

# Pripovijedanje kao filozofska pedagogija: primjer Suhrawardija

MOHAMMED RUSTOM

MohammedRustom@cunet.carleton.ca  
professor, islamic thought & global philosophy

**Sažetak:** Ovo je prijevod teksta koji tretira možda najpoznatiju simboličku pripovijest Shihāb al-Dīna Suhrawardija (u. 587/1191), a to je njegovo djelo *Āwāz-i par-i Jibrā'īl* (Odjek Džibrilovog krila). Naime, među spisima Suhrawardija, osnivača Škole prosvjetljenja i ključne ličnosti u postibnsināovskoj islamskoj filozofiji, nalazi se niz vizionarskih kazivanja, jer je korištenje pripovijedanja da bi se prenijela etička, filozofska i duhovna učenja bilo prilično uobičajeno u islamskoj civilizaciji. U kontekstu svake od ove pripovijesti, on upotrebljava brojne simboličke slike da bi prenio nekoliko bitnih ideja koje naglašavaju njegovu filozofiju. S obzirom na njihov konkretan jezik, ova kazivanja daju dimenziju dubine koja se ne može lahko uočiti u Suhrawardijevim, strogo govoreći, filozofskim djelima, jer se oslanjaju na apstraktan jezik. Lik melekanskog vodiča zauzima istaknuto mjesto u ovim pripovijestima, služeći kao svojevrsna pedagoška veza koja vodi čitaoce kroz višestruke nivoe kosmičkog poretka i do samih dubina njihovog bića. Da bi razumio pedagoški stav koji Suhrawardī zauzima u spomenutoj pripovijesti, autor nam nudi jedno pomno čitanje njenih simbola, što će doseći vrhunac analizom uloge Džibrilovog krila.

**Ključne riječi:** pripovijedanje, filozofska pedagogija, Shihāb al-Dīn Suhrawardī, simboličke pripovijesti, vizionarska kazivanja, odjek, melek, Džibrilovo krilo

Među spisima Shihāb al-Dīna Suhrawardija (u. 587/1191),<sup>1</sup> osnivača Škole prosvjetljenja i ključne ličnosti u postibnsīnāovskoj islamskoj filozofiji, nalazi se niz vizionarskih kazivanja. U kontekstu svake od ove pripovijesti, Suhrawardī upotrebljava brojne simboličke slike da bi prenio nekoliko bitnih ideja koje naglašavaju njegovu filozofiju. S obzirom na njihov konkretan jezik, ova kazivanja daju dimenziju dubine koja se ne može lahko uočiti u Suhrawardijevim, strogo govoreći, filozofskim djelima, jer se oslanjaju na apstraktan jezik.



Mohammed  
Rustom

Kao što je Cyrus Zargar nedavno pokazao u svojoj revolucionarnoj studiji, korištenje pripovijedanja da bi se prenijela etička, filozofska i duhovna učenja prilično je uobičajeno u islamskoj civilizaciji.<sup>2</sup> Stoga imamo brojne Suhrawardijeve prethodnike u islamskoj filozofskoj tradiciji koji su upravo to učinili, kao što svjedoče spisi Ikhwān al-Ṣafāʾa,<sup>3</sup> Ibn Sīnāa (u. 428/1037)<sup>4</sup> – koji je u ovom pogledu imao izravan utjecaj na Suhrawardija – i Ibn Ṭufayla (u. 581/1185).<sup>5</sup>

Ali ono što Suhrawardijeve rasprave čini jedinstvenim jeste to što je, prije svega, velika većina njegovih kazivanja napisana na perzijskom<sup>6</sup> i, što je još važnije, ona

1 Za Suhrawardijev život i djelo, vidjeti: Aminrazavi, *Suhrawardī*; Corbin, *En islam iranien* ii; Marcotte, Suhrawardī al-Maqtūl; Nasr, *Three Muslim sages* 52–82; Walbridge, *Leaven* i Ziai, Shihāb al-Dīn Suhrawardī.

2 Zargar, *Polished mirror*.

3 Vidjeti njihovu najpoznatiju poslanicu: Ikhwān al-Ṣafāʾ, *Case*.

4 Odgovarajući tekstovi su prevedeni i proanalizirani u: Corbin, *Avicenna*.

5 Vidjeti: Ibn Ṭufayl, *Hayy ibn Yaqzān*.

6 Njegova perzijska djela mogu se naći u: Suhrawardī, *Majmūʿa-yi muṣannaḥāt* iii. Za francuski prijevod većine Suhrawardijevih simboličkih kazivanja, koja su popraćena temeljitim bilješkama i uvodima u svako kazivanje, kao i prepričavanjima i sažecima anonimnih perzijskih komentara na *Awāz-i par-i Jibrāʾīl* i njegovo djelo *Muʾnis al-ʿushshāq* (poznato i kao *Fī ḥaqīqat al-ʿishq*), vidjeti: Sohravardī, *Archange empourpré* drugi dio. Čitaocima koji su upoznati s Thackstonovim izdanjem prijevoda Suhrawardijevih vizionarskih kazivanja iz 1982. bilo bi bolje da pročitaju Landolta, Suhrawardī's "tales of initiation" – njegov pregledni članak ovog djela. Thackstonovi prijevodi ponovno su izdani u dvojezičnom izdanju:

izričito i dosljedno posežu za ključnim terminima i pojmovima iz islamske filozofije, s jedne, i sufizma, s druge strane. Štaviše, lik melekanskog vodiča zauzima istaknuto mjesto u ovim pripovijestima, služeći kao svojevrсна pedagoška veza koja vodi čitaoce kroz višestruke nivoe kosmičkog poretka i do samih dubina njihovog bića. Kao što je slučaj sa svim njegovim simboličkim pripovijestima, pripovjedač i jest Suhrawardī i nije Suhrawardī. On je zato što kazuje pripovijest u prvom licu. Ali nije on utoliko što oni koji čitaju pripovijest idu stopama pripovjedača i postaju upućeni u unutarnju znakovitost njenih simbola. “Postajući” pripovjedač kroz razotkrivanje teksta, njegovi čitaoci raskrivaju i, stoga, “postaju” svoje istinsko ja.

Ovdje ću se za svoje potrebe usredsrediti na ono što je možda najpoznatija Suhrawardijeva simbolička pripovijest, a to je njegovo djelo *Āwāz-i par-i Jibrā'il* (Odjek Džibrilovog krila).<sup>7</sup> Da bih razumio pedagoški stav koji autor zauzima u ovoj pripovijesti, ponudit ću jedno pomno čitanje njenih simbola, što će doseći vrhunac analizom uloge Džibrilovog krila. Proučavaoci koji su radili na ovom tekstu na različite načine su prevodili izraz *āwāz*: kao “poj”, “jeka” i “pjev”. Ovdje će se prevoditi kao “odjek”, što je jednako prihvatljivo. Čitajući *āwāz* kao odjek, pojavljuje se tanahnije razumijevanje značaja simbologije Melekovog krila unutar kosmološke matrice kazivanja.

## OSNOVNI OKVIR RADNJE

Na početku Odjeka Džibrilovog krila Suhrawardī govori o oslobađanju od ženskih odaja, i od nekih okova i ograničenja koja su iskusila djeca.<sup>8</sup> U stanju nelagode, ishoda onoga što on naziva “navale sna” (*buĵūm-i khwāb*),<sup>9</sup> on uzima

---

Suhrawardī, *Philosophical allegories*. Druge dvije Suhrawardijeve perzijske rasprave dostupne su u prijevodu. Vidjeti dvojezično izdanje: Suhrawardī, *Book of radiance i Shape of light* (ranije prevedeno u: Kuşpınar, *Ismā'il Ankaravī*). Ovaj posljednji tekst bio je predmet nekih važnih komentara na osmanskom turskom i perzijskom. Vidjeti: Kuşpınar, *Ismā'il Ankaravī* 53 i Dāwānī, *Commentary*. Za više pojedinosti o Suhrawardijevim perzijskim spisima općenito, vidjeti: Nasr, *Islamic intellectual tradition* 154–159.

7 Ovaj tekst se nalazi u: Suhrawardī, *Majmū'a-yi muşannafāt* iii, 208–223. Odavdje pa nadalje, navodi iz ove pripovijesti jednostavno će se pojavljivati kao *Āwāz*, s odgovarajućim brojevima stranica koje sežu do 3. sv. djela *Majmū'a-yi muşannafāt*. Studija o ovom tekstu može se naći u: Tuft, *Symbolism*. Za prijevod jednog perzijskog komentara iz osmog/četnaestog stoljeća na djelo *Āwāz-i par-i Jibrā'il* od anonimnog indijskog autora (zajedno s prijevodom izvornog teksta), vidjeti: Aminrazavi, *Subrawardi* 151–165. Osim ako nije drugačije naznačeno, svi prijevodi su moji. Na perzijskom, *par* prvenstveno označava “krilo”, iako može značiti i “pero”, “list” itd. Vidjeti odrednicu pod riječju “par, parr” u čuvenom Steingassovom perzijsko-engleskom rječniku: [https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/app/steingass\\_query.py?page=239](https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/app/steingass_query.py?page=239). U tekstu koji čini predmet ovog članka, glavni smisao riječi *par* kao “krila” sasvim se prirodno razumijeva i čak zahtijeva kosmološkom slikom u koju je taj tekst uokviren.

8 Suhrawardī, *Āwāz* 209.

9 Ibid.

svjetiljku i zapućuje se prema muškim odajama svog doma. Cijeli ovaj prizor odvija se, s obzirom na ozračje tame, koja se naziva “ruka brata nepostojanja”, nad područjima nižeg svijeta.<sup>10</sup> Suhrawardī kruži (*tawāf*) ovim odajama sve do cika zore kad želi ući u očev *khānaqāh*, odnosno hanikah. Jedna od njegovih vrata vode u grad, a druga vrata vode u otvoreno polje (*sahrā*) i baštu (*bustān*).<sup>11</sup> Nakon što zatvori vrata koja vode u grad, nastavlja prema polju i bašti. Kad izađe napolje, susreće deset lijepih mudraca (*pīrān*) koji sjede na sjedalištu. S velikim oklijevanjem prilazi im i pozdravlja ih.<sup>12</sup>

## MELEK I UNUTARNJI HRAM

Susret koji se odvija s ovim mudracima je zaista tajanstven. Broj deset koji im se dodjeljuje činio bi se proizvoljnim da nije poznato kako u klasičnom islamskom filozofskom poimanju kosmosa postoji deset intelekata, od kojih jedan potječe od drugog u nizu emanativnih silazaka od Prvog intelekta (prvi silazak od Boga) sve do desetog ili Aktivnog intelekta (*al-‘aql al-fa‘āl*). Ove intelekate je Ibn Sīnā poistovjetio s melekima,<sup>13</sup> a Suhrawardī dalje angelizira kosmos dodjeljujući melekansku ulogu svemu u svom kosmičkom sistemu.<sup>14</sup> Deseti, odnosno Aktivni intelekt poistovjećuje se s melekom Džibrilom, koji je Mudrac što sjedi na najudaljenijem kraju sjedališta. Džibril je melek koji donosi vjerovjesnicima objave i, u svojstvu “veze” između Neba i Zemlje, djeluje kao vodič za čovječanstvo.

Kad Suhrawardī priđe ovim mudracima, obraća se meleku Džibrilu, pitajući ga odakle su došli mudraci. Džibril mu ovako odgovara:

“Mi smo skupina odriješenih ljudi. Dođosmo iz pravca nigdjegrada [*nā kujā-ābād*].” Nisam razumio na šta se to odnosi, pa sam upitao: “Kojem podneblju pripada taj grad?” Rekao je: “Onom podneblju na koje se ne može ukazati kažiprstom.” Tako sam saznao da je Mudrac imao široko znanje.<sup>15</sup>

Melek podsjeća Suhrawardija na osmo podneblje – ono mjesto “na koje se ne može ukazati kažiprstom”.<sup>16</sup> Na mjestu koje je nemjesto se, ustvari, odvija upravo taj susret. Susrećući Meleka, on postaje upućen u ono što je on oduvijek

10 Ibid., 210.

11 Ibid.

12 Ibid.

13 Vidjeti: Nasr, *Three Muslim sages* 42.

14 Vidjeti koristan sažetak u: Aminrazavi, *Suhrawardī* 81–86.

15 Suhrawardī, *Āwāz* 211.

16 Sohrawardī, *Archange empourpré* 258, b. 12. Vidjeti b. 29 za upućivanja na “osmo podneblje”, koje se češće naziva “svijet imaginacije”.

bio *in divinis*. Melek ga usmjerava na njegov vlastiti položaj naznačujući mu ono mjesto odakle su došli, a to je mjesto na koje se ne može “ukazati”.

Susret s Melekom podrazumijeva svojevrsno upućivanje u samom trenutku susreta, ali zahtijeva i da se osoba u potpunosti vrati svom istinskom ja. Melek je vodič Suhrawardiju jer će ga nagnati da se vrati onim koracima koji ga vode natrag k sebi. Melek će mu omogućiti da izvrši neophodno duhovno tumačenje, odnosno *ta’wīl*, teksta sopstvene duše kako bi se mogao vratiti svojoj iskonskoj prirodi.<sup>17</sup> S tog gledišta, njegovo istinsko ja je različito od njega, zbog čega može djelovati kao njegov pedagog. U stvarnosti, oni se ne razlikuju. Međutim, budući da je njegova duša još uvijek zarobljena u svijetu, on mora opet naučiti ono što je oduvijek znao kako bi ponovno saznao ko uistinu *jeste* on.

Kao što Henry Corbin (u. 1978.) primjećuje u knjizi *Ibn Sina i vizionarsko kazivanje*, temeljna promjena mora se dogoditi unutar pojedinca. Ova promjena će mu omogućiti da prepozna sebe kao zatvorenika u onome što Corbin naziva “kosmičkom kriptom”, tako djelujući kao poticaj njegovom razbuđivanju za susret s Melekom.<sup>18</sup> Da je trebalo doći do preobražaja u Suhrawardijevom biću potvrdio je Melek kada ga Suhrawardī pita zašto su se ti mudraci, koje odlikuje nepokretnost, zapravo spustili u niži svijet: “Kako to da si se spustio u ovaj hanikah nakon što si tvrdio da se nikada ne pomjeraš niti mijenjaš?”<sup>19</sup> U odgovoru na ovo pitanje, Melek iznosi Suhrawardiju usporedbu sa slijepim čovjekom koji ne vidi svjetlost sunca. Sunce se nikad ne mijenja. Uvijek je na svom “mjestu”. Ako ga slijep čovjek ne opaža, to nije zbog sunca. Umjesto toga, to je zato što on ne posjeduje sposobnost koja bi mu omogućila da ga vidi. Ali, kad ga mogne vidjeti, to je zbog toga što se promjena dogodila u njemu, a ne u predmetu njegovog opažanja, koji je vazda bio tu. Stoga Melek kaže Suhrawardiju: “I mi odvajkada sjedismo na ovom sjedalištu, ali tvoja [raniija] nesposobnost da vidiš nije pokazatelj našeg nebivanja, niti [činjenica da nas sad možeš vidjeti] ukazuje na promjenu ili kretanje [s naše strane] – promjena je u tvom stanju (*ḥāl*).”<sup>20</sup>

Ovaj susret mogao se odviti samo u stanju polusna, kad je Suhrawardī bio imaginalno smješten između budnosti i spavanja. Na početku ovog kazivanja Suhrawardī daje upravo taj okvir za ono što će utrti put susretu s njegovom

17 *Ta’wīl* se doslovno definira kao “vraćanje nečega njegovom ishodištu”. Za *ta’wīl* duše, vidjeti: Corbin, *Avicenna* 28–35.

18 Ibid., 19.

19 Suhrawardī, *Awāz* 215.

20 Ibid., 215.

Susret s Melekom  
podrazumijeva  
svojevršno  
upućivanje u  
samom trenutku  
susreta, ali  
zahtijeva i da se  
osoba u potpunosti  
vrati svom  
istinskom ja.

nebeskom praslikom. Kad se “probudimo” u okolnostima imaginacije, u nama se javlja želja da nadidemo prolazno carstvo i da se pridružimo našoj nebeskoj praslici,<sup>21</sup> a koja je ono što smo oduvijek bili i što nikad nismo prestali biti, ali o čemu smo postali bezbrižni zbog našeg materijalnog postojanja. Želja da se kreće prema unutra potaknuta je upravo tom svjesnošću, bez koje se nikad ne može okrenuti prema unutra, jer se biva rasijano spoljašnjim. Ipak, da bi se ušlo u unutarnje, mora se krenuti *od spoljašnjeg*, ali ne biti *dio* njega. Stoga je kosmički položaj za nas savršeno postavljen na početku ovog kazivanja. Stanje polusna u kojem Suhrawardī pronalazi sebe jeste ono područje u kojem nikad nije prestao biti, ali kojeg je tek sad svjestan zahvaljujući spoznaji da je zarobljen u “kosmičkoj kripti”.

Podsjećam da je Suhrawardī kružio oko muških odaja – koje ovdje simboliziraju njegovo stanje motrenja – sve do cika zore, što simbolizira prosvjetljenje. Zatim on navodi kako je imao jarku želju da uđe u očev hani-kah.<sup>22</sup> Corbin napominje da se ovdje izraz *khānaqāh* treba razumjeti u smislu “unutarnjeg hrama kao ‘mjesta’ za susret s Melekom”.<sup>23</sup> Upravo u tom unutarnjem hramu Suhrawardī ima susret. “Otac” kojeg spominje Suhrawardī jeste Melek njegovog vlastitog bića, njegov lični nebeski vodič. Ulaskom u hram svoga “oca”, on se okreće prema sebi; drugim riječima, okreće se prema unutra.

Taj početni korak koji Suhrawardī poduzima prema sebi oprimjeren je izvan njega samog, otuda simbolizam prosvjetljenja. Riječ je o unutarnjem prosvjetljenju, ali onom koje dolazi *izvana*; to jeste, prosvjetljenje iz njegove

21 Corbin, *Avicenna* 26.

22 Suhrawardī, *Āwāz* 210.

23 Sohravardī, *Archange empourpré* 258, b. 6.

prasilike, zanavijek utvrđene u božanskom «umu», tjera ga *izvana* da se okrene *unutra*. Ovaj izraz “izvana” ne treba razumijevati u smislu fizičkog prostora. Ovdje ga koristim da bih označio potpunu ovisnost koju duhovni tragalac ima o božanskoj volji (u tom smislu “izvan” njega) da se okrene k sebi, što nije ništa drugo doli slika božanskog Ja. Melek kojeg Suhrawardī susreće nije ništa drugo nego njegovo istinsko ja *in divinis*. Suhrawardī ulazi u hram da bi *kontemplirao* – to jeste, u etimološkom smislu te riječi, da bi ušao na mjesto gdje se mogu svjedočiti Božiji znaci. Stoga je Suhrawardī u stanju usredsrediti se na onoga čiju sliku traži i ko traži njega. Usredsređujući se, on se vraća u svoje *središte*, a to je njegova vlastita slika *in divinis*.

### VJEŠTINA KROJENJA I PLOČA DUŠE

Melek nastavlja upućivati Suhrawardija u različite poretke kosmičke zbilje kojoj njegova duša, u svojoj čistoj, blistavoj biti neograničenoj materijom, istinski pripada. Različiti nivoi upućivanja kroz koje ga Melek vodi omogućavaju mu da mnogo jasnije razumije tekst kosmosa. Kako raste u znanju, više prepoznaje sebe i svoj položaj *in divinis*. Melek nastavlja poučavati Suhrawardija vještini krojenja (*ilm-i kbiyāta*), govoreći mu da će mu poznavanje ove nauke omogućiti da popravi svoju zakrpljenu hrku (*muraqqa‘a*) kad god je bude trebalo ušiti.<sup>24</sup> Ta zakrpljena hrka koju nose sufije simbolizira njihovo usmjerenje u svijetu. Stoga se znanje o krojenju može uzeti kao svojevrsna duhovna metoda po kojoj Melek poučava Suhrawardija tako da nikad ne može hoditi bez svoje sufijske hrke – to jest, da nikad ne bude bez svoje temeljne okrenutosti u svijetu. Ova duhovna metoda, kojoj ga podučava Melek, nije ništa drugo doli zazivanje (*dhikr*). Sve dok je duša vezana za materijalni svijet, “hrka” bića će biti pocijepana. Samo putem zikra *dhākir* (zazivač) može popraviti bit svoje duše, tako nadilazeći sebe u prisutnosti *madhkūra* (Zazivanog).<sup>25</sup>

Zatim Suhrawardī traži od Mudraca da ga poduči Govoru (*kalām*) Božijem.<sup>26</sup> Kad je Suhrawardī sreo Mudraca na početku kazivanja, ovaj mu je rekao da su i on i ostalih devet mudraca “čuvari Božije riječi”.<sup>27</sup> Mudrac odgovara na Suhrawardījev zahtjev govoreći mu da, sve dok je “u ovom gradu” (*dar*

24 Suhrawardī, *Āwāz* 216.

25 Za zikr u sufizmu, vidjeti: Anawati i Gardet, *Mystique musulmane* 187–260; Chittick, *Sufism* 52–60; Schimmel, *Mystical dimensions* 167–178.

26 Suhrawardī, *Āwāz* 216.

27 Ibid., 211.

*in shahr*), ne može naučiti mnogo od Božije Riječi.<sup>28</sup> Izraz “ovaj grad” treba shvatiti kao materijalni svijet, što objašnjava zašto, kad opisuje unutarnji hram, Suhrawardī govori da on ima dvojna vrata, od kojih jedna vode u grad, a druga u otvoreno polje i baštu. Zatvarajući vrata koja vode u grad, on se zatvara od materijalnosti ovoga svijeta, od “grada” punog smetenosti, i ulazi kroz vrata koja vode u otvoreno polje, što simbolizira taj prostrani međuprostor poznat kao svijet imaginacije (*‘ālam al-khayāl*).<sup>29</sup>

Kad se uđe u otvoreno polje imaginacije, grad se vidi onakvim kakvim zaista jeste: mjesto zaokupljeno materijalnošću a unutar kojeg su njegovi privrženici – koje će Suhrawardī na kraju kazivanja nazvati trgovcima (to jest, trgovcima materijalnog svijeta)<sup>30</sup> – zatočeni zbog svoje udaljenosti od otvorenog polja, a time i svog istinskog ja.<sup>31</sup> Ipak, sve dok je čovjek oličen u gradu, sve dok ga odlikuje neka vrsta materijalnog okvira, grad je “naseljen”. Prema tome, samo ovisno o stepenu čovjekovog odvajanja od grada, on će naučiti Riječ Božiju.

Prepričavajući kako ga je Melek naučio Božijoj Riječi, Suhrawardī kaže:

Hitro je zgrabio moju ploču (*lawḥ*), a zatim me podučio prilično tajanstvenom alfabetu (*hijā’*) tako da sam pomoću njega mogao znati koju god suru [kur’ansko poglavlje] želim. Rekao je: “Ko god ne razumije ovaj tajanstveni alfabet neće naučiti te tajne (*asrār*) Božije Riječi onako kako bi trebao. Ali onaj ko postane vičan njemu, bit će mu data plemenitost i postojanost.”<sup>32</sup>

Suhrawardī u nastavku kaže da su mu brojna čuda (*‘ajā’ib*) otkrivena i da kad god nije bio kadar razumjeti “odlomak” iz sure kosmičkog teksta, Melek bi ga podučio odgovoru.<sup>33</sup> Spominjanje ploče vlastitog bića u ovom odlomku odmah podsjeća na *lawḥ mahfūz*, odnosno Čuvanu ploču, spomenutu u kur’anskom ajetu 85:22. Čuvana ploča je iskonska, nebeska praslika svih Riječi Božijih. Kur’an, koji je Božija Riječ, kao i druge Riječi Božije, nalazi se na Čuvanoj ploči. Ipak, ovdje nam je rečeno i da Suhrawardī ima vlastitu ploču, na kojoj

28 Ibid., 216.

29 Korisne rasprave o prirodi imaginalnog svijeta kod Suhrawardija mogu se naći u: Van Lit, *The world of image* 37–78 i Marcotte, *Suhrawardī’s realm*. Za šira bavljenja ovom temom, vidjeti: Chittick, *Imaginal worlds* 67–113; Corbin, *Spiritual body*; Rahman, *Dream* 409–419.

30 Suhrawardī, *Āwāz* 223.

31 Na kraju kazivanja (Suhrawardī, *Āwāz* 223), još jednom susrećemo ovaj grad, gdje Suhrawardī navodi kur’anski ajet 4:75 u kojem su ljudi koji žive u *qaryi* (ovdje “gradiću”) tlačitelji. Prijevodi svih kur’anskih termina i ajeta preuzeti su iz: Nasr et al., *Study Quran*.

32 Suhrawardī, *Āwāz* 216.

33 Ibid., 217.



je prepisan tajanstveni alfabet kojem je Melek podučavao i kojim je mogao čitati sure Riječi Božije.

Ploča nečijeg bića nije ništa drugo doli odraz one iskonske Ploče; otuda postoji neposredna podudarnost između simbola i njegove praslike.<sup>34</sup> Riječi ispisane na Čuvanoj ploči također se mogu naći u kosmosu i na ploči bića. Da je Suhrawardī imao na umu ovu podudarnost između metakosmosa, makrokosmosa i mikrokosmosa savršeno je jasno u recima koji slijede, gdje on pita Meleka o podudarnosti (*munāsaba*) između udahnjivanja Duha (*nafath-i rūḥ*) i Svetog Duha (*rūḥ al-quḍus*).<sup>35</sup> Kao što će se vidjeti iz Melekovog odgovora, podudarnost između udahnjivanja Duha i Svetog Duha je ista kao i podudarnost između duhova ljudskih i Svetog Duha.

### RIJEČI KOSMOSA

Melek odgovara na Suhrawardijevo pitanje u vezi s podudarnošću između udahnjivanja Duha i Svetog Duha govoreći da sve što je na četiri strane svijeta proizlazi iz Džibrilovog krila.<sup>36</sup> Suhrawardī ga pita kako bi trebao razumjeti šta to znači. Melek odgovara na sljedeći način:

Trebao bi znati da Zbiljski ima nekoliko Većih riječi (*kalimāt-i kubrā*) koje su blistave Riječi [što proizlaze] iz veličajnih slava Njegovog plemenitog Lica, od kojih su neke ponad drugih. Prva svjetlost je Najviša riječ (*kalima-yi ‘ulyā*), iznad koje nema Veće riječi. Njena veza u svjetlosti i očitovanju s drugim Riječima je poput veze Sunca s drugim zvijezdama.<sup>37</sup>

Melek nastavlja objašnjavati da zrake Najviše riječi sačinjavaju drugu Riječ, čije zrake potom sačinjavaju drugu Riječ i tako dalje sve dok se njihov broj ne upotpuni.<sup>38</sup> On kazuje da se ove Veće riječi zajednički nazivaju Obuzimajuće riječi (*kalimāt-i ṭāmmāt*)<sup>39</sup> – pitanje kojem ćemo se uskoro vratiti. Isto tako saznajemo da posljednja od Većih riječi nije niko drugi doli melek Džibril i da

34 Za podrobno istraživanje ovog pitanja, vidjeti: Lings, *Symbol*.

35 Suhrawardī, *Awāz* 217.

36 Ibid.

37 Ibid. Izraz “iz veličajnih slava Njegovog plemenitog Lica” preuzet je iz poznatog vjerovjesničkog predanja u kojem se govori o sedamdeset hiljada velova od svjetlosti i tame koji zaklanjaju Boga od Njegovih stvočenja. U *Niši svjetlosti*, Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī (u. 505/1111) napisao je važan komentar i na ovo predanje i na čuveni ajet o svjetlosti (Kur’an, 24:35). Spominjanje “Najviše riječi” u ovom odlomku vraća se na kur’anski ajet 9:40.

38 Suhrawardī, *Awāz* 218. Čini se da je ovdje Suhrawardijeva kosmologija utjecala na poznatog safevijskog filozofa Mullā Ṣadrāa (u. 1050/1640). Za Ṣadrāovo razumijevanje kosmičke uloge Božanskih Riječi, vidjeti: Rustom, *Triumph* 21–26.

39 Suhrawardī, *Awāz* 218.

duhovi ljudskih bića proizlaze iz ove Veće riječi. Stoga su Veće riječi iznad Džibrila devet melekanskih intelekata novoplatonske islamske kosmologije, dok je Džibril deseti ili Aktivni intelekt.

Melek potom nudi tumačenje nekoliko ključnih kur'anskih ulomaka da bi dokazao kako Riječ i Duh imaju istu zbilju. On navodi, naprimjer, kur'anski ajet 19:17: *Tada smo k njoj poslali Duha Našega*. Nakon toga slijedi navod iz kur'anskog ajeta 4:171, u kojem je Isa opisan kao Božija *Riječ koju je uputio Merjemi* i kao *Duh od Njega*. Poslije izjednačavanja Riječi s Duhom, Melek pokazuje kako se duhovi koji proizlaze iz posljednje Veće riječi nazivaju "Manjim riječima" (*kalimāt-i suḡbrā*).<sup>40</sup> Stoga na pitanje podudarnosti između udahnjivanja Duha i Svetog Duha Melek odgovara svojim izlaganjem o silasku Većih Božijih riječi do posljednje Veće riječi i na koncu do Manjih riječi, koje su duhovi ljudskih bića.

Ono što ovdje razjašnjava Melek jeste suštinska božanska priroda stvari u svijetu. Ako su duhovi ljudskih bića Manje riječi a Melek je Duh i posljednja od Većih riječi, onda postoji prisan odnos između ovog meleka i duhova koji iz nje ga proizlaze. Otuda udahnjivanje Duha predstavlja nastanak ljudskih duhova iz posljednje Veće riječi. A, putem emanativnog spuštanja, počevši od Najveće riječi ili Prvog intelekta, Manje riječi, odnosno udisaji Duha također su povezani s drugim Riječima. Konačno, sve Riječi su zrake koje potječu od božanske Svjetlosti. No, utoliko što je posljednja od Većih riječi zraka koja potječe od božanske Svjetlosti, Manje riječi, koje proizlaze iz posljednje od tih Većih riječi, jesu zrake njene svjetlosti. Upravo imajući ovu sliku na umu, sad ćemo se okrenuti Suhrawardijevom izlaganju o Džibrilovom krilu.

## DŽIBRILOVO KRILLO

Suhrawardī je morao biti upućen u sve druge simbole prije nego što je mogao biti obaviješten o ulozi Džibrilovog krila. Kazivanje koje mu Melek predstavlja nije samo prerada novoplatonskog ustrojstva kosmosa. Ovdje je nešto dublje na djelu. Gore je spomenuto da Veće riječi, u cjelini uzevši, sačinjavaju "Obuzimajuće riječi". Uloga Melekovog krila je ta koja će nam omogućiti da razumijemo te Obuzimajuće riječi. Melek se obraća Suhrawardiju:

Trebaš znati da Džibril ima dva krila, od kojih je jedno desno i čista svjetlost (*nūr-i maḥd*). Sveukupnost ovog odriješenog (*muḡarrad*) krila jeste veza sa Zbiljskim. I ima lijevo krilo, na kojem je nekoliko tragova tame, poput mrlja na površini Mjeseca koje podsjećaju na noge pauna. To je znak da njegovo biće ima

---

40 Ibid., 219.

jednu stranu okrenutu prema nebiću. Ipak, kad razmotriš odnos njegovog bića u pogledu bića Zbiljskog, on se odlikuje Njegovim bićem.<sup>41</sup>

Melekovo desno krilo, odlikovano čistom blistavošću, okrenuto je prema svijetu čiste Svjetlosti, to jeste, “strani” Većih riječi. Lijevo krilo kao takvo nije “mračno”. Njegovi tragovi tame ishod su izobličenja svjetlosti koja dolazi sa strane Većih riječi. Iz sjene koju baca Melekovo lijevo krilo tako nastaje materijalni svijet.<sup>42</sup> Drugačije kazano, prozor u zatvor svijeta dozvoljava samo određenoj količini svjetlosti iz bašte čistog sjaja da prodre kroz njega. Stoga su “odjeci” Džibrilovog krila isti kao i tamne mrlje na njegovom lijevom krilu. Baš kao što je nesavršenstvo svjetlosti ispoljeno kao sjena, nesavršenstvo Male riječi ispoljeno je kao odjek. Sjena istovremeno zbori i o svom izvoru i o nedostatku sa svoje strane. Isto tako, odjek označava to odakle potječe, premda svojom ulogom označava i svoje nesavršenstvo budući da je udaljen od svog vrutka.

Kao što je Suhrawardī već pokazao, Duh i Riječ dijele istu zbilju. Duhovi ljudskih bića su odjeci Melekovog lijevog krila jer su nesavršeni – ishod njihovog silaska u kosmičku kriptu. Budući da ga odlikuje dvostruka priroda svjetla i tame, Duh, odnosno Mala riječ je otuda “poremećena”. Poput duhova dobročiniteljā, duhovi zločiniteljā i onih koji ne vjeruju u Boga također su odjeci Melekovog lijevog krila, ali oni su “zbrkane jeke” (*sadā āmīz*).<sup>43</sup> To znači da su njihovi odjeci poremećeniji od dobročiniteljskih odjeka. Pošto su dobročinitelji bliži svom izvoru, njihovi odjeci su manje poremećeni, pa stoga očituju, u jasnijem smislu, svoju istinsku prirodu. Kazano jezikom svjetla i tame, nevjer- ničke zrake su tamnije od vjerničkih zraka jer su potonji bliži suncu.

Tek u pretposljednem odlomku ovog kazivanja uloga Melekovog krila potpuno se razjašnjava. Kao odgovor na Suhrawardijevo pitanje u vezi s oblikom (*šūra*) Džibrilovog krila, Melek uzvraća: «O, nemarni! Zar ne znaš da su sve ovo simboli (*rumūz*) koji bi, ako bi se shvatili egzoterijski, učinili sve ove Obuzima- juće riječi (*tāmmāt*) nedjelotvornim?»<sup>44</sup> Ranije je spomenuto da se Veće riječi nazivaju *tāmmāt*. Ovaj izraz pojavljuje se u jednini u kurʿanskom ajetu 79:34 ukazujući na “golemu nevolju” na Sudnjem danu.<sup>45</sup> On prenosi ideju “nevolje” i “nesreće”, a njegov arapski korijen označava “prelijevanje”, “poplavljanje” i

41 Ibid., 220.

42 Ibid., 221.

43 Ibid.

44 Ibid., 222.

45 Kurʿanski ajet 79:34 i ajet koji slijedi glasi: *Pa kad se zbije Golema nevolja – dan kada će se čovjek sjetiti onoga oko čega se trudio.*

“bivanje obuzetim”. U kur’anskom ajetu 79:34, Posljednji dan bit će golema nevolja jer će spopasti ljude i njegovi užasi će ih “obuzeti”. Razlog zašto Veće riječi obuzimaju jeste zato što one proizlaze iz Najvećeg zvuka (koji predstavlja prvu egzistencijaciju od Boga), a pomoću silaznog toka njihovog spuštanja obuzimaju i preplavljuju, pa tako ispunjavaju, kosmos. Ipak, oni u materijalnom svijetu mogu dokučiti zbilju Većih riječi samo posredstvom Meleka, koji je posljednja od Većih riječi. Stoga su simboli u ovom kazivanju nužni utoliko što onima u materijalnom svijetu izražavaju njihov kosmički položaj. Prema tome, simbolička uloga Melekovog krila osobito djeluje kao posrednik, pokazujući naše nebesko porijeklo i to kako smo, od našeg silaska u kosmičku kriptu, postali zarobljeni materijalnošću, ali se ponovno možemo vratiti našoj istinskoj Domaji. To krilo također igra važnu ulogu u samom simbolizmu leta ljudskog duha ka svom Ishodištu: mi smo se spustili u svijet zahvaljujući upravo onom što će nam omogućiti da se uzdignemo.

### UMJESTO ZAKLJUČKA

Na početku djela *Odjek Džibrilovog krila* Suhrawardī navodi važnu ranu sufij-sku ličnost Abū ‘Alīja Fārmadija (u. 477/1084.)<sup>46</sup> kako kaže: “Od svih odjeka Džibrilovog krila, jedan od njih si ti.”<sup>47</sup> Tek nakon što mu je Melek pokazao ulogu krila, Suhrawardī je spoznao zašto nije bio u stanju naučiti mnogo od Božije Riječi dok je bio zarobljen u “gradu”. Istovremeno, upućivanje koje je dobio u bilo šta od Riječi što je umio pročitati s ploče svoga bića postaje mu jasnije, jer sad razumije podudarnost između ploče svog bića i Riječi Božijih. To nije ništa drugo doli odjek Melekovog krila za koji Suhrawardī uviđa da je on sâm. On je Riječ Božija i on čita Božije Riječi u samim kosmičkim odjecima koji se očituju u oblicima, na spoljašnjoj ravni, i na ploči njegove duše, na unutarnjoj ravni.<sup>48\*</sup>

---

S engleskog preveo:  
Haris Dubravac

---

46 Za njega, vidjeti: Gozashteh i Negahban, Abū ‘Alī al-Fārmadī.

47 Suhrawardī, *Awāz* 209.

48 \* Izvor: Rustom, M., *Storytelling as Philosophical Pedagogy: The Case of Suhrawardī*, u: Sebastian Günther (ur.), *Knowledge and Education in Classical Islam: Religious Learning between Continuity and Change*, 2 sv., i, Leiden i Boston 2020, 404–416.

## BIBLIOGRAFIJA

- Aminrazavi, M., *Suhrawardi and the School of Illumination*, Surrey 1997.
- Anawati, G. i L. Gardet, *Mystique musulmane: Aspects et tendances, expériences et techniques*, Pariz 1961.
- Chittick, W. C., *Imaginal worlds: Ibn al-‘Arabī and the problem of religious diversity*, Albany 1994.
- Chittick, W. C., *Sufism: A short introduction*, Oxford 2000.
- Corbin, H., *Avicenna and the visionary recital*, prev. W. Trask, Irving 1980.
- Corbin, H., *En Islam iranien*, 4 sv., Pariz 1971–1972.
- Corbin, H., *Spiritual body and celestial earth: From Mazdean Iran to Shī‘ite Iran*, prev. N. Roberts, Princeton 1977.
- Dāwānī, Jalāl al-Dīn, Commentary on Suhrawardī’s Temples of light, prev. C. Ernst, u: S. H. Nasr i M. Aminrazavi (ur.), *An anthology of philosophy in Persia*, 5 sv., iv, London 2008–2015, 93–120.
- Al-Ghazālī, [Abū Ḥāmid Muḥammad], *The niche of lights*, prev. D. Buchman, Provo 1998.
- Gozashteh, N. i F. Negahban, Abū ‘Alī al-Fārmadī, u: W. Madelung i F. Daftary (ur.), *Encyclopaedia Islamica*, 16 sv., i, Leiden 2008–, 468–469.
- Ibn Ṭufayl, [Abū Bakr Muḥammad], *Ibn Tufayl’s Hayy ibn Yaqzān: A philosophical tale*, prev. L. Goodman, New York 1972; Chicago 22009.
- Ikhwān al-Ṣafā’, *The case of the animals versus man before the king of the jinn*, prev. L. Goodman i R. McGregor, Oxford 2012.
- Kuşpınar, B., *İsmā‘īl Ankaravī on the illuminative philosophy*, Kuala Lumpur 1996.
- Landolt, H., Suhrawardī’s “tales of initiation”, u: *JAOS* 107.3 (1987), 475–486.
- Lings, M., *Symbol and archetype*, Cambridge 1991; repr. Louisville 2006.
- Marcotte, R., Suhrawardī al-Maqtūl, the martyr of Aleppo, u: *Al-Qanṭara* 22.2 (2001), 395–419.
- Marcotte, R., Suhrawardī’s realm of the imaginal, u: *Isbrāq: Islamic philosophy yearbook* 2 (2011), 68–79.
- Nasr, S. H., *The Islamic intellectual tradition in Persia*, ur. M. Aminrazavi, Surrey 1996.
- Nasr, S. H., et al. (ur.), *The study Quran: A new translation and commentary*, New York 2015.
- Nasr, S. H., *Three Muslim sages*, Cambridge, MA 1964; Delmar 21997.
- Rahman, F., Dream, imagination and ‘ālam al-mithāl, u: G. Grunebaum (ur.), *The dream and human societies*, Berkeley 1966, 409–419.
- Rustom, M., *The triumph of mercy: Philosophy and scripture in Mullā Ṣadrā*, Albany 2012.
- Schimmel, A., *Mystical dimensions of Islam*, Chapel Hill 1975.
- Sohravardī, [Shihāb al-Dīn], *L’Archange empourpré: Quinze traités et récits mystiques*, prev. H. Corbin, Pariz 1976.
- Sohravardī, [Shihāb al-Dīn], *The book of radiance*, prev. H. Ziai, Costa Mesa 1998.
- Steingass, F. J., *A comprehensive Persian-English dictionary*, <https://dsal.uchicago.edu/dictionaries/steingass> (posljednji pristup: 7. augusta 2019).

- Suhrawardī, [Shihāb al-Dīn], *Majmū'a-yi muṣannafāt-i Shaykh-i Isbrāq*, ur. H. Corbin (sv. 1–2) i S. H. Nasr (sv. 3), Teheran 1952–1970; Teheran 21976–1977.
- Suhrawardī, [Shihāb al-Dīn], *The philosophical allegories and mystical treatises*, prev. W. Thackston, Costa Mesa 1999.
- Suhrawardī, [Shihāb al-Dīn], *The shape of light*, prev. T. Bayrak, Louisville 1999.
- Tuft, A., Symbolism and speculation in Suhrawardī's *The song of Gabriel's wing*, u: P. Morewedge (ur.), *Islamic philosophy and mysticism*, Delmar 1981, 207–221.
- Van Lit, L. W. C. van, *The world of image in Islamic philosophy: Ibn Sīnā, Suhrawardī, Shabrazūrī, and Beyond*, Edinburgh 2017.
- Walbridge, J., *The leaven of the ancients: Suhrawardī and the heritage of the Greeks*, Albany 2000.
- Zargar, C., *The polished mirror: Storytelling and the pursuit of virtue in Islamic philosophy and Sufism*, London 2017.
- Ziai, H., Shihāb al-Dīn Suhrawardī: Founder of the Illuminationist school, u: S. H. Nasr i O. Leaman (ur.), *History of Islamic philosophy*, ii, New York 1996, 434–464.

محمد روستو

Mohammed Rusto

## الحكاية بوصفها التربية الفلسفية: مثال السهروردي

## Storytelling as Philosophical Pedagogy: The Example of Suhrawardi

ملخص: هذه ترجمة نص قد يتناول أشهر رواية رمزية لشهاب الدين السهروردي (ت ٥٨٧/١١٩١) وهي كتابه *Āwāz-i par-i Jibrā'īl* (صدى جناح جبرائيل). ومن ضمن ما كتب السهروردي - وهو مؤسس المذهب الإشرافي وشخصية رئيسة في الفلسفة الإسلامية ما بعد ابن سينا - عدد كبير من الحكايات المبصرة وذلك أن الحضارة الإسلامية قد كثرت فيها اللجوء إلى الحكاية لغرض نقل التعاليم الأخلاقية والفلسفية والروحانية. تحتل صورة الفتى الملائكي مكانا مرموقا في هذه الروايات وهو عبارة عن صلة تربوية من نوعها تقود القراء عبر مستويات النظام الفضائي الكثيرة وإلى أعماق ذاتهم. ولكي يفهم الموقف التربوي التي اتخذها السهروردي في الحكايات المذكورة يقدم المؤلف لنا قراءة متعمقة لرموزها والتي ستبلغ ذروتها بتحليل دور جناح جبرائيل.

**Summary:** This is a translation of a text that treats perhaps the most famous symbolic narrative of Shihāb al-Dīn Suhrawardī (d. 587/1191), which is his work *Āwāz-i par-i Jibrā'īl* (The Echo of Jibril's Wing). Namely, among the writings of Suhrawardī, the founder of the School of Enlightenment and a key figure in post-Ibnsīnā Islamic philosophy, there are also a number of visionary narrations, because the use of storytelling to convey ethical, philosophical and spiritual teachings was quite common in Islamic civilization. The figure of the Melekan guide occupies a prominent place in these narratives, serving as a kind of pedagogical connection that guides readers through the multiple levels of the cosmic order and to the very depths of their being. In order to understand the pedagogic position that Suhrawardī takes in the aforementioned narrative, the author offers us a close reading of its symbols, which will reach its climax by analyzing the role of Jibril's wing.