

O ETIČKIM KONCEPTIMA U SUFIZMU

Dr. Hasan DŽILO

Sažetak

Kada govore o spoznaji i ljubavi, sufije uvijek skreću pozornost i na ostrašćenu dušu, naklonjenu zlu (*ammaratu bis-suī*) koja, prema njima, udaljuje od bivstvovanja u blizini Božijoj ili koja dovodi do izobličenja ili rastemeljenja same duše. Čak se ne može krenuti na put ukoliko se ne poduzmu aktivnosti usredsređene otklanjanju onih aspekata duše, koji su suprotni njenoj supstancijalnosti i čistosti. Zbog toga ne mogu se olahko prenebregnuti sufijske elaboracije „postaja i stanja“ (*makamat va ahval*), koji, pored toga što pretpostavljaju ontološke i gnoseološke sadržaje, imaju i svoje implikacije na život i mišljenje ne samo sufija već i etičara. Dakle, u tom spektru je uključena i sama etička supstanca u sufizmu. Moralitet je posljedak tih vrlina. Stoga, etika nije odijeljena od ontologije ili metafizike u širem smislu.

Vrline i njihove definicije u formativnom periodu sufizma zapremaju najviše prostora. Sva se teorijska i praktična filozofija sufizma temelji na vrlinama. Sufije su, zapravo, oni koji su dali svoje elaboracije o tim vrlinama na osnovu izvora islama. Definiranje vrlina je njihova originalna ideja i u tome je sadržana etička supstanca sufizma.

Ali ovdje vrline i moralni efekti nejednaki su. Kao što ćemo pokazati u daljem tekstu, vrline, kojima se obično bavi etika, nisu samo predmet etike, već, imajući u vidu njihov sadržaj – budući da su načini bivstvovanja i spoznavanja s kojima su zaokupljene ontologija i gnoseologija u sufizmu – predstavljaju, ustvari, pretpostavke jednog dinamičnog iskustva na putu prema Bogu na kojem se ne raščlanjuju spoznaja i način bivstvovanja. S druge, pak, strane, praksa ili moralitet, odraz je tih vrlina, proizvod čovjekovog pregnuća. Vrline su pretpostojeće, imaju svoje ontološko utemeljenje, to jest dati su po Božijoj ljubavi, volji i milosti (Schoun, 2008:184).

Vrline ili „postaje i stanja“, o kojima govore sufije, mnogobrojne su. Od mnogih „postaja i stanja“ mi ćemo se zadržati samo na neke, i to: pokajanje, oslanjanje na Boga, iskrenost, asketstvo, spoznaja, ljubav, samoispitivanje, postojana svijest o Bogu i dr.

Kada govore o spoznaji i ljubavi, sufije uvijek skreću pozornost i na ostrašćenu dušu, naklonjenu zlu (*ammaratu bis-sui*) koja, prema njima, udaljuje od bivstvovanja u blizini Božijoj ili koja dovodi do izobličenja ili rastemeljenja same duše. Čak se ne može krenuti na put ukoliko se ne poduzmu aktivnosti usredsređene otklanjanju onih aspekata duše, koji su suprotni njenoj supstancijalnosti i čistosti. Zbog toga, ne mogu se olahko prenebregnuti sufijske elaboracije „postaja i stanja“ (*makamat va ahval*), koji, pored toga što pretpostavljaju ontološke i gnoseološke sadržaje, imaju i svoje implikacije na život i mišljenje ne samo sufija već i etičara. U tom je spektru uključena i sama etička supstanca sufizma. Moralitet je posljedak tih vrlina. Stoga, etika nije odijeljena od ontologije ili metafizike u širem smislu.

Budući da se radi o „postajama i stanjima“ u sufizmu kao načinu bivstvovanja i doživljaja stvarnosti, ne može se tvrditi da te vrline, naravno ne svi, predstavljaju efekti čovjekovog pregnuća, već su one u tijesnoj vezi sa prirodom Bitka (Schoun, 2008:182). Zbog toga, mogli bismo zaključiti da su moralni postupci implikacije toga puta, ono što proizvodi čovjek.

Sve kategorije duhovnosti na koje se pozivaju sufije, u prvim počecima sufizma, u vezi su sa duhovnom strukturom i uvježbavanjem čovjeka bez kojih je nemoguća moralna akcija. Oni garantuju perspektivu za jedno moralno djelovanje, kao što su, primjerice, svijest, savjest, osjećaji, volja i drugo bez kojih je nemoguće moralno držanje čovjeka prema drugima i Bogu.

Iako se kasnije javljaju različite definicije sufizma, ipak treba naglasiti da i etičke definicije ne mogu biti zanemarene. Sufizam sve te definicije i pojmove dovodi u vezu sa moralnom akcijom koja ukazuje na čišćenje duše. Evo nekoliko definicija. Ebu Bekir El-Kattani smatra da „sufizam predstavlja skup moralnih vrlina, a ono što dovodi do usiljene moralne vrijednosti, to dovodi do povećanja i duhovne čistoće“ (Abdul Halim, 1985:38). Muhammed El-Džabiri, kao što prenosi El-Kušajri, veli da sufizam predstavlja „ulaženje u sve visoke moralne vrline i napuštanje svih nemoralnih osobina“. Abu Hasan En-Nuri daje slijedeću elaboraciju sufizma: „Sufizam nije ni vještina ni znanje, već se on definira kao vrlina“ (Abdul Halim, 1985:38). U daljem obrazloženju ovoga, on veli: „Kada bi bio vještina, onda bi se ostvario uvježbavanjem; kada bi bio znanje, onda bi se ostvario učenjem. On se, jednostavno, oblikuje Božanskim vrlinama. Božanska vrlina nikada se ne može usvojiti učenjem ili uvježbavanjem“.

A sada ćemo preći na etičke specifičnosti učenja prvih sufija u svjetlu njihovih dokumenata, izdvajajući samo najvažnije etičke koncepte ili osnove sufijske praktične filozofije. Ti koncepti variraju od sufije do sufije, a u hronikama sufizma se govori o mnogima od

njih. Oslanjajući se na izvješća Kalbadija, Sarradža i Hamida El-Gazalija, spomenut ćemo najznačajnije koncepte koji imaju i etičku supstancu bez kojih je, u stvari, mistički život nemoguć. Osim toga, moralno-etičke vrijednosti, koje proizilaze iz sufijske praktične i teorijske filozofije, jasan su dokaz da mističko iskustvo nije cilj sam za sebe, već iz njega proistječu i moralni efekti u životu.

Ove, po izgledu, etičke karakteristike u hronikama sufizma koje se nazivaju "postajama i stanjima" (*makam va ahval*) razlikuju se po svojoj osnovi. Hudžviri, Kušajri i Džurdžani smatraju da je razlika između „postaje i stanja“ u načinu njihova ostvarivanja. Da bi dostigli neku postaju (*makam*), potrebno je pregnuće, dočim stanje (*ahval*), podrazumijeva nešto što je rezultat Božije milosti i volje (Nicholson, 1911:181); (Al-Džurdžani, 1321 (h):56). Kao ilustraciju uzet ćemo kategoriju *mahabba*: obostrana ljubav, Božija prema čovjeku i čovjekova prema Bogu. Ovdje je postaja posljedak čovjekove ljubavi prema Bogu, a stanje posljedak je Božije ljubavi prema čovjeku. Otuda „postaje i stanja“, o kojima govore sufije, okviri su bivstvovanja i spoznavanja. S njima se izbjegava zamka „jednoznačnosti bivstvovanja“. Radi se o neposredno datim i prisutnim duhovnim činjenicama koje nisu posredovane pojmovima ili kategorijama, već su unutarne motrene kao načini bivstvovanja i spoznavanja. Zbog toga, ovdje ćemo se zadržati na etičkim implikacijama „postaje i stanja“. Sufije se, također, ne zatvaraju u te okvire bivstvovanja i spoznavanja, već ih motre kao puteve koji vode do Boga; ili, da se izrazimo njihovom terminologijom, do bezgraničnog mora prisutnosti jedinstva.

Pokajanje (*tavba*)

Jedna od znanih karakteristika sufijskoga puta jest pokajanje (*tavba*). Uzimajući u obzir kur'anske citate, sufije nude elaboraciju što ne uključuje samo formalne postupke. Radi se o kur'anskoj kategoriji što znači „pokajanje“ ili „vraćanje Bogu ili udaljavanje“ od onog propusta koji se jednom napravio u životu. Osim njegovog doslovnoga značenja što podrazumijeva pokajanje za ono što se napravilo, uključujući u sebi tri stvari (priznanje grijeha, dušogrižje, i da se ubuduće neće ponoviti taj propust), sufije smatraju da ova kategorija ima i više značenje. Naime, hroničari sufizma pod *teubom* podrazumijevaju asketski i mistički postupak koji ulazi u kategoriju postaje (*makam*). Radi se, dakle, o inicijalnoj postaji za onoga ko ima namjeru krenuti sufijskim putem ili ući u sufizam. Vraćanje Bogu ili obraćanje Bogu sadrži produbljeni postupak, a ne jednostavno formalno pokajanje, jer se radi, ustvari, o vraćanju ili obraćanju Bogu u najdubljem unutarnjem bitku.

Sufije se, po ovom pitanju, nadovezuju na teološku egzegezu *tauba* ili vraćanju koje se pravi isključivo zbog „Lica Božijeg“ (*li vadžh li-llah*). Pri tome, znači, isključuje se bilo kakav utilitarizam ili drugi motiv osim spomenutog.

Evo nekoliko elaboracija sufija o ovom inicijalnom aktu sufijskoga puta.

Hasan El-Basri kategoriju *tavba* izjednačava sa *huznom* (zabrinutost) ili žaljenjem zbog počinjenih grijehova. To psihičko stanje Hasan El-Basri predstavlja slijedećim riječima: „Vjernik ustaje zabrinut i zaspiva zabrinut. Ništa mu ne preostaje između dvije vrste straha: jedan zbog počinjenog grijeha, neznanja šta će Bog odlučiti zbog tog grijeha i drugi strah je onaj koji je u vezi sa *edželom* (konačni ishod), budući da ne zna također kako će sve to završiti po njega“ (Bedevi, 1975:171). Hasan El-Basri svagda je bio budan i zabrinut: „Mnogo smijanje umrtvljuje srce“. Ili: „Zabrinutost je jedno od svojstava sljedbenika (sufijskoga) puta“. Ili: „Allah voli svako zabrinuto srce“ (Bedevi, 1975:172). Ovdje se, naravno, motri postojano obraćanje Bogu, a ne jednostavno pokajanje. Pokajanje, prema Hasanu El-Basriju, igra značajnu ulogu pred ponorom neizvjesnosti koju nosi sudbina s kojom se čovjek sučeljava.

Drugi sufija, Malik Ibn Dinar, ovo svojstvo smatra određenom vrstom veličanja i slavljenja Boga: „Veličajte Boga, o iskreni, glasovima zabrinutosti!“ (Bedevi, 1975:194)

Mnogo dublji psihički prodor nalazimo u riječima troje mistika: Rabije El-Adavije, Halladža i Džunejda. Rabija El-Adavija: „Smisao pokajanja je da se kaješ i za samo pokajanje.“ Evo još jednog njezinog intenzivnijeg unutarnjeg postupka: „Ja molim oprost od moga Gospodara čak i za samu posvećenost kada izgovaram: Tražim oprost od Boga“ (Attar, 131). Pokajanje nije formalni postupak. Na pitanje šta je pokajanje, Džunejd je odgovorio: „Pokajanje je zaboraviti na grijeh“. Na to ga neko upita: „Zar se radi o tome da se zaboravi grijeh?“ Sarradž veli da je smisao riječi Džunejdovih u tome da se otkloni iz srca svaki pokus jednog takvog postupka ili da se zadrži u intimi čovjeka nešto drugo osim postojane svijesti o Bogu, a nikako svijest o sebi ili o nečemu drugom.

Pokajanje se ovdje javlja kao suočenost čovjeka s Bogom, bez ikakvog posredovanja. Zbog toga, radi se o duhovnom postupku ili vodstvu.

Zun-Nun El-Misri tvrdi da ova kategorija ima dva značenja: jedno za sufije, a drugo za opće mase. Prvo uključuje pokajanje u vezi nemarnosti, a drugo pokajanje u vezi grijeha. En-Nuri je, pak, rekao da ova kategorija podrazumijeva pokajanje zbog svega drugoga osim pokajanja zbog Boga (El-Kušajri: 79).

Halladž ide još dalje u produbljanju ove vrline koja podrazumijeva, prema tome, polazak na put zbog Boga. On smatra da je grijeh jednostavno zloupotreba sebe samog ili udaljavanje od sebe samog, od svog bitka, tj. poremećivanje ontološkog statusa čovjeka. Radi se, dakle, o istinskoj zloupotrijebi prirode čovjeka, jer grijeh dovodi do pozicije izvan-sebe-postojanja. „Jedino ka tebi! Nema boga osim Tebe! Ja pravim grijeh (zlo). Zloupotrebljavam sebe samog! I još: Oprosti mi, jer pokajanja su samo Tebi upravljena!“ (Anawati & Gardet, 1961:149). Šekik Al-Balhi, definirajući ovaj unutarnji postupak, veli: „Da posmatraš grijeh koji si počinio prema Bogu i da posmatraš blagost Boga prema tebi“ (Bedevi, 1975:251).

Hamid El-Gazali, koji je u svome *Ihyau* posvetio čitavo poglavlje *tevbi*, a na liniji svojih prethodnika-sufija, smatra da se radi o inicijalnom procesu čišćenja duše da bi se, na taj način, moglo prijeći u više forme moralnog i duhovnog bivstvovanja.

Pokajanje je jedna vrsta promjena mišljenja ili to je preobražaj misli u vjernika potaknuta od sebe samog ili pretvaranje misao u drugu misao. Ovdje gnoseološki akt ima ulogu preokreta. Osviće jedna nova pomisao, a napušta se prethodna koja je polučila grijeh. Pokajanje ne samo što predstavlja sadržaj misli već ono pretpostavlja i samu misao.

Poznato je da je Muhammed a.s. molio za oprost sedamdeset puta na dan, budući da pokajanje i zabrinutost svagda srce drže budnome, a ne u bezbrižnomu stanju u vezi onoga što se počinilo i u vezi onoga što se čini. Nastoji se, po svaku cijenu, da se potisne ravnodušje u vezi postupaka. Zbog toga, pokajanje je jedna od sastavnica molitve.

Kao što se može vidjeti iz ovih nekoliko sufijskih elaboracija, *tevba* podrazumijeva usredotočenost osobe prema Bogu, a ne naprosto pokajanje za napravljeni grijeh, tako da nije ispravno da se sjeća grijeha, jer, bude li se stalno prisjećalo na grijeh, onda to podrazumijeva i određeni zaborav u vezi sjećanja na Boga. Zbog toga, pokajanje jednostavno predstavlja čovjekov odnos s Bogom, a ne samo sjećanje na grijeh.

Unutarnja borba (*mudžahada*), dobra namjera (*niyya*) i postojana svijest o Bogu ili samokontrola (*murakaba*)

Budući da svi mistici, u bilo kojoj religiji, insistiraju na suočenosti čovjeka sa samim sobom, bez čega se ne može zamisliti nijedna mistika, u sufijskim dokumentima susrećemo se sa kategorijom *mudžahada* koja doslovno znači „nastojati“, „truditi se“ ili, biti istrajan na putu koji se zacrtao pred sobom.

Istrajnost da se postigne ono što se hoće jedna je od osnovnih sastavina sufijskoga puta. Ustvari, izvorno značenje riječi *mudžahada* dolazi od korijena *džhd* od kojeg se izvodi i riječ *džihad* (borba na Božijem putu). Terminološka upotreba je kur`anska i uključuje borbu ili nastojanje da se postigne, između ostalog, istina ili da se brani istina.

U elaboraciji ove kategorije, sufije uzimaju u obzir objavljivanje borbe protiv samog sebe, a to sukladira riječima Muhammeda a.s. da postoje dvije vrste borbe: „velika i mala borba“ (*al džihad al-akbar* i *al-džihad as-asgar*). Sufije, kao što navodi El-Kušajri, insistiraju na neprikosnovenoj borbi čovjeka protiv sebe samog (*mudžaha an-nafs*) ili ono što oni nazivaju „tjelesnom dušom“ koja se smatra sjedištem strasti (El-Kušajri, 81-84); (El-Gazali, 2007:56).

Ostvariti utihnuće strastvenih motiva tjelesne duše postojana je borba koju čovjek vodi, jer ona traje kroz čitav život; ili, radi se o karakteru borbe koja ne izbacuje svoje težine kao što izbacuje spoljašnja borba.

Kada govori o *mi`radžu*, Ibn Arebi veli da se duša uzdiže ponad svijeta strasti, između ostalog, i borbom protiv sebe same (*mudžahada*) (Tavil T., 1969: 161). Ništa se ne može segnuti, prema Hamidu Al-Gazaliju, ukoliko se ne segne gospodarenje samim sobom ili, drugim riječima, ukoliko se ne uzme u obzir pregnuće ili sučeljenje sa izazovima koje donosi život (El-Gazali, 2007:30).

U vezi naših misli, riječi i djela, postojano treba nastojati pojačati uvjerenje da je Bogu znano i ono što je najskrovitije u našoj duši. U svakom poduzetom koraku, pri svakoj izgovorenoj riječi, pri svakom napravljenom djelu da se ima pri sebi svijest o Božijoj prisutnosti i sveznanju.

Zbog toga, sufije svagda insistiraju na poboljšanje stanja svoje duše, a tek potom na poboljšanje stanja drugih; ne može se govoriti o nedostacima drugih, a da se, pri tome, ne obrne pozornost na svoje nedostatke.

Hasan El-Basri naročito ocrtava da je akt istinitog vjerovanja nedostižan ukoliko se prethodno ne pokloni pozornost na svoje nedostatke, a potom i na nedostatke drugih. „Ne može se naređivati da se otklanjaju nedostaci drugih sve dotle dok se ne bude započelo sa otklanjanjem nedostataka u sebi“, veli on. (Bedevi, 1975:164) Borba protiv sebe podrazumijeva borbu protiv strasti koje nadolaze od tjelesnog dijela duše. Zbog toga, Hasan El-Basri smatra da je „najbolji *džihad*/borba onaj koji se vodi protiv vlastitih strasti“ (El-Basri, 1988:23).

Hasan El-Basri poziva suprotstavljanju sebi i prema „zlu naklonjenoj duši“, te na strogost najprije prema sebi, a potom i prema drugima. „Obratite se počesto srcima, budući da srca brzo hrđaju. Budite strogi prema sebi, jer je čovjek naklonjen zlu, tako da, ne budete li obuzdali strasti tijela, oni će vas sunovratiti u najveću provaliju“ (El-Basri, 1988:117).

I Džunejd El-Bagdadi se poziva na odveć znane riječi Muhameda a.s.: „Vratismo se iz male u veliku borbu“. Bilo koja borba, osim one protiv sebe samog, smatra se malom borbom. Riječi koje ukazuju na veliku borbu, sufije dovode u vezu sa sebesposmatranjem i sebesavladaivanjem – kategorije koje, također, ulaze u sufijsku doktrinu (El-Gazali, 2007: t.9:30). U tom pravcu Hasan El-Basri uključuje i *muhasebu* čiji je doslovni prijevod „samoispitivanje“ koje se, između ostalog, tumači i kao poticaj osjećaja u sebi za odgovornost. Riječ je o sasma zastupljenoj kategoriji koja ima velike moralne implikacije, jer ona, kako vele sufije, na primjer, El-Muhasibi, budi svijest o posljedicama onoga što se čini. Samoispitivanje, dakle, onemogućuje da se bude pod utjecajem posljedica; ili, drugim riječima, ono dovodi do toga da se ima uvid u čovjekovo djelovanje. Radi se, doista, o postupku individualne naravi, upravljenom prema sebi. Prema Hasanu El-Basriju, čovjek nosi svoj život, svoju smrt i svoju odgovornost. „O čedo Ademovo! Umireš sam, ulaziš u grob sam, bit ćeš proživljen sam i odgovarat ćeš sam!“ - veli on. (Bedevi, 1975:40). U kolikoj se mjeri ovdje ocrtava individualitet i odgovornost, ne treba posebno govoriti.

Samoispitivanje nužno uključuje i samoodgovornost. Odgovornost je isključivo podređena individualnosti. Ibrahim Ibn Edhem insistira na samoispitivanju: „Čovjek treba da položi odgovornost pred sobom prije nego što položi odgovornost pred drugima“ (Bedevi, 1975:40). Zbog toga, sufije naglašavaju da najprije treba pogledati u

svoje postupke i djela, a potom u postupke i djela drugih; najprije treba biti zakonodavac za sebe, a potom zakonodavac za druge; najprije treba biti svijest za sebe, a potom svijest i za druge.

Mnogo je dalje u preispitivanju svoje savjesti otišao El-Muhasibi koji je dobio i nadimak *muhasibi* (onaj koji se preispituje sebe samog u toku cijelog života) (Vidi: Anawati & Gardet, 1961:28-30). On smatra da je samoispitivanje najplemenitija vrлина, budući da ona probija, svojim pročišćavanjem, do same namjere.

Sve što radimo, to najprije trebamo definirati ili formulirati u sebi. Jasno nedefinirani postupak u sebi, prema kazivanju Muhammeda a.s., nema nikakva efekta u očima Boga: „Djela se mjere prema njihovim namjerama“, veli on. Zbog toga neke sufije, kao što je El-Muhasibi, a kasnije i Hamid El-Gazali, koji je pod njegovim utjecajem, namjeru smatraju „stanjem duha“.

Spomenuto kazivanje Muhammeda a.s. da se „djela mjere prema njihovim namjerama“ pokazuje da vjerska i moralna dimenzija prethodi pravnoj ili običajnoj dimenziji. Zbog toga, svako moguće potiskivanje loše namjere u sebi smatra se dobrim djelom. G. Anawati ovako rezimira introspektivne stavove El-Muhasibija, date u njegovoj raspravi *Knjiga budnosti*:

„Preispitivanje savjesti, ustvari, raznosi iluzije koje bi se mogle pojaviti od samog čina pobožnosti. Prva mudrost je smatrati sebe robom, pokornim Gospodaru. Onda svagda biti spreman dočekati smrt, uvježbati način preziranja ovoga svijeta; boriti se protiv iskušenja đavola i steći se uvjerenjem da se djela prave zbog Boga, a ne zbog svoje lične koristi te biti okrenut u radu Bogu, i da uvijek budemo svjesni posljedica naših postupaka u odnosu na naše bližnje: opasnost sablaznosti, taštine i tuge koje bi mogle biti posljedak naše prezrenosti“ (Anawati & Gardet, 1961:28-30).

Namjera obuhvata dvije stvari, smatra Hamid El-Gazali, i to: znanje i postupak. Namjera je, također, u tijesnoj vezi sa voljom. Djelo se ne vrednuje samo po sebi, već prema namjeri koja mu prethodi. Zbog toga, Hamid El-Gazali potencira na to da je namjera postupak srca, a kada ona bude rezultirala dobrim djelom, onda će ona još više pojačati srce (El-Gazali, 2007:503-596).

Loša namjera može polučiti dobar ishod, ali ovo, prema hadisu, ne donosi nikakvu koncesiju na budućem svijetu, tako da je djelo bezvrijedno bez obzira na njegove rezultate. I obrnuto. Ako dobra namjera ne poluča dobar ishod, ona je u „očima Boga“ pohvalno djelo.

Dobra namjera se smatra jednim od znamenja ispravnosti i ona treba da prethodi postupku. Ona je „s one strane“ postupka ili djela i zbog toga mora biti jasno formulirana prije svakog djela ili postupka. Ovo je način na koji se onemogućuje ili nastoji se onemogućiti da proizvedeni rezultat vlada onim koji je proizveo taj rezultat.

Namjera je, čak, samo djelo ili postupak prije njegove realizacije. Zbog toga, namjera u sufija igra temeljnu ulogu, jer se radi, ustvari, o nečem što je vezano za srce ili o nečem što dolazi iz središta čovjeka i utječe na usmjeravanje puta ka Bogu. Dobra namjera isključuje bilo kakvu hipokriziju u srcu, egoizam ili nekakvu sebeumišljenost.

Verbalna formula o nekom postupku, također, ne donosi, prema vjerskoj etici, nikakvu koncesiju ukoliko ona nije prosljeđena konkretnim rezultatom. Ako se ona ne može ostvariti kroz neko konkretno djelo, onda treba da pojača svijest o prisutnosti Boga u životu sufija, da postane aktivnom u sebi, a ne jednostavno da se pretvori u sterilnu agitaciju misli. Dobra namjera je „sabiranje“ uma.

Ali, tu se ne radi samo o čistoj namjeri. Namjera je značajna samo za vrijednost djela u „očima Boga“, tako da se ne radi o pustoj vokaciji. Iako namjera treba da prethodi djelu, ona postojano mora biti prisutna do kraja djela, da ne bi se poništila moralna dimenzija djela.

Samoispitivanje, prema sufijama, treba da dođe do izražaja prije postupka i poslije postupka. Na tom putu prema sebi ili na putu borbe protiv sebe, a to predstavlja i jedan od uslova, da se bude u blizini Božjoj, oslanja se na duhovno uvježbavanje, a jedan od načina toga uvježbavanja je čišćenje svojih duša od negativnih osobina, nakupljenih u čovjekovoj tjelesnoj duši, koje kruže kao krv.

Samoispitivanje jest sastavni dio vjerovanja. Mejmun Ibn Mehren je rekao: „Čovjek ne može biti pobožan ukoliko ne preispita sebe samog“ (El-Gazali sine uno: 321). Svijest o odgovornosti se, prema sufijama, ne napušta. Zanimariti ono što se naziva *murakaba* (postojana svijest o Bogu) znači udaljiti se od Boga. Sebeispitivanje i postojana svijest o Bogu (*murakaba*) moglo bi se reći da idu zajedno. Zun-Nun veli da svijest o Bogu treba da bude prisutna u svim životnim situacijama čovjeka, bilo javnim, bilo tajnim. Suština *murakabe* uključuje stanje srca koje rezultira jednom vrstom spoznaje.

Ova spoznaja podrazumijeva da Bog svagda bdije nad namjerama, riječima i postupcima čovjeka i na taj način smanjuje se mogućnost grijeha ili kršenja moralnih normi.

U ovom se pravcu kreću i sufijske elaboracije *murakabe*. Džunejd El-Bagdadi veli da se samokontrola sastoji u postojanoj svijesti o Bogu i pri tome ne pada se u zaborav koji bi doveo do napuštanja jednog od zadovoljstava Uzvišenog Boga (El-Gazali, 2007:22). Ova „stanja srca“, prema El-Muhasibiju, uključuju i spoznaju srcem da je Uzvišeni Bog bliži čovjeku od bilo čega drugog (El-Gazali, 2007:22).

Postojana svijest o Bogu uključuje i jednu posebnu karakteristiku koju susrećemo u hronikama sufizma, a to je budnost, postojano biti budan (*yakzan*), ili pozornost, ne dozvoliti da ovladaju dušom letargija, zaborav, bezgrizje, osjećaj besmisla.

Zbog toga, svijest sufija da je svagda pod „okom Božijim“ predstavlja plemenitu osobinu. Ne radi se nipošto o nekakvoj kontroli koja ne dopušta ništa čovjeku. Taj srčani sadržaj odgovara, ustvari, čovjekovoj upravljenosti ka Bogu. El-Tustari daje slijedeću definiciju: „Srce nije ukrašeno ničim vrijednijim od čovjekove spoznaje da ga Uzvišeni Bog vidi ma gdje on bio“ (El-Gazali, 2007:23).

Na pitanje koje je najbolje djelo u unutarnjem životu, Vasti je odgovorio: „Izvana samoispitivanje, a iznutra meditacija; jedno drugo upotpunjuje, jedno drugome pomaže da se očuva stav pokajanja u sufija što vodi do koncentracije na Boga i sjedinjenju s Njim“. Kada je definirao vjersku strukturu, teorijsku i praktičnu, Muhammed a.s. je na kraju spomenuo *ihsan* (dobročinstvo), a na pitanje šta je to, on je odgovorio: „Da obožavaš Boga kao da Ga vidiš. Iako ti ne vidiš Njega, On tebe vidi!“

Ovdje se *ihsan* motri kao postojana i pojačana svijest o Bogu. U hadiskim interpretacijama tumači se kao duboka svijest o Bogu, kao da se On gleda: u napravljenim dobrim djelima, koji se čine isključivo zbog „lica Božjeg“, čovjek jednostavno osjeća prisutnost Boga. Dobro djelo, u svjetlu ove kategorije, jeste ono što se ostvaruje u životu. Zbog toga neki smatraju da su dobra djela, na nekin način, mediji za susret s Bogom s obzirom na činjenicu da čovjek ostvaruje Božju volju koja se također smatra jednim od Božijih svojstava. Glagol *husn* od kojega se i izvodi *ihsan* znači i ljepotu. Bilo koju ljepotu koju zamjećuje sufija u svijetu smatra je obrisem Božijeg svojsta ljepote. Ili, u svemu tome, sufija zamišlja Božiju ljepotu, Božiju prisutnost u tome. Otuda, moralni principi o kojima smo govorili nisu cilj sami za sebe, već oni rezultiraju efektima u individualnom i društvenom životu.

Sufije, prema El-Kušajriju, pod *murakabom* ili *ihsanom* podrazumijevaju postojanu vezanost srca za Boga i pojačanu svijest da se ništa ne može sakriti od Božijeg pogleda. (El-Kušajri, ۱۸۴); (El-Gazali, 2007:30). Tu su uključeni ne samo spoljašnji već i unutarnji postupci čovjeka. Zbog toga, Hamid El-Gazali pod *murakabom* podrazumijeva svijest o tome da Bog motri čak i najsićušnije momente vezane za srca ljudi. Dakle, Božija se stvarnost, u jednoj ovakvoj perspektivi, doživljava kao prisutnost, aktualnost, neposrednost i snalažljivost ne samo u pojavama u svijetu već i u čovjekovom unutarnjem bitku.

Čistoća (*ihlas*) i iskrenost (*sidk*)

Sufije, a naročito, Hamid El-Gazali, uključuju još dva stanja na duhovnom putu: *ihlas* (čistoća) i *sidk* (iskrenost). Ove vrline u sprezi su sa čišćenjem duše od loših stvari sve dok se ne bude postigla bestrastnost duše. Čistoću El-Kušajri definira na slijedeći način: „Da se jedinstveno žudi Bogu kroz svaki čin poslušnosti Njemu“ (El-Kušajri, 162-164). Ovo je saglasno riječima upotrebljenim u Kur'anu u značenju „bezuslovne predanosti Bogu.“ I ovdje veliku ulogu igra motiv postupka. Bilo koje djelo koje se pravi zbog reputacije ili zbog nekog cilja osim Božjeg, prema sufijskoj etici, to djelo ne može postići svoj cilj.

Naime, svako djelo može se pomiješati s nečim drugim, a *ihlas* (čistoća) podrazumijeva djelo ili postupak koji nije pomiješan ni s čim drugim osim spomenutog cilja. Dakle, to je postupak u svojoj čistosti.

Hasan El-Basri lošu namjeru je poistovjetio sa hipokrizijom. On doslovce veli: „Licemjerje se očituje u nesrazmjerju između vanjštine i nutrine, jezika i srca“. (Attar, 2004:60). O kolikom stupnju iskrenosti se radi, govori nam i slijedeća poruka Hasana El-Basrija: „Draže bi mi bilo znati da u meni nema niti mrve licemjerja već posjedovati cijeli svijet“ (Attar, 2004:61).

Svako djelo ili postupak trebaju biti proslijeđeni *ihlasom* da bi se moglo prispjeti što bliže Bogu i da pri tome nema nikakve misli osim da se to pravi zbog Boga. *Ihlas*, prema tome, podrazumijeva da se bude poslušan Bogu, kako bi ta poslušnost mogla dovesti do blizine Boga bez bilo kakvog posredovanja.

El-Kušajri tvrdi da je *ihlas*, ustvari, postupak čišćenja duboke namjere. Džunejd El-Bagdadi zastupa stav da čistoća postupka podrazumijeva odsustvo svake nejasnoće ili mutnosti. Prema potonjemu, *ihlas* uključuje i spoznajni aspekt. Onaj ko posjeduje ovu vrlinu, taj razumije značaj i smisao svojih postupaka i ne radi ništa što bi bilo u suprotnosti funkciji *ihlasa*. (Džunejd, 1991:79-91)

Da bi se ostvario *ihlas* potrebni su, prema Zun-Nunu, iskrenost i strpljivost, a ovi su, opet, nemogući bez posvećenosti (El-Kušajri : 82).

Ihlas, prema tome, jest u tijesnoj vezi s namjerom. Ibrahim Ibn Edhem smatra da je *ihlas* sadržan u samoj namjeri, a to znači da se bude iskren prema Uzvišenom Bogu (El-Gazali,2007: 562). Ovakvo djelo isključuje pomisao o koncesiji ne samo na ovom već i na idućem svijetu. „Na najvećem stupnju *ihlasa* mora da iščezne čak i sama svijest o *ihlasu*, kao i to da se bude daleko od pomisli o Božijoj nagradi na ovom ili onom svijetu“ (Smailagić, 1990 :263).

U jednom ovakvom stanju iščezavaju sva posredna sredstva između Boga i čovjeka. Hamid El-Gazali smatra da *ihlas*, u dubljem smislu, podrazumijeva da se ne poklanja pažnja nijednom drugom stvorenju, već da se usredsrijedi isključivo na Stvoritelja (El-Gazali,2007: 563).

Sufije smatraju da čovjekova priroda posjeduje mutne želje koje nisu dovedene do stupnja jasnosti i koje su suprotne njenoj biti. Čistoća podrazumijeva oslobađanje od tjelesne duše, nadilaženje ili transcendiranje njenih želja da bi se prispjelo, prema Hasanu Nuriju, do najvišeg stupnja, tj. da se bude u prisutnosti Božijoj.

Iskrenost ili *sidk*, prema sufijama, kao što je pokazalo ovo predstavljanje, treba da dođe do izražaja u namjerama, riječima, postupcima i odlukama koji predstavljaju moralne obrise ove vrline.

Strah (*hauf*) i nada (*radža*)

Vjernik postojano živi u situaciji „straha i drhtanja“ zbog toga što je svjestan nesigurnosti u vezi onoga šta se može desiti u životu. Strah podrazumijeva, prema sufijama, da se svagda bude svjestan da loše odnošenje može proizvesti loše posljedice u budućnosti.

Ovdje se radi isključivo o strahu od Boga, a ne od drugih. Ali ne treba zaboraviti i to da sufije svagda govore o milosti Božijoj i da se, pri tome, nikada ne gubi nada u vezi

sa zahtjevnim posljedicama dobrih djela. Pesimizam i strah, dakle, nadilaze se nadom (*radža*) kao posebnim stanjem sufija. U ovom stanju oni očekuju zahtjevni razvoj događaja u budućnosti ili zahtjevne posljedice svojih djela. El-Fudajl Ibn Ijad o strahu i nadi je rekao slijedeće: „Strah je vrednija osobina od nade sve dotle dok je čovjek zdrav. Kada mu se približi smrtni čas, onda je nada bolja od straha.“ Abu Naim tumači ove riječi na slijedeći način: „Ako je čovjek bio dobar dok je bio živ, onda njegova nada dobija na jačini pri smrtnom času i na taj način poboljšava se njegova misao ili, ako je bio loš dok je bio u dobrom zdravlju, tada se pri samrti pojačava njegova loša misao i ne povećava se njegova nada“ (Bedevi, 1975:276). Tijesno vezana kategorija uz nadu jeste *tevekkul* ili oslanjanje na Boga u životu.

Ali, ovdje se ne radi o pasivnom oslanjanju i prepuštanju stvari drugoj volji, već je riječ o veoma dinamičnom i aktivnom principu. Pored svih mogućnosti što će se iskoristiti za ostvarivanje nekog cilja, kada se bude došlo do samog ruba mogućnosti, tada ne preostaje ništa osim mogućnost da se osloni na Boga i da se pri tome očekuju zahtjevni rezultati. Oslanjanje na Boga u sufijskoj teoriji i praksi podrazumijeva, prema tome, postojanu svijest o Bogu. Od svih sistematičara sufi teorije i prakse, najrazuđeniju elaboraciju ovog „stanja duha“ pribavlja Hamid El-Gazali u svojoj *Ihja*... On je čak posvetio ovoj temi jedno čitavo poglavlje. (El-Gazali, 2007:563) Zbog toga ćemo o tome odmah dati opširnije obrazloženje.

Oslanjanje na Boga (*tevekkul*)

Ima više elaboracija ove etičke kategorije u sufizmu. Oslanjanje na Boga (*tevekkul*) je, stoga, višedimenzionalno. Da se ne radi o slijepom oslanjanju na Boga, koje bi isključilo čovjekovu aktivnost, a naročito u sufija, govori nam i slijedeće određenje Halladža: „Oslanjati se na Boga znači ne jesti ništa ukoliko u gradu ima neko ko je ostao gladan“ (Attar, 2004:263). Susrećemo se i sa karakterističnom definicijom Šekika El-Balhija. On, naime, oslanjanje na Boga dijeli na četiri vrste, i to: oslanjanje na imanje, oslanjanje na sebe samog, oslanjanje na ljude i oslanjanje na Boga. U prvom slučaju, *tevekkul* se interpretira kada se imanje nalazi u čovjekovim rukama i nema potrebe od nikoga; oslanjanje na sebe podrazumijeva uvjerenost u posebne moći čovjeka; oslanjanje na ljude uključuje oslanjanje zbog nekih potreba; a oslanjanje na Boga označava svijest o tome da je Bog stvorio čovjeka, da je On polog nafake i da se u tom pogledu nema potrebe oslanjati na nekog drugog“ (Bedevi, 1975:247-248).

U Kur'anu ima veliki broj ajeta koji pozivaju čovjeka da se oslanja na Boga. Jedan od njih je i slijedeći: „Bog voli one koji se oslanjaju na Njega“ (Kur'an, 3:159).

Oslanjanje na Boga (*tavakkul*) smatra se jednim od inicijalnih duhovnih postaja. Ono uključuje, u dubljem smislu, predati čovjekovo srce Bogu u značenju samog islama (poslušnost, predanost).

Na osnovu ovih ajeta, priskrbljene su više definicija o egzegezi *tevekkula*.

Hamid El-Gazali veli da *tevekkul* predstavlja „smirivanje srca sa obećanjem Uzvišenog Boga“ (El-Gazali, 2007:186). Obećanje se odnosi na smirivanje duše u vezi sa bogatstvom i dobrom na ovom i na onom svijetu. U daljem objašnjenju, Hamid El-Gazali veli da su neke sufije mišljenja da se radi o negativnom značenju kategorije *tevekkula*, međutim, po njemu nije riječ o tome, već misli se na pregnuće usmjereno smirivanju duše, na pojačanje dinamičnosti i aktivnosti čovjeka.

Hamid El-Gazali smatra da se oslanjanje na Boga (*tevekkul*) sastoji od znanja, koje je osnova, od djela, koji su plodovi, pa čak i od stanja koji uključuju ono što se naziva oslanjanjem na Boga ili *tevekkul*.

Konačna nakana ove postaje, u vezi sa sufijским značenjem, jeste u „bivstvovanju u kome se neće motriti ništa drugo osim Jednog“ (El-Gazali, 2007:186).

Vjerovanje u Jedinstvenog (*tavhid*) je u vezi sa oslanjanjem samo na Jedinstvenog. Sufije to nazivaju „utrućem u jedinstvu“ ili „bivstvovanjem u jedinstvu“ (*al-fana fi tavhid*), budući da sufije, u ovom slučaju, ne motre ništa drugo osim Jednog. Hamid El-Gazali tvrdi da „sufija čak ne motri ni sebe samog, jer on je uronjen u jednost (*tavhid*); u Njegovom jedinstvu on je uronjen od sebe sama, tj. od motrenja sebe samog i drugih stvorenja“ (El-Gazali, 2007:186).

Na etičkom planu, obris ove vrline mogao bi se svesti na naročiti značaj u sučeljavanju čovjeka sa „graničnim situacijama“ u životu gdje nema nikakve mogućnosti da se potonje izbjegnu.

Uzajamna ljubav (*mahabba*)

Ljubav, pored gnoseološkog i ontološkog značaja, predstavlja i značajnu etičku kategoriju. Ljubav je u uskoj vezi sa dobrom namjerom koja je, ustvari, uslov punovažnosti nekog djela ili postupka. Ovdje ćemo ispitati moralne implikacije ove vrline.

Kur'anska riječ *hubb* u sufizmu dobija formu *mahabba*, također, na osnovu nekih ajeta. Potonja kategorija označava ljubav usmjerena u dva pravca: Božija ljubav prema čovjeku i čovjekova ljubav prema Bogu. Dakle, radi se i o odnosnom, a ne o nekom pasivnom sadržaju. Sufije produbljuju ovu kategoriju. Ovdje se nećemo osvrutati na gnoseološke i ontološke aspekte ljubavi, već ćemo se usredotočiti na njene moralne obrise.

Teolozi kao što je, primjerice, Ibn Tejmija, smatraju da je ljubav jedna vrsta volje, da je u samoj volji uključena i ljubav, tako da se, po njemu, vjernost može ozbiljiti i vjernošću prema zakonu, preko poslušnosti ili provođenja Božije volje.

Sufije kao što su, primjerice, Rabija El-Adavija, Zun-Nun, Džunejd, Halladž i dr. insistiraju na poslušnosti Bogu zbog same ljubavi, a nikako zbog neke koncesije koja bi mogla proistjeci od te ljubavi. Volja se, na neki način, pretvara u ljubav, jer se u ovoj perspektivi ona tumači kao želja da se trgne putem ka Bogu.

Moralni momenat kojeg bi mogla polučiti ljubav, dakle, nije pretpostavljen spolja. Nema nijednog razloga koji bi prethodio tome činu. Taj unutarnji akt je sasma slobodan ili autonoman, tj. radi se o istinitom unutarnjem moralnom sadržaju i odluci. On nije rezultat spoljašnjih posljedica jer bi, u ovom slučaju, izgubio svoju poziciju. Ljubav se ovdje pretvara u cilj sam za sebe ili u „čistu ljubav“. Budući da je ona bezuslovno usmjerena Bogu, nema ničeg što bi bilo vrijednije od nje.

Dakle, ljubav nije samo jedan tip volje, već ona ima i druge dimenzije. Prema Rabiji Al-Adeviji, ljubav prema Bogu jednostavno je ljubav koja ništa ne sadrži osim ljubavi; čak je Bog sama ljubav. Zbog toga ona veli: „O Bože moj, ako Te obožavam zbog straha od pakla, spali me u paklu, i ako Te obožavam iz nade u raj, isključi me iz raja; ali ako Te obožavam jedino iz ljubavi prema Tebi, nemoj me lišiti Tvoje vječne ljepote“ (Meyerovitch, 1988:147).

Zbog ovakvog njenog određenja, ljubav ne može, a da ne bude sastavni dio pobožnog i moralnog života. Radi se, dakle, o čistoj vrlini ili o samoj čistosti. Ona, čak, pročišćava i sama djela ili postupke, jer, kako tvrde sufije, a naročito Rabija Al-Adavija, sve što se radi radi se zbog ljubavi.

El-Muhasibi, također, insistira na ljubavi koja priskrbljuje radost u srcu (Anawati & Gardet, 1961:29). Zbog toga ona je pretpostavka svakog postupka ili djela. U tom pravcu ide i tvrdnja Džunejda: „Ljubav, to je naklonjenost srca...“ (Al-Kalabadi, 1934:79).

Međutim, ljubav prema Bogu u isto vrijeme uključuje i ljubav prema Njegovim stvorenjima, a ne ljubav prema Bogu, a potom i ljubav prema Njegovim stvorenjima, budući da je ljubav medij na putu prema Bogu. To, s druge strane, ne podrazumijeva da se potcjenjuje ljubav prema Bogu; ono što je Bog stvorio i ono zaslužuje ljubav. Ako je, dakle, sufizam „put spoznaje i ljubavi“ u isto vrijeme, onda je takav odnos ljubavi prema Bogu i ljubavi prema stvorenjima, u jedinstvu. Čak se pretpostojeći dogovor između duša

i čovjeka u sufija smatra aktom ljubavi. Ili smisao cjeline ili jednosti kojoj poziva sufizam posmatra se upravo u toj jednosti, a ne u razdijeljenosti, a tek onda u ujedinenosti. Nema ništa u bitku, prema sufijama, što nije prožeto ljubavlju. Ne može se voljeti Bog, a da se ne vole i Njegova stvorenja ili da se vole Božija stvorenja, a da se ne voli Bog. U jednoj je drugoj prilici rekao: „Ljubav je pokoravanje“ (Al-Kalabadi, 1934:79), koje uključuje: poslušnost Bogu u vezi onoga što je naredio, suglasnost s onim što je odlučio i propisao. Dakle, proizilazi da svaki propis u vjeri treba da bude prožet ljubavlju. Bog veli: „Koje On voli i koji Njega vole“ (Kuran, 5:54). Fudajl se čak nasmiješio onda kada mu je umro sin Ali. Na pitanje učenika zbog čega je to uradio, jer ga nikada nije vidio da se smije, ovaj odgovori: „Uzvišeni Bog voli neku stvar, a ja, zapravo, tražim ono što voli Bog“ (Arbery, 1969:2).

Kažu da je kategoriju *mahabba* kao tehničku kategoriju u sufijsku strukturu uveo Abdul Vahid Ibn Zejd i da se, zapravo, radi o uzajamnoj ljubavi. Njemu se pripisuju i slijedeće riječi: „Najdraži momenat postupaka za mene predstavlja zadovoljstvo kojem prethodi strpljivost. Ne poznajem nijedne postaje veće i plemenitije od zadovoljstva, a to je sami vrh ljubavi“ (Bedevi, 1975:211-212).

Što se tiče komunikativnog djelovanja ljubavi, to se uočava na nekoliko planova: ljubav prema sebi, ustvari, podrazumijeva ljubav usmjerenu Bogu, a ne prema sebi, jer se u sebi nastoji, medijem ljubavi, ostvariti doživljaj Boga – dakle, isključuje se svaka vrsta samoljublja; ljubav prema Bogu u isto vrijeme uključuje i ljubav prema drugima, jer se to jedinstvo, kao što smo rekli, ostvaruje po ljubavi; sve ono što voli Bog, to voli i čovjek. Budući da Bog voli čovjeka, kao što se spominje u kur'anskom ajetu, ljubav prema Bogu i ljubav Boga prema čovjeku sjedinjuju se u središtu samog čovjeka, u njegovoj duši; međutim, nije riječ o supstancijalnom sjedinjenju Boga i čovjeka.

Zun-Nun veli: „Najveća obaveza zaljubljenog jest da ljubi ono što Bog ljubi i da mrzi ono što Bog mrzi“.

Neki su definirali ovu dvo-ljubav (*mahabba*), konstatuje Hamid El-Gazali, kao nešto što prisiljava srce da segne ono za čim žudi, da dozna o njemu, a jezici uživaju dok to izgovaraju (El-Gazali, 1970:257).

U kojoj mjeri ljubav doprinosi nadilaženju zle volje čovjeka najbolje nam ocrtava Hamid El-Gazali koji smatra da ljubav, ustvari, predstavlja brisanje volje ili sagorijevanje svih tjelesnih osobina i poroka u duši. U svojoj raspravi *Kitab al-arba-a fi usul ad-din*, Hamid Al-Gazali doslovce veli da „učeni čovjek uistinu voli Boga, samo Njega, Uzvišenog, a ukoliko, pak, voli nešto što nije Bog, onda taj voli to zbog toga što voli Boga, Uzvišenog i Moćnog!“

Ljubav, dakle, u poslušnosti, u pokoravanju Bogu i u odnosima čovjeka prema drugima, motrena s aspekta sufijskih etičkih koncepcija, ima jedinstveni cilj, a to je sama ljubav koja se pretvara i u gnoseološku kategoriju. Međutim, sufije su davali prioritet Božijoj ljubavi u odnosu na bilo koju drugu ljubav. Oni svagda smatraju da je samo „Božija ljubav istinita ljubav, a da su sve druge ljubavi metaforičke ljubavi. No, metaforička ljubav također je stvarna na svom području i ona, ustvari, Božiji je dar ukoliko se shvati odgovarajuće i iskoristi kao sredstvo da bi se ostvarila istinita ljubav, koja, ustvari, predstavlja ljubav prema Izvoru svake ljubavi, a taj Izvor je Bog“ (Nasr, 2002:270-271).

Asketstvo (*zuhd*)

Za ostvarivanje čiste ili bestrasne duše (*saff*) od kojeg neki izvode i riječ *sufi*, sufi-iskustvo je usmjereno *zuhdu* (asketstvo).

Ono što se naziva asketizmom u islamu ima više formi. Asketizam ima široko i usko značenje. Najprije označava umjereno odnošenje u individualnom i društvenom životu muslimana. Ono dolazi do izražaja pri ishrani, odijevanju, radu i odnošenju u porodici i izvan nje. Dakle, svagda se držati postupaka koji bi mogli narušiti moralne vrijednosti,

predviđeni šerijatom, i koji bi mogli navesti na grijeh ili okaljanje duše. U užem smislu, asketizam ima dva aspekta: filozofski i sufijski.

S filozofskog aspekta, askeza podrazumijeva aktivnosti u pravcu pripremanja duše da bi se došlo do spoznaje Boga. Sufijska askeza uključuje, pored ovoga, niz pravila ili uvježbavanja, usredsređenih na produbljivanje Bogom propisanih obaveza. Sufijska askeza je potkrepljena pojačanim i usiljenim produbljivanjem, uzimajući u obzir, pri tome, strpljivost, način sjedenja, ishranu, odnošenje prema drugima, izgovaranje posebnih riječi i formula te zadovoljavanje materijalnim potrebama onoliko koliko je potrebno da bi se moglo preživjeti, a sve to ima za cilj, prije svega, da se ne padne pod ropstvo strasti i ovosvjetskih dobara i na račun toga da se zaboravi na Boga.

Zuhd, prema definiciji El-Kušajrija, znači i suzdržavanje od nekih dozvoljenih stvari u životu (El-Kušajri, 93). Sufija se, pri tome, poziva na postupke *zuhda* i poslanika Muhammeda a.s., koje iznalazi obrazložene u biografijama o njegovom životu.

Asketstvo, prema tome, neodijeljivo je od moralnih vrlina. Osim toga, asketstvo uključuje i određeni način bivstvovanja. Cilj mu je da se otkloni i posljednji odraz tjelesnog aspekta duše.

Čitava linija sufijska počev od Hasana Al-Basrija pa do Halladža primjenjivali su asketstvo u toku svog života. Hasan Al-Basri poziva na minimum uživanja u ovom svijetu. On se obraća i političkim autoritetima, kao što je bio Omer Ibn Abdul Aziz, pismima u kojima govori o poboljšanju moraliteta, i da on, kao politički suveren, i te kako može pridonijeti u tom pravcu, a ponajviše izbjegavanjem luksuza i prekomjernog uživanja u materijalnim sredstvima. Naročito se osvrće na pravednost kao najznačajniju osobinu koju treba posjedovati jedan vladar.

Zuhd na ovom svijetu, prema Hasanu Al-Basriju, jeste medium stjecanja uvjerljivosti o stvarima, a uvjerljivost, pak, uključuje promišljanje (*tafakkur*), a tek onda dolazi djelovanje. Zato on smatra da je *zuhd* platforma ovoga dvoga: „Budi sa ovim svijetom kao da nikada nisi bio na njemu, a budi s onim svijetom misleći da ga nikada nećeš napustiti.“ Ili: „Čovječe, prodaj sadašnji za budući život, zadobit ćeš; nemoj prodati budući za sadašnji život, izgubit ćeš oba.“ (Bedevi,1975:160) Ili: „Ko bude priskrbio spoznaju o Bogu, On će ga zavoljeti, a ko se bude stekao spoznaju o ovome svijetu, On će ga zamrziti“ (Attar, 2004:115).

Ibrahim Ibn Edhem *zuhdu* pripisuje tri tipa: kada je *zuhd* obavezan, kada je dobrovoljan i kada je alternativan. Obavezan: kada se radi o nečemu zabranjenom; dobrovoljan: kada je riječ o nečemu što je dozvoljeno; alternativan: kada je u vezi sa nečim sumnjivim (Bedevi,1975:222).

Ljubav prema ovom svijetu i njegovim dobrima, prema Ibrahimu Edhemu, jedna je od prepreka doživljavanja Boga u srcu čovjekovom. „Zaljubljeni u ovoj vrt koji će uvehnuti, veli on, „ne gledaju na vječni ružičnjak“ (Attar:2004:115).

Asketstvo, prema Ibrahimu Edhemu, izvor je uvjerljive spoznaje. Ono duboko probija u čovjekovu psihu i uvježbava ovu da zadrži umjerenost u svemu. On doslovno veli: „Srca su nam prikriivena trima zavjesama, i robu nije dostižno uvjerenje (*jakin*: sigurno znanje) sve dotle dok ne podigne te zavjese: radost zbog onoga što će dobiti, žalost zbog onoga što će izgubiti i radost kad ga neko bude pohvalio. Obraduješ li se nečemu što ćeš dobiti, to znači da si pohlepan; požališ li se ako izgubiš nešto, to znači da si nezadovoljan, a onaj ko nije zadovoljan, taj će biti kažnjen; obraduješ li se kada te neko bude pohvalio, onda si samoljubljev, a ovo satire dobra djela.“

Halladž smatra da *zuhd* posjeduje više značenja, a ne samo otkazivanje od dobara na ovom svijetu. On veli: „Odbaciti ovaj svijet jeste isposništvo duše, a odbaciti budući svijet je isposništvo srca. Odreći se jastva isposništvo je bića“ (Attar, 2004:263).

Sufije se pozivaju na još dvije osobine: poniznost i umjerenost. Tu ulazi još i izbjegavanje postupka da bi se postigla neka reputacija. Zbog toga, Ibrahim Ibn Edhem prezire

uobraženost i podstiče na poniznost i umjerenost: „Čuvajte se uobraženosti, čuvajte se oduševljenosti zbog svojih postupaka (djela). Pogledajte na one koji su ispod vas, a ne na one koji su iznad vas. Onaj ko nije uobražen, Bog će ga uzdignuti; onaj ko Mu je pokoran, On će ga ojačati; onaj ko se boji Njega, On će ga sačuvati; onaj ko Mu je poslušan, On će mu dati da uspije; onaj ko Mu je predan, On će mu pružiti zadovoljstvo; onaj ko se oslanja na Njega, On će mu biti dosta; onaj ko Ga zamoli za nešto, On će mu udovoljiti...“ (Bedevi, 1975:222).

Bistami je u velikoj mjeri bio potaknut unutarnjom čistoćom bez koje su akti sufija beznačajni.

Halladž obnovu duše i zaborav „prema zlu naklonenoj duši“ (*ammara bis-sui*), što predstavlja kur'ansku frazu, smatra osnovnom pretpostavkom koja dovodi do Božanske ljubavi.

Sufije također govore da se čovjek ne treba diviti svojim uspjesima, da se ne impresionira svojim rezultatima, jer se, na taj način, lahko može pasti u neku vrstu ushita ili šoka, koji često zamagljuje vrijednost postupka i pada se u drugu krajnost koja se ne može predvidjeti. Ebu Dar Gifari, na primjer, propovijeda da se srce, medijem asketstva, omekšava, jer, u protivnom, ono postaje kruto (Anawati&Gardet, 1961:23).

Uzdržavanje od prekomjernog luksuza na ovom svijetu ili primjena asketstva, smatra Hamid El-Gazali, dovodi do odbacivanja grijeha, uobraženosti i luksuza koji postaju svakodnevna pojava u zajednici. No, Hamid El-Gazali ne zalaže se za asketstvo koje bi bilo cilj za sebe, već on ga motri kao pobožnu aktivnost koja proizvodi ispunjenje obaveza prema drugim ljudima i zajednici. Zbog toga, on smatra da je veliki grijeh da se čovjek prepusti askezi i da ostavi u siromaštvu od njega zavisnih. Po njemu čak slušanje muzike i sport, budući da doprinose relaksaciji duše i intelekta, jedna je vrsta asketstva. U svom *Ihjau al-Ulum ad-Dinu* smatra da je asketstvo inicijalni stupanj na putu sufija, i opseže više karakteristika: znanje, stanja i djela (*ilm, hal, amel*).

Pored etičke dimenzije asketstva, Hamid El-Gazali govori i o njegovoj gnoseološkoj dimenziji, jer ono, na neki način, dovodi do vjerovanja. Onaj ko prakticira asketstvo, taj se naziva *zahid* (asketa). Među više postaja asketstva, konačna postaja je „apsolutni zahid“ (*zahid mutlak*). Naime, radi se o osobi koja se uzdržava od svih privlačnosti na ovome svijetu, o osobi koja isključivo voli Boga. Evo njegove široke definicije: „Zahid je onaj kome dođe dunjaluk netraženo, čisto, spontano, i u stanju je u njemu uživati, a da mu se čast ne ukalja, ime ne osramoti i duša ne pokvari, a ipak ga se odrekne iz straha da se za njega ne veže, što bi značilo da se zbližio s nekim drugim osim Uzvišenog Allaha... (El-Gazali, 2007:98). Hamid El-Gazali, nadalje, smatra da asketstvo na konačnom stupnju dovodi do odsustva svijesti i za samog asketstva, ta svijest o njemu kao da iščezava, i osoba uopće ništa ne zna o njoj, jer bi sama svijest o asketstvu u svezi s Bogom značila da ona predstavlja neku stvar (*šej*), a asket spoznaje da je ovaj svijet, u odnosu na Apsolut, zapravo, ništa (*la šej*).

Sa asketsvom je prožet čitav život sufije. Svi mistici su usvojili *zuhd* (asketstvo) kao stil življenja. Bistami je godinama živio po planinama Taberistana, posvećen razmišljanju; Rabija Al-Adavija je čitav svoj život proživjela osamljena u svom domu u Basri, daleko od „svjetovnosti“, posvećena „čistoj ljubavi“ prema Bogu; Halladž je mnogo godina proveo putujući perzijskim, kašmirskim i turkmenskim prostorima, posvećen razmišljanju i ljubavi prema Bogu; Suhrevedi i El-Gazali su duge godine živili u osami, posvećeni pisanju sufijskih traktata i pobožnom i asketskom životu.

Zaključak

Sufije ne mogu zamisliti put spoznaje (*irfan*) bez moralnog ponašanja, usmjerenog čišćenju „tjelesnog“ aspekta duše i čitave sume strasti koje su prepreke na putu ka Bogu. Ovo pokazuje da duhovna „stanja i postaje“ rezultiraju i premisama koje zadiru

u etičku supstancu ili ono što bi se moglo nazvati praktičnom filozofijom sufizma. „Stanja i postaje“, o kojima govore sufije, međusobno se nadovezuju, tako da ne postoji vakum ili neprohodni rascjep među njima. Kontinuitet na putu, koji se ostvaruje velikim pregnućem, ničim se ne može zaustaviti. Tu se putuje kroz razne prepreke da bi se prispjelo cilju. Želja da se prisprije osnovi svoga bivstvovanja karakteriše ontološki aspekt „stanja i postaje“ o kojima smo govorili. Ta su „stanja i postaje“ povezani, utječu jedni na druge, pojedinačne su, cjeline za sebe ali otvorene za više načina bivstvovanja ili oni osviću jedna za drugom. Njihova stvarnost, dakle, obuhvata spoznajni i ontološki status bivstvovanja. Svaka od ovih osobina koju će ostvariti čovjek „ne samo da slučajno postaje tu vrlinu, nego je njegova suština tako transformirana tom vrlinom da, dokle god je na Putu u ovom stanju on ustvari *jest*, sam po sebi, ta vrlina. To je ona ontološka dimenzija koja njihovo razmatranje čini neodvojivim od rasprave o duhovnim stanjima i stupnjevima...“ (Nasr, 2004: 99).

Kao što smo vidjeli, sufizam započinje sa posvećenošću čišćenja duše od svih nemoralnih osobina kao uslov da se bivstvuje u drugim „stanjima i postajama“ koje slijede poslije toga. Budući da se radi o vrlinama koje su pretpostojeće, date, u odnosu na nas, njihovo dolaženje do izražaja ili aktualizacija ne podrazumijeva i njihovo ostvarivanje, što bi bilo zavisno od nas, već da im se otvori duša, kako bi našli svoj izraz u njoj ili da postanu stvarnost te duše ili sama duša. Sve sufije vjerovali su da društvena obnova najprije treba započeti sa obnovom duše. Oni su reformu individualnog života pretpostavljali reformi društvenog života. Sufije su najviše insistirali na čišćenje duše, prema Al-Kušajriju, od zavidljivosti, mržnje, uobražensoti, hipokrizije i sličnih nemoralnih osobina.

Analiza je pokazala da je cilj sufija ostvariti bestrastnost u duši, a to, u isto vrijeme, priskrbljuje, najprije, unutarne pretpostavke moralnoj akciji. Nije riječ samo o slijepom pokoravanju ili slijeđenju šerijatskih normi bez izgrađene unutarne samouvjerenosti, bez pojačanih osjećaja, volje i savjesti. Čak produbljeno značenje vrlina jest temelj na kojem se podiže mističko iskustvo. O tome sufije, osnivači sufijskih škola, pišu velike rasprave u kojima dotiču i vrline koje ne nalazimo u helenističkim etičkim učenjima, već koji su osvjedočeni njihovim iskustvom koje se oslanja na vjersku i praktičnu filozofiju. Čak prve sufijske teorije su iz oblasti vrlina. Duhovno iskustvo na koje se temelji aktivnost sufija nije se moglo zamisliti prema „zlu naklonjenoj duši“ (*an-nafs al-amaratu bis-sui*), već, jednostavno, postupkom pročišćenja, udaljavanjem od potreba tijela koje zarobljavaju čovjeka i ne dozvoljavaju mu da se izdigne na nivo višeg moralnog bivstvovanja. Čistoća srca i unutarnji život ne mogu se zamisliti postojanim grešenjem ili unutarnjom zloupotrebom koja dovodi do izvan-sebe-postojanja. Dakle, ne može se razumjeti mogućnost da se ostvari intervencija u duši, bilo odozgo, bilo odozdo, ukoliko se ostane na nivou duše koja je „naklonjena zlu“ (Kur`an).

Na osnovu obrazloženih etičkih koncepata u sufizmu, može se zaključiti da mističko iskustvo nije samo subjektivni, unutarnji čin, bez da se uzme u obzir i ono što pretpostavlja „praktični um“; smatraju se značajnim postupci i djela ili ono što stvara djela ili život. Ono obuhvata cijelo biće čovjeka, njegov fizički i duhovni aspekt.

Sufije, kao što je pokazala analiza „postaje i stanja“ s etičkog aspekta, svojim unutarnjim pristupima bili su usmjereni aktualizaciji spomenutih vrlina, pokazujući, na taj način, da je Bog prisutan ne samo u spoznaji srca i intelekta, već i u aktima, djelima, onom što plete samu historiju.

Dezintegracija čovjeka u sufizmu izbjegnuta je konceptom „spoznavanja i djelovanja“ koji i nisu odijeljeni, već sačinjavaju prožetost unutaršnjeg i spoljašnjeg bitka čovjeka.

LITERATURA

- El-Džurdžani, Sejid Šerif, 1321. At-Ta'rifat. Kajro;
- Al-Kalabadi, Abu Bakir, 1934. *Kitab at-Tearrufi al-mazhab ahl al-Tasawuf*. Kajro. Prijevod s arapskog: Arbery, A.J. 1935. *The Doctrine of the Sufis*. London: Cambridge University Press;
- El-Kušajri. **Sine uno**. Ер-Рисале ел-Кушайриџа (Филм тесаввуфи), s komentarom Zekerije al-Ansarija, Kajro;
- Attar, Farid al-Din, 2000. *Muslim Saints and Mystics* (episodes from the Tadkhirat al-Awliya – memorial of the Saints by Farid al-Din Attar. Iowa: Ames;
- Attar, Feriduddin, 2004. *Spomenica dobrih (Tadhiratul Awliyai)*. Sarajevo: Kulturni centar IR Iran;
- Arbery. A. J., 1969. *Soufism An Account of the Mystics of Islam*. London: Gerge Allen.
- Bedevi, Abdurahman. 1975. *Tarih at-Tasavuf al-islamij* (min bidajeti hatta al-karni as-sani). Kuvajt: Vikaletu metbu'a;
- Anawati, George et Louis Gardet, 1961. *Mystique musulmane, aspects et tendances – experiences et techniques*. Paris: Vrin;
- El-Basri, Hasan, 1988. *Čujem šum, prijatelja ne vidim*, Zagreb: Zagrebačka džamija;
- El-Gazali, Ebu Hamid, 2007. *Ihjaw ulumid-din* (Oživljavanje vjerskih nauka), knjiga 8. Sarajevo: Bemust;
- El-Gazali, Ebu Hamid, 2008. *Ihjaw ulumid-din* (Oživljavanje vjerskih nauka), knjiga 9. Sarajevo: Bemust;
- El-Gazali, Mukašafatul-kulub, sine uno. Kairo: Mektaba Nasir;
- El-Gazali, Ebu Hamid, 1970. *Kitab al-arba'in fi usul al-din*. Izd. M.Mustafa Abu al-Ala. Kajro;
- El-Bagdadi, Džunejd, 1991. „Kitab fil fark bejne al-ihlas ve es-sidk“ u: *O Jedinstvu*, Sarajevo;
- Mahmud, Abdul Halim. 1985. *Kadija at-Tasawuf al-Munkiz min ad-Dalal*. Kajro: Daru al-Ma'arif;
- Meyerovitch, Eva de Vitry, 1988. *Antologija sufijskih tekstova*. Zagreb: Naprijed;
- Nasr, Seyyed Hossein, Nasr, 2002. *Srce Islama*. Sarajevo: El-Kalem;
- Nasr, Seyyed Hossein, 2004. *The Heart of Islam* (Enduring Values for Humanity) San Francisko: Harper;
- Schoun, Frithjof, 2002. *Razumijevanje islama*. Sarajevo: El-Kalem;
- Smalagić, Nerkez, 1990. *Leksikon Islama*. Sarajevo, Svjetlost;
- Tavil, Taufik, 1969. „Felsefe el-ahlakijje es-sufijje Ibn Arebi“ u: *El-Kitab et-Tizkariyy Muhjuddin Ibn Arebi*. Kairo.

Summary الموجز

ABOUT THE ETHICAL CONCEPTS IN SUFISM حول المفاهيم الأخلاقية في التصوف

Hasan Džilo حسن جيلو

When talking about cognition and love, Sufi scholars always pay attention to the impassioned soul, a soul that has a tendency towards evil (ammaretu bis-sui), that according to them drives a soul away from the closeness of God and leads towards distortion of the soul itself. We cannot even start a journey unless we do all to get rid of all those aspects of the soul that are contrary to its original substantiality and purity. Therefore one cannot easily comprehend Sufi elaborations about *stations and conditions* (makamat we ahval), that besides having ontological and gnoseological contents, also have their impact on lives and thought not only of Sufis but of the ethicists as well. Therefore, we may say that ethics is not something other than ontology or metaphysics in its broader sense.

عندما يتحدث الصوفيون عن المعرفة والحب. فإنهم يلفتون الانتباه دوماً إلى النفس الأمارة بالسوء التي تبعد – حسب رأيهم – عن مقام القرب الإلهي. أو التي تؤدي إلى تشويه النفس ذاتها أو زعزعة كيانها. حتى إنه لا يمكن السير في الطريق إذا لم تتخذ التدابير للتخلص من جوانب النفس التي تخالف فطرتها ونقاءها. لذا لا يمكن بسهولة إغفال الشروح الصوفية للمقامات والأحوال. التي تمتلك. إلى جانب محتواها الوجودي والروحي. تأثيراً في حياة وتفكير ليس الصوفيين وحدهم بل والأخلاقيين. إذن. وفي هذا الطيف. تكون المادة الأخلاقية مشاركة في جوهر التصوف. إن حسن الخلق هو نتيجة لتلك الفضائل. لذا فالأخلاق ليست بمعزل عن الوجودية أو الميتافيزيقا بالمفهوم العام.