



[www.bastinaobjave.com](http://www.bastinaobjave.com)

# ŠIIZAM I POSLANIČKA FILOZOFIJA

Henry Corben

## **Sadržaj**

Riječ izdavača

Uvodna riječ

### **1. Izvori filozofske meditacije u islamu**

Duhovna egzegeza Kur'ana

### **2. Šiizam i Poslanička filozofija**

Prethodna razmatranja

### **3. Duodecimalni šiizam**

Razdoblja i izvori

Ezoterizam

Profetologija

Imamologija

Gnoseologija

Hijerohistorija i metahistorija

Skriveni imam i eshatologija

## Uvodna riječ<sup>1</sup>

Pred nama je dio prvog poglavlja Historije islamske filozofije čiji je autor Anri Korben (Henry Corbin), cijenjeni orijentalista, rukovodilac studija na Školi za visoke studije (Sorbonne) i rukovodilac Iranološkog odsjeka Francusko-iranskog instituta (Teheran).

Knjiga je u prevodu na naš jezik na prostoru bivše Jugoslavije imala dva izdanja (1977-78. i 1987, „Veselin Masleša”, Sarajevo), što već dovoljno potvrđuje da je u našoj sredini postojalo veliko interesovanje za filozofsku misao koja je dio duhovne tradicije islama.

Kako nam sam autor u predgovoru otkriva, navodeći uverljive razloge zbog kojih umjesto uobičajenih atributa „arapska” upotrebljava odrednicu „islamska”, islamska filozofija se razmatra kao ona „čiji su razvoj i modalitet bitno vezani za religijsku činjenicu islam”, ostavljajući potpuno po strani pitanje vjere i pravovjerja. To je činjenica vrijedna posebne pažnje s obzirom na multinacionalni, multikonfesionalni i multikulturalni karakter svijeta u cjelini, a posebno naše sredine. Za filozofiju, bez obzira koje je njeno geografsko, nacionalno ili duhovno-religijsko određenje, to je od izuzetnog značaja, budući da se ona više nego mnoge druge duhovne discipline izdiže iznad navedenih razlika i ograničenja, zahvaljujući općenitosti i prirodi problema kojima se bavi, kao i metodološkim postupcima koje koristi.

Za historičara filozofije su svakako važni elementi i podaci vezani za konkretne geografske, historijske i duhovne okolnosti razvoja i nastanka filozofije čijim nastankom i razvojem se bavi; za problemski svijet filozofije, pak, ti momenti ostaju u drugom planu.

Stranice koje su pred nama potvrđuju da se autor rukovodio tim uvidom, ne želeći da piše historiju islamske filozofije čiji su sadržaj, struktura i akademski nivo uslovljeni potrebama školskih i univerzitetskih programa. On se opredijelio za objedinjavanje studija u kojima je kombinovan interpretativni pristup problemima koji dominiraju islamskom filozofijom i hronološki prilaz misaonih struja i tendencija.

Dio knjige koji je pred nama obuhvata samo rani period u razvoju islamske filozofske misli, ali u dovoljnoj mjeri otkriva, ili bar nagovještava, njene opštije, hronološki kasnije karakteristike. Čitaoci će tako naći i podsticaj da se late ne samo Korbenove integralne knjige, nego i drugih djela koja se bave ovom filozofskom tradicijom.

**prof. dr Živan Lazović**

---

<sup>1</sup> Ovo predstavlja beogradsko izdanje kojeg smo mi ovom prilikom prilagodili ijekavskom govornom izrazu. Treba reći da je ovo djelo prvo prevedeno od strane Nerkeza Smailagića i Tarika Haverića, a izašla je u Sarajevu u izdanju „Veselin Masleša” – „Svjetlost”. Također, treba i to reći da je ovo samo prvih 98 strana od 361 strane cijele knjige.

## 1. IZVORI FILOZOFESKE MEDITACIJE U ISLAMU

### Duhovna egzegaza Kur'ana

Na Zapadu se prilično često tvrdi da u Kur'anu nema ničeg mističkog ni filozofskog, te da mu filozofi i mistici ništa ne duguju. Ovdje se neće raditi o tome da raspravljamo šta zapadnjaci u Kur'anu nalaze ili ne nalaze, već da saznamo šta su muslimani zapravo u njemu našli.

Islamska filozofija se ispoljava, prije svega, kao djelo mislilaca koji pripadaju vjerskoj zajednici koju karakteriše kur'anski izraz ahl al-kitâb, narod koji posjeduje Svetu knjigu. To jest, narod čija se religija temelji na Knjizi „spuštenoj s neba“, Knjizi koja je objavljena nekom poslaniku, koji je upućivao taj narod. „Narodi Knjige“ su Jevreji, krišćani, muslimani (zoroastrejci su, zahvaljujući Avesti, više ili manje, uživali tu povlasticu; oni koje smo nazivali „Sabijcima iz Harana“ bili su slabije sreće). Sve te zajednice imaju jedan zajednički problem, postavljen od strane temeljnog religijskog fenomena, njima istovjetnog: fenomen Svete knjige, pravila života na ovome svijetu i vodiča izvan ovoga svijeta. Prvi i posljednji zadatak je shvatiti pravi smisao te Knjige. Ali, način shvatanja uslovljen je načinom opstajanja onoga koji shvata; i obrnuto, unutrašnje ponašanje vjernika proizilazi iz njegovog načina shvatanja. Proživljena situacija je bitno hermeneutička, to znači situacija iz koje se za vjernika razvija pravi smisao koji, samim tim, čini njegovu egzistenciju istinskom. Ta istinitost smisla, korelativna istini postojanja, istini koja je zbiljska, zbilji koja je istinska, jeste sve ono što se izražava jednim od ključnih izraza filozofskog rječnika: riječju haqîqa.

Izraz haqîqa označava, između ostalih mnogostrukih funkcija, pravi smisao Božanskih objava, smisao koji je, budući istina, njihova bit, i prema tome njihov duhovni smisao. Otuda se može reći da fenomen „Objavljene Svete knjige“ implicira vlastitu antropologiju, jednu vrstu sasvim određene duhovne kulture, i prema tome, također, zahtjeva, a istovremeno podstiče i usmjerava, određenu vrstu filozofije. Ima nešto zajedničko u problemima koje je traženje pravog smisla kao duhovnog smisla postavilo, u kršćanstvu i islamu, pred hermeneutiku Biblije i hermeneutiku Kur'ana. Međutim, postoje također i duboke razlike. Podudarnosti i razlike trebalo bi analizirati i izraziti u terminima strukture. Kada bi se kao cilj naznačilo dosezanje duhovnog smisla, podrazumijevalo bi se da postoji i smisao koji nije duhovni, i da između ovog prvog i onoga koji to nije postoji čitava gradacija koja vodi čak do mnoštva duhovnih smislova. Sve, dakle, zavisi od početnog čina svijesti koja projektuje pogled na stvari, sa zakonima koji će i dalje ostati zakoni te perspektive. Taj čin, kojim svijest sebi samoj objavljuje tu hermeneutičku perspektivu, istovremeno joj objavljuje svijet koji treba da organizuje i hijerarhizira. Sa tog stanovišta, fenomen Svete knjige proizveo je odgovarajuće strukture u kršćanstvu i islamu; zauzvrat, situacije i teškoće na obje strane razlikuju se onoliko koliko se razlikuju načini pristupa pravom smislu. Prvo obilježje koje je potrebno izdvojiti jeste da u islamu ne postoji crkva, ni svećenstvo (koje je posjednik „sredstava milosti“), ni dogmatsko učenje, ni papin autoritet, kao ni koncil koji utvrđuje dogme. Religijska svijest islama nije usredsređena na jednu historijsku činjenicu, već na jednu činjenicu metahistorije (u značenju transhistorije). Ta prva činjenica, koja je prethodila vremenu naše iskustvene historije, jeste Božansko pitanje postavljeno duhovima ljudi koji su postojali prije zemaljskog svijeta: „Zar Ja nisam Gospodar vaš?“ (Kur'an, VII:172). Odobravanje izraženo veseljem, kao odgovor na to pitanje, zaključilo je trajni ugovor vjernosti, i na vjernost tom ugovoru, od vremena do vremena, dolazili su da ljude podsjetu svi poslanici.

Njihovo slijeđenje čini „ciklus poslanstva“. Iz onoga što su iskazali poslanici proizilazi slovo pozitivnih religija: Božanski zakon, šerijat (šari'a). Sada se postavlja sljedeće pitanje: treba li ostati pri doslovnoj spoljašnosti? Ili se radi o shvatanju pravog smisla, duhovnog smisla, haqîqa-ta?

Slavni filozof, Nasiri Husrav (Nâsir-i Husraw, V/XI vek), jedan od znamenitih pripadnika iranskog ismailizma, daje odgovor: „Pozitivna religija (šari'at) egzoterički je aspekt Ideje (haqîqa), a Ideja je ezoterički aspekt pozitivne religije. Pozitivna religija je simbol (mithal), ideja je simbolizirano (mamthal). Egzoteričko se stalno mijenja sa ciklusima i razdobljima svijeta, ezoteričko je Božanska energija koja nije podložna zbivanju.“ Haqîqa, kao takva, ne može (poput dogmi) biti definisana od strane nekog glavnog svećenika. Ona zahtjeva vodiče, usmjeravatelje koji do nje vode. Ali, poslanstvo je okončano. Više neće biti novih vjerovjesnika, i tada se postavlja pitanje: Kako će se nastaviti religijska historija čovječanstva nakon „Pečata Poslanika“(s)? Pitanje i odgovor sačinjavaju u suštini religijski fenomen šiitskog islama, koji se temelji na profetologiji, koja se dalje razvija u imamologiju.

Među premisama „poslaničke filozofije“ šiizma je polaritet šerijata i haqîqe; njen zadatak je postojanost i zaštita duhovnog smisla Božanskih objava, skrivenog ezoteričkog smisla. Postojanje duhovnog islama zavisi od te zaštite. U suprotnom, islam će sa svojim vlastitim varijantama podleći u procesu koji je u kršćanstvu laicizirao teološke sisteme u društvene i političke ideologije. Kako se nije morala suočiti sa problemima proizašlim iz onoga što nazivamo „historijskom svijeću“, filozofska misao u islamu se kreće dvostrukim kretanjem: kretanjem naprijed od Izvora (mabda') i povratkom Izvoru (ma'ad), u vertikalnoj dimenziji. Oblici su promišljeni prije u prostoru, nego u vremenu. Naši mislioci ne vide svijet u „evoluciji“ u pravolinijskom horizontalnom smjeru, već u usponu; prošlost nije iza nas, već pod „našim nogama“. Na toj osi se raspoređuju smislovi Božanskih objava, smislovi koji odgovaraju duhovnim hijerarhijama, nivoima univerzuma koji se otvaraju već od početka metahistorije. Ovdje se misao kreće slobodno i ne mora se osvrutati na zabrane dogmatskog učenja. Ono s čime se, zauzvrat, treba suočiti jeste šerijat, u slučaju da on odbija haqîqat. Odbijanje tih usponskih perspektiva karakteriše literaliste legalitarne religije, poznavaoce Zakona. Ali, nisu filozofi ti koji su započeli dramu. Ona počinje odmah po Poslanikovoju (s) smrti. Cijelokupno učenje šiitskih imama (a.s.), koje je do nas došlo u jednom masivnom korpusu, omogućuje nam da slijedimo njene tragove i da razumijemo kako i zašto je upravo u šiitskoj sredini, u safavidskom Iranu XVI vijeka, filozofija doživjela veličanstven preporod.

Ideje-vodilje šiitske profetologije prisutne su vijekovima. Otuda proizilaze mnoge teme: potvrda identiteta meleka spoznaje ('aql fa'âl, djelatna umnost) i meleka objave (ruh al-quds, duh sveti, melek Džibraîl); tema poslaničke spoznaje u Farabijevoj i Aviceninju gnoseologiji; ideja da mudrost grčkih mudraca potiče, također, iz „Dubine svjetlosti poslaništva“; sama ideja vezana za hikma ilâhiyya, koja je etimološki theosophia (teozofija), a ne teologija ni filozofija u smislu koji mi pridajemo tim riječima. Upravo odvajanje teologije i filozofije, koje na Zapadu počinje još u latinskoj skolastici, prvi je pokazatelj te „metafizičke laicizacije“ koja za sobom povlači dvojstvo vjerovanja i znanja, i koja teži ideji o „dvostrukoj istini“. Tu ideju je propovjedaao ako ne Averoes, a ono izvjesni averoizam, ali se taj averoizam upravo odvaja od poslaničke filozofije islama. Zbog toga se on u sebi iscrpljuje i zbog toga su ga dugo vremena smatrali posljednjom riječju u islamskoj filozofiji, dok je on, u stvari, bio samo njen ćorsokak, epizoda za koju mislioci istočnog islama nisu ni znali. Ograničićemo se ovdje na nekoliko tekstova u kojima nam učenje šiitskih imama (a.s.) dopušta da shvatimo kako su kur'anska hermeneutika i filozofska meditacija bile pozvane da se „supstanciraju“. Na primjer, postoji sljedeća izjava šestog imama, Džafera Sadika a.s. (Ga'far Sâdiq, u. 148/765): „Božija knjiga obuhvata četiri stvari: iskazani izraz ('ibâra), aluzivno značenje (išâra), skrivene smislove koji se tiču nadiskustvenog svijeta (latâ'if) i visoka duhovna učenja (haqâ'iq). Doslovni izraz je namenjen zajednici vernika ('awâmm). Aluzivno značenje se tiče elite (hawâss). Skrivena značenja pripadaju Božijim prijateljima (awliyâ'). Visoka duhovna učenja pripadaju vjerovjesnicima (anbiya', množina od nabi).“ Ili, prema drugom objašnjenju: doslovni iskaz obraća se slušanju, a aluzija duhovnom shvatanju; skrivena značenja su za kontemplativnu viziju, dok se visoka učenja tiču ostvarenja integralnog duhovnog islama. Te

riječi podsjećaju na riječi prvog imama, 'Ali ibn Abi Taliba, (a.s.) (u. 40/661): „Ne postoji kur'anski ajet koji nema četiri smisla: egzoterički (zâhir), ezoterički (bâtin), razgraničenje (hadd) i Božansku namjeru (muttala'). Egzoterički je za usmeno prenošenje, ezoterički za unutrašnje shvatanje; razgraničenje predstavljaju iskazi koji određuju šta je dozvoljeno, a šta nije; Božanska namjera je ono šta Bog namjerava da ostvari u čovjeku pomoću svakog ajeta.“ U saglasnosti sa prvim imamom (a.s.), jedan od najznamenitijih Poslanikovih (s) ashaba, Abdulah ibn Abas (Abdullâh ibn Abbâs), je, aludirajući na kur'anski ajet LXV:12 (koji se odnosi na stvaranje sedam nebesa i sedam zemalja) viknuo jednog dana u gomili ljudi okupljenih na brdu Arefat: „Ljudi! Kad bih pred vama objasnio ovaj ajet onako kako sam čuo da ga sam Poslanik objašnjava, vi biste me kamenovali.“ Te riječi savršeno obilježavaju stanje ezoteričkog islama u odnosu na legalitarni i literalistički islam. Hadis, predanje koje predstavlja povelju svih ezoterista, potiče od samog Poslanika (s): „Kur'an ima jedan spoljašnji izgled i jednu skrivenu dubinu, jedan egzoterički i jedan ezoterički smisao; sa svoje strane, taj ezoterički smisao krije jedan ezoterički smisao (ta dubina ima dubinu, poput nebeskih sfera koje su uklopljene jedna u drugu), i tako redom, sve do sedam ezoteričkih smislova (sedam dubina skrivene dubine)“. To je temeljni hadis šiizma, kao što će zatim biti temeljan i za sufizam: nastojati da se on objasni znači razmotriti cijelo šiitsko učenje. Ta'lim, inicijacijska funkcija koju posjeduje imam, (a.s.) ne može se upoređivati s autoritetom crkvene vlasti u kršćanstvu. Imam, (a.s.) kao „Božiji čovjek“, jeste nadahnut. Ta'lim se bitno odnosi na haqa'iq (množina od haqîqa), na ezoteričko (bâtin). Konačno, dvanaesti imam, (Mahdi, skriveni imam a.s.), donjeće na kraju našeg Aiona potpunu objavu ezoteričkog sadržaja svih Božanskih objava. Ideja ezoteričkog, koja predstavlja začetak šiizma i koja ga sačinjava, plodotvorna je i izvan čisto šiitskih krugova. Ona je plodotvorna kod mistika, sufi-ja, i kod filozofa. Mistička interiorizacija nastojće da obnovi, u artikulaciji kur'anskog teksta, tajnu njegovog izvornog iskazivanja. Dovoljno je pozvati se na slučaj imama Džafera (a.s.), čiji su učenici, jednog dana, poštivali dugo ekstatičko ćutanje koje se nadovezalo na Bogoslužnu molitvu (salât). „Nisam prestao da ponavljam taj ajet, kaže imam (a.s.), dok ga nisam čuo od istog onoga (meleka) koji ga je izgovorio za Poslanika“. Najstariji duhovni komentar Kur'ana sastoji se od učenja koji su šiitski imami (a.s.) iznjeli tokom svojih razgovora sa učenicima. Načela njihove duhovne hermeneutike sabrali su sufiji. Tri najslavnija 'irfani komentara, ona koja objašnjavaju mističku gnozu Kur'ana, potiču od Ruzbihana Baklija (RAzbihân Baqlî), Rašidudina Mejbudija (Rašîdudîn Maybudî) i Abdurazak Kašanija ('Abdur-razzâq Kâšâni). Hadisu o sedam ezoteričkih smislova posvećeno je samo jedno anonimno djelo (datirano iz 731/1331), koje pokazuje da tih sedam smislova odgovara stupnjevima prema kojima se dijele duhovna bića, jer svaki od tih stupnjeva značenja odgovara jednom načinu opstojanja, jednom unutrašnjem stanju. Prema tih sedam smislova, koji odgovaraju sedmostrukim duhovnim stupnjevima, Simnânî (u. 736/1336) sastavlja svoj vlastiti komentar. S druge strane, brojni su filozofi i mistici koji su promišljali isključivo haqîqa-t jedne sure ili jednog posebnog ajeta (ajet Svjetlosti, ajet Prijestolja itd). U cjelini, takva djela čine znatnu literaturu. Avicena je napisao tefsir za više ajeta. Navedimo kao primjer početak njegovog komentara preposljednje sure u Kur'anu (al - Falaq): „Utičem se Onome Koji čini da zora puca (ajet 1). To znači: Onome Koji svjetlošću bitka čini da prsnu tmine nebitka, i Koji je Prvotno počelo, Biće nužno po sebi. I to (izbijanje svjetlosti), kao inherentno Njegovoj apsolutnoj dobroti, po prvobitnoj namjeri je u samoj Njegovoj istosti. Prvo od Bića koja iz njega emaniraju (prva umnost) jeste Njegova emanacija. Zlo ne postoji u njoj, osim onoga što je skriveno pod širenjem svjetlosti prvoga bića, to jest te neprozirnosti koja je urođena štostvu koje potiče iz njene biti.“ Ovih nekoliko redova sasvim je dovoljno da se pokaže kako i zašto se duhovna egzegeza mora pojaviti među izvorima filozofske meditacije u islamu.

Veličanstveno djelo Mula Sadraa (Mullâ Sadrâ) iz Širaza (u. 1050/1640), tefsir šiitske gnoze, na 700 strana in-folio promišlja samo nekoliko sura. Pisane tragove svojih filozofskih traganja u ovom kontekstu ostavili su brojni mislioci, a među njima Sejid Ahmed Alavi (Seyyid Ahmad 'Alawî) i Abu Hasan Amili Isfahani (AbA Hasan 'Âmilî Ispahânî) (u. 1138/1726) koji je sastavio skup ta'wîl-a (Mir'ât al-anwâr, Ogledalo svjetlosti), koji je prava prolegomena svakoj hermeneutici Kur'ana prema šiitskoj gnozi. Treba pomenuti i veliki komentar koji je za naše vrijeme u Iranu sastavio Muhamed Husein Tabatabai (Muhammad Huseyn Tabâtâbâ'i). Funkcijom i zadatkom duhovne hermeneutike bavio se šiitski teozof iz XIX vijeka Džafer Kašfi (Ga'far Kašfi) i hermeneutiku podijelio u tri stupnja: tefsîr, ta'wîl i tafhîm. Tefsîr, u užem smislu riječi, je doslovna egzegeza pisma; njen glavni oslonac su islamske kanonske nauke. Ta'wîl (etimološki: „vraćanje”, „dovođenje nazad” neke stvari njenom ishodištu, njenom asl-u ili arhetipu) je nauka čiji je glavni oslonac duhovno vođenje i Božansko nadahnuće. To je još uvijek stupanj filozofa koji su osrednje napredovali. Konačno, tafhîm (doslovno: „razjašnjenje”, viša hermeneutika) je nauka čiji je glavni oslonac čin razumijevanja pomoću Boga, i nadahnuće (ilhâm) kome je Bog istovremeno podmet, predmet i svrha ili izvor, posrednik i cilj. To je najviši stupanj filozofije. Jer autor hijerarhizira škole filozofije prema tim stupnjevima razumijevanja, onako kako ih razmješta duhovna hermeneutika Kur'ana. Nauka tefsira ne sadrži filozofiju; u odnosu na haqîqat ona odgovara filozofiji peripatetika. Nauka ta'wîla je filozofija stoika (hikmat ar-riwâq), budući da je to nauka iza koprene (higab, riwâq). Nauka tafhîma ili transcendentna hermeneutika jeste „istočna nauka” (hikmat al-išrâq, hikma mašriqiyya), odnosno nauka Suhrawardija (Suhrawardî) ili Mula Sadra Širazija (Mullâ Sadrâ Širâzî). Već navedeno anonimno djelo nam pomaže da prodremo u sprovođenje te hermeneutike, čija su pravila već od početka utvrđivali šiitski imami. Postavljaju se sljedeća pitanja: šta jedan tekst objavljen na određenom jeziku i u određenom trenutku predstavlja u odnosu na vječnu istinu koju iskazuje? I kako sebi predstaviti tok tog Objavljivanja? Kontekst u kojem mistički teozof ('irfânî-filozof) postavlja sebi ta pitanja dozvoljava da se nasluti kako njemu može izgledati burna prepirka koju je pokrenulo mutezilitsko učenje i koja je potresala islamsku zajednicu u III/IX vijeku: da li je Kur'an stvoren ili nestvoren? Za mutezilitske teologe, Kur'an je stvoren. Godine 833. halifa Ma'mun je nametnuo to učenje, nakon čega je uslijedilo razdoblje mučnih zlostavljanja koja su „pravovjernici” morali podnositi, sve dok petnaestak godina kasnije halifa Mutevakil (Mutawakkil) nije preokrenuo stanje u njihovu korist. Za mističkog teozofa, u pitanju je lažan ili pogrešno postavljen problem; dva alternativna izraza – stvoren ili nestvoren – ne odnose se na istu ravan zbilje, sve zavisi od sposobnosti poimanja pravog odnosa između jednog i drugog: riječi Božije i ljudske riječi. Nažalost, ni službena vlast koja se opredjeljivala u jednom ili drugom smislu, a ni dijalektički teolozi koji su bili umešani u stvar, nisu raspolagali filozofskom okosnicom dovoljnom da nadvladaju taj problem. Sav napor velikog teologa Abul Hasan Ašerija (AbA'l-Hasan al-Aš'arî) završava se pribjegavanjem vjeri „a da se ne pita kako”. Ma kako bio nezadovoljan teolozima kalâma, 'irfânî- filozof nije ništa zadovoljniji zapadnim filozofom ili kritičarem. Kada ga ovaj želi uvjeriti da napusti duhovnu hermeneutiku u korist historijske kritike, on zapravo želi da ga privuče na područje koje nije njegovo i nametne mu perspektivu koja, naravno, proizlazi iz premisa moderne zapadne filozofije, ali koje su strane njegovoj. Uzmimo dvije tipične zaokupljenosti. Jedna je, na primjer, nastojanje da se Poslanik (s) shvati na osnovu njegove sredine, njegovog vaspitanja, forme njegovog genija. Druga je zaokupljenost filozofije koja podliježe svojoj historiji: na koji način je istina historijska, a na koji način historija istina? Prvoj zaokupljenosti filozof 'irfânî suprotstavlja, u bitnome, gnoseologiju svoje profetologije, da bi objasnio kako je Božija riječ prešla u svoju ljudsku artikulaciju. 'Irfani-hermeneutika nastoji da shvati slučaj poslanika, posebno islamskog Poslanika, (s) promišljajući način Poslanikove povezanosti ne sa „njegovim vremenom”, već sa Vječnim izvorom iz kojeg proističe njegova poruka, Objava,

čiji tekst on iskazuje. Drugoj zaokupljenosti, dilemi u kojoj je sadržan historicizam, 'irfânî-filozof suprotstavlja razmatranje da vječna bit, haqîqa Kur'ana, jeste Logos ili Božija riječ (kalâm al-haqq), koja traje s Božijim sopstvom i kroz Njega, i koja je od njega neodvojiva, bez početka i svršetka u vječnosti.

Biće prigovoreno, međutim, da u tom slučaju postoje samo vječni događaji. Ali šta se tada događa sa pojmom događaja? Kako, na primjer, shvatiti prenesene nam postupke i riječi Ibrahima i Musaa, prije nego što su Ibrahim i Musa učestvovali u postojanju, a da to ne bude besmisleno? Isti autor odgovara da se ta primjedba zasniva na potpuno iluzornom načinu predočavanja. Isto tako, njegov savremenik Simnânî, tehnički razlikuje (oslanjajući se na kur'anski ajet XLI: 53) zamân âfâqî, vrijeme objektivnog svijeta, kvantitativno, homogeno i kontinuirano vrijeme spoljašnje historije, i zamân anfusî, unutrašnje vrijeme duše, čisto kvalitativno vrijeme. Prije i poslje imaju sasvim različito značenje već prema tome da li ih pripisujemo jednom ili drugom od tih vremena. Postoje događaji koji su savršeno objektivni, a koji ne posjeduju objektivnost događaja iskustvene historije. Isto tako, već pomenuti Sayyid Ahmad 'Alawî (XI/XVIII vek), pošto se suočio s istim problemom, dolazi – riješavajući ga – do percepcije jedne vječite strukture, u kojoj je poredak sukcesije zamenjen poretkom njihove istovremenosti. Vrijeme postaje prostor. Naši mislioci radije opažaju forme u prostoru nego u vremenu. Prethodna razmatranja iznose na vidjelo tehniku razumijevanja koju zahtijeva egzegeza duhovnog smisla, ona koju izričito konotira izraz ta'wîl. Uopćeno, trebalo bi da šiiti, a pogotovo ismailiti, od početka budu po prirodi veliki poznavaoči ta'wîla. Čim prije priznamo da je postupak ta'wîla neuobičajen za naše ustaljene navike mišljenja, tim prije će on zahtijevati našu pažnju. Nema u njemu ničega vještačkog ako ga posmatramo u šemi njegovog svijeta. Riječ ta'wîl i riječ tanzîl čine par izraza i pojmova koji se dopunjuju i koji su međusobno oprečni. Tanzîl upravo označava pozitivnu religiju, slovo Objave koju je melek izdiktirao Poslaniku. To je spuštanje Objave iz višega svijeta. Ta'wîl je, nasuprot tome, vraćanje, vođenje izvoru, dakle, vraćanje pravom i izvornom smislu nekog spisa. „To je dovođenje stvari njenom izvoru. Dakle, onaj ko se bavi ta'wîlom je neko ko odvrća iskaz od njegove spoljašnje pojavnosti (egzoterijsko, zâhir) i vraća ga njegovoj istini, njegovom haqîqatu.” Takav je ta'wîl kao unutrašnja duhovna egzegeza, ili kao simbolička, ezoterička egzegeza. Pod okriljem ideje egzegeze izrasta i ideja vodiča (egzeget, imam u šiizmu), a pod okriljem ideje egzegisa nazire se ideja egzodusa, jednog „izlaska iz Egipta” koji je egzodus iz metafore i robovanja doslovnosti, iz izgnanstva i Zapada egzoterijske spoljašnjosti ka Istoku izvorne i skrivene ideje. Za ismailitsku gnozu vršenje ta'wîla neodvojivo je od jednog duhovnog rođenja (wilâda ruhaniyya). Egzegeza tekstova ne može postojati bez egzegesis duše. Ona još označava njegovu primjenu kao nauke o vagi (mîzân). S tog stanovišta, alhemijaska metoda Džabira ibn Hajana (G âbir ibn Hayyân) samo je jedan slučaj primjene ta'wîla: skrivati vidljivo, pokazivati skriveno. I drugi parovi izraza predstavljaju ključne riječi rječnika. Magâz je figura, metafora, dok je haqîqa istina koja je realna, realnost koja je istinita. Nije dakle duhovni smisao, koji treba lučiti, metafora; samo slovo je metafora ideje. Zâhir je egzoteričko, vidljivo, doslovna očitost, Zakon, materijalni tekst Kur'ana. Bâtin je skriveno, ezoteričko. Ukratko, sljedeća tri para izraza, šarî'a i haqîqa, zâhir i bâtin, tanzîl i ta'wîl nalaze se u odnosu simbolizma i simboliziranog. To tačno podudaranje štiti nas od zlosretnog nerazlikovanja simbola i alegorije, na koje smo već na početku ukazali. Alegorija je više ili manje vještačko upriličenje općenitosti i apstrakcija koje su savršeno spoznatljive i izrazive drugim načinima. Simbol je jedini mogući izraz simboliziranog, to jest označenog sa kojim simbolizira.

Nikada ne možemo reći da smo ga zauvijek odgonetnuli. Simbolička percepcija vrši transmutaciju neposrednih podataka (osjetilnih, doslovnih); ona ih čini prozirnima. U nedostatku tako ostvarene prozirnosti nemoguće je preći sa jednog plana na drugi. I obratno, bez mnoštva svjetova koji se raspoređuju u uzlaznoj perspektivi, simbolička egzegeza

propada u nedostatku funkcije i smisla. Na to smo aludirali gore. Ta egzegeza, dakle, pretpostavlja teozofiju u kojoj svjetovi simboliziraju jedni s drugima: nadosjetilni i duhovni univerzum, makrokosmos ili homo maximus (insân kabîr), mikrokosmos. Nije samo ismailitska teozofija zadivljujuće razvila tu filozofiju „simboličkih formi”, već i Mullâ Sadrâ i njegova škola. Postupak mišljenja koji ostvaruje ta'wîl, način percepcije koji on pretpostavlja, odgovaraju jednom općem tipu filozofije i duhovne kulture. Ta'wîl pribjegava imaginativnoj svijesti, čiju će povlaštenu funkciju i noetsku vrijednost filozofi išrâqiyyun, a posebno Mullâ Sadrâ uvjerljivo pokazati. Ne stavlja nas samo Kur'an, kao ponegdje Biblija, pred tu nepobitnu činjenicu: da za toliko i toliko čitalaca, koji promišljaju Kur'an ili Bibliju, tekst sadrži i druge smislove osim onoga koji je naizgled napisan. U tome ne postoji vještačka konstrukcija duha, već početna svjesna predstava, isto tako nepobitna, kao predstava jednog zvuka ili jedne boje. Isti je slučaj sa velikim dijelom perzijske književnosti, mističkim epopejama i lirskom poezijom, počevši od simboličkih kazivanja Suhrevardija, koji se poveo za Aviceninim primjerom i sam ga razvio. „Jasmin vjernikâ ljubavi” Ruzbihana iz Širaza u potpunosti potvrđuje percepciju poslaničkog smisla ljepote bićâ provodeći spontano temeljni i kontinuirani ta'wîl osjetilnih formi. Svako ko je shvatio Ruzbihana i shvatio da simbol nije alegorija, neće se začuditi što toliko iranskih čitalaca, na primjer, nalazi mistički smisao u pjesmama njegovog velikog zemljaka, Hafiza iz Širaza.

Ma kako bila kratka, ova razmatranja – određujući nivo na kome se shvata tekst Kur'ana – mogu dati da se nasluti ono što Kur'an donosi filozofskoj meditaciji u islamu. Ako se konačno kur'anski ajeti mogu uplesti u jedan filozofski dokazni postupak, to je zato što se gnoseologija sama vraća u profetologiju, i zato što se „metafizička laicizacija”, koja se na Zapadu korijeni još u latinskoj skolastici, nije ostvarila u islamu. I sada, ako se „poslanički” kvalitet te filozofije hrani iz tog izvora, njena okosnica baštini čitavu jednu prošlost kojoj će dati novi život i izvorni razvoj, a čija su joj bitna djela prenesena radom više generacija prevodilaca.



## 2. ŠIIZAM I POSLANIČKA FILOZOFIJA

### Prethodna razmatranja

Prethodno iznesene napomene koje se tiču tawîl-a Kur'ana kao vrela filozofske meditacije već upućuju da bi bilo nepotpuno svesti shemu spekulativnog i duhovnog života u islamu na filozofe helenističkog nadahnuća (falâsifa), teologe sunitskog kalâm-a i sufije. Značajno je da se u općim prikazima islamske filozofije takoreći nikada nije uzimala u razmatranje uloga i presudna važnost šiitske misli za uzmah filozofske misli u islamu. Orijentalisti su čak uobičajavali da je prećute ili prema njoj gajili predrasude koje se granice sa neprijateljstvom, što je, uostalom, u savršenom skladu sa neupućenošću sunitskog islama u pogledu istinskih problema šiizma. Sada se kao razlog više ne može navoditi otežan pristup tekstovima. Ima već tridesetak godina kako se započelo sa objavljivanjem nekoliko velikih ismailitskih tekstova. A iransko izdavaštvo u sve većem broju štampa velike tekstove duodecimalnog šiizma. Ta situacija iziskuje neke prethodne napomene. Izučavanju teologije i filozofije šiizma nije se pristupalo na osnovu velikih tekstova koji se protežu od imamskih predanja pa sve do komentara tih predanja sastavljenih tokom vijekova. Zato se uživalo u političkim i socijalnim objašnjenjima, koja su vezana tek za spoljašnju historiju, a koja vode do toga da se šiitski religijski fenomen izvodi i uzročno povezuje s drugom stvari, ukratko da se svodi na nešto drugo. No i ako se prikupe sve spoljne okolnosti koje želimo, njihov zbir ili njihov proizvod nikada neće dati prvobitni religijski fenomen (Urphaenomen), jednako nesvodiv kao i percepcija nekog zvuka ili boje. Prvo i posljednje objašnjenje šiizma ostaje sama šiitska svijest, njen osjećaj i njena percepcija svijeta. Tekstovi koji potiču od samih imama (a.s.) pokazuju nam da je ona bitno konstituisana brigom da se dosegne pravi smisao Božanskih objava, zato što od te istine zavisi, u krajnjoj liniji, istina ljudske egzistencije, to jest smisao njenog porijekla i njene buduće sudbine. To što se pitanje tog razumijevanja postavilo već od početka islama upravo je šiitska duhovna činjenica. Radi se, dakle, o tome da se istaknu velike teme filozofske meditacije koje je proizvela šiitska religijska svijest. Islam je pposlanička religija; na prethodnim stranicama podsjetili smo na karakteristiku „zajednice Knjige“ (ahl al-kitâb), na fenomen Svete knjige. Misao je bitno usmjerena prije svega na Boga koji se u toj Knjizi objavljuje pomoću poruke anđela, diktirane Poslaniku koji je prima: jedinstvo i transcendencija toga Boga (tawhîd). Svi, i filozofi i mistici, ustrajavali su na toj temi do iznemoglosti. Na drugom mjestu, misao je usmjerena na osobu koja prima i prenosi tu poruku, ukratko na uslove koje to primanje pretpostavlja. Svaka meditacija o ovim posebnim činjenicama vodi ka teologiji i profetologiji, antropologiji i gnoseologiji koje nigdje drugdje nemaju svoje ekvivalente. Nesumnjivo da je pojmovni aparat koji su pribavili prevodi grčkih filozofa na arapski utjecao na način izražavanja te meditacije. Ali, tu se radi samo o djelimičnom fenomenu. Mogućnosti arapskog jezika pokreću probleme koji se nisu mogli sagledati u grčkim tekstovima. Imajmo u vidu da su neka velika ismailitska djela, na primjer djelo Abu Jakuba Sidžistanija (Abu Ya'qub Sigistani), nastala znatno prije Aviceninog. Sva dijalektika tawhîd-a (dvostruka negativnost), kao i problemi koji se tiču profetologije, potekli su iz vlastitih činjenica, bez grčkog uzora. Kao zaključak, reći ćemo da profetologija i poslanička „teorija spoznaje“ krunišu gnoseologiju najvećih filozofa zvanih filozofi helenističkog nadahnuća, fâlasifa, kao što su al-Fârâbi' i Avicena.

Šiitska misao je, od početka, upravo othranila filozofiju poslaničkog tipa koja odgovara poslaničkoj religiji. Poslanička filozofija zahtijeva misao koja se ne može zatvoriti ni pomoću historijske prošlosti, ni pomoću slova koje u obliku dogmi utvrđuje njeno učenje, a ni pomoću vidika koje ograničavaju sredstva i zakoni racionalne logike. Šiitska misao je upravljana očekivanjem, ali ne očekivanjem objavljivanja jednog novog šari'a-ta, već punog otkrivanja svih skrivenih ili duhovnih smislova Božanskih objava. Očekivanje tog otkrivanja tipizirano

je očekivanjem pojavljivanja „skrivenog imama“ (a.s.) („imama ovog vremena“, koji je do sada skriven, prema učenju duodecimalnog šiizma). Nakon ciklusa vjerovjesništva, ubuduće zaključenog, uslijedio je novi ciklus, ciklus walâya-ta, čiji će završetak biti to pojavljivanje. Poslanička filozofija bitno je eshatologijska. Dvije sljedeće oznake mogle bi obilježiti glavne smjernice šiitske misli: 1) bâtin ili ezoteričko, i 2) walâya, čiji će se smisao kasnije pokazati. Treba izvući sve konsekvence iz prvobitnog odlučujućeg opredeljenja, na koje se već ukazalo, u sljedećoj dilemi: da li se islamska religija ograničava na svoje legalističko i sudbeno tumačenje, na religiju zakona, na egzoteričko (zâhir)? Tamo gdje se na to odgovori potvrdno, uopšte više nema razloga da se govori o filozofiji. Ili pak taj zâhir, to egzoteričko, za koje se smatra da je dovoljno za uređivanje ponašanja u praktičnom životu, zapravo obavlja nešto drugo, bâtin, unutrašnje, ezoteričko? Ako je tako, tada se mjenja sav smisao praktičkog ponašanja, jer slovo pozitivne religije, šari'a, ima svoj smisao samo u haqîqa-tu, duhovnoj zbilji, koja je ezoterički smisao Božanskih objava. Međutim, taj ezoterički smisao nije nešto što se može izgraditi služeći se logikom, uz pomoć silogizama. A jednako ni odbrambenom dijalektikom, kao što je dijalektika kalâm-a, jer, simboli se ne opovrgavaju. Skriveni smisao može se prenositi samo pomoću jedne nauke koja je duhovno nasljeđe ('ilm irti). To duhovno nasljeđe predstavlja ogroman korpus koji sadrži tradicionalno učenje šiitskih imama (a.s.), kao „nasljednika“ Poslanika (s) (26 tomova u 14 svezaka in-folio, u izdanju Medžlisija (Mališ). Kada šiiti, kao i suniti, koriste riječ sunna (predaja), podrazumijeva se da za njih sunna obuhvata to cjelovito učenje imama (a.s.). Svi imami (a.s.) su, jedan za drugim, bili „Čuvari knjige“ (qayyim al-Qur'ân), koji objašnjavaju i prenose svojim učenicima skriveni smisao objava. To učenje je izvor ezoterizma u islamu, i paradoksalno je da se o tom ezoterizmu moglo raspravljati ne obazirući se na šiizam. To je paradoks koji u islamu ima svoj pandan. Naravno, u sunnitskom islamu, ali za to su najviše odgovorni oni pripadnici šiitske manjine koji su uticali na to da se ne poznaje ili zanemaruje ezoteričko učenje imamâ (a.s.), i dopustili da se izopači sam šiizam i pruži opravdanje pokušajima da se na njega gleda samo kao na peti obred, pored četiri velika pravna obreda sunnitskog islama. Ciklus poslanstva je završen; Muhamed (s) je bio „pečat Poslanika“ (hâtim alanbiyâ), posljednji od onih koji su, prije njega, donjeli novi šari'a ljudskom rodu (Adem, Nuh, Ibrahim, Musa, Isa). Ali za šiizam, završetak poslanstva (nubuwwa) bio je početak jednog novog ciklusa, ciklusa walâya-ta ili imamata. Drugim riječima, profetologija se nužno dopunjuje imamologijom, čiji je najdirektniji izraz walâya. Ovde se radi o izrazu za koji se ne može samo jedinom riječju izraziti sve ono što označava, a koji se često pojavljuje, već od početka, u učenjima samih imama (a.s.). U našim tekstovima najčešće se ponavlja: „Walâya je ezoteričko poslanstva (bâtin an nubuwwa)“. U stvari, riječ znači „prijateljstvo, zaštita“. Awliyâ Allâh (na perzijskom dustan-e hoda) su „prijatelji Božiji“ i „Božiji miljenici“, dok u užem smislu, to su poslanici i imami, kao elita ljudskog roda kojoj Božansko nadahnuće objavljuje Božanske tajne. „Prijateljstvo“ koje im Bog udjeljuje kao milost čini ih duhovnim vodičima ljudskog roda. Svaki od njihovih sljedbenika kojeg oni vode, uzvraćajući im vlastitom prijateljskom odanošću stiče svijest o sebi i učestvuje u njihovom walâyatu. Ideja wâlayata, dakle, bitno sugerše inicijacijsko upravljanje imama (a.s.), koji uvodi u tajne učenja, ona obuhvata, na obje strane, ideju spoznaje (ma'rifa) i ideju ljubavi (mahabba), spoznaju koja je njom samom spasonosna spoznaja. U tom aspektu, šiizam je zaista gnoza islama. Ciklus wâlayata jeste, dakle, ciklus imama (a.s.) koji zauzima mjesto Poslanikovo (s), to jest bâtina koji dolazi umjesto zâhira, haqîqata koje dolazi umjesto šari'ata. Tu se uopće ne radi o dogmatičkom autoritetu (po duodecimalnom šiizmu, u ovom trenutku imam (a.s.) je nevidljiv). Prije nego o nasljeđivanju, bolje bi bilo govoriti o istodobnosti šari'ata i haqîqata, jer se ovaj drugi odsada pridodaje prvome. Jer, upravo će tu doći do rascjepa između ogranaka šiizma. Već prema tome da li je sačuvana ravnoteža između šari'ata i haqîqata, poslanstva i imamata, ne odvajajući bâtin od zâhira, razlikujemo oblik duodecimalnog šiizma i, u izvjesnoj mjeri, fatimidskog ismailizma.

Ako je bâtin prevagnuo toliko da je poništio zâhir, i ako je posljedično tome imamat stekao prvenstvo nad poslanstvom, to je onda reformisani ismailizam iz Alamuta. Ali, ako je bâtin bez zâhira, sa svojim posljedicama, oblik ultrašiizma, zauzvrat je zâhir bez bâtina izobličene integralnog islama jednim literalizmom koji odbacuje nasljeđe koje je Poslanik (s) prenio imamima (a.s.), a to je bâtin. Tako se dakle bâtin, ezoteričko, kao sadržaj spoznaje, i walâya, kao ono što oblikuje tip duhovnosti koji zahtijeva ta spoznaja, sprežu da bi u šiizmu proizveli gnozu islama, koja se na perzijskom naziva 'irfâni šî'î, šiitska gnoza ili teozofija. Analogije odnosa same se nude: zâhir se odnosi prema bâtinu kao doslovna religija (šarî'at) prema duhovnoj religiji (haqîqa), kao poslanstvo (nubuwwa) prema walâyatu. Često se ova riječ prevodi sa „svetost”, a riječ walî sa „svet”. Kada ih izgovaraju na Zapadu, ti izrazi imaju tačno utvrđen kanonički smisao; potpuno je nekorisno izazivati zabune i prikrivati ono što je na obje strane izvorno. Bolje je govoriti, kao što smo upravo predložili, o ciklusu Duhovne inicijacije i o awliyâ Allah kao „prijateljima Božijim” ili „Božijim ljudima”. Nijedna historija islamske filozofije odsada neće moći prećutati ta pitanja. Njima se, u svom početku, nije bavio sunitski kalâm, jer prevazilazi njegova sredstva. Ona ne potiče iz programa grčke filozofije. Zauzvrat, mnogi tekstovi koji sežu unazad do imama (a.s.) pokazuju neke sličnosti i neka preplitanja sa antičkom gnozom. Ako pojavljivanje tema profetologije i imamologije prihvatimo tako od njihovog postanka, nećemo se iznenaditi što ih nalazimo kod falâsifa, a posebno nećemo nastojati da ih odvojimo od njihove filozofske misli, pod izgovorom da te teme ne ulaze u program naše teme. Razvoj proučavanja ismalizma, novija istraživanja o Hajdar Amuliju (Haydar Âmulî), šiitskom teologu sufizma (VIII/XIV vek), navode da se na nov način postavi pitanje o odnosima šiizma i sufizma. To je važno pitanje, jer usmjerava cjelokupnu perspektivu islamske duhovnosti. Sufizam je u pravom smislu interiorizacija kur'anske Objave, raskid sa čisto legalitarnom religijom, odluka da se oživi intimno Poslanikovo (s) iskustvo u noći mi'râga. Najzad, on je eksperimentisanje uslova tawhîda koje dovodi do svijesti da jedino sam Bog, kroz usta svoga vjernika, može iskazati tajnu Svoga jedinstva. Kao prevazilaženje čisto sudbenog tumačenja šarî'ata, kao uznesenje bâtina, čini se da bi šiizam i sufizam bili dvije oznake jedne iste stvari. Zaista, šiitskih sufija bilo je od samog početka, poput Bratstva iz Kufe, u kome je jedan šiit, po imenu 'Abdak, bio čak prvi koji je ponio ime sufija. Kasnije, vidimo kako je u govorima nekih imama (a.s.) izražena oštra osuda sufija.

Valja se zapitati šta se to dogodilo. Bilo bi bez ikakvog dejstva suprotstavljati šiitsku „gnozu”, kao tobože teorijsku, mističkom iskustvu sufija. To suprotstavljanje pobiće pojam walâyata koji su formulisali sami imami (a.s.). Pa ipak, u tom mučnom poslu je postignuto da se ime i stvar praktički koriste, a da se ne poziva na njihovo porijeklo. I ne samo to. Možda su gotovo sve teme islamskog ezoterizma pomenuli ili pokrenuli šiitski imami (a.s.) (razgovori, pouke, propovijedi). I do tog stupnja da se mnoge stranice Ibn 'Arabîja mogu čitati kao da ih je napisao neki šiitski pisac. Ali, istina je, da je uprkos tome walâya, iako ga Ibn 'Arabi savršeno obrazlaže što se tiče pojma, tu odsječen od svojih izvora i svojih oslonaca. To je pitanje koje je Haydar Âmulî, jedan od najpoznatijih šiitskih učenika Ibn 'Arabîja temeljno raspravljao. Možda će još zadugo biti teško da se kaže „šta se dogodilo” (mnogi tekstovi su izgubljeni). Već je Tor Andre (Tor Andrae) upozorio na to da se u teozofiji sufizma profetologija pojavljuje kao prenošenje na Poslanikovu osobu (s) tema koje je utemeljila imamologija, zato što je ova, sa svim onim što je moglo povrediti sunnitski osjećaj, bila odstranjena. U sufizmu, pojam osobe koja je stožer (qutb) i Stožer stožerâ, jednako kao i pojam walâyata, ne može sakriti svoje šiitsko porijeklo. A spontanost s kojom ismailizam, nakon pada Alamuta (kao što se desilo ranije sa sirijskim ismailitima), oblači „ogrtać” sufizma, ne bi se mogla objasniti bez zajedničkog porijekla. Ako ustanovimo da sunnitski sufizam odstranjuje izvorni šiizam, zar tada treba ići daleko da bi se potražili razlozi zbog kojih imami izriču osude sufizma? S druge strane, uistinu, tragovi jednog šiitskog sufizma se ne gube; radi se čak o sufizmu koji je

svjestan da je pravi šiizam – od Sadudin Hamujeha (Sa'duddîn HamAyeh) u XIII vijeku, pa sve do danas, u Iranu. A istovremeno, također vidimo da se razvijaju i pobliže određuju crte šiitskih duhovnjaka koji propovjedaju gnozu ('irfan) čiji je tehnički rječnik sufijjski, a koji ipak ne pripadaju nekom tariqatu ili sufijjskom bratstvu. To je slučaj jednog Haydar Âmulija, Mîr Dâmâda, Mullâ Sadrâ Šîrâzîja i mnogih drugih, sve do cijele šajhiyya škole. To je tip duhovnosti koji se razvija poslje Suhrawardijevog išraqa, a koji povezuje unutrašnju askezu i strogo filozofsko vaspitanje. Šiitski prigovori sufizmu ponekad su upereni na organizaciju tariqa-ta i ulogu šejha koji nezakonito prisvaja ulogu nevidljivog imama (a.s.), a ponekad na bogobojazni agnosticizam koji podstiče nemarno neznanje kao i moralnu raskalašnost itd. Kako su, s druge strane, ti isti duhovnjaci, čuvari šiitske gnoze, i sami izvrnuti napadima poznavalaca zakona, koji teologiju žele svesti na pravna pitanja, može se zamisliti složenost situacije. Već sada treba ukazati na nju. Duhovna borba koju manjinski šiizam, a s njim također, iako u rastresitom poretku, falâsifa i sufiji, vodi za duhovni islam jeste konstanta koja dominira cjelom historijom islamske filozofije. Ulog u toj borbi jeste očuvanje duhovnog od svih opasnosti podruštvljenja. Podsjetimo da riječ šiizam (od arapskog šî'a, grupa sljedbenika) označava cjelinu onih koji pristaju uz ideju imamata, u osobi 'Ali ibn Abi Taliba (a.s.), Poslanikovog (s) nećaka i zeta preko kćerke Fatime (a.s.) i njegovih nasljednika. On je taj koji započinje ciklus walâyata, koji dolazi nakon ciklusa poslanstva. Riječ imam označava onoga koji se nalazi ili stupa na čelu. To je vodič. Obično označava onoga koji, u džamiji, „predvodi” molitvu, a često se upotrebljava da bi označila glavu škole (Platon, na primjer, kao „imam filozofa”). Ali sa šiitskog stanovišta, tu se radi o metaforičkoj upotrebi. U pravom i užem smislu, izraz se odnosi samo na one članove Poslanikove kuće (ahl al-bayt) koji se označavaju kao „besprijeekorni”. Za duodecimalne šiite to je „četnaestoro prečistih” (ma'sum), to jest Poslanik (s), njegova kći Fatima (a.s.), i dvanaest imama (a.s.). Ovdje možemo spomenuti samo učenje dva glavna ogranka šiizma: duodecimalnog šiizma, ili kratko „imamizma”, i septimalnog šiizma ili ismailizma. U oba slučaja, broj služi da izrazi sasvim svijestan simbolizam. Dok duodecimalna imamologija simbolizuje s Nebom sa dvanaest zodijačkih konstelacija (kao sa dvanaest vrela poteklih iz stijene po kojoj je Musa udario štapom), dotle septimalna imamologija ismailizma simbolizuje sa sedam planetarnih nebesa i njihovim pokretnim zvijezdama. Simbolizam, dakle, izražava stalni ritam: svaki od šestorice velikih Poslanika imao je svojih dvanaest imama, koji su jedni odgovarali drugima. Ismailitska gnoza povezuje broj dvanaest uz hudžate imamove. Za duodecimalni imamizam, „plerom dvanaestorice” sada je okončan. Posljednji od njih bio je i ostaje dvanaesti imam, imam ovog vremena (sâhib az-zamân). To je imam „skriven čulima, ali prisutan u srcu”, prisutan istovremeno u prošlosti i u budućnosti. Vidjet ćemo da ideja „skrivenog imama” izražava u pravom smislu religiju nevidljivog osobnog vodiča. Sve do šestog imama, Džafera Sadika (Gafar Sâdiq) (u. 148/765), duodecimalni i ismailitski šiiti poštuju istu imamsku lozu. Ali velike teme šiitske gnoze oblikovale su se uglavnom, osim onoga što je dodato od prvog imama, oko učenja četvrtog, petog i šestog imama (a.s.) (Ali Zejnul'âbidin u. 95/714; Muhammad Bakir, u. 115/733; i Džafer Sadik). Izučavanje izvora šiizma ne može, dakle, međusobno razdvojiti ove dvije grane. Neposredni uzrok njihovog razdvajanja bila je prerana smrt mladog imama Ismâ'îla, koga je njegov otac Džafer Sadik već bio ustoličio. Zaneseni sljedbenici okupljeni oko Ismâ'îla, koji su nastojali da naročito istaknu ono što je nazvano ultrašiizmom, pristali su uz njegovog mladog sina, Muhammad ibn Ismâ'îla. Po imenu svoga imama, nazvani su ismailiti. Drugi su, zauzvrat, pristali uz novog imama koga je ustoličio imam Džafer (a.s.), to jest uz Musa Kazima (a.s.), Ismâ'îlovog brata, kao sedmog imama. Svoju lojalnost su prenosili s jednog na drugog imama, sve do dvanaestog imama (a.s.), Muhammad al- Mahdîja, sina imama Hasana 'Askarija, koji je tajanstveno nestao istog dana kada je preminuo njegov mladi otac. To su duodecimalni, odnosno dvanaestimamitski šiiti.

### 3. DUODECIMALNI ŠIIZAM

#### Razdoblja i izvori

Nije nam ovdje zadatak da uspostavimo neki sinkronizam između djela koja objašnjavaju misao što se razvija u dvije glavne grane šiizma: duodecimalnom imamizmu i ismailizmu. Osim toga, s obzirom na stanje istraživanja, taj čas još nije došao. Dok ismailizam doživljava, od početka IV/X stoljeća, sa Ubejduh al-Mahdijem ('Ubaydullâh al-Mahdî) (296/909-322/933), osnivačem fatimidske dinastije u Egiptu, jedan od onih svjetovnih trijumfa čije posljedice mogu biti kobne za jedno duhovno učenje, duodecimalni šiizam iz stoljeća u stoljeće, sve do pojave Safavida u Iranu u XVI vijeku, prolazi kroz iskušenje, nevolje i progone kojima je izložena jedna religijska manjina. Ali se ta manjina održala, zahvaljujući svojoj jakoj svijesti o tome da je svjedok pravog islama, vjerna učenju svetih imama (a.s.), „čuvara tajne Božijeg Poslanika”. Cjelovito učenje imama ( a.s.) čini jedan golemi korpus, skup iz kojeg je crpila šiitska misao iz vijeka u vijek, kao misao razvijena iz same poslaničke religije, a ne kao plod nekog spoljašnjeg doprinosa. Zato se ona, u cjelini onoga što se imenuje kao „islamska filozofija”, mora smjestiti na povlašteni položaj. Razumljivo je, također, da se više generacija šiitskih teologa bavilo sabiranjem mase imamskih predaja, njihovim konstituiranjem u jedan korpus, utvrđivanjem pravila koja garantuju valjanost „lanaca prenosa” (isnâd). U tom pogledu mogu se razlikovati četiri velika razdoblja:

Prvo razdoblje je razdoblje svetih imama (a.s.) i njihovih učenika i prisnih prijatelja, od kojih su već neki, kao Hišâm ibn al-Hakam, odani mladi sljedbenik šestog imama, sačinjavali zbirke njihovih podučavanja, osim njihovih vlastitih djela. To razdoblje seže do datuma koji označava „veliko iščeznuće” (al-gaybat al-kubra) dvanaestog imama (a.s.) (329/940). To je istovremeno i datum smrti njegovog posljednjeg nâ'ib-a ili predstavnika, Ali Samarija ('Alî as-Sâmarrî), kome je sam imam naredio da sebi ne imenuje nasljednika. Te iste godine umro je i veliki teolog Muhamed ibn Ja'kub Kulejni (Muhammad ibn Ya'qAb Kulaynî), koji je iz Reja (Raghesa) kod Teherana došao u Bagdad, gdje se dvadeset godina na samim vrelima bavio sakupljanjem hiljada predaja (hadîth i ahbâr), koje čine najstariji metodički korpus šiitskih predaja (izd. Teheran, 1955, u osam velikih svezaka in-8°).

Ovdje se mogu navesti i mnoga druga imena, među kojima i ime Abu Džafer Komija (Abu Ga'far Qummî, ob. 290/903), bliskog prijatelja jedanaestog imama Hasan 'Askarija (a.s.).

Drugo razdoblje se proteže od „velikog iščeznuća” dvanaestog imama (a.s.) pa do Nasirudin Tusija (Nasîruddin Tusi, ob. 672/1273), šiitskog filozofa i teologa, matematičara i astronoma, savremenika prve mongolske najezde. U tom razdoblju se, uglavnom, izrađuju velike zbirke šiitskih duodecimalnih predaja, koje su djelo Ibn Babvejha (Ibn Bâbuyeh) iz Koma (nazvanog šejh Saduq, ob. 381/991), jednog od najvećih imena šiitske teologije toga doba, pisca nekih 300 djela; šejh Mufîda (ob. 413/1022), isto tako veoma plodnog pisca; Muhamed ibn Hasan Tusija (Muhammad b. Hasan Tusî, ob. 460/1067); Kutbudin Sa'id Ravindija (Qutbuddîn Sa'id Râwindî, ob. 573/1177). U tom periodu žive i dva brata, Sejid Šarif Razi (Sayyid Šarîf Râzî, ob. 406/1015) i Sejid Murteza Alamhuda (Sayyid Murtada 'Âlamulhudâ, ob. 436/1044), potomci sedmog imama, Muse Kâzima, i učenici šejh Mufîda, obojica pisci brojnih imamitskih rasprava. Prvi je uglavnom poznat kao kompilator Nahgul balâga (Staza rječitosti). Također, to je doba i Fazl Tabarsija (Fadl Tabarsî, ob. 548/1153. ili 552/1157), pisca slavnog i monumentalnog šiitskog tafsîr-a (kur'anskog komentara); Ibn Šahrašuba (588/1192); Jahja ibn Batrika (Yahya ibn Batrîq, 600/1204); Sejid Radiudin Ali b. Tavusa (Sayyid Radîuddîn 'Alî b. Tâwus, 664/1266), pisaca značajnih imamoloških djela. Trebalo bi navesti i mnoga druga imena ovoga razdoblja u kojem su, s druge strane, nastale velike sistematske ismailitske rasprave, kao i rasprave filozofa helenističkog nadahnuća, od al Kindija do Suhdrawardija (587/1191). S djelom Nasîr Tusija dovršava se konstituiranje šiitske

filozofije, čiju je prvu sistematsku skicu bio dao Abu Ishak Navbahti (Abu Ishâq Nawbahtî, oko 350/961), u knjizi koju je kasnije podrobno komentarisao Alame Hili ('Allâma Hillî, ob. 726/1326), učenik Nasîr Tusîja. Već ovi datumi premašuju granicu koju smo, sa Averoesovom smrću (1198), utvrdili za prvi dio ove studije. Naredne naznake, ipak, dopuniće shemu cjeline koja se ne može cjepati.

Treće razdoblje proteže se od Tusîja pa do safavidskog preporoda u Iranu, kada doživljava procvat isfahanska škola sa Mîr Dâmâdom (1041/1631) i njegovim učenicima. Ovo razdoblje je izuzetno plodno, i ono upravo priprema taj preporod. S jedne strane, dolazi do izuzetne spoznaje. Na jednom kraju, Ibn'Arabî (638/1240) iz Andaluzije prelazi na Istok. Na drugom kraju, učenici Nadžm Kubraa (Nagm Kubra) vraćaju se iz centralne Azije u Iran i Anadoliju, pred mongolskim pritiskom. Susret te dvije škole imao je za posljedicu veliki uzmah metafizike sufizma. Krupna ličnost šiitskog duodecimalnog sufizma toga vremena je Sadudin Hamuje (Sa'duddîn Hamuyeh ili Hama'î, 650/1252), učenik Nadžm Kubraa, koji se dopisivao s Ibn 'Arabîjem. Njegov učenik 'Azîz Nasafî širi njegova djela. Alaudevla Simnani ('Alâ'uddawla Simnanî, 736/1336) biće jedan od velikih prvaka „interiorističke” egzegeze. U osobi Sadrudin Konjavija (Sadrudîn Qonyyûwî) spajaju se uticaji Ibn 'Arabîja i Nasîr Tusîja. Problem walâya-ta naveliko je raspravljan; on ponovo vodi do izvora šiitske gnoze, kako ih iznosi na vidjelo jedan šiitski pisac prvorazrednog značaja, Haydar Âmulî (VIII/XIV) dolazi, naime, do još jednog značajnog sticaja: dok na ismailitskoj strani pad Alamuta ima za posljedicu „povratak” ismailizma u sufizam, na strani duodecimalnog šiizma postoji, tokom toga razdoblja, nastojanje u istom smjeru. Haydar Âmulîja je stajalo silnog napora da šiizam i sufizam ponovo privede jedan drugome; on skicira, u ime mističke teozofije, jednu kritičku historiju filozofije i teologije u islamu. Učenik Ibn 'Arabîja kome se divi i koga komentariše, on se od njega ipak odvaja na jednom bitnom pitanju. On je savremenik Redžeba Bursije (Ragab Bursî, čije djelo, bitno za šiitsku gnozu, potiče iz 774/1327). Ovdje ćemo pridružiti i imena velikog sufijskog šejha Šah Nimatulah Valija (Shâh Ni'matullâh Walî, 834/1431), plodnog pisca; dvojice Ibn 'Arabîjevih šiitskih učenika, Sa'inudîn Turk Isfahanija (Sâ'inuddîn Turkeh Ispahâni, 830/1427) i Muhamed ibn Abi Džumhur Ah'saija (Muhammad ibn Abî Gumhur Ahsâ'î, oko 901/1495); Muhamed Abdurezak Lahidžija (Muhammad 'Abdurrazzâq Lâhîgî, ob. 918/1506), komentatora slavnog mistika iz Azerbejdžana, Mahmud Šabistarîja (umro 720/1317).

Četvrto razdoblje, gore navedeno kao razdoblje safavidskog preporoda i isfahanske škole s Mîr Dâmâdom (1041/1631), Mullâ Sadrâ Šîrâzîjem (1050/1640), njihovim učenicima i učenicima njihovih učenika (Ahmed 'Alavî, Mohsin Fejz, Abdurazâk Lâhîdžî, Kadi Sa'îd Komi itd.) predstavlja pojavu bez presedana u islamu, za koji se smatra da poslje Averoesa nema filozofije. Ti veliki mislioci svoga vremena osjećaju da je riznica šiitske svijesti nerazdvojivo jedinstvo pistis-a i gnosis-a, poslaničke objave i filozofskog razumijevanja koje produbljuje njen ezoterički smisao. Monumetalno djelo Mullâ Sadrâa sadrži jedan dragocjen komentar Kulejnîjevog korpus-a šiitskih predaja. Više drugih ga oponašaju, među njima i veliki teolog Medžlisî, kompilator obimnog Bihâr al-anwâr-a (Okean svjetlosti) na koji smo već upozorili, koji ne gaji naklonost prema filozofiji, ali je najčešće filozof protiv svoje volje. Kao kompilaciju koja je bila djelo Šarîf Râzîja (406/1015) gore smo naveli djelo s naslovom Nahgul balâga (što se obično prevodi sa „Staza rječitosti”, ali gdje treba podrazumijevati ideju djelotvornosti, zrelosti). Radi se o značajnoj zbirci logia prvog imama, 'Alî ibn Abî Tâliba (a.s.) (propovijedi, razgovori, pisma itd.). Nakon Kur'ana i Poslanikovih hadît-a, to je najznačajnije djelo ne samo za šiitski religijski život uopće, nego i za šiitsku filozofsku misao. Nahgul balâga se, u stvari, može smatrati jednim od najvažnijih vrela učenja šiitskih mislilaca, a posebno onih iz četvrtog razdoblja. Njegov uticaj osjeća se na različite načine: logička koordinacija izraza, izvođenje ispravnih zaključaka, stvaranje nekih tehničkih izraza na arapskom, koji su tako sa svojim bogatstvom i ljepotom ušli u književni i filozofski jezik

nezavisno od prevoda grčkih tekstova na arapski. Mullâ Sadrâ i njegova škola će uveliko razviti neke temeljne filozofske probleme koje su postavile logia imama 'Alîja (a.s.). Pozovemo li se na razgovore imama sa njegovim učenikom Kumejl ibn Zijadom (Kumayl ibn Ziyâd), na onaj u kojem opisuje ezoteričko nasljeđivanje Mudraca na ovome svijetu itd., na tim stranicama nalazimo vrlo karakterističan tip mišljenja.

Time šiitska filozofija dobija svoju vlastitu fizionomiju, jer su naši mislioci izveli iz ove knjige cijelu jednu metafiziku, smatrajući da imamove (a.s.) logia sačinjavaju potpun ciklus filozofije. Izražavane su izvjesne sumnje u vjerodostojnost nekih dijelova ove kompilacije. U svakom slučaju, ona u cjelini potiče iz najranijeg razdoblja, a da bi se shvatio njen sadržaj najsigurnije je razumijevati je fenomenološki, to jest onako kako to zadaje njena intencija: ma ko da je držao pero, imam je taj koji govori. Odatle njen uticaj. Možemo žaliti što je Zapad dosada zanemarivao filozofsko izučavanje te knjige. Jer ako se ona pomno izučava, a uz pomoć postupnih dodataka onih koji su je komentarisali (a kojih je bilo mnogo, kako šiita tako i sunnita: Mejsam Bahani (Maytam Bahânî), Ibn el- Hadid (Ibn al-Hadîd), Hui (Hu'yî) itd., jednako kao i prevodilaca na perzijski), i ako je pridružimo logia-ma svih drugih imama, shvatiće se zašto je filozofska misao morala dobiti polet i ponovo se razviti u šiitskom svijetu, u vrijeme kada je filozofija već odavno prestala da bude živa škola u svijetu sunnitskog islama. Kad se sve ovo kaže u općim crtama, iz toga proističe da je polazna tačka filozofske meditacije šiizma, uz Kur'an, cjelokupni korpus imamskih predaja. Svaki napor koji bi nastojao da izloži poslaničku filozofiju koja se razvila iz te meditacije moraće početi sa istog izvora. Dva su normativna principa:

1) bilo bi nedjelotvorno izvana pristupiti historijskoj kritici „lanaca prenosa”; ta kritika je tu često lišena osnova. Jedina plodotvorna metoda jeste fenomenološki postupak: uzeti cjelinu tih predaja, vijekovima živih, takvih u kojima šiitska svijest pokazuje samoj sebi svoj predmet.

2) za sistematizaciju malog broja tema koje se ovdje razmatraju radi izdvajanja poslaničke filozofije nema boljeg puta nego da se ide za onim šiitskim piscima koji su ih komentirali. Tako dobijamo kratku skicu cjeline, bez ispraznog historicizma (čiju ideju ovi pisci nisu čak ni naslućivali). Ovdje ćemo uglavnom slijediti komentare Mullâ Sadrâ Šîrâzîja, Mîr Dâmâda, kao i veoma jezgrovite stranice Haydar Âmulîja. Tekstovi imama, koje su objasnili ti komentatori, omogućuju nam da nazremo bit šiizma, a to je problem pred kojim se nalazimo.

## **Ezoterizam**

Sami tekstovi, i prije svega učenje imama (a.s.), potvrđuju da je šiizam u svojoj biti ezoterizam islama. Imamo, na primjer, smisao dat kur'anskom ajetu XXXIII: 72 „Ponudili smo polog naših tajni (al-amâna) Nebesima, Zemlji i planinama; svi su odbili da ga preuzmu, svi su se bojali da ga prime. Ali čovjek je prihvatio da ih na sebe preuzme, on je nasilan i nesvjestan”. Smisao tog veličanstvenog ajeta, koji za islamsku misao utemeljuje temu de dignitate hominis, nesumnjiv je za šiitske komentatore. Ajet aludira na „Božanske tajne”, na ezoteričko poslanstvo koje su ga sveti imami (a.s.) preneli svojim sljedbenicima. Ta egzegeza može se postaviti na izričitu izjavu šestog imama (a.s), u kojoj se potvrđuje da je smisao tog ajeta walâya, čije je vrelo imam. I šiitski egzegeti (od Hajdar Âmulîja do Mullâ Fathullâha u prošlom vijeku) nastoje pokazati da čovjekova nasilnost i nesvjestanost ovdje nikako ne znače prijekor, već pohvalu, jer bio je potreban čin uzvišene ludosti da bi se prihvatio taj Božanski polog. Dok čovjek, simboliziran u Ademu, ne zna da postoji drugo osim toga, on ima snage da nosi to opasno breme. Čim mu dopre do svijesti da postoji i drugo osim Boga, on će izdati polog: ili će ga odbaciti i dati nedostojnima, ili će jednostavno negirati njegovo postojanje. U drugom slučaju, on sve svodi na spoljašnje slovo. A u prvom slučaju, on krši onaj „zakon tajne” (taqiyya, ketmân) koji su naložili imami (a.s.) u skladu s propisanim: „Bog vam

naređuje da povratite povjerene pologe onima kojima oni pripadaju” (IV:61). A to znači: Bog vam naređuje da Božanski polog gnoze predate samo onome koji ga je dostojan, onome ko je „nasljednik”. Čitav pojam jedne nauke koja je duhovno nasljeđe već je tu naznačen. To je razlog zbog kojeg je peti imam, Muhammad Bâkir (a.s.), izjavio (a svaki imam je to nakon njega ponavljao): „Naša stvar je teška; ona nameće žestoki napor; mogu ga preuzeti samo melek višeg reda, poslani poslanik (nabî mursal) ili vjerni pristaša čiju će srčanost za vjeru Bog iskušati”. Šesti imam, Dža'fer Sâdik (a.s.), još je detaljnije navodio: „Naša stvar je tajna (sirr) u tajni, tajna nečega što ostaje skriveno, tajna koju samo jedna druga tajna može naučavati; to je ezoteričko ezoteričkog. To je tajna, tajna nečega što ostaje prikriveno, tajna kojoj je dovoljna jedna tajna” Važnost tih izjava najavilo je već nekoliko stihova jedne molitve četvrtog imama, 'Alî Zajnul'âbidîna (a.s.) (95/714): „Moje spoznaje krijem dragulje - Od straha da nas neznanica, ugledavši istinu, ne dotuče... O, Gospodaru! Kada bih objavio jedan biser moje gnoze - Rekli bi mi: ti si, dakle, obožavalac idola? - I našlo bi se muslimana koji bi smatrali dozvoljenim da se prolije moja krv! - Oni nalaze da je ružno ono najljepše što im se nudi.” Moglo bi se donjeti mnoštvo navoda iz sličnih govora. Oni su izvanredno svjedočanstvo o šiitskom ethosu, o svijesti šiizma da je on islamski ezoterizam, da je historijski nemoguće otići dalje od učenja imama (a.s.) da bi se doprlo do vrela islamskog ezoterizma. Otuda su šiiti u pravom smislu oni koji preuzimaju tajne imama (a.s.). Zauzvrat, svi oni koji su namjeravali ili namjeravaju ograničiti imamsko učenje na egzoteričko, na pravna i obredna pitanja, krnje ono što čini bit šiizma. Potvrđivanje ezoteričkog ne znači naprosto ukidanje šari'a-ta, slova i egzoteričkog (zâhir): ono znači da je pozitivna religija, lišena duhovne zbilje (haqîqa) i ezoteričkog (bâtin), tama i ropstvo; ona je samo katalog dogmi ili katehizam, umjesto da ostane otvorena za procvat novih i nepredvidivih značenja.

Odatle, prema jednom govoru prvog imama (a.s.), postoje uglavnom tri grupe ljudi:

- 1) Postoji 'âlim rabbâni, theosophos u pravom smislu, naime Poslanik (s) i sveti imami (a.s.).
- 2) Postoje oni koji se povjeravaju naučavanju njihovog učenja o spasu (tarîqat an-nagat) i nastoje da ga otkriju drugima. Iz generacije u generaciju, oni su uvijek bili u manjini.
- 3) Postoji masa onih koji ostaju zatvoreni prema tom naučavanju. „Mi (imami) smo mudraci koji podučavaju; mi podučavamo naše šiite. Ostali, avaj! To je pjena koju struja odnosi.” Ezoterizam se kreće oko dva žarišta, šari'a-ta i haqîqa-ta, religije Zakona, društvene religije, i mističke religije, one koju vodi duhovni smisao kur'anske Objave. Zbog toga, po svojoj biti, on sadrži jednu profetologiju i jednu imamologiju.

## **Profetologija**

Najstariji podaci za ustanovljavanje islamske profetologije sadržani su u učenju imama (a.s.). S obzirom na ono čime je potaknuta, možemo reći da je upravo šiitska sredina bila sredina u kojoj je profetologija trebala da nastane, da bude promišljena, da se razvija. No, više nego svaki drugi oblik mišljenja koji se učvrstio u islamu, „poslanička filozofija” po biti odgovara gledištu poslaničke religije, pošto je „Božanska nauka” nesaopćiva. To nije „nauka” u običnom smislu riječi, nju može saopćiti samo poslanik. Uslovi tog saopćavanja, uslovi sazrijevanja njenog sadržaja nakon što je poslanstvo završeno, čine pravi predmet poslaničke filozofije. Njena ideja prijanja uz samu ideju šiizma, i zbog toga šiizam više ne možemo izostavljati iz historije islamske filozofije.

Prva činjenica na koju treba obratiti pažnju jeste značajan paralelizam između učenja o 'aql-u (umu, umnosti, nus-u) kod avicenijskih filozofa, i učenja o duhu (ruh) u šiitskim tekstovima poteklim od imama (a.s.). Iz toga slijedi da prvo poglavlje jedne poslaničke filozofije, koje ima za temu nužnost Poslanika, i na jednoj i na drugoj strani proizilazi iz razmatranja koja teže ka istoj tački. Kao što iskazuje jedan hadîth šestog imama (a.s.) koji je zabilježio Ibn Bâbuje, pet duhova, ili prije, pet stupnjeva ili stanja duha, sačinjavaju čovjeka; na vrhu se



nalazi duh vjere (îmân) i duh sveti. Nije svih pet stupnjeva u cjelini ostvareno, osim kod poslanikâ, Poslanika (s) i imama (a.s.): kod pravih vjernika ima ih četiri, a kod drugih ljudi tri. Istovremeno filozofi, od Avicene do Mullâ Sadrâa, razmatrajući pet stanja uma, od „materijalnog” uma, ili uma u mogućnosti, do intellectus sanctus-a, dopuštaju da kod većine ljudi um postoji samo u mogućnosti; uslovi koji mu dozvoljavaju da postane ostvareni um stižu se samo kod malog broja ljudi. Prema tome, kako bi se mnoštvo ljudi, prepuštenih njihovim niskim pobudama, moglo ustanoviti kao zajednica koja se pridržava istog zakona? Za Bîrunîja, prirodni zakon je zakon džungle; antagonizam između ljudi može se nadvladati samo Božanskim zakonom, koji je oglasio Poslanik, Božiji Poslanik (s). A ta pesimistička razmatranja Bîrunîja i Avicene tek prenose, gotovo doslovno, učenje imama (a.s.) s kojim nas upoznaje Kulejnî na početku Kitâb

al-hugga. Međutim, šiitska profetologija nikako ne proizilazi iz jedne obične pozitivne sociologije; u pitanju je duhovna sudbina čovjekova. Šiitska teza koja (nasuprot keramitima i ešaritim) negira mogućnost da se Bog vidi na ovom i na onom svijetu, povezana je kod samih imama (a.s.) uz razvitak nauke srca, spoznaje srcem (ma'rifa qalbiyya) koja, obuhvatajući sve razumske i nadrazumske moći, već ocrtava gnoseologiju svojstvenu poslaničkoj filozofiji. S jedne strane, dakle, nužnost poslanstva označava nužnost postojanja tih nadahnutih ljudi, nadljudi, koje ćemo čak nazvati, što ne implicira ideju otjelovljenja, „Božanskim ljudima ili Božanskim gospodarima u ljudskom obliku” (insân rabbâni, rabb insâni). S druge strane, šiitska profetologija će se jasno odvojiti od prvobitnih škola sunnitske islamske misli. Ešariti su, odbacujući svaku ideju tartîb-a, to znači svaku hijerarizovanu strukturu svijeta sa posredničkim uzrocima, uništili čak i temelje poslanstva. Mutezilitski ekstremisti ravindi (râwindî) stavili su, sa svoje strane, ovaj prigovor: ili se poslanstvo slaže sa razumom, ili ne slaže. U prvom slučaju, ono je suvišno; a u drugom ga slučaju treba odbaciti. Mutezilitski racionalizam nije mogao naslutiti onaj nivo bitka i svijesti na kome njegova dilema iščezava. Taj posrednik čiju nužnost pokazuje šiitska profetologija tehnički se označava izrazom hugga (dokaz, Božiji jamac za ljude). Međutim, ideja i funkcija prelaze granice jedne epohe; prisustvo hugga ta mora biti neprekidno, čak i ako se radi o nevidljivom prisustvu, za koje masa ljudi i ne zna. Ako se, dakle, taj izraz primjeni na Poslanika (s), on se zatim primjenjuje, čak s više razloga, na imame (a.s.) (u hijerarhiji alamutskog ismailizma, hugga postaje na neki način imamov duhovni dvojnik). Ideja hugga-ta već dakle implicira nerazdvoјivost profetologije i imamologije, a pošto ona izlazi izvan okvira vremena, korjeni se u jednoj metafizičkoj realnosti čije nas viđenje vodi nazad ka gnostičkoj temi nebeskog anthropos-a. Jedno učenje imama Dža'fera kaže: „Ljudsko obličje je vrhunsko svjedočanstvo kojim Bog potvrđuje Svoje Stvaranje. Ono je knjiga koju je On napisao Svojom rukom. Ono je hram koji je On sagradio Svojom mudroču. Ono je skup oblika svih svjetova. Ono je sažetak spoznaja proizišlih iz tabula secreta-e (lawh mahfuz). Ono je vidljivi svjedok koji odgovara za sve nevidljivo (gayb). Ono je jamac, dokaz protiv svakog poricatelja. Ono je pravi put položen između raja i pakla.” To je tema koju je objasnila šiitska profetologija. To ljudsko obličje u svojoj vanvremenoj slavi nazvano je Ademom u pravom i stvarnom smislu (Âdam haqîqî), homo maximus-om (insân kabîr), višnjim duhom, prvom umnošću, višnjim trščanim perom, višnjim halifom, stožerom stožerâ. Taj nebeski anthropos je posjednik i imalac vječnog poslanstva (nubwwa bâqiyâ), prvotnog bitnog poslanstva (nubuwwa asliyya haqîqiyya), onog koje se razvija još prije početka vremena, u Nebeskom pleromu. On je, također, haqîqa muhammadiyya, vječna muhamedanska zbilja, svjetlost muhamedanske slave, muhamedanski logos. Na njega Poslanik (s) aludira kada kaže: „Bog je stvorio Adema (anthropos) prema svom vlastitom liku”. I kao da je zemaljska epifanija (mazhar) tog anthropos-a kada Poslanik (s) izlaže u prvom licu: „Prva stvar koju je Bog stvorio bila je moja svjetlost” (ili umnost, ili trščano pero, ili duh). To je upravo ono na šta je htjeo da ukaže govoreći: „Ja sam već bio poslanik onda kada je Adem (zemaljski Adem) još bio između vode

i ilovače” (to jest, još neoblikovan). Sada je ta vječna poslanička zbilja jedno dvo-jedinstvo. Ona ima dvije „dimenzije”: spoljašnju, ili egzoteričku, i unutrašnju, ili ezoteričku. Walâya je upravo ezoteričko tog vječnog poslanstva (nubuwwa); on je ostvarenje svih njegovih kvaliteta u skladu s ezoteričkim, prije početka vremena, i njihovo održanje zauvijek. Isto kao što je egzoterička „dimenzija” imala svoje konačno zemaljsko očitovanje u osobi onoga koji je od svih ljudi bio najbliži Poslaniku (s): u 'Alî ibn Abî Tâlibu, prvom imamu (a.s.). Zbog toga je on, kao odijek gornje izreke, mogao reći: „Ja sam već bio walî kada je Adem (zemaljski Adem) bio između vode i ilovače”. Između osobe Poslanika (s) i osobe imama (a.s.) postoji, prije njihovog zemaljskog srodstva, duhovni odnos (nisba ma'nawiyya) utemeljen još u njihovom pretpostojanju: „Ja i 'Alî, mi smo jedna i ista Svjetlost”, „Ja sam sa 'Alîjem bio jedna i ista svjetlost četrnaest hiljada godina prije nego što je Bog stvorio zemaljskog Adema”. Zatim, u tom istom hadîtu, Poslanik (s) upućuje kako je ta jedinstvena svjetlost napredovala iz generacije u generaciju poslanika, da bi se razdvojila na dva sjemena i ispoljila u njihovim dvema osobama; tada on zaključuje, obraćajući se imamu (a.s.): „Da se ne plašim da bi jedna grupa iz moje zajednice mogla prema tebi počinuti isti ispad koji su kršćani počinili prema Isau, rekao bih za tebe nešto, zbog čega bi svaki put kada bi ti prošao pokraj grupe ljudi oni skupljali prašinu tvojih koraka da u njoj potraže lijek. Ali, dovoljno je da budeš dio mene, a ja dio tebe. Moj nasljednik biće onaj koji će nasljediti tebe, jer ti se prema meni isto što je Harun prema Musau, s tom razlikom što poslje mene više neće biti poslanika.”

Postoji, konačno, i ova izjava presudnog značaja: „'Alî je bio tajno poslan sa svakim poslanikom; sa mnom je poslan otvoreno.” Ova posljednja izjava dodaje prethodnim izjavama svu poželjnu nedvosmislenost. Muhamedanski imamat, kao ezoterizam islama, jeste eo ipso ezoterizam svih ranijih poslaničkih religija. Ovim se kratkim naznakama objašnjava razrađivanje, kod šiitskih mislilaca, kategorija poslanstva i walâya-ta. Postoji apsolutno poslanstvo (nubuwwa mutlaqa), zajedničko ili opće, i ograničeno ili posebno poslanstvo (nubuwwa muqayyada). Prvo je ono koje je svojstveno apsolutnoj muhamedanskoj zbilji, cjelokupnoj i prvobitnoj, od vanvremenosti do savremenosti. Drugo poslanstvo sačinjavaju djelimične zbilje prvoga, to jeste, posebne epifanije poslanstva koje su redom bili nabî-ji ili vjerovjesnici čiji je pečat bio islamski Vjerovesnik (s), bivajući samim time epifanija haqîqa muhammadiyya-ta. Isto je s walâya-tom koji je ezoteričko vječnog poslanstva: postoji apsolutni i opći walâya, i ograničeni ili posebni walâya. Kao što je i poslanstvo svakog od Poslanika redom djelimično zbilja i epifanija (mazhar) apsolutnog poslanstva, tako je walâya svih awliyâ' (prijatelja Božijih, Božijih ljudi) svaki put djelimično zbilja i epifanija apsolutnog walâya-ta čiji je pečat prvi imam (a.s.), dok je pečat muhamedanskog walâya-ta Mahdi, dvanaesti imam (a.s.) („skriveni imam”). Tako je muhamedanski imamat, to jest plerom dvanaestorice, pečat (hafîm) walâya-ta. Cjelina nabî-ja je prema pečatu poslanstva u istom odnosu kao on sam prema pečatu awliyâ'. Tako shvatamo da su bit (haqîqa) pečata Poslanika i bit pečata awliyâ' jedna i ista bit, posmatrana u odnosu na egzoteričko (poslanstvo) i u odnosu na ezoteričko (walâya). Sadašnja situacija je sljedeća: svi u islamu jednodušno propovijedaju da je ciklus poslanstva završen sa Muhamedom, pečatom Poslanika (s). Ali za šiizam, okončanjem ciklusa poslanstva, počeo je ciklus walâya-ta, ciklus duhovne inicijacije. U stvari, a to ćemo kasnije detaljnije izložiti, ono što je prema šiitskim autorima bilo završeno jeste „zakonodavno poslanstvo”. Što se tiče poslanstva samog, ono označava duhovno stanje onih koji su se, prije islama nazivali nabî-ji, ali koji se od tada ubuduće označavaju kao awliyâ'; ime se promijenilo, stvar ostaje ista. To je karakteristična vizija šiitskog islama, u kojem tako sazrijeva očekivanje jedne budućnosti prema kojoj on ostaje otvoren. To poimanje zasnovano je na klasifikaciji poslanika, koja se sama temelji na poslaničkoj gnoseologiji o kojoj su govorili sami imami (a.s.). Ona s druge strane određuje poredak prvenstva između walî-ja, nabîja i rasul-a, koji doudecimalni šiizam i ismailizam različito shvataju. U stvari, što se tiče

nubuwwa-ta, razlikujemo nubuwwat at-ta'rîf, poslanstvo koje naučava, „gnostičko”, i nubuwwat at-tašrî', zakonodavno poslanstvo. Ovo posljednje je u užem smislu risâla, poslanstvo rasul-a ili Poslanika, čije je poslanstvo da ljudima izloži šarî'a, Božanski zakon, „Nebesku knjigu koja je sišla u njegovo srce”. Bilo je mnogo poslanih nabî-ja (nabî mursal), dok se niz velikih poslanika čije je poslanstvo bilo da izlože neki šarî'a ograničava na ulu'l-'azm (ljudе odluke), kojih je bilo šest: Adem, Nuh, Ibrahim, Musa, Isa, Muhamed - ili prema nekim predajama sedam, ako se računa Davud sa svojim psalmima. Situacija koju je odredila ta profetologija izražava se na najbolji način u definiciji odnosa između walâya-ta, poslanstva (nubuwwa) i Poslanikovog (s) poslanništva (risâla) pa tako i između osobe walî-ja, osobe Poslanika i Poslanikove osobe. Ako ta tri pojma predstavimo kao tri koncentrična kruga, središnji krug predstavlja walâya, pošto je on ezoteričko poslanstva; poslanstvo predstavlja srednji krug, pošto je ono ezoteričko ili „unutarnje” Poslanikovog (s) poslanstva, koje predstavlja spoljašnji krug. Svaki rasul je isto tako i nabî i walî. Svaki nabî je isto tako i walî. Walî može biti samo walî, i ne mora biti ništa više. Iz toga paradoksalno slijedi da je poredak prvenstva kvalifikacija obrnut u odnosu na poredak prvenstva osoba. Autori to objašnjavaju na sljedeći način:

Pošto je walâya jezgro i ezoteričko, on je istaknutiji od egzoteričke spoljašnjosti, jer joj je potreban. Jednako kao što Poslanikovo (s) poslanstvo pretpostavlja duhovno stanje nabî-ja, ovo opet pretpostavlja walâya-t. Što je neka stvar bliža unutrašnjim zbiljama, dovoljnija je sama sebi i vječa je njena blizina Bogu, koja zavisi od unutrašnjih osobina jednog bića. Slijedi, dakle, da je walâya, kvalitet prijatelja Božijeg, upućenog i duhovnog upućivača, istaknutiji od kvaliteta nabî-ja, a ovaj je istaknutiji od kvaliteta Poslanika (s) (rastuća spoljašnost). Ili, kao što ponavljaju naši pisci: risâla je ljuska, nubuwwa badem, a walâya ulje tog badema. Drugim riječima, Poslanikovo (s) poslanstvo bez stanja nabî-ja bilo bi kao šarî'a, pozitivna religija, lišena tarîqa-ta, mističkog puta, kao egzoteričko bez ezoteričkog, kao prazna ljuska bez badema. A stanje nabî-ja bez walâya-ta bilo bi kao mistički put (tarîqa) lišen duhovnog ozbiljenja (haqîqa), kao ezoteričko bez ezoteričkog ezoteričkog (bâtin al- bâtin), kao badem bez ulja. U gnoseologiji ćemo pronaći analogan odnos između pojmova wahy, ilhâm i kašf.

Međutim, kada na taj način potvrđuju nadmoć walâya-ta, duodecimalni šiiti time ne smatraju da je osoba walî-ja, koji je samo walî, nadmoćnija od osobe nabî-ja i Poslanika (s), već da od tri kvaliteta posmatrana u jednoj istoj osobi, osobi Vjerovjesnika islama (s), walâya ima najistaknutije mjesto, jer je vrelo, temelji i oslonac druga dva. Otuda i prividni paradoks: iako walâya ima najistaknutije mjesto, prvenstvo konkretno ima vjerovjesnik-poslanik, zato što su u njemu sadržana tri kvaliteta, on je walî - nabî -rasul. Primjećujemo, zajedno sa Hajdar Âmulijem, da se na tom pitanju razdvajaju duodecimalni šiizam i ismailizam, tačnije, reformirani ismailizam iz Alamuta, koji je možda samo ponovo našao duboku namjeru prvobitnog šiizma. Kao što ćemo kasnije vidjeti, pozicija alamutskog ismailizma bila je pretjerano stroga: Pošto je walâya nadmoćniji od kvaliteta vjerovjesnika-poslanika, pošto je imamov walâya uređen prema ezoteričkom, dok je poslanstvo poslanika (zakonodavca) uređeno prema egzoteričkom, konačno, pošto je ezoteričko istaknutije od egzoteričkog, treba zaključiti da imam ima temeljno prvenstvo nad Poslanikom, i da je ezoteričko nezavisno od egzoteričkog. Zauzvrat, pozicija duodecimalnih šiita (uprkos uvijek latentnoj sklonosti šiizma da propovijeda prvenstvo imama) nastojala je sačuvati ravnotežu: svako egzoteričko koje se ne oslanja na ezoteričko je u stvari nevjera (kufr), ali zauzvrat, svako ezoteričko koje istovremeno ne podržava postojanje egzoteričkog jeste slobodoumlje. Vidi se: prema tome da li prihvatamo imamitsku ili ismailitsku tezu, odnos profetologije i imamologije obrće svoj smjer.

## Imamologija

Ideju imama zahtijevaju dvostruki vid gore opisane „vječne muhamedanske zbilje”, koja implicira, između ostalog, da nakon ciklusa poslanstva slijedi ciklus walâya -ta. Prva tema na kojoj se dugo zadržavaju govori imama jeste nužnost „čuvara knjige” (qayyim al-Qur'ân), nakon poslanika-najavljiivača. O toj temi vode se vrlo živi dijalozi u okolini imama (a.s.), naime rasprave s nekim mutezilitima, gdje se među protagonistima ističe mladi Hišâm ibn al-Hakam, omiljeni učenik šestog imama (a.s.). Teza koju suprotstavljaju protivnicima jeste da tekst Kur'âna sam za sebe nije dovoljan, jer on ima skrivene smislove, ezoteričke dubine, prividne proturječnosti. To nije knjiga čije bi znanje mogla preuzeti opća filozofija. Treba „vratiti” (ta'wîl) tekst u ravan u kojoj je njegov smisao pravi. To nije posao dijalektike kalâm-a; taj se pravi smisao ne stvara pomoću silogizama. Potreban je čovjek koji bi istovremeno bio i duhovni nasljednik i nadahnuti, koji posjeduje ezoteričko (bâtin) i egzoteričko (zâhir). On je Božiji hugga, čuvar knjige, imam ili vodič. Mišljenje će se, dakle, usredsrediti na to da razmotri ono što čini bit imama u osobi dvanaestorice imama. Komentarišući tekstove imama (a.s.) o tom pitanju, Mullâ Sadrâ izlaže njegove filozofske pretpostavke: ono što nema uzroka (ono što je ab-imo) ne može biti spoznato; njegova se bit ne može odrediti; nikakav se dokaz o njemu ne može dati polazeći od nečeg drugog, jer Ono samo je dokaz. Boga se može spoznati samo putem Boga, a ne polazeći od tvoračkog, kao što čine teolozi kalâm-a, niti od nenužnog bitka, kao što čine filozofi (falâsifa). Do visokih spoznaja može se doprijeti samo putem Božanske objave (wahy) ili nadahnuća (ilhâm). Nakon Poslanika (s), koji je bio Božiji hugga, nemoguće je da Zemlja ostane bez hugga-ta, Božijeg jamca koji za njega odgovara pred ljudima, kako bi mu se ovi približili. Njega mogu javno priznavati ili, nasuprot tome, može biti nepoznat masi, skriven načinom postojanja incognito. On je vodič neophodan za skrivene smislove Knjige, koji zahtijevaju Božansku svjetlost, unutrašnju viziju, duhovno slušanje. Imamologija je bitni zahtjev poslaničke filozofije. Prvo pitanje je: ko bi nakon Poslanika (s) mogao polagati pravo na naslov „čuvara knjige”? Svjedočanstva po tom pitanju su jednodušna. Jedan od najslavnijih Poslanikovih (s) drugova, Abdulah ibn Abas ('Abdullâh ibn 'Abbâs), prenosi duboki utisak koji su osjetili svi oni koji su čuli 'Alîja (a.s.) kako komentariše Fatihu (prvu suru Kur'âna). A postoji i svjedočanstvo prvog imama (a.s.): „Nije bilo ni jednog kur'ânskog ajeta koji je spušten (koji je objavljen) Božijem Poslaniku (s), a da mi ga on nije potom diktirao i tražio da ga izgovorim. Zapisivao sam ga svojom rukom, a on me učio njegovom tafsîr-u (doslovnom objašnjenju) i ta'wîl-u (duhovnoj egzegezi), nâsih-u (ajetu koje opoziva) i mansuh-u (opozvanom ajetu), muhkam-u i mutašâbih-u (čvrsto određenom i neodređenom), posebnom i općem. I molio je Boga da pospješi moje razumijevanje i moje pamćenje. Zatim je stavio svoju ruku na moje grudi i zatražio od Boga da moje srce ispuni spoznajom i razumijevanjem, rasuđivanjem i svjetlošću”. Zaista, tekstovi pribjegavaju motivu srca da bi objasnili ulogu imama: on je za duhovnu zajednicu ono što je srce za ljudski organizam. Poređenje će poslužiti kao oslonac za interiorizaciju imamologije. Kada, na primjer, Mullâ Sadrâ govori o „toj nebeskoj zbilji (malakutî) koja je imamat u čovjeku”, time naznačava koliko imamologija koristi mističkom iskustvu. Isto tako, skriveni imam (a.s.) prisutan je u srcu svojih šiita sve do Dana oživljenja. Kasnije ćemo ukazati na veoma veliko značenje gayba-ta (iščeznuća imama), tog Božanskog incognito koji je bitan za poslaničku filozofiju, jer štiti Božansko da ne postane predmet, kao što ga štiti od svakog podruštvljanja. Autoritet imama je nešto sasvim drugo od dogmatske vlasti koja upravlja crkvom. Imami (a.s.) su upućivali u skriveni smisao Objava; i sami nasljednici, oni su raspolagali nasljeđem u korist onih koji su bili spremni da ga prime. Temeljni pojam gnoseologije jeste 'ilm irtî, nauka koja predstavlja duhovno nasljeđe. Zbog toga šiizam ne predstavlja ono što obično nazivamo „religijom autoriteta”, u smislu jedne crkve. U stvari, imami (a.s.) su ispunili svoje zemaljsko poslanstvo: oni više nisu materijalno na ovom svijetu.

Njihova stalna prisutnost je nadosjetilna prisutnost; a ona je također „duhovni autoritet“ u pravom smislu riječi. Njihovo učenje traje, i ono je temelj cjelokupne hermeneutike Knjige. Prvi između njih, prvi imam (a.s.), naziva se temeljom imamata. Ali šiitska predstava ne može iz toga izdvojiti jedanaest drugih Likova koji zajedno čine plerom imamata, jer je zakon broja dvanaest, simboličke brojke jedne cjeline, stalan u svim razdobljima ciklusa poslanstva (gore smo podsjetili na neke potvrde o tome: dvanaest vrela koja su šiknula iz stijene po kojoj je Musa udario štapom; veza sa dvanaest mjeseci jedne godine u skladu je sa starim teologijama Aion-a). Svaki od velikih Poslanika, najavljiivača nekog šarī'a-ta, imao je svojih dvanaest imama. Poslanik je sam rekao: „Neka se Bog nakon mene pobrine za 'Alīja i awsiyâ' (nasljednike) koji su moji potomci, jer oni su vodiči. Bog im je dao moje razumijevanje i moje znanje, što znači da imaju isti položaj kao i ja i da su dostojni moga nasljeđivanja i imamata.” Kao što kaže Hajdar Âmulī: „Svi su imami jedna i ista svjetlost (nur), jedna i ista bit (haqīqa, oýóíá), oličena u dvanaest osoba. Sve što se primenjuje na jednoga od njih, primenjuje se isto tako i na svakog drugog”. To shvatanje temelji se na čitavoj metafizici imamologije koja se značajno razvila, s jedne strane u ismailitskoj teozofiji, i s druge strane pod okriljem duodecimalnog šiizma, posebno u šayhiyya-školi. Njene premise nalaze se u samim imamskim tekstovima. Da bi se shvatila njihova važnost, treba se isto tako podsjetiti da, ako se imamologija i nalazila pred istim problemima kao i kristologija, ona se uvijek priklanjala rješenjima koja je službeno kršćanstvo odbacivalo, ali koja su ipak bila bliska gnostičkim poimanjima. Kada se razmatra odnos Božanskog (lâhut) i čovječanskog (nâsut) u osobi imama, nikada se ne radi o nečemu kao što je hipostatičko jedinjenje dvije prirode. Imami su Božanske epifanije, teofanije. Tehnički rječnik (zuhur, mazhar) uvijek se obraća poređenju sa fenomenom ogledala: slika koja se pokazuje u ogledalu nije ostvarena u supstanci ogledala (niti joj je imanentna). Shvaćeni tako kao Božanske epifanije, i ništa više ni manje, imami su Božija imena i kao takvi oni štite od dvostruke pogibije, antropomorfizma (tašbīh) i agnosticizma (ta'tīl). Njihovo pretpostojanje kao pleroma bića svjetlosti već je potvrdio šesti imam (a.s.) : „Bog nas je stvorio od svjetlosti Svoje Uzvišenosti, a od ilovače (naše svjetlosti) stvorio je duhove naših šiita”. Zbog toga su njihova imena bila ispisana plamenim slovima na tajanstvenoj smaragdnoj pločici koju je posjedovala Fatima (a.s.), izvor njihove loze (ovdje ćemo se prisjetiti Tabula smaragdina-e u hermetizmu).

Naziv koje imami (a.s.) dobijaju shvatljivi su jedino ako ih promatramo kao likove svjetlosti, pretkosmičke entitete. Te nazive sami su potvrdili u vrijeme svoje zemaljske epifanije. Kulejnī je sakupio velik broj tih naziva u svojoj opsežnoj kompilaciji. Tako su se pojedini dijelovi slavnog ajeta Svjetlosti (Kur'ân, XXXIV: 35) iskazivali redom o četrnaestero prečistih (Poslanik, Fatima, dvanaestorica imama). Oni su jedini „neokaljani” (ma'sum), očuvani i zaštićeni od svake ljage. Peti imam (a.s.) izjavljuje: „Svjetlost imama u srcu vjernika blještavija je od sunca koje širi svjetlost dana”. Imami (a.s.) su u stvari ti koji osvjetljavaju srce vjernika, dok su srca onih kojima Bog zaklanja tu svjetlost prekrivena tamom. Oni su stubovi Zemlje, znači ('alamât) koje Bog pominje u svojoj Knjizi, oni kojima je data prirodna mudrost. Oni su halife Božije na zemlji, pragovi preko kojih se do njega dopire, izabranici i nasljednici Poslanika (s). Kur'ân vodi ka imamima (a.s.) (kao teofanički likovi, imami nisu samo vodiči skrivenog smisla, oni su sami taj ezoterički smisao). Oni su rudnik gnoze, stablo poslanstva, posjetilište meleka, nasljednici spoznaje jedni od drugih. U njima je cjelina knjiga koje je Bog „spustio” (objavio). Oni poznaju svevišnje ime Božije. Oni imaju istu vrijednost kao i jevrejski kovčeg saveza. Na njihov silazak na zemlju aludira silazak duha i meleka u noći sudbine (sura XCVII). Oni znaju za sve spoznaje koje su melecima „donjeli“ vjerovjesnicima i poslanicima. Njihova spoznaja obuhvata cjelinu vremena. Oni su muhaddatun, („oni kojima melec govore”). Pošto su oni svjetlost srca vjernika, slavna izreka koja govori da „onaj koji poznaje samoga sebe, poznaje svoga Gospodara” zapravo znači: „poznaje svoga imama” (to jeste, njemu okrenuto Božije lice). Suprotno, onaj ko umre a da

nije upoznao svoga imama, umire smrću nesvjesnih, to jeste ne upoznavši sebe. Te potvrde su dosegle vrhunac u slavnoj „Propovijedi velikog Objavljenja” (Hutbat al-bayân), koja se pripisuje prvom imamu (a.s.), ali u kojoj se izražava jedan vječiti imam: „Ja sam znak Premoćnog. Ja sam gnoza misterija. Ja sam prag pragova. Ja sam prisni prijatelj bljeska Božanskog veličanstva. Ja sam prvi i posljednji, očitovani i skriveni. Ja sam lice Božije. Ja sam ogledalo Boga, višnje pero, Tabula secreta. Ja sam onaj koji se u Evandelju zove Elija. Ja sam onaj koji čuva tajnu Božijeg Poslanika.” Govor se nastavlja bučnim iznošenjem sedamdeset isto tako neobičnih tvrdnji. Iz kojeg god doba ona poticala (a u svakom slučaju mnogo je starija nego što vjeruju neki kritičari), ova hutba nam pokazuje korisne rezultate koje je u šiitskoj imamologiji izazvala gnostička tema nebeskog Anthropos-a ili „Vječne muhamedanske zbilje”. Pomoću onoga što smo o njoj prethodno izrekli mogu se savršeno razumijeti tvrdnje imama (a.s.). Pošto je „njihov walâya ezoteričko poslanstva” oni su, konačno, ključ svih kur'ânskih sigli, to jest misterioznih slova ispisanih na početku ili u naslovu nekih kur'ânskih sura.

A pošto su svi jedna ista bit, jedna ista svjetlost, ono što se kaže za imama općenito, odnosi se na svakog od dvanaestorice. Onako kako se pojavljuju u historiji, njihov redoslijed je sljedeći: I. 'Alî, Amîr al-mAminîn (Zapovjednik vjernika) (40/661). II. Al-Hasan al-Mudžtebâ (49/669). III. Al-Husein Sejjid aš-Šuhadâ' (61/680). IV. 'Alî Zejnul'âbidîn (92/711). V. Muhammad Bâkir (115/733). VI. Dža'fer as-Sâdik (148/765). VII. Musa al-Kâzim (183/799). VIII. 'Alî Ridâ' (203/818). IX. Muhammad Dževad at-Takî (220/835). X. 'Alî an-Nakî (254/868). XI. Al-Hasan al-'Askerî (260/874). XII. Muhammad al-Mahdî (a.s.), al-Qâ'im, al-Hugga. Svi su oni ponavljali da su nasljednici spoznaje Božijeg Poslanika (s) i svih ranijih poslanika. Smisao tog nasljedničkog svojstva pokazaće nam gnoseologija. Ono što prethodi već nam dopušta da uklonimo jednu predrasudu ili nesporazum. Nikada pripadnost Poslanikovom potomstvu u fizickom smislu nije bila dovoljna da stvori imama (potrebni su, između ostalog, nass i 'isma, investitura i besprijekornost). Njihov imamat ne proizlazi samo iz njihovog zemaljskog srodstva sa Poslanikom. Treba prije reći suprotno, da je njihovo zemaljsko srodstvo rezultat i znak njihovog pleromatičkog jedinstva sa Poslanikom (s). S druge strane, ovdje se ukratko može ustanoviti da se pojam walâya-ta toliko korijeni u šiizmu da se čini da se od njega ne može odvojiti. No on je od njega ipak bio odvojen, i u tome je cijela historija nešiitskog sufizma, čija vrela, kao što smo rekli, još nisu potpuno razjašnjena. Walâya tada gubi svoju podlogu, svoj izvor i svoju povezanost; na Poslanika (s) se prenosi ono što se odnosilo na imama. Kada je walâya jednom iskorijenjen iz imamologije, nastaje druga ozbiljna posljedica. Nasljednicima poslanika i Poslanika (s) smatraće se „četvorica imama” osnivača četiri pravna obreda (hanbelitskog, hanefitskog, malikitskog i šafiitskog) u sunnitskom islamu. Organska veza, dvojstvo šar'ata i haqîqa-ta, bila je raskinuta, a time je utvrđena legalitarna religija, čisto pravno tumačenje islama. Tu, na samom njegovom izvoru možemo dokučiti jedan sasvim karakterističan fenomen laicizacije i podruštvljenja. Bâtin izdvojen od zâhir -a, naime odbačen; upravo je takva i situacija filozofâ i mistikâ koji su se nalazili bez oslonca, i na sve više „kompromitirajućem” putu. O tom fenomenu, koji dosad nismo analizirali, daju jasnu sliku protesti svih onih šiita (s Hajdar Âmulîjem na čelu) koji, pošto su dobro shvatili glavni uzrok svođenja islama na čisto legalitarnu religiju, osporavaju „četvorici imama” svojstvo Poslanikovih nasljednika. Prvi razlog je taj što njihova nauka, kao potpuno egzoterička, ni ukoliko nema narav nauke koja je duhovno nasljeđe ('ilm irtî). Drugi je razlog taj što walâya upravo od imama stvara nasljednike bâtin-a. Šiitska gnoseologija dopušta nam da shvatimo šta je ulog u toj igri, i koliko je situacija ozbiljna.

## Gnoseologija

Postoji bitna veza između gnoseologije jedne poslaničke filozofije i fenomena Svete knjige „spuštene s neba”. Za filozofsko razmišljanje unutar jedne zajednice ahl al-kitâb, tema poslaničkog nadahnuća mora biti povlašćena tema. Poslanička filozofija koja se razvila u šiitskom islamu u njoj nalazi vlastiti ton, dok se u isto vreme njeno usmjerenje potpuno razlikuje od usmjerenja kršćanske filozofije, usredsređene na činjenicu Otjelovljenja kao ulaska Božanskog u historiju i hronologiju. Odnosi vjerovanja i znanja, teologije i filozofije, neće se jednako shvatati na obje strane. Ovdje će se gnoseologija vezati uz čulnu spoznaju; ona će uspostaviti kategorije u odnosu na poslaničku spoznaju, i u odnosu na hijerarhiju osoba koju utvrđuje gore opisani odnos između nubuwwa-ta i walâya-ta. Racionalna dijalektika mutakallim-a nije raspolagala sredstvima koja omogućuju tu poslaničku filozofiju. Oni koji su je preuzeli bili su hukamâ' ilâhiyyun, što doslovno znači, kao što smo vidjeli, theosophi. Hadî-i koji nam, u Kulejnîjevom korpusu, posebno prenose gnoseološko učenje petog, šestog i sedmog imama (a.s.), postavljaju razvrstavanje stupnjeva spoznaje i poslaničkih osoba prema stupnjevima posredovanja meleka. Ta veza između gnoseologije i angelologije dopustiće filozofima da poistovjete meleka spoznaje i meleka objave. Međutim, potpuno bismo se prevarili ako bismo u tom poistovjećivanju 'aql-a (umnosti) i ruh-a (duha), idun-a i idlueâ-a vidjeli racionalizaciju duha. Pojam 'aql-a (intellectus, intelligentia) nije pojam ratio-a (može se čak reći da će upravo avicenijska angelologija, uzajamno povezana s gnoseologijom i kosmologijom, uzrokovati neuspjeh latinskog avicenizma u XII vijeku, zato što je latinska skolastika tada poprimila sasvim drugi pravac). Osim toga, treba podvući da razvrstavanje Poslanika i načina spoznaje koji im odgovaraju izvire iz učenja imama (a.s.), te da je do nekog starijeg vrela nemoguće doprijeti. Imami (a.s.) su nabrojali, opisali i objasnili četiri kategorije.

1) Postoji poslanik ili nabî, koji je poslanik samo za sebe. Njemu nije dano da objavljuje poruku koju je primio od Boga, zato što je to lična poruka. To je na neki način „neprelazno” poslanstvo, koje ne prelazi granice njegove ličnosti. On je „poslan” samo za sebe.

2) Postoji nabî, koji ima vizije i čuje glas meleka u snu, ali ga ne vidi u budnom stanju, i isto tako nije poslan nikome (kao primjer, navodi se Lutov slučaj)

3) Tim dvjema kategorijama nabî-ja priključuje se kategorija poslanika koji ima viziju meleka ili čuje njegov glas ne samo u snu, nego i u budnom stanju. On može biti poslan većoj ili manjoj grupi (kao primjer, navodi se Junusov slučaj). To je slučaj nabî mursal-a, poslanog poslanika, kod kojeg se još uvijek susrećemo samo sa nubuwwat at-ta'rîf, poslanstvo koje poučava, saopćava.

4) U kategoriji vjerovjesnika-poslanika razlikujemo kategoriju šestorice (ili sedmorice) velikih poslanika (Adema, Nuha, Ibrahima, Musaa, Davuda, Isaa, Muhameda), poslanika čije je poslanstvo (risâla) bilo da najave šarî'a, novi Božanski zakon, koji ukida prethodni; to je upravo nubuwwat at-tašrî', ili zakonodavno poslanstvo. Konačno, tačno je utvrđeno da se risâla može dogoditi samo nabî-ju čiji je poslanički kvalitet, nubuwwa, dosegao zrelost, kao što se nubuwwa događa samo onome čiji se walâya potpuno razvio. Postoji nešto kao postupna Božanska inicijacija.

U prvi mah se nameću dva zapažanja. Prvo se tiče uplitanja, i ovdje također, pojma walâya-ta. Što se tiče prve dvije kategorije nabî-ja, svi nas komentatori obavještavaju da je njihov slučaj naprosto slučaj awliyâ': to su „Božiji ljudi” koji su posjedovali znanja koja nisu mogli steći spolja (iktisâb), iz ljudskog podučavanja, naime oni nemaju viziju uzroka tog znanja i viziju meleka koji ta znanja „ubacuje” u njihovo srce. No dobijamo jedno poblize određenje kapitalnog značaja: riječ walî (Božiji prijatelj i ljubimac) nije se upotrebljavala ni za jednog od awliyâ' iz poslaničkog razdoblja prije poslanstva Poslanika islama (s). Zvali su ih jednostavno anbiyâ' (množina od nabî), vjerovjesnici (ovdje se treba prisjetiti Beni ha-nebi'im

iz Biblije). Od pojave islama ne može se više upotrebljavati izraz nabî, kaže se awliyâ'. Ali između walâya-ta i običnog vjerovjesništva (onoga koje nije praćeno poslanstvom objavljivanja šarî'a-ta) postoji razlika samo u upotrebi riječi, a ne u ideji i značenju. Gnoseološki, slučaj nekadašnjih nabî-ja je upravo slučaj imama; oni u snu imaju auditivnu percepciju meleka (muhaddatun, „oni kojima melec govore”). Taj stav je od presudne važnosti. On utemeljuje čitavu šiitsku ideju ciklusa walâya-ta koji slijedi za ciklusom poslanstva. On omogućuje, pošto je samo „zakonodavno poslanstvo” završeno, nastavljanje jednog „ezoteričkog vjerovjesništva” (nubuwwa bâtiniyya) pod imenom walâya-ta, to jest nastavljanje hijerohistorije.

Drugo zapažanje je sljedeće: kategorije poslaničke gnoseologije ustanovljene su prema vidljivom, čujnom ili nevidljivom posredovanju meleka, to jest, prema svijesti koja može zahvatiti njegov sadržaj. Poslanikovo poslanstvo implicira viđenje meleka u budnom stanju (viđenje čiji će se oblik objašnjavati načinom percepcije različitim od osjetilne percepcije). Upravo to označavamo kao wahy (Božansko saopćenje). Za druge kategorije, upotrebljava se riječ ilhâm (nadahnuće), koje sadrži više stupnjeva, i kašf, mističko otkriće. Jedan hadîth objavljuje da „imam čuje glas meleka, ali ga ne vidi, niti u snu niti u budnom stanju”.

Pažnja ovih autora dugo se zadržala na tri različita načina više spoznaje, hijerognoze. Njihov smisao može se shvatiti jedino uz uslov da se oni vežu uz cjelinu profetologije. Kada sam Poslanik (s) veliča primjeran slučaj 'Alîja, jedinog od drugova koji je bio sposoban da snagom svoga 'aql-a (uma) napreduje prema Bogu u potrazi za Spoznajom, radi se o poslaničkom pojmu 'aql-a, čija je prevlast potpuno izmjenila položaj filozofije u islamu. Ova je, postignuvši da se prizna veza koju je ustanovila između posredovanja meleka i prosvjetljenja uz pomoć uma, bila „u svom elementu”. Vidjeli smo da gnoseologija filozofa teži da se na kraju pridruži poslaničkoj gnoseologiji, poistovjećujući 'aql fa'âl (djelatni um) s duhom svetim, Džibrilom, melekom objave. Zbog toga bi pregled šiitske teozofije bio nepotpun ako ne bismo ukratko naznačili kako su naši mislioci, u svojim komentarima, razvili gnoseologiju koju su ustanovili imami (a.s.). Mullâ Sadrâ je u tome zaista velik. Učenje koje je on razradio uz tekst imama (a.s.) predstavlja svaku istinitu spoznaju kao epifaniju ili teofaniju. Srce (suptilni organ svjetlost, latîfa nurâniyya, potpora umnosti) ima, prema svojoj bitnoj predodređenosti, sposobnost da prima duhovnu zbilju (haqâ'iq) svih spoznaja. Ipak, spoznaje koje mu se epifaniziraju (tašallî) iza vela tajne (nadosjetilno, gayb) mogu poticati iz danosti šarî'a-ta ('ilm šar'î), i mogu biti duhovna znanost ('ilm 'aqlî) koja vodi podrijetlo direktno od Davatelja danosti. To 'aqlî znanje može biti urođeno, a priori (matbu', u terminologiji prvoga imama), i to je spoznaja prvih počela, - ili pak može biti stečena. Ako je takva, može biti stečena naporom, posmatranjem, izvođenjem zaključaka (istibsâr, i'tibâr), i to je, bez sumnje, znanje filozofa; ili može spopasti srce, kao nenadano ubačena u njega; to je ono što se zove ilhâm (nadahnuće). Što se ovoga tiče, treba razlikovati slučaj u kojem dolazi do nadahnuća a da čovjek ne vidi uzročnika koji ga u njega „ubacuje” (melek), i to je nadahnuće imama, awliyâ' uopće, i slučaj u kojem čovjek direktno vidi uzročnika, a to je slučaj Božanskog saopćenja (wahy) poslaniku preko meleka. Ta gnoseologija, dakle, istovremeno obuhvata, kao stupnjevite razlike jednog istog Očitovanja, spoznaju filozofa, nadahnutih ljudi i poslanika. Ideja spoznaje kao epifanije koja se percipira organom čije je sjedište u srcu vodi uspostavljanju dva uporedna niza, čiji su izrazi homologni. Sa strane spoljašnjeg viđenja (basar az-zâhir) postoji oko, sposobnost vida, opažanje (idrâk), sunce. Sa strane unutrašnjeg viđenja (basîrat al-bâtin) postoji srce (qalb), um ('aql), spoznaja ('ilm), melek (duh sveti, djelatna umnost). Bez sunčevog svjetla, oko ne može vidjeti. Bez prosvjetljenja meleka-umnosti, ljudski um ne može spoznavati (avicenijanska teorija se ovdje uključuje u poslaničku gnoseologiju). Tom meleku umnosti dajemo ime trščano pero (qalam), jer je on posredni uzrok između Boga i čovjeka, kako bi se ostvarila spoznaja u srcu, kao što je kalem (pero)



posrednik između pisca i papira, na kome on piše ili crta. Ne treba dakle prelaziti iz čulnog poretka u nadčulni, pitajući se je li taj prelazak opravdan. Nema više apstrahiranja od čulnog. Tako svoje utemeljenje dobija ideja jedne percepcije ili spoznaje srcem (ma'rifa qalbiyya), koju su najprije i izričito formulirali imami (a.s.), i na koju aludira kur'anski ajet (LIII: 11, u kontekstu koji evocira prvo Poslanikovo viđenje): „Srce ne poriče ono što je vidjelo”. Ili: „Nisu njihove oči slijepe, već njihova srca u grudima” (XXII: 45). Pošto se radi o jednom istom očitovanju na stupnjevima različite visine, putem čula ili drugim putem, očitovanju čija je granica viđenje meleka koji „ubacuje” spoznaje u srce u budnom stanju, viđenje slično viđenju očima, može se reći da prema shemi poslaničke gnoseologije, filozof ne vidi meleka već umuje putem njega, onoliko koliko se potrudi. Awliyâ, imami, čuju ga duhovnim slušanjem. Poslanici ga vide. Često poređenje, kod Mullâ Sadrâa, kao i kod drugih, poziva se na fenomen ogledalâ. Postoji veo između ogledala srca i tabula secreta-e (lawh mahfuz) na kojoj su sve stvari otisnute. Epifanija spoznajâ sa ogledala tabula secreta-e u tom drugom ogledalu koje je srce, jeste kao odražavanje slike jednog ogledala u drugome, koje mu je nasuprot. Veo koji stoji između dva ogledala se podiže, čas zato što je odstranjen rukom (što nastoje filozofi), čas zato što zapuše vjetar. „Događa se, isto tako, da piri lahor Božanskih milosti; tada se podiže veo pred okom srca ('ayn alqalb)”. Nekoliko Mullâ Sadrinih redaka to najbolje sažimaju: „Tako se spoznaja nadahnućem (ilhâm, spoznaja nabî-ja, awliyâ') ne razlikuje od spoznaje koja se stiče naporom (iktisâb, spoznaja filozofa) niti po samoj zbilji spoznavanja, niti po sjedištu spoznaje (srce), niti po uzročniku (melek, trščano pero, Džibrail, duh sveti, djelatna umnost), već se od nje razlikuje po uklanjanju vela, a to ne zavisi od čovjekovog izbora. Isto tako, Božansko saopćenje Poslaniku (wahy) razlikuje se od nadahnuća (ilhâm) jedino u pogledu viđenja Meleka koji ostvaruje spoznaju. Jer, Bog u našim srcima ostvaruje spoznaje samo posredstvom meleka, kao što kaže kur'anski ajet: „Čovjeku nije dano da mu se Bog obraća, osim iza zastora; ili mu pošalje meleka” (XLII: 50-51). Pod poslaničku gnoseologiju dakle potpada podjednako i ono što spada u uobičajeno filozofovo područje i sve ono što se tiče hijerognoze: načini više spoznaje, percepcije nadosjetilnog, vizionarske apercepcije. Objašnjavajući zahtjeve te gnoseologije, Mullâ Sadrâ pokazuje da i ona i gnoseologija išrâq-a streme ka istom cilju, u tom smislu da potvrđuje poslaničkih vizija i percepcija nadčulnog zahtijevaju da se, pored čulne percepcije i čistog shvatanja pojmljivog, prizna postojanje i treće spoznajne sposobnosti. To je razlog zbog kojeg se priznaje važnost imaginativnoj percepciji kao organu percepcije njoj svojstvenog svijeta, mundus imaginalis-a ('âlam al-mitâl), dok istovremeno, nasuprot općem nastojanju filozofa, od nje čini čistu duševno duhovnu sposobnost, nezavisnu od prolaznog fizičkog organizma. Na to ćemo se vratiti povodom Suhrawardîja i Mullâ Sadrâa. Za sada, istaknimo činjenicu da profetologija imama implicira nužnost trojstva univerzumâ (osjetilnog, imaginativnog, mislivog) u saglasnosti sa antropološkim trojstvom (tijelo, duša, duh). Dokaz koji se iznosi tome u prilog crpi svoju snagu iz postavke koja potvrđuje da se zbilja bilo kojeg spoznajnog čina u stvari vrlo razlikuje od onoga što vjeruje čisto egzoteristički nastrojen učenjak. Čak i u slučaju normalne, percepcije spoljašnjeg čulnog predmeta ne može se reći da duša ima viziju oblika koji bi bio u spoljašnjoj materiji. Čulna spoznaja ne sastoji se u tome; njen predmet nije jedan takav oblik. Njen predmet su, u stvari, oblici koje duša vidi okom imaginativne svijesti. Oblici spolja uzroci su pojavljivanja jednog oblika koji „simbolizira s njima” (mumatala, tamatul) za imaginativnu svijest. Predmet opažen putem čula jeste u stvarnosti taj simbolizirajući oblik. U stvari, bilo da je proizvođenje simbolizirajućeg oblika za imaginativnu svijest upriličeno spolja, te se do nje uzdiže počevši od čulnih organa, bilo da se on stvara unutra te se do nje spušta počevši od duhovnih spoznaja - u svakom slučaju u kojem se taj oblik stvara u imaginativnoj svijesti, on je istinski predmet viđenja (mušâhada). Postoji, međutim jedna razlika: u prvom slučaju, pošto je moguće da se spoljašnja pojavnost (zahir) ne slaže s

unutarnjim (bâtin), može doći do greške. U drugom slučaju, greške ne može biti. Oblik-slika proizašla iz kontemplacije upravljene ka nadčulnom, i iz prosvetljenja iz svijeta malakuta, savršeno „oponaša” Božanske stvari. Tako je poslanička gnoseologija dovedena do teorije imaginativne spoznaje i simboličkih oblika. Posljedica toga je da Mullâ Sadrâ razvija jednu mističku psiho-fiziologiju (pokazujući ulogu pneuma vital, ruh haywânî) koja, razvijajući kriterijume koje su imami (a.s.) već naznačili, dopušta da se raspoznaju slučajevi demonskog podgovaranja i, uopće, onoga što bismo danas nazvali šizofrenijom. Tri poretka percepcije, svojstveni redom walî-ju, nabî-ju i rasul-u, potvrđuju se o tri člana trojstva, duhu, duši, tijelu. Poslanik (s) islama ujedinjuje tri savršenstva. Nažalost, ovdje je nemoguće pokazati bogatstvo tog učenja. Ono ucvršćuje pojmove duhovne vizije (ru'ya 'aqliyya), duhovnog slušanja (samâ' 'aqlî, sama' hissî bâtinî, čulno unutrašnje slušanje), dok srce također poseduje pet čula za jednu metafizičku čulnost. Ona opaža taklîm i tahdît (razgovor) meleka ili duha svetog, nedostupnog tjelesnim čulima. Upravo je u tome ta'lîm bâtinî, ezoteričko učenje ili inicijacija u pravom smislu riječi, to jest apsolutno lično, bez posredovanja ikakve zajednice ili vlasti, i iz kojeg također izvire ono što se naziva hadît qudsî: kazivanje nadahnuto iz duhovnog svijeta, u kojem Bog govori u prvom licu. Cjelina tih hadît-a qudsî čini jedinstvenu riznicu islamske duhovnosti. Ali njihov „autoritet” moguće je uvidjeti samo pomoću gnoseologije na čija vrela ovdje ukazujemo. Konačno, ta gnoseologija objašnjava nastavljanje, sve do Dana oživljenja, „tajnog, ezoteričkog poslanstva” (nubuwwa bâtiniyya) kojeg se Zemlja ljudi ne bi mogla lišiti, a da ne propadne. Jer samo hijerohistorija čuva tajnu poslaničke filozofije koja nije dijalektika duha, već epifanija duha svetog. Prema tome, svoj smisao i snagu dobiva razlika uspostavljena između „službenih nauka”, stečenih spolja naporom i ljudskim učenjem ('ulum kasbiyya rasmiyya), i „spoznaja u pravom smislu”, primljenih duhovnim nasljeđivanjem ('ulum irtiyya haqîqiyya), dobijenih postupno, ili odjednom, Božanskim učenjem. Hajdar Âmulî jedan je od onih koji su se najviše zadržavali na toj temi, i pokazali zašto su nauke druge kategorije mogle biti plodonosne nezavisno od prvih, dok obrnut slučaj uopće nije bio moguć. Haydar Âmulî ne cilja toliko na filozofe, falâsifa, jer u jednoj zadivljujućoj rekapitulaciji filozofske situacije u islamu sabira mnogobrojna svjedočanstva, Kamâl Kâšânîjevo, Sadr Turkeh Ispâhanîjevo, dvojice Bahrânîja, Afdal Kâšânîjevo, Nasîr Tusîjevo, Gazâlîjevo, sve do Aviceninog. Avicena zapravo potvrđuje da mi poznamo samo inherentna i akcidentalna svojstva stvari, a ne njihovu bit (haqîqa); čak i kada kažemo za prvi bitak da je njegovo opstojanje nužno, i to je inherentno svojstvo a ne bit. Ukratko, svi navedeni filozofi spremni su da priznaju kako spekulativna dijalektika ne vodi do samospoznaje, to jest spoznaje duše i njene suštine. Ta šiitska kritika filozofije prije svega je konstruktivna kritika. Sigurno je da je Hajdar Âmulî strožiji prema predstavnicima dijalektičke teologije (kalâm) u islamu. I pobožni ešariti i racionalistički muteziliti, koji jedni drugima suprotstavljaju teze i antiteze, ne mogu izbjeći ni vlastitom proturiječju ni stvarnom agnosticizmu. Ali oni na koje Hajdar uglavnom cilja kada oglašava nemoć „službenih nauka” jesu svi koji misao u islamu svode na pravna pitanja, na učenje fiqh-a, bili oni šiiti ili sunniti, pogotovo ako su šiiti, jer tada snose odgovornost za takvo stanje stvari. Samo oni koje nazivamo ilâhiyyun, Božiji mudraci, „teozofi”, imali su i imaće udjela u nasljeđivanju te spoznaje čiji su modusi opisani kao wahy, ilhâm, kašf. Ono što tu nauku odvaja kao duhovno nasljeđe, u odnosu na spoznaju stečenu spolja, jeste to što je ona spoznaja duše, to jest spoznaja sebe samog, i što se dio „nasljeđa” povećava srazmjerno duhovnom razvoju, a ne samim sticanjem tehničkih znanja. Spoznaja putem wahy-a je završena (sa prestankom „zakonodavnog poslanstva”); put spoznaje preko ilhâm-a i kašf-a ostaje otvoren (gdje god nađemo na taj stav, zadržava se njegov šiitski sadržaj). Spoznaja označena kao kašf, mističko otkrivanje, može biti čisto umska (ma'nawî), i može opažati, i ona također, imaginativni oblik (kašf surî). Jedan hadis najbolje nam govori šta znači nauka koja je samospoznaja. Šiitska teologija, kao što smo već rekli, nasuprot ostalim školama, isključuje svaku mogućnost da

čovjek „vidi Boga”, i ta postavka je u skladu sa Božijim odgovorom Musau („Nećeš me vidjeti”, Kur'an VII: 139). Međutim, u hadisu Poslanik (s) potvrđuje: „Vidio sam mog Boga u najljepšem obliku”. Na pitanje koje je time postavljeno, osmi imam, 'Alî Ridâ' (a.s.) (203/818), daje odgovor koji priprema ono o čemu su meditirali duhovnjaci. Ljudsko obličje, budući na sliku Božiju, sposobnije je nego gorući grm da bude mjesto epifanije, Božanski mazhar. U stvarnosti, Muhamed (s) vidi tek oblik vlastite duše, koji je bio najljepši od oblika, zato što je bio upravo oblik „vječne muhamedanske zbilje”, Nebeskog anthroposa - čije je ezoteričko imam. Svako viđenje Boga je viđenje njegovog ljudskog obličja. Odmah shvatamo značenje izreke koju smo već spominjali: „Ko poznaje sebe (nafsahu, svoju dušu), poznaje svoga Gospodara”, to jest svoga imama, iz čega slijedi da „umrijeti ne upoznavši svoga imama, znači umrijeti smrću nesvjесnih”. Poslanik (s) je mogao reći: „Vidjećete svoga Gospodara kao što vidite Mjesec u noći punoga mjeseca”. A prvi imam (a.s.), u govoru u kojem zapažamo jasnu evanđeosku reminiscenciju, kaže: „Onaj koji me je vidio, vidio je Boga”. Jedan od njegovih razgovora sa učenikom Kumejlom završava se ovim riječima: „Svjetlost se rađa u zoru vanvremenosti; ona sija nad hramovima tawhîda”. Kada, dakle, govorimo o spoznajama irtiyya (primljenim na način kojim nasljednik prima svoje nasljeđe), radi se o tome da saznamo na koga se odnose Poslanikove (s) izreke poput ovih: „Učenjaci su nasljednici poslanika”. „Učenjaci moje zajednice jednaki su poslanicima Izraela”. „Mastilo učenjaka dragocijenija je od krvi mučenika”. Hajdar Âmulî odmah isključuje sve učenjake egzoteriste, svako tumačenje koje bi, na primjer, „četvoricu imama”, osnivača četiri velika sunnitska pravna obreda, učinilo nasljednicima Poslanika (s). Jer, ni oni nisu na to smjerali, i cijela njihova nauka ostaje tip „nauke stečene spolja” (upotrebljavala ona silogizam ili ne). Spoznaje irtiyya pretpostavljaju duhovno srodstvo (nisba ma'nawiyya) čiji je prototip slučaj Salmâna Perzijanca, jer je njemu bilo rečeno: „Ti si dio nas, članova kuće Poslanikove” (anta minnâ ahl al-bayt). Ta kuća, kaže autor, to nije spoljašnja porodica koja obuhvata žene i djecu, već „porodica spoznaje, gnoze i mudrosti” (bayt al-'ilm wa 'l-ma'rifa wa 'l-hikma). To je ona Poslanička kuća koju od početka čine dvanaestorica imama; oni su zajedno (čak i prije njihovog pojavljivanja na zemlji) temelj odnosa i srodstva. Jer, kao što smo prethodno istakli, nasuprot onima koji su duodecimalnom šiizmu prigovarali da svoju imamologiju temelji na tjelesnom potomstvu, ta veza ni ukoliko nije dovoljna da se utemelji imamat imamâ. Šesti imam (a.s.) je ponavljao: „Moj walâya u odnosu na amîr-a vjernika (prvog imama) vrijedniji je od činjenice da sam njegov fizički potomak (wilâdatî min-hu).” Kao što smo vidjeli, plerom dvanaestorice postoji prije njihove zemaljske epifanije, njihovo zemaljsko ili krvno srodstvo je znak njihovog walâya-ta, a ne njegov temelj. Zbog toga su upravo oni prenosioci spoznaje koja je „poslaničko nasljeđe”, i tim ce se prenošenjem nastaviti, kao što smo vidjeli, „ezoteričko poslanstvo” koje je walâya, i to sve do Dana proživljenja. Analizirajući prvu od napred navedenih izreka, Hajdar Âmulî upozorava da se treba čuvati zamke arapskog načina izražavanja. On prevodi: učenjaci su oni koji su nasljednici poslanika. I obrnuto: oni koji nisu nasljednici, nisu učenjaci. Svojstvo je nasljednika da primljeno dobro nije stečeno spolja; to je polog koji nam se vraća. Svakako, da bi se postalo vlasnikom tog pologa potreban je napor (igtihad) i duhovna vježba. Ali da se ne prevarimo: s time je kao s blagom zakopan u zemlju, i koje je otac ostavio svome nasljedniku. Napor uklanja prepreku; on ne stvara blago. „Isto tako, zaključuje autor, Verus Adam (Âdem haqîqî) ostavio je za sobom, pod zemljom njihovih srca, blaga teozofijâ. I u tome je smisao ovog kur'ânskog ajeta: Da su znali promisliti Tevrat i Indžil, i knjige koje im je njihov Gospodar poslao, okusili bi i ono što je iznad njih i ono što je ispod njihovih nogu (V: 70)”. Tako ponovo nalazimo ideju o pologu Božanskih tajni koji je povjeren čovjeku (XXXIII: 72), temelj šiitskog ezoterizma. Zbog toga njegova historija može biti samo hijerohistorija.

## Hijerohistorija i metahistorija

Ime hijerohistorije dajemo ovdje predstavama koje implicira ideja ciklusâ (dawr, množ. adwâr) poslanstva i walâya-ta, kao historiji koja se ne sastoji u posmatranju, bilježenju ili kritici historijskih činjenica, već proizlazi iz jednog načina percepcije koji nadilazi materijalnost empirijskih činjenica, naime, one percepcije nadčulnog čiji su nam stupnjevi prethodno naznačeni u gnoseologiji. Hijerognoza i hijerohistorija su povezane. Činjenice primljene na taj način imaju, sigurno, ozbiljnost događaja, ali ne događaja koji posjeduju ozbiljnost svijeta i fizičkih osoba, onih koji uglavnom ispunjavaju naše historijske knjige, jer se na njima „gradi historija”. To su duhovne činjenice u pravom smislu riječi. One se ispunjavaju u metahistoriji (npr. Dan ugovora između Boga i ljudskog roda), ili se naziru u toku stvari ovoga svijeta, čineći u njemu nevidljivo događaja i događaj nevidljivog koji izmiče svjetovnoj empirijskoj percepciji jer pretpostavlja „teofanijsku percepciju“, jedinu koja može dokučiti mazhar, teofanijsku formu. Poslanici i imami opažaju se kao takvi samo na planu jedne hijerohistorije, sakralne historije. Ukupni ciklus te hijerohistorije (poslanička razdoblja i postposlanički ciklus imamata ili walâya-ta) predstavlja jednu strukturu koja nije struktura bilo koje evolucije, već koja vodi natrag počecima. Hijerohistorija, dakle, razmatra prije svega ono u čemu se sastoji „spuštanje”, da bi opisala „ponovni uspon” zaključenja ciklusa.

Kao što izlaže Mullâ Sadrâ, objašnjavajući učenje imama (a.s.), ono što je „spušteno” (što se epifaniziralo) u Poslanikovo (s) srce prije svega su haqâ'iq, duhovne istine i realnosti Kur'ana koje su postojale prije vidljivog oblika teksta sačinjenog od slova i riječi. Te su duhovne istine „svjetlost riječi” (nur al-kalâm) koja je postojala već prije nego što se melek očitavao u vidljivom obliku i „izgovorio” tekst Knjige. Duhovna istina već je bila tu, i upravo to je Poslanikov (s) walâya koji, u njegovoj osobi, prethodi poslanstvu, pošto ga ono pretpostavlja. Zbog toga, vidjeli smo, Poslanik (s) izjavljuje: „Ali (haqâ'iq, ezoteričko) i ja smo jedna ista svjetlost”. Otuda, pošto je poslanstvo na zemlji počelo sa Ademom, treba tačno navesti razliku između Božanske objave date posljednjem Poslaniku (s) i onih koje su bile date prethodnim poslanicima. Za svakog od ovih možemo reći: nabî je došao, i sa njime svjetlost koja dolazi iz Knjige koju je donio. Za posljednjeg Poslanika (s) možemo reći: došao je nabî koji je sam po sebi bio svjetlost, a sa njim je bila Knjiga. U njegovom slučaju, njegovo srce, njegova tajna (bâtin) osvjetljava Knjigu, i taj bâtin, to „ezoteričko”, upravo je walâya, a to je ono što čini bit imamologije. Zbog toga, za razliku od ostalih zajednica, vjernicima u pravom smislu se kaže da je Bog zapisao vjeru u njihova srca (LVIII: 22), jer, vjera (îmân) doseže svoje savršenstvo jedino ako doseže taj bâtin. Potpuna percepcija poslaničke zbilje pretpostavlja pristup toj interiornosti i događajima koji se u njoj ispunjavaju što je sasvim drugačije od onog što empirijska percepcija doseže u činjenicama spoljašnje historije. Ono što je prethodno rečeno, a što se tiče odnosa između Poslanika i vječne „muhamedanske Zbilje” (haqîqa muhammadiyya), nebeskog anthroposa čiji je on mazhar, epifanijski oblik, zahtjeva da se ne može raditi o ulasku u historiju, o historizaciji Božanskog, kao što to implicira kršćanska ideja otjelovljenja. Epifanijska funkcija (mazhariyya) zahtjeva da se uvijek razlikuju, s jedne strane, svojstva vječnog haqîqa-ta, čiji se očitovanje zbiva samo za srce, i sa druge strane, svojstva spoljašnje pojave, vidljive svima, bili oni vjernici ili ne. Isto kao što je on mazhar duhovnog i tjelesnog univerzuma, Poslanik je „utok dvaju mora” (magma' al-bahrayn). Međutim, kada govori sa „strane” onog mora koje predstavlja njegovu čovječnost, on može samo da izjavi: „Ja sam čovjek potpuno sličan vama, ali mi je data Objava” (XVIII: 110). Zbog toga smo već upozorili da, ako su njihova profetologija i imamologija postavile šiitske mislioe pred probleme slične problemima kristologije, ideja mazhariyya-ta (kao funkcije ogledala u kojem se slika pojavljuje a da se ne otjelovljuje) vodila ih je uvijek rješenjima različitim od rješenja službene kršćanske dogme. Na tu nadčulnu zbilju „koja se

nazire” kroz svoj mazhar, odnosi se ovdje ideja ciklusâ, a pošto postoji ciklus, postoje i dvije granice na kojoj se odnosi svaki od događaja duhovne historije. Te dvije granice su prag metahistorije (ili transhistorije); ta metahistorija daje smisao historiji, pošto je ona od nje napravila hijerohistoriju; bez metahistorije, to jest bez prethodnosti „na Nebu” i bez eshatologije apsurdno je govoriti o „smislu historije”. Usmjeren na percepciju teofanijskih oblika, osjećaj početka i kraja temeljno se razlikuje od „historijske svijesti” koja se, izgleda, javlja zajedno sa kršćanstvom, sa Otjelovljenjem Boga, u historiji na tačno određen dan. Problemi koje je ta ideja vjekovima stvarala religijskoj filozofiji u kršćanstvu nisu se postavljali pred islamsku misao. Zbog toga je poslanička filozofija šiitskog islama svjedok koga naša vlastita filozofija mora saslušati, da bi razmislila o sebi samoj. U početku smo istakli da, ako je svijest kršćanskog čovjeka usmjerena na neke činjenice koje za njega nešto znače u historiji (otjelovljenje, iskupljenje), svijest mu'min-a, vjernika, ona koju ima o svome postanku i budućnosti od koje zavisi njegov sadašnji život, usmjerena je na stvarne činjenice, ali koje pripadaju metahistoriji. Smisao svoga postanka on vidi u pitanju koje je postavio Bog, na „Dan ugovora”, ademovskom rodu prije no što je ovaj bio premješten na zemaljski plan. Nijedna hronologija ne može utvrditi datum tog „Dana ugovora” koji se odvija u vremenu pretpostojanja duša, što šiizam opće propovijeda. Druga granica za šiita, bio on mislilac ili običan vjernik, jeste granica pojavljivanja imama (a.s.) koji je trenutno skriven (imam-Mahdî, čija se šiitska ideja temeljno razlikuje od ideje Mahdija kod svih drugih muslimana). Sadašnje vrijeme, čiji je nazivnik skriveni imam (a.s.), vrijeme je njegovog iščeznuća (gayba): upravo zato je „njegovo vrijeme” označeno drugačijim znakom nego vrijeme koje je za nas historijsko. O tome može govoriti jedino poslanička filozofija, jer je ona bitno eshatološka. Između te dvije granice, „prologa na Nebu” i raspleta koji vodi ka „drugom vremenu” pojavljivanjem očekivanog imama (a.s.), odigrava se drama ljudske egzistencije koju proživljava svaki vjernik. Napredovanje „vremena iščeznuća” prema raspletu pojavljivanjem, to je ciklus walâya-ta koji dolazi nakon ciklusa poslanstva. Svi su saglasni da je islamski Poslanik (s) bio pečat poslanstva; nakon njega poslanika više neće biti; tačnije, više neće biti poslanika zaduženog da ljudima najavi šari'a, Božanski zakon. Ali, sada se javlja ova dilema: ili se religijska svijest iz generacije u generaciju usredsređuje na tu poslaničku prošlost, koja je odsada završena, i to zato što jedino u Knjizi vidi zakonik moralnog i društvenog života i što se vrijeme poslanstva (zamân an-nubuwwa) završilo u onom doslovnom, potpuno egzoteričkom smislu. Ili pak ova poslanička prošlost treba tek da dođe, jer tekst Knjige krije jedan skriveni smisao, jedan duhovni smisao; taj smisao onda zahtjeva duhovnu inicijaciju; u tome se i sastojala služba imamâ (a.s.). Nakon ciklusa poslanstva (dâ'irat annubuwwa) sljedi ciklus walâya-ta; ideja o tom nasljeđivanju u osnovi je šiitska. Mnogi govori petog i šestog imama (a.s.) upućuju na načelo ta'wîl-a koji izmiče, ante litteram, zamci historicizma kao i zamci legalizma. Na primjer: „Ako su mrtvi oni zbog kojih je bio objavljen ovaj ili onaj ajet, da li to znači da je tada i taj ajet mrtav? Ako jeste, danas od Kur'ana nije ništa preostalo. Ne, Kur'an živi. On će slijediti svoj tok sve dok traju Nebesa i Zemlja, jer on krije znak i vodiča za svakog čovjeka, svaku grupu koja treba doći”. Vidjeli smo kako Mullâ Sadrâ, komentarišući tekstove imama (a.s.), sistematizuje sve što je o tome bilo rečeno. Jedino je zakonodavno poslanstvo (nubuwwat at-tašrî') završeno, i ukinuta je upotreba riječi nabî. Kada kažemo da je poslanstvo privremeno, dok je walâya neprekidan, mislimo na to zakonodavno poslanstvo. Jer, ako izdvojimo modalitete svojstvene položaju poslanika, da bismo razmotrili samo one nabîjeve, one s kojima nas upoznaje gnoseologija, tada su ti modaliteti zajednički imamima (a.s.) i awliyâ' u širem smislu. Zbog toga je ono što se u islamu nastavlja pod imenom walâyata u stvari ezoteričko poslanstvo (nubuwwa bâtiniyya), kojeg zemaljsko čovječanstvo ne bi moglo biti lišeno a da ne propadne. Jasno je da u očima pravovjernih sunnita ta tvrdnja izgleda revolucionarno (uporediti značenje procesa Suhrevardiju). Na tom temeljnom domišljaju šiitska profetologija razvila je shemu veličanstvene hijerohistorije, u

kojoj otkrivamo naslućivanje jedne „opšte teologije historije religija”. Hajdar Âmulî ju je ilustrovao složenim i detaljnim dijagramima, Šemsudin Lahidži (Šamsuddîn Lâhîgî) je nadugačko razvijao tu temu. Od početka postoji jedno poimanje zajedničko profetologiji duodecimalnog šiizma i profetologiji ismailizma (ideja vječnog poslanstva, koje je walâya i započinje u pleromu). Apsolutno poslanstvo, bitno i prvotno, pripada svevišnjem duhu (nebeski anthropos, prva umnost, vječna muhamedanska zbilja) koji Bog najprije šalje sveopćoj duši, prije no što će ga poslati pojedinačnim dušama da im on obznani Božanska imena i svojstva (nubuwwat at-ta'rîf). Tema se kod islamskih mislilaca pojavljuje kao proširenje teme Verus Propheta-e, pravog poslanika koji, u judeokršćanskoj profetologiji ebionita, „hita od Poslanika do Poslanika, sve do svoga odmorišta”. Ovdje je njegovo „odmorište” posljednji poslanik, islamski Poslanik (s). Cjelina tog poslanstva predstavlja se kao krug čija je linija sačinjena od niza tačaka, pri čemu svaka tačka predstavlja jednog poslanika, jedan poseban dio poslanstva. Početna tačka ciklusa poslanstva na zemlji bilo je Ademovo zemaljsko postojanje. Od nabî-ja do nabî-ja (predaja ih je nabrojala 124.000), od poslanika do poslanika (računa se da ih ima 313), od velikog poslanika do velikog poslanika (bilo ih je šest, ako ne i sedam), ciklus napreduje sve do postojanja Isaa, koji je bio posljednji veliki djelimični poslanik. Sa dolaskom Muhameda (s), krug je sazdan i zatvoren. Kao Hâtim (pečat koji sažima sve prethodne poslanike), Muhamed (s) je epifanija vječne poslaničke zbilje, svevišnji duh, nebeski anthropos. Svevišnji se duh epifanizuje u njemu po samoj biti poslanstva. Zbog toga on može reći: „Ja sam prvi od poslanika koji je stvoren (svevišnji duh postoji prije univerzumâ), a posljednji koji je poslan i očitovan”. Svaki od poslanika, od Adema do Isaa, bio je posebni mazhar, djelimična zbilja te vječne poslaničke zbilje. Što se tiče bitne zbilje (haqîqa) koja je u svakom poslaniku podloga poslaničkog svojstva, to je suptilni organ (latîfa) koji predstavlja srce, stvoren hijerogamijom (izdiwâg) duha i duše, a koji je u svakom poslaniku mjesto „spuštanja” duha (temeljni smisao meleka kao srca). Srce ima jednu stranu okrenutu prema duhu, i u njoj je sjedište njegovih vizija; druga njegova strana okrenuta je duši, i u njoj je mjesto spoznaje. Srce je prestolje duha u svijetu tajne.” Sada, pošto je walâya ezoteričko ili „unutrašnje” poslanstva, i kao takav sastavna oznaka imamata, shema hijerohistorije mora obuhvatiti profetologiju i imamologiju u cjelini. Završetak ciklusa poslanstva podudara se sa početkom ciklusa walâya-ta. Ilustrujući odnos walâya-ta i nubuwwa-ta, dijagrami Hajdar Âmulîja predstavljaju ciklus walâya-ta jednim unutrašnjim krugom u krugu koji predstavlja ciklus poslanstva. Ciklus walâya-ta predstavlja, u stvari, ciklus interiorizacije, pošto je muhamedanski imamat ezoteričko svih prethodnih poslaničkih religija. Zbog toga ciklus walâya-ta ne priprema dolazak jednog novog šari'a-ta, već dolazak Qâ'im-a, imama uskrsnuća. Od sada znamo da se ono što se u islamu zove walâya u toku ranijih razdoblja poslanstva zvalo naprosto nubuwwa (to znači bez poslanstva poslanika). Isto kao što je Muhamed (s) imao svojih dvanaest imama (a.s.), svaki je od šestorice ili petorice velikih poslanika prije njega (Adem, Nuh, Ibrahim, Musa, Davud, Isa) imao svojih dvanaest imama ili awsiyâ' (duhovnih nasljednika). Dvanaest imama Isaovih nisu baš oni koje nazivamo dvanaesticom apostola; to su bila dvanaestorica koji su preuzeli prenošenje poslaničke poruke sve do pojave posljednjeg Poslanika. Isto kao što je Poslanik Muhamed (s), kao pečat poslanstva, bio mazhar apsolutnog poslanstva, tako je i prvi imam, njegov wasî (nasljednik) bio mazhar i pečat apsolutnog walâyata. Djelimična prikazivanja walâya-ta počela su sa Šitom, sinom imama Adema, a dovršice se sa Dvanaestim imamom, Mahdijem (a.s.), trenutno skrivenim imamom, kao pečatom walâya-ta koji pripada završnom razdoblju poslanstva. Svaki od awliyâ je sa pečatom walâya-ta u istom odnosu kao svaki od anbiyâ' sa pečatom poslanstva. Tako vidimo da je linija poslanstva neodvojiva od linije duhovne egzegeze; duhovnom egzegezom vrši se „vraćanje” poslanstva njegovom vrelu. Cjelina te hijerohistorije savršeno je u sebi povezana, pošto je muhamedanski imamat, u osobama koje na zemlji oličavaju plerom dvanaestorice, dovršetak poslaničkih religija koje

ponovo vraća njihovoj unutrašnjosti. Šiizam, kao islamski ezoterizam, dovršava sve ezoterizme. Vrata zakonodavnog poslanstva su zatvorena; vrata walâya-ta ostaju otvorena do Dana oživljenja. Veoma je očigledno da se ta tema ukorijenila. Čak i kada se desi da bude iskorijenjena, još je možemo prepoznati. I tako, ako su mističku teozofiju Ibn 'Arabîja odmah prihvatili šiitski teozofi koji su u njoj pronalazili svoje vlastito dobro, postoji u njoj jedna bitna tačka oko koje će se razviti polemike, pošto njegovim šiitskim učenicima nije bilo moguće da tu popuste (Hajdar Âmulî, Kamâl Kâšânî, Sadr Turkeh Ispahânî itd.). Svojestvo pečata apsolutnog i općeg walâya-ta Ibn 'Arabî sa imama (a.s.) prenosi na Isaa, dok možda sebi samome pripisuje svojstvo pečata muhamedanskog walâya-ta. Ne možemo se ovdje na tome zadržavati, ali možemo naslutiti kakav je pomak i razgrađivanje pretrpjela gore opisana shema, pošto ciklus walâya-ta predstavlja završetak ciklusa poslanstva. Šiitski komentatori nisu mogli da sebi objasne razloge Ibn 'Arabîjevog pokušaja. On u svakom slučaju skreće pažnju na činjenicu da imamologija i izvjesna kristologija imaju slične funkcije. Ali smisao eshatološkog iščekivanja, kao ethos šiitske svijesti, ipak postavlja zahtjev da pečat walâya-ta može biti samo muhamedanski imamat, u dvostrukoj ličnosti prvog i dvanaestog imama (a.s.), pošto je muhamedanski imamat očitovanje ezoteričke srži vječne poslaničke zbilje.

### **Skriveni imam i eshatologija**

Ova tema, u kojoj imamologija i njena hijerohistorija dosežu vrhunac, omiljena je tema poslaničke filozofije. Nema sumnje da je ideja skrivenog imama (a.s.) bila projektovana na više imama (a.s.) uzastopce, ali se konačno obrazovala oko osobe dvanaestog imama, s kojim završava plerom imamata. Literatura koja se na to odnosi, na perzijskom i na arapskom, je obimna. Vrela su sakupili: Safar Komi (Saffâr Qummî, u. 290/902), pripovjedač-svjedok jedanaestog imama; Kulejnî i njegov učenik Nu'mânî, IV/X. v.; Ibn Bâbujeh, u. 283/991, koji je podatke koje iznosi saznao od jednog savremenog svjedoka, Hasan ibn Muktaba; Šejh Mufid, (u. 413/1022); Muhammad ibn Hasan Tusî, u. 460/1068. Glavne predaje sakupljene su u XIII tomu Medžlisîjeve Enciklopedije. I danas u Iranu često izlaze knjige o tom predmetu: Ilzâm an-nâsib šejha 'Alî Yazdîja; al-Kitâb al-'abqarî 'Allâma Nihâwandîja itd. Od svega toga samo je nekoliko stranica prevedeno na francuski.

Temeljna misao, koju su promišljali predstavnici šiitske teozofije ('irfân-i šî'î), ona je koju smo prethodno najavili: jednako kao što ciklus poslanstva doseže svoj završetak s pečatom poslanika, tako i walâya, čija se loza proteže, iz razdoblja u razdoblje, uporedo s lozom poslanstva, ima svoj dvostruki pečat u muhamedanskom imamatu: pečat općeg walâya-ta, u ličnosti prvog imama, i pečat muhamedanskog walâya-ta, ezoteričko prethodnih ezoterizama, u osobi dvanaestog imama (a.s.). Kao što kaže jedan prvak iranskog šiitskog sufizma, 'Azîz Nasafî (VII/XIII v.), učenik Sa'dudîn Hamujeha (Sa'duddîn Hamuyeh): „Hiljade poslanika koji su ranije dolazili redom su doprinosili uspostavljanju teofanijskog oblika koji predstavlja poslanstvo, a Muhamed (s) ga je dovršio. Sad je red na walâya-tu (duhovnoj inicijaciji) da se iskaže, i da iskaže ezoteričke istine. A Božiji čovjek u čijoj se osobi iskazuje walâya jeste sâhib az-zamân, imam ovoga vremena”. Izraz sâhib az-zamân (onaj koji gospodari ovim vremenom) karakteristična je oznaka skrivenog imama, „nevidljivog čulima, ali prisutnog u srcu svojih vjernika” - onoga na kojeg se podjednako usmjerava i odanost pobožnog šiita i promišljanje filozofa, a koji je bio dijete jedanaestog imama, Hasan 'Askârija (a.s.), i vizantijske princeze Narkes (Narcise). On je još označavan kao očekivani imam (imâm muntazar), Mahdî (o kojem se ideja kod šiita, podsjetili smo, potpuno razlikuje od sunnitske ideje), qâ'im al-qiyâma, imam oživljenja. Hagiografija dvanaestog imama (a.s.) obiluje simboličkim, arhetipskim crtama koje se odnose na njegovo rođenje i iščeznuće (gayba). Kažimo odmah da tu historijska kritika nema šta da traži; radi se o drugoj stvari, o onome što smo okarakterisali kao hijerohistoriju. Ovdje iznad svega treba postupati kao fenomenolog:

otkriti intencije šiitske svijesti, da bi se s njom vidjelo ono što je ona sama sebi pokazivala od svojih početaka. Pošto se ovdje moramo ograničiti na bitno, podsjećamo da je jedanaesti imam, Hasan 'Askarî (a.s.), zadržavan više ili manje kao zatočenik abasidske policije u logoru Samara (na stotinjak kilometara sjeverno od Bagdada), te je tamo i umro u 29. godini, 260/873. Tog istog dana nestao je i njegov mladi sin, koji je tada imao pet godina ili nešto malo više, i počelo je ono što se naziva manjim iščeznućem (gayba sugrâ). Za mistički osjećaj, u toj istovremenosti postoji bogatstvo smisla. Imam Hasan 'Askarî (a.s.) predstavlja za svoje simbol njihove duhovne obaveze. Dijete njegove duše postaje nevidljivo onoga trenutka kada on napušta ovaj svijet, i od tog djeteta duša njegovih pristaša mora stvoriti pojavljivanje, to znači „povratak sadašnjosti”. Iščeznuće dvanaestog imama (a.s.) ostvaruje se iz dva puta. Manje iščeznuće trajalo je sedamdeset godina, za vrijeme kojih je skriveni imam (a.s.) imao zaredom četiri nâ'ib-a ili predstavnika, preko kojih su šiiti mogli s njime održavati vezu. Posljednjem od njih, 'Alî Samarîju, naredio je u posljednjem pismu da ne bira svoga nasljednika, jer je došlo vrijeme velikog iščeznuća (gayba kubrâ). Posljednje riječi njegovog posljednjeg nâ'ib-a bile su: ”Od sada stvar pripada samo Bogu”. Od tada počinje tajna povijest dvanaestog imama (a.s.). Ona bez sumnje ne pripada onome što nazivamo historijom materijalnih činjenica. Međutim, ona dominira šiitskom svješču već više od deset stoljeća; ona je sama historija te svijesti. Posljednja poruka imama (a.s.) očuvala ju je od svake obmane, od svake izlike koja bi htjela okončati njeno eshatološko iščekivanje, neizostavnost iščekivanog (u tome je drama babizma i behaizma). Skriveni imam (a.s.), sve do časa pojavljivanja, vidljiv je samo u snu ili u ličnim prikazivanjima koja imaju karakter vizionarskih doživljaja (o čemu postoje brojna kazivanja) i koja, zbog toga, ne prekidaju „vrijeme iščeznuća”, ne uvrstavaju se u materijalni okvir „objektivne” historije. Pošto je imamat ezoteričko svih poslaničkih Objava, imam mora biti istovremeno prisutan u prošlosti i u budućnosti. On mora već biti rođen. Filozofsko promišljanje bavilo se smislom tog iščeznuća i iščekivanog pojavljivanja sve do naših dana, posebno u šayhiyya-školi. Ideja Skrivenog imama dovela je prvake šayhiyya-škole do produbljivanja smisla i načina te nevidljive prisutnosti. Ovdje mundus imaginalis ('âlam almitâl) ponovo preuzima bitnu funkciju. Vidjeti imama u Nebeskoj zemlji Hurkaliji (uporediti sa Zemljom svjetlosti, Terra lucida, u manihejstvu), znači vidjeti ga tamo gdje on uistinu jeste: u svijetu istovremeno konkretnom i nadčulnom, i pomoću prilagođenog organa što ga zahtjeva percepcija jednog takvog svijeta. Šejhizam je ocrtao neku vrstu fenomenologije gayba-ta. Lik kakav je dvanaesti imam (a.s.) ne pojavljuje se i ne nestaje po zakonima materijalnog historiciteta. To je nadnaravno biće koje tipizira iste duboke težnje kao što su one kojima je, u izvjesnom kršćanstvu, odgovarala ideja jednog čistog caro spiritualis Christi. Zavisno od ljudi, imam (a.s.) sudi može li se pojaviti ili ne. Njegova pojava je sami smisao njihovog preporoda, a u njoj je konačno i pravi smisao šiitske ideje iščeznuća i pojavljivanja. Ljudi su ti koji su sami sakrili imama od sebe, sami su postali nesposobni da ga vide, jer su izgubili ili umrtvili organe „teofanijske percepcije”, „spoznaje srcem” definisane u imamitskoj gnoseologiji. Nema dakle nikakvog smisla govoriti o pojavljivanju skrivenog imama (a.s.), dokle god su ljudi nesposobni da ga prepoznaju. Pojavljivanje, dakle, nije događaj koji bi se mogao iznenada zbiti jednog lijepog dana. To je nešto što se postepeno događa u svijesti šiitskih vjernika. Ovdje, dakle, ezoterizam ruši nepokretnost koju tako često prebacuju legalitarnom islamu, a njegovi sljedbenici su uvučeni u uzlazno kretanje ciklusa walâya-ta. U jednom slavnom hadîtu Poslanik (s) je izjavio: „Kada bi na svijetu preostao samo još jedan dan, Bog bi taj dan produžio, dok se ne pokaže čovjek od moga potomstva, čije će ime biti moje ime a prezime moje prezime; on će zemlju ispuniti skladom i pravdom, kao što je dosad bila ispunjena nasiljem i tlačenjem”. Taj dan koji se produžuje, to je vrijeme gayba-ta, i taj jasan nagovještaj imao je odjeka u svim dobima i na svim stupnjevima šiitske svijesti. Ono što su u tome osjetili duhovnjaci jeste da će dolazak imama otkriti skriveni smisao svih Objava. To će



biti trijumf ta'wîl-a koji će ljudskom rodu omogućiti da nađe svoje jedinstvo, isto kao što će za sve vrijeme gayba-ta ezoterizam čuvati tajnu jedinog pravog ekumenizma. Zbog toga je veliki sufijski šejh i iranski šiit, već pominjani Sa'duddîn Hamuyeh (VII/XIII v.), izjavljivao: „Skriveni imam neće se pojaviti prije nego što budemo u stanju shvatiti, sve do remena njegovih sandala, tajne tawhîd-a”, to jest, ezoterički smisao Božanske jedinstvenosti. Ta tajna, to je upravo on, očekivani imam (a.s.), savršen čovjek, potpuni čovjek, „jer on je taj koji navodi sve stvari da progovore, a svaka stvar kad oživi postaje prag duhovnog svijeta”. Buduće pojavljivanje imama pretpostavlja, dakle, preobražaj ljudskih srca; o vjernosti njegovih pristaša zavisi da li će se postupno ostvariti taj dolazak, samim činom njihova postojanja. Otuda i čitava etika gavân-mard-a, „duhovnog viteza” čija ideja krije čitav duhovni ethos šiizma, paradoks njegovog pesimizma čija obeznađenost potvrđuje nadu, jer njegova vizija obuhvata, sa obje strane, obzorje metahistorije: pretpostojanje duša i to Oživljenje (qiyâma) koje pretpostavlja preoblikovanje stvari, i predviđanje koje je odredilo čitavu etiku starog zoroastrejskog Irana. Do tada, vrijeme „velikog iščeznuća” je vrijeme Božanske prisutnosti incognito, i pošto je incognito, ona nikada ne može postati predmet, stvar, i prkosi svakom područstvu duhovnog. Samim tim, ostaju incognito i članovi mističkih ezoteričkih hijerarhija (nušabâ' i nuqabâ', duhovni dostojanstvenici i princevi, Awtâd, Abdâl) dobro poznatih sufizmu, ali za koje nikada ne smijemo zaboraviti da pretpostavljaju, po svom konceptu i historijski, šiitsku ideju walâya-ta. Jer te hijerarhije vode porijeklo od stožera stožerâ, od imama (a.s.), a prvi imam (a.s.) u razgovoru sa svojim učenicom Kumejlom izričito spominje sukcesiju Božijih mudraca koji su, iz stoljeća u stoljeće, najčešće ostajali nepoznati ljudima. Silsilat al-'irfân, „sljed gnoze”, reći će se kasnije. To su svi oni koji su, od Ademovog sina Šita do muhamedanskih imama, sa svima onima koji su ih priznavali za vodiče, prenosili ezoteričko vječnog poslanstva. Ali, bitna stvarnost njihovog bitka (njihov haqîqa) ne pripada vidljivom svijetu u kojem vladaju sile prinude; one čine čistu Ecclesia spiritualis; za njih zna samo Bog. Kao što se zna, Poslanik Muhamed (s) bio je, kao i Mani, poistovječivan s Parakletom. Ali pošto postoji sličnost između pečata poslanstva i pečata walâya-ta, imamologija zadržava ideju Parakleta kao viziju koja treba doći. Više šiitskih autora, (između ostalih Kamâl Kâšânî i Hajdar Âmulî) izričito poistovjećuju dvanaestog imama, očekivanog imama (a.s.), sa Parakletom čiji je dolazak najavljen u Ivanovom evanđelju na koje se pozivaju. I to upravo zato što će dolazak imama-Parakleta uspostaviti vladavinu čistog duhovnog smisla Božanskih objava, to jest istinsku religiju koja je vječni walâya. Zbog toga vladavina imama najavljuje veliko oživljenje (qiyâmat al-qiyâmât). Oživljenje mrtvih, kao što kaže Šemsuddîn Lâhîdžî, uslov je koji će dozvoliti da se konačno ostvare cilj i plod egzistencijacije bića. Ovi autori znaju da je uništenje svijeta filozofski pojmljivo; njihova imamologija upućuje izazov toj mogućnosti. Eshatološko obzorje Irana ostaje nepromenjeno, i prije i poslje islama. Šiitskom eshatologijom dominiraju likovi Qâ'im-a i njegovih sudrugova (kao što zoroastrejskom eshatologijom dominiraju Saošiant i njegovi sudrugovi). Ona ne odvaja ideju „manjeg oživljenja”, koje je pojedinačni ishod, od ideje „Velikog oživljenja” koje predstavlja dolazak novog Aiôn-a. Upravo smo upozorili na poistovječivanje koje šiitski mislioci uspostavljaju između očekivanog imama (a.s.) i Parakleta. To poistovječivanje otkriva zapanjujuću podudarnost u stremljenjima između temeljne ideje šiizma i cjeline filozofskih nastojanja koja su na Zapadu, od joakimita u XIII stoljeću pa sve do danas, vodena parakletičkom idejom, i koja su dovela do toga da se misli i radi s obzirom na vladavinu duha svetoga. Pošto više ne prolazi nezapaženo, ta činjenica bi mogla imati velike posljedice. Kao što smo istakli, temeljna ideja jeste da očekivani imam neće donjeti novu Objavljenu knjigu, novi Zakon, već da će objaviti skriveni smisao svih Objava, pošto je on sam ta objava Objavâ, kao potpuni čovjek (insân kâmil, anthropos teleios), ezoterička srž „Vječne poslaničke zbilje”. Smisao pojavljivanja očekivanog imama (a.s.) je smisao potpune antropološke objave, koja nastaje u

unutrašnjosti čovjeka koji živi u duhu. To znači, konačno objavljivanje Božanske tajne koju je preuzeo čovjek, bremena koje su, prema kur'anskom ajetu XXXIII: 72, Nebesa, Zemlja i planine odbili da prime. Vidjeli smo da je od početka, od podučavanja imama (a.s.), imamologija shvatala taj ajet kao svoju vlastitu tajnu, tajnu walâya-ta. A Božanska misterija i ljudska misterija, misterija anthropos-a, haqîqa muhammadiyya-ta, jedna su ista misterija. Ovaj kratki prikaz može se dovršiti ovom prvom i posljednjom temom. Ovdje je bilo moguće razmotriti tek jedan ograničen broj aspekata mišljenja duodecimalnog šiizma. Oni će biti dovoljni da ga pokažu kao, u biti, „poslaničku filozofiju” koja se razvila iz premisa islama kao poslaničke religije.