

# Religijsko iskustvo

Ali Širvani

UDK 141.4

Religijsko iskustvo, religijsko stanje i religijski događaj jesu različite sintagme koje prevodioci na perzijski jezik upotrebljavaju da bi preveli englesku sintagmu *religious experience*. Iako u mnogim primjerima sintagme religijsko stanje ili religijski osjećaj bolje prenose njeno značenje, najčešće upotrebljavani ekvivalent jeste religijsko iskustvo pa ćemo u ovom tekstu i upotrebljavati tu sintagmu kao ekvivalent njenom značenju u engleskom jeziku.

Značenje i pojam religijskog iskustva vezani su za moderni Zapad i u posljednjim dvama stoljećima u žiži su pažnje naučnika koji se bave religijom. U ovom novom načinu razumijevanja, pojam religije je zadobio veoma široko značenje, koje obuhvata područje od njenih najprimitivnijih manifestacija kroz povijest čovječanstva do najnaprednijih oblika religijskih tradicija. U jednom širem smislu, religijskim iskustvom se naziva svaka vrsta ličnih osjećanja, stanja, osvjedočenja i razumijevanja koja čovjeka na neki način povezuju sa nevidljivim svijetom, svijetom koji je ponad prirodnog svijeta, i skrivenim silama koje vladaju čovjekom i drugim bićima materijalnog svijeta te usmjeravaju čovjekovu pažnju na njih. U ovom općenitom značenju religijsko iskustvo obuhvata, također, iskustva koja su isprepletana sa srčanom spoznajom koju imaju vjernici. Oni posmatranjem nekih uobičajenih događaja u svojim svakodnevnim životima zadobivaju otrežnjavajuće srčane spoznaje o svojim

nematerijalnim stranama i o vezi nematerijalnih bića sa Ovim svijetom. Religijsko iskustvo u užem smislu je ono iskustvo u kojem kao da Bog Sebe na neki način očituje ili manifestira čovjeku. To je iskustvo u kojem osoba smatra da ono što ona kuša jeste Bog ili Božija manifestacija kod jednog bića ili djelo koje je na neki način povezano sa Bogom. Drugim riječima, može se kazati da je religijsko iskustvo u svom užem značenju jedna vrsta očitovanja ili manifestacije Boga osobi koja doživljava religijsko iskustvo.

Religijsko iskustvo ne pripada samo osobama koje su upoznate s pojmom Boga onakvim kakav je predstavljen u ibrahimovskim religijama i koji u Njega vjeruju, već ono podrazumijeva i pripadnike raznih primitivnih plemena i one čija su teološka poimanja još u jednoj fazi nezrelosti.

Pojava sintagme *religijsko iskustvo* početkom 18. stoljeća i nazivanje toga suštinom vjere zadužbina je napora njemačkog filozofa i teologa Schleiermachera (1768-1834), koji su bili plod posebnih misaonih i kulturnih uvjeta nastalih na Zapadu. Ustvari, zanimanje teologa za temu religijskog iskustva proizlazi iz misaonog preobražaja koji se odigrao u razdoblju modernizma. Ovo razdoblje započinje otprilike u 17. stoljeću i ima dvije važne odlike:

1. Antropocentrizam ili subjektivizam, u smislu da se na sve gleda iz perspektive čovjeka i da je čovjek osnovno mjerilo svih stvari.

2. Oslanjanje na sposobnosti razuma. Moderni čovjek nastoji, koristeći razum, dosegnuti velike narative o univerzumu, pod pretpostavkom da razum može nepristrano motriti cjelokupnu egzistenciju ponad kulturnih i jezičkih ograničenja i na taj način iscrtati njene velike prikaze i univerzalne narative.

Obje ove odlike modernog doba bile su učinkovite u pridavanju važnosti religijskom iskustvu i dodjeljivanju središnje uloge u religiji upravo njemu, naravno na dva potpuno različita načina, tj. uloga jedne od njih je bila pozitivna, a uloga druge negativna.

Krajnji racionalizam porekli su mnogi mislioci nakon Descartesa. Hume je možda je više od svih u tome ustrajavao. Prema njegovom mišljenju, argumenti dokazivanja Božije egzistencije su bili nepotpuni, a kršćansko trojstvo se smatralo nečim nedokazivim. Sukobljenost nauke i kršćanskog učenja dodatno je usložnjavala problem. Nova nauka, koja je sa Galilejem počela napredovati, nije se slagala sa zvaničnim naučavanjima Crkve.

Kant je od Humea prihvatio ovo stanoviše da religija nije uskladiva sa krajnjim racionalizmom i da se religijska učenja ne mogu dokazati razumom te ga je bolje obrazložio od samog Humea. Kantov prijedlog je bio da religiju treba izvesti izvan područja teorijskog uma i uvesti u područje praktičnog uma, tj. etike. Njegovo je mišljenje da je Božije postojanje prihvatljivo zato što je to pretpostavka praktičnog uma i etike, a ne zbog argumenata za postojanje Boga koje je uspostavio teorijski um, budući da su ti argumenti suprotstavljeni. Ovo stanovište je razlog zbog kojeg je Kant etiku smatrao suštinom vjere i odlučno tvrdio da su religija i etika jedno.

Suho i bezdušno lice krajnjeg racionalizma postalo je pogodno tlo za nastanak romantizma, koji se oslanjao na osjećanja.

U tom kontekstu Schleiermacher se usprotivio krajnjem racionalizmu, koji je religiju pretvarao u apologetska uvjerenja, ali i poistovjećivanju religije i etike. Schleiermacher je živio u ozračju romantizma i smatrao je da osjećanja predstavljaju zbilju religije, a suštinom religije je smatrao osjećanje težnje ka beskonačnom (u djelu *O religiji*) i osjećanje potpune zavisnosti (u djelu *Kršćansko vjerovanje*).

Schleiermacher se pri spominjanju osjećanja uglavnom koristi riječju *trenutak*, a manje ili uopće ne upotrebljava riječ *iskustvo* i sintagmu *religijsko iskustvo*. Iako su sintagmu religijsko iskustvo koristili mnogi autori, njeno novo i posebno značenje, koje je danas u upotrebi, vuče korijen iz djela Williama Jamesa.<sup>1</sup> Jamesovo mišljenje se podudara sa tokovima koji su započeli od Schleiermachera.

Slom krajnjeg racionalizma i prirodne teologije te nedostatnost puta koji je predložio Kant, a koji se zasnivao na pretvaranju religije u etiku, nagnao je kršćanske teologe na traganje za nekim područjem religije koje će biti nezavisno od apologetske argumentacije. Budući da je u modernizmu humanističko gledište bilo prevladavajuće, čovjek je postao središte svega i smatrano je da se kamen temeljac spasa i zbilja nalaze u nutrini čovjeka.<sup>2</sup> Ova središnja tačka je upravo religijsko iskustvo.

## Vrste religijskog iskustva

Filozofi religije, a posebno pojedinci koji su se bavili širokim istraživanjem religijskog iskustva, suočavali su se sa različitim vrstama ovog iskustva. To je, iz ugla fenomenologije, dovelo do raspoznavanja

<sup>1</sup> Cupitt, Don, *Mysticism after Modernity*, London, Blackwell, 1988, p. 21.

<sup>2</sup> Ibid, p. 23.

njegovih različitih vrsta. U jednoj poprilično obuhvatnoj klasifikaciji možemo razmatrati sljedeće vrste religijskog iskustva:

*a) Interpretativna iskustva*

Pod *interpretativnim iskustvima* podrazumijeva se ona skupina iskustava kojima se ne pripisuje religioznost zbog specifičnosti samog iskustva, već se ona smatraju religijskim zato što se na njih otprije gleda kroz prizmu religijske interpretacije. U ovakvim slučajevima subjekt iskustva gleda na svoje iskustvo na osnovi jedne skupine prijašnjih interpretacija, kao što neki musliman smrt svoga djeteta smatra posljedicom grijeha, a neki kršćanin to smatra učešćem u Isusovim patnjama i, kao rezultat toga, on u vezi s tim događajem iskazuje strpljivost, što opet za posljedicu ima osjećanje tuge ili uživanja ili radosti. Ovakvo stanje se može smatrati religijskim iskustvom.<sup>3</sup>

Ono što se u pogledu ovoga može primijetiti jeste da se pomoću mreže prijašnjih interpretacija svemu što nam se u životu događa može dati boja religije i da se sve može iskusiti na religijski način. Naravno, epistemološka dimenzija ovih iskustava nema veliki značaj. Jedan od najvažnijih primjera ove vrste iskustava jeste uslišenje molitvi. Ključna tačka u ovoj vrsti iskustva je interpretacija događaja od strane osobe koja moli. Čak i ako je riječ o običnom događaju, zbog vjernikovog posebnog tumačenja on može biti izvor nastanka ushićujućih stanja i najgorljivijih pobuda u čovjekovom biću.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Davis, Caroline Franks, *The Evidential Force of Religious Experience*, Oxford University Press, 1989, pp. 33-35.

<sup>4</sup> U islamskim naučavanjima naglašava se da čovjek događanja uvijek vidi kao djelo Božije, da u svim dešavanjima primjećuje Božiju Ruku, da sve događaje pripisuje Njemu, te da Njegovo htijenje i volju smatra utjecajnim u svemu. Kur'ansko naglašavanje monoteizma u djelima, pojmovi kao što su predodređenje i Božansko htijenje i drugi njima slični pojmovi mogu se objasniti na osnovu spomenutog stanovišta.

<sup>5</sup> Davis, Caroline Franks, *The Evidential Force of Religious Experience*, Oxford University Press, 1989, pp. 35-39.

*b) Kvazisenzualna iskustva*

Kvazisenzualna iskustva su ona vrsta iskustava u kojima značajnu ulogu imaju određene osjetilne percepcije stečene posredstvom pet čula. U ovu vrstu se mogu smjestiti religijski snovi, osjećaj bola dobiven tokom religijskog iskustva, viđenje meleka, slušanje Objave ili npr. Musaov razgovor sa Bogom.<sup>5</sup>

Richard Swinburne dijeli iskustva u kojima čula imaju neku ulogu na četiri vrste. Inače, prema njegovom vjerovanju, religijsko iskustvo je doživljavanje Boga ili krajnje zbilje. Ono se nekada dešava preko objekata koji se mogu čulno percipirati, a ponekad se dešava i bez čulne percepcije. Ova podjela vrši se na sljedeći način: Naime, stvar koja je posrednik doživljavanja Boga ili je takva da je svi mogu iskusiti ili je ne mogu svi iskusiti. Ako je takva da je svi ne mogu iskusiti (u tom slučaju nije uobičajena), ili je opća stvar, ili nije takva, već je riječ o jednoj ličnoj stvari. Ako je riječ o ličnom događaju, onda se on može opisati uobičajenim načinom izražavanja ili ne može.<sup>6</sup> Dakle, ovako izgleda četverovrsna podjela senzualnih iskustava prema Swinburneu:

1. Doživljavanje Boga posredstvom osjetilne stvari koje je u području općeg iskustva. Naprimjer, moguće je da neko Boga vidi u ikoni neke svete osobe, u zalasku Sunca ili u okeanu. Nijedna od ovih pojava ili stvari nije Bog, ali se neka osoba kroz ove fenomene ili preko njih susreće sa natprirodnim svijetom ili sa Bogom.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Oxford, Oxford University Press, 1979, pp. 249-252.

<sup>7</sup> Ne treba smatrati da se ova vrsta iskustva zapravo svodi na prethodno spomenuto interpretativno iskustvo, jer ono što se u ovom dijelu naziva religijskim iskustvom jeste spoznaja koja se stječe iz jednog osjećaja, dok se u prethodno spomenutoj vrsti religijsko iskustvo sastoji od posebnog stanja koje je nastalo pod utjecajem suočavanja s nekim događajem. Naravno, ova dva iskustva mogu biti bliska i obično to i jesu, ali ona tvore dva različita aspekta koji se mogu smjestiti u dvije različite vrste iskustava.

Michael Petherson spominje sljedeći primjer za ovu vrstu iskustva: "U pasažu gole pustinje, u jami zatrpanoj snijegom, u tami večernjeg rumenila, pod naoblačenim nebom [...] bio sam ispunjen dubokim ushićenjem, [...] šumom struji vječna mladost. U ovim Božanskim poljima dostojanstvena i sveta vladavina organizira vječnu svečanost, [...] stajao je na Zemlji ogoljen [...]. Moja glava se nagnula niz blagi povjetarac i okrenula beskrajnim obzorjima. Sva moja nutrina se uzburkala. Postao sam dva svijetla oka, ja sam ništa, ja sve vidim, tok egzistencije univerzuma protiče kroz mene. Ja sam dio, djelić Boga."<sup>8</sup>

2. Doživljavanje Boga posredstvom stvari koja se osjetilno percipira i nije uobičajena, ali je opća i javna. Musaovo iskustvo, prema mišljenju nekih filozofa religije, ubraja se u ovu vrstu religijskog iskustva: "Mojsije je napasao stado svojeg punca. [...] Anđeo Gospodov mu se pokaza u jednom plamenu, usred grmlja. On ga pogleda: grmlje je bilo

u plamenu, ali nije izgorjelo. [...] Boga pozva iz grma: 'Mojsije! Mojsije!'"<sup>9</sup>

Prema njihovom mišljenju, pojava plamena vatre i istovremeno neizgaranja grma jeste nešto javno, u smislu da su mnogi prisutni ljudi mogli vidjeti šta se dešava (načelno) i tako iskusiti Boga. Ali, ovakvi fenomeni nisu svakidašnji i uobičajeni, jer je samo Musa vidio zapaljeni grm koji ne izgara.<sup>10</sup>

3. Doživljavanje Boga posredstvom nekog ličnog fenomena, što se može objasniti uobičajenim načinom osjetilnog izražavanja. U nekim slučajevima je doživljeno iskustvo lično, a druge osobe, čak i ako se nalaze pored te osobe, ne mogu u tom iskustvu učestvovati. Takvi su neki snovi, otkrovenja i duhovna osvjeđenja. U nekim slučajevima percipirani događaj može se objasniti uobičajenim načinom izražavanja, iako je sam događaj vezan za osobu i nije javan. Dobar primjer ovakvih iskustava je Džibrilov dolazak Vjerovjesniku u liku Dihje, a također i dolazak meleka (Ruh) hazreti Merjemi, o čemu govori

<sup>8</sup> Michael Petherson et al., *Reason and Religious Belief*, prijevod na perzijski jezik: Ahmed Naraki i Ibrahim Sultani, Teheran, Entesharate tarhe nou, 1376. solarna g. po H., str. 38. Ove Pethersonove rečenice prenesene su iz sljedećeg izvora: Emerson, Ralph Waldo, *Nature, Essays and Adresses, Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*, New York, New American Library, 1965, p. 189.

Sadržaj poznate predaje koja se prenosi od Zapo- vjednika vjernika, mir s njim, u kojoj kaže: "Nisam vidio ništa, a da prije toga, poslije toga i s tim nisam vidio Boga" (ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله وبعد ومعه), može uz jedno posebno tumačenje objasniti ovu vrstu religijskog iskustva. Naravno, trebamo spomenuti činjenicu da u vrijeme suočavanja sa nekim događajem koji se može osjetilno percipirati čovjek može postići posebno stanje ili srčanu spoznaju koja neće imati neki spoznajni ili duhovni aspekt. Ovakvi primjeri su trenutno izvan područja naše rasprave. Naprimjer, neki čovjek kopa zemlju u svome vrtu i u tom trenutku shvati da, ako ne izvadi iz zemlje

korijenje drveta koje se nalazi u blizini, ono će rasti i malo-pomalo uništavati njegovo povrće. Ta osoba može primijetiti ovu pojavu i iz nje biti nadahnuta da razumije način na koji napreduje grijeh i kako grijeh ovladava čovjekom.

<sup>9</sup> *Stari zavjet*, Izlazak, pogl. 3, 1-4.

<sup>10</sup> Michael Petherson et al., *Reason and Religious Belief*, str. 39. U ovom primjeru naglašava se zapaljenje grma i njegovo neizgaranja, a ne razgovor Boga sa Musaom. U svakom slučaju, ovaj događaj može se svrstati u ovu skupinu religijskih iskustava samo ako se desio u materijalnom svijetu i ako je percipiran uobičajenim čulom vida, iako se sa velikom vjеровatnoćom može kazati da se ovaj događaj zbilo u svijetu imaginacije i mogao se percipirati berzahskim očima, a posebno zato što je povezan sa objavom, jer je sigurno da svako nema sposobnost da čuje objavu. Znači, da nije bilo tako, ko god bi stajao pored Musaa, obavezno bi vidio zapaljeni grm ili bi čuo tu objavu. U tom slučaju ovaj imaginacijski događaj će se svrstati u treću skupinu iskustava.

Kur'an: *Mi smo njoj Ruha Našeg poslali i on joj se prikazao u liku savršeno stvorena muškarca: "Utječem se Milostivom od tebe, ako se Njega bojiš" – uzviknu ona.*<sup>11</sup>

4. Doživljavanje Boga posredstvom nekog ličnog fenomena koji se ne može objasniti uobičajenim načinom izražavanja. U ovom slučaju osoba nešto osjeća ili vidi, ali se to u njenom iskustvu nadaje kao pojava koja je na temelju njenog iskustva neopisiva. Sljedeći opisani događaj prenosi se od Svete Tereze (1515-1582) i smatra se primjerom ovakvog religijskog iskustva: "Bila sam na svečanosti blagdana Svetog Petra u stanju molitve kada sam vidjela Isusa pored sebe, ili je bolje da kažem da sam postala svjesna njegovog prisustva. Budući da ništa nisam vidjela – ni tjelesnim očima niti očima srca – osjećala sam da je on potpuno blizu meni te sam vidjela i mislila kako sam on sa mnom razgovara. Sve vrijeme je izgledalo da je Isus pored mene, ali ovaj susret nije bio plod mašte. Nisam ga mogla vidjeti ni u kakvom obliku, samo sam sve vrijeme jasno osjećala da je on tačno iza mene i da gleda sva moja djela."<sup>12</sup>

### c) Revelacijska iskustva

Prema riječima Davisa, ovakva vrsta iskustava obuhvata objavu, nadahnuće i iznenadne srčane spoznaje. Revelacijska iskustva iznenada i neočekivano dešavaju se subjektu iskustva, a smatraju se religijskim s obzirom na njihov sadržaj. Prema Davisovom mišljenju, ova iskustva imaju pet odlika:

- Iznenadnost i kratkotrajnost;
- Stjecanje nove spoznaje na način različit od racionalne argumentacije i mišljenja;

- Postojanje vanjskog činioca (barem prema mišljenju subjekta spoznaje) u nastanku nove spoznaje;
- Čvrsto vjerovanje subjekta iskustva u njegovu tačnost;
- Neobjašnjivost srčane spoznaje (barem prema tvrdnji subjekta iskustva).

Uzimajući u obzir kakvo mišljenje o objavi ima jedan naučnik musliman i kakvo je uobičajeno stanovište muslimanskih mislilaca o tome, da li se objava može ubrajati u jednu vrstu religijskog iskustva i da li se taj naziv može koristiti za nju? Potrebno je kazati da nema nikakvih prepreka u samom odabiru naziva i kovanju termina. Mi možemo ustanoviti neki termin, a da o njemu ne donosimo neki poseban sud, i možemo ga koristiti u raznim primjerima te kazati da tako imenujemo određene slučajeve. Samo imenovanje ne stvara nikakve poteškoće. Međutim, pojedinci su iz ovakvog imenovanja izveli posebne zaključke kako je "objava jedno religijsko iskustvo, a budući da je iskustvo, ono pod utjecajem ponavljanja postaje zrelije, jer je odlika iskustva to da se ono može usavršavati." Zatim su zaključili da "vjerovjesnik protekom vremena i ponavljanjem objave postaje upoznatiji sa svojom misijom i njenim krajnjim ciljem, ona mu postaje jasnija te on postaje odlučniji u izvršavanju svoje dužnosti, upravo onako kako jedan naučnik prolazi usavršavajući put kroz iskustvo i eksperimentiranje."<sup>13</sup> Potrebno je kazati da ovaj način argumentiranja nije ništa drugo do sofizam. Riječ *iskustvo* u sintagmi religijsko iskustvo u osnovi se razlikuje od iskustva koje podrazumijevaju pokus i eksperiment u empirijskim naukama. Ova riječ se prije može svrstati u homonime. Iako riječ *experience* potiče od latinske riječi *pericuium*, u značenju iskustva i pokusa, u novijem engleskom jeziku koristi

<sup>11</sup> Kur'an: *Merjem*, 17. i 18.

<sup>12</sup> Michael Petherson et al.: *Reason and Religious Belief*, str. 40. Preneseno iz: Peers Allison, E., *The Life of Teresa of*

*Jesus*, Garden City, NY, Image Books, 1960, p. 249.

<sup>13</sup> Vidjeti: Soruš, Abdolkerim, *Besate tadžrebeje nebevi*, 1. izdanje, Teheran, Entešarate Sirat, str. 13.



se u drugačijem značenju, kao što je značenje osjećanja, stanja ili čak percipiranja, dok se u filozofiji religije pod *religious experience* (religijsko iskustvo) uglavnom podrazumijeva ovo drugo značenje.

Zanimljivo je da oni smatraju kako – budući da je objava religijsko iskustvo, a religijsko iskustvo se dešava i drugim ljudima – religijska iskustva drugih također pridonose opsegu i bogatstvu religije. Tako se protekom vremena religija proširuje i obuhvata jedno prostranije područje. Zato religijska iskustva gnostika usavršavaju i proširuju religijsko iskustvo Poslanika, a kao proizvod toga, Božija vjera postepeno sazrijeva. Ovo širenje se ne dešava samo na području religijske spoznaje, već se dešava u samoj religiji i Vjerezakonu.<sup>14</sup>

Neobično je, pritom, da sâmi gnostici ne iznose ovakve tvrdnje. Čuveni muslimanski gnostici (ārifi) uvijek su Vjerovjesniku priznavali posebnost, a ona podrazumijeva posjedovanje poslaničke objave. Oni su naglašavali da se Božiji Vjerezakon dostavlja samo vjerovjesniku te da svi gnostici i bogougodnici nakon bilo kojeg vjerovjesnika trebaju tog vjerovjesnika u potpunosti slijediti u pogledu Vjerezakona. Naprimjer, Ibn Arebi na mnogo mjesta u djelu *Mekkanska otkrovenja* (*Al-Futuhāt al-Makkiyya*) izričito tvrdi da je vjerovjesništvo završeno Poslanikom islama, da je njegov Vjerezakon posljednji Vjerezakon te da bogougodnicima i gnosticima nakon njega – ma koliko da su bili obdareni bilo kojom vrstom nadahnuća, otkrovenja i duhovnog osvjeđenja, koji se odnose na njihov duhovni položaj – ipak nije dato ništa od vjerovjesništva i onoga što bi se odnosilo na opseg Muhammedovog Vjerezakona. Zato su oni u ovome samo sljedbenici Poslanika islama.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Ibid., str. 2-28.

<sup>15</sup> Vidjeti: Širvani, Ali, "Neophodnost slijeđenja Vjerezakona u irfanskim putovanju", *Ketab-mabe din*, br. 25. U ovom članku prenesene su i

U pogledu objave (iako je ponekad ubrajaju u religijsko iskustvo i nazivaju je i *vjerovjesničkim iskustvom*) veoma je važno uzeti u obzir njezina posebna svojstva, koja je čine različitom od svakog drugog, pa čak i gnostičkog iskustva. Jedna od najvažnijih odlika objave jeste njezina istinitost i autentičnost. Objava je jedna vrsta primanja, uzimanja i skrivenog duhovnog osvjeđenja, kojoj nikakva pogrešnost i neistinitost nemaju pristupa. Ono što vjerovjesnik prima kao objavu jeste nešto za šta Kur'an kaže da *u to nema nikakve sumnje*. To znači da nema mjesta sumnji u njegovu nepovredivost. Ustvari, vjerovjesnik stiže do položaja čiste istine, a budući da je riječ o čistoj istini, ne ostaje mjesta za sumnju. Sumnje ima ondje gdje su izmiješani istina i neistina. Otkrovenja i duhovna osvjeđenja gnostika nemaju ovakve odlike kakve ima objava. Zato čuveni gnostici sami naglašavaju kako je moguće da ono što primaju i motre bude pogrešno i plod njihove uobrazilje. Potpuno je jasno kako postoji mogućnost da gnostik motri onu sliku koja je plod njegove moći imaginacije i koja se uobličila unutar njegovog bića, odnosno u njegovoj spojenoj imaginaciji (*hijale mottese*), te da smatra da je u stanju duhovnog osvjeđenja u jednu objektivnu i vanjsku zbilju. Upravo kao što postoje dvije vrste snova: snovi koji su lažni i snovi koji su istiniti i u skladu sa stvarnošću, tako je i duhovno osvjeđenje dvovršno.<sup>16</sup>

Sljedeća razlika je u tome da vjerovjesničko iskustvo nosi poruku i poslanicu. Vjerovjesnik preko objave preuzima poslanicu i razumijeva jednu poruku koju je dužan prenijeti. Drugim riječima, vjerovjesničko iskustvo stvara Vjerezakon. To znači da on ljudima saopćava zapovijedi od Boga radi uređivanja i uspostavljanja međuljudskih odnosa, društva,

razmatrane neke Ibn Arebijeve tvrdnje o ovoj temi.

<sup>16</sup> Vidjeti: Širvani, Ali, *Dine erfani ve erfane dini*, prvo izdanje, Kom, Entešarate Daru-l-Fikr, str. 55-61.

prirodne sredine i onoga što je najvažnije: čovjekovog odnosa prema Uzvišenom Bogu.

Također, moguće je da gnostičko iskustvo, gnostikovo tumačenje vlastitog iskustva te njegova interpretacija budu nedostatni, pogrešni i pod utjecajem vremena i njegovog vlastitog načina razmišljanja. Međutim, nečemu ovakvom nema mjesta u vjerovjesničkom iskustvu. Kod objave, budući da je riječ o poslanstvu i prenošenju Božije poruke, sam Bog je jamac istinitosti i vjernosti svih njezinih etapa.

#### d) *Regenerativna iskustva*

Ova vrsta iskustava ubraja se u najčešća religijska iskustva. Mnogi ljudi razlogom svoga vjerovanja smatraju ovakvo iskustvo. Regenerativna iskustva jesu iskustva pod čijim se utjecajem vjerovanje subjekta iskustva oživljava i obnavlja. Ovakva iskustva bivaju uzrokom značajnih promjena u duhovnom i moralnom statusu subjekta iskustva. Osoba koja ima ovakvo iskustvo osjeća da ju je Bog u posebnim trenucima uputio i vodio ka zbilji.<sup>17</sup>

Jedan primjer ovakvog iskustva prenosi William James u knjizi *Vrste religijskih iskustava*. Riječ je o iskustvu nekog čovjeka iz Švicarske koji kazuje: "Imao sam trideset šest godina. [...] Bio sam potpuno zdrav. Prošlo je bilo već šest dana otkako sam s jednom skupinom ljudi pješačio na izletu. Bilo mi je lijepo. Dobro smo se provodili. Dan prije toga prošli smo pored mjesta koje se naziva Sixt, a preko Bueta smo došli do Trienta. Nisam osjećao nikakav umor, glad ni žeđ. [...] Bio sam u jednom stanju duhovne ravnoteže. Iznenada sam osjetio kao da je moje biće podigao talas. Osjetio sam u sebi blizinu

Božiju. Pišem ono što sam osjetio. Kao da je cijelo moje biće obuhvatila Božija milost i Njegova moć. Uzburkanost i uznemirenost osjećanja u tom trenutku bila je tako snažna da sam samo smogao snage da kažem svojim saputnicima da nastave put i da me ne čekaju. Sjeo sam na kamenu ploču, jer više nisam imao snage da stojim. Niz lice su mi potekle suze. Zahvaljivao sam Bogu što me podučio kako da Ga spoznam i što se smilovao neznatnom i grješnom stvorenju kao što sam ja. S velikim ushićenjem i žarko sam Ga molio da mi podari tu sreću da provedem svoj život u izvršenju Njegovih zapovijedi. Osjetio sam Njegov odgovor da ja trebam svakodnevno izvršavati Njegove zapovijedi u skladu sa Njegovim htijenjem, i to u poniznosti i siromaštvu, a sud o tome da ostavim za Dan obračuna, onaj Dan koji je On odredio..."<sup>18</sup>

#### e) *Numinozna iskustva*

Prema mišljenju Rudolfa Otta (1869-1937), istaknutog njemačkog poznavaoca religije i teologa, religija nastaje u suočavanju čovjekovog duha sa zbiljom i ima racionalni i iracionalni aspekt. Najčešći termin koji upućuje na ovu uzvišenu zbilju je pojam *svetog*. Međutim, ova riječ se kroz svoje značenjske promjene vremenom toliko izmiješala sa racionalnim pojmovima da je njezina izvorna i iracionalna dimenzija ostala skrivena i zanemarena.

Možda najvažniji pojmovi uvedeni u značenju "svetog" i koji se većinom prvi javljaju u umu kada čujemo tu riječ jesu upravo pojmovi dobronamjernost, dobrota i čista dobrota. Tako se smatra da pojam "sveto" podrazumijeva čistu dobrotu i dobru namjeru. Prema mišljenju

<sup>17</sup> Ibid., str. 44-48.

<sup>18</sup> William James, *The Varieties of Religious Experience*, pogl. 3. Ovaj dio se nalazi u navedenoj knjizi, tj. njezinom prijevodu na perzijski jezik, na 49. stranici. Prikladno je spomenuti da posljednja rečenica u potpunosti proizlazi iz posebnog stanja koje Otto opisuje u numinoznom iskustvu. To je jedno osjećanje potpunog robovanja i pristajanje da se

u stanju poniznosti i siromaštva izvršavaju Božije zapovijesti, a sudenje prepušta Bogu. Ustvari, religijska iskustva su složena stanja čija potpuno precizna klasifikacija nije moguća. Moguće je da u jednom religijskom iskustvu postoji više različitih aspekata, tako da bi to religijsko iskustvo s obzirom na svaki od njih potpalo pod jednu posebnu skupinu.

Rudolfa Otta, većina ovakvih etičkih i spekulativnih pojmova uzrok je prikrivanja jedne važnije dimenzije svetog, dimenzije koja se nikada nije pojavila u oblicima pojmova, a koja se posredstvom instrumentarija spekulativnog uma ne može otkriti, već se jedino razotkriva putem stanja i osjećanja duboko doživljenih u čovjekovom biću.<sup>19</sup>

Da bi ukazao na tu dimenziju ove zbilje te da bi izbjegao etičke i spekulativne dekoracije koje su obuhvatile riječ sveto, Otto izabire latinsku riječ *numen*, od koje tvori pridjev *numinozan*. Sam Otto u njemačkom tekstu svoje knjige *Ideja svetog* u "Indeksu stranih riječi" ovako definira riječ *numen*: "To je jedna natprirodna zbilja čiji precizan prikaz ne postoji."

Riječ *numinozan* nema u perzijskom jeziku ekvivalent koji može potpuno prenijeti značenje koje je Otto naumio, ali je jedna od ustanovljenih riječ *mīnavi* (مینوی).<sup>20</sup> Mi ćemo ovaj izraz koristiti kao nešto što upućuje na značenje koje je Otto naumio za riječ *numinozan*.

Riječ *numen* u latinskom jeziku uzeta je iz korijena riječi *nuere*, koja se koristi još u dvama izrazima: *abnuere* (odricati odmahivanjem glavom) i *adnuere* (potvrđivati klimanjem glavom). Prema tome, riječ *numen* u pogledu značenja potiče od riječi *nutus* (mrdati glavom). Dalje porijeklo ovog izraza je indoevropska riječ *neu*, koja je ekvivalent i istoznačnica grčke riječi *neuma*.<sup>21</sup>

Veoma je važno i to da Otto u svojoj knjizi *Ideja svetog* riječ *numinozan* upotrebljava na dva načina: ponekad je pripisuje samoj toj uzvišenoj zbilji, a nekada tu riječ koristi za posebno osjećanje koje je ograničeno na jednu osobu i koje u čovjeku nastaje pod utjecajem

suočenja s tom zbiljom. Jasno je da se ova dva značenja trebaju razdvojiti i pored toga što su potpuno povezana. Miješanje ovih dvaju značenja uzrokuje nejasnoću, usložnjava razumijevanje onoga što se hoće kazati i čak dovodi do pogrešnog tumačenja. Da bi se spriječila ovakva greška, riječ *numinozan* koristimo u značenju te *numinozne* zbilje, a *numinozno* iskustvo ćemo koristiti za duševno stanje.

Prema Ottoovom vjerovanju, ono što je *numinozno*, potpuno je izvan okvira pojmovnog percipiranja te je stoga i neobjašnjivo<sup>22</sup> i neopisivo.<sup>23</sup> *Numinozna* stvar se ne može postići kroz mišljenje i u okviru umskih pojmova i inteligibilija, već je treba postići preko posebnog i jedinstvenog osjećanja u čovjekovom biću, koje se u njemu javlja prilikom suočenja sa tom zagonetnom i tajanstvenom zbiljom. Ova značajka je jedan od najvažnijih temelja i možda najvažniji misaoni princip koji Otto uz veliki trud nastoji objasniti u knjizi *Ideja svetog*.

Sintagma "zastrašujuće i fascinirajuće otajstvo", koju Otto koristi za opis *numinozne* stvari, zapravo je opis *numinoznog* iskustva ili, preciznije rečeno, opis *numinozne* stvari onakve kakvom se očituje u *numinoznom* iskustvu. Upravo zbog toga Otto u djelu *Ideja svetog* – iako naslov ukazuje na samu *numinoznu* stvar – govori o *numinoznom* stanju i osjećanju koje je jedna vrsta religijskog iskustva i nastoji da pobudi samospoznaju čitaoca ovim posebnim osjećanjem skrivenim u dubinama njegovog bića koje se javlja ponekad, a u nekim ljudima doseže svoj vrhunac: "Mi pozivamo čitaoca da razmisli o religijskom iskustvu koje se osjeća u dubini vlastitog bića."<sup>24</sup>

Međutim, posebno osjećanje koje se po-  
buđuje u suočenju sa *numinoznom* stvari

<sup>19</sup> Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, preveo na engleski W. Harvey, New York, Oxford University Press, 1958.

<sup>20</sup> Rajski, duhovni. (Prim. prev.)

<sup>21</sup> Robert Schilling, *Numen*, u: *Encyclopedia of Religion*, ed. by Mircea Eliade, Vol. 11, London, Macmillan Publishing, 1986, p. 21.

<sup>22</sup> Riječ *arretón* je porijeklom iz grčkog jezika i ima značenje onoga što je neobjašnjivo i što se ne može riječima opisati.

<sup>23</sup> Riječ *ineffable* je porijeklom iz latinskog jezika i znači "ono što se ne može opisati niti izreći".

<sup>24</sup> Otto, *The Idea of the Holy*, p. 8.



(numinozno iskustvo) i samo je jedinstveno i neuporedivo osjećanje i na koncu je neopisivo, te se, kao i sve što se izravno i po sebi spoznaje, ne može definirati. Jedino što se može uraditi jeste da se o njemu govori i nastoji da se to osjećanje pobudi kod slušaoca. Ustvari, dok se Otto bavi opisivanjem numinoznih stanja i čak smatra dopustivim opisivanje same numinozne stvari, on istovremeno ove stvari smatra u potpunosti neopisivim. Rasvjetljavanje ove činjenice uvjetovano je razumijevanjem Ottoovog gledišta o religijskom jeziku.

Numinozno osjećanje ima različite aspekte i zato ga neki mislioci nisu smatrali vrstom osjećanja, nego jednim kompliciranim spletom osjećanja.<sup>25</sup> Zapravo, ovo osjećanje, pored toga što u dubini svoje biti ima različite aspekte, s obzirom na različite razine intenziteta, također ima velik opseg. Ove različite razine numinoznog iskustva mogu se, s jedne strane, razmatrati iz povijesnog aspekta, u smislu da je kroz povijest i kroz promjene u religijama ovo iskustvo, u skladu s povijesnim uvjetima, imalo uspone i padove. S druge strane, svaki pojedinac je mogao imati različite manifestacije ovog osjećanja koje su se razlikovale s obzirom na intenzitet.

Otto numinoznu stvar nalazi manifestiranom u trima vrstama posebnog osjećanja. Prva vrsta je osjećanje zavisnosti i pripadnosti. Mi smo samo stvorenja "pred onim Bićem koje je veće od svih stvorenja, obavijeni i utonuli smo u vlastitu nedostatnost."<sup>26</sup> Druga vrsta je osjećanje religijskog straha i nadvladanosti u odnosu na zastrašujuću tajnu. Mi tokom zagledanosti u Boga počinjemo drhtati. Treća vrsta je naše osjećanje čežnje prema tom Uzvišenom Biću koje nas privlači. Ova nestrpljivost i čežnja za Bogom jeste dio našeg bića.<sup>27</sup>

#### f) *Mistična iskustva*

Jedna od najvažnijih vrsta religijskih iskustava jeste mistično iskustvo. Otto u svojoj knjizi *Istočni i zapadni misticizam*<sup>28</sup> mistična iskustva smatra dvojakim: iskustva koja se odnose na *misticizam introspekcije* i iskustva koja se odnose na *misticizam vizije jedinstva*.<sup>29</sup> U misticizmu introspekcije gnostik zanemaruje stvari oko sebe, obraća pažnju na svoju nutrinu, uranja u njene dubine i nastoji pronaći svetu moć ili dubinu ili osnovu, koji su, prema njegovom uvjerenju, skriveni u središtu ili u najudaljenijoj tački njegovog duha. Ova sveta moć može se smatrati jednim sa samim istinskim gnostikom ili sa osnovom i počelom svijeta.

U misticizmu introspekcije gnostik svakodnevno nastoji da zatvori otvore svojih tjelesnih osjetila kako nikakav osjećaj ne bi mogao ometati njegovu svjesnu nutrinu. Ovo se dešava uz potpunu usredsrijeđenost na određenu stvar. Kada god čovjek uspije svu svoju pažnju usmjeriti na određenu stvar, onda druge forme i osjećanja, čak i osjećaj bola, napuštaju prostor njegove svjesne nutrine. Gnostik, nakon što se oslobodio napada osjetilnih poriva, sve osjetilne forme briše sa stranice svoje nutrine, a zatim nastoji da očisti iz uma sva apstrahirana mišljenja, racionalne puteve i argumentacije, želje i težnje i ostalo što čini sadržaj uma. U ovoj etapi neće ostati nijedan umski sadržaj, već je ono što ostaje potpuna i apsolutna praznina. Prema onome o čemu izvještavaju razni gnostici u vezi sa ovom temom, u ovoj etapi postiže se stanje čiste svjesnosti. Ovu svjesnost nazivaju čistom, jer ne proističe ni iz kakve empirijske teme i sadržaja i nema sadržano u sebi ništa mimo sebe. Budući da jedno ovakvo iskustvo nema sadržaja, gnostici ga obično nazivaju praznina ili ništavilo, a također ga nazivaju *jedno* i *beskonačno*.

<sup>25</sup> Michael Petherson et al., *Reason and Religious Belief*, prijevod na perzijski jezik, str. 42.

<sup>26</sup> Otto, *The Idea of the Holy*, p. 10.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> *Mysticism East and West*.

<sup>29</sup> Ova dva misticizma nazivaju se još i *introvertni misticizam* i *ekstrovertni misticizam*.

Može se reći da je gnostik kroz ovo iskustvo oslobođen uvjeta jastva ili empirijskog ega, pa se nakon njega pojavljuje "čisto i jednostavno jastvo" ili "čisti i prosti ego". Empirijski ego je zapravo tok svijesti, a prosto i jedinstveno jastvo je jedinstvo koje brojne niti ovog toka povezuje jedne s drugim. Ovo neizdiferencirano jedinstvo je zapravo suština misticizma introspekcije.

Meister Eckhart, čiji misticizam Otto razmatra u svojoj knjizi i poredi sa misticizmom Šankare, opisujući ovu vrstu iskustva, koristi različite izraze: "Tako duša pronalazi put do jedinstva Svetog Trojstva, te nadilaženjem nižih stepena i stizanjem do razine Jednoće, čija je Trojstvo manifestacija, više se okorištava blagodatni bliskosti. Na razini Jednoće nema djela niti djelovanja. Duh iščekava nakon ulaska u dolinu Jednoće, u kojoj nema formi niti djelovanja i njegov identitet nestaje."<sup>30</sup>

Na drugom mjestu također kaže: "Ako hoćeš da iskusiš ovo uzvišeno rođenje, potrebno je da napustiš sve druge preokupacije... Preokupacije su zapravo duševni činioci i želje duše. Moraš da se očistiš od pamćenja, razumijevanja, volje i svih vrsta takvih aktivnosti te od osjetilnih percepcija i imaginacije... Na taj način moći ćeš percipirati to rođenje, a ne nekim drugim putem."<sup>31</sup>

Ove Eckhartove riječi naglašavaju da se čišćenjem ploče nutrine duše od svih umskih sadržaja može postići ovo stanje.

Druga vrsta misticizma, tj. misticizam vizije jedinstva, prema Ottoovom mišljenju ima tri etape:

U prvoj etapi gnostik opaža jedinstvo prirode. Prirodne pojave, svaka sa svakom, te sa gnostikom, postaju jedno. Stvari postaju prozirne, blistave i vidljive, a vrijeme stane.<sup>32</sup>

Predmet iskustva u ovoj etapi je priroda, ali to je priroda preobraženog oblika, bezvremenska i jedinstvena na jedan tajnovit način.

Predmet iskustva u drugoj etapi nije samo priroda, već skrivena Snaga i Moć koja je ponad gnostika i gnostik opstoji po Njoj. Preko njega ta Moć sebe pokazuje; Ona je jedno koje je iza zavjese mnoštva.

U trećoj etapi priroda je izostavljena iz prizora, a gnostik opaža jedno bez mnoštva, kojem nikakva različitost niti mnoštvo nikada nemaju pristup.<sup>33</sup> Otto se ovdje također poziva na Eckhartove riječi: "Ono što čovjek vidi i razumijeva u svijetu naizgled je mnoštvo, a suštinski je jedno. Svaka propupala biljka, svako drvo ili kamen, sve stvari su *jedno*. Ovo je najdublja dubina."

Eckhart na drugom mjestu kaže: "Bože, kada čovjek postaje zarobljenik partikularnog uma? Prema mome mišljenju, onda kada je zarobljen mnoštvom i vidi stvari međusobno odvojenim. A kada je ponad partikularnog uma? Mogu kazati da je prošao tu granicu onda kada sve vidi u svemu."<sup>34</sup>

Objašnjavajući ove riječi, Otto kaže: "Niti crno postaje prazno od svog crnila, niti je bijelo bez svog bjelila. Ali, crno je bijelo, a bijelo je crno. Suprotnosti se združuju, ne postajući prazne od sebe."<sup>35</sup> Prema Ottoovom mišljenju, ovo nije prazna priča, već se gnostik zaista u to osvjedočuje.<sup>36</sup>

## Zajednička srž religijskih iskustava

S obzirom na različite vrste religijskog iskustva, može se postaviti pitanje: Da li sva ova religijska iskustva imaju neke zajedničke činioce, tako da se neka posebna odlika može smatrati

odbacuju pravila nemogućnosti združivanja i isključenja suprotnosti. Prema njegovom kazivanju, "nastupa posebna logika misticizma koja zanemaruje ova dva pravila". Upravo kao što neeuclidiska geometrija zanemaruje aksiom o paralelnim pravim, tako logika misticizma zanemaruje dva prethodno spomenuta aksioma. Upravo zato nastupa združnost suprotnosti, jedinstvo suprotnosti i dijalektička koncepcija. Otto, *Mysticism East and West*, pogl. 4.

<sup>30</sup> Walter Terence Stace, *Mysticism and Philosophy*, prijevod na perzijski jezik Behaudin Horamšahi, treće izdanje, Teheran, str. 96.

<sup>31</sup> Ibid., str. 97.

<sup>32</sup> Otto, *Mysticism East and West*, p. 46.

<sup>33</sup> Ibid., str. 52.

<sup>34</sup> Ibid., pogl. 4.

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> Otto smatra da se u mističkom iskustvu jedinstva

njihovim općim i zajedničkim aspektom? Ili je ovaj veliki skup stanja i osjećanja opisanih sintagmom *religijsko iskustvo* toliko različit da se ona ni na koji način ne mogu spojiti?

Ovo se pokazuje posebno važnim kada se religijsko iskustvo prikazuje kao nepromjenjiva suština, srž i osnova religije i kada se sva religijska pitanja, pa čak i načela vjerovanja, djelovanje i etika, zasnivaju na njemu. Ovo postaje jasnije onda kada se postavi pitanje: Da li religijsko iskustvo donosi spoznaju?, i kada se religijska iskustva smatraju putem ka spoznavanju krajnje zbilje, jer prethodno navedeno postiže željeni ishod samo onda kada se iz ovih iskustava stekne jedna vrsta jedinstvenog i zajedničkog znanja, iako na različitim razinama dubine. Ukoliko nije tako, onda će se spoznaja stečena bilo kojim iskustvom nalaziti naspram spoznaje stečene drugim iskustvom.

Sljedeća značajka je da postojanje zajedničke srži među religijskim iskustvima može pružiti osnovu osobama koje tragaju za nekom vrstom religijskog pluralizma. Za Ottoa ove dvije odlike imaju veoma veliku važnost. On, također, slijedeći Schleiermachera i Williama Jamesa, religijsko iskustvo smatra suštinom, osnovom i temeljem religije. On smatra da religijsko iskustvo donosi spoznaju, a također zastupa i stanovište o religijskom pluralizmu.

Među osobama koje su se bavile temom religijskog iskustva postoje dvije skupine mislilaca. U jednoj skupini su oni poput Schleiermachera, Williama Jamesa, Rudolfa Ottoa i Waltera Terencea Stacea, koji govore o postojanju zajedničke srži među religijskim

iskustvima, u općenitom smislu, ili među mističnim iskustvima, u posebnom smislu. U drugoj skupini su Steven Katz i Wayne Proudfoot, koji smatraju da su religijska iskustva mnogobrojna i da se ne mogu sva smjestiti u jednu posebnu vrstu.

Katz smatra da su ranija vjerovanja subjekta religijskog iskustva uzrok nastanka njegovog iskustva. Ne postoji nijedno iskustvo koje nije nastalo bez konteksta i vjerovanja. Sva iskustva, čak i čovjekova samospoznaja, nastaju u okviru nekog konteksta i posebnih kategorija. Kontekstni okvir i posebne kategorije mogu se smatrati uzrokom stjecanja iskustva. Svako iskustvo nastaje kroz formu i na osnovi tog okvira i ranijih konstrukcija, a ove konstrukcije se oblikuju preko naobrazbe primljene od odgajatelja i učitelja.<sup>37</sup>

Proudfoot ide jedan korak dalje i kaže da su ranija vjerovanja i raniji spoznajni okvir jedan dio iskustva. Odnos između vjerovanja i iskustva nije odnos uzročnosti, već je čvršći od njega; to je odnos partikularnosti, tj. može se između njih uspostaviti jedan logički (analitički) odnos.<sup>38</sup>

Ovo zaključivanje o religijskom iskustvu naziva se konstruktivizam, nasuprot esencijalizmu, koji smatra da postoji zajednička srž religijskih iskustava. Schleiermacher u knjizi *O religiji* osjećanje beskonačnosti, čežnje i težnje ka neograničenom tumači kao obuhvatni aspekt religijskog iskustva, a tako tumači i osjećanje apsolutne zavisnosti u knjizi *Kršćansko vjerovanje*. On religijsko iskustvo smatra suštinom religije.<sup>39</sup>

tumačenja vjerovanja, koji je razlog da su ova tumačenja zajedno odvojena od svih drugih osjećaja, ili, drugim riječima, suština koja je u skladu sa biti vjerovanja jeste sljedeća: znanje o apsolutnoj zavisnosti ili, izraženo na drugačiji način, ali u istom značenju, to je znanje o zavisnosti od Boga.”

Podaci o dvjema navedenim knjigama:

*On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, Transl. by J. Oman, New York, Harper and Row, 1958.

*The Christian Faith*, 2<sup>nd</sup> ed, Transl. by H. R. Mackintosh and J. S. Stewart, Edinburgh, T&T Clark, 1928.

<sup>37</sup> Katz, Steven, *Language, Epistemology and Mysticism in: Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Katz, Oxford, Oxford University Press, 1978.

<sup>38</sup> Vidjeti: Proudfoot, Wayne, *Religious Experience*, University of California Press, prijevod na perzijski jezik Abas Jazdani, Kom, Mo'assesejje Ta-Ha.

<sup>39</sup> U knjizi *O religiji* Schleiermacher piše: “Zbiljsko znanje je potpuno viđenje. Zbiljsko djelovanje je sponšana kultura i umjetnost. Zbiljska religija je osjećaj i težnja ka beskrajnom.” (str. 39.) U knjizi *Kršćansko vjerovanje* kaže: “Zajednički element svih različitih

William James u vezi s posebnostima mističnih iskustava smatra da ova iskustva imaju četiri zajedničke odlike:

- a) Neopisivost. Kada se mistik vrati u uobičajeno stanje, žali zbog toga što ne može da objasni ništa od onoga što je vidio, kao što nijedan muzičar ne može drugima opisati ljepotu muzike.
- b) Noetički kvalitet (donošenje, rađanje spoznaje). Iako je religijsko iskustvo poput duševnih stanja kao što su srdžba, zadovoljstvo, glad i žeđ, ono se ipak razlikuje od njih jer nam duševna stanja ne daju znanje o onome izvan nas, i šta god da su, to je unutar čovjeka, dok nam religijsko iskustvo daje znanje o onome što je izvan nas.
- c) Kratkotrajnost. Mi možemo u nešto gledati satima, ali religijsko iskustvo mistika brzo prolazi i ne može dugo trajati.
- d) Afektivnost. Iako se mogu u sebi pripremiti uvjeti za pojavu mističnih stanja kao posljedica djelovanja u skladu s nekim pravilima i uvodnim pretpostavkama, ipak, kada ta stanja dođu, mistik osjeća da je njegova volja poništena i kao da se nalazi u rukama jedne veće moći i snažnije volje.<sup>40</sup>

Walter T. Stace (1886-1967) nastoji objektivnim i fenomenološkim razmatranjem

religijskih iskustava i uspostavljanjem razlike između samog iskustva i tumačenja tog iskustva predstaviti čisti opis samog mističnog iskustva. Prema njegovom stanovištu, suština mističnog ili irfanskog iskustva ima sedam odlika:

1. Jedinstvena svijest, zbiljsko jedno, praznina;<sup>41</sup>
2. Bezvremenost i besprostornost;
3. Osjećaj objektivnosti ili zbilje;
4. Osjećaj blaženstva, mira, čistote i sličnog;
5. Osjećaj svetog, zabranjenog ili božanstvenog;
6. Prividna oprečnost;
7. Neobjašnjivost.<sup>42</sup>

### Religijsko iskustvo kao suština religije

Misljoci kao što su Schleiermacher i Otto religijsko iskustvo smatraju suštinom religije, dok vjerovanju i etici pripisuju drugostepenu ulogu. Prema Ottoovom gledištu, ukoliko bi se religija zasnivala na racionalnoj spoznaji Božijih svojstava, a vjerovanje i potvrđivanje religijskih naučavanja koja se odnose na Bit Božiju budu smatrani suštinom religije, onda smo u razumijevanju religije zapali u pogrešku. Također, ukoliko religiju budemo preinačili u skup pravila koja uređuju ponašanje<sup>43</sup> i na taj način je ograničimo, tj. ako je

zapadni naučnici govore o preobražaju religije u etiku, onda je u dobroj mjeri riječ o poistovjećivanju religije i onoga što u islamskoj kulturi pripada području islamskog prava i Vjerzakona (Šerijat), iako je područje islamskog prava mnogo šire od onoga što se na Zapadu smatra etikom. U stvari, onoliko koliko se etičke zapovijedi i zabrane (treba i ne treba) odnose na područje ponašanja, utoliko pripadaju dijelu propisa islamskog prava. S druge strane, u etici postoje područja koja su izvan opsega islamskog prava. Nastoji se skrenuti pažnja na dvije činjenice: jedna je da u kršćanstvu ne postoji Vjerzakon u stručnom značenju te riječi i u određenoj mjeri je etika preuzela njegovu ulogu, a druga je da se u islamskoj etici govori o duševnim stanjima, a ne o pravilima ponašanja.

<sup>40</sup> James, Wiliam, *The Varieties of Religion Experience*, pogl. 16.

<sup>41</sup> U irfanu ili islamskom misticizmu riječ 'adem (عدم) ponekad se koristi u značenju koje je blisko značenju riječi *void*.

<sup>42</sup> Stace, W. T., *Mysticism and Philosophy*, prijevod na perzijski jezik Behaudin Horamšahi, pogl. 2.

<sup>43</sup> U Ottoovim djelima, a i u djelima mnogih drugih autora, pravilo kao što je: "Treba govoriti istinu i ne treba govoriti laž", pripada području etike, dok je u islamskoj kulturi ovakav sadržaj iskazan u obliku: "Obaveza je govoriti istinu, a zabranjeno je govoriti laž", što pripada području islamskog prava (*fikh*). Etika se bavi pitanjem vrлина i duševnih osobina, što je izvan područja islamskog prava. Prema tome, ako

budemo smatrali onakvom kakvo je prevladavajuće gledište nakon Kanta u kršćanskom svijetu, onda smo opet pogriješili. Ispravno razumijevanje religije imat ćemo kada srž religije i njezinim glavnim središtem budemo smatrali religijsko iskustvo, a prema Ottoo-  
vom stanovištu, religijsko iskustvo je upravo numinozno iskustvo, koje se tokom čovjekovog života javlja u različitim oblicima. Ustrajavanje na religijskom iskustvu kao suštini religije mišljenje je koje se razvilo na Zapadu i ono je rođeno u zasebnom kulturološkom miljeu tog područja.

Da bismo razmotrili ovo mišljenje, iznijet ćemo dva tumačenja o suštini religije te analizirati stanovišta Ottoa i Ibn Arebija u vezi s tim dvama tumačenjima.

### Prvo tumačenje

Religijsko iskustvo je suština religije u tom smislu da zbilju religije zapravo čine posebna stanja i osjećanja koja nastaju u čovjeku prilikom suočavanja sa Konačnom Zbiljom, tako da su sva druga pitanja, bilo da je riječ o vjerovanjima, obredima ili etici, izvan zbilje religije. U skladu s tim, gdje god i u kome god da postoje ova stanja, postoji i religija, a ako ona ne postoje, ne postoji ni religija. Mjerilo religioznosti neke osobe jeste intenzitet ovih stanja u njoj. Što su ova stanja snažnija, čovjek je religiozniji, a onoliko koliko su ova stanja u njemu slabija, utoliko će njegova religioznost biti manja.

Sud o ovome stanovištu zavisi od naše definicije religije, tj. od odgovora na pitanje šta je religija. Nema sumnje da, ako religiju budemo smatrali, poput Williama Jamesa, "osjećanjima, djelovanjima i iskustvima u vrijeme samoće, kada čovjek sebe pronalazi naspram bilo čega što se naziva božansko",<sup>44</sup>

onda će religijsko iskustvo biti zbilja religije i, prema tome, njezina suština. Schleiermacher također vjeruje da "zbiljska religija jesu osjećanja i težnja ka beskonačnom"<sup>45</sup> te kaže: "Religija je, sama po sebi, osjećanje, emanacija Neograničenog Bića u ograničenom biću, viđenje Boga u ograničenom biću i viđenje ograničenog bića u Bogu."<sup>46</sup> Otto je također sklon ovakvom stanovištu.

Jasno je da je neslaganje oko definicije religije u izvjesnoj mjeri neslaganje oko izraza i beskorisno je. Neko može tvrditi da religija podrazumijeva posebna osjećanja koja nastaju u čovjeku prilikom njegovog suočavanja sa svetim, zatim može fenomenološkom metodom razmatrati i objasniti ova osjećanja te iznijeti stanovište da su suština religije upravo ova osjećanja, a sve što je izvan toga ima drugostepeni karakter.

Ovakvo stanovište niti se može odbiti niti je podržano argumentom. Ono zapravo više liči na tautologiju.

S druge strane, ako religiju budemo smatrali onim što je sadržano u poruci vjerovjesnika i kažemo da religija podrazumijeva ono što Bog (Konačna Zbilja) dostavlja čovjeku radi njegovog upućivanja posredstvom vjerovjesnika, onda se mora izreći negativan stav o tome da je suština religije religijsko iskustvo u spomenutom značenju (poistovjećivanje zbilje tog dvoga). Religijsko iskustvo vjernikā i sljedbenika vjerovjesnikā jesu stanja koja se dešavaju unutar njihovih egzistencija i općenito je izvan vjerovjesničke objave. U suočavanju sa onim što su vjerovjesnici donijeli od Boga radi upućivanja ljudi susrećemo se sa jednim skupom sastavljenim od spoznajnih sudova u koje treba vjerovati (vjerovanja – *'akaid*), propisa i zakona u skladu s kojima treba djelovati (islamsko pravo u islamskoj terminologiji – *fikh*, i etika u zapadnoj kulturi) i stanja i vrlina koje treba u sebi ostvariti (etika u islamskoj terminologiji i

<sup>44</sup> Hick, John, *Filozofija religije*, prijevod na perzijski jezik Bahram Rad, prvo izdanje, Entešarate bejnu-l-melali Huda, str. 23.

<sup>45</sup> Schleiermacher, *On Religion*, p. 39.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 36.



religijska iskustva u zapadnoj kulturi).<sup>47</sup> Ova se stanja (religijska iskustva), kao prvo, odnose na jedan dio religije, a ne na sve što ona podrazumijeva, a kao drugo, ono što je tačno i precizno “dio religije” jeste pozivanje na ostvarenje ovih stanja u sebi i predstavljanje puta njihovog doseganja, a ne sama ta stanja.

Čak i ako ovako tumačimo religiju, može se reći da opet religijsko iskustvo možemo smatrati suštinom religije u tom smislu da je Božiji cilj i nakana slanja vjerovjesnika pozivanje ljudi ka razvijanju sposobnosti stjecanja religijskih iskustava u sebi. Svi propisi, naredbe i vjerovanja koji se nalaze u unutrašnjosti Božanske objave i poruci vjerovjesnika u konačnici su okrenuti upravo na tu stranu i smatraju se uvodnim pretpostavkama upravo tog krajnjeg cilja.

Kao odgovor na ovo može se kazati da je ovo stajalište, koliko god da se može braniti

(čime ćemo se poslije baviti), ipak izvan područja rasprave, čime se ne može dokazati istovjetnost religije i religijskog iskustva.

Moguće je kazati da, ukoliko se religija uzme u obzir u značenju religioznosti, onda se čak i u navedenom značenju suštinom religije može smatrati upravo religijsko iskustvo.

Odgovor na ovo stanovište mogao bi biti sljedeći: Religioznost podrazumijeva prihvatanje, obavezanost i primanje religije. Ako je religija upravo ona poruka za koju su vjerovjesnici bili zaduženi od Boga da je obznane, onda će značenje religioznosti biti opće prihvatanje, obavezanost i primanje ove cjeline, tako da će posjedovanje stanja proizašlih iz vjerovanja i religijskih iskustava činiti jedan dio religije, a ne cijelu religiju.

Uvidom u djela Ibn Arebija<sup>48</sup> saznaje se da on Vjerozakon,<sup>49</sup> koji obuhvata i pravila

<sup>47</sup> Naravno, sva stanja i pohvalne karakterne osobine u islamskoj etici ne mogu se ubrojati u religijska iskustva u uobičajenom značenju te sintagme, a također sva religijska iskustva nisu obuhvaćena etičkim temama. Naprimjer, darežljivost kao osobina u uobičajenom značenju ne ubraja se u religijsko iskustvo, a s druge strane, religijsko iskustvo kao što je utrnuće (*fenā*) nije predmet zanimanja etike, dok stanja kao što su strah, čežnja, tuga, nada i ljubav prema Bogu i prijateljima Božijim pripadaju području etike u njezinom značenju u islamskoj terminologiji.

<sup>48</sup> Autor je u knjizi *Teorijski izvori religijskog iskustva* opširno prenio i razmotrio uporišta za ove tvrdnje u djelima Ibn Arebija.

<sup>49</sup> Stavovi arifa (gnostika) o pojmovima *Šerijat*, *tarik* i *hakikat* su različiti. Neki, npr. Mevlana u *Mesnevi-ji*, smatraju da Šerijat označava apsolutno religijsko znanje, tarikat religijsku praksu, a hakikat stizanje do krajnjih ciljeva, ishoda i ozbiljenja religije u čovjekovom biću, kušanje duhovne naslade vjerovanja te preobražaj ličnosti i promjenu stanja vjernika. U vezi s ovim piše: “Prema tome, Šerijat je poput stjecanja znanja o hemiji iz knjige ili od profesora, tarikat je korištenje lijekova ili u hemiji laštenje bakra, a hakikat je pretvaranje bakra u zlato.” (*Mesnevi-ja*, uvod u sv. 5, prvo izdanje, Teheran, Entešarate elmi va farhangi, str. 707). Ovo je u skladu s predajom prenesenom od Vjerovjesnika, s.a.v.a.: “Šerijat su moje riječi, tarikat su moja djela, a hakikat su moja stanja.” (الشريعة أقوالى والطريقة أفعالى والحقيقة أحوالى).

Neki drugi Šerijat smatraju praktičnim propisima i djelovanjem prema njima, tarikat ahlakom i stjecanjem vrlina, a hakikat stanjima proizašlim iz vjerovanja. Ebu Seid Ebu-l-Hajr kaže: “Šerijat su djela u djelima, tarikat je etika u etici, a hakikat su stanja u stanjima” (الشريعة أفعال فى أفعال، والطريقة أخلاق فى أخلاق، والحقيقة أحوال فى أحوال); Muhammed ibn El-Munevver, *Esraru-t-tevhid fi mekamati Šejh Ibn Se'id*, Egipat, *Ed-Daru-l-Misrije li-t-te'lif ve-t-terdzeme*, s.l., str. 352.

U terminologiji Ibn Arebija, kao što kaže i Abdurrezzak Kašani, stanja se odnose na tarikat, u značenju prelaska i proputovanja postajama i usponima te uspinjanja duhovnim postajama. Hakikat je duhovno svjedočenje Boga Uzvišenog u formama Njegovih imena, tako što arif duhovno svjedoči jedinstvo u mnoštvu i mnoštvo u jedinstvu i postiže položaj iščeznuća i opstojnosti nakon iščeznuća. U ovom tekstu se raspravlja na osnovi posljednjeg gledišta. (Kašani, Abdurrezzak, *Istilahatu-s-sufije*, str. 65. i 156.).

Iz ovog objašnjenja jasno je da religijska iskustva u širokom značenju te riječi obuhvataju i razinu tarikata i razinu hakikata. Znači da su primjer religijskog iskustva i stanja proizašla iz vjerovanja, i duhovni položaji koje prolazi duhovni putnik jedan za drugim, a i položaj iščeznuća i opstojnosti nakon iščeznuća, što predstavlja potpuno irfansko duhovno osvjedočenje. U ovom objašnjenju umske putovne ili uvodnom pretpostavkom Šerijata i izvan su opsega tarikata i hakikata.

ponašanja, smatra neodvojivim dijelom religije i stoji na sljedećem stanovištu:

Prvo, Vjerozakon tvori dio jedne cjeline koja je posredstvom vjerovjesnika stavljena čovječanstvu na raspolaganje.

Drugo, da bi se steklo religijsko i mistično iskustvo, neophodno je djelovanje prema Vjerozakonu i obavezanost Vjerozakonom, ili je to barem najbolji put.<sup>50</sup>

Treće, obavezanost Vjerozakonom, ne samo na početku mističnog iskustva nego do njegovog kraja, nužna je za onoga koji traga za putem savršenstva. Čak i kada mistik postigne vrhunac mističnih iskustava, na njega se odnose propisi Vjerozakona, osim ako ga mistično iskustvo toliko obuzme da padne u stanje duhovne opijenosti, kada gubi svijest i volju. U tom slučaju nema uvjeta obaveze, kao što inače čovjek koji je prisiljen i nema slobodnu volju nije obuhvaćen obavezom. Upravo zbog toga su Božiji vjerovjesnici, iako su imali najviše razine mističnih iskustava, sebe obavezivali više nego bilo koga drugog na pridržavanje Vjerozakona.

Četvrto, put stjecanja potpunog i uzvišenog mističnog iskustva i, ustvari, prvi korak u njemu jeste djelovanje u skladu sa Vjerozakonom. Obavezanost Vjerozakonom je, prema stanovištu Ibn Arebija, potreban uvjet i, naravno, nedovoljan da bi se postigla mistična iskustva.

Prema tome, Ibn Arebi religijsko iskustvo u ovom značenju smatra suštinom religije i ovo je jedna od važnih razlika između Ottoa i Ibn Arebija u objašnjavanju mjesta religijskog iskustva u religiji. Naravno, korijen ove razlike u mišljenju je nešto drugo. Naime, Otto u osnovi prilikom prepoznavanja značenja i zbilje religije manje obraća pažnju na ulogu vjerovjesnika kao donosilaca religije. On uglavnom religiju traži unutar numinoznih

stanja i iskustava i zbog toga kod njega nije bila značajna veza između religije i vjerovjesnika, već je u velikoj mjeri ona bila zanemarena. Nasuprot tome, osovini svih stavova Ibn Arebija u djelu *Fususul-hikem* predstavljaju Božiji vjerovjesnici. Njegovo je stanovište da su Božiji vjerovjesnici donosioci religije i oni koji su od Boga obavezani da pozivaju u nju.

Na osnovi proučavanja Ottoovih djela može se zaključiti sljedeće: Iako je pridavao veliku važnost duhovnosti i suočavanju sa svetim (Bogom) te čitav svoj život posvetio odbrani religije i pozivanju u nju, ipak je religija u njegovom promišljanju poput prima-materije, koja može poprimiti svaki oblik i formu. Među različitim formama koje religija prima ne postoji nikakva prednost, osim prema integriranju intelektualnih elemenata u nju. Prema njegovom mišljenju, glavni činilac prednosti kršćanstva nad drugim religijama upravo je skriven u činjenici da racionalna promišljanja o nomeni dovode do plodnosti i usavršavanja numinoznog iskustva u njemu, kao što klasična podučavanja iz muzike oplođavaju i razvijaju čovjekov muzički senzibilitet.

Ibn Arebijev stav nije potpuno isti. Iako ne ograničava robovanje Bogu na neku posebnu formu, on prihvata slijed vjerovjesnika i vjeruje da je Vjerozakon svakog vjerovjesnika opozvao Vjerozakon prethodnog vjerovjesnika te da čovjek u svakom vremenu treba slijediti Vjerozakon posljednjeg vjerovjesnika i na njegovom putu imati duhovna pregnuća.

Vrijedi spomenuti da se u izvjesnom smislu može kazati kako je, prema stanovištu Ibn Arebija, suština religije, tj. njezina zbilja, upravo religijsko iskustvo, s tim da se pod religijskim iskustvom podrazumijeva zapravo vjerovjesničko iskustvo koje posjeduje vjerovjesnik i kao posljedicu tog iskustva prima Božansku

<sup>50</sup> Naravno, ovdje je potrebno razlikovati onoga ko je nemoćan (*kasir*) i onoga ko hotimice griješi (*mu-kassir*). Naravno da onaj koji zbog neznanja koje je

posljedica nemoći nije razumio poruku istine i nije se obavezao njom, ali je sam odabrao neki put ka istini, može biti spašen.

poruku. Prema gledištu Ibn Arebija, primarne objave (vjerovjesničko iskustvo) također je jedna vrsta religijskog iskustva (mističnog duhovnog osvjeđenja) koje se, naravno, ne postiže samo trudom i pregnućem duhovnog putnika na putu ka Bogu, nego je ono dar Božiji koji se daje samo onima koje Bog odabere.

Gledano iz ovog ugla, zbilja religije će biti jedna vrsta mističnog iskustva, a kako to ističe Ibn Arebi, vjerovjesnici su jedini koji imaju to iskustvo. Iako druge vrste objave i nadahnuća nisu svojstvene samo vjerovjesnicima i dešavaju se i drugim prijateljima Božijim, ipak sama poslanička objava predstavlja ekskluzivnu odliku vjerovjesnika i zato je Božiji prijatelj dužan da slijedi vjerovjesnika.

## Drugo tumačenje

Religijsko iskustvo je suština religije u tom smislu što je cilj, krajnja svrha i glavna namjera religije. Ibn Arebi religijsko iskustvo u ovom značenju smatra suštinom religije. Prema njegovom uvjerenju, Vjerovjesnik je jedan put kojim duhovni putnik, djelujući u skladu s njim, stiže do doline tarikata (a tarikat su upravo različita stanja koja duhovni putnik postiže tokom putovanja). On naposljetku stiže do hakikata, što je zapravo svjedočenje Božijih imena i svojstava. Ova posljednja razina, koja je krajnji cilj religije i vrhunac savršenstva, jeste zapravo mistično iskustvo iščeznuća (*fenā*), u kojem duhovni putnik stiže do

položaja *velajeta*. Mjera čovjekove religioznosti zavisi od njegove blizine ovoj razini.

Religijsko iskustvo, prema mišljenju Ibn Arebija i njegovih sljedbenika, smatra se suštinom, svrhom i glavnim ciljem religije. To je zapravo monoteističko iskustvo, tj. kada čovjek ne samo da opaža i potvrđuje tevhid (monoteizam) u djelima, svojstvima i Biti, što se smatra prvim korakom i najmanjom razinom vjerovanja, nego ga traži u svome mističnom iskustvu i postiže položaj iščeznuća u djelu, svojstvu i Biti Istine.<sup>51</sup>

Ibn Arebi na općenit način razlikuje slijed gnostika muslimana u ovoj stavci u odnosu na neke pravnike, apologetičare i tumače Kur'ana i učenjake općenito, koji poriču suštinu irfana (misticizma).<sup>52</sup>

Autor ovih redaka vjeruje da glavnu i središnju tačku neslaganja između arifa (mistika) i ove skupine religijskih učenjaka treba tražiti upravo ovdje. Prema mišljenju onih koji nisu arifi, religija je program života, a njen glavni sadržaj čine pravila i propisi Vjerovjesnika. Vjerovanja su, ustvari, uvod i vrata izvršavanja obaveza. Ovi propisi su, prema mišljenju šiij-skih i mu'tezilij-skih apologetičara, postavljeni na jednom nizu stvarnih dobrobiti, a djelovanje u skladu s njima čovjeka vodi sreći i savršenstvu. Ova sreća nije ništa drugo do lijep život na Ovom svijetu i ulazak u onosvjetski Vrt te zadobivanje mnogobrojnih materijalnih užitaka koji su tamo pripremljeni.

Prema mišljenju arifa, ovakav zaključak o svrsi religije proizlazi iz kratkovidnosti i

<sup>51</sup> Činjenica da tevhid u islamu predstavlja središnje pitanje tako je istaknuta i očigledna da se pokazuje na svim razinama. U Kur'anu Časnom Bog Uzvišeni je osnova svih tema. Osnovno i glavno naučavanje religije objašnjeno je u okviru krilatice *lā ilāhe illallāh* (nema boga osim Allaha). U islamskoj apologetici sve teme su zasnovane na tevidu i sva načela vjerovanja potiču iz njega. U islamskom pravu krajnji cilj duhovnog puta je način koji je propisao Zakonodavac, a cilj je iskazati robovanje i iskreno predavanje roba Uzvišenom Bogu. U etici je korijen svih dobrih osobina

i vrlina Božansko gledanje i Božansko htijenje, naspram vlastitog gledišta i htijenja. U islamskom misticizmu ozbiljenje tevhida na njegovim različitim razinama smatra se krajnjim ciljem. Zato se duhom islamskih naučavanja može smatrati tevhid i poziv na robovanje jednom Bogu. Naravno, ovaj sud je ispravan za sve Božanske religije, iako u islamu dostiže najvišu razinu savršenstva.

<sup>52</sup> Autor ovog teksta vjeruje da su mnogi muslimanski pravnici i apologetičari sami bili arifi i posjednici duhovnih stanja proizašlih iz vjerovanja i posjednici visokih stepena otkrovenja i duhovnog osvjeđenja.

nepoznavanja zbilja. Njihovo mišljenje je sljedeće: Prvo, između Vjerozakona i stizanja do savršenstva postoji posrednik koji se naziva tarikata, a kojeg protivnici irfana ne prihvataju. Drugo, sreća i savršenstvo koje čovjek može postići i kojima poziva religija mnogo su uzvišeniji od predodžbe protivnika irfana. To savršenstvo je zapravo duhovno motrenje Božijih svojstava i imena i iščeznuće roba u njegovom Gospodaru. U vezi s ovim nije potrebno objašnjavati hadis koji govori o stizanju u blizinu Božiju posredstvom dobrotvornih i obaveznih ibadeta te opetovano pozivanje arifa – između njih i Ibn Arebija – na ovaj hadis. Treće, Bog nije samo Zakonodavac koji donosi pravila, On je, zapravo, Voljeni i Ljubljeni.

Iz ovoga se saznaje da arifi, a među njima i Ibn Arebi, kako prilikom određivanja puta sreće tako i u pogledu spoznaje primjera sreće, nude tumačenje koje se razlikuje od tumačenja koje iznose protivnici irfana. Prema arifskom tumačenju, može se kazati da je religijsko iskustvo glavni cilj i svrha religije ili, današnjom terminologijom, suština religije.

Prema tome, u Ibn Arebijevoj terminologiji duhovni putnik se treba kroz Vjerozakon uspeti stepenicama stanja i duhovnih postaja i stići do položaja *velajeta*. Prema njegovom mišljenju, *velajet* je jezgro i srž religije, a Vjerozakon je njena ljuska i kora. Oni koji sav svoj napor ulažu u praktičnu primjenu fikskih propisa, a nisu kročili u dolinu tarikata i nisu stigli do hakikata (položaj *velajeta*), lišeni su suštine religije i postizanja ljudskog savršenstva.

Ovaj razgovor gnostici vode sa apologeticarima, koji zbiljom religije smatraju priznavanje određenih apologetskih načela, te sa filozofima, koji su puninu savršenstava vidjeli u spoznajnom prihvatanju nekih metafizičkih sudova na temelju racionalnih demonstrativnih argumenata. Prema njihovom stanovištu, zbilja religije je vjerovanje, a vjerovanje je uvjerenost u određene sudove koji

se temelje na argumentima. Ibn Arebi i ostali mistici suprotstavljali su se ovakvom gledištu. Prema njihovom mišljenju, ovi su pomiješali preduvjete postizanja sreće i sreću.

Jasno je da mistik za početak duhovnog putovanja treba vjerovati u određen broj metafizičkih načela i da koračanje duhovnim putem tarikata bez toga neće biti moguće. Međutim, ova vjerovanja dosezanje sreće samo čine mogućim.

Onaj ko je spoznao da Bog postoji mora nastojati kretati se u smjeru kojim će konačno stići do Boga i duhovno Ga svjedočiti u jednom mističnom otkrovenju te sav univerzum smatrati manifestacijom djela, svojstva i Biti Njegove. Naravno, ukoliko se on zadovolji samo prvotnim saznanjem, bit će poput osobe koja je zamislila značenje slatkog, ali ga nikada nije okusila.

Ovdje u izvjesnoj mjeri postoji saglasnost između Ottoa i Ibn Arebija. Otto se također snažno protivi svođenju religije na etiku (pravila ponašanja) i uvjerenja. Prema njegovom mišljenju, oni koji religiju smatraju samo jednim izvanjskim skupom pravila i zakona koji se tiču vanjštine ili je poistovjećuju sa prihvatanjem i vjerovanjem u određena vjerska načela prikrivaju zbilju religije, koju predstavlja religijsko iskustvo.

Naravno, podsjećamo da je, po Ottoovom mišljenju, religijsko iskustvo izvoriste religije i njezina početna tačka i to je upravo ono iz čega proizlaze obredi i uvjerenja. Međutim, po mišljenju Ibn Arebija, religijsko iskustvo je krajnja svrha i cilj religije i ono čemu vode obredi i vjerovanja. Izvoriste ove razlike zapravo je u smatranju religije zavisnom ili nezavisnom u odnosu na poslaničku objavu. Kao što smo već kazali, Otto insistira na ličnom i unutrašnjem aspektu religije, koji ključa iz ljudske nutrine i mistiku na raspolaganje stavlja vjerovanja, obrede i obilježje. Naravno, kod ovakvog shvatanja raspravljati o cilju i svrsi religije ne čini se opravdanim i, na koncu, tumačenje suštine religije u značenju njenog cilja ne može

biti ispravno. Nasuprot tome, Ibn Arebi smatra religiju nečim što su donijeli vjerovjesnici i pripisuje je vanjskom činocu (Bogu), što predstavlja potpuno drugačiji pristup.

Ustvari, ovo Ottoovo tumačenje religije predstavlja jedan novi pristup religiji kod zapadnih teologa u novije vrijeme, koji pojmu *religija* daje jedno veoma široko značenje. To značenje obuhvata sve vjerske škole mišljenja i

sva vjerovanja koja su na neki način povezana sa metafizičkim načelima i uzimaju u obzir duhovni aspekt čovjekovog života.

S perzijskog jezika preveo:

*Refik Razić*

Ljubaznošću urednika izdavačke djelatnosti Fondacije "Mulla Sadra" ustupljen nam je ovaj tekst iz još neobjavljene knjige *Filozofija religije*.

## Literatura

- Stace, Walter Terence, *Mysticism and Philosophy*, prijevod na perzijski jezik Behaudin Horamšahi, 1376. solarna g. po H.
- Petherson, Michael, et. al.: *Reason and Religious Belief*, prijevod na perzijski jezik Ahmed Naraki i Ibrahim Sultani, 1. izdanje, Teheran, Entešarate tarhe nou, 1376. solarna g. po H.
- Proudfoot, Wayne, *Religious Experience*, prijevod na perzijski jezik Abas Jazdani, Kom, Mo'as-sesejje Ta-Ha, 1377. solarna g. po H.
- Širvani, Ali, *Mabanije nayarije tadžrobeje dini*, 1. izdanje, Kom, *Daftare tabligate eslami*, 1381. solarna g. po H.
- Širvani, Ali, *Dine erfani ve erfane dini*, 1. izdanje, Kom, *Daru-l-fikr*, 1376. solarna g. po H.
- Kašani, Abdurrezzak, *Sufijski termini*, 2. izdanje, *Entešarate Bidar*, 1370. solarna g. po H.
- Munever, Muhammed, *Esraru-t-tevhid fi mekamat* Šejh Ibn Se'id, Egipat, Ed-Daru-l-Misrije li-t-te'lif ve-t-terdžeme, s.l.
- Rumi, Mevlana Dželaludin, *Mesneviya*, 1. izdanje, Teheran, Entešarate elmi ve farhangi, 1375. solarna g. po H.
- Hick, John, *Philosophy of Religion*, 1. izdanje, Teheran, Entešarate bejnu-l-melali Huda, 1372. solarna g. po H.
- Davis, Caroline Franks, *The Evidential Force of Religious Experience*, Oxford University press, 1989.
- Cupitt, Don, *Mysticism after Modernity*, London, Blackwel, 1988.
- James, William, *The Varieties of Religious Experience*, New York, Longmans, Green, 1902.
- Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, Transl. by John W. Harvey, New York, Oxford University Press, 1958.
- Otto, Rudolf, *Mysticism East and West*, Transl. by B. L. Bracey and R. C. Payne, New York, Macmillan.
- Schilling, Robert, *Numen*, in *The Encyclopedia of Religion*, ed. by Mircea Eliade.
- Schleiermacher, Friedrich Ernst, *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, Transl. by I. Oman, New York, Harper and Row, 1958.
- Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Oxford University Press, 1979.