



Mohammed Rustom¹
S engleskog preveo Haris Dubravac

Je li Ibn Arebijeva ontologija panteistička?²

Sažetak

Ibn Arebijeva ontologija, koja je postala poznata kao *waḥdat al-wujūd* (jedinstvo Bitka), iako sam nikad nije koristio taj izraz, predmet je mnogih rasprava i u savremenim akademskim istraživanjima. Ideju da postoji samo jedan *wujūd* u egzistenciji – naime, Božiji bitak – Ibn Arebi je smatrao najvišim izrazom *tevhida* (Božijeg jedinstva). Njegova ontologija se često pogrešno smatra panteističkom zbog redukcionističkih sklonosti većine proučavalaca koji su pisali u devetnaestom i početkom/sredinom dvadesetog stoljeća. Pritom treba imati u vidu da ne postoji srednjovjekovna arapska istovjetnica engleskoj riječi *pantheism* (panteizam). U ovom radu autor na početku sažeto prikazuje Ibn Arebijevu ontologiju, a zatim objašnjava glavne razloge zbog kojih se ona opisuje kao panteistička. Na kraju iznosi nekoliko argumenata kako bi pokazao zašto takav pojam, kao i panenteizam te monizam, posve krivo prikazuju njegov metafizički svjetonazor koji se nije ispoljio u vidu sistema. Dok Ibn Arebi naglašava Božiju imanenciju, on zasigurno nikad ne prestaje isticati Njegovu transcendenciju.

Ključne riječi: Ibn Arebi, ontologija, tevhid (Božije jedinstvo), *waḥdat al-wujūd* (jedinstvo Bitka), sistem, panteizam, panenteizam, monizam, Božija transcendencija, Božija imanencija.

¹ Mohammed Rustom je doktorand na Univerzitetu u Torontu, specijalizirajući se za islamsku misao. Nekoliko njegovih članaka iz područja sufizma i islamske filozofije bijahu objavljeni u naučnim časopisima. Autor bi se želio zahvaliti Toddu Lawsonu i Atifu Khalilu za njihove korisne komentare na raniji nacrt ovoga rada.

² Mohammed Rustom, "Is Ibn al-'Arabi's Ontology Pantheistic?", *Journal of Islamic Philosophy*, vol. 2, br. 1, 2006, str. 53–67.

*Bitak pripada Njemu, a neegzistencija pripada tebi;
On ne prestaje biti, a ti ne prestaješ ne biti.*

Ibn Arebi, *al-Futūḥāt al-makkiyya*

Učenja Muhjiddina ibn Arebija (u. 1240. god.), odnosno Šejhul-ekbera (najvećeg učitelja), kako ga još oslovljavaju, imahu ogroman utjecaj na kasniju islamsku intelektualnu tradiciju. Mnogi bi se složili u tvrdnji da Šejhov upliv bijaše prodorniji od bilo kojeg pisca prije ili poslije njega i to ne bi bilo neutemeljeno.³ Mogu se ponuditi brojni razlozi da se to objasni, naročito njegova duboka metafizika Bitka. Na koncu je Šejhova ontologija postala poznata kao *waḥdat al-wujūd* (jedinstvo Bitka), iako sam nikad nije koristio taj pojam.⁴ Ideju da postoji samo jedan *wujūd* u egzistenciji, naime, Božiji bitak, Ibn Arebi je smatrao najvišim izrazom *tevhida* (Božijeg jedinstva). Ibn Arebi nije bio prvi sufija koji je to sročio; mnoge sufi je su izrazili slična gledišta znatno prije njegova vremena.⁵ No, ono što izdvaja Ibn Arebija od njegovih prethodnika u tom pogledu jeste da je on sročio ovaj koncept na jedinstven način, povezujući implikacije jedinstva Bitka s gotovo svakim ogrankom islamskog učenja do te mjere da prožima njegov cjelokupan književni korpus. Nakon Šejhove smrti oko njegova imena izrasla je škola koja je širila njegova učenja diljem muslimanskoga svijeta.⁶

Pokoljenja muslimana bijahu pod utjecajem Ibn Arebijevih ideja koje na raznovrsne načine dopiru do široke publike, od pojednostavljenih verzija njegove metafizike koje se predaju na popularnim vazovima u Maroku, do komentara na Rumijevu *Mesneviju* što se pronose Turskom, Perzijom i Indijskim potkontinentom.⁷ Ibn Arebi je poznat širom islamskog svijeta i zbog spisa i govora ljudi koji na njega nisu gledali blagonaklono.

Tokom prva četiri stoljeća nakon Šejhove smrti, njegovi protivnici osudili su njegova učenja kao najgora moguća krivovjerja. Često je prikazivan kao potpuni nevjernik. Sasvim prirodno, mnogi srednjovjekovni muslimanski učenjaci stali su u Šejhovu odbranu. Usred cjelokupnog spora koji okružuje Šejhovo ime, ova rasprava se neminovno vratila na jedan izraz: *waḥdat al-wujūd*.

Ibn Arebijeva izražavanje jedinstva Bitka predmet je mnogih rasprava i u modernim akademskim istraživanjima. Njegova ontologija se često, na jedan potcjenjivački i preziran način, smatra panteističkom. No, može li se Ibn Arebijeva ontologija opisati ovim pojmom? U ovom radu na početku sažeto se prikazuje Ibn Arebijeva ontologija. S obzirom na to da je Šejhova metafizika Bitka usko povezana s brojnim drugim poljima kakva su antropologija, epistemologija, kosmologija i eshatologija, usredsređujemo se na iznošenje što je moguće jednostavnije slike njegove ontologije a da pritom ne žrtvujemo suštinu njegovih učenja. Zatim objašnjavamo neke glavne razloge zbog kojih se Ibn Arebijeva ontologija opisuje kao panteistička. Na kraju, iznosimo nekoliko argumenata kako bismo pokazali zašto takav pojam posve krivo prikazuje njegov metafizički svjetonazor.

Ibn Arebijeva ontologija: Nužna i nemoguća egzistencija

Prema Ibn Arebiju, Bitak i Bog su nerazdvojni.⁸ Drugim riječima, Bitak i Bog su, ustvari, istovjetni. Bitak ne može ne biti, pa se ovako određuje Božija egzistencija: On je *wājib al-wujūd* (Nužni egzistent).⁹ Također, može se primijetiti da riječ *wujūd*, što znači Bitak odnosno egzistencija, može značiti i *nalaženje*. Prvobitno značenje troslovnog arapskog korijena *w-j-d* jeste *naći*, a u trpnom

³ James Morris, "Ibn 'Arabi and His Interpreters. Part II: Influences and Interpretations", *Journal of the American Oriental Society* (1986) 106:4, 733–734.

⁴ William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany, NY: State University of New York Press, 1989), 79. Nadalje će ovo djelo biti skraćivano kao *SPK*.

⁵ William Chittick, "Rūmī and Waḥdat al-wujūd", u: *The Heritage of Rūmī*, ur. A. Banani (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 70–71.

⁶ Vidjeti: William Chittick, "The School of Ibn 'Arabi",

History of Islamic Philosophy, uredili Seyyed Hossein Nasr i Oliver Leaman (London: Routledge, 1996), 510–523.

⁷ O tome kako Šejhove doktrine bijahu uključene u učenja i prakse određenih redova, vidjeti Michel Chodkiewicz rad "The Diffusion of Ibn 'Arabi's Doctrine", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* (1991) 9:36–57 i *An Ocean Without Shore*, prev. David Streight (Albany, NY: State University of New York Press, 1993), 1–33.

⁸ Chittick, *SPK*, 80–1.

⁹ *Ibidem*, 80.



obliku (*wujida*) znači *biti nađen*. To ima mnoge implikacije, jer on označava da *Onaj Koji jeste*, jeste i *Onaj Koji Se nalazi*. Istovremeno, *Onaj Koji jeste*, jeste i *Onaj Koji Se pronalazi*. Posredstvom *wujūda* stvorenja mogu naći Boga, zato što je Bog Bitak, a sve što egzistira nužno sudjeluje u nekom vidu bitka; ništa u stvorenom poretku ne izmiče Božijem Bitku. To znači da ne postoji neka druga vrsta egzistencije, nego da svoju egzistenciju prima od Njega. Božiji Bitak je nužan pa zato egzistencija svih drugih stvari u svojoj *ontološkoj potrebitosti*¹⁰ ovisi o Njemu, odnosno sve stvari u stvorenom poretku imaju neki oblik egzistencije koji je, na neki način, *posuđen* od Boga.¹¹ Ali kako se tačno Božiji Bitak razlikuje od bitka preostalog stvorenog poretka? Ibn Arebi nam govori da Božija egzistencija ima dva vida, a to su nečitovani i očitovani Bitak:

“Bog je o Sebi izvijestio da posjeduje dva odnosa: odnos s kosmosom posredstvom božanskih imena koja potvrđuju entitete kosmosa i odnos Njegove neovisnosti o kosmosu. Glede Njegova odnosa neovisnosti, On poznaje Samog Sebe, a mi Ga ne poznajemo.”¹²

Sve što možemo reći o Božijem nečitovanom Bitku jeste da *je* on Božija Bit (*dhāt*). Ibn Arebi ga naziva “najneodređenijom od svih neodređenica” (*ankar al-nakirāt*).¹³ Drugim riječima, Božiji nečitovani Bitak je poznat samo Njemu i o Njemu se uopće ne može govoriti ni na jedan izričit način. Isto tako, kosmos nastaje Božijim očitovanjem posredstvom Njegovih božanskih imena, što će biti razmatrano u nastavku.

Međutim, nemoguće stvari uopće ne sudjeluju u Bitku. One su neegzistentne u svakom smislu te riječi. Valja napomenuti da *nemogućē* za Šejha ne znači samo ono što ne može nastati. Njegovo razumijevanje je razrađenije, zato što on tvrdi da stvari kakve su predmeti naših

misli, koliko god bile nestvarne, imaju ustvari svojevrsan bitak. Ne može se reći da jednorozci stvarno egzistiraju u svijetu kao što se može reći da određeni automobil egzistira na nekom parkiralištu. No, ono što jednorozci i automobili imaju zajedničko jeste da oboje egzistiraju na ovaj ili onaj način u stvorenom poretku. Jednorozci možda ne egzistiraju fizički kao automobili, ali ih unatoč tome možemo zamisliti, crtati ih i razgovarati o njima. Stoga se može reći da imaju svojevrsnu egzistenciju, jer mogu egzistirati mentalno, slikovno, pa i jezički. Nemoguće stvari su pak one stvari koje ne mogu biti ni razmatrane odnosno zamišljene. Kako Šejh podsjeća svoje čitaoce, nemoguće stvari su apsolutni nebitak (*al-‘adam al-muṭlaq*) pa time čista suprotnost Apsolutnom Bitku:

“Stvarni posjeduje svojstvo Bitka i svojstvo Nužnog Bitka posredstvom Samog Sebe. Njegova suprotnost se naziva apsolutnom neegzistencijom (*al-‘adam al-muṭlaq*) i ona posjeduje svojstvo po kojem se naziva *nemogućom* (*muḥāl*). Zbog ovog svojstva ona nikad ne prima egzistenciju. Zato nema udjela u egzistenciji, baš kao što Nužni Bitak posredstvom Sebe nema udjela u neegzistenciji.”¹⁴

Stoga je apsolutni nebitak potpuna suprotnost Apsolutnom Bitku. Apsolutni Bitak je nužan, jer je on ono što ne može ne biti, dočim je apsolutni nebitak nemoguć, pošto je on ono što nikad ne može biti ni na koji način.

Kontingentni egzistenti: nepromjenljivi entiteti i lokusi Božijeg očitovanja

Božiji očitovani Bitak je taj koji uzrokuje egzistenciju, a ne Njegov Apsolutni, nečitovani Bitak, dok stvari koje nikad ne mogu imati bilo koju vrstu egzistencije jesu čista suprotnost Božijem nečitovanom Bitku. Ono što se nalazi

¹⁰ Muḥyī al-Dīn Ibn al-‘Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, prev. Claude Addas u: *The Voyage of No Return*, prev. David Streight (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 29.

¹¹ Vidjeti: William Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology* (Albany, NY: State University of New York Press, 1998), 12–13. Nadalje će ovo djelo biti skraćivano kao *SDG*.

¹² Ibn al-‘Arabī, *Futūḥāt*, 2:533.4, prev. Chittick u: *SPK*, 64.

¹³ Ibn al-‘Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, 188, prev. Toshihiko Izutsu u: *Sufism and Taoism*, drugo izdanje (Berkeley: University of California Press, 1983), 23. Na str. 36, u bilješci 1, Izutsu napominje da u jednom drugom odlomku na istoj stranici *Fuṣūṣa*, Šejh također koristi ovaj izraz da ukáže na pojam *stvar*.

¹⁴ Ibn al-‘Arabī, *Futūḥāt*, 2:248.24, prev. Chittick u: *SPK*, 87.

između Apsolutnog Bitka i apsolutnog nebitka jeste kontingentni bitak, a to je područje mogućih egzistenata odnosno mogućih stvari. Prema Ibn Arebiju, kontingentne stvari su istovjetne kosmosu, odnosno "svemu drugom mimo Boga".¹⁵ To jest, kontingentne stvari su u jednom posrednom stanju, tjesnacu (*barzakh*) između nužne i nemoguće egzistencije. Razlog tome je dat u sljedećem odlomku *Futūhāta*:

"Kad bi kontingentna stvar bila egzistent koji se ne bi mogao odlikovati neegzistencijom, tad bi bila Stvarni. Ako bi bila neegzistencija koja se ne bi mogla odlikovati egzistencijom, onda bi bila nemoguća."¹⁶

U stvarnosti, kontingentne stvari su neegzistentne, ali ne u apsolutnom smislu. Njih odlikuje relativna a ne apsolutna neegzistencija, "stoga stvari nikad nisu u potpunoj neegzistenciji. Nasuprot tome, očigledna situacija je takva da je njihova neegzistencija relativna (*idāfi*) neegzistencija."¹⁷ Pošto se samo Bog može odlikovati čistim Bitkom, sve druge stvari u stvaranju, premda mogu biti egzistenti koji svoj bitak primaju od Boga, jesu uvijek u stanju kontingentnosti/mogućnosti. Ova dvosmislena situacija čini kontingentne stvari *siromašnim* spram Gospodara Svjetova te je jedno od značenja kur'anskog ajeta: *Bog je bogat, a vi ste siromašni* (47:38).¹⁸

Za Ibn Arebija, Božije znanje o kosmosu je isto što i Njegovo znanje o Sebi.¹⁹ To je zato što ništa, bilo da je već egzistiralo, egzistira ili će egzistirati, ne može biti izvan Božijeg znanja. Ovi entiteti u Božijem znanju prije negoli se egzistencijaliziraju, poznati su kao *al-a'yān al-thābita* (nepromjenjivi entiteti).²⁰ Tako su stvari u egzistenciji poznate Bogu prije nego što aktuelno egzistiraju, jer uvijek bijahu predmetima Njegova znanja u svojoj postojanosti. Valja napomenuti da nepromjenjivi entiteti nisu isto što i platonske ideje/forme.²¹ Nepromjenjivi entiteti su *stvari* zauvijek postojane u Božijem znanju, dok Platonove ideje djeluju kao

ontološki arhetipovi za sve (bilo da su koncepti ili fizički egzistirajuće stvari) u egzistenciji.²²

Također treba napomenuti da su nepromjenljivi entiteti, poput aktuelnih egzistirajućih mogućih stvari, uvijek u stanju mogućnosti pa time relativno neegzistentni.²³ Ali kad postanu entificirani, oni poprimaju relativnu egzistenciju.²⁴ Kad ih Bog želi egzistencijalizirati, On im naređuje da postanu pomoću božanske naredbe izražene u Kur'anu: *Budi!* (35:7). To je čin dobrohotnosti pošto su kontingentne stvari moljale Boga za egzistenciju: "One mole Nužnu egzistenciju jezikom svoje nepromjenjivosti da njihove entitete dovede u egzistenciju kako bi njihovo znanje moglo postati kušanje. Otuda ih On dovodi u egzistenciju zbog njih samih, a ne zbog Sebe."²⁵

Međutim, ako, kako nam kaže Ibn Arebi, nema ništa u bitku osim Božijeg Bitka a stvari egzistencijalizira božanska naredba, koja je razlika između njihova stanja u njihovoj nepromjenjivosti i njihovog egzistiranja u vidu entiteta? U pogledu njihove postojanosti, nema razlike. Međutim, svaki nepromjenjivi entitet, kad se egzistencijalizira, djeluje kao lokus (*mazhar*) za Božije očitovanje (*zuhūr*) odnosno samootkrivanje (*tajallī*). Kako to sam Ibn Arebi objašnjava u *Futūhātu*:

"Egzistencija kontingentne/moguće stvari je nužna posredstvom Njega, jer je ona Njegov lokus očitovanja i On se očituje unutar nje. Kontingentni entitet prekriva (*mastūr*) Očitovani unutar njega. Tako se očitovanje i Očitovani odlikuju mogućnošću."²⁶

Iako postoje mnogi lokusi očitovanja, Božiji *wujūd* je taj koji ih sve prožima. Usto, Ibn Arebi podržava ideju, iznesenu prije njegova vremena, da se božansko samootkrivanje nikad ne ponavlja. Zbog Njegove božanske Prostranosti, Bog stalno stvara, neprestano prožimajući kosmos Svojom egzistencijom (*wujūd*). Zato Ibn Arebi govori da je stvaranje u stanju neprestanog obnavljanja

¹⁵ Ibidem, 3:443.5, prev. Chittick, *SPK*, 83.

¹⁶ Ibidem, 3:275.5, prev. Chittick, *SPK*, 82.

¹⁷ Ibidem, 3:193.3, prev. Chittick, *SPK*, 87.

¹⁸ Kur'anske stavke smo prevodili iz ovoga teksta; *op. prev.*

¹⁹ Ibidem, 1:90.23, prev. Chittick, *SPK*, 84.

²⁰ Chittick, *SPK*, 83–84.

²¹ Ibidem, 84.

²² Ibidem.

²³ Izutsu, *Sufism and Taoism*, 161.

²⁴ Addas, *Voyage*, 88.

²⁵ Ibn al-'Arabi, *Futūhāt*, 3:306.19, prev. Chittick, *SPK*, 86.

²⁶ Ibidem, 2:56.16, prev. Chittick, *SPK*, 90.



(*tajdid al-khalq*). Pošto su sve stvari u kosmosu ontološki potrebite, one ovise o Onome Koji je beskrajno bogat za njihovu egzistenciju u svakom pojedinom trenutku.²⁷

Uloga Božijih imena

Posredstvom božanskih imena, koja se nalaze kako u Kur'anu tako i u vjerovjesničkim predajama, možemo spoznati Boga, jer ona ukazuju na nama poznate koncepte. Stoga, kad Bog kaže da je Milosni, znamo šta je milost zato što egzistira, premda na jedan nesavršen način, među nama u svijetu. Za Ibn Arebija, sve to važi, ali on dodjeljuje vrlo jedinstvenu ulogu Božijim imenima u svojoj ontologiji. Prethodno je pokazano da stvari u egzistenciji djeluju kao lokusi za Božije očitovanje. Međutim, nije Božija Bit ta koja se očituje ovim lokusima jer je to nemoguće, pošto je Božija Bit potpuno izvan shvaćanja stvorenog poretka te je samo Njemu znana. Zato u islamu postoji čuvena predaja koju navode muslimanski mislioci što pripadaju svakom mogućem intelektualnom stajalištu, koja zabranjuje promišljanje o božanskoj Biti (*lā tafakkarū fī al-dhāt*). Kad bi se Božija Bit nekako nalazila u određenoj stvari, to bi dovelo do božanskog zaposjedanja odnosno utjelovljenja (*hulūl*), što je u islamu potpuno zabranjeno. Umjesto toga, tvrdi Šejh, Božija imena su ta koja prožimaju kosmos, pretpostavljajući odnosni položaj prema njemu.²⁸ To podrazumijeva da je kosmos mješavina božanskih imena.²⁹ Sama božanska imena su raspršena diljem kosmosa pomoću Daha Svemilosnog (*nafas al-rahmān*)³⁰ te svaka stvar dobija određeno ime u skladu sa svojim potencijalom (*isti dād*) koja oduvijek bijaše dio nepromjenljivosti stvari: "Baš kao što je Bog dao kosmosu ime *wujūd* (postojanje, egzistencija) koje u stvarnosti Njemu pripada, tako mu je i najljepša imena nadjenuo posredstvom njegove spremnosti i činjenice da je za Njega lokus očitovanja."³¹

Stoga se nepromjenjivi entiteti entificiraju posredstvom božanske naredbe te primaju posebne zbilje pomoću božanskih imena, primajući imena u skladu sa svojom spremnošću. Imena su bezbrojna jer su i egzistentne stvari, kao predmeti Božijeg znanja, beskonačne. No, božanska imena se moraju razlučivati pošto ne podrazumijevaju sva istu stvar; svako je ime različito, jer je svaki lokus očitovanja različit. Nadalje, iako označavaju vidove Božije božanstvenosti, ona ni na koji način ne imenuju božansku Bit. Međutim, ona ukazuju na nju a i na vlastite zbilje:

"Ime Osnažitelj se ne razumije na isti način kao Ime Ponizitelj i tako dalje. Međutim, sa stajališta Jedinstva, svako ime ispoljava i Bit i vlastitu stvarnost, jer se Jedan naziva Jedan. Tako je Osnažitelj Ponizitelj u odnosu na imenovanog Jednog, dok Osnažitelj nije Ponizitelj u odnosu na vlastitu [relativnu] zbilju, označavanje je različito u oba."³²

Sva imena potpadaju pod božansko ime Allah, koje je sveobuhvatno ime.³³ Samo ime Allah, poput imena Ehad (Jedan) se ne očituje. Međutim, kao što ističe William Chittick, Ehad i Allah, iako označavaju Bit, donekle se i razlikuju. Ehad je "nama najbliže ime koje označava samu Bit."³⁴ Allah pak "označava božansku Bit u mjeri u kojoj Ona obuhvata sva svojstva na jedan isključiv način."³⁵ Stoga se Bog spoznaje posredstvom mnoštva Njegovih imena, ali se On nikad ne poznaje kao Allah odnosno kao Ehad. S jedne strane, On se odlikuje transcendencijom (*tanziḥ*), dok se s druge strane odlikuje imanencijom (*tashbiḥ*). U jednom često navođenom kur'anskom ajetu (42:11) rečeno nam je: *Nema ništa nalik Njemu, a On je Čujući, Videći*. Ovaj ajet u prvom dijelu potvrđuje Božiju transcendenciju, ali u drugom potvrđuje Njegovu imanenciju. Otuda kosmos ima pristup Bogu samo u Njegovom stanju bivanja očitovanim odnosno imanentnim, što je

predajama iako se ne nalazi u mjerodavnim hadiskim zbirkama. Vidjeti: Chittick, *SPK*, str. 398, bilješka 8.

²⁷ Vidjeti: Chittick, *SDG*, 85–6.

²⁸ A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibn ul 'Arabi* (Cambridge: Cambridge University Press, 1939), 35.

²⁹ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn al-'Arabi*, prev. Ralph Man Ibidem. heim (New Jersey: Princeton University Press, 1969), 121.

³⁰ Vidjeti: Corbin, *Creative Imagination*, 115–6 i Chittick, *SPK*, 127. Ovaj pojam je nadahnut nekim vjerovjesničkim

³¹ Ibn al-'Arabi, *Futūḥāt*, 2:122.14, prev. Chittick, *SPK*, 95.

³² Ibn al-'Arabi, *Fuṣūṣ al-hikam*, prev. R. W. J. Austin u: *The Bezels of Wisdom* (New York: Paulist Press, 1980), 109.

³³ Chittick, *SPK*, 66.

³⁴ Chittick, *SDG*, 53.

³⁵ Ibidem.

po sebi posljedica Njegovog božanskog imena – Očitovani (*al-zāhir*). Zato Šejhul-ekber veli: “Svako ime u kosmosu jeste Njegovo ime, a ne ime nekog drugog mimo Njega, pošto je ime Očitovani u lokusu očitovanja.”³⁶ Dok u Njegovom skrivenom odnosno transcendentnom stanju On ostaje kosmosu zauvijek nepoznat, što je ishod Njegova imena – Skriveni (*al-bāṭin*).

U pogledu Njegovog Onstva odnosno transcendencije, Bog ostaje sam: “Otuda, On je Očitovani u odnosu na lokuse očitovanja, dok je Neočitovani u pogledu Njegova Onstva (*huwiyya*).”³⁷ Zbog toga Ibn Arebi kaže da kosmos *jest On / nije On* (*huwa lā huwa*). On objašnjava zašto je to tako u narednom odlomku:

“Stoga, u egzistenciji ‘oni jesu / oni nisu’: Očitovani jeste njihove osobine, zato ‘oni jesu’. Ali oni nemaju entitet u egzistenciji, stoga ‘oni nisu’. Na isti način, ‘On jeste i nije’: On je Očitovani, zato ‘On jeste’. No, razlika između egzistencija je inteligibilna a opaža se čulima zbog raznoolikosti osobina entiteta, stoga ‘On nije’.”³⁸

Dakle, kosmos nije Bog u odnosu na Njegov neočitovani Bitak, ali jeste On u pogledu Njegovog očitovanog Bitka. To jest, kosmos nije Bog u mjeri u kojoj Njegov Bitak ostaje izvan shvaćanja kosmosa, ali jeste On onoliko koliko stvoreni poredak prima bitak kroz Njegova samoraskrivanja. Što se tiče entiteta, oni sami egzistiraju s gledišta kosmosa koji ne biva On, ali ne egzistiraju s gledišta kosmosa koji biva On.

Definiranje panteizma

Prije nego što počnemo razmatrati Ibn Arebijevu ontologiju i pitanje panteizma, neophodno je definirati pojam *panteizam*. Englesku riječ

pantheist prvi je upotrijebio John Toland (u. 1722. god.), koji se predstavljao kao panteist, ali nije koristio pojam *panteizam*.³⁹ Toland je podučavao da su kosmos i Bog istovjetni pa je tako vremenom pojam panteizam počeo služiti kao vlastita imenica za vjerovanja onoga ko je tvrdio da je panteist.⁴⁰ Sama riječ panteizam također ima određene nijanse pogrđnog značenja, što svjedoči njezina najranija upotreba u engleskom jeziku iz 1735. godine, kad je bila spomenuta kao oblik ateizma, i iz 1867. godine, kad se panteizam razumijevao kao strahopoštovanje *svih* božanstava u egzistenciji.⁴¹ Etimološki, pojam panteizam znači da je sve Bog, odnosno da je Bog sve.⁴² Ovaj pojam je izveden iz grčkih riječi *pan*, u značenju *sve* i *theos*, što znači Bog.⁴³ Otuda panteizam označava Božiju istovjetnost s kosmosom.⁴⁴ Nakon što se panteizam definira na ovaj način, on se mora razlikovati od panenteizma i monizma, što su također izrazi koji bijahu korišteni za opisivanje Ibn Arebijeve ontologije. Panenteizam znači da stvari u univerzumu jesu u Bogu, dok panteizam znači da stvari u univerzumu jesu Bog.⁴⁵ Razliku između panteizma i monizma malo je teže povući, jer definicija monizma ovisi o nizu tumačenjskih činilaca koji nisu uvijek sasvim jasni.⁴⁶ Premda je daleko izvan opsega ovog rada osloviti pojmove panenteizam i monizam u odnosu na Ibn Arebiju, argumenti ponuđeni u nastavku koji nastoje odbraniti Šejhovu ontologiju od optužbe za panteizam mogu se primijeniti i na ove pojmove.

Ibn Arebijeva ontologija i panteizam

Vrijedi napomenuti da iako ne postoji srednjovjekovna arapska istovjetnica engleskoj riječi pantheism (panteizam), u srednjovjekovnom islamskom svijetu Ibn Arebi je često bio pogrešno

³⁶ Ibn al-'Arabi, *Futūḥāt*, 2:122.14, prev. Chittick, *SPK*, 95.

³⁷ Ibidem, 2:93.33, prev. Chittick, *SPK*, 90.

³⁸ Ibidem, 2:160.1, prev. Chittick, *SPK*, 95.

³⁹ “Pantheism”, *Oxford English Dictionary*, drugo izd. 1989. Izvor s interneta.

⁴⁰ Charles Hartshorne, “Pantheism and Panentheism”, *The Encyclopedia of Religion*, tom 11, ur. Mircea Eliade (New York: Macmillan, 1987), 169.

⁴¹ “Pantheism”, *OED*.

⁴² Ibidem.

⁴³ Hartshorne, *Pantheism and Panentheism*, 165.

⁴⁴ A. P. Martinich, “Pantheism”, *The Cambridge Dictionary of*

Philosophy, ur. Robert Audi i drugi (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 604; Keith Yandell, “Pantheism”, *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, tom 7, ur. Edward Craig (London: Routledge, 1998), 202.

⁴⁵ Hartshorne, *Pantheism and Panentheism*, 165.

⁴⁶ Vidjeti: R. A. McDermott, “Monism”, *The Encyclopedia of Religion*, tom 10, ur. Mircea Eliade (New York, Macmillan, 1987), 57–64. U uvodnom odlomku ovog članka autor priznaje neuhvatljivu prirodu tog pojma te stoga nastoji “uspostaviti jedan ili više jasnih primjera monističkog sistema i izdvojiti iz takvih primjera naročite osobine koje ih čine monističkim”.



shvaćen kao panteist. Kako primjećuje Alexander Knysh, Šejhova tumačenja Božijeg samootkrivanja su “zaprepastila njegove protivnike koji su to (pogrešno) razumjeli kao skriveno priznanje suštinske istovjetnosti između Boga i svijeta.”⁴⁷ Srednjovjekovna polemika protiv Ibn Arebija nesumnjivo je imala velikog utjecaja na naredna pokoljenja učenjaka sve do modernog doba. Djelimično iz tog razloga, a dijelom zbog redukcionističkih sklonosti većine proučavalaca koji su pisali u devetnaestom i početkom/sredinom dvadesetog stoljeća, Ibn Arebijev svjetonazor bio je definiran u odnosu na pojednostavljene izraze kakvi su *monizam*, *panteizam* odnosno *panenteizam*. U prvoj polovini dvadesetog stoljeća, indijski proučavalac S. A. Q. Husaini svoju je knjigu o Ibn Arebijevoj metafizici samouvjereno naslovio *The Pantheistic Monism of Ibn al-'Arabi* (*Panteistički monizam Ibn Arebija*). Ustvari, Husaini je u svome istraživanju bio vođen orijentalistima poput Miguela Asína Palacios, koji je i sam koristio mnoštvo pogrešnih pojmova kako bi razvrstao Ibn Arebijeve spise.⁴⁸ Proučavaoci također pokušase podvesti Ibn Arabijeve ideje pod prikladne kategorije zbog vlastitih intelektualnih nedostataka. Kako zapaža James Morris, to su bile “reakcije na težak izazov objedinjavanja i spajanja tako različitih i zahtjevnih materijala.”⁴⁹ Glede onih orijentalista koji su odbacili Ibn Arabijevo mišljenje, William Chittick napominje: “Najlakše rješenje bilo je nazvati Ibn Arebija panteistom, odnosno tvrditi da je bio izvan ortodoksnog islama, pa preći na jednostavnije stvari...” Chittick zatim zajedljivo pita: “Uostalom, šta bi se postiglo priznanjem da je Istok proizveo oblike znanja koji se ne mogu postaviti u jednostavne kategorije?”⁵⁰

⁴⁷ Alexander Knysh, *Ibn al-'Arabi in the Later Islamic Tradition* (Albany, NY: State University of New York Press, 1999), 14.

⁴⁸ Vidjeti: James Morris, “Ibn 'Arabi and his Interpreters. Part 1: Recent French Translations”, *Journal of the American Oriental Society*, 106:3 (1986), 542–545, gdje Morris procjenjuje Palaciosove studije o Ibn al-'Arabiju.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Chittick, “Rūmī and waḥdat al-wujūd”, 88.

⁵¹ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), 105.

⁵² Postoje određene sličnosti između monizma i Ibn Arebijeve ontologije. Naprimjer, baš kao što Ibn Arebijeve ontologija priznaje mnogost i relativnu zbilju stvari, neki monistički svjetonazori također imaju tu odliku. Za više pojedinosti o

Jasno je da nekoj temi moramo pristupiti s namjerom da razumijemo njen sadržaj prema njezinim pojmovima, a ne prema našim pojmovima. Stoga, ako bismo protumačili Nietzscheovo mišljenje (u. 1900. god.), koji je bio antisistematski mislilac, te ga označili u okviru naših referentnih tačaka i pojmovlja, mi bismo ga posve krivo predstavljali. Nepotrebno je reći da se isto pravilo primjenjuje i na Ibn Arebijev svjetonazor. Kako Seyyed Hossein Nasr tvrdi u svom djelu *Tri muslimanska mudraca*, panteizam je sistem, dok Ibn Arebijev svjetonazor nije.⁵¹ Ako Šejh nije tvrdio da svoje ideje razrađuje u bilo kojem metafizičkom sistemu, otkud onda poticaj da se one zatvore u sistem? Svaka riječ koja se koristi za opisivanje Ibn Arebijeve ontologije, bez pribjegavanja Šejhovom vlastitom pojmovlju, sigurno će dati pogrešnu sliku. Pojednostavljivi izrazi ne mogu razjasniti Šejhove živahne i razrađene metafizičke formulacije, uglavnom jer sama njegova učenja prkose razvrstavanju. Svaki pokušaj da se razvrsta Ibn Arabijeve svjetonazor s nekim izrazom ili čak spletom izraza neizbježno će previdjeti velik dio onoga što je on pokušavao kazati.⁵²

Panteizam naglašava jedan vid božanstvenosti; naime, imanenciju. Ali bilo bi očito pogrešno razumijevanje Ibn Arabijeve ontologije kazati da se on jedino usredsređuje na Božiju imanenciju. Dok Ibn Arebi naglašava Božiju imanenciju, on zasigurno nikad ne prestaje isticati Njegovu transcendenciju. Ustvari, velik dio njegovih djela posvećen je pokazivanju Božije transcendencije. Ibn Arebijeve koncepcija kosmosa kao On/ne-On mogla bi jedino biti moguća ako je Bog transcendentan. Da je On samo imanentan, onda

tome vidjeti: McDermott, “Monism”, 63–4, i Craig, “Monism”, 474. No, jedan od glavnih razloga zašto se Ibn Arebijeve ontologije ne može nazvati monističkom jeste zbog činjenice da, poput panteizma, monizam često podrazumijeva svojevrsan sistem, dok su Šejhovi spisi sve osim sistematični. Štaviše, pojmovi kakav je monizam ne mogu valjano dočarati Ibn Arebijevo složeno razumijevanje višestrukih odnosa i međupovezivanja Boga i Njegova stvaranja, što se podrazumijeva stanovištem da kosmos i biva On i ne biva On. Čak i izraz *waḥdat al-wujūd* ima ograničenja. Vidjeti: Morris, “Ibn al-'Arabi and his Interpreters”, str. 544–545, bilj. 21. Kako je bilo istaknuto u uvodu, iako taj izraz ne koristi sam Šejh, *waḥdat al-wujūd* je ipak prikladniji nego bilo koji drugi pojam u prenošenju duha, što je u osnovi njegovih metafizičkih učenja.

Ibn Arebi ne bi imao potrebe nazvati kosmos Ne-On. No, čak i u području kosmosa koji biva On, on nije On s obzirom na Njegovu Bit. Kao što ističe Titus Burckhardt, panteizam ukazuje da su Bog i kosmos ujedinjeni svojom supstancijom.⁵³ Drugim riječima, ako su Bog i kosmos istovjetni, to bi značilo da ista supstancija koja čini Boga isto tako čini univerzum. Međutim, Božija krajnja transcendencija znači da uopće ne postoji ništa po čemu bi se On mogao prepoznati, uključujući i supstanciju.⁵⁴ Zato se, prema Ibn Arebiju, kur'anski navod da "nema ništa nalik Njemu" uzima u njegovom najdoslovnijem smislu. Božija apsolutna transcendencija ne dopušta ni na koji način Njegovoj Biti da nalikuje bilo kojoj stvari, a kamoli da bude istovjetna kosmosu. Ako je kosmos tek očitovanje Božijih samoraskrivanja, onda to ni na koji način ne bi podrazumijevalo da se Bog širi diljem univerzuma. To je zato što se Njegova samootkrivanja

pojavljuju posredstvom Njegovih božanskih imena, odnosno pomoću Njegovog očitovanog Bitka, a ne Njegovog Apsolutnog, neočitovanog Bitka. Zbog toga i dalje ostaje razlika između Boga u Njegovom neočitovanom stanju i stvari u egzistenciji; odnosno, kako to sam Šejhul-ekber veli: "Prema tome, On je istovjetan svim stvarima u očitovanju, ali im nije istovjetan u njihovim suštinama. Naprotiv, On je On, a stvari su stvari."⁵⁵ Kako smo prethodno istakli, lokusi očitovanja, koji nisu ništa drugo doli egzistencijalizirani predmeti Božijeg vječnog znanja, primaju Njegova samoraskrivanja posredstvom raspršivanja Njegovih božanskih imena. S tog gledišta, čak i kad je kosmos On, on nikad nije On na isti način na koji On jeste On Sam Sebi. Svaka stvar u univerzumu očituje jedno od Njegovih imena, a svako ime nas upućuje na božansku Bit. Međutim, u Svojoj Biti, Bog zauvijek ostaje sam i skriven.

⁵³ Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, prev. D. M. Matheson (Lahore: Sh. M. Ashraf, 1959), 23.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibn al-'Arabī, *Futūḥāt*: 2:484.23, prev. Chittick, *SPK*, 90.

Abstract

Is Ibn 'Arabī's Ontology Pantheistic?

Mohammad Rostom

Ibn 'Arabī's ontology, which has become known as *wahdat al-wujūd* (the Oneness of Being), although he himself had never used that term, has been the subject of many debates in contemporary academic research studies. The idea that there is only one *wujūd* that exists – namely God's being – was considered by Ibn 'Arabī to be the highest expression of *tawhīd* (God's Oneness). His ontology is often wrongly considered to be pantheistic, because of the reductionistic inclinations of the majority of researchers who were writing during the nineteenth and at the beginning/the middle of the twentieth century. At the same time, it should be kept in mind that there is no medieval Arabic synonym for the English word "pantheism".

In this paper, the author at the beginning summarizes Ibn 'Arabī's ontology, and then explains the main reasons for which it has been described as pantheistic. At the end, he presents several arguments to show why such a notion, as well as panentheism and monism, represents his metaphysical worldview, which did not manifest itself in the form of a system, in quite a wrong way. While emphasizing God's immanence, Ibn 'Arabī surely never stops pointing out His transcendency.

Keywords: Ibn 'Arabī, ontology, *tawhīd* (God's Oneness), *wahdat al-wujūd* (the Oneness of Being), system, pantheism, panentheism, monism, God's transcendency, God's immanence.