа, од една страна, и ја сведочи нужната и неоттргната неразделност од неа, од друга страна“.³³⁴

Подвлекувањето разлика на Едното кое се објавува себеси, дури и според ригидниот Ибн Тејмије, од манифестациите на тоа Едно, е значајна карактеристика на Ибн `Аребијевиот онтолошки поглед кој не може во никој случај да се нарече дека е пантеистички.

Кога Ибн `Ареби зборува за Бог и Неговите манифестации, тој настојува да докаже дека „Божјата Реалност се разликува од своите манифестации и дека е трансцендентна во однос на нив, но тие манифестации не се во секој поглед одвоени од Божествената Стварност која ги опфаќа на некој начин“.³³⁵ Иако имињата и својствата или

³³³ Seid Husein Nasr, *Tri muslimanska mudraca...* стр. 135

³³⁴ Rešid Hafizović, *Ibn `Arebijevo filozofsko-teološko učenje o Logosu*, Zenica: Bemust, 1995, 24

³³⁵ Sejid Husein Nasr, *Tri muslimanska mudraca...* , стр. 135

теофаниите се мноштвени или се прочитуваат во многу форми, тие сепак се опфатени со Божествените имиња и својства. Имено, „надворешноста (*захир*) и внатрешноста (*батин*), прв (*еввел*) и последен (*ахир*), вистина (*хакк*) и создание (*халк*), вљубен (*`ашик*) и љубен (*ма`шук*), мисла (*`акл*) и мисливо (*ма`кул*) се надворешни, привидни спротивности кои настануваат во Божествената Есенција која ги опфаќа и содржи во себе овие поларитети, а без да ги прима нивните форми“.³³⁶

Во сите овие поларитети се препознава духот на единството кој е внесен во мноштвото. Затоа суфијата секојпат во својата визија во мноштвеноста во светот го препознава единството Божјо. Во таа смисла Ибн `Ареби вели: „Единството Божјо кое се објавува под видот на божествените имиња, востановувајќи го нашето суштествување, претставува единство на мноштвеноста (или единство во мноштвеноста), а Единството Божјо според кое Он е независен од нас и од неговите имиња, претставува суштинско единство (или Единство на божественото Битие); и едниот и другиот вид единство се содржани во името Еден (*ехад*)“.³³⁷

Правејќи разлика меѓу објавувањето на Едното кое се разликува од манифестациите на Едното, Ибн `Ареби смета дека постои егзистенцијален континуитет меѓу Божјото битие и Неговите својства, а не егзистенцијален континуитет меѓу Божјото Битие и светот. Бог не ја открива Својата суштина. Епифанијата на Божјата суштина се открива, не на другите, туку на самата себеси. Еве што Ибн `Ареби дословно вели: „...никој не може да го поими освен Он самиот... Он се познава самиот Себе... Кој не е Он не може да го поими... Неговото непроѕирно перде е неговата сопствена Едност. Не го скрива никој кој не е Он. Неговото перде е самата Негова

³³⁶ *Ibid*

³³⁷ Muhyi-d-din Ibn `Arabi, *Dragulji poslaničke mudrosti (Fusus al-hikem)*, Zenica, Bemust, 1997, 120

егзистенција. Он е скриен на необјаснувачки начин со Својата Едност. Кој не е Он не може да Го види: ниеден испратен гласник, ниеден совршен светец, на Бог близок ангел, Неговото послание е Он. Неговиот збор е Он. Он ја испратил Својата естост преку самиот Себе од самиот Себе кон самиот Себе, без никакво посредување или причина освен самиот Себе...³³⁸ Бог тука се претставува како Чисто Битие. Оттука, Чистото Битие или Апсолутното Битие се испробува со епифанијата на самото Себе во Себе, сакајќи да се види самото себе. Така со својата внатрешна, Нему својствена сила, Чистото Битие посака за Себе да се види самото Себе во светот. Затоа Он го создава светот со Своето *Кун* (Биди!) со самото избивање на епифаниите (*мазахар*) на Божјите имиња кои примаат сетилни или искуствени форми, такашто манифестацијата се објавува во свои конкретни одрази. Тие сетилни форми се потиснати со постоењето (*вунуд*) кое, всушност, ги прави да бидат или, што е еднакво, да бидат присутни. Создавачкиот чин е содржан во самата тајна на тоа *Кун* (Биди!)

Бидејќи човечкиот разум е ограничен, тој не може да го види единството на Битието како такво, туку, поткрепен со мистичката визија или искуство, тој го гледа плуралитетот на битијата или Божествените епифании (*мазахар*), посматрајќи го во тоа мноштво Божјото единство кое ги трансцендира тие форми. Оттука, „единството на Битието“ или како што се преведува како „трансцендентно единство на битието“ (*вахдетул вунуд*), посматрано од онтолошки аспект се покажува како единствена Стварност, додека посматрано од онтолошки аспект, тоа се очитува во двоевидна форма на иста Стварност: трансцендентна (*танзих*) и иманентна (*ташбих*). Првата форма доаѓа до израз во самостојна и независна Стварност (или како што Ибн `Ареби ја нарекува Чисто Битие, Апсолутна Стварност, Скриена ризница...), додека втората форма се манифестира низ епифаниите

³³⁸ Titus Burthard, „Sufizam i panteizam“ во: *Sufizam...*, 102

или реалитетите во светот кои ги карактеризира мноштеност, токму, како што ги карактеризира мноштеност и имињата и својствата Божји. Во *Фусусл Хикем* (Бисери на мудроста) Ибн `Ареби вели: „Она што е во стварноста – е создател-создание; по една димензија создател, по друга создание, но сето конкретно е само едно се` (...) Он е час оној кој се објавува (*мутаџалли*), а час оној кому се објавува (*мутаџалла леху*)“.³³⁹

Користејќи ја куранската терминологија *хакк* и *халк* (вистина и создание), Ибн `Ареби смета дека Стварноста се јавува како единствена и мноштвена. Единствена, имајќи ја предвид нејзината суштина, а мноштвена имајќи ги предвид нејзините својства и имиња.³⁴⁰

Доколку се посматра од аспект на нејзиното битие или суштина, таа е *хакк* (вистина, стварност), а доколку се посматра од аспект на нејзините епифании, таа е *халк* (создание). Оттука Стварноста е дво-единствена. Таа е истовремено „*хакк-халк* (вистина-создание), *вахид-кесре* (едно-мноштво), *кадим-хадис* (праисконска-актуална), *еввел-ахир* (прва-последна), *захир-батин* (очигледна-скриена) и др. поларитети, но поларитетите се заради различноста на изразите, а не и во стварноста“.³⁴¹ Значи, на космолошки план употребата на поимот *вудуд* подразбира едноставна стварност, но „оваа едноставна стварност е самосвесна – таа се „наоѓа“ себеси и, наоѓајќи се себеси таа ги знае безграничните можности на нејзиното сопствено развивање во секој модел на постоечко битие.“³⁴²

Божествените имиња во оваа перспектива ги одразуваат универзалните категории, а нивните единечности доаѓаат до израз низ битијата или ентитетите кои се вклучени во Божјото знаење и на тој начин

³³⁹ Muhyiddin Ibn al-Arabi, *The Seals of Wisdom*, Diwan Press, England, 1980, стр. 63 (Тука е прифатен преводот на Анри Корбен цитиран во: L. Gardet, *Mistika*, стр. 129)

³⁴⁰ Ебу `Ала Афифи, „Ибн `Ареби фи дерасетии“ во: *Ел-Кутаб ет-Тизкарџи...*, 15

³⁴¹ *Ibid*

³⁴² William C. Chittick, Ibn `Arebi во: *History of Islamic philosophy*, I, ed. by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, стр. 505

се стекнуваат со постоење. Нивното постоење во Божјото знаење му претходи на нивното надворешно или сетилно постоење.

Созданијата од кои е сочинет појавниот свет, бидејќи се содржани во Божјото битие или Божјиот ум, се вклучени во матрицата на *вуд* (постоењето), но не како независни ентитети, туку како сетилни форми или теофании на Божјите имиња. Заради тоа постои само Бог и Неговите имиња, а она што „се нарекува свет тоа е огледало во кое се случува созерцание на Божествените имиња“.³⁴³ Но, Божјата Есенција или Битие е над тие својства. Таа е недофатна и затоа е непознатлива.

Што се однесува на мистичката употреба на поимот *вуд*, се работи за средба (*вуд*), такашто станува збор за „средба со Бог во моментот на самата екстаза, како и апсолутна коинциденција на Стварноста и создадената „сенка“.³⁴⁴

На полето на мистичкото искуство, Ибн `Ареби зборува за единството на љубениот. Основата на мистичкото искуство воопшто е љубовта.

Љубовта кај Ибн `Ареби едновременно е и онтолошка и гносеолошка стварност. Љубовта, според него, заедно со познанието, е содржина на мистичкото искуство, кое е интелектуално и чувствително. Со искуството раководат љубовта и познанието. Љубовта е онтолошка во основа затоа што произлегла од самиот Извор на битието и која поседува можност да допре до тој Извор.

Мистичкото искуство на Ибн `Ареби се состои од неколку елементи: „се работи за патишта во светот на симболите (*`алемул мисал*), за вистински соништа, т.е. за светот на трансценденталната имагинација (*хајал*), за посредничкиот свет кој е распореден во повеќе видови, како и единството на Светот на апсолутната тајна (*гајб*) или есенцијална Присутност (*ал-*

³⁴³ Ебу `Ала Афифи, Ел`а`јану ес-сабите фи мезхеби Ибн `Ареби вел ма`дудат фи мезхеб ел-му`тезила, во: *Китаб ет-Тизкариј...* стр. 214

³⁴⁴ Louis Gardet, „Experience et gnose chez Ibn `Arabi...“, стр. 281-282

хадра аз-затија), како и видливиот и сензибилниот Свет (*‘алему еш-шехаде*).³⁴⁴

Оттука љубовта, според Ибн `Ареби, претставува егзистенцијален чин, зашто таа е вгрдаена во самата стварност. Самата синтагма кај Ибн `Ареби „единство на љубениот“ (*вахдетул-махбуб*) зборува за таквиот карактер на љубовта. Она што филозофите го велат за Бог дека е мисла која се мисли самата себе, Ибн `Ареби, како и некои други мистици, зборува за љубовта на Бог кон самиот Себе. Изразувајќи ја љубовта кон самиот Себе, Бог посакал да ја очитува таа љубов, па затоа го создал светот на формите за да ја види Својата љубов. Љубовта доаѓа, според тоа, од самата длабочина на битието како такво. Затоа љубовта кон нив, всушност, претставува љубов кон Изворот од каде потекнува љубовта.

Следејќи ги мистиците кои зборувале за љубовта, како што е Рабија Ел-Адевија, Ибн `Ареби зборува за тоа дека љубовта нема цел, туку дека таа е нешто што претставува цел сама за себе. Бидејќи се наоѓа во верничкото срце, тогаш верникот го чувствува Бог поблиску дури и од самата вратна жила.

Љубовта во овој контекст се јавува како обединувачки фактор, токму, како што и стварноста или битието е обединувачки фактор. Таа ги проникнува сите ствари, а обожавањето на човекот е безвредно доколку во себе не содржи љубов. Следејќи го Халлац, Ибн `Ареби зборува за љубовта во срцето. И кога таа не би била во срцето, тогаш не е можна комуникацијата со Љубовта како врвен принцип. Бог, според мистиците, е сместен во човековото срце, едновременно како субјект и објект на љубовта.

Додека Халлац зборувал за чинот на обединувањето преку љубовта, Ибн `Ареби се задржува на постапката на реинтегрирање на човекот во својот извор.³⁴⁵

Доследен на куранската вистина во врска со Божјото својство на создавање, преку творечкото *Кун!* (Биди!) кое доаѓа од онаа страна на маглата која стои меѓу Божјата суштина и светот, Бог го создава „Совршениот човек“ (*ел-Инсанул камил*) или „Логос“ или „Божја сенка“ и созданијата во светот, познавајќи се и гледајќи се Себеси во нив. Човековата сфера, преку мистичкото искуство, се остварува во сферата на Божеството со помош на имагинативната творечка моќ на мечта и нејзиниот свет на симболи (H. Corbin).³⁴⁶

Реинтеграцијата или поистоветувањето се остварува во матрицата на постоењето (*вуџуд*) при што мистикот допира не до Божјата суштина која е скриена и повлечена во Себе, туку доаѓа до средба со оној степен на битието каде што е поставена границата меѓу скриениот (апсолутниот) Бог и Неговите епифании кои избиваат од дното на самото Битие. Ибн `Ареби во *Фусусл-хикем* (Бисери на мудроста) вели: „Вистина е дека Стварноста е читувана во секое создадено битие и во секој поим, но истовремено е и скриена за секое разбирање, освен за оној кој смета дека космосот е Негова форма и Негова особина. Космосот е Име, Читување, а Стварноста е неочитуван Дух, Неочитувано. Во таа смисла Стварноста, во однос на читувањето на формите на космосот, е Дух кој ги одредува споменативе форми“.³⁴⁷ На едно друго место во споменатово дело се среќаваме со овие зборови: „Бог е Огледало во кое ти се гледаш, како што си и ти огледало во кое Он ги контемплира Своите имиња и нивните начела“.³⁴⁸ Под огледало се мисли на светот каде се читува Бог, а не за Неговата скриена суштина, како што спомнавме, која е апсолутна, недостапна и непознатлива.

³⁴⁵ L. Garde, *Mistika*, 128

³⁴⁶ Henry Corbin, *Historija islamske filozofije*, II, стр. 40

³⁴⁷ Muhyi-d-din Ibn `Arabi, *Dragulji poslaničke mudrosti*, стр., 46

³⁴⁸ Muhyi-d-din Ibn `Arabi, *Dragulji poslaničke mudrosti*, стр., 32

Гносеолошкиот и онтолошкиот карактер на љубовта особен израз доживува во мислата на Целалуддин Руми. Неговото дело *Месневија* (Пофалница) кое се` уште се предава на посебни катедри во голем број на дервишки центри низ светот е најзначајното остварување на Целалуддин Руми. Дури целото дело на Руми се означува како „патот на љубовта“.

Руми љубовта ја посматра од онтолошки и од гносеолошки аспект. Всушност, не може да се повлече разлика на онтолошкиот и гносеолошкиот аспект на љубовта. Проживеаното религиско искуство е можно само преку љубовта. Но, во една ваква перспектива љубовта не е издвоена од разумот, од познанието. Љубовта и познанието се испреплетуваат низ еден тип единство, создавајќи на тој начин едно посебно тело или изглед или форма, препознатливи по својата специфична филозофија, која не се исцрпува само во дискурзивната филозофија.

Тоа е доказ дека станува збор за еден вид филозофија која е својствена на суфизмот.

Кога Руми ја критикува филозофијата, тој, пред се, мисли на онаа филозофија која го зема предвид само рационалното познание или која останува чиста умствена празнина.³⁴⁹

Руми, како и неговите претходници, тргнува од поставката дека Бог е Стварност или Реалност која се разбира и се доживува поинаку отколку што се разбираат и доживуваат стварите или ентитетите во светот. Божествената Стварност се разбира и доживува пореално во однос на ентитетите на сетилниот свет. И само во тоа е разликата на доживувањето на Стварноста и ентитетите во светот. Односот на човекот со Бог, според него, ја надминува секаква рационална акција. Тој однос не може да се моделира во догма, туку претставува „нешто што треба да биде остварено

³⁴⁹ „Кај филозофот нозете се дрвени; а дрвените нозе, се знае, се нејаки“. Тука се мисли на рационалната филозофија која не е поврзана со мистичката филозофија која се потпира на интуицијата. Fazlur Rahman, *op. cit.*, 205

во длабочината на битието каде што човечкото прави склад со Божественото, каде што конечното е опфатено со бесконечното.“³⁵⁰

Но, тука се поставува прашањето: зарем не се губи антрополошкото значење на тој однос на човекот со Бог кој останува само во сферата на индивидуалноста на човекот? Џелалуддин Руми е свесен за овој факт и затоа тој жали што тоа внатрешно верничко искуство не е во состојба да го искаже на начин на кој би го разбрале сите луѓе.

Всушност, Румиевата духовна антропологија поаѓа од повеќето степени на човечкиот состав. Човекот не е само тело и душа. Телото е видливиот дел на подлабоката душа (*рух*). Уште подлабока составка е духот (*акл*), а уште подлабока од овој е *рух-вахј* дух кој учествува во објавата. По последнава составка на човековата внатрешна структура пратениците и светите луѓе (*евлија*) се разликуваат од обичните луѓе. Затоа, тој се залага за почит која треба да се очитува кон таквите луѓе. Овој тип на воспоставување однос на човекот со Бог, на човекот му овозможува да учествува во бесмртноста или отадевременоста.

Имено, во царството на духот и самите категории простор и време немаат никакво значење. Епистемолошки посматрано, ваквата концепција Руми ја извлекува од куранскиот стих во кој се зборува дека „божествената светлина за која конечно се тврди дека е непросторна, *ла шаркија ве ла гарбија* (ни источна ни западна), го поддржува овој став, а Румиевиот интелект и искуство мора да бидат засилени со ова писмено сведоштво.

Бидејќи и човечкиот дух е во прв ред Божествен – како што Куранот потврдува дека Бог вдахнал Свој дух во Адам – и човекот може, пробивајќи во своето стварно јас, да ја сфати непросторната природа не само на сопствената стварност, туку и се постојното како ноумен, а не како

³⁵⁰ Khalifa Abdul Hakim , Dželaluddin Rumi во: M.M. Sharif, *op. cit.*, стр. 210

феномен“.³⁵¹ Тој внатрешен дел на човекот или духот претставува одредена стварност.

Драмата на односот на човекот и Бог, според Целалуддин Руми, се случува во срцето на човекот. И покрај тоа што тој ја следи традиционалната религиозна структура, за која наоѓа инспирација во изворите на исламското учење, тој сепак формира начини и патишта за воспоставување однос со Бог кои се специфични за него.

Еве што тој дословно вели за тоа: „Јас постоев и тогаш кога не беше ни име, ни предмет со името; имињата и именуваните предмети исчезнаа во однос на нас, во времето кога егото не беше сеуште индивидуализирано и кога не постоеја никакви прашања за Јас и за Ти. Го побарав Бог кај христијаните и на Крстот, но тука не Го најдов. Отидов во старите храмови на идолатријата: без успех. Влегов во пештерата Хира (каде што ангелот Габриел му се појави на Пратеникот) и тргнав понатаму се до Кандар, но и таму не го најдов Бог, ниту на пониските ниту на повисоките места. Се упатив на врвот на Кавказ и го најдов само престојувалиштето на анка. Потоа се упатив кон Каба, на која и се обраќа и младо и старо; дури и тука не беше Бог. И се обротив на филозофијата, Го побарав кај Ибн Сина, но не Го најдов. Потоа заминав до местото на Пратениковото искуство на големото Божествено јавување, но Бог не беше ни во тој возвишен дворец. На крај, сирнав во срцето и тука Го видов; на друго место нигде“.³⁵²

Духот во човекот, како Божји подарок, е сведок на мистичкото искуство. Божествениот дах во Куранот се изедначува со Божествената милост или љубов (*рахман*). Пенетрацијата до чистото битие, сопственото его, е можна доколку човекот се ослободува од својствата на тоа его со кои е тоа обвиткано.³⁵³

³⁵¹ Khalifa Abdul Hakim, *op. cit.*, стр. 217

³⁵² Цитирано според: Khalifa Abdul Hakim, *op. cit.*, стр. 224

³⁵³ Rumi, *Mesnevija*, II, 159

Колку и да зборува за љубовта како космички принцип или природен принцип, за која зборувале некои грчки, христијански и исламски филозофи, Руми зборува исто така и за љубовта како објавен принцип, како принцип на Божествената милост. Всушност, целиот универзум, според Руми, е кралство на љубовта.

Имено, во Куранот се зборува дека Божјата милост е сеопфатна. Љубовта како појава, бидејќи е вградена во суштините на стварите, е пред што било друго врзано за нив. Дури и разумот е потчинет на љубовта, зашто тој доаѓа отпосле. Разумот размислува за она што веќе постои или за она што е веќе дадено како такво. Руми за себе вели дека не е ни филозоф ни поет иако, по обемноста на неговата поезија се смета за најголем персиски поет, туку тој едноставно е љубеник на Бог, кој го следи патот на љубовта.

Бог, според Руми, не е статичен Апсолут, сосем трансцендентен, а ниту пак сосем иманентен во однос на светот и појавите во него. Структурата на егзистенцијата се состои во следново: Руми најнапред тргнува од онтолошката позиција дека Бог е Он сам. Потоа стварноста се распоредува во четири „простори“: „кралство на ништо (не-битие), на Фантазија, Постојење, Сетила и Бои. Бог е од онаа страна на не-битие и постоењето, Он делува во она што се нарекува не-битие кое е негова работилница.“³⁵⁴

Имено во тоа ништо се создаваат нештата со Божествениот творечки принцип. Тоа не се случува во времето, зашто и самото време е создание, нешто создадено.

Според стојалиштето на Руми „нема создавање во времето, зашто и самото време е создадено, тоа е категорија на феноменалната свест која на настаните гледа во временскиот след; мистички, пак, познанието пробива

³⁵⁴ Nerkez Smailagić, Leksikon Islama, стр. 518

во духовната основа на битието, а стварноста ја прима како непросторна и невременска“.³⁵⁵

Бидејќи духот во човекот е Божествен, тој е од предвечноста, не е создаден во времето. Креацијата е заменета со вечниот Божествен здив кој создава. Затоа тој тврди дека светот е сочинет од монади или духовни атоми, а љубовта која е иманентна на нив, е движечкиот фактор. Таа е присутна во сите сегменти или видови егзистенција. Таа се провлекува низ сите појави во универзумот, такашто е неразделна од нив. Есенцијата на сите монади е духовна и, бидејќи таа е извор на се постојното, таа може да се нарече Божествена. Или, таа е Есенција на есенциите. Се е проникнато со живот и свесност.

Бог, според Целалуддин Руми, е основа на сета егзистенција, животот на се се стреми кон својата основа. Дури и самата материја е продуховена, тежнее кон својата цел пришто се самоостварува. Кога дрвјата ќе процветаат, кога природата ќе го прими своето руво, тогаш избива на виделина нивниот дух. Затоа Руми и во ѕвездите и во дрвјата и во реките ја чувствува близината и љубовта Божја.

Или трансценденцијата се забележува во се. Оттука во пристапот на природата рационалноста и љубовта не се раздружени или разделени.

Од интерпретацијата на гносеолошките и онтолошките погледи на Ебу Хамид Ел-Газали, Шихабуддин Јахја Сухраверд, Ибн Ареби и Целалуддин Руми можеме да заклучиме дека овој тек на суфизмот со право може да се нарече метафизика на суфизмот. За формирањето на метафизиката на суфизмот во голема мера влијаеле учењата на првите суфии во исламот кои ги поставуваат основите на суфискиот пат до Бог. Во сите тие учења љубовта и познанието играат значителна улога, не само како гносеолошки туку и како онтолошки категории. Иако суфизмот не се изнедачува со

³⁵⁵ Khalifa Abdul Hakim, *op. cit.*, стр. 215

филозофијата, тој, сепак, создава своја филозофија која во голема мера ја определува судбината на исламската филозофија во текот на нејзината историја. Свое плодно тло наоѓа во рамките на исламскиот езотеризам, илуминационизам, филозофски интуицизам и др. правци ширум исламскиот свет.

Во досегашниот преглед на суфизмот како „патот на познанието и љубовта“ главно се занимававме со најзначајните мистици во исламската традиција. Секој од нив речиси претставува авторитет кого го следеле плеада суфии во местото кадешто живеел, па и подалеку. Сето тоа се случувало до дванаесеттиот век кога суфизмот преминува во друга форма на постоење. Имено, од дванаесеттиот век, па понатаму, суфизмот во рамките на исламската цивилизација, се институционализира во форма на дервишки редови или тарикати кои својата духовна генеалогичка ја надоврзуваат на големите мистици како што се Хасан Басри, Џунејд Ел-Багдади, Менсур Халлаџ, Ибн Ареби, Џелалуддин Руми, Шихабуддин Јахја Сухраверди и др. Во рамките на дервишките редови исто така се јавуваат голем број мистички поети и филозофи кои оставаат свои традиции или духовни семејства ширум исламскиот свет.

Оваа форма на суфизмот во литературата се именува како „практичниот или институционализираниот аспект на суфизмот“. Бројот на дервишките редови е во постојано мултиплицирање и денес се проценува на двесте дервишки редови ширум светот. Сите дервишки редови, главно, се повикуваат на духовните искуства на суфиите за кои зборувавме, но тоа, во основа, претставува предмет на поинаков тип истражување.

Заклучок

Во завршниот збор нема посебно да се осврнуваме на сумирање на реченото. Ќе констатираме само неколку факти кои се нафрлуваат сами по себе, а кои имаат општ карактер. Или, пак, кои поттикнуваат на понатамошни согледувања на понудената проблематика.

Како и во другите религиозни традиции, така и во исламската, она што се нарекува мистика, или мистичка религија, е еден од начините на интерпретирањето на Објавата. Суфизмот е доказ за постоење мистичка филозофија и религија во исламот.

Суфизмот настанал како резултат на интерпретирањето на куранските ајети при што се користени и искуствата на поранешните мистички традиции.

Суфизмот, како и *фалсафах* (филозофија) и *калам* (спекулативна теологија), претставува посебна вредност или традиција која му одговара на афинитетот на голем број луѓе низ историјата на исламот.

Суфизмот се јавува како посебен, но не и единствен, пристап кон стварноста. Имено, филозофите и спекулативните теолози (*мутекеллимун*) своите аргументи при интерпретирањето на прашањата кои биле во фокусот на нивниот интерес и афинитет ги темелеле врз дискурзивниот или рационалниот метод. И тие своите ставови ги граделе врз куранските ајети. Суфиите се потпирале врз поинаков пристап кон интерпретирањето на куранските содржини. Тие применувале религиозна практика и како

резултат на таа практика или мистичко искуство ги формулирале своите ставови и погледи за стварноста. Имено, суфизмот во исламот се издвоил како посебен метод или пат за воспоставување контакт со Божеството при што се користат различни средства. Во суфизмот се среќаваме со пристап кон стварноста втемелен врз внатрешните сетила или „окото на срцето“ кој остварува посебен вид познание. Имено, доаѓањето до основата на светот и човекот, претставува основна цел на патот на суфијата.

Таа теорија и практика и ден-денес не престанува да ја предизвикува човековата љубопитност. Имено, во многу случаи оспорувана или негирана, зашто делува паралелно во однос на званичниот ислам, не само во средини со исламска популација, таа традиција се најавува како алтернатива.

Тоа е особено присутно во денешните секуларистички општества во кои суфиската традиција пружа можности да се создаде посебен простор во кој човекот е во можност да оформи изгледни вредности за себе пред инвазијата на историските или времените „вредности“ кои се сметаат за единствените. Затоа суфизмот се нарекува „алтернативен ислам“.

Во ерата на позитивистички и сциентистички претпоставки на Запад кои тежнеат кон поопштување со невидени размери и последици, „духовното подземје“ настојува да ги долови духовните вредности и содржини во другите традиции и наследства, не само во западната, во кои бара можности за духовен раст. Затоа, како малку кога, суфиската литература денес предизвикува големо внимание.

Суфизмот особен интерес пројавува кај претставниците на перенијалната или вечна филозофија која бележи значителен број следбеници. Се работи за филозофски вредности кои можат да се сретнат во суфизмот. Затоа и настојувавме да ги претставиме тие вредности во светлината на филозофската традиција.

Според тоа, понудените етички, гносеолошки, онтолошки и теозовски погледи на суфиите покажаа дека суфизмот длабоко се засече во филозофијата. Тој, значи, е сведок за мистичката филозофија во исламот чиј засек зафаќа голема површина во познајното тело.

Суфизмот нуди свои гносеолошки вредности со огромно значење. Тој ја збогатува духовната литература со свои вредности. Рационалниот или дискурзивниот пристап кон стварноста не се смета за единствениот. Тој дури се потчинува на мистичко-интуитивниот пристап. Филозофските вредности на суфизмот се израз на интуитивниот и рационално-дискурзивниот пристап.

При транскрипцијата на мистичкото искуство, суфиите нудат мошне длабоки согледби за Стварноста, изразени било во форма на поезија или во трактати, па и големи расправи.

Кога суфиите зборуваат за светот како привид, тоа е само во однос на Божествената стварност. Се егзистира во Божјото знаење и ништо не се случува вон него.

Битието (постоењето) во средновековната филозофија не е еднозначно. Постоењето на светот е само во релација со нешто друго, а не со себе. Светот е под „притисок“ на метафизичките светови. Принципот на светот не е даден во самиот свет. Или светот не е свој сопствен принцип. Природата или светот, според суфиската перспектива, е објава, со своја метафизичка порака, како и објавата која се доставува на пратениците Божји. Заради тоа на природата и` се посветувало големо внимание, а како резултат на тоа природните науки во исламот забележале спектакуларен развој.

Осврнувајќи се на внатрешниот или интуитивниот увид, кој е резултат на „окото на срцето“, суфизмот е еден од патиштата низ кој пробива љубовта за која во Куранот се зборува на многу места. Но, љубовта не претставува чист сентимент, туку таа е и познавателен елемент,

неразделна е од познанието. Затоа „патот на познанието и љубовта“ во исламот се нарекува суфизам.

Бидејќи е пат, суфизмот имплицира и одредена техника и практика која доведува до својата цел. Тука мислиме на љубовта, познанието и другите состојби и степени кои ја конституираат суфиската епистемологија.

Значи, познанието (*ма`риффа*), како што покажавме, е основа и цел на патот на суфијата. Тоа е неразделно од практиката на суфијата или патникот. Практиката е исполнета со разни молитви. Затоа во суфизмот се среќаваме со длабок пробив во субјективитетот на човекот. Гносеологијата и онтологијата во суфизмот се соединети. Познанието и мистичкото искуство се неразделни.

Тој однос со стварноста, за разлика од дискурзивниот, својствен на филозофите и теолозите, не е чисто теоретски, туку е проследен со одредена практика - низ внатрешно доживување на стварноста - која претставува извор на познанието. Значи, до познанието на стварноста се доаѓа и преку практиката. Таа практика е исполнета со големи активности и подвижништво кои не го оставаат човекот рамнодушен, статичен, задоволен со постигнатото.

Во одредени периоди на филозофијата во исламот доаѓа до спојување на интуитивните и дискурзивните способности на човекот. Тоа е причина некои суфии да бидат научници, метафизичари и теозофи кои влијаат врз филозофијата воопшто.

Оттука, суфиската хеременевтика на „патот на познанието и љубовта“, на кој гносеологијата и онтологијата се соединети, се вбројува во најбогатите духовни литератури.

Во суфизмот свеста за оностраното, скриеното или надисториското преовладува над овостраното, појавното и историското. Во рамките на духовното, суфијата го посматра и светот. Бидејќи суфијата смета дека е патник на овој свет, тој преку допир со трансцендентното, настојува да

учествува во вечното, трајното, надисториското. Меѓутоа, тој не го запоставува појавното. И тоа во неговите очи има своја духовна порака, смисла и метод.

Суфијата смета дека и природата претставува еден дел од Стварноста како што претставуваат и неговите внатрешни светови. Имено и во природата и во човекот мора да има нешто што соодетствува со Божественото. Ако е Бог создател (*халик*), а светот или човекот создание (*халк*), тогаш мора да има некоја врска, а не некаква непремостлива онтолошка бездна или расцеп, зашто во спротивно, човековата природа и природата на светот би се стриполиле во ништо. Таа врска не претпоставува есенцијален континуитет меѓу Бог и светот. Бог е Бог, светот е свет. Бидејќи Бог не е пасивен Принцип, расцепот меѓу Бог и светот, според суфиите, е подрачјето во кое се рефлектираат Божјите својства, а не Божјото Битие кое е трансцендентно.

Она што Бог го создал не може да се смета за безвредно или безначајно. Постојењето без тој допир со Божјите својства е чист привид. Имено, човекот не е сопственик или создател на своето постоење како и на постоењето на светот. Тој не го должи постоењето на себе. Тој е едноставно влезен во постоењето или е опфатен со него. Неговото постоење е само во релација со другото. Од постоењето произлегува само постоење, но разликата е во начинот на постоењето. Самиот творечки принцип *Биди* (Кун!), кој се споменува во Куранот, се случува во расцепот кој е испречен меѓу Бог и светот. Тој Принцип се промилува како акт на ^с агзистенција кој е постојано активен.

Исламските филозофи и мистици сметале дека Бог е над битието, дека Он е Чисто Битие или Прв Принцип од кај што доаѓаат битијата или од кај што избиваат Неговите квалитети или својства. За да ја избегнат пантеистичката концепција, тие сметаат дека постои есенцијален континуитет меѓу Божјите својства и Божјото Битие, а не меѓу Божјото

Битие и светот и појавите во Него. На тој начин не се повредува трансценденцијата на Божјото Битие, но во исто време, преку Неговите својства, се нагласува Неговата иманентност на светот и појавите во него.

Бидејќи суфиите постигнуваат единство или унија со извесни квалитети или својства на Бог, тие го избегнуваат расцепот или бездната меѓу физичкиот и надфизичкиот свет.

Според тоа, суфизмот е релација или пат за доаѓање до онтолошката основа на постоењето. Она што е иманентно на светот и човекот се својствата или карактеристиките Божји, а не и самото Божје Битие. Оттука расцепот или исечокот во битието е неоспорен во филозофијата на суфизмот, но само во однос на Божественото Битие. Промислувањето за тој расцеп и начинот на кој тој се настојува да се надмине создава филозофија.

Љубовта и познанието, како две својства на Бог, наоѓаат свој израз кај човекот, во неговите познавателни способности. Или, пак, тие се неговите познавателни способности со кои тој учествува во вечното траење или постоење. Целта на допирот со вечното траење или постоење не е да се победи смртта. Смртта, според суфиите, претставува Божје давање кое, сепак, има одредена цел. Таа е премин во друг начин на постоење или средба со „нова форма“ на постоење, такашто таа е еден акт на постоење. Суфиите дури ја посакуваат смртта. Таа, кај некои суфии, се опејува како будност, посебен пат за влегување во друг начин на живеење со кој се занимава суфиската есхатологија.

Суфијата не е оставен лице-в-лице со себе каде што временоста го притиска човекот и го остава конзервиран во времето, историјата, условеноста или воопшто - битието без никаков допир со отадевременоста и отадеисторичноста. Мистичкото искуство одразува, всушност, посебна форма на постоење или доживување на едно вечно траење, кое е од „онаа страна“ на сукцесивното време, било да е ова континуирано или дисконтинуирано.

Допирот на суфијата со надвременото или надисторичноста има за цел, пред се, да направи засек или пукнатина во времето или историчноста, да се почувствува или внесе трансценденцијата во историчноста и временоста. Да не се биде производ на историчноста и нужноста, туку да се учествува во вечното случување, во актот на постоењето кое го должиме не на себе туку на другото. (?)

Гносеолошките и онтолошките вредности на суфизмот се неисцрпен извор за тој допир. Имено, се` со цел да не се остане конзервиран во временоста и матрицата на „еднозначноста“ на битието.

БИБЛИОГРАФИЈА

А. Примарна (изворна литература)

1. ал-Туси, Абу Наср Абдуллах бин `ли ал-Сарраџ. *Китаб ал-Лум`а фи ал-Тасавуф*. Ed. A. Nikolson, Luzac A Co., London, 1914.
2. Avicenna, *Risalat u fi`l`isk*, (двојазично арапско-руско издание, ed. S.B. Serebrjakov), Tiflis, 1976.
3. Ал-Газали. *Бладањата на филозофите*. Скопје: Табернакул, 2002.
4. Al-Junajd. *Life Personality and Writings*. London: Lukac, 1962.
5. Ал-Калабади, Абу Бекир. *Китаб ем-Теарруф фил мазхаб ахл ам-тасавуф*. Каиро, 1934 превод од арапски А.Ј. Arbery. *The Doctrine of the Sufis*. Cambridge University Press, London, 1935.
6. Attar, Ferid ad-Din. *Muslim Saints and Mystics (episodes from the Tadkhirat al-Awliya – memorial of the Saints by Farid al-Din Attar)*. Ames, Iowa: 2000.
7. Attar, Feriduddin. *Spomenica dobrih (Tadhiratul Awliyai)*. Sarajevo: Kulturni centar, IR. Iran, 2004.
8. Ел-Газали, Ебу Хамид. *Мишкатул енвар*. Објавено во: Ел-Кусур ал-авали ел-имам Ел-Газали, II, Каиро, 1970.
9. El-Gazali, Ebu Hamid. *Ihjai ulumid-din (Oživljavanje vjerskih nauka)*, knjiga 8. Sarajevo: Bemust, 2007.
10. Ел-Газали. *Мукашефетул-кулуб*. Каиро: Мектеб несир, sine uno.
11. Ел-Газали, Ебу Хамид. *Китаб ел-арба`ин фи усул ал-дин*. Изд. М.Мустафа Абул`Ала, Каиро, 1970.
12. El-Gazali. *Niša svjetlosti*. Zenica: Bemust, 1997.
13. *Ел-Ишарат ве танбихат ли еби Али Ибн Сина*, том 4, Каиро: Дарул ме`ариф би мисри, 1968.
14. Ел-Кинди. *Расаил ел-Кинди ел-фелсефијја*. Изд. Абу Ридах. Каиро, 1950

15. Ибн `Ареби. *Ел-Футухат ел-меккијјах* II, Каиро, 1293 х
16. Ibn `Arebi. *The Taryuman al-Ashwaq*. London: Royal Asiatic Society, 1978
17. Ibn `Arebi, Muhjui-d-din. *Dragulji poslaničke mudrosti (Fusus al-hikem)*. Zenica, Bemust, 1977.
18. Ibn Sina. *Livre des directives et remarques*. Pariz: Vrin, 1951.
19. *Le Divan d'al Hallaj*, edite, traduit et annote par Louis Massignon. Paris, 1955.
20. Хуцвири. *Кашф ал-Махцуб*. Самарканд, 1330 (х)
21. Hugwiri. *Kashf al-Mahjub*. Trans. R.A. Nicholson. London: Luzac, 1911.
22. *Куран со превод*. Медина: Муџеммеа мелик фахд, 1998.
23. Махмуд, Абдул Халим. *Кадидјету ет-Тесаввуф ел-Мункиз мин ед-далал*. Каиро: Дарул ме`ариф, 1985.
24. Muhyiddin, Ibn Areby. *The Selas of Wisdom*. London: Diwan Press, 1980.
25. Rumi, Mevlana Dželaluddin. *Mesnevija* II, Sarajevo: Nakšibendijska tekija, 1987.
26. Сухраверди, *Авари ал-ме`ариф*, Каиро, sine uno.

Б. Секундарна литература

1. Abd Al-Galal, J.M. *Aspects interieures de l'Islam*. Paris: Vrin, 1949.
2. Afnan, S.M. *Philosophical terminology in Aarabic and Persian*. Leiden: 1964.
3. Anawati, George et Louis Gardet. *Mystique musulmane, aspects et tendances – experiences et techniques*. Paris: Vrin, 1961.
4. Avgustin. *Ispovijesti*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1983.
5. Akvinski, Тома. *Izabrano djelo*. Zagreb: Globus, 1981.
6. Akvinski, Тома. *Biće i suština*. Beograd sine uno.
7. Arbery. *Soufism An Account of the Mystics of Islam*. London: Gerge Allen, 1969.
8. Arbery, A.J. *An Introduction of the History of Sufism*. London: Gerge Allen, 1942.
9. Benigsen, A. and Wimbush E. *Muslim of Soviet Empire*. London, 1969.

10. Бедеви, Абдурахман. *Тарих ет-Тесавуф ел-исламијј (мин бидајети хатта ел-карни ес-сани)*. Кувајт: Викалету метбу`ат, 1975.
11. Бедеви, Абдураман. *Шахидах ел-`шик ал-влахијј, Рабуа` ел-Адевија*. Каиро: Дар ел-Ислам, 1964.
12. Бедеви, Абдурахман. *Ел-Ефлотин `индел `ареб*, том I. Каиро, 1966.
13. Boer, T.J. *The History of philosophy*. New York: Dover Publications, 1967
14. Brockelmann, C. *Gesichte de Arabischen Literatur, I-IV*. Leiden, 1943-1941.
15. Burchard, Titus. *Introduction to Sufi doctrine. An Introduction to Sufism*. London, San Francisco, Calif.: Thorsons, 1995.
16. Veljačić, Č. *Razmedja azijskih filozofija II*. Zagreb: Matica Hrvatska, 1987.
17. Fakhry, M. A. *History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1983.
18. Gadamer, Hans George. *Istina i metod*. Sarajevo: Svjetlost, 1987.
19. Gardet. *Mistika*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1983.
20. Георгиева, Вера. *Филозофија на исихазмот*. Скопје: Табернакул, 1993.
21. Gardet, Louis. *Connaitre de L'Islam*. Paris, 1959.
22. Gardet, Louis. *Les hommes de L'Islam*. Paris, 1989.
23. Gilson, Etienne. *Being and some philosophers*. Toronto: Pontifical Institute of Mediavel Studies, 2. ed., 1952.
24. Gimaret, Daniel. *Les Noms divins en Islam, Exegeses lexicographique et theologique*. Paris: Les Editiond du Cerf, 1988.
25. Haverić, Tarik. *Srednovjekovno filozofijsko nazivlje u arapskom jeziku*. Sarajevo: El-Kalem, 1991.
26. Hitti, Philip. *Istorija Arapa*. Sarajevo: "Veselin Masleša", 1967.
27. *Ел-Китаб ет-Тузкарн Мухјуддин Ибн `Ареби*, Каиро, 1969.
28. *Filozofijski rječnik u redakciji Vladimira Filipovića*. Zagreb, Nakladni zavod Matice Hrvatske, 1984.
29. Iqbal, Muhamed. *Obnova vjerske misli u islamu*. Sarajevo: SIZ u BiH, 1979.
30. Landgrebe, Ludwig. *Suvremena filozofija*. Sarajevo: Logos, 1976.

31. Majorov, G.G. *Formiranje srednjovekovne filozofije*. Beograd: Grafos, 1982.
32. Merx, Adalbert. *Ideen und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik*. Heidelberg, 1983.
33. Meyerovitch, Eva de Vitry. *Antologija sufijskih tekstova*. Zagreb: Naprijed, 1988.
34. *Mevsu`atul felsefije el-`arebijje*. Bejrut, 1987.
35. Mole, Marian. *Les Mystiques musulmans*. Paris, 1965.
36. Nasr, S.H. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Albany, 1993.
37. Nasr, Sejjid Husein. *Tri muslimanska mudraca – Ibn Sina, Ibn Arebi, Suhraverdi –* Sarajevo: El-Kalem, 1991.
38. Nasr, Seyyed Hossein. *Srce Islama*. Sarajevo: El-Kalem, 2002.
39. Nasr, S.H. *Ideals and realities of Islam*. London: M.M Pauya, 1966.
40. Nasr, S.H. *Suffi Essays*. Albany: State University of New York Press, 1972.
41. Nasr, S.H. *Living Sufism*. London: Uruwin Paperback, 1980.
42. Nicholson, R. A. *Studies in Islamic mysticism*. London: Cambridge University Press, 1921.
43. Nicholson, R.A. *The Mystics of Islam*. London: Cambridge University Press, 1914.
44. Fakhry, Mayid. *The History of Islamic philosophy*. London-New York, 1973.
45. Rahman, Fazlur. *Duh Islama*. Beograd: Prosveta, 1983.
46. Rahman, F. *Avicenna`s Psychology*. London, 1952.
47. *Corbin, Henry. Avicenna and the visionary recitals. London: Routledge – Kegan Paul, 1960.*
48. Corbin, Henry. *Historija islamske filozofije I*. Sarajevo: Logos, 1977.
49. Corbin, Henry. *Historija islamske filozofije II*. Sarajevo: Logos, 1980.
50. Corbin, Henry. *L`imagination creatrice dans le soufisme d`Ibn `Arabi*. Paris: Londre, Routledge et Kegan Paul, 1970.
51. Hafizović, Rešid. *Ibn, Arebijjevo filozofsko-teološko učenje o Logosu*. Zenica: Bemust, 1995.
52. Hegel, G.W.F. *Istorija filozofije*. Beograd: Kultura, 1970.

53. *History of Islamic Philosophy*, I,II ed. By Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman. Qom: Ansaryan publication, 2001.
54. Smailagić, Nerkez. *Leksikon Islama*. Sarajevo, Svjetlost, 1990.
55. Smailagić, Nerkez. *Klasična kultura Islama, I*. Zagreb (priv. izd.), 1976.
56. Smailagić, Nerkez. *Klasična kultura Islama, II*. Zagreb (priv. izd.), 1976.
57. *Oksfordska historija islama*. Priredio: John L. Esposito. *Oksfordska historija islama*. Živinice, 2005.
58. Origen. *Počela*. Symposion. Split, 1985.
59. Otto, R. *Sveto*. Sarajevo: Svjetlost, 1983.
60. Sharif, M.M. *Historija islamske filozofije, I,II*. Zagreb: August Cesarec, 1988.
61. Schimmel, Annemarie. *Mystical dimension of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.
62. Smith, Margharet. *The Way of the Mystics: The Early Christian Mystics and the Rise of the Sufis*. London: Sheldon Press, 1976.
63. *Sufizam*. Prired. Darko Tanasković i Ivan Šop, Beograd: „Vuk Karadžić“, 1981.
64. Stoddard, William. *Sufism (The Mystical Doctrines and Methods of Islam)*. New York: Paragon House Publishers, 1986.
65. *Tasawwuf – Zbornik radova o islamskom misticizmu*. Zagreb: Zagrebačka džamija, 1988.
66. Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
67. *Shorter enciclopedy of Islam*. London, 1961.
68. Schoun, Frithjof. *Razumijevanje islama*. Sarajevo: El-Kalem, 2002.
69. Schoun, Frithjof. *Islam and Perennial Philosophy*. London: World of Islam Festival Publishing Company, 1976.
70. Schoun, Frithjof. *De l'Unite transcendante des religions*. Paris, 1979.
71. *Svijet islama*. Prir. Bernard Lewis, Beograd, 1979.
72. Šolem, G. *Kabala i njena simbolika*. Beograd: Kultura, sine uno.
73. Махмуд, Абдул Халим. *Кадиджету ет-Тесаввуф (Ел-Мункиз мин ед-Далал)*. Каиро: Дарул ме`ариф, 1985.