

hasan džilo

spoznaja i njeni slojevi u sufizmu

Uvod

Kao i u drugim mističkim tradicijama, tako i u sufizmu, koncept spoznaje jedna je od najaktuelnijih tema o kojoj se raspravlja i pristupa na različite načine. Same rasprave pokazuju da se radi o višeslojnom konceptu.

Jedan od elemenata po kojem se razlikuje sufijska tradicija u islamu od filozofske (falsafah) tradicije jeste i rasprava o načinu spoznaje stvarnosti.

Unutarnji osjet, srce, prema sufijskoj tradiciji, predstavlja glavni izvor spoznaje kroz koji postaje zazbiljno i mistično iskustvo. Ova vrsta spoznaje srca reflektira se i na razum i njegove mogućnosti.

Radi se o mističkom iskustvu pretpostavljeno unutarnjim, preko mnogih „postaja i stanja“ (*mamakm va ahval*), ostvarenim progresom na putu prema Bogu i asketskim praksama prosljeđenim molitvom, od kojih proistječu etičke, gnoseološke i ontološke pretpostavke. Potonje će se izdignuti podjednako na nivou etičkih, gnoseoloških i ontoloških koncepata. Sve su one sadržane u gnoseološkim pretpostavkama na tome putu, putu spoznaje, i zbog toga spoznaja u sufizmu predstavlja ključ za razumijevanje etike, ontologije ili metafizike sufizma.

Stoga, predmet ovoga rada bit će način na koji se razumijeva spoznaja u sufizmu kao i njeni slojevi. Osvrnut ćemo se samo na neke sufije i njihove elaboracije o naznačenom problemu, a naročito na one koji se smatraju pokretačima sufijskih tokova.

Srce – izvor spoznaje

U sufizmu susrećemo se s centralnom kategorijom koja se dovodi u vezu sa srcem, a to je intuicija. Pored intuicije (*zevk/* pokus ili slast), sufije govore i o svjetlosti u srcu, o zrijenju, ljubavi

i otkrovenju... (Zun-Nun El-Misri, Halladž, Ibn Arebi...). Radi se o jednoj posebnoj vrsti spoznaje. Ustvari, i sami sufizam se, ne rijetko, definira kao put spoznaje (*ma'rifa*). Potom glavnom spoznajnom kategorijom smatra se i ljubav; ili, u sufijskoj teoriji i praksi, ljubav i spoznaja nedjeljivi su uvjeti na putu sufija do stvarnosti.

Međutim, ne smijemo smetnuti s uma da su svi spoznajni čini na neki način povezani sa srcem. Srce se, u sufijskoj teoriji, smatra sinonimom duha, koji, prema kur'anskom ajetu, posjeduje i Božansku dimenziju. Srce, osim toga, predstavlja i izvor za razumijevanje. „Oni imaju srca, ali njima ne razumiju“, veli se u jednom ajetu (Kur'an, 7, 179). Isto tako i pojam vjerovanja i pojam određenog znanja dovodi se u vezu sa srcem (Kur'an, 9, 87). U jednom drugom ajetu veli se da je u čovjeku udahnut dio Božijega duha (Kur'an, 12, 85). A hadis Muhammeda, a.s., kazuje da je srce „prijestolje beskonačnosti Božije i Njegove samilosti“.

Oslanjajući se na kur'anske ajete u kojima se spominje uloga srca u vjerovanju, da samo vjerovanje nije valjano ukoliko ono ne probije u srce, sufije su posvetili veliku pozornost srcu. Srce je, prema njima, mjesto određenog znanja, spoznaje Boga, centar milosti i ljubavi Božije. To se da postići, po njima, ukoliko se postigne smiraj srca, ukoliko su srca čista i predata Bogu, čime se, ustvari, doživljava prisutnost Boga u srcu. Sami Kur'an, veli Louis Massignon, od srca čini princip spoznaje (Massignon, 1990, 108). Hazreti Alija čak izjednačava unutarnju budnost srca sa spoznajom (Vidi: Amini, 1997, 35). El-Gazali čak i vjerovanje, koje se ostvaruje u srcu i srcem, smatra određenom vrstom spoznaje ili znanja što se karakterizira određenim znanjem (*jekin*) (El-Gazali, 2007, 184). Sjedište individualnosti čovjeka, svijest o sebi samom, nalazi se u srcu. Ono što filozofi govore o samorefleksiji, o potrazi mišljenja za samim sobom, za istinom, sufije govore o spoznaji srca, sjedišta i središta čovjekovog unutarnjeg bitka, za bivstvovanjem u svojstvima Boga. Otuda se i unutarnja stanja i postaje smatraju zbiljom ili *hakikatom* na putu prema Bogu. (Chittik, 2005, 29)

Obuhvaćeni jednom cjelinom, te „postaje i stanja“ predstavljaju upravo ono duhovno ozbiljenje. Nema ništa neposrednije čovjeku od samog srca. Srce je najintimnija stvarnost u

čovjekovom unutarnjem bitku. Zbog toga, produbljivanje vjervanja i spoznaje jedinstva Boga, prema sufijama, postiže se aktima srca. Bez spoznaje srca nemoguća je istinita spoznaja, ni teorijskog, ni praktičkog uma. Srce hrani čovjeka svim sadržajima koji ne dopuštaju izljev strasti u unutarnjem čovjekovom bitku. Srce je izvor neposredne spoznaje, i samo u srcu čovjek sabire svoj bitak. No, ovo sabiranje nije usredsređeno samo na unutarnji bitak, već i na predmetni bitak. Sufije u pojavama u svijetu zapažaju Božiju prisutnost. „Gdje god se okrenete, ondje je lice Božije“, veli se u Kur'anu. Oni nerijetko govore (Suhreverdi, naprimjer) o prezencijalnoj spoznaji, direktnoj spoznaji, spoznaji na osnovu bliskosti, neposrednosti čovjekovog ja i „predmeta“ spoznaje. Da bi se ostvarila ova spoznaja, kao što naučavaju sufije, neophodni su intuitivno postignuće i kontemplativna vizija (*mušahadah*). Čovjekova spoznaja sebe samog, dakle, nije posredovana spoznaja, poput drugih spoznaja, pojmovnim instrumentarijem. Radi se o tome da spoznaja sebe samog nije odijeljena od spoznaje svijeta. Svijet se, jednostavno, pretvara u intelektualan sadržaj. Stoga, svijet prirode ne doživljava se drugotno. Ibn Arebi smatra, naprimjer, da oni koji spoznaju posjeduju u svom duhu Božanski i kosmički potencijal. (Chittik, 2005, chapt. 5)

Zbog toga, u svih spomenutih sufija, u upotrebi je znani hadis koji utječe na formiranje njihovih gnoseoloških pogleda: „Znanje je svjetlost koju Bog spušta na srce svakog ko tu svjetlost želi.“

Spoznaja srca, koja uključuje čovjekovu samospoznaju, nije ničim posredovana spoznaja i različita je od pojmovne spoznaje na koju se pozivaju filozofi. Pojmovna spoznaja, po svojoj prirodi, opća je spoznaja. Pojam može biti predmet spoznaje i tu se radi o stečenoj spoznaji. Pojam se, dakle, doživljava na različite načine, a spoznaja srcem je individualna, svako sebe spoznaje, tako da ova vrsta spoznaje ne zna za spoznaju drugoga, jer nije pojmovna ili stečena spoznaja. Spoznaja srcem je određena vrsta iskustva gdje je čitavo biće čovjeka uključeno u akciju; ne radi se samo o pojmovnoj, opredmećujućoj spoznaji razumom. Pojam barata određenim predmetom, a srce barata iskustvom, sadržajem. Pojam nije prazni sadržaj, misao mora

misliti o nečemu, proizvoditi svoj predmet. O pojmu može svako misliti i promišljati ga, a o unutarnjem bitku, pretpostavljeno srcu, može se misliti samo pojedinačno. Individualnost, tj. unutarnja stvarnost dolazi iz dubina unutarnjeg bitka ili stvarnosti, a ne iz predmetnog, vanjskog bitka; ona nije rezultat kategorija ili pojmova fenomenalne svijesti. No, tu se ne radi o nekom nepoznatom Apsolutu, već o Bogu, Koji se ne posjeduje, već Koji, prema sufijama, spušta zrake Svoje milosti i ljubavi, kao što naučavaju sufije. Individualitet čovjeka je, smatra Džunejd el-Bagdadi, kako ćemo to spomenuti malo niže, proizvod Božijeg stvaralačkog čina.

Veličina srca se sastoji u tome što je ono veće i od nebesa i Zemlje, jer se Bog u njemu, prema Dželaludinu Rumiju, upri-
sutnjuje kao gost. Tumačeći hadis Muhammeda, a.s., u kojem se veli da „Moja zemlja i Moja nebesa Me ne obuhvataju“, Rumi nastavlja: „Nisam obuhvaćen prazninom i nebesima, nadnaravnim umovima i dušama. Pa ipak, Ja prebivam (misli se na Boga) kao gost u srcu vjerujućeg, bez ograničavanja, određivanja ili onog opisujućeg“ (Chittik, 2005, 59). Dakle, sva sudbina unutarnjeg bitka odvija se u srcu koje igra fundamentalnu ulogu za svaki čovjekov čin, a napose za svaki vjerski čin, koji bez srca, kao što nam ajeti i hadisi kazuju, nema nikakve vrijednosti.

Osim ove unutarnje uloge srca, sufije se pozivaju i na njegovu ulogu u predmetnom bitku. Svaki je pojam o predmetnom bitku pretpostavljen intuicijom, a to se postiže suživljavanjem s predmetom, tako da se predmet ne posmatra kao puka činjenica, kao stranost, već kao nečega što je obujmljeno određenim sadržajem i smislom. Halladž, naprimjer, smatra da je sve potonulo u smisao, da bivstvovanje nije lišeno smisla.

Za stvaranje pojma, pored vanjskog, jednaku ulogu ima i intuicija. Posljedak uma, samim tim što proizlazi iz uma, ne može biti dokaz ili sadržaj koji bi nadišao sami um, da čovjek, naprimjer, spozna sebe posredstvom tog učinka, kao što smatra Ibn Sina. (Parsijani, 2007, 271)

Naglasak srca nije jednostavna i površna emocionalizacija sadržaja vjere. Srce pretpostavlja iskustvenu osnovu aktivnosti inteligencije i volje, srcem se ostvaruje poseban način bivstvovanja koji obavezuje čovjeka i njegovu sudbinu. (Smailagić, 1990, 561)

Da bi postigle spoznaju, *ma'rifu*, a na osnovu kur'anskih ajeta, sufije se, pri tome postupku, pozivaju na čitavu strukturu vrlina, koje nalaze u kur'anskim tekstovima koje će oni nazvati „stanjima i postajama“ koji su uvjet dosezanja spoznaje. Dakle, put sufija do stvarnosti prolazi kroz više duhovnih „stanja i postaja“ (*ahval ve makam*), kojima se bavi sufijska gnoseologija. Sve te skale na putu sufija nisu odijeljene od spoznaje i ljubavi. Radi se, dakle, o ljestvičastom putovanju. Čak bi se moglo kazati da su sva ta „stanja i postaje“ prožeti snagom spoznaje i ljubavi i da oni, na neki način, doprinose pojačanju ovih. Zbog toga, jedna od definicija sufizma, kako što smo spomenuli, jeste da on predstavlja „put spoznaje i ljubavi“.

Gnoseološke pretpostavke za stjecanje spoznaje variraju od sufije do sufije. El-Kušajri u svom djelu *Risala el-Kušajrija* iznosi oko pedeset gnoseoloških stanja na putu sufije, a na vrhu nalaze se ljubav i spoznaja. Oni bez ljubavi, čak, nemaju nikakvu svrhu. Sarradž spominje sedam postaja i deset stanja. A Hamid el-Gazali, u svom djelu *Ihja ulumid-din*, obrađuje preko dvadeset duhovnih stanja i postaja koji se tiču duhovnog iskustva. Sva ta „stanja i postaje“ dolaze do izražaja u srcu sufija; ili, srce je ono mjesto u čovjeku koje je stjecište svih akata i pri tome samo srce dolazi do svijesti o tim aktima (Massingon, 1990, 108). Međutim, koliko god bila prisutna svijest o tim sadržajima, ipak se ti sadržaji ne iscrpljuju posve, već ostaju određene tajne do kojih je nemoguće doći.

I pored toga što govore o „postajama i stanjima“, koji su prožeti ljubavlju i spoznajom, oni ipak nisu samo gnoseološke kategorije, već su i načini bivstvovanja. Njihov je cilj postići mističko iskustvo. Ne ocrta se razlika između bivstvovanja u Božanskoj stvarnosti i u spoznaji te stvarnosti. Mističko ih iskustvo ujedinjuje. Zbog toga su gnoseologija i ontologija, u sufizmu, formalno odijeljeni. Mističko iskustvo, koje se oslanja na spoznaju i ljubav, jest komunikativni sastavak. Ondje gdje su prisutni ljubav i spoznaja, koji su prožeti jedna drugom, odbacuje se bilo kakva uvjetovanost ili neophodnost. To je u uskoj vezi sa slobodom ili zbirom mogućnosti koje ona pretpostavlja. Tu vlada individualnost, osobni odnos čovjeka s Bogom. Ili, ta individualnost prelazi u zajedništvo, dovodi do jedinstva s Bogom.

Apsolut se očituje u čovjeku, no to ne znači da se On i doseže ili iscrpljuje. Tajna Apsoluta ne može se dosegnuti ili obuhvatiti čak ni mističkim iskustvom. Ono što se doseže, to je prisutnost u bivstvovanju Božijih svojstava. To se ostvaruje samim činom Božijim kroz ljubav i spoznaje, između ostaloga. Nemogućnost dosezanja spoznaje Božijeg bića svugdje je prisutna svijest u sufija. Džunejd, naprimjer, citira riječi Ebu Bekra: „Slavljen neka je Onaj Koji nije ostavio ničim stvorenjima da Ga spoznaju osim kroz nemogućnost i svijest o nemogućnosti spoznaje.“ (El-Kušejri, 2006, 311)

Srce, prema sufijском učenju, centar je individualnosti čovjeka. Spoznaja i ljubav imaju svoj objekt spoznaje i ljubavi koji se, u isto vrijeme, pretvara i u subjekt spoznaje. Radi se o prožimanju i preklapanju, tako da oni nisu odijeljeni jedan od drugog: ne pada se u neku situaciju samospoznaje i sebeljublja, već to dovodi do nadilaženja sebe i transcendiranja sebe. Bez tog postupka nije moguće pročišćenje. Okretanje svojem unutarnjem bitku, prema Ibn Arebiju i drugim misticima, osnovna je pretpostavka da se prispije tome cilju. Samospoznaja sufija prekoračuje svoj bitak i ne zadržava se na njemu, jer je svjestan da je ograničen u svojoj spoznaji. Samo to prekoračenje jeste određeni čin spoznaje. Otuda, filozofi često pribjegavaju pojmu ne-bitak koji, u sufizmu, podrazumijeva posvudašnje Božije znanje. Zadržati se na samospoznaji dovodi do ograničenja, reduciranja sebe samog u sebi samom, zatvaranja prema Bogu. Sufijska spoznaja uključuje situaciju u kojoj nema objekta, već samo subjekta spoznaje i ljubavi, a to je Bog, Onaj Koji komunicira s ljudima, koji nije, ustvari, čista apstrakcija ili ideja, bez bilo kakva značenja za čovjeka. Ljubav u mističkom iskustvu prvenstveno nije emocionalni čin, a niti je pak spoznaja čisti diskurzivni čin. Čin mišljenja ima svoj predmet, a to je sama misao koja sebe misli, kao što i čin ljubavi ima svoj predmet, a to je sama ljubav gdje dolazi do izražaja identitet subjekta i objekta. To mišljenje, koje je samo sobom spoznaja, ili ta ljubav, koja je sama sobom ljubav, karakteristika je Božjeg bitka u kome nema mnoštvenosti ili dualiteta. U toj samospoznaji i samoljublju Božjem obuhvaćen je svekoliki bitak. Čovjek, prema sufijском učenju, sudjeluje u toj spoznaji i ljubavi, koji se

smatraju apriornim. Suprotni postupak, gdje bi spoznaja bila naspramna svom objektu, doveo bi do objektivacije samoga subjekta spoznaje, tj. Boga. On bi bio mišljen ili ljubljen na način kako se postupa i s drugim objektima u bitku. Mišljenje je jedan aspekt bitka ili je ono unutar samog bitka, a ne izvan njega. Budući da sufije naučavaju da se ne može prekoračiti tajna, ili da uvijek ima tajne koja izmiče samom mišljenju, a to je apsoluta tajna koja se da primijeniti na Boga, onda se problem subjekta-objekta spoznaje rješava Subjekom spoznaje, a to je Bog. Dakle, pomoću subjekta se spoznaje. Sufija samo participira u toj spoznaji ili je on svjedok (Halladž, Ahmed el-Gazali, Attar, naprimjer) problema nadilaženja te spoznaje na relaciji subjekt-objekt. Bog, prema Ibn Arebiju, poduzima akt samospoznaje u svakom stvorenju, pa, prema tome, i u čovjeku. Bog kao subjekt spoznaje ukazuje se u tome što se svijet, uključujući tu i čovjeka, nadaje kao predmet spoznaje. On smatra da je spoznaja Božija ucjepljena u svakom stvorenju i ne govori o tome da je ona dar. Čovjek samo stječe spoznaju intelektom koji je ograničen i srcem kome je privižena orijentacija ili vodstvo. Intelekt spoznaje refleksijom, a srce Božijom naklonjenošću (Chittik). Zbog toga, nije riječ o Bogu kao o opredmećenom Bitku što bi se ostvario mišljenjem. Mišljenje čak ne može prekoračiti bitak na koji se ono odnosi, to je nemoguće, jer je i samo mišljenje u bitku, no ono je posve svjesno relativnosti svog bitka u odnosu na apsolutni Božiji bitak. El-Gazali, naprimjer, govori da je i sami razum stvoren, te da on nije kadar obuhvatiti svu zbilju. Sufije uvijek govore (Ibn Arebi, naprimjer) da su mišljenje i bivstvovanje sinonimi.

U jednoj ovakvoj perspektivi, riječ spoznaja podrazumijeva način bivanja. Bilo kakva ideja ili pojam, u ovom slučaju, predstavljali bi određeno ograničavanje apsolutne naravi Boga. Ibn Arebi čak govori da se radi o ne-bitku gdje primjenjuje postupak negativne (apofatičke) teologije. Ovakvim naučavanjem se, ustvari, interpretiraju dva svojstva Božija, a to su spoznaja i ljubav. Kada se spomene bitak ili ne-bitak, ne posmatra se na način kako se to posmatra u prirodnoj ontologiji. Postojanje se može pojmiti ili razumijeti, no ne može se pojmiti sami akt biti ili sami akt po kojem neko biće biva bićem (Gilson, 1952, 2). Dok filozofi polaze od predmetnog bitka da bi ustanovili jedinstvo

mislioca i mišljenog, ili ljubavi i ljubljenog, sufije polaze od spoznaje i ljubavi kao čini bivstvovanja Božijeg koji opsežu i sami predmetni bitak i unutarnji bitak čovjeka. Zbog toga, predegzistentni dogovor između Boga i duša, gdje dolaze do izražaja spoznaja i ljubav, nije dogovor na koji se ima ugledati, već se radi o činu koji se aktualizira ili „opredmećuje“, jer se ne radi o nečemu što je izvan duše, izvan samog bitka duše, već je taj akt sadržan u samoj strukturi unutarnjeg čovjekovog bitka, on je u najvećim dubinama unutar duše. Čovjek, jednostavno, sudjeluje u tom aktu, on je aktivan. Spoznaja i ljubav u srcu, prema sufijskom gledanju, predstavljaju, ustvari, Božiju spoznaju i Božiju ljubav, koji su egzistencijalno dani, u srcu čovjekovom, gdje oni imaju svoj „predmet“ spoznaje i ljubavi, a to je On sam, Koji je i subjekt spoznaje. Ovo priskrbiljuje čovjeku velike mogućnosti, jer se nalazi u aktivnom i slobodnom aktu djelovanja, participira u spoznaji i ljubavi koji su neograničeni i koji su u postojanom aktu bivstvovanja, a nisu jednostavno postojanje koje implicira zatvorenost ili statičnost. Ovdje se bitak te spoznaje pokazuje kao prvenstvena propozicija mističke teorije. (Vidi: Yazdi, 1992, 1-3)

Svaka od sufijskih tehnika u formi „postaja i stanja“ sadrži niz pravila kojih se pridržava sufija. Sva ova praksa u sufije nemoguća je bez instrukcije šejha ili učitelja koji se smatra duhovnim vodičem. Sve poznatije sufije bile su u isto vrijeme i šejhovi. Imali su veliki broj svojih učenika. Njihova uloga je bila inicijacijska. No, na svim ovim putevima spoznaja i ljubav zauzimaju centralnu ulogu. Ustvari, i sama ljubav dobija izraz spoznajne kategorije. Na koji se način potonja javlja kao spoznajna kategorija, najbolje ćemo vidjeti iz analize gnoseoloških stavova više sufija. Zbog toga se ljubav u islamskoj mistici nikad nije posmatrala odijeljeno od spoznaje iako se istraživači bave ili ljubavlju ili spoznajom u sufizmu, a ne objema (Nasr, 2002, 268-274). Ustvari, ljubavi nije posvećivana posebna pozornost kao spoznajnoj kategoriji, već se o njoj više govori kao izrazu mističkog i pjesničkog iskustva.

Budući da se sve to ostvaruje u unutarnjem životu sufije ili u „unutarnjem čovjeku“, tu se susrećemo s prodorom u najdublje i najsuptilnije vrijednosti duše. Čak i spoznaja, s ontološkog aspekta, jest sastavak duše, ili je spoznaja sama duša ili intelekt.

Međutim, mora se spomenuti da je ovo samo jedan aspekt pristupa realnosti. Vraćanje sebi ili putovanje prema sebi nije jedini put koji vodi Bogu. U sufizmu, za razliku od nekih mističkih struja u kršćanstvu, pojave u svijetu ne smatraju se pukim objektima, bez nikakva smisla. Svaka pojava nosi svoj smisao i poruku. Zanimarivanje svijeta i pojava u njemu bilo bi suprotno nakani koncepta o jednosti u sufizmu. Onako kao što se Božija svojstva manifestiraju u dubinama čovjekovog bitka tako se ona manifestiraju u predmetnom bitku. No, mora se naglasiti da se oni ne iscrpljuju ni u jednom ni u drugom bitku. I obje koncepcije u filozofiji u vezi sa svijetom i svojstvima mogu naći opravdanje u promišljanju Božijih svojstava. Jedni smatraju da je jedinstvo u mnoštvu, a drugi da je mnoštvo u jedinstvu. Jedni govore, naprimjer, da su svojstva svijeta aktuelna, a da je svijet potencijalni. Drugi pak drže da je svijet aktuelan, a da su svojstva potencijalna (Vidi: Nasr, 1988, 393-394). Ili, jedni zastupaju da je Bog u svemu ili da je sve u Bogu. Zbog toga, ocrtana razdjelnica između ova dva aspekta stvarnosti da se premostiti Božijim svojstvima koji su svagda u aktu bivstvovanja.

Spekulativni teolozi govorili su o *ilm et-tevhidu* (nauci o jedinstvu), a sufije o *ma'rifu* (spoznaji ili gnozi). Zbog toga, spoznaja u sufija razlikuje se od drugih vrsta spoznaje o kojima govore filozofi i teolozi. Tu je riječ, prije svega, o spoznaji stvarnosti. Spoznaja Boga, prema El-Kušajriju, podrazumijeva i spoznaju Istine i njenih imena i svojstava (El-Kušajri, 242). Pojam „istina“ ili „realnost“ u sufizmu se, kao što smo spomenuli, odnosi na Boga, gdje je sve obuhvaćeno Bogom ili samo preko Boga, ili u Bogu postoji. Zbog toga, spoznaja Vrhovne Istine najviši je stupanj spoznaje, i to sačinjava samu suštinu te spoznaje. Otuda, F. Schoun veli da je „suština spoznaje, spoznaja suštine“.¹ Međutim, spoznaja Boga u ovom smislu ne podrazumijeva i spoznaju Njegovog bića, kao takvog, već spoznaju Njegovih svojstava ili imena, koji se manifestiraju, bilo u svijetu, bilo u unutrašnjosti čovjeka.

Spoznaja, prosljeđena s ostalim sastavinama sufijskoga puta, jeste sami taj put koji vodi do stvarnosti.

¹ Citirano prema: Seyyed Hossein Nasr, „Theoretical Gnosis and Doctrinal Sufism and their significance today“, *Transcendents philosophy* 1, 1-36/iranienstudies.org/Journal/vgn 1).

Na koji je način sve obuhvaćeno Bogom i preko Boga predstavlja onaj rascjep koji ulazi u sferu tajne. Zbog toga, Bog objavljuje Svoja svojstva, a ne i Svoje biće. S ovakvom pozicijom ne ograničava se sami čin spoznaje, budući da je i spoznaja jedno od Božijih svojstava, već se ono uzdiže na „predmet“ te spoznaje. Bog je u isto vrijeme vidljiv i nevidljiv, Prvi i Posljednji, kao što se spominje u Kur'anu.

Stjecanje jedne vrste spoznaje koja uključuje to da je stvarnost spoznavajuća, a samo Biće Boga nije, naglašava, na neki način, imanentnu i transcendentu poziciju Boga u odnosu na svijet. Nemogućnost stjecanja spoznaje stvarnosti jedna je vrsta spoznaje. Naime, rasprava o negativnim svojstvima Boga prisutna je u teologiji ili kelamu, a otuda ima svoga utjecaja i na sufizam. Prema njihovoj koncepciji, o Bogu može se kazati samo ono što On nije (često ne-bitak), i zbog toga se govori o negativnim svojstvima. Apofatička teologija ima svog utjecaja i na sufizam. Sufije, kao što svjedoče njihova iskustva, zaustavljaju se, u svom spoznajnom postupku, do tajne ili do blizine ili stupnja gdje je bivstvovao Muhammed, a.s., no ne i do njegove „doline“.

Kada sufije govore o spoznaji Boga, one misle na jednu specifičnu vrstu spoznaje, no ne odijeljenu od spoznaje svijeta ili stvarnosti. Tu se motri „jednost bića“ budući da ništa ne može biti odvojeno od Boga ili, da upotrijebimo analogiju kao što je spoznaja u filozofa, ukoliko bi Bog ljubio nešto drugo osim Sebe samog, onda bi to dovelo do narušavanja jednosti Boga. Sve što se primjenjuje na spoznaju, isto se primjenjuje i na ljubav. Stavovi sufija se uglavnom oslanjaju na odveć znanom hadisu u kojem su sadržani spoznaja i ljubav: „Bijah skriveno blago, ustjedoh biti spoznat i zato stvorih svijet.“ Zbog toga „Bog ne može pogledati u nešto drugo zbog toga što je On to drugo“ (El-Gazali, 2007, 375). Analogno tome, mogu se na isti način razumijeti i Božija spoznaja i ljubav. Dakle i spoznaja svijeta je relevantna, jer je i svijet, prema sufijskoj perspektivi, jedan aspekt stvarnosti. Kad je jedan sufija bio upitan, prema izvješću Hamida el-Gazalija, na koji je način stekao spoznaju o svom Gospodaru, on je odgovorio: „Spoznah svog Gospodara svojim Gospodarom. Da ne bijaše moj Gospodar, ne bih spoznao svoga Gospodara“ (El-Gazali, 2007, 375). Međutim, u ovom pogledu treba imati na umu činjenicu da

Bog ne otkriva Svoju esenciju, već On objavljuje Svoja svojstva. Čak i sami svijet u toj perspektivi jest objava Božijih svojstava. Svijet, na nivou svog bivstvovanja, odražava prisutnost i neposrednost Boga. Bog, prema Kur'anu, objavljuje Svoju riječ, no, ne objavljuje Sebe samog. Stoga, On ostaje skriven doseg u svojoj dvostrukoj tajni: u tajni nepriopćavanja Svoga bića i u tajni načina djelovanja Njegove milosti, prema svojim stvorenjima (Gardet, 1983, 116).

Bog otkriva Svoja svojstva u Objavi, pa se veli, između ostalog, da je milostiv, dobročinitelj, saosjećajan... i druga svojstva koji, na jedan tajanstven način, premošćuju provaliju između Stvoritelja i stvorenog (*halik i halk*), budući da tu posređuju Božija svojstva. Kur'anski ajeti koji govore o Božijem znanju (koje sufije preimenuju u spoznaju) i ljubavi mnogobrojni su. Sufije smatraju da ljubav dolazi od Božanske volje, a Božija spoznaja od Božijeg uma. Spoznaja, prema sufijskoj literaturi, rezultat je iluminacije, inspiracije i objave. Riječ je, uopće, o duhovnoj spoznaji koja ima svoje obrise i na intelektualnu spoznaju. Budući da je spoznaja imanentna Bogu, to podrazumijeva da ta spoznaja, ustvari, obuhvata i istinu stvari. To, da Bog poznaje stvari, vodi do zaključka da su one realne i značajne, da je istina, na neki način, imanentna stvarima.

Spoznaja, prema sufijama, nije odveć subjektivna, čista samospoznaja, već se radi o duhovnoj spoznaji, koja svoje ishodište nalazi u Božijem znanju što se u sufizmu formulira u spoznaju. Zbog toga, ne može se reći da je spoznaja vremenska, ograničena ili parcijalna. Spoznaja u formi duhovne spoznaje ima svoju ontološku osnovu. Zbog toga, ontološka i gnoseološka dimenzija u sufijском iskustvu nisu odijeljeni. Molitve koje sprovode sufije prožeti su gnoseološkim i ontološkim sadržajima.

Spoznaja i ljubav, posmatrane od sufijske perspektive, načini su preko kojih sufija uspostavlja odnos s Bogom, koji se u sufizmu naziva jedinstvom. No, tu nije riječ, kao što spomenusmo, o susptancijalnom jedinstvu, već se radi o bivstvovanju u svojstvima Boga koji se manifestiraju, budući da je Bog nedostupan u Svom biću. Bog o Sebi veli da je, također, i Znalac. Ebu Ali Dikak veli: „Jedno od znamenja Boga jest i stjecanje poštovanja prema Uzvišenom Bogu. Ko bude povećao spoznaju,

taj će povećati i poštovanje.“ A Zun-Nun veli: „Što je veća spoznaja čovjeka, to je veće i zadovoljstvo.“

Budući da je čovjek biće obdareno radoznalošću, spoznaja igra značajnu ulogu. Zbog toga, spoznaja se, u sufija kao i u filozofa, smatra i jednim od sredstava koje dovodi do smiraja u čovjekovoj duši. „Objekt“ spoznaje bio bi, dakle, Bog, Koji jeste prva pretpostavka i posljednji cilj te spoznaje. No, ovdje ne radi se o „objektivaciji“ Boga. Ovo dovodi i do drugog zaključka u svjetlu sufijskih teorija, a naročito Ibn Arebijevih, a to je da Bog predstavlja, ustvari, subjekta spoznaje. On motri Sebe u srcu vjernika ili otkriva srcu znanje o Sebi. Eš-Šibili veli da je prva stvar spoznaje sama spoznaja Boga, a konačni ishod te spoznaje – da je On bezgraničan. Zbog toga, spoznaja u sufizmu usko je vezana za srce i njegove aktivnosti. Muhammed ibn el-Fadl veli: „Spoznaja je sami život srca s Bogom“. A Rabija el-Adevija tvrdi da je srce ono što priskrbljuje najsigurniju spoznaju. Ona izjavljuje: „O sine Ademov, Boga se ne može vidjeti očima, ne može se s Njim jezikom razgovarati, ušima možeš čuti samo ono što stvorenja govore, a nogama ne možeš stići do Njega. Preostaje ti samo srce, pa nastoj probuditi svoje srce, i, bude li ono budno, ništa ti drugo ne treba.“ (Attar, 2004, 91)

Muhasibi smatra da je spoznaja „more bez dna“, i na taj način ona je „prije svih stvari i izvor iz svih stvari“.

Dakle, iz ovoga proizlazi da srce ima poseban pristup stvarnosti. Ondje gdje ne može prodrijeti moć uma, prema Hamidu el-Gazaliju, prodire aktivnost srca. Na taj način, prema njemu, srce osjeća ili motri veličinu prisutnosti Božije (*hadratu-l-dželal*). El-Gazali veli: „Najuzvišenije svojstvo srca jeste spoznaja Istine“ (Fadiman & Džerrahi, 2006, 65). Zbog toga, spoznaja podrazumijeva i način življenja s Bogom. Spoznaja je unutarnji trenutak znanja. Posljedica spoznaje jeste najveće znanje. Spoznaja je posljedica Božije intervencije, i zbog toga Bog odabire ljude kojima objavljuje. To je privilegija odabranih ljudi od Boga, pri čemu dolazi do izražaja tajna milosrdnog djelovanja Božijih svojstava. Budući da je ta spoznaja pretpostojeća, da ona dolazi od Boga, onda nužno slijedi da ona vodi Bogu, do jedinstva s Bogom. „Plod spoznaje jeste biti okrenut Bogu“, veli Rabija el-Adevija. Elaborirajući rezultate te spoznaje, Ibrahim ibn Edhem došao je

do sljedećeg zaključka: „Znakovi onog koji je spoznao jesu da mu je svijest uglavnom usmjerena na razmišljanje i izvođenje pouka, da mu je jezik uglavnom zauzet slavljenjem i hvaljenjem Boga, da su njegova djela čin pokornosti Bogu i da je on stalno svjestan Božije veličine i moći.“ (Attar, 2004, 109)

Otuda, vidi se da mističko iskustvo nije samo subjektivni, unutarnji čin, a da se ne uzme u obzir i ono što pretpostavlja „praktični um“; smatraju se značajnim postupci i djela ili ono što plete život ili historiju. Ono obuhvata cijelo biće čovjeka, njegov fizički i duhovni aspekt. Dezintegracija čovjeka u sufizmu izbjegnuta je konceptom spoznavanja i djelovanja koji i nisu odijeljeni, već sačinjavaju prožetost unutarnjeg i vanjskog, bitka čovjeka.

Spoznavati, bivstvovati i ljubiti Boga su sinonimi (Ibn Arabi). Ali kakav je karakter te spoznaje, vidjet ćemo iz analize nekoliko slojeva spoznaje.

Slojevi spoznaje

Diferenciraju se, općenito, dva sloja spoznaje: unutarnja i vanjska spoznaja. Predmet unutarnje spoznaje jesu unutarnji aspekti stvari, a predmet vanjske spoznaje jesu izražajni aspekti stvari.

Filozofija (*falsafa*) i teologija (*kelam*) u islamu priskrbljuju duge i široke rasprave o spoznaji svijeta i Boga. Oni tvrde da su izvori spoznaje, naprimjer, racionalna apstrakcija, imaginacija, osjetilna percepcija i drugi instrumenti. Filozofi su govorili da se spoznaja Boga može ostvariti racionalnim dokazivanjem i demonstracijom. Do spoznaje unutarnjih svjetova, prema sufijama, dolazimo posredstvom mogućnosti srca, a do spoznaje izražajnih aspekata stvari razumom. Znači, pored razumskih spoznajnih mogućnosti, susrećemo se i sa spoznajnim moćima srca. No, u sufizmu susrećemo se i sa pravcem koji zastupa jednu vrstu spajanja spoznajnih moći srca i spoznajnih moći razuma (ili oboje su ujedinjeni u ono što se naziva intelektom ili intelektijom). Riječ je o punom slaganju duha razuma i srca, pa se veli da je intelekt samo zračak svjetlosti Božije koji se ostvaruje u unutarnjem bitku čovjeka, shodno gore spomenutom hadisu. Zato Ibn Arabi govori da se istinita spoznaja (*ma'rifah hakikija*)

može postići mogućnostima samog duha čovjeka. U ovome će se reflektirati posebna vrsta spoznajne filozofije specifične sufizmu. Za razliku od grčke filozofije (naročito peripatetičke tradicije), u ovoj vrsti filozofije ne odijeljuju se čuvstvo i misao, niti je misao posve objektivna u svojoj okrenutosti predmetnom bitku, bez udjela intuicije, a niti je čuvstvo samo subjektivno u svojoj okrenutosti sebi, subjektivitetu, bez udjela uma. Znači, moć kojom se dovodi u vezu ova spoznaja jeste intelekt (*el-akl, nous*), koji ne treba miješati s razumom. Spoznaja intelekta se svagda poziva na intuiciju, koja je Božiji dar, i zbog toga se veli da je ta spoznaja najviši stupanj spoznaje. Ili, intelekt, u ovoj perspektivi, u situaciji je, zajedno s moćima srca, da prevlada sebe samog, da transcendira svoje mogućnosti ili samospoznaju, koja nije lišena „predmetnosti“. Samospoznaja u sufija nije zarad samospoznaje, već je to i način spoznavanja Boga. Spoznaja svojega Ja ne ostvaruje se na osnovu spoznaje objekata, tj. ne radi se o fenomenalnoj svijesti. Ona je identična sa samim unutarnjim bitkom čovjeka. Ali spomenuta predmetnost u mističkoj filozofiji nije na način na koji se razumijeva spoznaja ostalih predmeta u čisto razumskoj spoznaji. Tu su uključeni i čuvstvo i misao. Ovu mističnu spoznaju zastupaju: Halladž, Ibn Sina, Hamid el-Gazali, Šihabuddin Jahja Suhraverdi i drugi mistici filozofi.

U islamskoj tradiciji susrećemo se s različitim nazivima mističke vrste spoznaje. Dovedena u odnos s mističkim iskustvom, ta se spoznaja naziva i *zevk* (pokus). Ovako se imenuje naročito u prvim fazama sufizma. S druge strane, ova spoznaja implicira i jednu vrstu iskustva, unutarnji uvid koji se stječe i određenom praktičnom filozofijom, i to ponajviše molitvama, bilo jezika, bilo srca, i u ovoj perspektivi ti molitveni sadržaji imaju gnoseološku vrijednost. Neki mistici filozofi taj unutarnji uvid označavaju kategorijam *išrak* (iluminacija). U toj perspektivi svjetlost se uzima kao najodređeniji spoznajni princip budući da nema ništa što je svjetlije od nje. Drugi pak tu spoznaju nazivaju *hudur* (prisutnost), kada spoznaja uprisutnuje objekt sebi pri samom ozbiljenju te spoznaje, kada se ona i ozbiljuje (Šihabuddin Jahja Suhraverdi, Ibn Arebi). Treći pak tu spoznaju imenuju inspiracijom (Ebu Hamid el-Gazali), četvrti objavom

(Ibn Arebi), a peti duhovnom spoznajom (Zun-Nun El-Misri). Na koji će način biti promišljane ove vrste spoznaje, vidjet ćemo iz pojedinačne analize u daljem tekstu. No, prije toga razmotrit ćemo narav sufijske spoznaje i njeno dovodenje u vezu s Božijom spoznajom i ljubavi.

Sve ove vrste spoznaje moglo bi, općeuzeto, da obujmi ono što se naziva mističkim iskustvom, koje je ustvari neodjeljivo od samog čina spoznaje. Zbog toga, spoznaja i iskustvo su ujedinjene, teorija i praksa predstavljaju izvor spoznavanja. Za razliku od grčke gnoseologije, koja se svodi na „čisti um“ ili „ideju“, u sufizmu susrećemo se s iskustvom, praksom, aktivnošću, onim što plete sami život. Spoznaja je nezamisliva bez iskustva ili bez određene vrste djelovanja ili pobožnosti. Čak vjerske akcije, koje sačinjavaju strukturu vjerovanja, predstavljaju izvor spoznaje i zbog toga se postaje čovjekovog srca neodijeljive od njih. El-Gazali, naprimjer, izjednačava akciju sa vjerom, a vjeru sa spoznajom (Stern, 1990, 17). Predmet grčke gnoseologije jeste spoznaja bića kao takvog, dok glavni sastavak sufijske gnoseologije jeste spoznaja stvarnosti ili probijanje samog bića ili bivstvovanje u drugom bitku, izbjeći zamci „jednoznačnosti“ bivstvovanja. Grčka filozofija je sva u znaku podređivanja života razumu, dok se filozofija sufizma poziva i na srce.

Glavni problem u filozofiji i sufizmu jeste kako nadići provaliju između Stvoritelja i stvorenog, a ipak zaštititi se od panteizma. I filozofi i sufije nastoje postići jedinstvo, nadići rascjep između subjekta i objekta. U sufija nije samo spoznaja, već je i ljubav nadilaženje toga rascjepa. Spoznaja na koju se oslanja sufija neposredna je spoznaja, i ona nije uvjetovana nikakvim premisama, kategorijama ili dokazima na koje se pozivaju filozofi. Ustvari, riječ je o spoznaji koja je iznad racionalne ili diskurzivne spoznaje, i ta je spoznaja ostvarljiva samo za onog koji slijedi sufijski put ili metod (*salik*). Filozofska spoznaja operira pojmovima, sufijska spoznaja poziva se na iskustvo ili intuiciju.

No, kategorija spoznaje često se dovodi u vezu s kategorijom „otkrovenja“ koje dolazi kao dar od Boga, Njegove milosti i dobrote. Ovo se ostvaruje, prema sufijama, kada se duša očisti od svih loših osobina i kada u njoj probijaju zraci svjetlosti kao posljedak jedinstvene Istine. Ovdje dolazi do izražaja etički karakter

ove spoznaje. Međutim, radi se i o ontološkom aspektu spoznaje, gdje se ova vrsta spoznaje smatra najvišom spoznajom. Ontološki karakter ove spoznaje jeste ono po čemu se razlikuje od etičkog ili gnoseološkog akta spoznaje. Ovo je pretpostojeća spoznaja, data spoznaja. Ono što pretpostavlja znanje ili spoznaju u sufija, a u vezi s ontološkim aspektom, jeste Božije svojstvo znanja, i od toga se polazi. No, u krajnoj konsekvenci, ne radi se o međusobno odijeljenim spoznajama, oni su samo formalno odijeljeni. Budući da je i čovjek pozvan da usvaja Božija svojstva („Poprinite vrline Božije!“ – hadis), tada treba da „posjeduje“ znanje ili spoznaju. Zbog toga, najviša postaja spoznaje jeste ona koja je rezultat Božije spoznaje. Kada sufija postigne ovaj stupanj, on se naziva *arif* (gnostik), koji se razlikuje od onog koji zna. Spoznaja, znači, je na višem stupnju od znanja. No, ovdje se pod znanjem podrazumijeva ono što sadrže druge discipline u islamu. Ova diferencijacija između spoznaje i znanja javlja se stupanjem na scenu više škola u islamu. U sufijskom kontekstu spoznaja i znanje su povezane.

Dok su teolozi govorili o znanju o jedinstvu Boga (*tevhid*), sufije govore o spoznaji kao medijumu uspostavljanja jedinstva s Bogom. Spoznaja, po njima, sadrži duhovnu iskru u sebi. Korijeni znanja i spoznaje su, također, različiti (ovdje se misli na spoznaju i znanja kada se ove dovedu u vezu sa drugim disciplinama u islamu). Pored učenja, sufijska spoznaja temelji se i na praksi, pobožnosti, a ne na čistom mišljenju, apstrakciji ili pojmu. Svaki entitet, svako biće, prema sufijskoj spoznaji, nosi u sebi nekakvu duhovnu poruku, smisao ili sadržaj. O razlici znanja i spoznaje govore svi poznatiji mistici u formativnom periodu sufizma kao što su, na primjer, Zun Nun El-Misri, Muhasibi, Tirmizi, Bistami, Halladž, Nifari i dr. Hudžviri u svom djelu *Kašf el-mahdžub*, rezimirajući gnoseološka učenja sufija, ocrtava razliku između znanja i spoznaje. On veli da onaj ko zastupa da probija u značenje biti ili stvarnosti nekog entiteta, taj zaslužuje epitet gnostik (*arif*), a onaj ko nešto zna i isto pamti, i pri tome zaboravljajući na duhovni sadržaj toga, taj nije gnostik, već *alim* (znalac). Razlika između ovih je u sljedećem: znanje do kojeg dolazi znalac zavisi od njega samog, a znanje do kojeg dolazi gnostik zavisi od Boga. (Hudžviri, 1911, 383)

Glavni diferencirajući princip između onog koji zna (*alim*) i onog koji spoznaje (*arif*) jeste u tome što prvi podstiče spoznaju, usmjeren je stjecanju znanja o nečemu i tu se završava te se ostaje u domenu čovjekovog plana. Međutim, karakteristika onog koji spoznaje (*arif*) jeste u tome što on stječe konkretnu viziju o vrhovnom „objektu“ spoznaje. On nije zaokupljen svojim aktivnostima u aktu spoznaje, već je njegova jedinstvena preokupacija aktivnost Boga, Koji se u ovoj perspektivi javlja kao subjekt spoznaje. Međutim, sufija nije pasivni spoznavatelj, već on sudjeluje ili participira u toj spoznaji u punoj slobodi, kao što smo to spomenuli.

Svako znanje, zastupaju sufije, ima svoj unutarnji aspekt, što se zanemaruje u učenjaka; ili, spoznaja u ovoj perspektivi, jeste unutarnji moment znanja. Ono po čemu se razlikuju znanje i spoznaja, prema Zun-Nunu, predstavlja njihov izvor. Znanje se, prema njemu, postiže učenjem, a spoznaja darovanjem. Muhasibi, koji daje sasvim sistematičan pristup spoznaji, smatra da spoznaju (*ma'rifu*) karakteriše spoznaja svojega jastva (*ma'rifa en-nafs*), da se istinita spoznaja da postići udublivanjem u sebi samom. Postupak spoznaje ostvaruje se najprije kontemplacijom, potom razabiranjem u sebi šejtanske dimenzije, o čemu je potrebna silna duhovna pronicljivost, potom dolazi spoznaja svojega jastva samoposmatranjem i, konačno, slijedi spoznaja koja je rezultat Božije akcije (Renard, 2004, 21-22). Muhasibi piše i posebnu raspravu koju naslovljava kao *Kitab el-ilm* (Knjiga o znanju), u kojoj posebno naglašava da se treba praviti razlika između vjerovanja i spoznaje. Spoznaja je značajna, jer bez nje, po njemu, nije moguće steći svijest o djelima koja su obuhvaćena pobožnošću. Spoznaja je, po njemu, potencijalno data u čovjekovom unutarnjem bitku. Ta se spoznaja da ostvariti ukoliko se primijeni postupak iskušavanja discipline glačanja ogledala srca jer se, na taj način, postaje svjestan Božijeg zadovoljstva koje leži iza toga. Glačanje ogledala duše ne postiže se samo racionalnim rezoniranjem (*akl*). Racionalno znanje nije uvijek u skladu s moralnom akcijom. Pravo znanje traži određenu vrstu pozornosti ili budnosti. Vjerovanje nije uvijek u skladu sa znanjem. Tirmizi, također, raspravlja o različitim stupnjevima znanja. Prvo znanje jeste ono na koje upućuje tradicionalno učenje koje je tijesno

vezano s vanjskom dimenzijom religijske naredbe i zabrane. Drugo znanje uključuje *hikmu* (mudrost), koje se postiže duhovnim „postajama i stanjima“ sufija. Treća vrsta znanja ili spoznaje jeste ona koja uključuje eksperimentalnu dimenziju spoznaje koja podrazumijeva spoznaju Boga i Božijih akcija u svijetu. Za razliku od Muhasibija, Tirmizi ne povlači razdjelnicu između vjere i spoznaje, dočim Bistami ovako ocrtava razliku između ova dva znanja: „U znanju (*ilmu*) ima znanje koje *ulema* (šerijatski znalci ili teolozi, moja bilješka) ignoriraju.“ Ono je usko vezano za sigurno znanje koje je nešto drugo od uobičajenog znanja. Ne radi se o parcijalnom, već o potpunom znanju. Ibrahim ibn Edhem veli: „Iako posjeduješ mnogo znanja, nedostaje ti malo sigurnog ili uvjerljivog znanja.“ Džunejd el-Bagdadi razlikuje dvije vrste spoznaje. Jedna vrsta spoznaje jeste ona koja se stječe, a druga je spoznaja Boga, koja je sami sadržaj te spoznaje: „Postoje dvije vrste spoznaje: spoznaja pri kojoj čovjek upozna Boga i ona stvarna spoznaja pri kojoj Ga spoznaje“ (Attar, 2004, 252). Dakle, spoznaja nije odijeljeni čin od zaokupljenosti Bogom. Ne radi se o čistoj stečenoj spoznaji, već o neposrednoj ili aktuelnoj spoznaji. Steći spoznaju znači biti zaokupljen Božijom spoznajom. Halladž je, možda, otišao najdalje u elaboraciji značaja spoznaje koja u svakom biću motri određeno značenje ili smisao: „Spoznaja se sastoji u viđenju stvari i nestanka svega u smislu“ (Attar, 2004, 263). Halladž, također, pravi razliku između znanja i spoznaje. Spoznaja je na većem stupnju od znanja. Cilj je spoznaje spoznati samu realnost i učestvovati u toj realnosti, povući razdjelnicu između konačnog i beskonačnog. Spoznaja je identična posmatranju sebe koje transcendiraju jednostavno pristajanje na religijski običaj. Zbog toga on govori o „znanju o srcima“. Ovdje se, prema njemu, ne isključuje niti upotreba racionalne dijalektike. Naime, kako bi se mogle drugačije definirati granice same spoznaje? Provjera podataka do kojih dolazimo racionalnom dijalektikom moguća je ukoliko se pokorimo testu unutaršnjeg eksperimenta, a potom donesemo zaključak o rezultatima evidencije (Renard, 2004, 26). Zbog toga, prema Halladžu, vjera je temelj dubljeg razumijevanja određenih Božijih darova. U svojoj kolekciji *Kitab et-Tavasir* on jednu sekciju naslovljava kao „Razumijevanje“ (*Fahm*), a drugu

sekciju kao „Bašča spoznaje“ (*ma'rifa*) u kojima dotiče problem spoznaje. Nije jednako, po njemu, „znanje o konačnoj stvarnosti“ i „realizacija stvarnosti konačne stvarnosti“. Da bi objasnio proces razumijevanja, Halladž se koristi primjerom moljaca koji su privučeni plamenom kandilja. Kao što moljac nije u situaciji da opiše konačni susret s plamenom, tako i mistik nije u stanju potvrditi spajanje, putem spoznaje, s Bogom. Biti u prisustvu Boga, prema Halladžu, isključuje sva pitanja kao što su, između ostalih, pitanja kako i gdje. Spoznaja Boga transcendirira sve činjenice. Spoznaja je područje izvan bilo čega, izvan tvrdnje da se nešto zna, da se opiše ili predstavi. Dijalektičko rezoniranje Halladža u ovoj sekciji, „o razumijevanju“, naročito dolazi do izražaja povlačenjem distinkcije između razumijevanja stvorenih stvari koje nije vezano za stvarnost i stvarnosti koja nije vezana za stvorene stvari (Hallaj, Tavasin). Percipirati datu stvarnost nije lahak postupak, a može se tek zamisliti koliko je težak postupak percipirati stvarnost stvarnosti. Bog je iznad stvarnosti, tako da potonja ne podrazumijeva po sebi Boga. Halladž, nadalje, uspoređuje spoznaju stvarnosti sa svjetlošću plamena. Žestina plamena je stvarnost stvarnosti, a ujedinjenje s njim je Istina stvarnosti (Hallaj, Tavasin). U drugoj sekciji, u kojoj raspravlja o spoznaji, koju Halladž naslovljava kao „Bašča spoznaje“, raspravlja o apsolutnoj transcendentnosti Boga koja se ne može zamijetiti nikakvom percepcijom, jer spoznaja je iznad ideje, iznad svijesti, primljene tradicije. Ove iskustvene kategorije ukazuju, prema Halladžu, na nešto što je u stanju prije bitka, tj. u stanju nepostojanja. Budući da spomenute iskustvene kategorije ukazuju na određene dimenzije i ograničenja, onda se jednostavno postavlja pitanje kako je moguće to *kako* ili to *gdje* da sadrže Njega ili da ta ograničenja, naprosto, obuhvataju Njega? Kad je riječ o Njemu, onda se isključuju sva moguća pitanja poput kako ili gdje? „Jednostavno Bog je Bog, a kreacija je kreacija“, veli Halladž. (Hallaj, Tavasin)

Sa sasvim suptilnom analizom mističke spoznaje susrećemo se u raspravi Nifarija koju on naslovljava kao *Kitab el-mavafik* (Knjiga o stajanjima). Pojam *mavafik* doslovno znači „stajanja“ ili slobodan prijevod bio bi *biti u prisutnosti Boga*. Biti izvan prisutnosti Boga, po Nifariju, podrazumijeva biti izvan sebe samog.

Transcendiranje sebe ostvaruje se samo ako se izbjegne spoznaja o iskustvu samog „stajanja“. Tada se ne posjeduje spoznaja o Onome Koji je istiniti objekt prisne spoznaje. Prema tome, u svakom „stajanju“ prisutna je mistička percepcija koja je na višoj razini od znanja, budući da se u takvoj situaciji završava istinitom spoznajom o Bogu. Ta mistička percepcija uvodi u jedan tip svjetlosne slike, koja dovodi do toga da se opazi spoznaja u znanju ili znanje u spoznaji. Znanje bi moglo biti vrata ka Bogu, a spoznaja je vratar. Zbog toga Nifari tvrdi da je „stajanje“ duh spoznaje (*ma'rife*), a *ma'rifa* je duh znanja (*ilm*) koje je, zauzvrat, duh samog života (Renard, 2004, 27-28). Stoga, „stajanje“ podržava spoznajom, a spoznaja podržava znanje. Spoznaja guta znanje, a „stajanje“ guta spoznajom (*ma'rifu*). Razlika između onog ko je stekao spoznajom i onog koji je u samoj spoznaji ili u prisutnosti Boga, nadalje, leži i u slijedećem: onaj koji postiže poziciju spoznaje, taj uviđa granice spoznaje, a onaj koji je u prisutnosti Boga, taj transcendira sve granice. Čovjek koji posjeduje znanje, on govori o njemu; čovjek koji je darivan spoznajom, on biva u spoznaji; a onaj koji biva u prisutnosti Božijoj, taj govori o Bogu, ili: znanje je veo ispred Boga, spoznaja je način govora o Bogu (jer ova proistječe od Njega), a „stajanje“ je sama Božija prisutnost. (Renard, 27-28)

Slijedeći učenje Halladža, Rumi će, kasnije, razviti jednu čitavu teoriju o formi i značenju (smislu). Smisao stvari priskrbljuje intuitivna spoznaja, a ne čisto racionalna. Razum lišen spoznaje srcem nije kadar zamijetiti smisao stvari. Otuda, sufija u svakoj pojavi u prirodi ili u svakom njenom dijelu uočava određeno duhovno značenje. Ništa nije zaludno i oslobođeno smisla i značenja. Transcendiranje je svugdje prisutno i motri se u svakom dijelu svijeta, jer se Bog ne objavljuje samo u srcu čovjeka, već On objavljuje Svoja svojstva i u prirodi. Međutim, dublja vrsta spoznaje nije odijeljena od vanjske vrste spoznaje. Sama činjenica da je spoznaja „iznad“ znanja ne podrazumijeva da su ova dva znanja odvojena. Ona se ponovo vraća prvoj poziciji i sve stvari stavlja na svoje mjesto. To se naziva mudrost (*hikma*). Naime, sama riječ *hikma*, s jezičkog aspekta, posjeduje sljedeće značenje: „staviti svaku stvar na svoje mjesto“.

Dovođenje stvari u vezu s Bogom jedna je vrsta egzistencijacije, njihovo spašavanje od ništa ili besmisla. Ovu spoznaju, prema S. H. Nasru, odlikuje nekoliko činjenica. Predmet ove spoznaje jeste ono što se naziva Vrhovnim Principom realnosti, Koji je apsolutan i bezgraničan. Gnostičari ovaj Princip nazivaju Apsolutnim Bitkom bez bilo kakvog ograničavanja Njegove apsolutnosti. Konačna Realnost jest pozadina svih razlika i destinacija. Otuda, spoznaja nije vezana samo za ontologiju već i za metafiziku koja raspravlja o Biću. Međutim, ovdje se ne radi o spoznaji bića kao bića (*ens inquantum ens*), već se nastoji probiti biće i doći do Boga, Koji je iznad bića. Prirodna ontologija zamjenjuje se nadontologijom. Dakle, spoznaja je vezana za Božiji bitak, koji je iznad svih granica i određenja. No, ne zanemaruje se i spoznaja vezana za Božanski red u biću, gdje se manifestiraju Božija svojstva i imena. Tu dolaze do izražaja također i stanja čovjeka i kosmosa (ili simbolička kosmologija i gnostička antropologija). (Vidi: Nasr, „Theoretical Gnosis... 21-23)

Cilj spoznaje je, prema sufijama, ostvariti jedinstvo s Apsolutom ili potvrditi to jedinstvo.

Problem spoznaje u sufizmu rješava se učenjem o sveobuhvatnosti Božijeg znanja ili spoznaje. Budući da ništa nema izvan Božijeg znanja, spoznaja sufija ostvaruje se kroz Apsolut (*arif bi-llah*) ili kroz Boga. Ovdje se daje prioritet Božijoj milosti nad individualnim trudom. Sufija na taj način participira u Božijem znanju više nego što posjeduje znanja. Zbog toga, sufije se svagda pozivaju na spoznaju kao Božije svojstvo, a ne na spoznaju kao čovjekovo svojstvo. U tom smislu, Džunejd el-Bagdadi definira sufizam kao spoznaju: „Spoznaja po biti jeste Božije svojstvo, no, po izgledu, to je čovjekovo svojstvo“ (El-Džunejd, 1962, 68). Ne može doći do proturječja između spoznaje koja se otkriva i spoznaje koja se ostvaruje pregnućem.

Iz ovog možemo zaključiti da je osnovni sastavak spoznaje duhovni činilac u njemu. Duhovnost, ustvari, sadržana je u spoznaji i zbog toga se ona naziva duhovnom spoznajom.

Ova vrsta spoznaje transcendirira domen kreacije iako je u samoj kreaciji. Samo njeno transcendiranje priskrbljuje određenu vrstu spoznaje. Zbog toga, sufije se svagda nazivaju „sljedbenicima

spoznaje.“ Ova spoznaja ne može se u cijelosti priopćiti. Ona se ne može prenijeti na sve ljude, tako da ona ostaje u domenu subjektiviteta čovjeka. Spoznaja se može, prema Ibn Arebiju, simbolički predstaviti onima „koji su počeli stjecati mističko iskustvo“ (Ibn Arebi, 1978, 68). Onaj ko je stekao tu spoznaju, po običaju, ne priopćava to nikome. El-Džunejd veli: „Arif je onaj kome Bog podari takav stupanj da on šuti, a njegova tajna govori“ (Attar, 2004, 252). Halladž spoznaju poistovjećuje s otkrovenjem, i u tom stanju tajna jeste tajna. On veli: „Kad se Božanski bitak otkrije svome slugi, onda će on svoju mudrost naseliti ondje gdje više ne postoji, u samoj svijesti sluge, ni ljubav, ni treptaj, ni nada, ni siromaštvo, ni raskoš, jer su sve ovo stanja koja ostaju s one strane njihova cilja, jer je i spomenuti Bitak s one strane ograničenja“ (Kalabadi, 1934, 152). Spoznaja Boga, koja dolazi od samoga Boga, prema Halladžu, ispunjava čitavu misao sufija. Ta misao sabire sav unutarjni bitak koji postaje spoznajni čin. „Kada čovjek ostvari postaju spoznaje, Allah mu objavi, kroz njegove primisli i čuvanje njegove nutrine, da ga ne obuzme nikakva druga primisao osim misao o Istini (Hakk).“ (El-Kušajri, 24)

Zbog toga Halladž izgovara „Ja sam Istina“. Samo kroz Istinu ili Realnost čovjek ostvaruje svoje postojanje.

Ibn Sina istinitog znalca naziva „gnostikom“ (*arif*), onim koji je stekao mističku ili realnu spoznaju. U svom doživljaju stvarnosti on je na višem mjestu od asketa (*zahid*) i pobožnjaka (*abid*). Karakteristika „istinitih znalaca“ ili gnostika, prema Ibn Sini, jeste sama činjenica što oni posjeduju „postaje i stanja“ duše, svojstveni njima, a ne drugima. Oni su svagda okrenuti „svijetu svetosti“. Njihova karakteristika, prema Ibn Sini, jest sljedeća: „A onaj koji postojano svoju misao usmjerava ka svetosti Božije svemoći, taj, budući da je okrenut svjetlu svjetlosti istine u svojoj najdubljoj unutrašnjosti, zaslužuje naziv „istiniti“ znalac (*arif*).“ (Ibn Sina, 1968, 58)

Međutim i u Ibn Sine i u Plotina može se govoriti o mistici, no ona se razlikuje od mistike „čistih“ mistika, koji svoje iskustvo temelje na činjenicama objavljene vjere. I oba filozofa posmatraju mistiku u kontekstu svojih filozofskih sustava. Ibn Sina govori o intelektualnoj intuiciji ili o intelektualnoj mistici.

I Plotin u svom djelu *Eneades* obrađuje filozofsku kontemplaciju koja podrazumijeva duhovnu postaju neke vrste interiorizacije. No, i o jednom i o drugom, slobodno se može kazati – i pored toga što pokazuju interes o mistici – da su bili najprije filozofi, a potom i mistici. (Gardet, 1969, 261)

Zbog toga, u okvirima filozofije koja se izgrađuje poslije Ibn Sine, susrećemo filozofsku mistiku; ili, tačnije, tu dolazi do spajanja religijske i filozofske mistike. U toj situaciji sufizam će izvršiti veliki utjecaj na filozofiju. Ljubav i spoznaja zadobit će filozofske koncepte. No, ne smije se smetnuti s uma da će i spoznaja i ljubav, u učenjima filozofa, biti razmatrani u svjetlu Objave i dotadašnje sufijske tradicije. I dalje će ljubav biti tretirana kao dar Božiji, stanje duše. Ljubav, kao i Božija milost, zavise od Boga, dok je ljubav u filozofa (*falasifah*) posljednji moment, gdje se ona javlja kao čežnja, ona je, u sufija, prisutna od početka do kraja puta.

Spomenute vrste spoznaje o kojima smo govorili u ovom poglavlju bit će sistematski obrazložene jednom vrstom spoznaje koja će se iskristalizirati na jedan „filozofirajući“ način u učenju Šihabuddina Jahje Suhraverdija. Radi se o prezencijalnoj ili ujedinjenoj spoznaji, preko koje Suhraverdi kani ujediniti svekolike dotadašnje forme čovjekove spoznaje ili svijesti, a naročito Platonovu i Aristotelovu spoznajnu tradiciju. Da bi izbjegao kompleksni gnoseološki problem naslijeđen od grčke filozofije, a naročito od Platonove i Aristotelove filozofije, koje su dijametralno suprotne, a u cilju da ujedini više formi spoznaje, Suhraverdi uvodi učenje o ujedinjenoj ili prezencijalnoj spoznaji, po kojoj se subjekt-objekt spoznaje rješava na jedan specifičan način. Naime, Platon se zalagao za intelektualnu viziju kao sredstvo spoznaje stvarnosti, a Aristotel za apstrakciju kao način spoznaje stvari u svijetu. Aristotel je tvrdio da su pojmovi ili univerzalije odraz samih stvari, da su oni identični s njima, tj. da te stvari utječu na formiranje pojmova o samim tim stvarima. Platon je zastupao mišljenje da su pojmovi ili univerzalije odijeljeni od stvari, da oni imaju nezavisnu egzistenciju od stvari. Platon je poistovjećivao intelektualnu spoznajnu s intelektualnom refleksijom čiji su predmeti spoznaje upravo ti pojmovi kao univerzalni i nematerijalni, odijeljeni od

samih stvari, te koji posjeduju stvarnu egzistenciju, no ne u materijalnom, već u formalnom smislu, kao inteligibilni objekti. Razlikujući dva svijeta, onaj „istinite zbiljnosti“ i onaj „svijeta bivanja“, Platon smatra da „istinita zbiljnost“ ili „svijet ideja“ priskrbljuje materijal našoj spoznaji. Aristotel, s druge strane, naučavao je da su pojmovi identični sa samim stvarima i da ih potonji pretpostavljaju, da se apstrahiranjem stvari odijeljuju i na taj način osuštinjuju.

Svoju teoriju o prezencijalnoj spoznaji Suhreverdi nadozveuje na učenja nekoliko islamskih filozofa, među kojima su i El-Farabi, El-Gazali, Ibn Sina i dr. Ovi su u djelima koja su pisali potkraj svog života nastojali da pomire ova dva učenja, uzimaju u obzir i intuitivnu i racionalnu spoznaju, ali u terminima islamske objave. Ibn Sina se priključuje „istočnoj filozofiji“, a El-Gazali, slijedeći Halladža, Muhasibija i druge mistike, piše svoje djelo *Miškatu-l-anvar*, u kojem su vidljivi tragovi Ibn Sinite filozofije, a ponaosob Ibn Sinin filozofski komentar na ajet u kojem se govori o „svjetlu nad svjetlima“ (*nur el-anvar*). Otuda, spomenuti filozofi više naginju platonskoj spoznajnoj tradiciji dajući joj vlastitu formu. Čovjekovo Ja nije izraz nikakve vanjske ili predmetne stvari, te je i ono, na neki način, uključeno u spoznaju koja je specifična njemu, ono čak posjeduje i vlastitu spoznaju. Kada čovjek, naprimjer, kaže „Ja znam nešto“, onda se on identifikuje sa samim sobom, da to Ja podrazumijeva određenu spoznaju, da je riječ o nečemu o čemu se ima određena spoznaja ili svijest (Yazdi, 1992, 2-5). Islamski filozofi, a naročito Suhreverdi, u vezi s prezencijalnom ili ujedinjenom spoznajom, za razliku od neoplatoničara i nekih kršćanskih mistika kao što je, naprimjer, Dionisije, ukazuju na ontološku pozadinu u koju se mogu smjestiti različiti tipovi spoznaje. Prethodni filozofi ne govore o primordijalnom načinu spoznaje koji uključuje egzistencijalne postaje same stvarnosti (Yazdi, 1992, 10). Budući da je riječ o samom mišljenju u bitku, ne može se pojmiti akt mišljenja ukoliko se isključi akt bivstvovanja po kojem mišljenje jeste. Zbog toga se govori da spoznaja nije ništa drugo doli određeni način bivstvovanja. U svom unutarnjem stanju mistik postiže jedinstvo s čistim Bitkom, tj. bivstvuje u Njegovoj blizini ili svojstvima, a da bi se uvjerio u istinu toga, on

se poziva na intelekt koji je unutar tog bitka, i to dovodi do slaganja bivstvovanja i mišljenja.

Spoznaja nije naprosto puki odraz predmeta, jer su u tom slučaju, kao što Bergson veli, pojmovi blijeđe slike stvari. (Bergson, 1979, 248)

Neobjašnjivo je kako mogu pasivne stvari zauzeti ulogu akta spoznaje, koji je i subjektivan, aktivan? Može li se posve isključiti čuvstvo ili intuicija u dohvatanju ne samo subjektivnog već i objektivnog bitka? Šta je to što predmetu daje status intelektualnog događaja? Da li je tu riječ o pukom predmetu?

Veoma lucidnu analizu odnosa subjekta i objekta spoznaje (rasprava koja je planula sredinom prošlog stoljeća pojavom filozofije egzistencije) daje Berđajev: „Ne može se dopustiti potpuna pasivnost subjekta u spoznaji. Subjekt ne može biti zrcalo koje odražava objekt. Objekt ne može ulaziti u subjekt onako kako se ulazi kroz otvorena vrata sobe... jer kad bi subjekt bio potpuno pasivan u spoznaji i kad bi spoznaja bila pasivna odražajem objekta, kad bi aktivnost pripadala samo objektu, tada bi bilo neshvatljivo kako se materijalni predmet u svojstvu objekta prevraća u subjektu u spoznaju, tj. u događaj intelektualan i duhovan. Subjekt je zbog toga aktivan u spoznaji jer vlada sposobnošću da sam pretvori materijalni predmet u intelektualni događaj... Spoznaja dodaje nešto stvarnosti, kroz nju raste smisao u svijetu. Spoznaja ima stvaralački čin i organizatorski karakter.“ (Berđajev, 1984, 55-56)

Ovaj filozofski problem unutar islamske filozofije bit će posmatran u zavisnosti od afiniteta filozofa. Neki islamski filozofi, a naročito oni od *išraki* škole ili filozofije, čiji je utemeljivač Suhraverdi, pribjegavaju kategorijama kao što su iluminacija, prosvjetljenje ili prezencijalna spoznaja ili spoznaja na osnovu prisutnosti subjekta i objekta spoznaje. Način na koji se rješava ovaj problem jeste uzimanje u obzir učenja o ontološki utemeljenoj spoznaji, prema kojoj spoznaja nije ništa drugo doli jedan način bivstvovanja.

To je jedna od onih činjenica po kojoj se spoznaja u islamskoj filozofiji, koja je pod utjecajem sufizma, razlikuje od čisto racionalne spoznaje, koja dominira u zapadnoj filozofiji. Nakon naučne revolucije u Evropi, jedinstveni podatak na koji se oslanja

tok evropske filozofske misli predstavlja naučno iskustvo, ono vanjsko, do kojeg dolazimo istraživanjima prirodnih nauka. Pored naučnih iskustava, islamska filozofija, koja je bila pod utjecajem sufizma, bila je „vjenčana, čak i više, privržena za plodove drugog načina spoznaje, koji se oslanja na unutarnji osjećaj i na otvaranje „oka srca“ (*ajnu el-kalb* na arapskom ili *džism-i dil* na persijskom jeziku), koje može „vidjeti“ nevidljivi svijet što je nedostupan vanjskom oku.“ (Nasr, 2001, 368)

LITERATURA

1. El-Kušajri, Sine uno, *Ep-Pisale el-Kyuaajruja* (Φι 'υμν μεσαυφυ), s komentarom Zekerije el-Ansarija, Kairo.
2. Attar, Feriduddin, 2004., *Spomenica dobrih (Tadhiratul Awliyai)*, Sarajevo, Kulturni centar IR Iran.
3. Amini, Ajatollah Ibrahim, 1997., *Self-bulding*, Qum, Ansarian Publication.
4. Al-Junaid, 1962., *Life Personality and Writtings*, London, Lukac.
5. Al-Kalabadi, Abu Bakir, 1934., *Kitab at-Tearruf fi al-mazhab ahl al-Ta-sawuf*, Kairo.
6. *Al-Isharat wa tanbihat li Ebu Ali Ibn Sina*, tom 4, 1968., Kairo, Daru al-ma'arif bi misri.
7. Berđajev, N., 1984., *Ja i svijet objekata*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.
8. Chittik, William C., 2005., *Sufijski put ljubavi (Rumijeva duhovna učenja)*, Sarajevo, NII „Ibn Sina“.
9. Chittik, William C., 2008., „Ibn Arebi“ u: *Standford Enciclopedy*.
10. El-Gazali, Ebu Hamid, 2007., *Ihja ulumid-din* (Oživljavanje vjerskih nauka), knjiga 8. Sarajevo, Bemust.
11. El-Kušejri, 2006., *Risala Kušejrija*. Sarajevo, Bemust.
12. El-Bagdadi, Džunejd, 1991., „Kitab fil fark bejne al-ihlas ve es-sidk“ u: *O Jedinstvu*, Sarajevo.
13. Fadiman, James, Džerrahi, 2006., Šejh Ragib, *Mudrost sufija*, Sarajevo.
14. Gilson, Etienne, 1952., *Being and some philosophers*, 2. Ed. Toronto, Pantifical Institute of Mediavel Studies.
15. Gardet, 1983., *Mistika*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.
16. Gardet, Louis, 1969., „Experience et gnose chez Ibn 'Arabi“ u: *El-Kitab et-Tizkari Muhjuddin ibn Arabi*, Kairo.
17. Ibn Arebi, 1978., *The Taryuman al-Ashwaq*, London, Royal Asiatic Society.
18. Henry Bergson, „Uvod u metafiziku“ u: Filipović, Vladimir, 1979., *Novija filozofija zapada*, Zagreb, Nakladni zavod matice Hrvatske.
19. Hudžviri, 1330. god po Hidžri, *Kašf el-mahdžub*, Semerkand.
20. Hugwiri, Kashf al-Mahjub, 1911., Trans. R. A. Nicholson, London, Lucaz.
21. Masinjon, Luj, 1990., „Srce u muslimanskoj molitvi i meditaciji“ u: *Meditacije Istoka i Zapada*, Beograd, Dječje Novine.
22. Meyerovitch, Eva de Vitry, 1988., *Antologija sufijskih tekstova*, Zagreb, Naprijed.
23. Renard, 2004., *Knowledge of God in classical sufism*, New York.

حسن جيلو

المعرفة وطبقاتها في الصوفية

يمثل الإحسان الباطني أي القلب حسب التقاليد الصوفية مصدر المعرفة الرئيسي الذي يتوصل من خلاله إلى الخبرة الصوفية الحقيقية. وهذا النوع من معرفة القلب ينعكس كذلك على العقل وإمكاناته. المسألة تدور حول الخبرة الصوفية التي يفرضها التقدم الباطني المحقق عن طريق المقامات والأحوال في الطريق إلى الله عز وجل والتجارب الزهدية التي تصدر عنها عن طريق العبادة الافتراضات الأخلاقية والروحية والوجودية. وهذه الافتراضات سترتفع على حد سواء إلى مستوى الأفكار الأخلاقية والروحية والوجودية. وكل هذه الأفكار متضمنة في الافتراضات الروحية في طريق المعرفة ولأجل ذلك تمثل المعرفة في الصوفية مقتاها لفهم علم الأخلاق أو علم الوجود أو ميتافيزيقا الصوفية.

By Hasan Dzilo

COGNITION AND ITS LAYERS IN SUFISM

According to Sufi tradition, inner sense, the hart, represents the main source of knowledge/cognition through which it becomes a real and mystical experience. This kind of knowledge of the hart reflects itself on the mind and its potentials. It is a mystical experience supposedly achieved, through many „stages and conditions“ (*maqam wa ahwal*), by inner progress on the path towards God and by ascetic practices delivered through a prayer, from which the ethical, gnoseologic and ontological assumptions arise. Ascetic practices will be raised equally on the level of ethical, gnoseologic and ontological concepts. They are all contained in gnoseologic assumptions on that path, the path of cognition, and therefore the cognition in the Sufism is the key to understanding ethics, ontology or metaphysics of Sufism.