

Reza Shah Kazemi

# **ZAJEDNIČKO TLO IZMEĐU ISLAMA I BUDIZMA**

DUHOVNI I ETIČKI AFINITETI



Uz esej **šejh Hamza Yusufa**

i uvodnike

**Nj. S. Četrnaestog Dalai Lama**

**Nj. K. V. princa Ghazi bin Muhammada**

**Prof. Mohammad Hashim Kamalija**

Predgovori bosanskohercegovačkom izdanju

**akademik Mislav Ježić, HAZU**

**prof. Soraj Hongladarom, predsjednik the CPWP, USA**

i recenzije **Jane S. Rošker, Ivane Buljan i Mustafe Prljače**

S engleskog preveo, uvodnik i pogovor

**Nevad Kahteran**

Fons Vitae, 2025. godine



Reza Shah Kazemi

**ZAJEDNIČKO TLO IZMEĐU ISLAMA I BUDIZMA**  
DUHOVNI I ETIČKI AFINITETI

Reza Shah Kazemi

## **ZAJEDNIČKO TLO IZMEĐU ISLAMA I BUDIZMA DUHOVNI I ETIČKI AFINITETI**

---

S engleskog preveo: Nevad Kahteran

Prvo put tiskano u izdanju *Fons Vitae*

“Common Ground Between Islam and Buddhism: Spiritual and Ethical Affinities”

49 Mockingbird Valley Drive, Louisville, KY 40207

<http://fonsvitae.com> , E-mail: [fonsvitaeky@aol.com](mailto:fonsvitaeky@aol.com)

© Copyrights The Royal Aal-Bayt Institute for Islamic Thought, Jordan 2010

Library of Congress Control Number: 2010925171

ISBN 978-1891785627

### **Izdavač:**

Fons Vitae

### **Za izdavača:**

Virginia Gray Henry,

Director

Fons Vitae Publishing and Distribution

49 Mockingbird Valley Drive

Louisville, Kentucky 40207 USA

[FonsVitae.com \(https://fonsvitae.com/\)](https://fonsvitae.com/)

### **Lektura i korektura:**

Nevad Kahteran

Ismail Palić

### **DTP i prilagdba korice:**

Suad Pašić

An American ISBN is not needed if the book is online and a printed edition is not for sale.  
Free download available and dedicated to all our young borderless thinkers in BiH and USA

Reza Shah Kazemi

**ZAJEDNIČKO TLO**  
**IZMEĐU ISLAMA I BUDIZMA**

---

DUHOVNI I ETIČKI AFINITETI

S engleskog preveo: Nevad Kahteran



# Sadržaj

Foreword by academician Mislav Ježić, HAZU	VII
Predgovor akademika Mislava Ježića, HAZU	XIII
Foreword by Soraj Hongladarom	XIX
Predgovor Soraja Hongladaroma	XXI
Translator's Foreword	XXIII
Predgovor prevoditelja	XXV
Predgovor Nj. S. Četrnaestog Dalai Lame	XXVII
Uvodnik Nj. K. V. princa Ghazi bin Muhammada	XXIX
Predgovor profesora Mohammada Hashima Kamalija	XXXIX
Iskazi zahvalnosti	XLV

## ZAJEDNIČKO TLO IZMEĐU ISLAMA I BUDIZMA

<b>I dio – Inscenacija</b>	1
Ponad pisma Duhu	2
Pogled na historiju	9
Kur'anske premise dijaloga	14
Buddha kao Poslanik	16
Objava s Neba ili Iznutra?	22
Dalai Lama i dinamika dijaloga	27
<b>II dio – Jedinstvo: najviši zajednički nazivnik</b>	33
<i>Koncipiranje Jednog</i>	
Nerođeni	35
Budistička dijalektika	38
<i>Shūnya</i> i <i>Shahāda</i>	46
Svjetlost Transcendencije	48
<i>Al-Samad</i> i <i>Dharma</i>	50

Božije Lice	53
<i>Fanā'</i> i Ne-dvojstvo	56
<i>Baqā'</i> 'Prosvijetljeni'	58
Štovanje Jednog	66
Buda u svjetlu <i>Dharme</i>	68
Sjećanje Boga	73
<i>Tariki</i> i <i>Tawakkul</i>	76
Ključ za spasenje	79
Slike Buddhē, blagoslovi na Poslanika	83
<b>III Dio – Etika suzdržanosti i samilosti</b>	91
Suzdržanost: <i>Anicca</i> i <i>Zuhd</i>	92
Patnja	92
Svjetovnost	95
Rafinirani politeizam	97
'bog' Želje	101
Samilosna Ljubav: <i>Karunā</i> i <i>Rahma</i>	106
Izvor Samilosti	110
Jedinstvo i Samilost	112
Rahma kao Stvoritelj	118
Epilog: Zajednička osnova bogougodništva	127
Šejh Hamza Yusuf: Buddha u Kur'anu	131
Biografije suradnika	159
Bibliografija	163
Afterword By Nevad Kahteran	167
Pogovor prevoditelja Nevada Kahterana	171
Index imena	175
<b>APENDIX</b>	
Review by Jana S. Rosker	181
Recenzija, Jana S. Rošker	183
Review by Ivana Buljan	185
Recenzija Ivane Buljan	189
Review by Mustafa Prljača	193
Recenzija, dr. Mustafa Prljača	197



## Foreword by academician Mislav Ježić, HAZU

**Reza Shah Kazemi: Common ground between Islam and Buddhism, University of Sarajevo - Faculty of Philosophy 2025.**

With this edition, we receive in our hands the inspiring book *Common Ground Between Islam and Buddhism: Spiritual and Ethical Affinities* (2010) written by Reza Shah Kazemi, professor in Amman and author and editor of prominent works on Islam and interfaith dialogue published in the USA and Great Britain. The prefaces to the work were written by very prominent persons: H. H. The Fourteenth Dalai Lama Tenzin Gyatso, the most respected representative of Buddhism in the world today and winner of the Nobel Peace Prize, H. R. H. Prince Ghazi bin Muhammad, nephew of the late King Hussein and cousin of the current King Abdullah II of Jordan, advisor to the king and professor at the University of Jordan, who earned doctorates in Cambridge and Cairo, and is credited with Islamic studies and dialogue between religions, and Mohammad Hashim Kamali, professor of Islamic law and Jurisprudence at the International Institute of Islamic Studies in Malaysia with experience of extensive international cooperation with a number of centres in the world, including Jordan. And Malaysia is, moreover, an area of contact between Islam and Buddhism.

The translator of the book is Professor of Philosophy at the University of Sarajevo Nevad Kahteran, who teaches Eastern philosophy and comparative philosophy there, and has also taught comparative religions at the

Faculty of Islamic Sciences in Sarajevo, as well as an Introduction to Islam and Arab-Islamic philosophy at the Jesuit Faculty of Philosophy in Zagreb. He is the author of 12 books and the translator of 17 books in his fields. In his master's and doctoral theses, he has already dealt with comparative and perennial philosophy, and among his books, *Comparative Philosophy* (2009) can be singled out as characteristic. In his works, he often deals with the peculiarities of the culture of multi-religious Bosnia and Herzegovina, where dialogue, interreligious and philosophical, is the only constructive way of life. He has spent his entire life creating connections between his university and Sarajevo and the world. He was on research stays at universities in Oxford, Georgetown, Cairo, Kyoto, Beijing and Honolulu. He has collaborated with prominent scholars and translated their books (Seyyed Hossein Nasr, John L. Esposito, Hans Daiber, Oliver Leaman, Bo Mou, Tu Weiming, etc.). His interest and works encompass not only the entire Islamic world and its philosophy, but also Asia, including China and Japan. Before this book, he also translated Fatullah Mujtabai's work *Hindu-Muslim Cultural Relations* 2020. Thus, Kazemi's book on Islam and Buddhism is the second comparative book on the dialogue between Islam and the great religions of India, translated by the same translator. The translator's valuable work bears witness of his constant effort to gain a deeper understanding of Islam and to expand its dialogue with other great religions, philosophies and cultures.

In the first part of the book, Reza Shah Kazemi discusses the spirit of Islam and Buddhism beyond the letter, as well as the revelation from on high and revelation from within. In the second part, he argues that the common denominator of Islam and Buddhism is the concept of unity, which he finds in the expressions of faith that God is one, expressed by the *shahāda*, and the Buddhist concept of the emptiness of separation from unity, *śūnya*, or in the teaching of *dharmā* and the divine refuge of *al-samad*, or in the concept of the support by the other from Japanese Amidist Buddhism, *tariki*, and the Islamic concept of devotion to Allah *tawakkul*.

In the third part, on ethical parallels in Islam and Buddhism, Kazemi compares the concepts of thirst *taṇhā* in Buddhism and desire *hawā* in Islam, as well as the impermanence *anicca* and renunciation *zuhd*, in terms of freedom from attachment to this transient world. On the other hand, he compares the virtues of compassion or sympathy *karuṇā* and mercy or love *rahma* – both religions emphasize merciful or compassionate love as the central virtue. The author's way of arguing is also interesting. He sees differences in the cosmological understanding of the world in Islam and Buddhism, but emphasizes that both worldviews coincide in their understanding of the transience of the world. In Islam, the thought of God is the best cure for attachment to the world, and since this is not expressed in a theistic way in Buddhism, Kazemi explains that *nirvāṇa* is the absolute, so the ultimate purpose of both religions is to reach the absolute. Some branches of Buddhism such as Japanese Jōdo Shin-Shū are even closer to the theistic understanding in Islam. Kazemi looks for common denominators that give deeper meanings to each worldview than their superficial differences. Thus he finds that not only Buddhism speaks of compassion for all beings, but also that in Islam, which we understand more often as a theocentric and anthropocentric view, God loves all beings “He has written mercy (*rahma*) upon Himself” (6:12), “My mercy encompasses all things” (7:156).

Kazemi concludes that absolute unity is the common foundation of Islam and Buddhism, and that the saint, *walī* in Islam and *arabant* or *bodhisattva* in Buddhism, realizes in himself the vertical, metaphysical dimension of knowing the unity of the absolute, and the horizontal, ethical dimension of self-abnegation and giving oneself to others in compassion or love.

It could be said that spiritual figures, saints, mystics and philosophers of all cultures and religions, have always been ready to search for common denominators in the depths of their own and other faiths and views, and that persons attached to worldliness often ideologically or dogmatically

claimed for themselves the full truth and the right not to understand others, but to judge and persecute them. They regularly did this out of worldly motives, lust for power and greed.

Throughout history, there have been many examples of openness, dialogue between cultures and religions, as well as a sincere search for truth, but, however, even better known are examples of hostility, intolerance, conquest and destruction. After the victorious Islam conquered most of the Christian Eastern Roman Empire, as well as Persia, and then Byzantine North Africa and Spain, and ruled them for half a millennium, on the Christian side, in the 12th century, philosophers and scientists Herman the Dalmatian and Robert of Ketton and the abbot of Cluny Petrus Venerabilis began to show great interest in Islam and in the great Arab philosophy and science of the time, but at the same time the Christian crusaders committed many war crimes against Muslims in the Holy Land. On the Islamic side, while the scholar Al-Bīrūnī was interested in Indian astronomy, culture, and even religion, his patron Mahmūd of Ghazni plundered the western Indian provinces around 1000 AD, destroying shrines and taking great booty from each campaign. As for the major religions, the great Indian religions of Brahmanism/Hinduism and Buddhism spread throughout the world before Christianity and Islam and, in principle, did not know the religious wars known to the Abrahamic religions of the West and the Near East. There were wars, but they were secular. However, when Islam began to spread to the East, the Islamic conquerors came into conflict with the rulers of the Eastern countries, but also with their “idolatry” religions. No religion suffered more than Buddhism. Afghanistan and Indonesia were largely Buddhist countries, and today they are Islamic. It is true that Indonesia did not become Islamic through a military conquest. And Afghanistan probably did not become an Islamic country immediately after the conquest by the Arabs, but approximately at the time of the Turkic dynasty of Ghaznavids. Even today, Muslim fundamentalists demolish magnificent Buddhist monuments in Afghanistan, such as those

in Bamiyan, and occasionally some extremist destroys a statue of Buddha on the wonderful stūpa in Borobudur on Java with explosives. On the Indian subcontinent, more than a quarter of the population under Muslim rulers converted to Islam over the centuries, partly due to social exclusion in Hinduism. Today, they live in the Muslim countries of Pakistan and Bangladesh, and as a significant minority in India. Hinduism survived, but Buddhism disappeared. During the conquest of India, Muslim chroniclers describe how the general of the Delhi governor, and later Sultan Qutb-ud-din, named Muhammad Khilji, son of Bakhtiyar, had all the “shaven-headed Brahmins” killed in the monasteries and universities of Bihar at the end of the 12th century and their rich libraries scattered. These were the Buddhist universities of Nālandā, Odantapura and others, the centers of learning in Asia at the time. Since then, Buddhism as an organized religion has been almost non-existent in India, its homeland. Today, however, Pakistani historians and archaeologists write about Pakistan’s Buddhist heritage with due respect.

In the second half of the 20th century, interreligious dialogue was fortunately revived. In the document of the Second Vatican Council, *Nostra aetate* (1965), signed by Pope Paul VI, the council fathers emphasized that today, when humanity is increasingly interconnected, it is necessary for the Catholic Church, in its relationship with other religions, to always consider first of all what people have in common and what leads to mutual understanding. And not what divides and separates them. Of the religions, the declaration briefly but knowledgeably deals with Hinduism and Buddhism, and then significantly more broadly with Islam and Judaism.

The dialogue revived at that time initiated many events, and bore a wonderful fruit when in 2019 Pope Francis and the Grand Imam of Al-Azhar Ahmad Al-Tayyib signed the “Declaration on Human Fraternity for World Peace and Living Together” in Abu Dhabi, for which many Muslim theologians gathered there are also responsible. This declaration states, among other things:

*...Moreover, we resolutely declare that religions must never incite war, hateful attitudes, hostility and extremism, nor must they incite violence or the shedding of blood. These tragic realities are the consequence of a deviation from religious teachings. They result from a political manipulation of religions and from interpretations made by religious groups who, in the course of history, have taken advantage of the power of religious sentiment in the hearts of men and women in order to make them act in a way that has nothing to do with the truth of religion. This is done for the purpose of achieving objectives that are political, economic, worldly and short-sighted...*

*...Dialogue, understanding and the widespread promotion of a culture of tolerance, acceptance of others and of living together peacefully would contribute significantly to reducing many economic, social, political and environmental problems that weigh so heavily on a large part of humanity...*

Reza Shah Kazemi's book on Islam and Buddhism is in complete agreement with such values. It is a valuable contribution of an Islamic scholar to human brotherhood in our current difficult and uncertain times in the world, and shows the true, noble face of Islam that must not be overshadowed by those groups, whether in Islam or in other religions, "*who, in the course of history, have taken advantage of the power of religious sentiment in the hearts of men and women in order to make them act in a way that has nothing to do with the truth of religion. This is done for the purpose of achieving objectives that are political, economic, worldly and short-sighted*". Both the writings and the overall activity of the translator, Professor Kahteran, have been in line with such noble views throughout his life. And it is nice to read them in the valuable forewords by exceptional persons from both the Buddhist and Muslim sides. As well as in the text by Sheikh Hamza Yusuf and in the reviews by Professors Jana Rošker from Ljubljana and Ivana Buljan from Zagreb at the end of the book. The more people embrace such views with conviction, the better the world will be, or, as Kazemi would say, based on Buddhist and Islamic sources, the world will be more endowed with the virtues of wisdom and compassion for all beings.

Zagreb, 23<sup>rd</sup> February 2025

## Predgovor akademika Mislava Ježića, HAZU

**Reza Shah Kazemi: Zajedničko tlo između islama i budizma, Univerzitet u Sarajevu – Filozofski fakultet 2025.**

S ovim izdanjem dobivamo u ruke nadahnjujuću knjigu *Zajedničko tlo između islama i budizma: duhovni i etički afiniteti* (*Common Ground Between Islam and Buddhism: Spiritual and Ethical Affinities* 2010) kojoj je pisac Reza Shah Kazemi, profesor u Ammanu i auctor i urednik istaknutih djela o islamu i međuvjerskome dijalogu koje su objavljene u SAD-u i Velikoj Britaniji. Predgovore djelu napisale su iznimno istaknute osobe: Nj. Sv. Četrnaesti Dalaj-lama Tenzin Gyatso, najugledniji predstavnik buddhizma u svijetu danas i dobitnik Nobelove nagrade za mir, Nj. Kr. V. princ Ghazi bin Muhammad, nećak pokojnoga kralja Husseina i bratić sadašnjega kralja Jordana Abdullaha II, savjetnik kraljev i profesor na Sveučilištu u Jordanu, koji je postigao doktorate u Cambridgeu i Kairu, zaslužan za islamske studije i dijalog među religijama, te Mohammad Hashim Kamali, profesor islamskoga prava na Međunarodnom Institutu islamskih studija u Maleziji s iskustvom velike međunarodne suradnje s nizom središta u svijetu, uključujući i Jordan. A Malezija je i područje doticaja islama i buddhizma.

Prevoditelj knjige profesor je filozofije na Univerzitetu u Sarajevu Nevad Kahteran koji tu predaje istočne filozofije i komparativnu filozofiju, a predavao je i usporedne religije na Fakultetu islamskih

nauka u Sarajevu, kao i uvod u islam i arapsko-islamsku filozofiju na isusovačkom Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Auktor je 12 knjiga, a prevoditelj 17 knjiga sa svojih područja. U magistarskom i doktorskom radu već se je bavio poredbenom i perenijalnom filozofijom, a među knjigama može se kao karakteristična izdvojiti *Komparativna filozofija* (2009). U radovima se nerijetko bavi posebnosti kulture višereligijske Bosne i Hercegovine gdje je dijalog, međureligijski i filozofijski, jedini konstruktivan način života. Cijeli je život stvarao veze svojega sveučilišta i Sarajeva sa svijetom. Studijski je boravio na sveučilištima u Oxfordu, Georgetownu, Kairu, Kyotou, Bejingu i Honoluluu. Suradivao je s istaknutim znanstvenicima i prevodio njihove knjige (Seyyed Hossein Nasr, John L. Esposito, Hans Dairber, Oliver Leaman, Bo Mou, Tu Weiming i dr.). A zanimanjem je i radovima obuhvatio ne samo sav islamski svijet i njegovu filozofiju, nego i Aziju do Kine i Japana. Prije ove knjige preveo je i djelo Fatullaha Mujtabai-a *Hindusko-muslimanske kulturne relacije 2020. (Hindu-Muslim Cultural Relations)*. Tako da je Kazemieva knjiga o islamu i buddhizmu druga poredbena knjiga o dijalogu između islama i velikih indijskih religija, koju je isti upućeni prevoditelj preveo. U zaslužnu se prevoditeljevu radu, dakle, može pratiti stalan napor da se dublje upozna islam i šire proširi njegov dijalog s drugim velikim religijama, filozofijom i kulturama.

Reza Shah Kazemi u knjizi u prvome dijelu raspravlja o duhu islama i buddhizma onkraj pukoga slova i o objavi odozgor i objavi iznutra. U drugome dijelu izlaže da je zajednički nazivnik islama i buddhizma pojam jednote koju on nalazi u izrazima vjere da je Bog jedan koju izražuje *shahāda* i buddhističkome pojmu ispraznosti izdvojenosti iz jednote, *śūnya*, ili u nauci *dharma* i božanskom utočištu *al-samad*, ili u pojmu oslonca iz japanskoga amidističkoga buddhizma *tarikī* i islamskoga pojma predanosti Allāhu *tawakkul*. U trećem dijelu o etičkim usporednicama u islamu i buddhizmu



uspoređuje u pogledu oslobođenosti od vezanosti uz ovaj prolazni svijet pojmove žeđi *taṇhā* u buddhizmu i žudnje *hawā* u islamu te nepostojanosti *anicca* i odricanja *zuhd*, a s druge strane uspoređuje vrline suosjećanja ili sućuti *karuṇā* i milosrđa ili ljubavi *rahma* – oba nazora dakle naglašuju milosrdnu ili suosjećajnu ljubav kao središnju vrlinu. Zanimljiv je i način argumentacije auktora. On vidi različitost u kozmološkome poimanju svijeta u islamu i buddhizmu, ali naglašuje da se oba svjetonazora podudaraju u poimanju prolaznosti svijeta. U islamu je misao na Boga najbolji lijek od vezanosti uza svijet, a kako se to ne izriče tako teistički u buddhizmu, Kazemi razlaže da je *nirvāṇa* apsolut, pa je objema nazorima krajnji svrha doseći apsolut. A neke grane buddhizma kao japanski *jōdo shin-shū* još su bliže teističkomu shvaćanju u islamu. Kazemi traži zajedničke nazivnike koji daju dublja značenja svakoga nazora nego njihove površinske razlike. Tako nalazi da ne govori samo buddhizam o sućuti prema svim bićima, nego da i u islamu, koji možda češće shvaćamo kao teocentrični i antropocentrični nazor, Bog ljubi sva bića „On je upisao milosrđe (*rahma*) u Sebe“ (6:12), „Moje milosrđe obuhvaća sva bića“ (7:156).

Kazemi zaključuje da je islamu i buddhizmu zajednički temelj apsolutna jednota, a da svetac, *walī* u islamu a *arahat* ili *bodhisattva* u buddhizmu, ozbiljuje u sebi vertikalnu, metafizičku dimenziju spoznaje jednote apsoluta i horizontalnu, etičku dimenziju samozatajnosti i darivanja sebe drugima u suosjećanju ili ljubavi.

Moglo bi se reći da su duhovne osobe, svetc, mistici i filozofi svih kultura i religija, uvijek bili spremni tražiti zajedničke nazivnike u dubinama svoje i drugih vjera i nazora, a da su osobe vezane uza svjetovnost često ideološki ili dogmatično svojatale za sebe punu istinu i pravo da druge ne razumiju, nego osuđuju i progone. Redovito su to činile iz svjetovnih pobuda, vlastohleplja i pohlepe.

Bilo je tijekom povijesti mnogo primjera otvorenosti, dijaloga među kulturama i religijama, kao i iskrenoga traženja istine, ali još su poznatiji primjeri neprijateljstva, nesnošljivosti, osvajanja i rušenja. Nakon što je pobjednički islam osvojio najveći dio područja kršćanskoga istočnorimskoga carstva, kao i perzijskoga, a zatim i byzantijsku sjevernu Afriku te Španjolsku, i vladao njima pola tisućljeća, s kršćanske strane, u 12. stoljeću filozofi i znanstvenici Herman Dalmatin i Robert od Kettona i clunjevski opat Petrus Venerabilis stali su pokazivati velik interes za islam i za tadašnju veliku arapsku znanost, no kršćanski su križari istodobno počinjali mnoge ratne zločine nad muslimanima u Svetoj zemlji. S islamske strane, dok se je učeni Al-Bīrūnī zanimao za indijsku astronomiju, kulturu, pa i religiju, njegov je mecenat Mahmūd od Ghaznia oko 1000. g. pljačkao zapadne indijske pokrajine, rušio svetišta i odnosio velik plijen sa svakoga pohoda. Što se velikih religija tiče, indijske velike religije brahmanizam / hinduizam i buddhizam širile su se svijetom prije kršćanstva i islama i u načelu nisu poznavale vjerskih ratova kakve poznaju abrahamske religije na Zapadu i Prednjem Istoku. Ratova je bilo, ali oni su bili svjetovni. No kada se je islam stao širiti na istok, islamski su osvajači došli u sukob s vladarima istočnih zemalja, ali i njihovim „idolopokloničkim“ religijama. Pritom nijedna religija nije stradala više nego buddhizam. Afghanistan i Indonezija bili su uvelike buddhističke zemlje, a danas su islamske. S time da to Indonezija nije postala ratnim osvajanjem. A ni Afghanistan vjerojatno nije odmah po dolasku Arapa, nego približno u vrijeme turkijskih Ghaznavida. Još danas muslimanski fundamentalisti ruše veličanstvene buddhističke spomenike u Afghanistanu, kao u Bamiyanu, a gjedkad neki ekstremist eksplozivom uništi koji kip Buddhe na čudesnoj stūpi u Borobuduru na Javi. Na indijskom potkontinentu više je od četvrtine stanovništva pod vlašću muslimanskih vladara, dijelom i zbog socijalne isključenosti u hinduizmu, tijekom niza stoljeća prešlo na

islam. Danas žive u muslimanskim državama Pakistanu i Bangladešu, a kao znatna manjina i u Indiji. Hinduizam se je održao, ali je buddhizam iščezao. Pri osvajanju Indije, opisuju nam muslimanski kroničari kako je general delhijskoga upravitelja, a poslije sultana Qutb-ud-dina, imenom Muhammad Khilji, sin Bakhtiyarov, krajem 12. stoljeća dao pobiti sve „brahmane obrijane glave“ po samostanima i sveučilištima Bihāra i rastepsti njihove bogate knjižnice. A to su bila buddhistička sveučilišta Nālandā, Odantapura i druga, središta učenosti tadašnje Azije. Otada ni u Indiji, njegovoj domovini, buddhizma kao organizirane religije gotovo da nema. Danas, međutim, i pakistanski povjesničari i arheolozi pišu o buddhističkome nasljeđu Pakistana s dužnim poštovanjem.

U drugoj polovici XX. stoljeća srećom je oživio međureligijski dijalog. U dokumentu Drugoga vatikanskoga koncila *Nostra aetate* (1965.), koji potpisuje papa Pavao VI., koncilski otc naglašuju da je danas, kada se čovječanstvo sve više povezuje, nužno da i Katolička crkva u odnosu prema drugim religijama razmatra uvijek najprvo ono što je ljudima zajedničko i vodi do uzajamna razumijevanja. Dakle, ne ono što ih dijeli i razdvaja. Od religija, deklaracija se kratko, ali sadržajno, bavi hinduizmom i buddhizmom, a potom osjetno šire islamom i židovstvom.

Tada pokrenuti dijalog pokrenuo je mnoga događanja, a donesao je krasan plod kada su 2019. papa Franjo i veliki imam Al-Azhara Ahmad Al-Tayyib potpisali u Abu Dhabiu „Deklaraciju o ljudskom bratstvu za mir u svijetu i zajednički suživot“, za koju su zaslužni i mnogi ondje okupljeni muslimanski teolozi. U toj deklaraciji između ostaloga stoji i ovo:

*...Isto tako odlučno izjavljujemo da religije nikada ne smiju poticati rat, stavove mržnje, neprijateljstvo i ekstremizam, niti pozivati na nasilje ili krvoproliće. Ove tragične stvarnosti posljedica su odstupanja od religijskih učenja. One su rezultat političke manipulacije religijama i*

*tumačenjâ religijskih skupina koje su tijekom povijesti zloupotrebljavale utjecaj vjerskih osjećaja u srcima ljudi kako bi ih naveli da učine nešto što nema nikakve veze s istinom o religiji, a sve kako bi postigli političke i ekonomske ovosvjetske i kratkovidne ciljeve.*

*Dijalog, razumijevanje, te promicanje kulture tolerancije, prihvaćanja drugoga i mirnog zajedničkog života bitno bi doprinijelo smanjenju mnogih ekonomskih, društvenih, političkih i ekoloških problema koji opterećuju veliki dio čovječanstva.*

Upravo je s takvim stavovima potpuno suglasna knjiga Reze Shaha Kazemia o islamu i buddhizmu. Ona je dragocjen prinos islamskoga učenjaka ljudskomu bratstvu u našim današnjim teškim i neizvjesnim vremenima u svijetu i pokazuje ono pravo, plemenito lice islama koje ne smiju zasjeniti one skupine bilo u islamu bilo u drugim religijama „koje su tijekom povijesti zloupotrebljavale utjecaj vjerskih osjećaja u srcima ljudi... kako bi postigle političke i ekonomske ovosvjetske i kratkovidne ciljeve.“ I djela i ukupni rad prevoditelja, profesora Kahterana cijeli je život bilo u skladu s takvim plemenitim stavovima. A lijepo ih je pročitati i u vrijednim predgovorima iznimnih osoba s buddhističke i s muslimanske strane. Kao i u tekstu Šejha Hamze Yusufa i u recenzijama profesorica Jane Rošker iz Ljubljane i Ivane Buljan iz Zagreba na kraju knjige. Što više ljudi s uvjerenjem prigrlji takve stavove, to će svijet biti bolji, ili, kako bi Kazemi na temelju buddhističkih i islamskih izvora rekao, obdareniji vrlinama mudrosti i suosjećanja sa svim bićima.

Zagreb, 23. februar/veljače 2025.

## Foreword by Soraj Hongladarom

**Mahachulalongkornrajavidyalaya University  
(Mahachula University) & president of the CPWP, USA  
(<https://www.cpwponline.org/home>)**

I am glad and honored to collaborate with Prof. Nevad Kahteran on the new series on *New Frontiers of Buddhist and Islamic Philosophy*. I first met Prof. Kahteran at the World Congress of Philosophy in August last year in Rome, and we formed a lasting friendship. We had a conversation on a collaborative project between the Buddhist and Islamic traditions in philosophy, and I am delighted that this project has already been given an auspicious start seen in the publication of the three volumes that Prof. Kahteran has mentioned, namely *Islamic-Buddhist Eco Dialogue (IBED): Applying Religion and Science to Ecology and Sustainability*, *Common Ground between Islam and Buddhism: Spiritual and Ethical Affinities*, and *Hindu-Muslim Cultural Relations*. The first two books are works that Prof. Kahteran has masterfully translated from English. The last two were published online by the Faculty of Philosophy of the University of Sarajevo.

Buddhism and Islam have had a long-standing contact. In Thailand where I live, Muslim communities have lived in many areas in the country for centuries, co-existing peacefully with the Buddhist population. Many Muslims, especially Persians, rose to high rank in the Siamese court (as the

country was known before 1932) and became highly influential. Thailand nowadays is having good relations with the Islamic communities worldwide. However, academic and philosophical contacts between the two traditions are rather rare. Thus, Prof. Kahteran's project of engaging Islamic and Buddhist scholars on issues of common concern is a very important one in today's world, and I strongly wish that this collaboration will open a door toward a deepening of mutual understanding between the two traditions and between our two peoples. We have much to learn from each other.

It might look from the surface that Buddhism and Islam have little in common. Buddhism is a non-theistic religion, meaning that the religion does not believe in a creator God in whom all values and meanings reside. But the fact that in Buddhism values and meanings of human life are objective shows that, deeper down, there is something objectively existing that must provide ground for the values and meanings. Here is a „common ground“ that is the subject matter of one of the books in the series that Prof. Kahteran has translated. This, moreover, is only a tiny example, and as I have already said, Buddhists have a lot to learn from Muslims, and vice versa.

I would like to take this opportunity to congratulate Prof. Kahteran for his masterful translations, and wish that this project is a highly successful one, and that it acts as a bridge that creates greater mutual understanding between us.

Bangkok, February 23, 2025

## Predgovor Soraja Hongladaroma

**Sveučilište Mahachulalongkornrajavidlaya (Sveučilište Mahachula)  
i predsjednik CPWP, USA (<https://www.cpwponline.org/home>)**

Drago mi je i počašćen sam surađivati s prof. Nevadom Kahteranom na novoj seriji o novim granicama budističke i islamske filozofije. Prvi put sam upoznao prof. Kahterana na Svjetskom kongresu filozofije u augustu/kolovožu prošle godine u Rimu i stvorili smo trajno prijateljstvo. Razgovarali smo o zajedničkom projektu između budističke i islamske tradicije u filozofiji i oduševljen sam što je ovaj projekt već dobio povoljan početak viđen u objavljivanju tri toma koja je prof. Kahteran spomenuo, a to su *Islamsko-budistički ekološki dijalog (IBED): Primjena religije i znanosti na ekologiju i održivost*, *Zajedničko tlo između islama i budizma: duhovni i etički afiniteti* i *Hinduističko-muslimanski kulturni odnosi*. Prve dvije knjige su djela koja je prof. Kahteran majstorski preveo sa engleskog jezika. Posljednje dvije je objavio online Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu.

Budizam i islam imaju dugogodišnji kontakt. U Tajlandu, gdje živim, muslimanske zajednice stoljećima žive u mnogim područjima zemlje, mirno koegzistirajući s budističkim stanovništvom. Mnogi muslimani, posebno Perzijanci, uzdigli su se do visokog položaja na sijamskom dvoru (kako je zemlja bila poznata prije 1932.) i postali vrlo utjecajni. Tajland danas ima dobre odnose s islamskim zajednicama diljem svijeta. Međutim, akademski i filozofski kontakti između dviju tradicija prilično su rijetki. Stoga je

projekt prof. Kahterana angažiranja islamskih i budističkih znanstvenika u pitanjima od zajedničkog interesa vrlo važan u današnjem svijetu i snažno želim da ova suradnja otvori vrata prema dubljem međusobnom razumijevanju između dviju tradicija i između naša dva naroda. Imamo mnogo toga za naučiti jedni od drugih.

Na površini bi se moglo činiti da budizam i islam imaju malo zajedničkog. Budizam je ne-teistička religija, što znači da religija ne vjeruje u Boga stvoritelja u kojem prebivaju sve vrijednosti i značenja. Ali činjenica da su u budizmu vrijednosti i značenja ljudskog života objektivni pokazuje da, dublje u sebi, postoji nešto objektivno postojeće što mora pružiti temelj za vrijednosti i značenja. Ovdje je “zajedničko tlo” koje je tema jedne od knjiga u seriji koju je prof. Kahteran preveo. Ovo je, štoviše, samo mali primjer, i kao što sam već rekao, budisti imaju mnogo toga za naučiti od muslimana, i obrnuto.

Ovom prilikom čestitam prof. Kahteranu na majstorskim prijevodima i želim da ovaj projekt bude vrlo uspješan i da djeluje kao most koji stvara veće međusobno razumijevanje među nama.

Bangkok, 23. februara / veljače 2025. godine



## Translator's Foreword

After the *New Frontiers of Japanese Philosophy* (in collaboration with James W. Heisig, Nagoya, Japan) and the *New Frontiers of Chinese Philosophy* (in collaboration with Bo Mou, San Jose, USA), the natural sequence was a new volume in collaboration with Soraj Hongladarom (Bangkok, Thailand), the *New Frontiers of Buddhist and Islamic Philosophy*.

Hence, as part of this trilogy, the *Islamic-Buddhist Eco Dialogue (IBED): Applying Religion and Science to Ecology and Sustainability* and *Common Ground between Islam and Buddhism: Spiritual and Ethical Affinities* were translated. These two books, as online editions of the Faculty of Philosophy of the University of Sarajevo, are actually supporting pillars, which have an additional one that forms the tripod of this project, *Hindu-Muslim Cultural Relations*, a work that was also published as an online edition of the Faculty of Philosophy of the University of Sarajevo, all with the aim of expanding and gaining better insights by our students and interested researchers for these two colossal philosophical and theological traditions, as well as their acquisition of intercultural and transcultural competences that are indispensable in the 21st century.

The preface to the *Common Ground*, as a continuous idea from the point of view of HRH Prince Ghazi bin Muhammad bin Talal as the initiator of a more extensive dialogue, firstly, between Christians and Muslims as the *Common Word*, is now intensified through the dialogue with the

Buddhists as the *Common Ground*, and this is not without good enough reason, especially considering the fact that in the Indian subcontinent Muslims form the largest minority in the world (over 300 million Muslims in India), and that it is necessary to enable a deeper intercultural and trans-cultural understanding of them, while telling in a conciliatory tone about the historical curiosities of this relationship between the two within this book can help in the acquisition of competencies of this kind.

After all, additional reasoning and at the same time fear lies in the fact that India and Pakistan, now as two nuclear powers, already have two wars behind them and that the third one could in all likelihood be of a nuclear character, as a war on the roof of the world, at the same time *bellum omnium contra omnes* (“the war of all against all”), and it is not necessary to further emphasize the importance of this pioneering work, as well as the project I am working on with my colleague Soraj Hongladarom from Mahachula University in Bangkok, Thailand. We look forward to the whole plethora of young researchers from Bosnia and Herzegovina and our region who will continue to build solid bridges of deeper understanding between the philosophical and theological traditions included here towards World Philosophy.

Mojmilo, 22/02/2025

## Predgovor prevoditelja

Nakon *Novih granica japanske filozofije* (u suradnji sa James W. Heisig-om, Nagoya, Japan) i *Novih granica kineske filozofije* (u suradnji sa Bo Mou, San Jose, USA), prirodan slijed je bio novi svezak u suradnji sa Soraj Hongladarom-om (Bangkok, Thailand), *Nove granice budističke i islamske filozofije*.

Otuda, u sklopu te trilogije su nastali *Islamsko-budistički eko dijalog (IBED): primjena religije i znanosti na ekologiju i održivost* i *Zajedničko tlo između islama i budizma: duhovni i etički afiniteti*. Ove dvije knjige, kao online izdanja Filozofskog fakulteta Univerziteta u Sarajevu, zapravo su potporni stubovi, koji imaju dodatni koji tvori tronožac ovog projekta, *Hindusko-muslimanske kulturne relacije*, djelo koje je također objavljeno kao online izdanje Filozofskog fakulteta Univerziteta u Sarajevu, a sve sa ciljem prosezanja i stjecanja boljih uvida od strane naših studenata i zainteresiranih istraživača za ove dvije kolosalne filozofske i teološke tradicije, kao i njihovog stjecanja interkulturalnih i transkulturalnih kompetencija koje su prijeko potrebite u 21. stoljeću.

Predgovor *Zajedničkom tlu*, kao kontinuiranje ideje iz rakursa Nj. K. V. Princa Ghazi bin Muhammad bin Talal-a kao pokretača zamašnjeg dijaloga, prvo, između kršćana i muslimana kao *Common Word – Zajednička Riječ*, sada se intenzivira kroz dijalog sa budistima kao *Common Ground – Zajedničko tlo* i ovo nije bez dostatno dobrog razloga, napose uobzirujući

činjenicu da na Indijskom potkontinentu muslimani tvore najveću manjinu na svijetu (preko 300 miliona muslimana u Indiji), te da je prijeko potrebno omogućiti dublje interkulturalno i transkulturalno njihovo razumijevanje, dok kazivanje u pomirljivom tonu o povijesnim kuriozitetima tog odnosa jednih i drugi unutar ove knjige može pripomoći u stjecanju kompetencija ove vrste.

Uostalom, dodatna razložnost i ujedno bojazan leži u činjenici da Indija i Pakistan, sada kao dvije nuklearne sile, imaju već dva rata iza sebe i da bi onaj treći po svoj prilici mogao biti nuklearnog karaktera, kao rat na krovu svijetu, ujedno *bellum omnium contra omnes*, te nije potrebno dodatno isticati važnost ovog pionirskog djela, kao ni projekta kojeg radim sa kolegom Soraj Hongladarom-om sa Machachula Univerziteta u Bankoku, Thailand. S radošću unaprijed pogledamo na čitavu plejadu mladih istraživača iz Bosne i Hercegovine i našeg regiona koji će nastaviti graditi stamene mostove dubljeg razumijevanja između ovdje uključenjih filozofskih i teoloških tradicija ka izgradnji svjetske filozofije.

Mojmilo, 22. 2. 2025. godine

DALAI LAMA

## PREDGOVOR

Ovo je važna i pionirska knjiga, koja nastoji pronaći zajedničko tlo između učenja islama i budizma. Nadam se da će na bazi ovog zajedničkog tla, sljedbenici svake od ovih tradicija možda početi cijeniti duhovne istine svojih različitih staza i da će iz ovoga razviti osnovu za poštivanje praksi i vjerovanja jedni drugih. Ovo se vjerojatno nije ranije često dešavalo, jer je postojala tako mala mogućnost za istinsko razumijevanje između ove dvije velike tradicije. Ova knjiga nastoji ovo ispravno postaviti.

Buddha je naučavao da svako osjećajno biće posjeduje razum ili svijest čija je temeljna narav čista, nezagađena mentalnim izvrtanjima. Ukazujemo na tu narav kao Buddhinu narav, ili sjeme prosvjetljenja. S tog stajališta svako biće na koncu postiže savršenstvo. I jednako tako, zato što je priroda razuma čista, vjerujemo da svi negativni aspekti konačno mogu biti uklonjeni iz njega. Kada je naše mentalno stajalište pozitivno, negativne akcije tijela i govora automatski prestaju. Zato što vjerujemo da svako osjećajno biće posjeduje takovrsni potencijal, sva su jednaka; svako posjeduje pravo da bude sretan i da prevlada patnju. Čitav budistički način života je utemeljen na principima dubokog respekta za dobrobit svih naših bića. Ovo je sustav utemeljen na prakticiranju samilosti.

Moji muslimanski prijatelji su mi objasnili da pošto se Bog karakterizira kao samilosni i milostivi, muslimanski vjernici se zapravo podlažu idealu

univerzalne samilosti. Kroz ovo se misli da Božija samilost može teći kroz akcije vjernika. Takovrsna praksa je jasan način pročišćenja uma i čini se usporednim onome što je sami Budha kazao o važnosti stvarnog življenja na samilostan, etičan način. **Stoga, sa budističkog stajališta, islamska praksa je evidentno duhovni put spasenja.**

Jasno, samilost prebiva u srcu učenja i islama i budizma, kao što jednako tako leži u srcu drugih velikih religijskih tradicija. Moja je usrdna želja da će priznanje ovog temeljnog zajedničkog principa biti podloga za muslimane i budiste da prevladaju bilo kakav osjećaj opreznosti koji osjećaju jedni spram drugih i da razviju plodno i pouzdano prijateljstvo. Jamačno je došlo vrijeme da sljedbenici velikih svjetskih religija rade zajedno kako bi stvorili samilosniji i miroljubiviji svijet.

Želio bih iskazati duboku zahvalnost prijatelju princu Ghazi bin Muhammadu koji me je nekoliko puta ugostio u Jordanu i koji je kao rezultat naših razgovora inicirao ovaj projekat dostojan divljenja. Razgovori sa njim i drugim muslimanskim prijateljima potvrđuju mi u mojemu ubjeđenju duboku vrijednost ohrabivanja dijaloga između velikih svjetskih duhovnih tradicija. Molim se da njegove posljedice budu plodne i dalekosežne.

21. januar/siječanj 2010. godine

*U ime Boga, Milostivog, Samilosnog!  
Neka je mir i blagoslov na Poslanika Muhammeda (a. s.)*

**NJ. K. V. PRINC GHAZI BIN MUHAMMAD**

## Uvodnik u *Zajedničko tlo* Svjetske religije i svjetski mir

Od 2010. godine po Kristu, 1431. hidžretske, najmanje 80% svjetskog stanovništva od 6,7 milijardi ljudi pripada četirima od najbrojnijih svjetskih religija. Četiri od pet ljudi na zemlji su: kršćani (32%), muslimani (23%), hinduisti (14%) ili budisti (12%). Pošto je religija (od latinskog ‘re-ligio’, što znači ‘ponovno vezati’ [čovjeka za Nebo]) nedvojbeno najmoćnija sila u oblikovanju stavova ljudi i ponašanja — u teoriji ako ne i u praksi — logično slijedi da ako u svijetu treba biti mira i harmonije mora postojati mir i sklad između religija kao takvih, a posebno između četiri najveće svjetske religije.

Dana 13. listopada 2007. godine, 138 vodećih svjetskih muslimanskih intelektualaca (uključujući takve ličnosti kao što su veliki muftija Egipta, Sirije, Jordana, Omana, Bosne i Hercegovine, Rusije i Istanbula) poslali su Otvoreno pismo vjerskim vođama kršćanstva. Upućeno je vođama kršćanskih crkava i denominacija cijeloga svijeta, počevši od Njegove Svetosti pape Benedikta XVI. U biti, Otvoreno pismo je predloženo, na temelju ajeta iz Časnog Kur’ana i Svetog pisma, koje islam i kršćanstvo dijele, u svojoj srčici, dvije ‘zlatne’ zapovijedi od najveće važnosti ljubavi prema Bogu i

ljubavi prema bližnjemu. Na temelju ovog zajedničkog tla na zemlji, pozvalo je na mir i slogu među kršćanima i muslimanima širom svijeta.

To Otvoreno pismo dovelo je do povijesnog globalnog mirovnog pokreta posebno između muslimana i kršćana (kao što se može vidjeti na [www.acommonword.com](http://www.acommonword.com)), te iako pritom nije smanjilo ratove kao takve između muslimana i kršćana ili okončalo međusobnu mržnju i predrasude, učinilo je mnogo dobra, milošću Božjom, i zamjetno je promijenilo ton između muslimanskih i kršćanskih vjerskih vođa i donekle produbljeno pravo razumijevanje svakog iz druge religije na značajan način. Inicijativa Zajednička riječ sigurno nije bila sama na svjetskoj pozornici u pokušaju da učini boljim stvari među ljudima vjere (posebno se misli na Savez civilizacija, Nj. V. kralja Abdullaha iz Saudijske Arabije i Međuvjersku inicijativu i govor predsjednika Obame u Kairu 2009.), ali smatramo da je ipak značajno da, npr. prema Pew globalnom izvještaju iz listopada 2009. godine, postotak Amerikanaca koji gaje negativna mišljenja o islamu bio je 53% dok je samo nekoliko godina ranije iznosio je 59%. Tako je moguće ublažiti napetosti između dviju vjerskih zajednica (i pored sukoba i ratova koji bjesne i doista su se povećali u broju tijekom tog istog razdoblja) kada vjerske vođe i intelektualci uspostavljaju dodir jedni za drugima s pravom vjerskom porukom.

U suradnji s Nj. S., 14. Dalaj Lamom, osmislili smo sadašnju inicijativu. Zamolili smo jednog od stipendista Kraljevske akademije, dr. Reza Shah-Kazemija — cijenjenog stručnjaka za islamski misticizam i vodećeg autora u komparativnoj religiji — da napiše esej na ovu temu, kojeg smo zatim zamolili da proširi u ovu raspravu. Mi se nadamo i molimo da će ova knjiga biti blagoslovljena istom vrstom globalnog učinka između muslimana i budista koju je *A Common Word / Između nas i vas riječ zajednička* učinila između muslimana i kršćana.



## Zašto nam treba ‘zajednička osnova’?

Konkretna namjera i cilj povjerenstva bila je identificirati duhovno ‘zajedničko tlo’ (autentično utemeljeno na religijskom sa vjerodostojnim tekstovima islama i budizma) između muslimana i budista koje će omogućiti objema zajednicama da se međusobno vole i poštuju ne samo kao ljudska bića općenito, nego i kao muslimani i budisti posebno. Drugim riječima, nadali smo se da ćemo saznati i razumjeti što u naše dvije velike religije — unatoč svim mnogim nepomirljivim i nepremostivim doktrinarnim, teološkim, pravnim i drugim razlikama koje imamo među nama i koje ne možemo i ne smijemo poricati — imamo zajedničko što će nam omogućiti vježbanje više ljubavnog milosrđa i poštovanja jednih prema drugima, više jer smo muslimani i budisti, i to ne samo zato što smo svi ljudska bića. Vjerujemo da, unatoč opasnostima sinkretizma, pronalaženje vjerskog zajedničkog temelja je plodonosno, jer muslimani u najmanjem nikada neće biti u stanju biti cijelim srcem oduševljeni niti jednom etikom koja čak i ne spominje Boga, niti se na Njega poziva. Jer, Bog kaže u Časnom Kur’anu:

*A onaj ko okrene glavu od Knjige Moje, taj će teškim životom živjeti i na Sudnjem danu ćemo ga slijepa oživjeti (Tā Hā, 20:124)*

I jednako tako kaže:

*Budi čvrsto uz one koji se Gospodaru svome mole ujutro i naveče u želji da naklonost Njegovu zasluže, i ne skidaj očiju svojih s njih iz želje za sjajem u životu na ovom svijetu, i ne slušaj onoga čije smo srce nebajnim prema Nama ostavili koji strast svoju slijedi i čiji su postupci daleko od razboritosti (Al-Kahf, 18:28)*

Ovo objašnjava zašto jednostavno ne predlažemo verziju druge ‘zlatne’ zapovijedi (‘ljubi bližnjega svoga’) — verzija koje se doista nalazi u istim tekstovima islama i buddhizma (baš kao što se nalazi u svetim religijskim

tekstovima judaizma, između ostalog, kršćanstva, hinduizma, konfucijanizma i taoizma): bez prve ‘zlatne’ zapovijedi (‘ljubi svog Boga’), druga zapovijed sama po sebi riskira postojanje duhovno lišene istine, i stoga riskira pad u površni društveni sentimentalizam bez prave vrline i dobrote; riskira biti sekularna etika koja zauzima svoj stav o raspoloženjima koja sebi možemo dočarati povremeno, ne zahtijevajući ništa od duše, ne riskirajući ništa, ništa ne mijenjajući, sve obmanjujući.

S druge strane, jedna od najvećih ironija mnogih religioznih praktičara jeste da unatoč činjenici da njihove religije pozivaju na milosrđe i poštovanje među ljudima, omalovažavaju druge (i uskraćuju im to milosrđe i poštovanje) ako ti drugi ne krenu istim putevima ljubeći milosrđe kao oni. Stoga ih ljubav prema vlastitim religijama čini *manje* s ljubavlju milosrdnim prema drugim ljudima umjesto da ih čini *milosrdnijima* prema drugim ljudima! Ovo mi se kao muslimanu čini posebno ironično, jer u sve četiri tradicionalne sunitske pravne škole mišljenja (*madbāhib*), kao i u tradicionalnoj ši'itskoj misli i ibadhijskoj misli — to znači, u svim tradicionalnim pravnim školama mišljenja u islamu kao takvim — nečiji izbor vjere *nije* temelj za neprijateljstvo protiv njih (ako prvo nisu neprijateljski raspoloženi prema muslimanima). Naprotiv, muslimani su dužni ponašati se milosrdno i pravedno prema svima, vjernicima i nevjernicima jednako. Bog kaže u Časnom Kur'anu:

*Reci vjernicima da oprostite onima koji ne očekuju Allahove dane u kojima će On nagraditi ljude za ono što su radili.*

*Onaj koji čini dobro – sebi ga čini, a onaj koji radi zlo – radi protiv sebe, a na kraju ćete se Gospodaru svome vratiti. (Al-Jāthiyah, 45:14-15)*

Isto je jasno u sljedećem odlomku iz Časnog Kur'ana koja počinje navođenjem molitve ranijih vjernika:

*Ne dopusti, Gospodaru naš, da nas nevjernicima staviš u iskušenje i oprosti nam, Gospodaru naš! Ti si, zaista, Silni i Mudri.*

*Oni su vama divan uzor – onima koji žele Allaha i onaj svijet. A onaj koji leđa okrene – pa, Allah, zaista, nije ni o kom ovisan i On je jedini hvale dostojan!*

*Allah će sigurno uspostaviti ljubav između vas i onih s kojima ste u zavadi; Allah je svemoćan; Allah mnogo prašta i On je samilostan.*

*Allah vam ne zabranjuje da činite dobro i da budete pravedni prema onima koji ne ratuju protiv vas zbog vjere i koji vas iz zavijčaja vašeg ne izgone – Allah, zaista, voli one koji su pravični (Al-Mumtahina, 60:5-8).*

Stoga muslimani moraju u principu pokazati milost i poštovanje prema svima onima koji protiv njih ne ratuju, niti ih tjeraju sa njihovih ognjišta (dakle, to su uvjeti za pravedan, obrambeni rat u islamu). Muslimani ne smiju svoju milost uvjetovati milošću drugih ljudi, ali je ipak psihološki gotovo neizbježno da će ljudi više cijeniti svoje bližnje kada znaju da njihovi drugovi također pokušavaju pokazati milost i poštovanje prema svima. Barem je ovo bila jedna od naših glavnih pretpostavki pri povjerbi ove knjige.

### **Zajednički temelj**

Što se same knjige tiče, smatramo da nije naodmet reći da se pokazalo, Božijom milošću, općenito zapanjujuće djelo učenosti i prikaza dubine razumijevanja i veličine duše u ime autora. To ne znači da će svaki musliman — ili svaki budista — prihvatiti, ili čak razumjeti, sve što autor kaže, ali se ipak može pošteno reći da je knjiga općenito normativna s islamskog gledišta (posebno u tome što je namjerno zasnovana na Časnom Kur'anu, hadisu i spoznaji velikog učenjaka i mistika Abū Hāmida al-Ghazālīja i da

ispituje sve glavne škole budističke misli (kako ih ja razumijem). Štoviše, knjiga pokazuje van razumne sumnje neke vrlo važne sličnosti i paralele između islama i budizma, a posebno sljedeće:

- (1) Vjerovanje u Konačnu Istinu (*al-Haqq*) koji je također Apsolutno Jedan, i koji je Apsolutna Stvarnost, i Izvor Milosti i Upute ljudskim bićima.
- (2) Vjerovanje da je svaka duša odgovorna prema principu pravde na Ahiretu (budućem svijetu), i da je ovo načelo ukorijenjeno u samoj prirodi Apsolutne Stvarnosti.
- (3) Vjera u kategorički moralni imperativ vježbanja suosjećanja i milosrđa prema svima, ako ne u središnjim kozmogonijskim i eshatološkim funkcijama milosrđa (time označavamo ideju da je svijet stvoren milosrđem, i da smo milosrđem spašeni i izbavljeni).
- (4) Uvjerenje da su ljudska bića sposobna za nadržacionalno znanje, izvor i spas na onom svijetu i prosvjetljenje u ovom-dolje.
- (5) Vjera u mogućnost postojanja posvećenog stanja za ljudska bića, i uvjerenje da svi trebaju težiti ovom stanju svetosti (bogougodništva).
- (6) Vjerovanje u učinkovitost i nužnost duhovne prakse: bilo da je to u obliku žarke molitve, kontemplativne meditacije, ili metodičke invokacije.
- (7) Uvjerenje u nužnost odvajanja od svijeta, od ega i njegovih strastvenih želja.

Što se tiče Buddhinog nespominjanja Boga kao Stvoritelja, ovo je definitivno apsolutna razlika između muslimana i budista, međutim, ako se razumije da je Jedan Bog, i da Buddhina šutnja na Jedno kao Stvoritelja nije poricanje kao takvo, onda je moguće reći gore navedene tačke zasigurno čine značajnu 'zajedničku osnovu' između islama i budizma, unatoč mnogim nepremostivim razlikama veze između njih. Svakako, ove se tačke mogu uzeti kao konstitutivno stvaranje ili "uspostavljanje" jezgre religije

- a ne “podjela” u tome, a upravo ono što Bog kaže u Časnom Kur’anu je suštinska poruka najvažnijih Božijih poslanika:

*On vam propisuje u vjeri isto ono što je propisao Nūhu i ono što objavljujemo tebi, i ono što smo naredili Ibrāhīmu i Mūsāu i Isāu: “Pravu vjeru ispovijedajte i u tome se ne podvajajte!” Teško je onima koji Allahu druge ravnim smatraju da se tome pozivu odazovu. Allah odabire za svoju vjeru onoga koga On hoće i upućuje u nju onoga ko Mu se iskreno obrati. (Al-Shūrā, 42:13)*

Moglo bi se također reći da te tačke također čine bit dvije najveće zapovijedi: vjera u jednu apsolutnu Istinu i težnja za odvajanjem od svijeta, ega i tijela kroz duhovne prakse i težnju za bogougodništvom (i stoga nadracionalnim znanjem) moglo bi se smatrati obrnutim načinom od postizanja Prve zapovijedi i kategoričkog imperativa suosjećanja i milosrđa što je očito druga zapovijed u različitim riječima, ako ne i Prva zapovijed (uz besmrtnost duše koja je naznačena u objema zapovijedima imenovanjem cijelog ‘srca’). A Bog zna najbolje.

### **Ljudi iz Pisma (*abl al-Kitāb*)**

Sve navedeno dovodi nas do zaključka kao muslimana da je Buddha, čijim je osnovnim smjernicama jedan od deset ljudi na zemlji princip koji slijede zadnjih 2500 godina, po svoj prilici bio - a Bog zna najbolje - jedan od velikih Božijih poslanika, čak i ako mnogi muslimani neće prihvatiti sve što je u palijskom kanonu autentično pripisano Buddhi. Jer ako Buddha nije spomenut u Časnom Kur’anu poimence, ipak je jasno da Bog kaže da je svaki narod imao svog ‘opomenitelja’ i da su postojali poslanici koji nisu spomenuti u Časnom Kur’anu:

*Mi smo te poslali s Istinom da radosne vijesti donosiš da opominješ; a nije bilo naroda kome nije došao onaj koji ga je opominjao. (al-Fātir, 35:24)*

*I prije tebe smo poslanike slali, o nekima od njih smo ti kazivali, a o nekima ti nismo kazivali. I nijedan poslanik nije mogao da učini nikakvo čudo bez Allahove volje. A kad se Allahova prijetnja ispuni, biće presuđeno po pravdi i tada će nevaljali nastradati. (al-Ghafir, al-Mu'min, 40:78)*

Čini nam se onda da su umajadi i abasidi bili u potpunosti u pravu u pogledu na budiste kao da su *'ahl al-Kitāb'* ('sunarodnici otkrivenog Pisma'). To je zapravo način na koji milijuni običnih muslimanskih vjernika neizrečeno su smatrali svoje pobožne budističke susjede stotinama godina, unatoč tome što će im njihovi znanstvenici reći o doktrinarnim razlikama između dviju vjera.

Osobnije, mogu li reći da sam čitao zen budističke tekstove kao mlađi dok sam studirao na Zapadu (kao što su neki od spisa D. T. Suzukija i kao što je Eugen Herrigel-ovo djelo *Seminal Zen in the Art of Archery / Nadahnjujući zen u umjetnosti streličarstva*). Jako sam ih cijenio, bez potpune mogućnosti da smjestim budizam u kontekst moje vjere, islama. Nedavno sam primijetio učinak kod sebe prilikom susreta s Njegovom Svetošću Dalaj Lamom. Bilo je jednostavno ovo: obavio sam pet dnevnih namaza s većom koncentracijom, a tijekom ostatka dana mogao sam bolje pratiti vlastite misli, te lakše cenzurirati i kontrolirati vlastite impulse. Nisam imao naročito poseban poriv da izađem i naučim više o budizmu, kao što bismo mogli očekivati, ali sam ipak shvatio da se nešto pozitivno odvijalo. Pitao sam svog prijatelja šejha Hamzu Jusufa Hansona (za kojeg sam znao da je puno čitao o budizmu) zašto je mislio da se to se dogodilo, a on je mudro odgovorio da je to zato što su: 'Budisti nasljednici vrlo moćne duhovne obuke'. Stoga sam osobno vrlo zadovoljan saznanjem o zajedničkoj osnovi koja leži u pozadini između islama i budizma na izričit način. Doista, kao musliman, laknulo mi je i drago mi je - ako mogu tako reći - što znam da jedna osmina svijeta koji nisu muslimani prakticira budizam i čini praksu suosjećanja i milosrđa središtem njihovog života (barem u teoriji). I nadam se da će ova knjiga voditi muslimane i budiste da se natječu u suosjećanju

i milosrđu koje je srčika kod obje njihove religije. Bog kaže u Časnom Kur'anu:

*A tebi objavljujemo Knjigu, samu istinu, da potvrdi knjige prije objavljene i da nad njima bdi. I ti im sudi prema onome što Allah objavljuje i ne povodi se za prohtjevima njihovim, i ne odstupaj od Istine koja ti dolazi; svima vama smo zakon i pravac propisali. A da je Allah htio, On bi vas sljedbenicima jedne vjere učinio, ali, On hoće da vas iskuša u onome što vam propisuje, zato se natječite ko će više dobra učiniti; Allahu ćete svi vratiti, pa će vas On o onome u čemu ste se razilazili obavijestiti. (al-Mā'idah, 5:48)*

### **Raniji zajednički temelj?**

Bilo bi naopako ne spomenuti da iako ova knjiga može predstavljati jedan od prvih — ako ne i prvi — veliki pokušaj učenjaka duhovne usporedbe između budizma kao takvog i islama kao takvog u našem modernom dobu, a bilo je neke vrlo briljantne i ozbiljne intelektualne i duhovne razmjene u prošlosti između islama i 'Tri (velika) učenja' Kine (konfucijanizma, taoizma i budizma). To posebno svjedoče radovi domicilnih kineskih muslimana ('*Han Kitāb*') tijekom šesnaestog, sedamnaestog i osamnaestog stoljeća, a posebno dvije figure Wang Daiyu (oko 1570-1660 n. e.) i Liu Zhi (oko 1670-1724 n. e.). Ovo djelo je nedavno objavljeno i prevedeno na engleski (ironično, više-manje je nepoznato u arapskom i u modernom kineskom) a napisali su ga profesori William Chittick, Sachiko Murata i Tu Weiming. Nedavno je ovaj tim znanstvenika napisao dvije sljedeće temeljne knjige:

(1) *Chinese Gleams of Sufi Light: Wang Tai-yü's 'Great Learning of the Pure and Real' and Liu Chih's 'Displaying the Concealment of the Real Realm' / Kineski odsjaji sufijskog svjetla: Wang Tai-yüovo 'Veliko učenje o čistom i stvarnom' i Liu Chihovo 'Prikazivanje skrivenosti stvarnog kraljevstva'* (State University of New York Press, 2000);

(2) *The Sage Learning of Liu Zhi: Islamic Thought in Confucian Terms / Mudračko učenje Liu Zhija: Islamska misao u konfucijanskim terminima* (Cambridge, MA, Harvard University Asia Centre, 2009).

Oni su također navodno radili na Wang Daiyu-ovom *The Real Commentary on the True Teaching / Pravi komentar na Istinsko Učenje* (prvi put objavljeno 1642. godine). Ovi radovi predstavljaju ključni resurs za međusobno razumijevanje između Kine i islama, a znanstvenici zainteresirani za dublje udublјivanje u duhovne usporedbe između islama i budizma (kao i konfucijanizma i taoizma) nisu mogli bolje već započeti ovdje. Nadamo se da će ova blaga biti prevedena na arapski i moderni kineski i široko dostupna. Kada u potpunosti iskoristimo mudrost prošlosti i udružimo s današnjim znanjem, bolje smo opremljeni za suočavanje s neizvjesnom budućnošću.

*I neka je svaka hvala Bogu, Gospodaru svjetova.*

Gore izražena mišljenja predstavljaju isključivo osobne stavove princa Ghazija i ne predstavljaju stavove vlade, niti naroda Jordana na bilo koji način; niti su namjeravani baviti se političkim pitanjima u bilo kojem obliku.

**Nj.K.V. Princ Ghazi bin Muhammad**

(aalalbayt@aalalbayt.org)

marta/ožujka 2010. godine



PROF. DR. MOHAMMAD HASHIM KAMALI

## Predgovor

Inicijativa *Zajednička riječ* od stotinu trideset i osam muslimanskih vjerskih vođa i akademika, koja je unaprijedilo muslimansko-kršćanski dijalog na teološkim temeljima i temama od zajedničkog interesa za obje religije, urodila je plodom zahvaljujući ozbiljnim naknadnim naporima organizacijske podrške brojnih istaknutih osoba s obje strane. Zaklada Royal Aal Bayt za islamsku misao u Jordanu preuzela je inicijativu u septembru/rujnu 2007. godine i donekle formulirala muslimanski odgovor na kontroverzno Regensberško predavanje pape Benedikta XVI prethodne godine. U međuvremenu, dogodili su se naknadni susreti između pape i muslimanskih vođa. Umjesto da se s papom angažiraju iz defenzivnog položaja, muslimanski su čelnici pokrenuli inicijativu *Zajednička riječ* koja odražava kur'ansku invokaciju tražeći od muslimana da pozovu sljedbenike svetih knjiga *da dođu do riječi zajedničke između nas i vas...* (3:64) kao fokus njihovog dijaloga. Pozitivan odgovor od kršćanske strane doveo je do nekoliko susreta i međunarodnih konferencija koje su otvorile nove vidike korisnog dijaloga s njihovim muslimanskim kolegama.

Muslimanski čelnici sada predlažu drugo poglavlje *Zajedničke riječi*, ovaj put između islama i budizma: zajedničko tlo. Ova knjiga unapređuje temeljno istraživanje diskursa zajedničke crte islama s Buddhinim učenicima. Kao njegov prethodnik, koji je pronašao zajedničke svetopisamske

osnove između Biblije i Kur'ana, sadašnji pokušaj naglašava duhovne i moralne srodnosti između Kur'ana, palijskog kanona, mahayanskih svetih spisa i drugih budističkih tekstova.

Ova knjiga ne bježi od priznavanja postojanja mnogih temeljnih razlika, čak i nepremostivih jazova, razdvajanja islama i budizma - počevši od glavnog pitanja, da li se budizam može nazvati teističkom religijom, ili čak religijom uopće. Odgovori na takva pitanja su dati, a autor promiče jednako uvjerljiv diskurs o značajnim duhovnim i moralnim sličnostima između islama i budizma. Ovo je pokušaj u razumijevanju nekih od središnjih načela budizma u svjetlu islamske duhovnosti koje otkriva znatno zajedničko tlo između njih. Budizam je više mreža duhovnih škola mišljenja nego ujedinjena religija, ali sve budističke škole ujedinjene su na temeljnim učnjima Buddhe kako su izražena u *palijskom kanonu* i kako su se očitovale posebno u njegove dvije vodeće škole, theravada i mahayana.

Pravi se razlika između islamskog doktrinarnog vjerovanja (*'aqīda*) i njegove duhovne mudrosti (*ma'rifa*) koja se poblizje odnosi na kontemplaciju, pročišćenje srca i mistične dimenzije kojima obje religijske tradicije teže. Čak i na razini *'aqīde* (vjerovanja), iako je budizam očito neteistički, krajnja Stvarnost koju potvrđuje budistička misao i najviši cilj kojem se teži po tome, blisko korespondira s Esencijom (*al-Dhāt*) Boga u islamu. Budizam njeguje svijest o Apsolutu i težnju za njegovim ostvarenjem kroz etičko učenje i praksu. Transcendentalno putovanje i potraga prema Apsolutu također dijeli zajedničku osnovu sa onim što je u islamu poznato kao *dhikr Allāb* (sjećanje na Boga). *Dharma*, glavno načelo budizma, ima nekoliko značenja, uključujući učenje, normu, zakon, istinu i stvarnost. To je najbliži ekvivalent za *al-Haqq* u islamu, koji uglavnom sadrži niz paralelnih značenja. Patnja (*dukkha*), druga tema budizma, proizlazi iz urođene žeđi (*tanhā*) nečijeg neukroćenog i neobuzdanog ega za kvarljive stvari ovoga svijeta. Čovjek mora nadvladati žeđ za prolaznim i zaradi vlastitog oslobađanja od patnje i radi oslobađanja drugih iz nje. Suprotno od patnje nije samo stanje lakoće već ono najvišeg dobra, ili *Nirvāne*-Apsoluta koji

transcendira ego u svim njegovim stanjima. *Karunā* (suosjećanje puno ljubavi), u osjećaju sudjelovanja u patnji drugih, gotovo je ekvivalent *rahmah* u islamu, oba su ekspresivna, na ljudskoj ravni, princip koji je ukorijenjen u svijesti Apsoluta. Ova studija budističkih učenja također potiče na razmišljanje i pronalazi paralele između *Shūnya* (Praznine) i prvog *śhādeta* ('Nema boga osim Boga'), osobito u njihovoj negaciji lažnih božanstava; između *anicca* (nestalnosti) i *zuhda* (nevezanosti za materijalni svijet); između *tanhā* (želje, žeđi) i *hawā* (hirovite želje); i između *anattā* (bez duše) i *fanā'* (odumiranja jastva). Samo *dharma*, *nirvāna* i *shūnya* - ono što bi se nazvalo esencijom Boga, izvan svih zamislivih kvaliteta, u islamskom smislu - jest apsolutno, vječno i beskonačno; sve ostalo je prolazno, a žeđ za prolaznim je sjeme svih patnji. Mahayana budizam, koji mnogi smatraju da se u nekim aspektima približava vjerovanju u 'Osobnog Boga' s različitim osobinama, bez čije milosti i milosrđa nitko ne može postići spasenje, približava se na metafizičkom planu islamskom poimanju božanstva. Praksa *nembutsu-a* (štovanja nebeskog Buddha) temelji se na moći apsolutno Drugog, ili *tariki*-ja (prepuštanje svoje samovolje Vječno drugom), što zapanjujuće podsjeća na islamsku doktrinu *tawakkul-a* (oslanjanje i pouzdanje u Boga).

Analogno, a ne identično koliko god ovi pojmovi bili, ovo nastojanje da se nađe zajedničko u samoj srčici duhovnosti i pobožnosti između islama i budizma je značajno i mogla bi dobro predstaviti oštroumnu uvjerljivu osnovu sklada između njihovih pristaša.

Knjiga također razvija nove uvide u učenja Kur'ana i sunneta, sugerirajući da budisti mogu biti iz islamskog gledišta smatrani sljedbenicima objave i stoga smatrani ehli kitabom (*ahl al-Kitāb*). Teološko priznanje ove vrste će vjerojatno omogućiti pristašama obiju religija da cijene i istinski poštuju vjerska učenja drugoga. Ozbiljan pokušaj je stoga napravljen da pomogne muslimanima da vide budizam kao pravu religiju ili *dīn*, a budisti da vide islam kao autentičnu *dharmu*.

Muslimanske škole i pravnici razišli su se u shvaćanju kur'anskog određenja *abl al-Kitāb*. Dok su mnogi ograničili ovaj termin samo za Židove i kršćane, hanefijska i šafijska škola tvrdi da obuhvaća sve koji su slijedili poslanika i objavljene spise, koji bi uključivao one koji su vjerovali u psalme Davidove (Davudove) i svitke (*subuf*) Abrahamove (Ibrahimove). Mnogi su proširili ovaj status na Zoroastrijce i Sabejce. Imam al-Shāfi'ī (umro 820. n. e.) je kritičan prema onima koji su poricali status *abl al-Kitāba* Zoroastrijancima na temelju nedvosmislene odluke halife 'Alī b. Abī Tālib-a (u. 661. n. e.) u njihovu korist.

Zagovornici ovog otvorenog tumačenja ehli kitaba (*abl al-Kitāb*) oslanjali su se na kur'anski ajet (87:19), koji se odnosi na izvore upute od najranijih knjiga (*al-subuf al-ūlā*), Abrahamove (Ibrahimove) knjige i Mojsija (Mūsā); a zatim također (26:196), koji se odnosi na Knjige od ranijih naroda (*zibur al-awwalīn*), koji su se slagali s većim dijelom kur'anske upute. Riječ *zibur* (sveti tekstovi) također se javlja u Kur'anu (35:25) neposredno nakon pozivanja na apostole iz davnine koji su došli s *jasnim znakovima i spisima* (*bi'l-bayyināt wa bi'z-zibur*). Tri druge reference na *zibur* u Kur'anu (3:184; 16:44; 54:52) također podržavaju razumijevanje da su *zibur* bili spisi manje veličine u usporedbi s Torom, Biblijom i Kur'anom, ali unatoč tomu objavljene knjige, budući da sve reference na *zibur* moraju izmamiti priznanje ako ne i štovanje; u svakom slučaju, malo je vjerovatno da bi Kur'an ponavljao reference na sumnjive i lažne spise. Ovakvo postaje očito nakon pomnog ispitivanja da se *abl al-Kitāb* u Kur'anu nije ograničavao samo na Židove i kršćane.

S druge strane, oni koji ograničavaju kategoriju ahl *al-Kitāba* na Židove i kršćane autoritarno citiraju Kur'an (6:156), koji izjavljuje da su knjige objavljene *dvjema grupama prije*, međutim, kontekst u kojem se pojavljuje ovaj izraz zapravo dovodi u pitanje, a ne podržava duh takvog ograničenja. Ukratko ispitajmo kontekst: ajet (6:156) odmah slijedi dva druga ajeta, od kojih jedan potvrđuje vjerodostojnost Tore koja je sadržavala vodstvo i svjetlost. Sljedeći ajet se odnosi na sam Kur'an kao blagoslovljenu knjigu

(*kitābun mubārakun*) i mjerodavan izvor. I zatim dolazi ajet (6:156): *I zato da ne kažete: “Knjiga je objavljena dvjema vjeroispovjestima prije nas, ali mi ne znamo da je čitamo kao oni”*. Ton diskursa ovdje izražava naklonost koju je Bog dao muslimanima kroz objavu Kur’ana njima, tako da ne kažu da je Božija naklonost bila ograničena samo na dvije skupine ljudi. Stoga, uzeti ovaj ajet kao dokaz u ograničavanju *abl al-Kitāba* na Židove i kršćane nije potvrđeno i vodi do neobranjivog zaključka. Ipak, restriktivno tumačenje je moglo biti rezultatom, ne samo toga kako su biblijski dokazi shvaćeni, već i povijesni faktori, različite prakse koje islamska povijest bilježi o ubiranju biračkog poreza (*jizya*) od nemuslimana, te njegov utjecaj na binarnu podjelu svijeta u *dār al-islam* i *dār al-harb* (ar. دار الحرب, “kuća rata”).

Ne želeći ulaziti u detalje, može se reći na kraju da Kur’an jasno sadrži potkrepljujuće dokaze za inkluzivnije razumijevanje ehli kitāba (*abl al-Kitāb*), a sadašnji napor da se proširi njegova primjena na sljedbenike budizma je u redu s tenorom tog dokaza. Knjiga koja je pri ruci također daje pregled niza drugih podupirućih ajeta u Kur’anu, jedan pored drugog odlomke iz budističkih spisa, u nastojanju da pruže teološko opravdanje za prihvatljivost i priznanje. Ovaj napor treba biti pohvaljen i na temelju racionalnosti i civilnog duha obnove (*tajdīd*) koja može poboljšati izgled srdačnog odnosa dviju vjerskih zajednica. Zajedničko tlo za koje je utvrđeno da postoji između islama i budizma izaziva prepoznavanje međusobnog poštovanja s obje strane, nešto tako akutno potrebno u trenutku kada se počelo govoriti o ‘sukobu civilizacija’ postalo je nepoželjno odvratanje pažnje od kur’anske vizije prepoznavanja i prijateljstva (*ta’aruf* – 49:13) između muslimana i drugih svjetske zajednica i nacija.

**Mohammad Hashim Kamali**

Predsjednik i viši suradnik  
Međunarodni institut naprednih islamskih studija (IAIS)  
Malezija  
marta/ožujka 2010. godine



## Iskazi zahvalnosti

Želio bih iskazati duboku zahvalnost dvojici spiritus movensa (spiritus agensa, duhovnih vođa - naša nap., N. K.) iza ove historijske inicijative koja će dovesti muslimane i budiste u tješnji dosluh u zajedničkom poštivanju, samilosti i uzajamnom razumijevanju: Njegovoj Svetosti Dalai Lami, i Nj. K. V. Princ Ghazi bin Muhammadu. Neka milostivost Svemilosnog blagoslovi njihovu uzvišenu viziju i plemenite nakane uz izobilne darove u jedva kultiviranom, ali neizmjereno plodnom zajedničkom tlu na kojemu se nalaze ove velike tradicije.

Također, moram ponizno i sa zahvalnošću priznati neprocjenjivu pri-pomoć koju mi je pružio Richard Weingarten u pogledu budističke strane ove knjige. Nakon što je pročitao moju prvu radnu verziju, ne samo da je napravio nekoliko važnih komentara i korekcija, već me je jednako tako usmjerio na čitav niz ključnih budističkih tekstova koji su najprimjereniji za središnje argumente koji su ovdje unaprijeđeni. Jednako tako želim zahvaliti Paulu Towseyu za čitanje početne radne verzije ovog teksta i za vrlo korisne komentare.

Naročito usrdnu zahvalnost upućujem izvanrednom uredničkom timu izdavačke kuće Fons Vitae: Gray Henry, Neville Blakemore, Eli Brown, Anne Odgen, Valerie Tumer i Uzma Huseini, koji su svi radili na ovom tekstu uz vrlo pedantnu brigu i očito zanimanje. Ovo je bio naslađujući rad s tako posvećenom grupom ljudi.

Reza Shah-Kazemi  
Westerham april/travanj 2010.





**ZAJEDNIČKO TLO  
IZMEĐU ISLAMA I  
BUDIZMA**





## PRVI DIO

# Postavljanje scene

Ova monografija istražuje zajedničke osnove koje dijele islam i budizam u domenama duhovnosti i morala. Što se stavlja naprijed ovdje je niz razmišljanja u kojima smo pokušali protumačiti neka središnja načela budizma u svjetlu islamske duhovnosti, čineći to na način za koji se nadamo da će hraniti duh uzajamnog razumijevanja i obogaćivati dijalog između pristasa ove dvije vjere. Kroz ovaj dijalog neke granice između dviju tradicija mogle bi se staviti u prvi plan, te koristi kao osnova za jačanje međusobnog poštovanja među muslimanima i budistima. Koliko god velika — i doista neumanjiva — bile razlike između dviju tradicija na razini formalne doktrine, ritualne prakse i duhovnog 'stila', čini se da postoji mnogo načina duhovne i etičke srodnosti dviju tradicija. Ti afiniteti, tvrdimo, otkrivaju zajedničku osnovu koja bi ostala skrivena ako bismo se ograničili na komparativne dogme i rituale; takva bi analiza umjesto toga istaknula goleme razlike između dviju tradicija. Afiniteti su oni na koje ovdje skrećemo pažnju, međutim, ne namjeravamo zamagliti razlike; naprotiv polazimo od toga da ove razlike treba nesramežljivo ustvrditi kao izraze jedinstvenosti svake religije, a ne prešutno negirati u potrazi za duhovnim zajedništvom. Razlika i posebnost religijske forme se stoga trebaju poštivati, možda čak i slaviti, a ne poželjeti ih maknuti iz ekumenske pristojnosti. Međutim, u

ovom eseju ne bavimo se toliko s razlikama između te dvije tradicije, koje su same po sebi razumljive, već s duhovnim srodnostima, konceptualnim rezonancijama i zajedničkim težnjama, koje nisu.

### **S onu stranu Pisma Duhu**

Naš je cilj u ovom dijalogu biti što je moguće inkluzivniji, kako s obzirom na ‘drugoga’ jednako tako i s obzirom na vlastitu tradiciju. Ovo znači da ne dopiremo samo do budista, pozivajući ih da sagledaju islamsku tradiciju iz ovdje ponuđenih perspektiva; ovo također znači da želimo objasniti neke središnje pojmove budizma muslimanima koji možda nisu upoznati s ovom tradicijom, a zainteresirani su za povećanje svog znanja o tome. S obzirom na našu namjeru da budemo uključivi, nastojat ćemo temeljiti raspravu što je više moguće na ajetima Časnog Kur’ana i pouzdanim izrekama Poslanika, Bog mu se smilovao i blagoslovio ga (sallallahu alejhi ve sellem), čak i prilikom začepljanja nekih od dubljih, neartikuliranih implikacija uobičajenog mišljenja i prakse, jer u ovom procesu istraživanja spiritualna dinamika u podlozi temeljnih načela vjerovanja neke od najupečatljivijih analogija i srodnosti između dviju vjera se otkrivaju. Ciljamo ovdje na sličnosti na razini duha dviju tradicija, umjesto da se pretvaramo da bilo kakvo jedinstvo može se postići na razini ‘slova’ formalnih dogmi. Bilo bi pogrešno uspoređivati budističku doktrinu s islamskom vjerom kao da se njih dvoje nalaze na istoj razini mišljenja. Oni to nisu. Dogme u islamu igraju vrlo različitu ulogu unutar konfiguracija islamske misli i prakse od one koju igraju doktrine budizma unutar budističkih tradicija. Doista, doktrine igraju različite uloge čak i unutar same raznolike budističke tradicije: ono što ‘doktrina’ znači za zen budistu vrlo je drugačije od onoga što to znači za teravadinskog budistu.

Međutim, ako počnemo s razlikovanjem doktrinarnog učenja (*‘aḳīda*) islama i duhovne mudrosti (*ma‘rifā*) koja je njegovana u njegovom okviru, možemo se približiti uvažavanju načina na koje bi se dvije tradicije mogle usporediti. *Ma‘rifā* se odnosi se na suptilnosti srca, na unutarnja

kontemplativna stanja, mistično iskustvo; *‘aqīda* se odnosi na vjerovanja koja formiraju osnove spasa na Ahiretu, a ujedno, služe kao temelj i okvir za ta duhovna iskustva na ovom svijetu. Većina, ako ne i sva, Buddhina učenja trebala bi zapravo biti smještena na razini onoga što se u islamu naziva *ma‘rifa*, a ne na onom *‘aqīde*; ako se usredotočimo na ovu dimenziju duhovne mudrosti, onda će podudarnosti između njegovih učenja i duha islamske tradicije doći u obzir. Budući da su doktrine koje izlažu dimenzija *ma‘rifa* u islamu u potpunom skladu sa bitnim izvorima islamske objave — Kur‘ana i Poslanikovog sunneta, na koji su samo komentari i elaboracije — iz toga proizlazi da trudeći se razumjeti budističku doktrinu u svjetlu islamske duhovnosti pomaže nam da vidimo gdje leži dodirna tačka između budizma i islamske tradicije *per se*, a ne samo između budizma i islamske duhovnosti. Dakle, afiniteti koji su otkriveni na razini Duha neizbježno će imati određeni utjecaj na našu percepciju jaza koji razdvaja dvije vjere na razini formalne dogme. Razmak će ostati, ali će se iskazati ove dvije tradicije manje nesumjerljivima, s obzirom na podudarnosti i rezonancije uočene ili naslućene na razini Duha.

U strogo teološkom smislu, dakle, jasno je da dvije tradicije radikalno se razilaze i svaki pokušaj da se na to natjera neka konvergencija na ovom planu je osuđena na neuspjeh. Za početak, sporno je može li se čak govoriti o formalnoj disciplini ‘teologije’ - ‘znanja o Bogu’—unutar budizma, dok u islamu, koliko god velike bile raznolikosti različitih teoloških škola, postoji prepoznatljiva srž vjerovanja o Bogu s kojim se sve te škole lahko mogu identificirati. Međutim, moguće je govoriti o krajnjoj Stvarnosti a da se to ne čini iz teološke perspektive; ‘teologija’ u strogom smislu ‘spoznaje Boga’, bit će neizbježna, ali to neće biti skolastička nego mistična teologija kojom ćemo se baviti. Ako je nečiji fokus na duhovnoj domeni, može doći do toga da zajednički temelj bude otkriven, čak i na najvišim razinama, bareći se ‘Bogom’, Apsolutom, ili krajnjom Stvarnošću. Takav će duhovni afinitet doista biti utoliko upečatljiviji u pozadini teološke inkompatibilnosti (nespojivosti).

Moglo bi se postaviti pitanje s islamskog gledišta jesmo li opravdani u pokušaju da se nadiđe ili izbaci u zgradu formalna teologija u ime duhovnosti, metafizike ili mistike. Mi bismo odgovorili riječima jednog od najvećih duhovnih autoriteta islama, kojeg ćemo opširno citirati u ovom eseju, velikog ‘obnovitelja’ (*mujaddid*) svog doba, Abū Hāmid al-Ghazālīja (u. 1111.): znanost o teologiji (*kalām*), kaže on, ograničena je u svom opsegu na vanjske aspekte formalne vjere (*al-‘aqīda*); ona ne može steći ‘duhovno znanje’ (*ma‘rifā*) o Bogu, Njegovim osobinama i Njegovom djelu’. Teologija je, tvrdi on, zapravo više poput ‘vela’ koji zamračuje ovo znanje. ‘Jedini način da se postigne ovo duhovno znanje je kroz unutarnji napor (*mujāhada*), koji je Bog uspostavio kao uvod u integralno vođenje’.<sup>1</sup>

U svom poznatom autobiografskom djelu *al-Munqidh min al-dalāl* (‘Izbavljenje od zablude’), još je eksplicitniji o tome da je najsigurniji put do Istine onaj mistični:

Sa sigurnošću sam saznao da su prije svega mistici oni koji hodaju Božjim putem; njihov život je najbolji život, njihova metoda, najzdravija metoda, njihov karakter najčišći lik; doista, bili su intelektualci i učenja učenih i učenosti učenjaka, koji su upućeni u dubinu objavljene istine, okupljeni u pokušaju poboljšanja života i karaktera mistika, ne bi li našli načina da to učine; jer mysticima, svako kretanje i odmor, bilo vanjski ili unutarnji, donosi osvjetljenje od svjetla svjetiljke poslaničke objave.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Ihyā’ ulūm al-dīn* (Bejrut: Dār al-Jīl, 1992.), str. 34; vidjeti engleski prijevod Nabih Amin Farisa, *The Book of Knowledge / Knjiga znanja* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf), 1970. (rpr), str. 55, što nismo pratili. Istina je da je sam al-Ghazālī napisao teološke rasprave, a u svom posljednjem većem djelu, *al-Mustasfā min ‘ilm al-ūsūl*, on teologiju naziva ‘najuzvišenijom znanošću’. Ali ovo je, čini se, tako u odnosu prema znanosti o jurisprudenciji i njenim različitim granama, pošto se *al-Mustasfā* bavi načelima jurisprudencije. Eric Ormsby dobro sažima al-Ghazālījev temeljni stav prema teologiji: ‘to je bilo oružje, bitno za obranu istina vjere, ali ne instrument kojim bi se sama istina mogla pronaći...’

<sup>2</sup> Preveo W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of Al-Ghazali / Vjera i praksa al-Gazalija* (London: George Allen & Unwin, 1953), str. 60.

Mistična ili duhovna disciplina *ma'rifa*, odnosi se na domenu skrajnjih principa, domenu koja nadilazi razinu dogmatske teologije. Ne proturječi formalnim dogmama islama, nego čini njihovu dimenziju unutarne mistične dubine i preobrazbenu duhovnu snagu, donoseći 'prosvjetljenje iz svjetla poslaničke objave'. Kao što je gore navedeno, islamska duhovnost ne čini ništa drugo nego iznosi na vidjelo suštinsku prirodu i najdublje značenje islamske objave. To ne čini proturječenjem formalnim teološkim dogmama, niti sposobnošću razuma koja im je proporcionalan, već prodirući u skrivene dubine tih dogmi, posredstvom duhovne sposobnosti srca. Kao takva, *ma'rifa* poziva na duhovnu intuiciju, a ne samo racionalnu spoznaju, odakle al-Ghazālī naglašava 'unutarnji napor'. Takav napor podrazumijeva niz duhovnih disciplina, usredotočenih na molitvu, post i pročišćenje srca i duše od svih poroka. Iz otvorenih perspektiva ovih disciplina, presudan odnos između metafizike i etike će se poštovati; i percepcija ove unutarne jezgre između duhovnosti i morala u islamu može nam pomoći da uočimo zajedništvo i srodnosti s budističkim duhovnim i etičkim tradicijama.

Ovdje je, dakle, cilj uključiti se u dijalog koji je fokusiran na duhovne afinitete, ostajući strogo svjesni temeljne razlike u akcentuaciji, kao i nepremostivog jaza koji razdvaja dvije tradicije u njihovim temeljnim strukturama vjere. Ova vrsta dijaloga može uroditi ne samo filozofskim, već i duhovnim plodom: jer nam može omogućiti da razumijemo vlastite dimenzije intelektualne i duhovne tradicije potpunije te dimenzije koji ostaju ili implicitne ili manje naglašene u našoj tradiciji, a što se može jasnije vidjeti u svjetlu koje bacaju načela koja su naglašena u religiji drugoga. Bez temeljnih *razlika* između ovih dviju vjera, što se tiče duhovne ekonomije i dijalektičkog stila, ova funkcija uzajamnog osvjetljavanja kroz dijalog je jedva zamisliva; međutim, bez nekog pojma o zajedničkom tlu koje dijele dvije religije na transcendentnoj razini, malo je vjerojatno da dijalog može ići dalje od jednostavne afirmacije cilja zajedničkih etičkih i društvenih vrijednosti. Za takvu afirmaciju mogu tako lako ruku pod ruku da idu s

nepovjerenjem, sumnjom i snishodljivošću vis-à-vis religije drugoga. Religija drugog može se posmatrati onom koja stvara pozitivne etičke vrijednosti usprkos vjerskih krivih tvrdnji, radije negoli zbog istine religije.

Pitanje konačne istine i stvarnosti ne može se stoga ostaviti izvan svakog dijaloga koji želi ići dalje od grebanja površine etičkog sporazuma. Upravo iz tog razloga u onome što slijedi posvetili smo znatnu pozornost pitanju pretpostavljenog 'ateizma'—ili, tačnije, 'ne-teizma'—budizma, jer je ovo očito nijekanje Boga ono što predstavlja jednu od najvećih prepreka učinkovitim dijalogu između sljedbenika budizma i drugih vjerskih tradicija. Predlažemo da konačna Stvarnost koju potvrđuje budizam nije ništa drugo nego ono na što monoteisti upućuju kao Boga; ili preciznije, u islamskom smislu, Esencija (*al-Dhāt*) Božija. U muslimanskoj teologiji, *Allah* uključuje različite kvalitete/attribute; mnoga od ovih 'Imena', očito će biti prilično strana i doista neshvatljiva budističkoj intelektualnoj tradiciji. Međutim, kada se pažnja usmjeri na Allahovu bit, i neke od suštinskih atributa Allaha, kao što je *al-Haqq* ('Pravi ili 'Istina') tada postaje moguće uočiti neke zajedničke osnove između dviju vjera na transcendentnom planu. Ime *al-Haqq*, kao što ćemo tvrditi u nastavku, može se prevesti u budističke termine kao *Dharma*. Na arapskom, riječ *haqq* ne uključuje samo ideje o istini i stvarnosti, već također i ono 'pravo', ono što je 'dužno'. Tamo su prije svega pojmovi dužnosti, zakona i ispravnosti koji su također implicirani u ovome polivalentnom konceptu, a takvi pojmovi idu u srž značenja *dharme*. Međutim, na najvišoj razini, *Dharma* je također poistovjećena sa apsolutnom Istinom, apsolutnom Stvarnošću. Priznanje ove vrste konceptualnog afiniteta na metafizičkoj razini može pomoći dovesti ove dvije tradicije u harmoniju, koliko god bili ortodoksni ili konvencionalni okviri dviju tradicija koji međusobno proturječe.

Govoriti o pravovjerju zahtijeva sljedeću opasku. Definicija 'ortodoksije' u islamu ne potječe od nekog službenog oficijelnog autoriteta, već iz Kur'āna i Poslanikovog sunneta; pitanje o tome tko jest a tko nije 'pravovjeran' u smislu ova dva izvora jest riješeno konsenzusom učenih (*al-'ulamā'*)



u bilo kojem datom razdoblju. U naše vrijeme muslimansko pravovjerje je dobilo svoju najširu definiciju ikada, zahvaljujući kolektivnoj fetvi vodećih učenjaka islama izdatu u Ammanu u srpnju 2005. godine.<sup>3</sup> Ova fetva priznaje 8 pravnih škola kao ortodokсне: četiri sunitske škole (hanefijska, šafijska, malikijska, hanbelijska), dvije glavne šiitske škole (džafarijska i zejdijska), te ibadijske i zahirijske škole.

Međutim, kada govorimo o budizmu, prisiljeni smo dopustiti da ne postoji analogna, jasno definirana normativna tradicija dogmatski definirane ortodoksije. Čak i kada je riječ o budizmu kao ‘religiji’ usporedivoj s monoteističkim religijama vjerojatno je problematično. Budizam je više mreža duhovnih škola mišljenja i prakse nego ujedinjena religija, brojni ogranci ne samo da se uvelike razlikuju na razini doktrine i rituala, već se povremeno upuštaju u značajan međusobni ostracizam (prognanstvo, bojkot). Sve budističke škole su međutim ujedinjene oko temeljnih učenja Buddhē, kako je izraženo u palijskom kanonu; iz tog razloga smo pokušali da se što više uključimo u ovaj korpus učenja, uz bavljenje nekim perspektivama izraženim u kasnijim školama, koji jasnije očituju sličnosti s islamskim doktrinama.

Iako smo svoja razmišljanja ograničili na nekoliko načela unutar nekoliko budističkih tradicija—s obzirom na našu vlastitu prikraćenost i ograničenja - mi se ipak bavimo glavnim školama mišljenja unutar budizma, i pozvamo sve njih da se uključe u ovaj dijalog: dvije glavne grane ove tradicije: Theravada (‘Put Staraca’), i Mahayana (‘Veće vozilo’), ova potonja se sastoji od škola kao što je Madhyamika (‘Srednji put’ kojeg je osnovao Nagarjuna, oko 2. st. n. e.),<sup>4</sup> Yogacara (osnivači braća Asanga i Vasubandhu, oko 4/5.

<sup>3</sup> Vidjeti: <https://www.ammanmessage.com/>.

<sup>4</sup> Učenjaci su podijeljeni oko pitanja datuma rođenja i smrti ove neizmerno utjecajne osoba u budizmu, koju mnogi smatraju unutar tradicije kao ‘drugog Buddha’ (vidi David J. Kalupahana, *Nāgārjūna—The Philosophy of the Middle Way / Nāgārjūna—Filozofija Srednjeg puta* (State University of New York Press, 1986.), str. 2). Najviše što se može reći, prema Josephu Walsēru, da ‘nema pravih dokaza da je Nāgārjūna živio prije 100 godina p. n. e. ili nakon 265. godine n. e.’. *Nāgārjūna in context / Nāgārjūna u kontekstu* (New York: Columbia University Press, 2005.), str. 63.

stoljeće n. e.); kineska Chan škola (utemeljio ju je Bodhidharma, migrirajući iz Indije u Kinu u kasnom 5. stoljeću n. e.; ovo je osnova zen škole u Japanu);<sup>5</sup> škola Pure Land (čista zemlja), opet ukorijenjena u indijskim mahajanskim tekstovima ali artikuliran u Kini (kao škola Ching-t' u tsung), i u Japanu (kao Jodo Shin); i konačno tradicije Vajrayāne ('Adamantine Way' poznat i kao tantrčki budizam, koji je uglavnom procvjetao na Tibetu; poznat i u Japanu kao 'Shingon'). Ovaj popis nema namjeru da bude iscrpan; samo ističe neke od glavnih škola unutar budizma o kojima će se ovdje govoriti.

Nadamo se da bi u svjetlu ovih afiniteta pristaše svake religije mogli dublje shvatiti vrijednost religije onog drugog i postaviti duboke razlike između njihovih tradicija unutar konteksta definiranog uzajamnim poštovanjem: ovo bi moglo pomoći muslimanima da vide budizam kao pravu religiju ili *dīn*, i budistima da islam vide kao autentičnu *dharmu*. Ovo međusobno prepoznavanje samo po sebi je od goleme koristi i može samo ojačati vrstu harmonije koja se mnogo lakše postiže na razini etike i morala.

## Pogled u povijest

Tijekom islamske povijesti, budisti - zajedno s hinduistima i zoroastrijcima, da ne spominjemo druge vjerske skupine - bili su cijenjeni od strane muslimana ne kao pagani, politeisti ili ateisti, već kao sljedbenici autentične vjere, te su stoga dobili službeni *dhimmī* status, odnosno priznat im je bio oficijelni status zaštite državne vlasti: bilo kakvo kršenje njihovih

<sup>5</sup> Zen je skraćeni oblik od *Zenna*, kao što je Ch'an od *Ch'anna*, oboje je izvedeno iz sanskritskog *Dhyāna*, što znači meditacija. Prema Daihetz Teitaro Suzukiju, Zen je 'bez sumnje izvorni proizvod kineskog uma'; to je 'kineski način primjene doktrine prosvjetljenja u našem praktičnom životu'. D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism* (London: Rider & Company, 1970.), sv. 1, str. 36, 39. Porijeklom zena smatra se Buddhina poznata, bez riječi, "cvjetna propovijed" ('flower sermon'), u kojoj Buddha nije rekao ništa i samo je podigao cvijet. Jedan je učenik shvatio: Mahākasyapa; i smatra se prvim majstorom 'zena', iako je škola bila procvjetala tek nekoliko stotina godina kasnije. Priča se da je Buddha rekao: 'Ja imam najdragocjenije blago, duhovno i transcendentalno, koje ovog trenutka predajem tebi, o poštovani Mahākasyapa.' Vidi *ibid.*, sv.1, str. 60, 167.

vjerskih, društvenih ili zakonskih prava bio je predmet ‘osude’ (*dhimma*) muslimanskih vlasti, koji su bili zaduženi za zaštitu tih prava.

Poučno je baciti pogled na korijene ove muslimanske ocjene religiozno-pravnog statusa budizma. Jedan od najranijih i najvažnijih odlučujućih susreta islama i budizma na tlu Indije odvijao se tijekom kratke, ali uspješne kampanje mladog umayyadskog generala, Muhammad b. Qāsima u Sindu, pokrenut 711. Tijekom osvajanja ove pretežno budističke pokrajine, dobio je peticije domicilnih budista i hindusa u važnom gradu Brahmanabada u vezi s obnovom njihovih hramova i poštivanja njihovih vjerskih prava općenito. Posavjetovao se sa svojim nadređenim, namjesnikom Kufe, Hajjāj b. Yūsufom, koji je pak konzultirao svoje vjerske učenjake. Rezultat ovih razmatranja bila je formula službenog stava koji je trebao postaviti odlučujući presedan za vjersku toleranciju tijekom sljedećih stoljeća muslimanske vladavine u Indiji. Hajjāj je napisao Muhammedu b. Qāsimu pismo koje je prevedeno u ono što je postalo poznato kao ‘naselje Brahmanabad’:

“Zahtjev poglavara Brahmanabada o izgradnji budističkih i drugih hramova, te tolerancije u vjerskim stvarima je pravedan i razuman. Ne vidim koja još prava možemo imati nad njima izvan uobičajenog poreza. Pokorili su nam se i obvezali da će halifi plaćati fiksni danak [*džizju*]. Budući da su postali *dhimmīje* (štićenici) nemamo se uopće pravo miješati u njihove živote i imovinu. Dopustite im da slijede vlastitu vjeru. Nitko ih ne smije sprječavati.”<sup>6</sup>

Arapski povjesničar, al-Balādhurī, citira Muhammeda b. Qāsimovu poznatu izjavu izrečenu u Aloru (arabizirano kao ‘al-Rūr’), gradu koji su opsjedali tjedan dana, a zatim zauzeli bez sile, prema strogim uvjetima: nije smjelo biti krvoprolića, a budistička vjera neće se priječiti. Muhammed b. Qāsim je navodno rekao:

<sup>6</sup> *Chachnamah Retold—An Account of the Arab Conquest of Sindh*, Gobind Khushalani / *Prepričana Chachnamah — Izvještaj o arapskom osvajanju Sinda*, Gobind Khushalani (New Delhi: Promilla, 2006.), str. 156.

Hramovi [doslovno al-Budd, ali se odnosi na hramove budista i hindusa, kao i đainista] će biti tretirani kao da su to crkve kršćana, sinagoge židova i hramovi magijaca.<sup>7</sup>

Stoga nije iznenađujuće pročitati, u djelu istog povjesničara da, kada je Muhammed b. Qāsim umro, ‘Narod Indije je plakao po smrti Muhammeda, i načinio njegovu sliku u Kīraj’u.<sup>8</sup>

Iako su kasniji muslimanski vladari varirali u svom stupnju vjernosti ovom presedanu koji uspostavlja načelo vjerske tolerancije u Indiji,<sup>9</sup> poanta koja se ovdje iznosi više je teološka nego politička. Ono što treba naglasiti je da su budistima, u principu, priznavana ista vjerska i pravna priznanja kao monoteista, Židova i kršćana, ili ‘naroda Knjige’ (*abl al-Kitāb*). Implikacija ovog čina priznanja je jasna: religija koju su ti budisti slijedili nije bila analogna poganskoj politeističkoj religiji, čijim pristašama nisu bile

<sup>7</sup> Abū al-Hasan al-Balādhurī, *Futūb al-buldān* (Beirut: Maktaba al-Hilāl, 1988.), str. 422-423.

<sup>8</sup> Ibid., str. 424. Vidjeti za daljnju raspravu, S. M. Ikram, *History of Muslim Civilization in India and Pakistan / Povijest muslimanske civilizacije u Indiji i Pakistanu*, (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1989.).

<sup>9</sup> Ne mogu se previdjeti takva djela kao što je uništenje samostana u Valabhiju od strane vojske Abbasida 782. Ali, da citiram budističkog učenjaka, dr. Alexander Berzina, ‘Uništenje u Valabhiju... bilo je iznimka od općih religijskih trendova i službene politike ranog abasidskog razdoblja. Dva su vjerojatna objašnjenja za to. Bilo je to djelo militantnog fanatičnog generala koji je djelovao na svoju vlastitu ruku, ili pogrešna naređena operaciju, budući da su Arapi zburnili lokalno stanovništvo “bijelo odjevenih” đaina s pristašama Abu Muslima i zatim nerazlikovanje budista od đaina. To nije bio dio džihada posebno protiv budizma.’ Vidjeti njegovu “Povijesnu interakciju između budističke i islamske kulture” / “The Historical Interaction between the Buddhist and Islamic Cultures before the Mongol Empire” u njegovom ‘Berzinskom arhivu—budističkom arhivu dr. Alexander Berzin’ ([http://www.berzinarchives.com/web/en/archives/e-books/unpublished\\_manuscripts/historical\\_interaction/pt2/history\\_cultures\\_10.html](http://www.berzinarchives.com/web/en/archives/e-books/unpublished_manuscripts/historical_interaction/pt2/history_cultures_10.html)). Ostali činovi neprincipijelnog nasilja od strane odmetnutih muslimanskih generala, kao što je razaranje hrama Nalanda od strane Bakhtiyara Khalijija 1193., mogu se vidjeti, isto tako, kao suprotno ‘općim vjerskim trendovima i službenoj politici’ muslimanske države koja djeluju u skladu s islamskim propisima. Takva djela stoga treba promatrati kao vojnopolitičke iznimke koje dokazuju vjersko pravilo: vjerska prava od hindusa i budista, kao *dhimmija* (štićenika), bila su sveta.

priznate takve privilegije. Umjesto toga, kao zajednica slična ‘narodu Knjige’, smatrani su, implicitno ako ne i eksplicitno, primateljima autentične božanske objave.

Međutim, mogli bismo tvrditi da je davanje budistima pravnog priznanja zapravo bilo više političko nego teološko; da je onaj instinktivni odgovor Hajjāja i njegovog generala proizlazio više iz tvrdoglavosti pragmatizma nego suptilne teološke refleksije. Dok je takav pragmatizam bez sumnje odigrao ulogu u ovoj povijesnoj odluci, što treba reći da je napravio ovo: da učenjaci islama nisu (i još uvijek ne smatraju) ovu ‘pragmatičnu’ politiku kao kršenje ili kompromitiranje bilo kojeg fundamentalnog teološkog načela islama. Pragmatizam i principijelnost su išli ruku pod ruku. Implikacija davanja budistima pravnog priznanja, političke zaštite i vjerske tolerancije jeste ta da duhovni put i moralni kodeks budističke vjere proizlaze iz autentičnog otkrivenja Božijeg. Ako ovo osporavaju muslimani, onda povijesna praksa davanja statusa *dhimmīja* budistima smatrat će se ništa više od ‘realpolitike’, u najboljem slučaju, ili iznevjeravanje određenih teoloških načela, u najgorem slučaju: netko bi bio kriv za davanje vjerskog legitimiteta krivoj religiji. Tvrdili bismo, naprotiv, da su budisti prepoznati — na takoreći egzistencijalnan, intuitivan, uglavnom neartikuliran način — od strane muslimana kao sljedbenika autentične vjere, čak i ako se činilo da je ta vjera u suprotnosti s islamom u određenim glavnim pogledima; da su rani muslimani u svojim susretima s budizmom uočili dovoljne ‘obiteljske sličnosti’ između budizma i ‘naroda Knjige’ za njih da se osjećaju opravdanima proširiti na budiste ista zakonska i vjerska prava koja su dana ‘narodu Knjige’; da je ‘pragmatična’ odluka političara i generala zapravo bila u skladu s islamskom objavom, unatoč rezervama, opovrgavanjima ili osudama koje proizlaze iz pučkih muslimanskih predrasuda, i usprkos oskudici učenih muslimanska djela koja doktrinarno ekspliciraju ono što je implicirano u dodjeljivanju *dhimmī* (štićeničkog) statusa budistima.

Bilo bi korisno dodatno istražiti implikacije ovoga ranog muslimanskog odgovora na budizam, i pružiti eksplicitnije teološko — ili duhovno

— opravdanje za ovaj odgovor, koji je činio temelj službene politike tolerancije budizma od strane muslimana širom svijeta. Posljedice za dijalog bit će samoočite. Ako su budisti prepoznati kao srodni ‘narodu Knjige’, onda ih implicitno treba uključiti u spektar ‘spašenih’ zajednica, kako je izraženo u sljedećem ajetu, jednom od najuniverzalnijih kurʼanskih ajeta: *“One koji su vjerovali, pa i one koji su bili Jevreji, i kršćani, i Sabijci – one koji su u Allaha i onaj svijet vjerovali i dobra djela činili, - doista čeka nagrada od Gospodara njihova; ničega se oni neće bojati i ni za čim neće tugovati.* (2:62; ponovljeno gotovo doslovce u 5:69).

Jedan od naših ciljeva u ovom eseju je učiniti eksplisitnim ono što je velikim dijelom do sada ostalo implicitno: ako budiste, poput Židova, kršćana i Sabejaca treba tretirati kao ‘narod Knjige’, i time biti stavljen u sferu onih vjernika spomenutih u ovom ajetu, muslimanima bi trebalo biti moguće prepoznati budističke doktrine kao izražavanje ‘vjere u Boga i posljednji dan’, te prepoznati djela propisana budizmom kao “vrlinska djela”. Doista, u svjetlu gore citiranih ajeta, trebalo bi biti moguće demonstrirati da je bit budističke poruke jedno s nepromjenjivom i jedinstvenom porukom svih glasonoša božanskih riječi:

*Prije tebe nijednog poslanika nismo poslali, a da mu nismo objavili: “Nema boga osim Mene, zato se meni klanjajte!”* (21:25); ovaj ajet potvrđuje jedinstvenost poruke:

*Tebi se neće ništa reći što već nije rečeno poslanicima prije tebe* (41:43).

Ako se ne može pokazati da je bit Buddhine poruke jedno s porukom Kurʼana, moglo bi biti moguće barem da pokažemo da je to ‘kao’: *Pa, ako oni budu vjerovali u ono što vi vjerujete, na pravom su putu ...* (2:137). Ako se čak ni to ne može učiniti, tada se lišavamo uvelike vjersko-pravnog temelja, ili duhovne logike, konvencionalne muslimanske prakse dodjele *dhimmī* statusa budistima. Jer, ovaj status mora implicirati da, za razliku

od poganstva koje je stvorio čovjek, religija koja se prakticira po njima je - ili u najmanjem<sup>10</sup> - autentična, ona koju je Bog objavio.

Napomenimo također da je u pravnoj tradiciji živa rasprava o tome da li te zajednice kojima *dhimmī* status je odobren također treba smatrati kao *abl al-Kitāb* u potpunom smislu. Veliki pravnik al-Shafi'i, osnivač jedne od četiri pravne škole u sunitском islamu, ustvrdio je da se Kur'an poziva na spise Ibrahima (Abrahama) i Musaa (Mojsija) (*subuf-i Ibrāhīm wa Mūsā*; i svete spisi starih (zubur al-awwalīn; 26:196), koji mogu koristiti kao temelj za tvrdnju da je Bog otkrio druge spise od onih posebno spomenutih u Kur'anu. Zaključuje da Zoroastrijci se, na primjer, također mogu uvrstiti u kategoriju *abl al-Kitāb*, a ne tretirati samo kao 'zaštićenu zajednicu', *abl al-dhimma*.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Ova rezerva je važna za ogromnu većinu muslimanskih znanstvenika koji prihvaćaju da su 'Ljudi knjige' nedvojbeno primatelji autetičnog otkrivenja koje inaugiraju njihove dotične tradicije; ali da nisu bili vjerni tom otkrivenju, bilo putem namjernog iskrivljavanja njihovih spisa (*tabriḥ*) ili kroz degeneraciju koja je otkupnina prolaska vremena. Sam Buddha je govorio o neizbježnosti takve degeneracije u brojnim proročanstvima, koja su potaknula daljnja proročanstva pet stoljeća nakon njegove smrti. Prema Edwardu Conzeu, 'Proročanstva koja datiraju od početka kršćanske ere dali su 2500 godina kao trajanje učenja o Buddha Śakyamuniju.' E. Conze, *Buddhism—A Short History* (Oxford: Oneworld, 2000.), str. 141. Ono što je važno u istraživanju zajedničke tačke slogana na razini načela, u kojoj se mjeri ta načela prakticiraju je sasvim drugo pitanje.

<sup>11</sup> Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam—Interfaith Relations in the Muslim Tradition / Tolerancija i prisila u islamu — Međuvjerski odnosi u muslimanskoj tradiciji* (Cambridge: CUP, 2003.), str. 81, citirajući al-Shafi'ijev *Kitab al-umm*, 4/245 et passim.

### Kur'anske premise dijaloga

Naš pristup međuvjerskom dijalogu temelji se izričito na sljedećem navođenju ključnih kur'anskih ajeta koji se tiču dijaloga:<sup>12</sup>

*O ljudi, Mi vas od jednog čovjeka i jedne žene stvaramo i na narode i plemena vas dijelimo da biste se upoznali ... (49:13)*

*I jedan od dokaza Njegovih je stvaranje nebesa i Zemlje, i raznovrsnost jezika vaših i boja vaših; to su, zaista, pouke za one koji znaju. (30:22)*

*Na putu Gospodara svoga mudro i lijepim savjetom pozivaj i s njima na najljepši način raspravljaj! (16:125)*

Kaleidoskop ljudske raznolikosti i različitosti poticaj je za znanje - znanje o drugome i znanje o sebi. Ovo traženje znanja bit će uspješno ako se temelji na dijalogu koji se temelji na onom što je 'najfinije' u vlastitoj vjeri, i u vjeri onih sa s kojima smo u dijalogu:

*I sa sljedbenicima Knjige raspravljajte na najljepši način, - ne sa onima među njima koji su nepravedni -, i recite: "Mi vjerujemo u ono što se objavljuje nama i u ono što je objavljeno vama, a naš Bog i vaš Bog jeste - jedan, i mi se Njemu pokoravamo" (29:46).*

Ovdje se izričito spominju 'ljudi Knjige' — Židovi i kršćani, ali, kao što ćemo vidjeti, definiranje granica ove kategorije je fleksibilno i nije fiksno. Sve objavljene religije mogu se smjestiti u ovu kategoriju, koja time obuhvaća cijelo čovječanstvo, s obzirom da nijedna ljudska zajednica nije lišena objave. Sljedeći stihovi podupiru ovu ključnu premisu dijaloga, ističući

<sup>12</sup> Svi prijevodi iz Kur'ana se kod autora temelje na M. M. Pickthallovom prijevodu, uz manje izmjene, a kod prevoditelja na prijevodu Kur'ana r. Besima Korkuta.



unutarnje jedinstvo poruke vjere po sebi, s jedne, i vanjsku raznolikost oblika koji zaodijevaju ovu jedinstvenu poruku, s druge strane:<sup>13</sup>

- *Svaki narod je imao poslanika. (10:47)*
- *A tebi objavljujemo Knjigu, samu istinu, da potvrdi knjige prije objavljene i da nad njima bdi. I ti im sudi prema onome što Allah objavljuje i ne povodi se za prohtjevima njihovim, i ne odstupaj od Istine koja ti dolazi; svima vama smo zakon i pravac propisali. A da je Allah htio, On bi vas sljedbenicima jedne vjere učinio, ali, On hoće da vas iskuša u onome što vam propisuje, zato se natječite ko će više dobra učiniti; Allahu ćete se vratiti, pa će vas On o onome u čemu ste se razililazili obavijestiti. (5:48)*
- *Mi nismo poslali nijednog poslanika koji nije govorio jezikom naroda svoga, da bi mu objasnio... (14:4)*
- *Mi objavljujemo tebi kao što smo objavljivali Nūhu i vjerovjesnicima poslije njega, a objavljivali smo i Ibrāhīmu, i Ismāīli, i Ishāku, i Jākubu i unucima, i Isāu, i Ejjūbu, i Jūnu-su, i Hārūnu, i Sulejmānu, a Dāvūdu smo dali Zebur - / i poslanicima o kojima smo ti prije kazivali i poslanicima o kojima ti nismo kazivali... (4:163-164)*
- *Prije tebe nijednog poslanika nismo poslali, a da mu nismo objavili: "Nema boga osim Mene, zato se Meni klanjajte. (21:25)*
- *Tebi se neće reći ništa što već nije rečeno poslanicima prije tebe. (41:43)*

<sup>13</sup> Pogledajte naše *The Other in the Light of the One—The Holy Qurʾān and Interfaith Dialogue / Drugi u svjetlu Jednog— Časni Kurʾān i međuvjerski dijalog* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2006.), za razradu ove perspektive.

Na temelju ovih premisa trebalo bi biti moguće da postavimo ozbiljan argument u korist tvrdnje da je Buddha bio glasnik, nadahnut od Boga s porukom kojoj je suđeno da postane osnova globalne vjerske zajednice. On nije muškarac koji je poimenice spomenut u Kur'anu, ali u svjetlu onoga što je rečeno u 4:164, može se tvrditi da bi Buddha mogao biti jedan od glasnika koji nije izričito spomenut u islamskoj objavi. Ovaj argument je ojačan kada se uzme u obzir da više od deset posto stanovnika zemaljske kugle pripadaju zajednici koju je inauguirao Buddha; ukoliko 'za svaku zajednicu postoji glasnik', moglo bi se činiti logičnim zaključiti da je Buddha glasnik za ovu veliku zajednicu vjernika.

### Buddha kao glasnik

Jedan od epiteta kojim je Buddha sebe opisao je *Tathāgata*, što znači onaj koji je 'tako došao' i također 'tako otišao'. U njihovom autoritativnom prijevodu jednog od glavnih scenarija svetopisamskih kompilacija palijskog kanona, *Majjhima Nikāya* ('Srednje dužine predavanja'), objašnjavaju Bhikku Nanamoli i Bikkhu Bodhi dvostruko značenje kako slijedi: 'Palijski komentatori objašnjavaju riječ koja znači "tako je došao" (*tathā āgata*) i "tako otišao" (*tathā gata*), odnosno onaj koji dolazi u našu sredinu noseći poruku besmrtnosti do koje je otišao praksom svojeg vlastitog puta'.<sup>14</sup> Vrijedi dalje citirati ovaj opis Buddhine uloge, jer pojačava gore navedeni argument da je Buddha doista jedan od glasnika koje je Bog poslao čovječanstvu: 'On nije samo mudri mudrac ili dobronamjerni moralist nego najnoviji u liniji Potpuno Prosvjetljenih, od kojih se svaki pojavljuje pojedinačno u doba duhovne tame, otkriva najdublje istine o prirodi postojanja, i uspostavlja dispencijiju, božanski zakon (*sāsana*) kroz koji put do izbavljenja ponovno postaje dostupan svijetu.'

<sup>14</sup> The Middle Length Discourses of the Buddha—A Translation of the Majjhima Nikāya / Buddhini govor srednje dužine — prijevod Majjhima Nikāya (preveli Bhikku Nanamoli & Bikkhu Bodhi) (Oxford: The Pali Texts Society, 1995.), str. 24.

Bit ove dispencijacije izvedena je iz Buddhinog prosvjetljenja, koje se naziva *Nibbāna* (sanskrt: *Nirvāna*), i također kao *Dhamma* (sanskrt: *Dharma*). Ova *Nibbāna* je opisana u sljedećim pojmovima, koji su svi suprotstavljani svojim suprotnostima, kao mnogi oblici ropstva, od kojih je Buddha rekao da traži - i pronašao - izbavljenje:

- nerođenu vrhunska sigurnost od ropstva
- vječnu vrhunska sigurnost od ropstva
- oslobađanje vrhunske sigurnosti od ropstva
- besmrtnu vrhunska sigurnost od ropstva
- bezbolnu vrhunska sigurnost od ropstva
- neokaljanu vrhunska sigurnost od ropstva<sup>15</sup>

Buddha nastavlja opisivati ovo prosvjetljenje terminima ‘dhamma’ — kao što ćemo vidjeti u nastavku, ovaj izraz se može prevesti terminima kao što su ‘zakon’, ‘način’ i ‘norma’ s jedne; i kao konačna istina i stvarnost, s druge strane. Dakle, prosvjetljenje i put do prosvjetljenja gotovo su sinonimi. *Dhammu* je, dakle, Buddha opisao kao ‘duboko, teško vidljivo i teško za vidjeti razumjeti, mirno i uzvišeno, nedostižno pukim razmišljanjem, suptilno, da ga iskuse mudri.’ Bit prosvjetljenja tako ostaje nepriopćiv, mogu ga samo “iskusiti” mudri, i ‘nedostižan je pukim rasuđivanjem’. Prema *Dijamantskoj sūtri*: ‘istina je nesadrživa i neizreciva’.<sup>16</sup> Tako su samo sredstva kojima se može postići prosvjetljenje priopćiva. Ovaj priopćivi sadržaj prosvjetiteljskog iskustva je sažet u ‘Četiri plemenite istine’. To je deklaracija ove istine koje pokreću ‘kotač Dharme’ na prvu propovijed koju je Buddha održao petorici redovnika u Deer Parku u Isipatani, Benares. Te su istine: činjenica patnje; porijeklo patnje; prestanak patnje; put koji vodi do prestanka patnje. Oni su objašnjeni na raznim mjestima na različite načine, a jedan njihov sažeti prikaz dan je u nastavku pasaža. Buddha pita: ‘Što je patnja?’:

<sup>15</sup> Ibid., 26:18, str. 259-260.

<sup>16</sup> *The Diamond Sutra and The Sutra of Hui-Neng* (prev. A. F. Price & Wong Mou-lam) (Boston: Shambhala, 1990.), str. 24.

Rođenje je patnja; starenje je patnja; bolest je patnja; smrt je patnja; tuga, jadikovka, bol, žalost i očaj su patnja; ne dobiti ono što se želi je patnja; ukratko, pet agregata<sup>17</sup> zahvaćenih prijanjanjem su patnja. To se zove patnja.

A koje je porijeklo patnje? To je žudnja, koja donosi obnovu bića, praćena je užitkom i požudom, i naslađuje se ovim i onim; odnosno žudnja za čulnim užitcima, žudnja za postojanjem i žudnja za nebićem. To se zove porijeklo patnje.

A što je prestanak patnje? To je ostatak blijeđenja i prestanka, odustajanje, odricanje, otpuštanje i odbacivanje te iste žudnje. Ovo se zove prestanak patnje.

I koji je put koji vodi do prestanka patnje? To je upravo ovaj Plemeniti osmerostruki put; odnosno ispravan pogled, ispravna namjera, ispravan govor, ispravna akcija, ispravan način života, ispravan napor, ispravna svjesnost, ispravna koncentracija. Ovo se naziva put koji vodi do prestanka patnje.<sup>18</sup>

Treba napomenuti da je kur'anska definicija spasa u islamu izravno povezana s prestankom patnje; spasenja od paklene patnje, upravo da je netko zapravo 'spašen': *One koji su vjerovali, pa i one koji su bili Jevreji, i kršćani, i Sabijci – one koji su u Allaha i u onaj svijet vjerovali i dobra djela činili, - doista čeka nagrada od Gospodara njihova; ničega se oni neće bojati i ni za čim neće tugovati!* (2:62; gotovo doslovce ponovljeno u 5:69). Mogli bismo se zapitati jesu li dvije vrste patnje smještene na istoj ravni: dok je muslimanska

<sup>17</sup> Ti agregati (*skandhe*) su: materijalni oblik, osjećaj, percepcija, mentalne formacije, svijest. Vidjeti *The Middle Length Discourses*, op. cit., str.26-27, za objašnjenje ovih agregata Bhikku Nanamolija i Bhikku Bodhija.

Vidjeti također Thich Nhat Hanh, *The Heart of the Buddha's Teaching / Srce Buddhinog učenja* (Berkeley: Parallax Press, 1988), poglavlje 23, "Pet agregata", str. 164-171.

<sup>18</sup> Isto, 9.15-18, str. 134-135. Umetnuli smo svih osam dimenzija Puta, dok su prevoditelj i spomenuli samo dva, odvojena elipsom, s obzirom na činjenicu da se popis već nekoliko puta pojavio u ovoj Sutti.

ideja izbjegavanja patnje povezana s izbjegavanjem vječnih muka u paklu, čini se da Buddhina poruka odnosi samo na prestanak patnje na ovom svijetu. Međutim, svakako postoji 'eshatološki' aspekt Buddhine poruke (baš kao i obrnuto, postoji zemaljski aspekt prestanka patnje u islamu), i to je jasno u mnogim propovijedima gdje se o posmrtnim egzistencijama govori u terminima označenim kao "nebeski" i "pakleni", ovisno o prirodi djela izvršenih ovdje na zemlji. Doista, načelo odgovornosti, i kušanja plodova u budućem životu samo temeljem nečijih postupaka ovdje na zemlji, bio je pak središnji za Buddhino vlastito prosvjetljenje. Opisujući različite faze svog prosvjetljenja, on govori kako slijedi:

Kad je moj koncentrirani um bio tako pročišćen, svijetao, neokaljan, oslobođen nesavršenosti, savitljiv, lukav, postojan, i zabiljen do nepokolebljivosti, usmjerio sam ga do znanja prolaska i ponovnog pojavljivanja bića. S božanskim okom, koje je pročišćeno i nadilazi ljudsko, vidio sam bića koja prolaze i ponovno se pojavljuju, inferiorna i superiorna, poštena i ružna, sretna i nesretna. Shvatio sam kako bića prolaze prema svojim postupcima ovako: 'Ova bezvrijedna bića koja su se loše ponašala u tijelu, govoru i umu, klevetnici plemenitih, pogrešni u svojim pogledima, koja su pridavala dojmu na pogrešnom gledanju u svojim postupcima, na raspad tijela koje se nakon smrti ponovno pojavilo u stanju lišenosti, na lošem odredištu, u propasti, čak i u paklu; međutim, ona vrijedna bića koja su bila dobrog ponašanja u tijelu, govoru i umu, a ne klevetnici plemenitih, ispravni u svojim stavovima, pridavanju učinka na njihove ispravne stavove u njihovim postupcima, na raspad tijela, nakon smrti, ponovno su se pojavili u dobroj sudbini, čak i u nebeskom svijetu.' Tako s božanskim okom, koje je pročišćen i nadilazi ljudsko, vidio sam bića koja prolaze i ponovno se pojavljuju inferiorna i superiorna,

poštena i ružna, sretna i nesretna, i shvatio sam kako prolaze sukladno svojim postupcima.<sup>19</sup>

Konkretna stvarnost principa *karme*, suglasnih akcija i reakcija, tako je vraćen natrag Buddhi kao dio njegovog izvornog prosvjetljenja, odakle opetovano inzistiranje na nužnosti etičke ispravnosti, koja se očituje kroz pridržavanje plemenitog osmerostrukog puta. Dakle, etički sadržaj Buddhine poruke je zapanjujuće sličan onome koji se nalazi u islamu. Ne samo da postoje brojne korespondencije između islamske etike i svakog od aspekata plemenitog osmerostrukog puta, već i što se tiče temeljne odrednice nečijeg budućeg života, jer postoji nepobitna sličnost, usredotočena na prirodu nečijih postupaka. ‘O moji robovi’, Bog kaže u *hadisu qudsi-ji* (božanskom govoru koji se ne nalazi u Kur’anu već ga Poslanik kazuje), ‘to su samo vaša djela koja ću vam obračunati i onda vam nadoknaditi.’<sup>20</sup>

Nema sumnje da postoje duboke razlike između dviju vjera što se tiče načina na koji ovo načelo posthumne rekompenzacije ili konačne odgovornosti djeluje: u islamu postoji vjerovanje u osobno božanstvo, Boga kao sudca, koji odmjerava naša djela, a u budizmu je načelo *karme* strogo neosobno. Ništa manje, nekompatibilnost između ovih dviju perspektiva odnosi se na *djelovanje* načela odgovornosti, a ne na sami princip. Zapravo, unutar islama se promatraju oba načina djelovanja.

Koncepcija Boga kao ‘osobnog’ Suca očito je predominantna u Kur’anu; ali komplementarni princip nikako nije odsutan: nagovještaj budističke ‘bezlične’ perspektive je određen u sljedećim kur’anskim ajetima:

*I svakom čovjeku ćemo ono što uradi o vrat privezati, a na Sudnjem danu ćemo mu knjigu otvorenu pokazati: “Čitaj knjigu svoju, dosta ti je danas to što ćeš svoj račun polagati (17:13-14).*

<sup>19</sup> Ibid., 4.29, str. 105-106.

<sup>20</sup> Bilježe ga Muslim, Tirmizi i Ibn Mājah. Pogledati arapski tekst, *Forty Hadith Qudsi / Četrdeset hadisi-kudsiya*, odabrali i preveli E. Ibrahim i D. Johnson Davies (Beirut: Dar al-Koran al-Kareem, 1980.), str. 84.

Čak i ako postoje deseci drugih ajeta u kojima je Bog Sudac koji se smatra determinantom nečije sudbine na Ahiretu (budućem svijetu), ovaj pojedinačni ajet pokazuje da se bitno načelo odgovornosti na Ahiretu može izraziti na različite načine. Teistički pojmljeni ‘Sudac’ može se promatrati, s budističke tačke gledišta, kao jedan način izražavanja objektivnosti načela kozmičke rekompencacije; dok se *karma* može zamisliti, s muslimanske tačke gledišta, kao jedan od načina izražavanja načela prema kojem Sudac ocjenjuje sva djela.<sup>21</sup> Štoviše, kao što će se vidjeti u odjeljku o suosjećanju, u obje tradicije postoji princip koji nadilazi kozmički lanac uzroka i posljedica, a to je božansko milosrđe.

Afinitet ostaje, dakle, na razini načela, a to može pomoći ojačati osnovni argument koji je gore skiciran, a koji se nadamo da će se razjasniti u onome što slijedi: da ima dovoljno sličnosti između dviju vjera koje će omogućiti muslimanima da afirmiraju da su budisti vođeni istinskom vjerom, onom koja je ‘kao’ islam u tom smislu namjeravanog riječima sljedećeg ajeta:

*Pa, ako budu vjerovali u ono u što vi vjerujete, na pravom su putu... (2:137).*

Treba napomenuti da ovaj ajet dolazi odmah nakon jednog od najopsežnijih opisa dometa poslaničke misije—nekoliko poslanika se posebno imenuje, a zatim se ukazuje općenito govoreći o svim poslanicima:

*Recite: “Mi vjerujemo u Allaha i u ono što se objavljuje nama, i u ono što je objavljeno Ibrāhimu, i Ismāilu, i Ishāku, i Jāku-bu, i unucima, i u ono što je dato Mūsāu i Isāu, i u ono što je dato vjerovjesnicima od Gospodara njihovog; mi ne pravimo nikakve razlike među njima, i mi se samo Njemu pokoravamo” (2:136).*

<sup>21</sup> Pogledati zanimljivu usporedbu Njegove Svetosti, Dalaj Lame, o budističkom pogledu na *karmu* za razliku od kršćanskog pogleda na Boga kao Suca, u njegovoj *The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus / Dobro srce: budistički pogled na Isusova učenja* (Somerville: Wisdom Publications, 1996.), str. 115 i dalje.

Kao što je gore navedeno, ajet 2:62 Kur'ana nas uči da spasenje ovisi o ostvarenju triju principa: vjeri u Apsolut, odgovornosti prema tom Apso-lutu i čestitom ponašanju kao posljedici ovih vjerovanja. U ovom trenutku čini se da je Buddha sigurno podučavao posljednja dva principa; što se tiče prvog, vjere u Apsolut, o tome ćemo se pozabaviti u nastavku, u poglavlju: 1. Ako je naš argument tamo valjan, onda bi se činilo da postoji dovoljno razloga za tvrdnju da su budistička vjerovanja sigurno bliska u dostatnoj mjeri islamskim i da se smatraju autentičnom uputom: *Pa, ako budu vjerovali u ono u što vi vjerujete, na pravom su putu...*

U ovom trenutku bilo bi prikladno nastaviti s evaluacijom prirode Buddhinog prosvjetljenja – imajući na umu da riječ ‘buddha’ znači ‘probuđeni’<sup>22</sup> — u svjetlu islamskog koncepta božanske objave.

### Otkrivenje (objava) s visine ili iznutra?

‘S božanskim okom, koje je pročišćeno i nadilazi ljudsko’: ova fraza, iz *The Middle Length Discourses / Govora srednje dužine*, iznad citirana, jedna je od ključeva za razumijevanje Buddhine poruke i njegove dijalektike. Koliko god naglasak bio na ljudskom aspektu njegova prosvjetljenja, jasno je samo iz ovog citata - a moglo bi biti i mnogo više navedeno — da je to samo nešto izvan ljudskog i relativnog koje može dovesti do transcendentnih percepcija duhovne stvarnosti koja sačinjava Buddhinu poruku. Drugim riječima, ova fraza nam daje jasnu naznaku transcendentnog izvora vizije koju je uživao Buddha, čak i ako se u budističkoj perspektivi odbija imenovati ovaj transcendentni izvor. Ovo odbijanje proizlazi iz straha od reifikacije (postvarenja) ovog transcendentnog izvora prosvjetljenja, tj. njegovog pretvaranja u objekt. Jer, u stvarnosti to je vrhovni izvor svih ‘formi’ (*namarupa*)

<sup>22</sup> U određenim mahajanskim tekstovima, ova riječ ‘odnosi se na samu stvarnost i na ljude koji su budni za stvarnost’, prema Thomasu Clearyju u uvodu njegovog prijevoda temeljnog mahajanskog teksta, *The Flower Ornament Scripture—A Translation of the Avatamsaka Sutra / Sveto pismo o cvjetnim ukrasima — prijevod Avatamsaka Sutre*, preveo s kineskog Thomas Cleary (Boulder & London: Shambhala, 1984.), str. 3.



bez umanjivanja nečije prijemčivosti za njega kao krajnju stvarnost; budući da je sama supstanca svih misli, odnosno ne može biti predmet misli. Ipak je 'objektivan' u odnosu na ljudsku subjektivnost, i zato se Buddha poziva na 'božansko oko' koje nadilazi ljudske načine spoznaje. Transcendentna objektivnost izvora prosvjetljenja otkriva se i kao imanentna svijest onog prosvjetljenog, 'Buddha'.

Na prvi pogled može se učiniti da islamsko poimanje poslanstva (*nubuwwa*) proturječi budističkom poimanju prosvjetljenja (*bodhi*). U islamu, funkcija poslanstva se prenosi na određene pojedince, koji su izabrani od Boga, i nitko ne može pretendirati na status poslanstva, ili sudjelovati u njegovoj funkciji. U budizmu, nasuprot tome, navodi se da prosvjetljenje nije darovano Buddhi izvanjskom, objektivnom 'božanstvenošću'; već je izviralo iz njegove vlastite unutrašnje suštine, a njegovo stanje prosvjetljenja je dostupno svima, u načelu. Ovo gledište je sažeto izraženo u sljedećem tekstu iz palijskog kanona:

Stoga, o Ananda, budi sam sebi svjetiljka. Budi utočište za sebe. Ne vjeruj vanjskom skloništu. Čvrsto se drži Istine kao svjetiljke. Drži se čvrsto kao utočište za Istinom ... oni su, Ananda, ti koji će dosegnuti najvišu visinu...<sup>23</sup>

Ideja traženja 'nikakvog vanjskog utočišta', i bivanja utočištem za koje se čini stremimo u suočenju s kur'anskim inzistiranjem na potpunoj ovisnosti o Bogu i o Njegovoj objavi koju je prenio Njegov izabrani Poslanik (a. s.). Svaki pokušaj neovisnosti je strogo cenzuriran:

*Čitaj, u ime Gospodara tvoga koji stvara, stvara čovjeka od ugruška! Čitaj, plemenit je Gospodar tvoj, koji poučava peru, koji čovjeka poučava onome što ne zna. Uistinu, čovjek se uzobijesti čim se neovisnim osjeti, a Gospodaru tvome će se, doista, svi vratiti. (96:1-8).*

<sup>23</sup> Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism / Buddha i evanđelje budizma*, 1988, (New Jersey: Citadel Press), str. 77.

Međutim, može se tvrditi da je Buddhino prosvjetljenje obuhvata dva aspekta, od kojih je jedan bio svojstven samo njemu, i drugi koji je univerzalno dostupan. Prvi aspekt doista može biti smatran izvorom njegovog ‘poslanstva’, da upotrijebimo islamske izraze, ‘poruke’ ili *sāsana* koja je činila osnovu budističke tradicije; u tom pogledu, nijedan drugi mudrac ili “prorok” nije zamisliv u budističkoj tradiciji, i nitko ne može dostići njegov status, u pogledu onoga što bi se u islamu moglo nazvati njegovom *risāl*-om, njegovom porukom. Što se tiče drugog, prosvjetljenja koje je postigao doista je postalo dostupno načelno svima onima koji su slijedili njegova učenja; a ovo odgovara onome što se u islamu naziva *walāya*, posvećena svijest. Poslanik je bio i *rasūl* i *walī*, Poslanik i bogougodnik; u pogledu prvog, njegov status je jedinstven i nitko mu ne može težiti; što se tiče drugog, onaj tko ne teži posvećenju ne obazire se na značenje poslanika kao uzora i primjera: *Vi u Allahovom poslaniku imate divan uzor...* (33:21).

Drugim riječima, dok specifična poruka koja definira poslanička funkcija doista je dodijeljena samo njemu, njegovo bogougodništvo, nasuprot tome, može biti predmet težnje za sve, u načelu, koji slijede njegov sunnet; doista, oponašanje Poslanika kulminira za najviše bogougodnike u stvarnom sudjelovanju, barem do nekog stupnja, u Poslanikovom vlastitom bogougodništvu, pri čemu je njegov *walāya* izvor *walāye* bogougodnika. ‘Božiji prijatelji’ (*awliyā’ Allāh*) su potom bogougodnici, ali ne i poslanici. Oni su prosvjetljena bića, ali ne i poslanici Božiji.

Ovdje se može prigovoriti da ovo prosvjetljenje sačinjava, tačnije, otkrivenje (objavu) koju je doživio Buddha, i da se ovaj skok podizanja prosvjetljenja iznutra ne može izjednačiti silaskom (*tanzīl*) objave s visine. U prvom slučaju bilo bi tvrditi da, stečeno znanje dolazi od samog sebe, ma koliko duboke razine svijesti, te je stoga subjektivna; u drugom, darovano znanje dolazi izvana i stoga je objektivno. Štoviše, u jednom se ne spominje božanstvo, samo dublje dimenzije sopstva, dok u drugom, svaki nagovještaj da objava ima bilo kakve veze s osobom Poslanika je heretička.

Ovu dilemu možemo riješiti uz pomoć dva temeljna načela: jedan od kojih smo gore spomenuli, koji se odnosi na ono što je Buddha nazvao ‘božanskim okom’, a drugi, fundamentalni pojam *anatte*, ‘ne-ja’. Da se ukratko pozabavimo potonjim, ovo učenje je poznato kao jedna od tri ‘oznake’ u budističkoj doktrini, druga dva su *dukkha* (patnja) i *anicca* (nestalnost). Ove tri ‘oznake’ postojanja nadopunjuju četiri plemenite istine, te posebice objašnjavaju mehanizam patnje: ono što pati nije trajno ja, nego razni kvarljivi agregati od kojih se sastoje pojedina bića; ovi agregati se vezuju za predmete koji su isto tako kvarljivi: njihova vrlo nepostojanost osigurava da su agregati bića vezani uz njih koja će iskusiti fenomen patnje.

Što se tiče *anattā*, Buddha objašnjava svom učeniku Anandi značenje izjave ‘Svijet je prazan’ na sljedeći način: ‘...prazan je, Ananda, od sopstva, ili od bilo kojeg prirodnog sopstva. I što je to tako prazno? Pet sjedala od pet osjetila, i um, i osjećaj koji je povezan s umom: svi oni su bez sebe ili bilo čega što je sebi slično.’<sup>24</sup>

Trebalo bi odmah biti jasno da, u dobroj budističkoj logici, ako nema stalnog, postojanog ‘sopstva’, Gautama čovjek ne može biti optužen da je iznio na površinu svoje specifične svijestnosti bilo što što prebiva u najunutarnijim dubinama *njegova jastva*. Kao što će se uskoro vidjeti, temeljno načelo budističkog vjerovanja je da sve pojedinačne *dharme* su neutemeljene, prazne, iluzorne. Ovo se primjenjuje, prije svega na individualno jastvo. Samo *Dharma*, koja apsolutno transcendiraju pojedinca je stvarna. Kažemo ‘apsolutno’, za ova dva područja—takva i takva *dharmā*, s jedne strane, i *dharmā* kao takva, s druge strane - su nesamjerljivi; to je kao razlika između svjetla i tame.

Ako je Buddhino prosvjetljenje naučilo da empirijsko sopstvo je iluzija, izvor tog prosvjetljenja nikako ne može biti empirijsko jastvo, jer se ovo jastvo čini iluzornim u svjetlu toga samog prosvjetljenja. Relativno ja ne može otkriti relativnost sebe. ‘Otkrivenje’ ove relativnosti mora, naprotiv, biti ono što jedino može otkriti sopstvo da je iluzorno, a to ‘nešto’

<sup>24</sup> *Samyutta Nikāya*, 4:54, navedeno u *ibid.*, str. 98.

apsolutno može samo biti objektivni princip odakle sva svijest, život i biće teku.<sup>25</sup>

Ovo načelo mora radikalno nadilaziti pojedinačnog čovjeka, Gautama Shakyamunija. Drugim riječima, dolazimo do neizbježnog zaključka da je Gautama, kao ljudsko biće, mogao samo postići svoje prosvjetljenje na temelju objektivnog načela konačno nadilazeći vlastitu ljudskost, a taj objektivni princip je izvor sve objave, ono što se u islamu naziva *Allāh*. Tada možemo razlikovati prosvjetljenje kao takvo i specifičan sadržaj ili 'poruku' - *risāla* - koja se prenosi kroz to prosvjetljenje, pomoću kojeg se drugima može pomoći da postignu samo prosvjetljenje:

Osvajači su majstori različitih i mnogostrukih sredstava pri čemu Tathāgata otkriva vrhovno svjetlo svijetu bogova i ljudi — znači prilagođen njihovom temperamentu i predrasudi.<sup>26</sup>

U svjetlu gornje rasprave možemo protumačiti ovaj ajet iz *Saddharmapundarīka Sūtre* kako slijedi: otkrivenje Tathāgata je otkrivenje Budine prirode (*Buddhadhātu*), principa, a ne Shakyamunija čovjeka; to je otkrivenje Apsoluta, koji je ljudskim zajednicama darovan u obliku *sāsane* ('dispenzacije') koju priopćava *upāya* ('vješta sredstva') prilagođena njihovim uvjetima. Thomas Cleary, komentirajući kako slijedi o 'beskonačnosti i vječnosti Buddhē' kaže: 'prosvjetljeni vodiči prezentiraju ljudima različita učenja u skladu s njihovim potrebama, potencijalima i uvjetima... Ovo načelo prilagodbe je poznato kao "vještina u sredstvima".' Ovaj princip podsjeća na onaj kur'anske perspektive: *Mi nismo poslali nijednog poslanika koji nije govorio jezikom naroda svoga, da bi mu objasnio* (14:4).

<sup>25</sup> Vidi Marco Pallis, 'Is There Room for Grace in Buddhism?' ('Ima li mjesta za milost u budizmu?') u njegovoj *A Buddhist Spectrum / Budistički spektrom* (London: George Allen & Unwin, 1980.), str. 52-71, za uvjerljiv dokument koji pokazuje da je 'milost' snažno implicitna unutar budističkih učenja.

<sup>26</sup> *Saddharmapundarīka Sūtra* 2: 36 i 73; navedeno u: Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism / Buddha i evanđelje budizma*, op. cit., str. 159.

S obzirom na ove premise, muslimanima bi trebalo biti moguće montirati ozbiljan argument u korist tvrdnje da je Buddha bio ‘Božiji glasnik’, koliko god se opirali takvom nazivu od strane samih budista. Čineći to, oni će odražavati činjenicu da mnogi budisti mogu prepoznati poslanika Muhammeda kao jednog od pojedinaca u čijoj se misiji funkcija *dharma-kāya*<sup>27</sup> očitovala - čak i ako će se mnogi sami muslimani oduprijeti takvom imenovanju. Prema Suzukiju:

Opažanje inkarnacije Dharmakāye u svakom duhovnom vođi bez obzira na njegovu nacionalnost i uvjerenje, mahajanisti su prepoznali Budhu u Sokratu, Muhammedu, Isusu, Franji Asiškom, Konfuciju, Laotzeu i mnogim drugima.<sup>28</sup>

### Dalaj Lama i dinamika dijaloga

Na kraju, vratimo se gore navedenom kur’anskom ajetu, čiji se značaj za načelo i praksu međuvjerskog dijaloga ne može precijeniti:

*A tebi objavljujemo Knjigu, samu istinu, da potvrdi knjige prije objavljene i da nad njima bdi. I ti im sudi prema onome što Allah objavljuje i ne povodi se za zabtjevima njihovim, i ne odstupaj od Istine koja ti dolazi; svima smo zakon i pravac propisali. A da je Allah htio, On bi vas sljedbenicima jedne vjere učinio, ali, On hoće da vas iskuša u onome što vam propisuje, zato se natječite ko će više dobra učiniti; Allahu ćete se vratiti, pa će vas On o onome u čemu ste razilazili obavijestiti (5:48).*

Ovaj ajet nas poziva na “zdravo natjecanje” s onima čiji su putovi drugačiji od naših: same razlikovnosti su same po sebi elementi temelja natjecanja.

<sup>27</sup> Doslovno: tijelo dharme. Pozabavit ćemo se ovim važnim konceptom ispod.

<sup>28</sup> D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism / Obris mahajanskog budizma*, str. 63; citirano u: *ibid.*, str. 159.

Međutim, natjecanje je u odnosu na dobra djela, *khayrāt*, i nema spora ili neslaganja oko toga što je dobrota: to je odmah prepoznatljivo, koliko god različiti bili procesi kojima dobrota se proizvodi. Dijalog između različitih vjernika, s ovog gledišta, trebao bi generirati zdravu konkurenciju usmjerenu na 'dobrotu' koja je uvijek i svugdje ista, kako god različita bila od vjerskih polazišta. Ovaj kur'anski stav o svrsi i cilju dijaloga duboko rezonira s navedenim ciljevima Njegove Svetosti, Dalaj Lame. U svojim brojnim spisima i govorima Dalai Lama naglašava ne samo da različite religije moraju ostaju vjerne svojim tradicijama, već i da sve one, bez iznimke, ciljaju na vrijednosti koje su same po sebi *khayrāt*, toliko mnogo oblika dobrote. Dok svjetske religije jesu vrlo različite jedne od drugih u smislu filozofskih doktrina, on piše, 'u smislu treniranja uma, sve glavne religije su iste. Sve one imaju isti potencijal transformacije čovjekovog uma. Jasan pokazatelj toga je da sve glavne religijske tradicije nose poruku ljubavi, suosjećanja, oprosta, zadovoljstva i samodisciplinu.'<sup>29</sup>

On pojačava kur'anski koncept duhovnog 'natjecanja' u svom važnom dokumentu, 'Harmonija, dijalog i meditacija' ('Harmony, Dialogue and Meditation') na poznatom 'Gethsemani susretu' ('Gethsemani Encounter'), koji je okupio kršćanske i budističke redovnike zajedno u dijalogu u srpnju 1996. u Gethsemaniju, Kentucky. Pozivajući sve sudionike da izbjegniju iskušenje bavljenja 'reklamom' za vlastitu tradiciju, te čuvanja protiv određene vrste nezdrave konkurencije, on unatoč tomu smatra: 'Ali mislim da bismo trebali imati jednu vrstu konstruktivnog natjecanja. Budisti bi trebali svakodnevno provoditi ono u što vjerujemo u svakodnevnom životu; a naša kršćanska braća i sestre također trebaju provoditi svoja učenja u svakodnevnom životu.' Provedba vjerovanja središnja je za Dalaj Laminu vizija transformativne moći 'prakse'; to je utoliko što bi 'svaka strana htjela

<sup>29</sup> His Holiness, the Dalai Lama, *The Many Ways to Nirvana / Mnogi putevi do Nirvane* (London: Hodder and Stoughton, 2004.), str. 5.

biti bolji praktičar' tako da je natjecanje između njih konstruktivno, a ne destruktivno.<sup>30</sup>

Za Dalaj Lamu, sam proces kojim se produbljuje prakticiranje vlastite tradicije osvjetljava istinu i mudrost drugih tradicija. Jer, 'duhovno iskustvo' kojim nastaje dublja praksa omogućuje "vidjeti vrijednost drugih tradicija". Stoga, za promicanje vjerskog sklada, trebali bismo se zadubiti u ozbiljno shvaćanje vlastite tradicije i provoditi je što je više moguće.<sup>31</sup>

Ako se, nasuprot tome, ograničimo na čisto teoretske aspekte vlastite tradicije, onda će vrijednosti koje donose ljudska bića zajedno u dobroti biti pomračena dogmatskim koagulacijama:

Sve religije uče poruku ljubavi, suosjećanja, iskrenosti i poštenja. Svaki sustav na svoj način teži poboljšanju života za sve nas. Ipak ako stavimo previše naglaska na svoje filozofije, religije ili teorije, postajući previše vezani za iste i pokušavši ga nametnuti drugim ljudima, rezultat će biti nevolja. Uglavnom, svi veliki učitelji, uključujući Gautamu Buddhu, Isusa Krista, Muhammeda i Mojsija, bili su vođeni željom da pomognu svojim bližnjima. Nisu nastojali dobiti nešto za sebe, niti stvoriti više nevolja u svijetu.<sup>32</sup>

Dalaj Lamina poruka o dijalogu – o duhovnoj dinamici koja je u osnovi pravog dijaloga – istodobno je etički jednostavna i duhovno duboka, eminentno praktična i filozofski nepobitno sposobna: ako u sebi oživite temeljne vrijednosti svoje vlastite religije, nećete promijeniti samo sebe, već ćete također promijeniti svijet:

Svojom dobrotom prema drugima, svojim umom i srcem otvorit će se miru. Proširenje ovog unutarnjeg okruženja na

<sup>30</sup> His Holiness, the Dalai Lama, 'Harmony, Dialogue and Meditation', in D.W. Mitchell, J. Wiseman (eds.) *The Gethsemani Encounter* (New York: Continuum, 1999.), str. 49.

<sup>31</sup> *The Many Ways to Nirvana*, op. cit., str. 83.

<sup>32</sup> His Holiness, the Dalai Lama, *Widening the Circle of Love / Širenje kruga ljubavi* (preveo Jeffrey Hopkins), (London, Sydney, etc: Rider, 2002.), str. 4.

veću zajednicu oko vas donijet će jedinstvo, sklad i suradnju; dalje širenje mira među narodima tada će svijetu donijeti međusobno povjerenje, međusobno poštovanje, iskrenu komunikaciju i potpuno uspješne zajedničke napore da riješimo svjetske probleme. Sve je to moguće. Ali prvo moramo promijeniti sebe. Svatko od nas je odgovoran za čovječanstvo.<sup>33</sup>

Ovdje se podsjećamo na kur'anski ajet: ... *Allah neće izmijeniti jedan narod dok on sam sebe ne izmijeni* (13:11).

Sljedeći odlomak izražava uvjerljivu sliku o snazi 'dijaloške' dinamike oslobođenu iskrenim i sve dubljim prakticiranjem vlastite vjere. Oni koji su spoznali najdublje vrijednosti vlastite vjere na koje upućuje Dalaj Lama, uvijek iznova, kao 'praktičari', oni koji se angažiraju u meditativnim dimenzijama svoje vjere uz one filozofske, upravo su oni najučinkovitiji partneri u autentičnom dijalogu:

Moje je uvjerenje da ako se molitva, meditacija i kontemplacija<sup>34</sup> kombiniraju u svakodnevnoj praksi, učinak na praktičarev um i srce bit će sve veći. Jedan od glavnih ciljeva i svrhe vjerske prakse za pojedinca je unutarnja transformacija iz nediscipliniranog, neukroćenog, neusredotočenog stanja uma prema onome koji je discipliniran, ukroćen i uravnotežen. Osoba koja je usavršila sposobnost jednosmjernosti će definitivno imati veću sposobnost za postizanje ovog cilja. Kada meditacija postane važan dio vašeg duhovnog života, možete ostvariti ovu unutarnju transformaciju na učinkovitiji način. Jednom kad se postigne ova vlastita duhovna tradicija, otkrit ćete tu vrstu prirode poniznosti koja će se pojaviti u vama, dopuštajući vam da komunicirate bolje s ljudima iz drugih

<sup>33</sup> Ibid., str. 4-5.

<sup>34</sup> Pod riječju kontemplacija Dalaj Lama ovdje i u većini drugih misli konteksta koje mi čitamo, misli na analitičke ili filozofske aspekte tradicije.



religijskih tradicija i kulturalne pozadine. Vi ste u boljem položaju za procijeniti vrijednosti i dragocjenosti drugih tradicija jer ste vidjeli ovu vrijednost unutar vlastite tradicije.<sup>35</sup>

Dalaj Lama zatim dodaje tačku od neprocjenjivog značaja za razumijevanje i prevladavanje psihologije koja je u osnovi vjerskog fundamentalizma; implicitno u onome što on ovdje kaže je da ova vrsta fundamentalizma ili ekskluzivizma proizlazi iz nesposobnosti ne samo da razumijemo druge religije, već i nesposobnosti da proniknemo u dubinu vlastite vjere:

Ljudi često doživljavaju osjećaj ekskluzivnosti u svjim vjerskim uvjerenjima - osjećaj da je vlastiti put jedini pravi put—što može stvoriti osjećaj strepnje zbog povezivanja s drugima različitim vjerama. Vjerujem da najbolji način suprotstavljanja ovoj sili znači iskusiti vlastitu vrijednost puta kroz meditativni život, a koji će omogućiti da uvidimo vrijednost i dragocjenost drugih tradicija.

To je, dakle, na razini prakse, i etičke i duhovne, da Dalaj Lama vidi kako se religije svijeta okupljaju u harmoniji, zadržavajući svoje specifične identitete. Snažno suprotstavljen svakom sinkretizmu, i svakom pokušaju rastakanja religijske tradicije unutar jedne univerzalne religije, on nas umjesto toga poziva da aktivno sudjelujemo u viziji univerzalnog sklada temeljenog na duhu mudrosti i samilosti koja izvire iz srca:

Vjerujem da svrha svih glavnih religijskih tradicija nije graditi velike hramove izvana, već stvarati hramove dobrote i suosjećanja *unutra*, u našim srcima. Svaka velika religija ima potencijal to stvoriti. Što je veća naša svijest o vrijednosti i učinkovitosti drugih religijskih tradicija, tada će biti dublje naše poštovanje i poštovanje prema drugim religijama. Ovo

---

<sup>35</sup> *The Good Heart / Dobro Srce*, op. cit., str. 40.

je ispravan način da promičemo istinsko suosjećanje i duh sklada među religijama svijeta.<sup>36</sup>

U nastavku namjeravam dati skroman doprinos toj nadahnutoj viziji međureligijskog sklada iznošenjem na vidjelo zajedničke duhovne i etičke osnove na kojoj se nalaze religije islam i budizam.



---

<sup>36</sup> Ibid., str. 39-40.

## DRUGI DIO

# Jednota: najviši zajednički nazivnik

## *Poimanje Jednog*

*Reci: "On je Allah – Jedan!*

*Allah je Utočište svakom!*<sup>1</sup>

*Nije rodio i rođen nije,*

*i niko Mu ravan nije!"* (Kurʿān 112:1-4)

Postoji, monasi, nerođeno, nepostalo, nenačinjeno, nesastavljeno; i da nije, redovnici, za ovo nerođeno, nepostalo, nenačinjeno, nesastavljeno, ne bi se moglo pokazati ovdje bijega za ono što je rođeno, postalo, napravljeno, složeno.

Ali zato što postoji, monasi, nerođeno, nepostalo, nenapravljeno, nesloženo, stoga se može prikazati bijeg jer ono što je rođeno, postalo je, napravljeno je, složeno je.<sup>2</sup>

(*Udāna*, 80-81)<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ovaj prilično složen prijevod jedne arapske riječi (koja je jedno od Božijih imena) *al-Samad* je dao Martin Lings (*The Holy Qurʿān—Translations of Selected Verses / Časni Kurʿān—Prijevodi odabranih ajeta*, Royal Aal al-Bayt Institute & The Islamic Texts Society, 2007.), str. 200. Lingsov prijevod u potpunosti odgovara dvjema temeljnim konotacijama imena: *al-Samad* je apsolutno samodostatno, s jedne, i za ovo sam razum, vječno traži sva druga bića, s druge strane. Vidi al-Rāghib al-Isfahānījev, klasični rječnik kurʿanskih izraza, *Muʿjam mufradāt al-fāz al-Qurʿān* (Beirut: Dār al-Fikr, n. d.), str. 294.

<sup>2</sup> *Buddhist Texts Through the Ages / Budistički tekstovi kroz stoljeća*, eds. E. Conze, I. B. Horner, D. Snelgrove, A. Waley (Oxford: Bruno Cassirer, 1954.), str. 95.

Usporedba ova dva svetopisamska citata pokazuju nam mogućnost tvrdnje da je krajnja Stvarnost kojoj islam i budizam svjedoče jedno te ista. Može se postaviti pitanje: je li Ono što jest opisano kao apsolutno Jedno u Kur'anu metafizički identično sa onim što je Buddha opisao kao 'nesloženo'?

Pogledajmo kako je ovo jedinstvo opisano u islamu, prije nego što ga usporedimo s 'nesloženim' u budizmu. Prvo svjedočenje islama, 'Nema boga osim jednog i jedinog Boga' treba shvatiti da ne znači samo da postoji samo jedan Bog nasuprot mnogima, već da postoji samo jedna apsolutna, stalna stvarnost - sve ostale stvarnosti su relativne i prolazne, potpuno ovisne o ovoj Jedinstvenoj stvarnosti za svoje postojanje: *Sve što je na Zemlji prolazno je (fān), ostaje (yabqā) samo Gospodar tvoj, Veličanstveni i Plemeniti (55:26-27)*. Dakle, ovo prvo svjedočanstvo dolazi do značenja, u metafizičkim terminima: 'Nema stvarnosti osim jedne i jedine Stvarnosti'. Lažni 'bogovi' poganstva nisu samo napravljeni idoli od drva i kamena, već jednako tako, i još temeljnije, toliko pogrešni pogledi na stvarnost, toliko grešaka na razini mišljenja. Ovaj epistemološki način afirmacije *tawhīda*, ili jedinstva Božijeg, zajedno sa njegovom posljedicom, osudom *širka*, ili idolopoklonstva, moglo bi se vidjeti da duboko rezonira sa sljedećim jednostavnim iskazom Buddhē, koji se pojavljuje u samom prvom poglavlju *Dhammapade*:

Oni koji misle da nestvarno jest, a misle da stvarno nije,  
nikada neće dosegnuti Istinu, izgubljeni na putu zle misli.

Ali oni koji znaju da Zbiljsko jest, i poznaju nestvarno da nije  
oni će doista doći do Istine, sigurni na putu ispravne misli.<sup>3</sup>

Ova izjava odražava prvo svjedočanstvo islama, shvaćenog metafizički ili epistemološki, a ne jednostavno teološki. Ovo također odjekuje kur'an-skim ajetom:

<sup>3</sup> *The Dhammapada—The Path of Perfection / Dhammapada — Put savršenstva* (tr. Juan Mascaró) (Penguin: Harmondsworth, 1983.), I,11-12.

*U vjeru nije dozvoljeno silom nagoniti – pravi put se jasno razlikuje od zablude! Onaj ko ne vjeruje u šejtana, a vjeruje u Allaha – drži se za najčvršću vezu, koja se neće prekinuti. - Allah sve čuje i zna (2:256).*

## Nerođeni

U Buddhinoj izreci moguće je razaznati iz *Udāne* dvije potvrde jedinstva konačne stvarnosti, jedne vremenite i druge supstancijalne. U ovom trenutku nastojat ćemo se pozabaviti vremenskim aspektom, kasnije ćemo razmotriti supstancijalni aspekt, koji se odnosi na distinkciju između složenih i nesloženih. Dakle, u terminima vremena mogu biti ‘nerođeni’ i ‘nepostali’ shvaćeni kao oni koji se odnose na stvarnost ili bit koja, budući da je iznad i izvan vremenskog uvjeta, prisilno je porijeklo tog stanja; iz ovog ‘ne postati’ potječe svo postajanje. Ovaj neimenovani stupanj stvarnosti stoga ima eksplicitnu rezonancu s načinom na koji je Allāh opisan u 112:3, kao nerođen; i mogao bi se uočiti implicitni odnos s određenim dimenzijama božanske stvarnosti, posebno ‘Prvi’, *al-Awwal* i ‘Začetnik’, *al-Mubdi*.

Mnogo više je teološki implicirano u ovim *Allahovim* osobinama nego u jednostavnom spominjanju Buddhe na ono što je ‘nerođeno’, nepotrebno je reći, s obzirom da u islamskoj teologiji svako od Imena označava *Allahovo* svojstvo. Jedina ontološka supstanca svih Imena je *Allāh*, ono što je ‘Nazvano’ Imenima; svako Ime stoga ne implicira samo određenu kvalitetu koju označava, već jednako tako i Allāha kao takvog, a time i svih ostalih ‘devedeset i devet’ Imena *Allaha*, kao što su ‘Stvoritelj’, ‘Sudac’, ‘Gospodar’, ‘Osvajač’ itd. Mnogi od ovih atributa bit će strani budističkoj koncepciji onoga što se podrazumijeva pod ‘nerođenim’. Dok neki budista može se osjećati obveznim zaniijekati vjerovanje u božanstvo koje posjeduje takve kvalitete, drugi će, po uzoru na Buddhu, radije ispoljavati šutnju nego potvrditi ili negirati te kvalitete. Ovdje vidimo veliki, i možda nepremostiv, jaz između doktrine dviju vjera na planu teologije. Međutim, na

planu metafizike pa čak i na planu mistične psihologije, netko bi se mogao zapitati mogu li se Buddhine šutnje protumačiti pozitivno, u svjetlu njegove jasne afirmacije Apsoluta kao onog što je ‘nerođeno, nepostalo, načinjeno, nesloženo’; ako je tako, onda njegov ‘ne-teizam’ neće biti viđen kao negiranje Esencije od Apsoluta koji nadilazi sve atribute, već kao metodičko ignoriranje svakog atributa koji se može prediciirati ovom Apsolutu— ignorirajući da je, osobno božanstvo, zarad ekskluzivnog fokusa na supra-osobnu bit. Ako, nasuprot tome, tumačimo njegove šutnje negativno, odnosno kao da impliciramo negaciju stvari o kojima je prešutio, onda će pretvoriti njegov ‘ne-teizam’ u ‘ateizam’, poricanje i osobnog božanskog i nad-osobne biti, što potonje podrazumijeva, i bez koje nema postojanja.

Nitko ne može poreći da je Buddhina doktrina neteistička: ne postoji osobno božanstvo koje igra ulogu Stvoritelja, Otkrivaatelja, Sudca u budizmu. Ali ustvrditi da je Buddhina doktrina ‘ateistička’ bi bilo pripisati mu eksplicitno poricanje i negaciju Apsoluta—koje se ne nalazi nigdje u njegovim učenjima. Citat koji smo gore dali iz *Udāne*, 80-81, zajedno s nekoliko drugih stihova iz palijskog kanona koje bi netko mogao citirati, jasno pokazuje da je Buddha doista zamislio Apsolut, i da se taj Apsolut potvrđuje kao krajnja Stvarnost, kojoj se mora ‘pobjeći’. Postoji koncepcija - a time i afirmacija – ove Stvarnosti, koliko god takva koncepcija bila ‘minimalistička’ u usporedbi s detaljnijom teološkom koncepcijom koju nalazimo u islamu. Činjenica da postoji koncepcija i afirmacija Absoluta otežava kvalificiranje budističke doktrine kao ateističke.

Gore je spomenuta mistična psihologija. Ovo je povezano upotrebom riječi ‘bijeg’ u *Udāni* 80-81. Podsjetit ćemo se da je *Nirvāna* kako ju je opisao Buddha posve uokvirena u terminima bijega iz ropstva u vrhunsku sigurnost:

- nerođena vrhunska sigurnost od ropstva
- vječna vrhunska sigurnost od ropstva
- oslobađanje vrhunske sigurnosti od ropstva
- besmrtna vrhunska sigurnost od ropstva

- bezbolna vrhunska sigurnost od ropstva
- neokaljana vrhunska sigurnost od ropstva.<sup>4</sup>

Čitava svrha predstavljanja stvarnosti nesloženog— neostarjelog, nebolesnog, besmrtnog, nežalosnog i neokaljanog— jeste bijeg od onoga što je složeno, podložno starosti, smrti, tuzi i oskvrnjenosti. Drugim riječima, Buddha se nije primarno bavio opisivanjem, na teološki način, različitih atributa Apsoluta, već isticanjem imperativa potrebe za bijegom u Apsolut; bježanje, odnosno od bolnih iluzija relativnog — složenog — blaženoj stvarnosti Apsoluta, koji je Nirvāna. Ovdje osjećamo rezonanciju s takvim ajetima u Kur'anu kao što su: *a i onoj trojici koja su bila izostala, i to tek onda kad im je zemlja, koliko god da je bila prostrana, postala tijesna, i kad im se bilo stisnulo u dušama njihovim i kad su uvidjeli da nema utočišta od Allaha nego samo u Njega* (9:118); *Zato požurite Allahu...* (51:50).

Sa stajališta ovih ajeta, ono što je važno je žurnost bijega od svijeta grijeha i patnje jedinom utočištu, onom Apsoluta. U krajnjoj hitnosti, mi ne tražimo suptilne definicije onoga što će nas spasiti. To je ova hitnost kojom se budistička učenja izravno bave, to je hitnost koja određuje modalitete i jezik Buddhine poruke. Upravo ta hitnost daje jedan odgovor na pitanja koja muče muslimansko-budistički dijalog: zašto, pitaju se muslimani, budisti zbilja poriču postojanje Stvoritelja? Mi bismo tvrdili, prvo, da takvo poricanje ide mnogo dalje nego što je sam Buddha otišao; i drugo, da ako se uzme u obzir kontekst iz Buddhinog učenja, razlog zašto je odlučio ne govoriti o takvom Stvoritelju-Bogu postaje razumljiviji. Prvo, činjenica da je Buddha uglavnom odbijao govoriti o procesu kojim se 'složeni' elementi spajaju u svijetu, koji vidimo oko nas, ne implicira nužnost negiranja objektivnog postojanja dimenzije Apsoluta koja se može nazvati 'Stvoriteljem'. Buddhina šutnja bila je dio njegove 'mistične retorike', moglo bi se reći: dijalektički naglasak njegovih učenja bio je na bijegu od patnje koja prati složeni svijet, bolje rečeno nego na razumijevanju kozmološkog

<sup>4</sup> *The Middle Length Discourses / Srednji diskursi*, op. cit., 26:18, str. 259-260.

processa kojim se dolazi porobljen tim složenim svijetom. Posmotrimo ovu mističku retoriku malo pobliže.

### Budistička dijalektika

Ovaj retorički ili dijalektički način poučavanja treba biti shvaćen kroz ukazivanje na specifičnu prirodu okoliša u kojim je objavljena Buddhina poruka. Kao što smo vidjeli ranije, Kur'an nam kaže: *I nismo poslali nijednog poslanika koji nije govorio jezikom naroda svoga, da bi mu objasnio* (14:4). 'Jezik' Buddhinog naroda mora se razumjeti u širem smislu religijskog i kulturnog konteksta Indije u njegovo vrijeme. Ovaj kontekst definiran je uglavnom farizejski i formalistički brahmanskom kulturom, unutar koje je jedna od glavnih prepreka djelotvornom spasenju bila preokupacija navodnom 'vječnom' prirodom duše. Transcendencija Apsolutnog Sopstva (*Paramātman*) izgubljena je iz vida usred formulatičnih, jednostranih tvrdnji o imanenciji Apsolutnog Sopstva u relativnom sopstvu (*jīvātman*), a rezultat je smanjenje osjećaja potpune drugosti Apsolutnog Sopstva vis-à-vis relativnosti ljudskog sopstva. Imanencija je nadmašila transcendenciju; besmrtnost duše bila je pobrkana s vječnošću Apsoluta. Da je spasenje postalo reducirano 'eternalistima' kako bi naveli na blistavu samoprojekciju u vječnost, potpuno su odbacili 'anihilacionisti' kao dio poželjnog razmišljanja onih koji nisu mogli prihvatiti tu robnu stvarnost ništavila: ništa od duše ne postoji nakon smrti, prema ovim nihilacionistima, ona umire s tijelom.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Za detaljan prikaz Buddhinog religioznog okruženja i poglede 'eternalista' (*sassata-ditthiyo*) i nihilacionista' (*uccheda-ditthiyo*), vidjeti K. N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge / Rana budistička teorija znanja* (London: George Allen & Unwin, 1963.), str. 21-168; a za sažeti sažetak spekulativnog stajališta kojih nije zastupao Buddha, pogledati dijalog između Buddhé i Wanaderer Vacchagotta u Sutti 72 (*Aggiva-chagotta*) of *The Middle Length Discourses / Rasprave srednje dužine*, op. cit., str. 590-594.



Što se tiče sljedećeg citata iz kineskog teksta iz Škole srednjeg puta (the Middle Way school)<sup>6</sup> koji nam kaže da nije pitanje zauzimanja jednog stava isključivanjem drugoga, već traženje “sredjeg” puta između to dvoje:

Samo vidjeti da je sve prazno, a ne vidjeti ne-prazninu — to se ne može nazvati srednjim putem. Samo to vidjevši svi nemaju sopstvo, a da također ne vide sebe—to ne može biti nazvano srednjim putem.<sup>7</sup>

Nagarjuna objašnjava temeljnu razliku između te dvije različite razine stvarnosti i njima proporcionalne istine, distinkciju koja nam pomaže dešifrirati Buddhine paradoksalne, naizgled proturječne, izjave o duši, i doista o Stvarnosti: ‘Učenje doktrine Buddhine temelji se na dvije istine: istina koja se odnosi na svjetovnu konvenciju i istina u terminima konačnog ploda.’<sup>8</sup> To je na razini konvencionalne istine (*samvrti-satyam*) da se može ustvrditi relativna stvarnost pojedinačne duše, i isto tako se na ovu razinu stvarnosti može smjestiti proces ovisnog porijekla, prijanjanja, zablude i patnje. Međutim, potpuno nadilazeći ovu razinu objašnjenja, i svijet (*loka*) proporcionalan njemu, jest istina ili stvarnost koja se odnosi na ‘konačni plod’ (*paramārtha*). Na razini krajnje Stvarnosti— koja se vidi tek nakon prosvjetljenja, a prije prosvjetljenja, nazrena kroz intuicije - individualna duša se sama percipira kao iluzija, i sve što se odnosi na svijet unutar kojeg je duša naizgled postoji jeste iluzorno. Ono što je trajno je jedino stvarno.

Međutim, to ne sprječava da patnja bude ono što jest za dušu uronjenju u iluziju, dušu koja je još uvijek u okovima relativnog svijeta imena i oblika (*nama-rupa*). Patnja je dovoljno stvarna, ali područje unutar koje postoji patnja samo je krajnje nestvarno: nepostojanost svijeta (*anicca*) i

<sup>6</sup> *Mādhyamika*, škola koju je osnovao Nagarjuna, spomenuta u uvodniku.

<sup>7</sup> *Taisho shinshū daizokyo* 12, 374: 523b, citirao Youru Wang u: *Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism / Lingvističke strategije u daoističkom zhuangzi i chan budizmu* (London & New York: Routledge Curzon, 2003.), str. 61.

<sup>8</sup> Iz njegove *Mūlamadhyamakakārikā*, 24:8, citirao David Kalupahana, *Nāgārjuna—The Philosophy of the Middle Way* (Filozofija srednjeg puta), op. cit., str. 331.

nestvarnost duše (*anattā*) tako se međusobno osnažuju učenja koja dovede do prestanka patnje kroz hvatanje ne samo prirode Praznine, već također, blaženstva Nirvane koja je inherentna (svojestvena) u toj Praznini.

Nastavljajući s konceptom Srednjeg puta, i pokazujući kako je ova kasnija škola mišljena ukorijenjena u najranijim spisima, slijedeći govor Buddhe Kaccāyani (*Kaccāyanagotta-Sutta*) treba napomenuti:

‘Sve postoji’—ovo je, Kaccāyana, jedna krajnost. ‘Sve ne postoji’—ovo je, Kaccāyana, drugi ekstrem. Kaccāyana, bez približavanja bilo kojoj krajnosti, Tathāgata<sup>9</sup> podučava učenje sredine.

Podučavanje se nastavlja demonstracijom da je neznanje u korijenu svih patnji: iz neznanja proizlazi lanac uzročnosti, svaki faktor stvara svoju neizbježnu posljedicu: dispozicije, svijest, psihofizičku osobnost, osjetila, kontakt, osjećaj, žudnju, shvaćanje, postajanje, rođenje, starost i smrt, tugu, jadikovanje, patnju, potištenost i očaj. ‘Tako nastaje cijela ova masa patnje. Međutim, iz potpunog iščezavanja i prestanka neznanja, postoji prestanak dispozicija’, i cijeli lanac međuzavisne kauzalnosti privodi se kraju: ‘I tako postoji prestanak cijele mase patnje.’<sup>10</sup>

Neznanje se ovdje poistovjećuje sa svojom krajnjom posljedicom, patnjom; spasenje od patnje se tako postiže znanjem. Da je pitanje spasenja postalo zagušeno pogrešno postavljenom alternativom u Buddhino vrijeme, pitanje stvaranja i nastanka kozmosa također bi postalo više izvorom spekulativnog odvratanje pažnje nego konstruktivnog razjašnjavanja. Ovo pitanje je dobro postavljeno u sljedećim stihovima, koji bacaju znatno svjetlo na cijelu dijalektičku svrhu i namjeru budističkog učenja kao ‘vještog sredstva’ (*upāya-kauśala*) kojim se ljudi usmjeravaju na imperativ spasenja:

<sup>9</sup> Ovaj izraz znači i ‘onaj koji je tako otišao’ i u isto vrijeme ‘onaj koji je tako došao’. Pogledati uvod za raspravu.

<sup>10</sup> *Kaccāyanagotta-Sutta* in *Samutta-nikāya*, 2.17; citirao David J. Kalupahana, *Nāgārjuna—The Philosophy of the Middle Way*, op. cit., str. 10-11.

Pretpostavimo, Mālunkyaputta, da je čovjek proboden strijelom dobro natopljenom otrovom, a njegovi bliski prijatelji i rodbina su trebali pozvati liječnika, kirurga. Onda pretpostavimo da čovjek kaže, neću dati izvući ovu strijelu dok ne znam, o čovjeku koji me je probo, i njegovo ime i klan, te je li visok ili nižeg ili srednjeg rasta: dok ga ne saznam da li je crnac ili žućkast: da li je on iz tog i tog sela ili predgrađa ili grada. Neću dati izvući strijelu dok ne saznam za luk kojim sam proboden, da li je bio dugi luk ili samostrel...<sup>11</sup> Ovo ispitivanje se nastavlja, u svezi sa svim vrstama pojedinosti o streljici. 'Dobro, Mālunkyaputta, taj bi čovjek umro, ali i dalje prijeporno pitanje ne bi se saznao.'<sup>11</sup>

Ova jednosmjerna usmjerenost na potrebu prevladavanja neznanja, zablude i patnje je značila da je Buddha odbio odgovoriti na pitanja koja bi samo dodatno učvrstila neznanje koje je toliko želio rastjerati. Ono o čemu je šutio, pak, nije demantirao.

Kao i svi 'bogovi' ili božanski atributi u hinduističkoj kulturi Buddhinog vremena, Brahmā Stvoritelj (muški rod, kao različit od Brahme, srednjeg roda, koji se odnosi na Apsolut) postao je reificiran kao koncept. Solidarnost između pojedinačne duše, smatrane vječnom, i bogova, također relativnosti obdarenih vječnošću, bila je potrebna da bude razdvojena. Stoga je doktrina 'bez duše' išla ruku pod ruku s onom 'nestalnosti' na svim razinama, ljudskoj i božanskoj. 'Poricanje duše' je zapravo bilo poricanje da je duša vječna, a ova najimperativnija od svih poruka bila je izrečena sve više djelotvornom ukoliko bi se kombinirala s idejom da čak i 'bogovi', ili božanski atributi, nisu bili vječni. Uključen u kategoriju 'bogova' je bio onaj Stvoritelja, Brahmā, koji, iako nije niječen izravno, percipira se kao jedna među ostalim relativnostima. Pozornost na stvaranje prevedeno je u odvratanje od vječnog; iz tog razloga, budizam uglavnom šuti o izvoru

---

<sup>11</sup> *Majjhima Nikāya* I, 63; citirano u: *Some Sayings / Neke izreke*, op. cit., str. 305.

stvaranja, te drži našu pozornost prikovanom za zahtjeve spasenja od patnje koju prati vezivanje za “stvoreni” svijet.

Ovo se pitanje pojavljuje s posebnom jasnoćom u neizmjerano utjecajanom tekstu u mahayanskoj tradiciji, *Sveto pismo o cvjetnim ukrasima* (*Avatamsaka Sutra*, nazvano *Huayan* na kineskom), na koji smo ukratko ukazali ranije.<sup>12</sup> Razmotrimo prvo sljedeće stihove:

Sve stvari nemaju porijeklo i nitko ih ne može stvoriti:

Nema odakle su rođeni  
 Ne mogu se razlikovati.  
 Sve stvari nemaju porijeklo,  
 Stoga nemaju rođenja;  
 Jer nema rođenja,  
 Ne može se pronaći ni izumiranje.  
 Sve stvari su nerođene  
 I nema ni izumiranja;  
 Oni koji razumiju na ovaj način  
 Vidjet će Buddhu.<sup>13</sup>

Činjenica da su ove izjave o bespočetnoj prirodi stvari - a time i odsutnosti njihovog Stvoritelja - namjeravane više kao mistična pedagogija nego racionalna teologija, ili poricanje postojanja Stvoritelja, između ostalog, ukazuju sljedeći stihovi, koji usmjeravaju pozornost na činjenicu da mudrost ili prosvjetljenje je vječno prisutna stvarnost, koje nikada nije bilo; nedostatak mudrosti je ono što je iluzorno, i sama ideja da je nekada mogla

<sup>12</sup> Ovaj je tekst također poznat kao ‘glavno Sveto pismo nezamislivog oslobođenja’ (‘the major Scripture of Inconceivable Liberation’), kao što prevoditelj, Thomas Cleary, primjećuje, dodajući ‘možda je najbogatiji i najveličanstveniji dio svih budističkih spisa, visoko cijenjen od strane svih škola budizma koje su zainteresirane za univerzalno oslobođenje.’ *The Flower Ornament Scripture*, op. cit., str. 1.

<sup>13</sup> Isto, str. 445. Kao što će biti jasnije u nastavku, ‘Buddha’ se identificira sa prosvjetljenom državom, a ne samo ljudskim bićem; a poistovjećuje se i s konačnom Stvarnošću, kao objektivni sadržaj prosvjetljenog stanja.

biti nepostojeća, a onda se ‘rađa’ učvršćuje um u iluzijama vremenske sukcesije, čuvajući je dalekom od stvarnosti vječnosti:

Ne postoji ništa što Buddha ne zna,  
 Stoga je on nezamisliv.  
 Nikad zbog nedostatka mudrosti  
 Da li se mudrost ikada rodila.<sup>14</sup>

Mudrost koja bi mogla nastati nakon što nije bila postojeće ne može biti autentična mudrost, koja je jedno s prirodom Apsoluta. Sama ta mudrost čini Buddhu ‘nepojmljivo sposobnim’—ili čini ‘to’, stanje ‘probuđenog’ nepojmljivim: da je zamislivo, to bi bio predmet poznat, za razliku od poznavanja subjekta. Ovo je odjek kur’anskog učenja: *Pogledi do Njega ne mogu doprijeti, a On do pogleda dopire; On je milostiv i upućen u sve* (6:103). Takvo nepojmljivo znanje ne može biti dobiveno pomoću bilo koje koncepcije; može se ostvariti samo kroz prosvjetljenje, i jedina svrha svih koncepcija, svih riječi, je negirati pretenzije konceptualne misli i utrti put za intuiciju Onoga što nadilazi svaku formalnu misao, bivajući njihovom ontološkom infrastrukturom — beskonačnim bićem iz kojega su svaka misao i postojanje izvedeni. Takva ‘mudrost’ nikad nije bila ‘rođena’ iz bilo čega što bi se moglo opisati kao odsutnost mudrosti: ‘nikada se iz nedostatka mudrosti nije rodila mudrost’. Da dočaram oslobađajuću snagu ove istine, za bilo kakvu spekulaciju u domeni onoga što je ‘rođeno’, i koja, samim tim je mogla eventualno postati rođena - i stoga također mora nestati - nije ništa drugo nego samo odvrćanje od jedne stvari koja je potrebna: prosvjetljenja.

Nema, dakle, apsolutnog poricanja Stvoritelja. Ali ideja o Stvoritelju— unutar ukupnog konteksta budističke *upāye*, dominirala je kroz imperativ bijega od uvjetovanog do neuvjetovanog— i sklona je umanjiti intenzitet koncentracije potrebne za skok iz sadašnjeg trenutka u vječnost. Jer ovaj skok zahtijeva potpuno ignoriranje temporalnih pojmova prošlosti i

<sup>14</sup> Ibid., str. 447.

budućnosti, koji ne postoje, to je samo uvijek sadašnji trenutak koji je stvaran. Ovu ideju u jednom stihu izražava jednostavnu negaciju da su Buddhe ikada stvarno rođeni ili umrli: ‘Buddhe ne dolaze na svijet, i ne umiru’. Komentirajući ovo, Thomas Cleary piše: ‘sve Buddhe postižu veliko prosvjetljenje bezvremenom esencijom. Odmah viđenje Puta, pogledi na prošlost i sadašnjost završavaju, “novo” i “staro” uopće ne postoji — postiže se isto prosvjetljenje kao bezbroj Buddha iz prošlosti, a također postaje Buddha u isto vrijeme kad i Buddhe bezbrojnih doba budućnosti, osobnim svjedočenjem bezvremenosti prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Jer nema vremena, nema dolaska ni odlaska’.<sup>15</sup> Ovo također služi kao komentar na sljedeće stihove *Avatamsaka Sutre*:

Baš kao što budućnost  
 Nema obilježja prošlosti, tako isto radi sve stvari  
 Nema uopće nikakvih oznaka.  
 Baš kao i znakovi rođenja i smrti  
 Svi su nestvarni  
 Tako su i sve stvari  
 Praznina intrinzične (suštinske, nutarnje) prirode.  
 Nirvana se ne može dokučiti,  
 Ali kada se govori o tome, postoje dvije vrste,  
 Tako je od svega:  
 Kada su diskriminirani (odijeljeni), oni su drugačiji.  
 Baš kao na temelju nečega prebrojanog  
 Postoji način brojanja.  
 Njihova priroda je nepostojeća:  
 Stoga su fenomeni savršeno poznati.  
 To je poput metode brojanja,  
 Zbrajajući jedan, do beskonačnosti;  
 Brojevi nemaju suštinsku prirodu:  
 Razaznaju se intelektom.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Ibid., str. 51.

<sup>16</sup> Ibid., str. 448.

Govoriti o prošlosti - i *a fortiori* [argument a fortiori je “argument iz još jačeg razloga,” (termin a fortiori u latinskom ima značenje “od [nečega] jačeg”, nap. prev. N. K.)] svaki ‘tvorac’ ili začetnik onog što je bilo “u početku” – jeste uključiti se u nešto slično ‘načinu brojanja’. Svakom broju se može kontinuirano dodavati jedan u nizu, i oni se nikada ne završavaju; nikada nećemo, kroz računanje, shvatite da ‘brojevi nemaju supstancijalnu prirodu’. Ovdje, ‘brojevi’ označavaju sve pojave, koje stoje odvojito od jedinstvene Stvarnosti: baviti se mišlju s porijeklom pojava je baviti se tim fenomenima, s ove tačke gledišta: što budistička logika prosvjetljenja zahtijeva, naprotiv, jeste radikalno nadilaženje fenomena, što zauzvrat zahtijeva da se potpuno zanemari proces kojim su fenomeni nastali, po tome očito nijekanje Stvoritelja.

\* \* \*

‘Ne-teizam’ budizma ne samo da podržava ono na što muslimani ukazuju kao Božije Jedinstvo; također može produbiti muslimansko zamjećivanje krajnje transcendentnosti Boga, pomažući pokazati da božanska Bit radikalno negira svaku relativnost, i sve naše koncepcije te Esencije su nasilno posredovane kroz velove naše vlastite subjektivne konstrukcije. Bog se doista može opisati u skladu sa slikama, kvalitetama i aluzijama danim u Objavi, međutim, između svih ovih opisa i prave Božje stvarnosti još uvijek nema zajedničke mjere. *Oni mjere Boga ne prema Njegovoj pravoj mjeri* (u prijevodu r. Besima Korkuta: *Jevreji ne poznaju Allaha kako treba...*) (6:91). Čak ni ljudsko poimanje Boga ako je oblikovano idejama primljenim kroz Otkrivenje—ne može se identificirati s transcendentnom stvarnošću božanske Esencije; ne može prevladati nesumjerljivost koja razdvaja relativno od Apsolutnog.

Muslimanska koncepcija Božije suštine, koja nadilazi sva Imena i kvalitete, bit će prepoznatljiva budistima kao aluzija na onu neizrecivu stvarnost do koje ‘ni riječi ni govor ne mogu doprijeti’.<sup>17</sup> Ovo je refren (prijev) u Kur’anu: ‘Slavljen neka je Bog iznad onoga što su oni opisuju’

<sup>17</sup> Ibid., str. 291.

(*subhānaʿllāhi ʿammā yasifūn*), koji je stalni refren u Kurʿanu; odnosi se u prvom redu na lažne opise Boga, ili lažno pripisivanje božanstvenosti idolima; međutim, aludira i na ovaj temeljni teološki princip islama: Božja bit je potpuno neodrediva, iznad i izvan manifestiranih božanskih Kvaliteta koji ga opisuju, doista, i beskrajno nadilazi svaku zamislivu ‘stvar’: *Niko nije kao On* (42:11).

Dok je Kurʿan pun opisa Božijih postupaka i atributa — izražavajući tako katafatičko ili čak antropomorfno poimanje Boga, tako daleko od budističkog poimanja Boga kao neosobne konačne stvarnosti - ipak se oboje može pronaći u Kurʿanu i Poslanikovim izrekama, kao ključna otvaranja za shvaćanje Božije Biti koja u potpunosti nadilazi sve kategorije ljudskog jezika, spoznaje i koncepcije, svih onih koji su oblikovani samim opisima Božijih djela i atributa danih u Njegovoj vlastitoj objavi. Budistička apofatička filozofija se stoga može čitati kao razrada *nafy*-a, negacije, prvog svjedočanstva islama: *lā ilāha, ʿnema bogaʿ*. *Itbbāt*, ili potvrda, *illaʿllāh, ʿosim Bogaʿ*, može se pročitati u ovom kontekstu kao intuicija neizrecive Stvarnosti koja nastaje u istoj mjeri u kojoj su bile eliminirane sve lažne koncepcije stvarnosti. To je ona Stvarnost koja nije podložna negaciji, a ono o čemu muslimanski mistici svjedoče kao o sadržaju njihovog konačnog ostvarenja: *al-fanāʿ*, izumiranje jastva (lažne stvarnosti/boga), i koja ustupa svoje mjesto *al-baqāʿ*-u, opstanku Sopstva (istinskoj Stvarnosti/Bogu). Mistično iskustvo stoga odražava dva elementa, *nafy* i *itbbāt*, prvog svjedočanstva islama.

### ***Shūnya i Shabāda***

Moguće je tvrditi da je implikacija doktrine ‘praznine’ (*shūnya*) ili ‘izumiranja’ (*nirvāna*) slična najvišem značenju *nafy*-a *śhadeta*. Ako ‘ne-teizam’ budizma može biti shvaćen kao komentar na *nafy* prvog svjedočanstva islama, ‘nema božanstva’, onda *itbbāt* prvog svjedočanstva može biti shvaćen unutar budizma kao ono što se odnosi na krajnju, supra osobnu Božiju bit. Taj Apsolut, posve sam, je krajnje stvaran, ustvrdio bi budist, a na to se



može odnositi samo u smislu da negiraju svaku naznaku relativnosti, stoga, u apofatičkim terminima: To je ‘nerođeno’, ‘nesloženo’, ‘Praznina’—jer je lišeno svih relativnosti, svake drugosti, svake uvjetovanosti. Ovdje se suočavamo sa ‘suštinskim’ aspektom gore citiranog teksta, *Udāna*, 80-81. Bitak lišen svega osim samog sebe, ovaj Apsolut, sam po sebi, je ‘jednostavan’<sup>18</sup> (nesložnica), ‘čisto samstvo’, dakle jedno s apsolutnom čistoćom *ihlās-a*, ključnog islamskog izraza koji također znači “pročišćenje”. ‘iskrenost’, i jedan je od naslova gore citirane sure 112. Iskrenost teče u mjeri u kojoj je nečija predodžba Boga ‘pročišćena’ bilo koje mrlje višestrukosti; Božija čista jednoća mora se zrcaliti u čistoći našeg poimanja tog jedinstva, a ovo rađa iskrenost. Božija jednoća, jedina, potpuna je i čista sama po sebi, te nema naznake drugosti koja kalja Njegovu prirodu i čini je složenom; ono što je apsolutno nesloženo, čisto “sama po sebi” i ništa osim samo, ne može ne biti apsolutno jedno. To je ono što je strogo implicirano izrazom ‘nesloženo’ (*asamskrta*) u stihovima 80-81 iz *Udāne*, koji su gore citirani.

Kad se kaže da su sve druge stvari složene, ovo znači da je svaka stvar koja postoji mješavina različitih elemenata, nema vlastitu urođenu, postojanu bit. U islamskim pojmovima, sve stvari osim Boga također se smatraju sastavljenim od različitih elemenata; ništa osim Boga nije potpuno jedno, samo po sebi. Čisto jedinstvo transcendiru svaku mnogostrukost.

No, to se jedinstvo manifestira, simbolički, na razini oblika. To je ono što se u budizmu naziva *Shunyamurti*, doslovno: manifestacija Praznine. Praznina kao takva ne može se manifestirati a da ne prestane biti Praznina, ali se može simbolički izraziti. Netko bi također mogao vidjeti samo Božije ime u islamu, *Allāh*, kao takovrsnu manifestaciju Praznine, kao simboličku oznaku Onog što je izvan svake moguće zamisli i oblika. Kao što ćemo vidjeti u nastavku, transcendentna stvarnost Boga je strogo nedostupna u svojoj Esenciji. Jedan od načina na koji se veliča je upravo izjavljujući

<sup>18</sup> ‘Jednostavan’ prevodi arapski *basīt*, za razliku od *murakkab* ‘složeni’. Podsjetimo se da je engleska riječ ‘simple’ izvedena iz korijena ‘sim’, srodnog ‘isto’, dakle, odnosi se na identitet, jedinstvo.

njegovu transcendentnu neusporedivost (*tanzīh*). Međutim, ista se stvarnost također veliča u svojoj manifestaciji na razini oblika, u ime Allaha—i svih drugih Božjih Imena—koja odražavaju tu stvarnost unutar jezika i misli. Dakle, veliča se Bog—kao Bit—kao u refrenu *‘Neka je slavljjen Bog iznad svega što opisuju’*; ali se također slavi Božije ‘Ime’: *‘Slavi Ime Gospodara tvoga, Uzvišenog’*. Ime onoga što je izvan svake riječi i misli tako postaje nešto slično ‘manifestaciji Praznine’. Izbavljenje koje nudi ova spasonosna manifestacija, putem invokacije (zaziva), bit će obrađeno u nastavku, u odjeljku pod nazivom ‘Sjećanje na Boga’.

### Svjetlo transcendencije

Može se vidjeti da budistička perspektiva osnažuje muslimansku poruku božanske transcendencije. Podsjeća muslimane na potrebu da su svjesni postojanja pojmovnih velova kroz koje mi iz nužde gledamo božansko Sunce, čija je svjetlost tako jarka da zasljepljuje pojmovno ‘oko’ onoga koji se usuđuje gledati u njega. Ovo je najpreciznije izraženo u sljedećoj Poslanikovoj izreci: ‘Bog ima sedamdeset tisuća velova svjetla i tame; ako bi ih On uklonio, slava Njegovog Lica bi uništila sve one koji su gledali u Njega.’<sup>19</sup> Kur’an, slično, aludira na nepristupačnost božanske Esencije: *A Allah vas na Sebe podsjeća* (3:28, ponovljeno u 3:30). Čovjek može razmišljati ili meditirati (baviti se *fikr-om/tafakkur-om*) samo na osnovu svojstava Boga, a ne Njegove Esencije. Kao što al-Rāghib al-Isfahānī, veliki leksikograf Kur’ana, piše u svom objašnjenju kur’anskog koncepta *fikr*: ‘Meditacija je

<sup>19</sup> *Sabih Muslim*, Knjiga Īmāna, 293. Postoji dublje mistično značenje za uništenje izazvano vizijom Boga. Ovo se odnosi na samo srce bogougodništva ili *walāya* u islamu, shvaćen metafizički. Bogougodnik je onaj koji je doista blagoslovljen vizijom Boga i proglašen “izumrlim” u istom smislu kao u budističkoj *nirvani*, što znači, upravo “izumiranje”. Iako ga komentiraju uglavnom sufije, ovaj aspekt vrhovne realizacija se također aludira u nekoliko kur’anskih ajeta i poslaničkih izreka. Dostatno je da ukažemo ovdje na jedan kur’anski ajet koji nagovještava ovu misteriju: ‘Ako tražiš da postaneš prijatelj Božiji (awliya’ Allāh), naklonjeniji od drugih, onda čezni za smrću, ako si iskren.’ (62:6).

moguća samo u pogledu onoga što može pretpostaviti konceptualni oblik (*sūra*) u nečijem srcu. Stoga imamo sljedeću izreku [Poslanika]: Meditirajte o Božjim blagodatima, ali ne o Bogu [Njemu, Njegovoj Biti], jer Bog je iznad i izvan svih mogućnosti opisa u bilo kojem obliku (*sūra*).<sup>20</sup>

Osnovna ideja izražena u ovoj Poslanikovo izreci prenosi se u raznim oblicima:<sup>21</sup> može se meditirati o ‘svim stvarima’, o ‘kvalitetima’ Boga, ali ne i o Njegovoj Biti, na koju nikakva konceptualna moć nema bilo kakav pristup. To znači da u islamskom smislu, konačna Stvarnost je krajnje nepojmljiva; ono što je moguće pojmiti ne može biti konačna Stvarnost. Sposobnost opažanja te razlika između zamislivog i nezamislivog leži, paradoksalno, u samom srcu *šehādeta*, shvaćenog metafizički, a ne samo teološki: moramo biti svjesni da početna koncepcija koju imamo o jednoj i jedinjoj Stvarnosti samo je početak, a ne zaključak; ova koncepcija je inicijacija u duhovni misterij, a ne dovršetak lanca mentalnih konstrukcija; ona pokreće čovjeka u transformativno kretanje prema Neizrecivom, od kojeg um može nazrijeti samo sjenu. Islamski pogled na potpunu transcendentiju Božije Biti, uvjerenje da Ona nadilazi sve moguće načine formalnog poimanja, čime pokazuje da nema temelja za podizanje pojednostavljenih reificiranih koncepcija o Bogu u islamu; ovo također pomaže budisti da vidi, u samom vrhu islamske metafizike, pa čak, u određenom dijelu, islamske teologije, postoji primjena prve šehade koja je duboko u skladu s budističkim inzistiranjem na Praznini, *Shūnya*, onkraj *namarūpa* (imena/oblika), i samim tim, izvan svih zamišljivosti. Čini se da se obje tradicije mogu složiti oko sljedeće parafraze *šehāde*: ‘nema zamislivog oblika: samo nepojmljiva Bit’.

<sup>20</sup> *Muʿjam mufradāt*, op. cit., str. 398.

<sup>21</sup> Jalāl al-Dīn al-Suyūtī navodi 5 varijacija ove izreke u svojoj kompilaciji poslaničke izreke, *al-Jāmiʿ al-Saghīr* (Beirut: Dar al-Maʿrifā, 1972), sv. 3, str. 262-263.

### *Al-Samad i Dharma*

Islamska razlikovnost između jednoće Božije Esencije i mnogostrukosti stvaranja evocira budističku distinkciju između jednosti nesloženog i višestrukosti složenog. Ova konceptualna sličnost dodatno je pojačana značenjem pojma *Samad*: osim što je pozitivno opisano kao ono što je vječno samodostatno, i ono što traže svi ostali, također se apofatički naziva ‘onim što nije prazno niti šuplje’ (*ajvaf*).<sup>22</sup> Ovim odmah pada na pamet temeljno budističko uvjerenje da je *Dharma*, kao takva, sama ‘puna’, sve druge *dharme* su ‘prazne’, prazne, to jest, od ‘samobitka’ (*svabhāva*). Doista, jedan od najtemeljnijih prijedloga koji je zajednički svim školama mahajanskog budizma je ‘praznina’ svih specifičnih ‘*dharmi*’: ‘nesebične su sve *dharme*, nemaju karakter živih bića, one su bez duše, bez osobnosti.’<sup>23</sup>

Drugim riječima, primijenjeno na bilo koji postojeći entitet, riječ ‘*dharma*’ podrazumijeva prazninu lišenu takvosti, dok *Dharma* kao takva je apsolutna Takvost. Relativne *dharme* ne mogu se uzdržavati; njihovo postojanje u potpunosti ovisi o nizu drugih *dharmi*, ništa u postojanju nije slobodno od ovisnosti neodređenog niza faktora, od kojih su svi međusobno ovisni, te u isto vrijeme potpuno ovisni o *Dharmi* kao takvoj, koja je jedina ‘puna’ Sebe. *Dharma* nema ‘šupljinu’ ili prazninu unutar sebe, nego, baš kao u slučaju *al-Samad-a*, jeste ono čemu pribjegavaju sve ‘prazne’ stvari da bi se ispunile biti, biće koje, međutim, nikada ne prestaje biti ono Apsoluta; ne postaje svojstvo ili definirajuća kvaliteta relativne stvari, koje su sve kobno obilježene prolaznošću i nestvarnošću, čak i dok su obdarene postojanjem.

U budističkim tekstovima *Dharma* je naglašena kao skrajnja Bit svih stvari ili njihova krajnja Takvost (*tathatā*); ali izbjegavajući svaku moguću reifikaciju ove Esencije, bilo u mislima ili u jeziku, Takvost se pak identificira s Prazninom (*Shūnya*). Ono što odvaja Takvost *per se* od te i

<sup>22</sup> *Mu'jam mufradāt*, op. cit., str. 94.

<sup>23</sup> *Diamond Sutra*, citirano u: E. Conze, *Buddhist Wisdom Books / Budističke mudre knjige* (London: George Allen & Unwin, 1958.), str. 59.

takve koncepcije netko bi mogao imati iz Onog što je toliko golemo poput onoga što razdvaja iskustvo prosvjetljenja od samog pojma prosvjetljenja. Radikalna nesumjerljivost se uvijek održava između *Dharme*/ Praznine/ Takvosti i bilo kakve predodžbe o tome.

Praznina je, dakle, ‘prazna’ samo sa stajališta lažne mnogostrukosti svijeta i tendencije reificiranja čovjekove misli i jezika. U sebi, to je beskrajno obilje; u stvarnosti, to je svijet, zajedno sa svim svojim opredmećenim grananjem u mišljenju, koje je prazno. Apofatička definicija Praznine stoga se ne može smatrati indikativnom za stvarnost *Dharme* nego što su njezini katafatički opisi: dijalektički naglasak je na transcendenciji *Dharme* vis-à-vis i pozitivne i negativne oznake njezine stvarnosti. Čini se da je govor o Praznini usmjeren na generiranje prijemčivosti za mistično stanje, a ne izvođenje logičkih zaključaka iz niza premisa. Pozvani smo shvatiti, u trenutku nadracionalne intuicije, nemogućnost postizanja odgovarajućeg predstavljanja *Dharme* u terminima bilo kakvog negativnog/pozitivnog polariteta, bilo konceptualnog ili jezičnog. Upravo ta intuicija pojačava, zauzvrat, prijemčivost za jedino sredstvo ‘razumijevanja’ *Dharme*. Jedini način na koji se *Dharma* može razumjeti jeste, ako se realizira, u smislu ‘učiniti stvarnom’, duhovni i mistični. Takva spoznaja strogo pretpostavlja nadilaženje empirijskog jastva i sve relativne sposobnosti percepcija i spoznaja pridodanih tom jastvu. Kao što će se vidjeti u nastavku, takav pristup spoznaji duboko rezonira s mističnom tradicijom u islamu.

U nekim budističkim tekstovima čini se da sama praznina stvari čini njihovu ‘takvost’,<sup>24</sup> i to je ta praznina/takvost koja stvar povezuje s ‘takvošću’ *Dharme*, kao što je bilo po obrnutoj analogiji. Čini se da *Dharma* doista jest istinska takvost svih stvari, ali te ‘stvari’ nemaju pristupa toj takvosti osim kroz negaciju vlastite specifičnosti, složeni jer su od raznih agregata koji nastaju iz međusobno ovisnih lanaca uzročnosti (*pratītyasamutpāda*) — koji su svi prazni. Dakle, u duhovnom smislu, negacija ove praznine

<sup>24</sup> ‘Ono što je prazno je priroda Budhe (*Buddhadhātu*)’, prema *Mahāparinirvāna Sūtra*. Citirano u ibid., str. 60.

implicira biti prazan od praznine, a ova dvostruka negacija je jedino sredstvo realizacije, u nadkonceptualnom načinu, Takvosti *Tatbatā*.

*Dharma* je stoga apsolutno obilje u svojoj vlastitoj takvosti; ali sa stajališta prividne ‘takvosti’ svijeta, čini se da je “prazan”: prazan je od sve iluzorne takvosti stvari, dakle, budući da je prazan od praznine, ono je beskonačno obilje. Stoga, kada se primijeni na Apsolutnu stvarnost, isti izraz, ‘*dharmā*’, implicira prazninu koja nije samo apsolutna punoća, nego i ono što ‘ispunjava’ prazninu svih drugih *dharmi*, koje su time ponovno obdarene stvarnošću. Iz tog razloga nalazimo kao jednu od najdefinitivijih mahajanskih formula: ‘*Samsara je nirvana; nirvana je samsara*’. Relativnost je najprije ogoljena od svog separativnog postojanja, a zatim ponovno obdarena stvarnošću, jedinom stvarnošću *niravane*—koja se može shvatiti kao blaženo stanje svojstveno vrhovnoj nesloženoj stvarnosti. U islamskom smislu, moglo bi se reći: prvo dolazi *naḥy*, bez božanstva/stvarnosti; zatim *itḥbāt*: osim jednog Božanstva/Stvarnosti. Ako riječ ‘*dharmā*’ prevedemo kao ‘suština’, i primijenimo je na formulu prve *šehade*, imamo sljedeće: ‘nema *dharme*/suštine nego *Dharma*/Suština’. Konceptualna konvergencija na ovoj razini *tawhīda*—doslovno ‘potvrđivanje, izjavljivanje ili shvaćanje jedinstva’—očita je.

Mogli bismo također reći, primjenjujući ovu formulu na Buddhu samog: ‘nema buddhe osim *Buddhadhātua*’, ovaj potonji izraz se odnosi na ‘Buddha-prirodu’ koja je imanentna svim stvarima. Ovo imanentno Bhuddhstvo (Buddha-hood) nadilazi osobu Buddhe, i ovo se pokazuje kroz činjenicu da je *Buddhadhātu* podudaran s *Dharmadhātu*, Dharma-prirodom, i također s *Tathāgatagarbha*-om, doslovce: ‘utrobom’ *Tathāgate*, ‘onog koji je tako otišao’<sup>25</sup>: ‘Postoji niti nastaje niti nestaje unutar *Tathāgatabarbha*. Slobodno je od konceptualnog znanja i pogleda. Poput

<sup>25</sup> Ovdje se primjećuje sličnost s islamskim imenom Boga, *al-Rahmān*, koja je izvedena iz riječi *rahīm*, što znači utroba. Vidjeti raspravu o *rahma* kao sveobuhvatnoj suosjećajnoj ljubavi ispod.

prirode *Dharamadhatu*, koja je skrajnja, potpuno potpuna i prožima svih deset smjerova....<sup>26</sup>

### Božije Lice

U Kur'anu se Božije 'Lice' (*wajb*) poistovjećuje s vječnom i sveprisutnom prirodom božanske Stvarnosti. U gore navedenim ajetima, 55:26-27 rečeno nam je da sve što postoji prolazno je osim 'Lica' Božijeg. U drugom ajetu nam se kaže: *kuda god se okrenete, pa – tamo je Allahova strana* (Lice Božije, u prijevodu autora) (2:115). U sljedećem ajetu, misterij ovog 'Lica' se produbljuje i otkriva opseg njegove korespondencije s budističkom koncepcijom *Dharme*: Sve će osim Njega, propasti (*hālik*) (osim Njegovog Lica) (28:88). Lice u pitanju je jasno da je Božije, ali zamjenica 'Njegov' također može se čitati kao da se odnosi na svaku 'stvar', tako da značenje postaje: sve nestaje osim njegovog Lica - Lica te stvari. Jedan od najvećih duhovnih autoriteta islama, imam al-Ghazālī (u. 1111.), komentira ovaj ajet na sljedeći način: '[Nije] da svaka stvar jest nestajanje u jednom ili u drugom trenutku, već da nestaje od vječnosti bez početka do vječnosti bez kraja. Može samo biti tako zamišljena od kada se bit bilo čega osim Njega razmatra s obzirom na vlastitu suštinu, to je čisto nepostojanje. Ali kada se promatra s obzirom na "lice" prema kojem postojanje teče iz Prvog, Stvarnog, tada se vidi kao da ne postoji u sebi nego kroz lice okrenuto svom davatelju postojanja. Stoga je jedino postojeće Lice Božije. Svaka stvar ima dva lica: lice prema sebi i lice prema svome Gospodaru. Gledano u smislu lica samog po sebi, nepostojeće je; ali gledano u terminima Božijeg Lica, ono postoji. Stoga ne postoji ništa osim Boga i Njegovog Lica.'<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Iz *the Sūtra of Complete Enlightenment / Sutra potpunog prosvjetljenja* (prev. Ven. Guo-gu Bhikshu) u: Master Sheng-yen, *Complete Enlightenment / Potpuno prosvjetljenje*, part 9, volume 7 (New York: Dharma Drum, 1997.), str. 17-18.

<sup>27</sup> Al-Ghazālī—*The Niche of Lights / Niša svjetlosti*, preveo David Buchman (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1998.), str. 16-17. Prijevod malo izmijenjen: riječ *yālī* je bolje prevesti kao 'okrenuto prema', a ne kao Buchmanovo 'u blizini', u izrazu: 'kroz lice okrenuto svom davatelju postojanja.'

Uz pomoć ovog komentara možemo razumjeti jasnije što se misli pod sljedećim ajetom: *On je Prvi i Posljednji, i Vidljivi i Nevidljivi* (57:3). Apolutno jedinstvo Božije je stoga i potpuno transcendentno i neizbježno imanentno. Ne samo da je božanska Stvarnost unutar svih stvari kao ‘Nevidljivi’ (*al-Bātin*), to je također prava stvarnost, ‘lice’ ili ‘suština’ svih empirijskih fenomena, kao ‘Vidljivi’, (*al-Zābir*). Iz tog je razloga ne možemo tražiti nigdje u postojanju a da se ne suočimo s ‘Božijim Licem’. Ovaj rigorozan pogled na jedinstvo božanske Stvarnosti se ponovno pridružuje suptilnosti mahajanskog budističkog pogleda na skrajnje jedinstvo *Samsare* i *Nirvane*. Prema riječima Milarepe, najvećeg pjesnika-sveca Tibeta:<sup>28</sup> ‘Pokušajte shvatiti da *Nirvana* i *Samsara* nisu dvoje... Srž Pogleda leži u nedvojnosti’.<sup>29</sup> *Samsara*, ili relativnost, samo je vanjsko, vidljivo ‘lice’ *Nirvane*: vanjsko i unutarnje, podjednako, izrazi su Onoga koji nadilazi samu razliku između ove dvije dimenzije. Samo iz onoga što Nagarjuna naziva gledištem ‘konvencionalne stvarnosti’ (*samvrti-satyam*) može se razlikovati između različitih ‘dimenzija’ bilo prostora ili vremena. Sa stajališta ‘krajnjeg ploda’ (*paramārtha*), međutim, Apolut je beskonačan i vječan, obuhvaća sve moguće dimenzije prostora i vremena, te samim tim nije osjetljiv na mjesto unutar bilo kojeg prostora ili vremena. Kur’anska predodžba o neizbježnosti Božijeg ‘Lica’, Njegovoj imanentnosti u svemu što postoji, ogleda se u budističkoj ideji da je Buddha prisutan u svemu. Da ponovno citiram Milarepu:

Matrica Buddhinstva prožima sva živa bića.  
Sva su bića stoga sama po sebi Buddhē.  
Ipak su zastrte vremenitim oskvrnucima;  
Jednom kada se nečistoće očiste,  
Tada će oni biti Buddhē.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Pogledajte klasičnu biografiju W.Y. Evans-Wentz, *Tibet’s Great Yogī Milarepa / Tibetanski Veliki Yogī Milarepa* (London: Humphrey Milford, 1928.).

<sup>29</sup> *The Hundred Thousand Songs of Milarepa / Sto tisuća pjesama Milarepe* (preveo Garma C. C. Chang) (Boston & Shaftsbury: Shambhala, 1989.), vol. 2, str. 404-5.

<sup>30</sup> Ibid., vol. 2, str. 391.



Milarepa se također referira na ‘lice’ koje postaje vidljivo kada supstancija vlastite svijesti - vlastito ‘lice’ zbiljnosti—shvaća se kao identičnim supstanci svih drugih bića. Kur’anskim rječnikom, Božije Lice postaje vidljivo kroz sve stvari, čije pravo biće, ili ‘lice’, nije njihovo, već Božije:

Shvaćajući da su svi oblici samosvijest,  
Vidio sam lice svoje supruge - pravi Um u sebi.  
Dakle, nitko od živih bića u Tri velika svijeta  
Ne izmiče zagrljaju ove velike Onosti.<sup>31</sup>

‘Praznina’ svih *dharmi* sada se može promatrati kao negativni uvod u afirmaciju takvosti jedne i jedine *Dharme*; sva određena ‘lica’ su obuhvaćena jednim i jedinim Licem Božijim. Poseban značaj u vezi s tim ima komentar al-Ghazālīja: ‘kada se suština bilo čega drugog osim Njega razmatra s obzirom na svoju vlastitu bit, to je čisto nepostojanje’. Treba samo zamijeniti riječ ‘esencija’ sa ‘*dharmā*’, i nepostojanje s ‘prazninom’ i suočavamo se s onim što zvuči poput savršene budističke formulacije. Doktrina praznine ili nestvarnosti svih *dharmi*, zauzvrat, vodi izravno do islamskog načela *tawhīda*, kao što će sljedeći stihovi iz *Satasāhasrike* pokazati:

Od prve pomisli na prosvjetljenje nadalje, Bodhisattva bi se trebao uvježbati u uvjerenju da su sve *dharme* neutemeljene. Dok prakticira šest savršenstava, ne bi trebao ništa uzimati kao osnovu<sup>32</sup> ... Gdje postoji dualnost, postoji osnova. Gdje ima nedvojnosti ima nedostatka osnove.

Subhuti: Kako nastaju dvojnost i nedvojnost?

Učitelj: Gdje je oko i oblici, uho i zvuci, [itd., prema:] gdje ima uma i *dharme*, gdje ima prosvjetljenje i prosvjetljeni,

<sup>31</sup> Ibid., vol. 2, str. 370.

<sup>32</sup> Basis prevodi *upādhi*: ‘U svojoj osobi postigao besmrtni element koji nema “osnovu”, čineći stvarnim izbacivanje “osnove”, Savršenog Buddha, bez odljeva, uči o stanju bez žalosti, bez mrlja.’ *Itivuttaka*, 62 (str. 82 *Buddhist texts through the ages / Budistički tekstovi kroz stoljeća*).

to je dualnost. Gdje nema oka i oblika, nema uha i zvukova, [itd., prema:] nema uma i *dharme*, nema prosvjetljenja i prosvjetljenog, to je nedvojnost.<sup>33</sup>

Na prvi pogled može izgledati čudno da su čak i ‘prosvjetljeni’ uključeni u sferu dualnosti. Razlog je taj što, s ove tačke gledišta čistog prosvjetljenja, ništa osim te kvalitete čiste svijesti ne postoji; ako se govori o svijesti koja pripada ili se odnosi na pojedinca, tada neizbježno postoji dvojnost: onaj koji je svjestan i sadržaj njegove svijesti. Ovo je upravo ono što se uči u mističnoj islamskoj doktrini *fanāʾ*.

### ***Fanāʾ* i nedvojnost**

Uočavanje suptilnog dualizma u svijesti onoga koji je prosvjetljen, ili na putu do prosvjetljenja, dolazi do izražaja u ranije citiranom tekstu al-Ghazālīja. U sljedećem odlomku, on opisuje i ocjenjuje stanje onih mudraca koji su postigli ‘izumiranje’ (*fanāʾ*):

Opijaju se takvom opojnošću da je vladajući autoritet njihove racionalne sposobnosti svrgnut. Stoga jedan od njih kaže: “Ja sam Istina!” (*anaʾl-Haqq*), a drugi, “Slava mi budi, kako je velik moj položaj!”<sup>34</sup> ... Kada ovo stanje ima prednost, naziva se “izumiranje” odnos prema onome koji ga posjeduje. Ili bolje rečeno, zove se “izumiranje od izumiranja”, budući da posjednik izumire iz sebe i iz vlastitog izumiranja. Jer, on nije svjestan ni sebe u tom stanju, ni svoje vlastite nesvijesti o sebi. Kad bi bio svjestan vlastite nesvijesti, tada bi [još] bio svjestan samog sebe. U odnosu na onoga koji je u njega uronjen, ovo stanje naziva se “ujedinjenje” (*ittihād*) prema jeziku

<sup>33</sup> *Satasāhasrika*, LIII, f.279-283. Citirano u: *Buddhist Texts Through the Ages*, op. cit., str. 174-175.

<sup>34</sup> Ovo su poznate teopatske izjave (*shathiyāt*), Mansura al-Hallaja i Bayazida al-Bistami-ja, odnosno svakog pojedinačno.

metafore, ili se naziva “objava Božjeg jedinstva” (*tawhīd*) prema jeziku stvarnosti.<sup>35</sup>

Paradoksi koje je izrekao Buddha — kao i poistovjećivanje Buddhe s *Dharmom*, ili s Takvošću, ili *Nirvānom*, itd.—mogu se promatrati kao izrazi *tawhīda* ujedno i radikalni i mistični, što je striktno određeno izumiranjem, *nirvāna*, upravo: *ni* = ‘van’; *vāna* = ‘puhanje’, ideja je slična plamenu raznesenom vjetrom. Ako se budistička učenja čitaju u svjetlu ponora koji razdvaja jezik—a s njim i sve formalne koncepte - od stvarnosti ostvarene kroz prosvjetljenje, mnogi zagonetni paradoksi bit će shvaćeni kao neizbježne sjene na planu mišljenja onim što dekonstruira svu misao, te negira ograničenja specifične svijesti: negacija ovih ograničenja specifičnosti implicira afirmaciju oslobađajuće beskonačnosti. Što god se umom može distinktivno opaziti jest drugo osim konačne istine, i stoga ga se treba odreći. Misao mora ustupiti mjesto biću; drugim riječima, ‘mentalna izmišljotina’, da citiram *Avatamsaka Sutru*, znači ustupiti mjesto prosvjetljenom stanju bića:

Ne sumnjajući u istinu,  
Zauvijek okončana mentalna izmišljotina,  
Ne stvarajući diskriminirajući um:  
Ovo je svijest o prosvjetljenju.<sup>36</sup>

Činjenica da je ovo odsustvo ‘diskriminacije’ daleko od neke vrste unosi se ispraznost ili nepromišljenost u konvencionalnom smislu kući po sutri Hui-nenga.<sup>37</sup> Pozivajući se na savršenu mudrost za *prajñā*, ili krajnje stanje prosvjetljenja, zapravo se koristi riječ ‘bez misli’:

<sup>35</sup> *The Niche of Lights / Niša svjetlosti*, op. cit., str. 17-18.

<sup>36</sup> *The Flower Ornament Scripture—A Translation of the Avatamsaka Sutra / Sveto pismo s cvjetnim ukrasima — prijevod Avatamsaka sutre*, op. cit., str. 292.

<sup>37</sup> Ova se sutra razlikuje po tome što je ‘jedina sutra koju govori o domicilnom stanovništvu Kine’, prema Wong Mou-lamu, prevoditelju ove sutre. Naziv ‘sutra’ se obično primjenjuje samo na Buddhine propovijedi, a to pokazuje visoko poštovanje u kojem se ovaj diskurs održava u ch’an budizmu (zen u Japanu).

Dobiti oslobođenje znači postići *samādhi prajñā*, koja je nepromišljenost. Što je nepromišljenost? Nepromišljenost je vidjeti i znati sve *dharme* s umom oslobođenim privitka. Kada se u upotrebi prožima posvuda, a ipak ga se ne drži nigdje ... Ali da se suzdrži od pomisli na bilo što, tako da su sve misli potisnute, treba biti opterećen *dharmom*, a ovo je pogrešno gledište.<sup>38</sup>

\* \* \*

Kao što je spomenuto u uvodu, ne bi bilo primjereno usporediti budističku doktrinu s islamskom dogmom, kao da su situirane na istom letu. To je *ma'rifā*, duhovna mudrost, unutar islama, a ne toliko *'aqīda*, njegov formalni kredo, koja može biti plodonosna u usporedbi s budističkom doktrinom. Ali utoliko što je *ma'rifā*, kako su je objasnili takvi autoriteti kao što je al-Ghazālī, u potpunom je skladu sa Kur'anom i poslaničkim sunnetom, duhovne usklađenosti koje se mogu pronaći između islamske duhovnosti i budizma i koje pomažu otkriti transcendentnu zajedničku osnovu između islama kao takvog — a ne samo njegove metafizičke dimenzije — i budizma kao takvog.

### ***Baqā'* 'prosvijetljenih'**

Vraćajući se na ideju o nepostojanju 'prosvijećenih', u sljedećem citatu iz neizmjerne utjecajne 'Dijamantne Sūtre' mahajanske tradicije, vidimo da prosvijetljeni postoje, ali njihovu pravu stvarnost ne održavaju oni sami, već čisti Apsolut, na koji se upućuje u našem uvodnom citatu iz *Udāne* kao 'nesložnica': *asamskrta*.

Ova dharna koju je *Tathāgata* u potpunosti upoznao ili izložio - ne može se shvatiti, o tome se ne može govoriti, to

<sup>38</sup> *The Diamond Sutra and The Sutra of Hui-Neng / Dijamantna sutra i Hui-Nengova sutra*, op. cit., str. 85.

nije ni *dharmā* ni *ne-dharmā*. A zašto? Jer Apsolut uzdiže svete osobe (*asamskrtaprabhāvitāhy āryā-pudgalā*).<sup>39</sup>

Ovdje se opet može koristiti sufijski koncept *baqā'*, ili opstanak: oni koji postoje nakon iskustva izumiranja održavaju samu Božiju stvarnost, a ne vlastito postojanje. Cijela ova doktrina svoju kur'ansku ortodoksnost izvodi, između drugih, ajeta koji je ranije citiran: *Sve što je na Zemlji prolazno je (fān); ostaje (yabqā) samo Gospodar Tvoj, Veličanstveni i Plemeniti* (55:26-27). Mistik koji je prošao izumiranje je, samom tom činjenicom, i konkretno realizirao nepostojanje svih stvari osim Boga, svih stvari koje su u stanju 'umiranja' čak i dok prividno postoje. Umrijevši svojim vlastitim iluzornim postojanjem, samo Božje 'Lice' postoji; i to je kroz tu egzistenciju kojom egzistira sam pojedinac — njegovo 'lice' ili bit u stvarnosti nije 'njegovo' već Božije: ništa ne postoji, kao što smo vidjeli ranije, osim Boga i Lica/Esencije Božije, koja svijetli kroz sve stvari.

U tom svjetlu moguće je vidjeti zašto, s jedne strane, Buddha izjavljuje da je 'upoznao' *Dharmu*, a s druge strane, da se to ne može dokučiti, govoriti o njojzi i da zapravo nije 'ni jedno ni drugo *'dharmā* ni *ne-dharmā*': u mjeri u kojoj sve takve karakterizacije Apsoluta proizlaze s individualnog stajališta, i u mjeri u kojoj je egzistencija pojedinca strogo iluzorna sama po sebi, sve takve karakterizacije Apsoluta ne mogu nego poprimiti prirodu iluzije, ili u najboljem slučaju "privremenog sredstva" (*upāya*) izražavanja onog neizrecivog. U *Dijamantnoj sutri* čitamo paradoks da istina koju je objavio Buddha nije ni stvarna ni nestvarna:

Subhuti, *Tathāgata* je onaj koji objavljuje ono što je istina, onaj koji izjavljuje ono temeljno, onaj koji izjavljuje ono što je krajnje ... Subhuti, ta istina koju je *Tathāgata* postigao nije ni stvarna ni nestvarna.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> *Diamond Sutra*, citirano u: E. Conze, *Buddhist Texts*, op. cit., str. 36.

<sup>40</sup> *The Diamond Sutra and the Sutra of Hui-Neng / Dijamantna sutra i Sutra Hui-Nenga*, op. cit., str. 32.

‘Istina’ koja se može definirati u smislu konstituiranog polariteta po stvarnosti nasuprot nestvarnosti ne može biti konačna istina. Samo to jest istina koja nadilazi domenu u kojoj se takve dualističke predodžbe mogu postaviti. To nije istina koja se može kvalificirati kao stvarna, jer njezina sama istina mora biti apsolutno jedno sa stvarnošću: vlastita “takvost” mora biti njegova cijela istina i stvarnost, i ne može se znati kao ‘stvarno’ ili ‘istinito’ u bilo kojem konačnom smislu osim po sebi.

Sljedeći dijalog između istog učenika, Subhutija, i Buddhe donosi kući paradoks ovog Apsoluta koji može samo biti poznat sam po sebi, svojom vlastitom ‘Takovošću’ (*tathatā*):

Subhuti: ‘Ako, o Učitelju, izvan Takvosti nijedna odvojena *dharm*a ne može biti shvaćena, koja je onda ta *dharm*a koja će čvrsto stajati u takvosti, ili će to znati puni prosvjetljenja, ili će to pokazati ovu *dharmu*?’

Buddha: ‘Izvan Takvosti ne može biti zasebno shvaćene *dharm*e, koja bi mogla čvrsto stajati u Takvosti. Sama Takvost se, za početak, ne može dokučiti, utoliko manje ono što u njemu može čvrsto stajati. Takvost ne zna puno prosvjetljenje, a na dharmičkom planu nitko se ne može naći tko je ili spoznao puno prosvjetljenje, hoće da zna, ili zna. Takvost ne dokazuje *dharmu*, a na dharmičkom planu nitko se ne može pronaći tko bi to mogao pokazati.’<sup>41</sup>

Nitko, čak ni Buddha, ne može ‘demonstrirati’ Apsolut, jer takva demonstracija zahtijeva koncepte i jezik, a Apsolut/Takvost nadilazi sve takve koncepte. Iz tog razloga, Buddha naglašava potrebu da se skinemo sa svih ‘pokrivača misli’ (*acitta-āvaranab*): misao, po samoj svojoj prirodi, ‘pokriva’ i time zamračuje izvor ili supstancu ili korijen vlastite svijesti. Samo kad misao poprimi prirodu prozirnog vela vlastiti supstrat svijesti na kojem se nalazi autentična mudrost se zadobija. Ako se misao ‘prozire’, onda je mililac, uzrokovatelj misli, u određenom smislu ugašen pred izvorom i ciljem

<sup>41</sup> *Prajñāpāramitā Sutra*, A/27:453, citirano u: *ibid.*, str. 37.

misli. Reći ‘mislilac’ znači poricati jedinu stvarnost apsolutne prirode svijesti — otuda paradoks da je *Dharma* i ‘poznata’ Buddhi i nepoznata mu; oboje je postignuto a nije postignuto:

Stoga, o Sariputra, to je zbog njegovog nepostizanja [sic] da Bodhisattva, oslanjajući se na savršenstvo mudrosti, obitava bez misaonih pokrova... i na kraju dostiže *nirvanu*.<sup>42</sup>

Vratimo se opet al-Ghazāliju, koji daje odgovarajuću formulaciju, ne referirajući se na ‘pokrivanja misli’ nego na ‘individualne sposobnosti’. Najviše duhovne nauke (*al-ma‘ārif*, mn. od *ma‘rifā*) su otkrivene pojedincu samo kroz duhovna stanja ‘razotkrivanja’ (*mukāshafa*), a oni su, pak, utemeljeni na izumiranju svijesti pojedinca. *Fanā’* je osnovni preduvjet za ovo otkrivanje jer:

Kontingencije ega, zajedno s njegovim strastima, nastoje privlačiti prema osjetilnom svijetu, koji je svijet greške i iluzije. Zbiljsko se potpuno otkriva na smrti, s prestankom moći osjetila i mašte koja okreće srce prema ovom donjem svijetu... *Fanā’* se odnosi na stanje u kojem su osjetila umirena, nisu zaokupljena; a mašta je u pokojju, i ne stvara zabunu.<sup>43</sup>

Ovo se može promatrati kao mistični komentar na sljedeći kur’anski ajet:

*Onaj ko se iseli Allaha radi naći će na Zemlji mnogo mjesta, usprkos svojih neprijatelja, i slobodu. A onome ko napusti svoj rodni kraj radi Allaha i Poslanika Njegova, pa ga stigne smrt, nagrada od Allaha njemu je sigurna. – Allah mnogo prašta i milostiv je (4:100).*

<sup>42</sup> *Heart Sutra*, stihovi 37-43, citirano u: *ibid.*, str. 93.

<sup>43</sup> Vidjeti njegovu raspravu *Kitāb al-Arba‘in fī usūl al-dīn* (Beirut: Dar al-Afaq al-Abadiyya, 1979.), str.44-45; za raspravu o oome i sličnim pasažima iz al-Ghazālijevih djela, vidjeti Farid Jabre, *La Notion de la Ma‘rifā chez Ghazālī / Pojam ma‘rife kod Ghazalija* (Paris: Traditions les Lettres Orientales, 1958.), str. 125.

Smrt tijela predodređena je u toj smrti niže duše u stanju *fanā'*.

Vratimo se Nagarjuninoj temeljnoj razlici između 'dvije istine', jer će to pomoći da se u kontekst stavi podudarnost između dvije tradicije u pogledu koncepcije čistog Apsoluta: 'Podučavanje doktrine od strane Buddhine temelji se na dvije istine: istini koji se odnosi na svjetovnu konvenciju i istini u smislu krajnjeg ploda.<sup>44</sup> To je na razini konvencionalne istine (*samvrti-satyam*), da se može smjestiti objašnjenja koja se odnose na cijeli proces ovisnog nastanka, nestalnosti i patnje. Istina ili stvarnost se odnose na 'konačni plod' (*paramārtha*), međutim, nadilazi čitavo ovo područje. Riječ 'voće' (*artha*, pali: *attha*), koja može biti i prevedena kao posljedica ili rezultat, skreće našu pozornost na egzistencijalno odvijanje stvarnosti kao posljedica prosvjetljenja: otkriće 'istine' ili 'stvarnosti' (*satyam*)<sup>45</sup> ne može se pronaći na razini formalne misli i empirijski definiranog pojedinca; bolje rečeno, to je neopisiv 'plod' iskustva prosvjetljenja. Pozitivan sadržaj ovog prosvjetljenja — apsolutna Stvarnost — stoga nije zanijekana kada su formalne oznake te Stvarnosti potkopane, proturječne ili ignorirane. Ono čemu Buddha proturječi jest ideja da se krajnja Stvarnost može adekvatno označiti, sadržavati, a još manje realizirati, na razini formalne misli pojedinca, oba su povezana relativnošću *nama-rupe* (ime i oblik). To objašnjava zašto u nekim tekstovima postoji čak i ideja konačne stvarnosti koja je nesložena i koja je u suprotnosti:

Buddhina stvarnost je suptilna i teško ju je dokučiti;  
Ni riječi ni govor ne mogu doprijeti do njega.  
Nije složen niti nesložen;  
Njegova suštinska priroda je prazna i bezoblična.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Iz njegove *Mūlamadhyamakārikā*, 24:8, citirao David Kalupahana, *Nāgārjūna—The Philosophy of the Middle Way / Nāgārjūna—Filozofija srednjeg puta*, op. cit., str. 331.

<sup>45</sup> Kao u arapskoj riječi *haqq*, sanskrtski *satyam* može se prevesti u terminima stvarnosti i istine.

<sup>46</sup> *The Flower Ornament Scripture / Sveto pismo o cvjetnom ornamentu*, op. cit., str. 290.



Upućivanje na krajnju stvarnost kao nesloženu je pogreška, a ne zbog toga što je konačna stvarnost zapravo složena, već zato što sama činjenica da je verbalno označavamo kao nesloženicu već je jednaka činu slaganja. Tu je nesložena stvarnost, s jedne strane, a opis toga kao nesloženog: stavljanje dva zajedno znači da je netko napustio prisutnost nesloženog i prigrlilo složeno. Posljednji stih u citiranom odlomku, 'Njegova suštinska priroda je prazna i bezoblična', moglo bi isto tako biti kontradiktorna, iz istog razloga iz kojeg se proturječi ideji stvarnosti da je nesložena. Držeći se ideje da je stvarnost ništavna ili sama bezoblična potkopava prazninu te stvarnosti i djeluje kao mentalna barijera koja sprječava da se u nju uroni. Opet, sukladno *The Flower Ornament Scripture / Svetom pismu o cvjetnom ukrasu*:

Stvari izražene riječima  
 Oni manje mudri krivo razlikuju  
 I stoga stvaraju barijere  
 I ne shvaćaju vlastite umove.  
 ...  
 Ako netko može vidjeti Buddhu,  
 Nečiji um neće imati pojma;  
 Takva osoba tada može percipirati  
 Istinu kakvu Buddha poznaje.<sup>47</sup>

U smislu islamske duhovnosti, sama pomisao na *tawhīd* na mentalnom planu može i sam postati prepreka na putu duhovne realizacije *tawhīda*, realizacije koja se temelji ne samo na eliminaciji svih mentalnih konstrukata, već i na izumiranju individualne svijesti. Svaki koncept - čak i onaj pravi - hoće učvrstiti tu svijest, i stoga je 'krivo' od višeg gledišta stvarnosti koja nadilazi sve pojmove. Budističke koncepcije Apsoluta tako su oblikovane prema ovom paradoksalnom zahtjevu: pojmiti Apsolut na način koji otkriva krajnju nedostatnost svih pojmova i koji usredotočuje sve duhovne

<sup>47</sup> Ibid., str. 376.

težnje na iskorak s razine konačne misli do ravni beskonačne stvarnosti. Drugi način postavljanja će reći: ‘Oni koji traže istinu ne trebaju tražiti ništa’.<sup>48</sup> Traženje ‘stvari’ osigurat će da istina svih stvari neće biti pronađena. Čak i pogled na ‘stvar’ spriječit će vas da ‘vidite’ sve stvari:

Nema pogleda  
Koji sve može vidjeti;  
Ako netko ima bilo kakav pogled na stvari,  
Ovo ne vidi ništa.<sup>49</sup>

Ovaj stav se može sažeti u riječima koje slijede nekoliko stihova kasnije: ‘razvod koncepta stvari’.<sup>50</sup> Nije skrajnja priroda stvari koja je negirana, bolje rečeno, ono što je negirano je njihova podložnost adekvatnoj konceptualizaciji: da krajnja priroda može isporučiti ili vidjeti samo u bljesku čistog, natkonceptualnog, svijesti. Dakle, najbolje učenje, najbolji ‘koncept’ je ono koje raspolaze na ovaj način intuitivne spoznaje, koji proizlazi više izvan stanja unutarnjeg bića nego formalne misli. Krajnja Stvarnost, daleko od toga da je negirana u ovoj perspektivi, afirmirana je na najdublji način na koji se može afirmirati: negiranjem svega što može na bilo koji način tvrditi da je Stvarno na razini misli i jezika, ‘ime i oblik’ (*namarupa*): u islamskim terminima: *lā ilāha illa’Llāh*. Primijeniti Nagarjuninu razliku između ‘konvencionalne istine’ (*samvrti-satyam*) i ‘krajnjeg ploda’ (*paramārtha*), moglo bi se reći da je ‘razdvajanje koncepta stvari’ proces koji mora voditi od domene relativne istine, gdje je koncept stvari veo, do domene konačne istine, u kojoj se nalazi transcendentna stvarnost Onoga što je uvijek samo djelomično konceptualizirano u nižoj domeni. Dakle, dotični ‘razvod’ se ne može primijeniti na konačnu Stvarnost, već na sve stvari koje bi pokušale zatvoriti njegovu beskrajnost unutar konačnog okvira mišljenja.

<sup>48</sup> Ovo je iz *the Vimalakirti Scripture / Sveto pismo Vimalakirti*, kako je navodi Cleary u: *ibid.*, str. 35.

<sup>49</sup> *Ibid.*, str. 376.

<sup>50</sup> *Ibid.*, str. 377.

Dijamantna sutra sadrži srž ovog učenja, izražavajući imperativ dotičnog razvoda na jednostavan, ali snažan način slike. Ove slike imaju za cilj izazvati stanje uma i biće na koje se upućuje jednostavno u smislu dva imperativa: ‘nevezanost za pojavu—održavanje prave istine.’ Biti nevezan iz onoga što se čini praktički je jednako ostvarenju nečeg što nikad ne nestaje, ono što vječno nadilazi područje pojava, ‘pravu istinu’.

Ovako ćeš misliti o cijelom ovom prolaznom svijetu:  
 Zvijezda u zoru, mjehurić u potoku;  
 Bljesak munje u ljetnom oblaku,  
 Trepereća lampa, fantom i san.<sup>51</sup>

Ovo se može usporediti sa sljedećim kur’anskim ajetima:

*Znajte da život na ovom svijetu nije ništa drugo do igra, i razonoda, i uljepšavanje, i međusobno hvalisanje i nadmetanje imcima i brojem djece! Primjer za to je bilje čiji rast poslije kiše oduševljava nevjernike, ono zatim buja, ali ga poslije vidiš požutjela, da bi se na kraju skršilo. A na onom svijetu je teška patnja i Allahov oprost i zadovoljstvo; život na ovom svijetu je samo varljivo naslađivanje (57:20).*

Koliko god dugih godina prošlo u ‘životu ovoga svijeta’, pojavit će se kao manje od jednog dana kada je kraj ovog života dosegnut:

*Pitaju te o Smaku svijeta: “Kada će se dogoditi” Ti ne znaš, pa kako da o njemu zboriš, o njemu samo Gospodar tvoj zna. Tvoja opomena će koristiti samo onome koji Ga se bude bojao, a njima će se učiniti, onoga Dana kada ga dožive, da su samo jedno veće ili jedno jutro njezino ostali (79:42-46).*

<sup>51</sup> *The Diamond Sutra / Dijamantna sutra*, op. cit., str. 53.

Poslanička izreka ‘Svi ljudi spavaju; kad umru, probude se’, može se čitati kao dubokoumni komentar ovih ajeta.<sup>52</sup>

\* \* \*

Nadamo se da su ova opažanja pomogla da se pokaže na metafizičkoj razini da su dvije tradicije doista orijentirane na Jednu i jedinu Stvarnost, koliko god ona bila strogo “teološka” koncepcija ove Stvarnosti u islamu razlikuje se od mističnog shvaćanja unutar budizma. Sada se moramo pozabaviti pitanjem da li je ova krajnja Stvarnost također predmet obožavanja u budizmu, u suprotnom muslimanski učenjak može zaključiti da, čak ako se čini da budisti imaju metafizičko ili filozofsko vrednovanje jedinstva konačne Stvarnosti, ipak se čini da ne obožavaju ovaj Apsolut, i stoga ne mogu biti uključeni u sferu ‘pravih vjernika’.

### Štovanje Jednog

U islamu *širk* nije samo doktrinarna greška ‘udruživanja partnera’ s Bogom, ili pripisivanje božanstva idolima; ovo je, također, namjerni ‘griješ’ obožavati nešto drugo osim Boga: *Reci: “Ja sam čovjek kao i vi, meni se objavljuje da je vaš Bog – jedan Bog. Ko žudi da od Gospodara svoga bude lijepo primljen, neka čini dobra djela i neka, klanjajući se Gospodaru svome, ne smatra Njemu ravnim nikoga (18:110).*

Dakle, kada musliman čita budističko svjedočanstvo o ‘trostrukom utočištu’, on će to vjerojatno smatrati činom *širka*: ‘Ja uzimam utočište u Buddhi, *Dharmi* i *Sanghi*’. Buddha je samo čovjek; *Dharma*, samo učenje, zakon ili norma; a *Sangha*, samo zajednica redovnika: gdje se spominje konačna Stvarnost kojoj se treba skloniti, kojoj se treba biti odan i štovati

<sup>52</sup> Iako se ne nalazi u kanonskim izvorima, ovu izreku često citiraju duhovni autoriteti islama. Al-Ghazālī je, primjerice, citira nekoliko puta u svom djelu *Ihya’*. Mohammed Rustom u svom članku bilježi sljedeće slučajeve u Bejrutu, izdanje *Ihya’a* iz 1997.: 1:15; 3:381; 4:246, 260. Vidjeti M. Rustom, ‘Psychology, eschatology, and imagination in Mulla Sadra Shirazi’s commentary on the hadith of awakening’ (Psihologija, eshatologija, i mašta u komentaru Mulla Sadra Shirazija na hadis o buđenju), u: *Islam and Science*, vol. 5, br. 1, 1997., str. 10.

je? Da bismo odgovorili na ovo pitanje, bilo bi dobro da se vratimo na gornji citat, gdje je *Dharma* prevedena kao Stvarnost. Riječ ima nekoliko značenja, uključujući: učenje, norma, zakon, istina, stvarnost. Poteškoće u preciznom definiranju otkriva sam Buddha:

Ova Stvarnost [*Dhamma*, pali za *Dharmu*] koju sam dose-  
gao je duboka, teško vidljiva, teško razumljiva, izvrsna, nad-  
moćna, izvan sfere razmišljanja, suptilna i u nju proniknu  
samo mudri.<sup>53</sup>

Najneposrednije značenje riječi *Dharma* odnosi se više na učenje, dok-  
trinu i zakon ili normu koja tamo proizlazi; ali se također može odnositi  
na krajnji sadržaj doktrine, ono u čemu kulminiraju i doktrina i zakon i  
od čega sam Buddha je samo pokretni prijenosnik. Ovo više metafizičko  
značenje *Dharme* pojavljuje se ako pogledamo mahajanske spise, a osobito  
kod začeca tri 'tijela' Buddhhe. To će nam pomoći da vidimo u kojoj se mjeri  
*Dharma* u svojem višem značenju istine/stvarnosti, može shvatiti kao ista  
konačna Istina/Stvarnost koju muslimani nazivaju *al-Haqīqa* ili *al-Haqq*.  
Također može nam pomoći da uvidimo da Buddha u kojeg se 'utječe' ni-  
kako ne znači biti iscrpno identificiran s mudracem Shakyamunijem, koji  
je bio samo glasnik, nositelj poruke *Dharme* prije koji je on sam pao u za-  
sjenak. Ova podređenost Buddhhe prema *Dharmi* se izričito podučava u  
sljedećoj Mahayana Sūtri:

Oni koji su me po mom obliku vidjeli, i oni koji su me slije-  
dili glasom, krivi su naporu u koje su se upustili; mene ti ljudi  
neće vidjeti. Iz *Dharme* treba vidjeti Buddhhu, jer *dharma*-ti-  
jela su vodiči.<sup>54</sup>

<sup>53</sup> Citirano iz: *the Majjhima Nikāya, in Some Sayings of the Buddha According to the Pali Canon / Majjhima Nikāya, u Nekim izrekama Buddhhe prema palijskom kanonu*, preveo F. L. Woodward (London: Oxford University Press, 1925.) str. 4.

<sup>54</sup> *Vajracchedikā*, 26a, b. Citirano u: *Buddhist texts through the Ages / Budistički tekstovi kroz stoljeća*, op. cit., str. 144.

Ovdje treba naglasiti dvije stvari: zabludjelo stanje onih koji pridaju pretjerano značenje ljudskom obliku Buddhe; i naglasak na viđenju Buddhe u svjetlu *Dharme*, radije nego obrnuto. Ontološki prethodnik *Dharme* ovdje se tako potvrđuje. Zatim, u odnosu na opis ‘*dharm*-tijelima’ kao ‘vodičima’, ta se tijela *Dharme* manifestiraju na različitim razinama u obliku toliko mnogo tipova Buddhe: razina čovjeka (*nirmāna-kāya*, ili ‘tijelo-transformacije’); nebeska razina (*sambhoga-kāya* ili ‘sretno odabrano-tijelo’); i božanska ili Absolutna razina (*dharm*-*kāya*, prevedeno kao ‘Biće-tijelo’). Može se govoriti relativno lahko o prva dva ‘tijela’ Buddhe u smislu zemaljske manifestacije i nebeskog arhetipa. U islamu, distincija bi odgovala Poslaniku kao određenom čovjeku Muhammedu b. ‘Abd Allahu, s jedne strane, i predljudskoj arhetipskoj stvarnosti poslaničke substance, na koju se aludira u ovim poznatim riječima Poslanika: ‘Bio sam Poslanik dok je Adem [još] bio između vode i gline’.<sup>55</sup>

### Buddha u svjetlu *Dharme*

Međutim, mnogo je teže pronaći smisao *dharme-kāye*: kako konačna stvarnost može biti ‘utjelovljena’ u obliku Buddhe? Mogli bismo tvrditi, primjenjujući strogu budističku logiku: nije, i ne može biti. Jer bi takvo utjelovljenje silom narušilo ono što je izričito nesložena stvarnost Praznine. Opaža se isti paradoks u jednom od imena Buddhe, *Shūnyamurti*: manifestacija praznine. Buddha manifestira sliku ili odraz ili nagovještaj onoga što ne može biti podložno očitovanju osim na boli prestanka da bude Praznina, jer je praznina lišena manifestacije, po definiciji. Ova *dharm*-*kāya* se stoga može shvatiti kao stupanj stvarnosti koja se može pojmiti samo kao Apsolut, ali ne u bilo kojem smislu kao njegova manifestacija: predlažemo da riječ ‘*kāya*’, tijelo ili vozilo stoga treba shvatiti metaforički, a ne doslovno. *Dharma* se u ovom krajnjem smislu ne može izjednačiti s bilo

<sup>55</sup> Najjače potvrđena verzija ove izreke je sljedeća: Poslanik je upitan kada je postao Poslanik. On je odgovorio: ‘Kada je Adem bio između duha i tijela’. Vidi Tirmizi, *Manāqib*, 1; i Ibn Hanbel, 1, 281, et passim.

kojom posebnošću očitovanja, koliko god bilo uzvišena; nego je to Načelo manifestacija, te stoga mora ostati nadmanifestna. Što je manifestirano ne može biti Apsolut kao takav, već prije taj aspekt Apsoluta koji je podložan manifestaciji. Ako se manifestacija nebeskog Buddhe (*sambhoga-kāya*), i *a fortiori* (koji se odnosi na jači razlog i sl.), ljudskog Buddhe (*nirmana-kāya*) tada pogrešno zamijeni s Apsolutom, umjesto otkrivanja puta do Apsoluta, ti relativni oblici postaju velovi koji Ga zaklanjaju. Također bismo tvrdili da sama činjenica da se Buddhina smrt naziva njegovom *parinirvanom*, krajnja ili najveća Nirvana, na svoj način pokazuje da se Apsolut može zazbiljiti u krajnjem smislu tek nakon raskida manifestacije ljudskog oblika Buddhe.

Prema Hui-nengu (u. 713):<sup>56</sup> ‘Jer, što god se može imenovati vodi u dualizam, a budizam nije dualistički. Uхватiti se ove nedvojnosti istine je cilj zena.’<sup>57</sup> Na sličan način, učitelj Hui-nenga, Hung-jen, piše: ‘Nitko se neće riješiti rođenja i smrti ako stalno misli na druge Buddhe. Međutim, ako zadržimo svoju svjesnost,<sup>58</sup> sigurno ćemo dosegnuti daljnji izlaz na kopno’. Zatim citira Buddhine riječi iz *Vajraccedike prajñāpāramitā Sūtre*: ‘Ako me netko želi vidjeti u formi ili traži me u zvuku, ova osoba korača zlim putem i može ne vidjeti *Tathāgatu*’.<sup>59</sup> Stvarnost *Tathāgate*, ‘onoga ovako nestao’, je Buddha-priroda, kojoj svako biće ima pristup, ali samo utoliko što je netko oslobođen svake vezanosti za oblik, čak, ironično, oblik samog

<sup>56</sup> Šesti patrijarh ch’an/zen škole, koji je, prema Suzukiju, bio ‘pravi kineski utemeljitelj zena’. D. T. Suzuki, *Essays in Zen / Oglеди o zenu*, op. cit., sv. 1, str. 108.

<sup>57</sup> Ibid., vol. 1, str. 212.

<sup>58</sup> Pomnost je savršen prijevod arapske riječi *taqwā*. Potonji izraz, međutim, snažno implicira da je objekt svjesnosti Bog. Međutim, s obzirom, da je u budizmu nečija svjesnost oblik trajnog prisjećanja one *Dharme* u samom središtu svih vanjskih aktivnosti, može se vidjeti da ta dva pojma ukazuju na isto stanje uma: svijest o Apsolutu koji nije raskinut nečijim zarukama s relativnim. Kur’an se odnosi na *ridžal*, istinske ljude, *koji kupovina i prodaja ne ometaju da Allaha spominju* (24:37). Vidjeti dolje za raspravu o sjećanju na Boga.

<sup>59</sup> Iz prijevoda Hung-Jenova govora o meditaciji W. Pachowa, u njegovoj *Chinese Buddhism—Aspects of Interaction and Reinterpretation / Kineski budizam – aspekti interakcije i reinterpretacije* (Lanham: University Press of America, 1980.), str. 40.

Buddhe. Razumije se iz ovoga zašto su majstori zena prenijeli izreku: ‘Ako vidiš Buddha na putu, ubij ga!’ Riječima the *Flower Ornament Scripture / Cvjetnog ukrasa Svetog pisma*:

Budući da su osjetilna bića takva,  
 Tako su i Buddhe:  
 Buddhe i Buddha-učenja  
 U svojoj biti nemaju postojanje.<sup>60</sup>  
 I opet:  
 Čak i ako se uvijek gledalo u Buddhu  
 Za sto tisuća eona,  
 Ne prema apsolutnoj istini  
 Ali gledajući spasitelja svijeta,  
 Takva osoba poima pojave  
 I povećavajući mrežu neznanja i zabluda,  
 Vezana u zatvoru rođenja i smrti,  
 Slijepa je, i nesposobna vidjeti Buddhu.  
 Obični ljudi gledajući stvari  
 Samo slijede obrasce  
 I nemoj shvatiti da su stvari bezoblične:|  
 Zbog toga ne vide Buddhu.<sup>61</sup>

Stoga se ne može reći da se Buddha ‘obožava’ ni u dva oblika njegovih ljudskih ili nebeskih ‘tijela’ ili u obliku ‘njegovog’ božanskog tijela, *dharmā-kāya*. Ako se ovo posljednje doista odnosi na *Dharmu* kao takvu, onda je ne može prisvojiti niti jedno biće; i ako je tako prisvojena, onda to ne može biti *Dharma*. Kao što ćemo raspravljati u nastavku, u vezi sa ‘sjećanjem na Boga’, objekt predanosti može biti slika Buddhe ili Bodhi-sattve, u prvom primjeru, ali u dobroj budističkoj logici, ovaj objekt je prikazan prozirnim, s obzirom na svoju ‘prazninu od sebe’, čime omogućuje

<sup>60</sup> *The Flower Ornament Scripture*, op. cit., str. 450.

<sup>61</sup> *Ibid.*, str. 373.



slobodan prolaz jedinoj stvarnosti koja je u potpunosti sama, posjedovana od apsolutne “takvosti”, *Dharme*.

Sljedeći sinonimi za *Dharmu*, koje je dao D. T. Suzuki u svojoj usporedbi izraza koji se koriste za označavanje Boga ili konačne Stvarnosti u različitim vjerskim tradicijama, mogla bi biti od koristi u našem razmišljanju: *Prajna* (‘čista svijest’), *Tatbatā* (‘takvo’), *Bodhi* (‘prosvjetljenje’), *Buddha* (‘prosvjetljeni’).<sup>62</sup> Slično tome, u odnosu na *Dharma-kāyu*, Ananda Coomaraswamy daje ove sinonime: *Ādi-Buddha* (‘primordijalni’ ili ‘apsolutni’ Buddha), također povezan s *Vairocana*; *Svabhāvakāya* (‘tijelom vlastite prirode’); *Tatva* (‘bitnošću’); *Shūnya* (‘Prazninom’); *Nirvāna* (‘ugasnuli blaženstvom’); *Samādhikāya* (‘tijelom zanosa’); *Bodhi* (‘mudrošću’); *Prajnā* (‘čistom svijesću’).<sup>63</sup>

Dakle, dotična *Dharma* na ovoj transcendentnoj razini nije jednostavno vezana uz subjektivno mistično iskustvo; također je jedno s konačnom objektivnom prirodom svijesti i bića — to se odnosi i na objektivni transcendentni princip kao i na subjektivno stanje dostupno zahvaljujući imanenciji tog načela unutar svega što postoji. Iako je ova identifikacija Apsoluta u terminima *Dharma-kāye* naglašena unutar Mahayana budizma, posebno u školi Yogacara koja je razvila doktrinu tri Buddhina ‘tijela’ nakon 4. stoljeća nove ere, Edward Conze je tvrdio da ‘ne postoji ništa stvarno novo u vezi s tim... Identifikacija jedne strane Buddhē s *Dharmom* je često bio napravljeno u prvom razdoblju [budizma] i bit je budizma’.<sup>64</sup>

Govoriti o ‘jednoj strani Bude’ mora donekle biti nijansirano, jer ono što se stvarno misli je sigurno jedan aspekt svijesti ‘Probuđenog’: Buddha utoliko što je poistovjećen s ispunjenim sadržajem svog prosvjetljenja.

<sup>62</sup> D. T. Suzuki, ‘The Buddhist Conception of Reality’ (“Budistička koncepcija stvarnosti”), u: Frederick Franck, ur.,

*The Buddhist Eye / Budističko oko* (Bloomington: World Wisdom, 2004.), str. 85.

<sup>63</sup> Ananda Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism / Buddha i evanđelje budizma* (New Jersey: Citadel Press, 1988.) str. 239.

<sup>64</sup> E. Conze, *Buddhism—A Short History / Budizam—Kratka povijest* (Oxford: One-world, 2000.), str. 51.

Zatim, *Dharma* kao Transcendentno Biće i izvor života i svijesti bit će shvaćeno kao Ono čiji je aspekt Buddhino prosvjetljenje: 'Iz *Dharme* treba vidjeti Buddhu', a ne obrnuto, kao što smo vidjeli gore.

Marco Pallis, u svom važnom eseju, 'Dharma and Dharmas as Principle of Inter-religious Communication' ("Dharma i dharme kao načelo međureligijske komunikacije"), tako bi ostavio dojam kao da bi bilo opravdano naglašavati ovaj koncept kao most koji povezuje različite vjerske tradicije. Ključna rečenica, što se tiče metafizičke poante koju ovdje pokušavamo istaknuti, jeste sljedeća: 'Ako Dharma odgovara, s jedne strane, apsolutnosti i beskonačnosti Suštine, dharme sa svoje strane odgovaraju kontingenciji i akcidentima'.<sup>65</sup>

*Dharma* se stoga može shvatiti u dva različita smisla, jedan filozofski ili ontološki, a drugi pedagoški ili praktični. U prvom smislu, odnosi se na ono što islamska misao razumije kao Esenciju (*al-Dhāt*): Božija Esencija je Apsolut (u teološkim terminima) i jedina Stvarnost (u duhovnom smislu). Sve partikularne esencije su relativne (u teološkom smislu) ili iluzorne (u duhovnim pojmovima). U pedagoškom ili praktičnom smislu *Dharma* kao učenje, zakon, norma, itd., može se vidjeti da odgovara Šerijatu (*Shari'a*, egzoteričnom) i *Tariqatu* (ezoteričnom). Uzeti zajedno u oba smisla, ontološkom i praktičnom, zatim, jedan pojam *Dharme* moglo bi se smatrati da budizam približno odgovara trojnici u islamu: *al-Haqīqa*, *al-Tarīqa*, *al-Shari'a*: suštinska stvarnost, duhovni put, Vjerezakon. Sva tri ova pojma su, u izvjesnom smislu sažeta u božanskom imenu, *al-Haqq*, 'Istiniti' ili 'Pravi', koje se možda može smatrati božanskim imenom koje najbliže odgovara *Dharmi*, utoliko što su pojam obveze i prava, dakle dužnosti i zakona, tako centralni za značenje *dharme*, jednako tako implicirani u *al-Haqqu*, čija je jedna od glavnih konotacija zbilja onaj 'prava' koje je 'dospjelo' kao obveza. Oba *al-Haqq* i *Dharma*, dakle, impliciraju u jedno

<sup>65</sup> M. Pallis, *A Buddhist Spectrum / Budistički spektar* (London: George Allen & Unwin, 1980.), str. 103.

te isto vrijeme najvišu istinu i stvarnost u metafizičkom smislu, a također i najdublju predanost toj istini, u ljudskim terminima.

### Sjećanje na Boga

Što se tiče ibadeta (bogoštovlja), opet je pitanje da se vidi kako te dvije tradicije se spajaju u ključnim tačkama u pogledu suštine, i jesu jako divergentne u pogledu forme. Ova bit je kultivacija svijesti o Apsolutu, izražena u islamu kao *dhikr Allāh*, sjećanje/prizivanje/svijest o Bogu. Božiji *zikr*, *dhikr Allāh*, opisuje se kao sam *raison d'être* svih oblika molitve; ovo je jasno kazano u kur'anском ajetu u kojem Bog kaže: *'Zato se samo Meni klanjaj i molitvu obavljaj – da bih ti uvijek na umu bio (20:14)*. Sama svrha i cilj molitve, njena duhovna vrijednost i sadržaj, je tako sjećanje na Boga. Ako formalna ili kanonska molitva čini srž vjerske prakse, *dhikru'LLāh* je, kako Kur'an kaže vrlo jednostavno, *akbar*, to jest 'veći' ili 'najveći': *molitva, zaista, odvraća od razvrata i od svega što je ružno; obavljanje molitve je najveći dhikru'LLāh (29:45)*.

Arapaska riječ *dhikr* sadrži dva bitna značenja, ono sjećanja i ono zazivanja; odnosi se, dakle, i na cilj i na sredstvo: i princip trajne svijesti Apsoluta, i sredstva za ostvarenje te svijesti. Ovo sredstvo realizacije usredotočeno je na metodičko pozivanje na Ime (ili Imena) Boga, a posebno, vrhovno Ime Božije u islamu, *Allāh*. Slično, u budizmu - i posebno u kasnijim školama Mahayane - zazivanje Imena (ili Imena) Apsolutnih figura kao sredstva spasenja *par excellence*. Budizam je razvio mnoštvo disciplina i tehnika molitve, meditacije i inkantancija (zazivanja), nasljeđujući također iz hinduizma praksu *japa-yoge*, način ponavljanja/zazivanja, koje je artikuliralo na brojne načine. Iako bi bilo neopravdano svesti sve ove tehnike molitve i meditacije na zazivanje samo po sebi, ipak je važno naglasiti izvanredne paralele između islamske tradicije zikra (*dhikr*) i tih škola mišljenja unutar budizma koji također gleda na praksu zazivne molitva da je kvintesencija (suština) svih mogućih molitvi. Dovoljno za naše potrebe citirati nekoliko izreka japanskog autoriteta, Honena (umro 1212.), utemeljitelja

Jodo-shua, ‘Čiste zemlje’, škole mahajanskog budizma koja je nedvojbeno jedna od najbliskijih od svih budističkih škola islamskoj kontemplativnoj tradiciji što se tiče zazivne molitve. Također treba napomenuti da Vajrayāna škola, o kojoj se govori u uvodu, često se spominje u tibetanskoj tradiciji kao Mantrayāna (‘vozilo mantr’)<sup>65</sup> s obzirom na središnje mjesto zazivnih formula u ovoj grani budizma.

U školi čiste zemlje, Buddha beskrajne svjetlosti, *Amitābha* (*Omitofu* na kineskom, *Amida* na japanskom), preuzima ulogu spasitelja, i zaziva se kao takav. Jednoga ‘spasava’ Amida time što je opet uspostavljen nakon smrti u njegovoj ‘Čistoj zemlji’, *Sukhāvātī* ili ‘raju blaženstva’, čiji opisi vrlo nalikuju onima u kur’anskom raju (džennetu). Ova spasonosna milost rezultat je zavjeta koje je položio *Dharmakāra*, prema Sutri ‘Vječnog života’, kineski prijevod koji je činio glavnu osnovu škole Shin unutar Čiste zemlje budizma, kako u Kini tako i u Japanu (gdje je postao poznat kao Jodo Shin).<sup>66</sup> U svjetlu naše prethodne rasprave o ‘tijelu’ Buddhē, trebalo bi biti jasno da ono što se zaziva nije ljudski oblik Buddhē, već ‘*Amitābha*’ kao takav, to je: beskonačno Svjetlo,<sup>67</sup> koje struji iz Apsoluta, Svjetlo koje i prosvjetljuje i spasava. Ovo je tako kao da su sintetizirana dva božanska Imena, *Nūr* (‘Svjetlost’) i *al-Rahīm* (‘Milosrdni’)<sup>68</sup> i zazvana kao jedno Ime. Prema mitološkom<sup>69</sup> prikazu spasonosnog ‘zavjeta’ *Amide*, *Shakyamuni* govori o zadobijanju stanja Buddhē u beskrajno dalekoj prošlosti—prije

<sup>66</sup> D.T. Suzuki, *On Indian Mahayana Buddhism / O indijskom mahayana budizmu* (New York: Harper & Row, 1968.), str. 137.

<sup>67</sup> Riječ *Amitābha* također se tumači tako da uključuje aspekt ‘beskonačnog života’, *Amitāyus*. I Svjetlost i Život su beskonačni, a ovaj stupanj Buddha-Stvarnosti jasno je transcendentan i ne može se identificirati s nikakvim relativnim manifestacijama od toga unutar samsare ili, u islamskim terminima, ‘stvorenog’ svijeta.

<sup>68</sup> Ili tri, uključujući *al-Hayya*, vječno Živog, ako uključimo ‘*Amitāyus*’ dimenziju *Amitābhe*.

<sup>69</sup> Uzimajući ovu riječ u njenom pozitivnom smislu: mit je priča koja izražava misterij—obje riječi izvedene su iz istog grčkog korijena, ‘mu’, što znači ‘nijem’ ili ‘tih’. Pred božanskim otajstvom, najprikladniji odgovor je ostati ‘tih’, međutim, ‘mit’ daje privremeni i približan izraz tajni što je u konačnici neizrecivo.

deset 'kalpi', svaka kalpa je 432 milijuna godina.<sup>70</sup> Ovdje je broj godina jasno simboličan: pozvani smo da uđemo u bezvremenu domenu, daleku prošlost ili porijeklo - 'predvječnost', kako se spominje u islamu kao *azal*. Predvječnost je jedno s postvječnošću (*abad*), ili jednostavno, vječnost kao takva; a time i ono na što se aludira u ovim odnosima veze s nezamislivom 'prošlošću' zapravo je vječni princip, gore i ponad vremena.

Ovaj 'primordijalni' ili 'izvorni' Buddha također se naziva *Ādi-Buddha*, koji je također 'Apsolutni' Budin princip, jer, kao što se gore vidi, to je sinonim za samu *Dharma-kāyu*. Ako je *Ādi-Buddha* izvor svih stvari, na samom početku, može odgovarati onome što muslimani nazivaju u smislu božanskog imena, *al-Awwal*, ('Prvi'); i, metafizički, 'Prvi' također mora biti 'Posljednji' (*al-Ākhir*): alfa i omega su u principu identični, i mogu se razlikovati kao porijeklo i svršenje samo iz gledišta samog vremena; u sebi, oni nisu drugo nego vanjski izrazi načela vječnosti koja nadilaze vrijeme uzevši u obzir sve. Ovo je jezgrovito izrazio suvremeni Jodo učenjak, komentirajući *Shakymunijeve* riječi u kojima opisuje svoje iskonsko 'prosvjetljenje': 'Ovo je vječni *Ja sam* ono govori kroz *Ja jesam* koje je u meni'.<sup>71</sup> Buddha je tako 'govorio' ne kao pojedinac ili u vlastito ime, već kao glasnogovornik ili prijenosnik univerzalne stvarnosti. 'Njegovo' prosvjetljenje eonima prije je mitski način upućivanja na prosvjetljenje kao takvo, ili izvor svih prosvjetljenja, Svjetlost kao takvu, koja je vječna, dakle apsolutna i beskonačna, jer, kako kaže Kanamatsu: 'Amida, Beskonačno biće, jest savršen i vječan'.<sup>72</sup>

Isto tako, u pogledu 'zavjeta' koji je dao Amida da neće ući u prosvjetljenje dok sva bića ne budu spašena, ovo se može razumjeti u pojmovima univerzalnih načela, apstrahiranih od njihovih mitoloških ruha (nošnji): 'Amida je ... srčika naših srca. On je Sveosjećajno strastveno Srce ... Amida

<sup>70</sup> Kenryo Kanamatsu, *Naturalness—A Classic of Shin Buddhism / Prirodnost—klasik šin budizma* (Bloomington: World Wisdom, 2002.), str. 17.

<sup>71</sup> Ibid., str. 12. Ovdje se podsjećamo na ono što se u islamu naziva *ḥadīth qudsī*, 'sveta izreka', čiji je govornik sam Bog, ali izrečena kroz Poslanika kao medij. Ove izreke se razlikuju od Kur'ana, ali njihov posrednik jeste još uvijek sam Bog, a ne nikako Poslanik.

<sup>72</sup> Ibid., str. 13

je Vječna Spasiteljska Volja, vječni radni izvorni zavjet.<sup>73</sup> Ovaj suosjećajni ‘zavjet’—obično bivši pritisnut kao zavjet da neće ući u konačno prosvjetljenje sve dok sva bića nisu spašena—može se promatrati kao analogan metafori koju koristi Bog u Kur’anu da bi opisao Svoju milost: *On je Sebi propisao da bude milostiv* (6:12). Također treba napomenuti u vezi s tim ajet: *Reci: “Zovite: ‘Allah’ ili zovite: ‘Milostivi’ (‘Samilosni’), a kako Ga god budete zvali, Njegova su imena najljepša* (17:110). Ovdje se vidi da je unutarnja priroda Apsoluta spasonosno suosjećanje; zazivanje ‘imena’ Apsoluta je stoga apsolutno spasonosno. Vratit ćemo se na temu milosrđa i samilosti ubrzo. No, za sada, moramo napomenuti da je Poslanik islama izrazio osjećaj analogan zavjetu Amide, aludirajući na njegov prerogativ da posreduje za grešnike. U odnosu prema kur’anskom ajetu koji kaže: *A Gospodar tvoj će tebi sigurno dati, pa ćeš zadovoljan biti* (93:5), rekao je: ‘Neću biti zadovoljan sve dok je ijedan član moje zajednice (*umma*) u Vatri’.<sup>74</sup> S obzirom na to da je Poslanik poslan kao ‘*milost svjetovima*’ (21:107) njegova se ‘zajednica’ može protumačiti tako da znači sve narode — pa čak i sva ‘bića’, kao u zavjetu Amide — a ne samo ‘muslimane’ u užem smislu riječi.

### ***Tariki i Tawakkul***

U amidističkoj tradiciji ova su načela operativno izražena u *Nembutsu-u*, zazivanje formule: *namu Amida Butsu*, ‘štovanje Amitābhe Buddha’. Honen poziva svoje sljedbenike da ‘ne prestaju prakticirati Nembutsu ni na trenutak’;<sup>75</sup> ‘videći da se praksa može nastaviti, bilo da hodate, ustane, sjedite, sjedite ili ležite, kad god i gdje god se nalazili... Nembutsu se naziva laka praksa’.<sup>76</sup> Ovdje se podsjeća na ajete Kur’ana: *U stvaranju nebesa i*

<sup>73</sup> Ibid., str. 85.

<sup>74</sup> Mnoge izreke sličnog značaja nalaze se u raznim zbirkama. Ovaj par specifičnih izreka nalazi se u zbirci al-Daylamija.

<sup>75</sup> *Honen, The Buddhist Saint: His Life and Teaching / Honen, budistički svetac: njegov život i učenje*, Shunjo (preveo H. H. Coates, R. Ishizuka), (New York: Garland, 1981.), vol. 2, str. 441.

<sup>76</sup> Ibid., vol. 2, str. 460.

*Zemlje i u izmjeni noći i dana su, zaista, znamenja za razumom obdarene, za one koji i stojeći i sjedeći i ležeći Allaha spominju i o stvaranju nebesa i Zemlje razmišljaju. Gospodaru naš, Ti nisi ovo uzalud stvorio; hvaljen Ti budi i sačuvaj nas patnje u vatri (3:190-191).*

Honen poručuje svojim sljedbenicima da nema učinkovitije discipline nego kod Nembutsua ako netko želi postići prosvjetljenje i ponovno rođenje u 'Zemlji savršenog blaženstva'. 'Sve ostale discipline', kaže on, "učinkovite su za svoju svrhu, ali ne za rođenje u Čistoj zemlji".<sup>77</sup> Isto tako, imamo takve izreke kao sljedeće, od Poslanika, koje se odnose na prakticiranje zikra (*dhikr*) kao najefikasnijeg od svih oblika molitve i djelovanja: 'Zar da vam ne govorim o najboljim i najčišćim vašim djelima za vašeg Gospodara, i najuzvišenijem od njih u tvojim redovima, i djelu koje je bolje za vas od davanja srebra i zlata, i bolje za vas od susretanja s vašim neprijateljem, te da vi udarate po njihovim vratovima i oni da udaraju po vašim vratovima?' Ljudi kojima se on obraćao rekoše: 'Šta je to, o Božiji poslanice?' Odgovorio je: 'Vječno zazivanje Boga'.<sup>78</sup>

Praksa *Nembutsua* snažno se temelji na moći 'apsolutno Drugoga', *tarik*, za razliku od vlastite snage, *jiriki*. Netko bi mogao tvrditi da je *tarik* upravo ono što je *tawakkul*, oslanjanje ili povjerenje, znači u islamu: čovjek se potpuno oslanja na milost i moć 'Drugog', koji je apsolutno drugačiji od vas samih. U tom potpunom povjerenju, u tom darivanju sebe Drugom, vidi se islamska koncepcija *tawakkula* (i značenja samog 'islama', doslovce 'podložnost') također evocira ideju *anatte*, ne-sebstva, u budizmu: raspolože ukupnost vlastitog povjerenja i podložnosti sebe Drugome do radikalnog načina samoponižavanja: čovjek se ne oslanja na jednoga sebe nego na apsolutno Drugog. U školi Čista Zemlja (Pure Land school), ova vjera u

<sup>77</sup> Ibid., vol.2, str. 463.

<sup>78</sup> Citirano u: *Al-Ghazālī: Invocations and Supplications / Al-Ghazālī: Zazivi i dove* (Knjiga IX *Ihyā' ulūm al-dīn*), preveo K. Nakamura (Cambridge, 1990.), str. 8 (malo smo izmijenili prijevod zadnje rečenice hadisa).

drugog je vjera u snagu milosti koja izvire iz Amide, principa beskonačne svjetlosti.

I *tarik*i i *tawakkul* imaju za cilj praktično ostvarivanje načina, egzistencijalni popratni element *anatta* doktrine: uklanjanje egocentrične svijesti, oslanjanje na Apsolut, koji je apsolutno 'Drugi'. Doista, može se ići i dalje, pa ustvrditi da *tawakkul* nije samo vođen istim duhovnim ciljem kao onim kojim je *anatta* doktrina usklađena; princip *tawakkula* također čini eksplisitivnim ono što je logički nužno, a pritom ostaje neartikuliran, u najranijim izrazima *anatta* doktrine. Jer, kao što će biti dalje obrazloženo u nastavku, logično je nemoguće prekoračiti osjećaj sebe pomoću sebe - mora postojati neka stvar koja je radikalno 'druga', posve izvan sebe, koja nam, sama, omogućuje da transcendiramo svoj urođeni osjećaj zaokupljenosti sobom. Ova zaokupljenost sobom stvara lažan osjećaj samodovoljnosti. Autentična kvaliteta samodostatnosti je isključivo očuvanje jedne Stvarnosti; u mjeri koju ljudska duša pripisuje sama po sebi ovu kvalitetu, ona se 'buni' protiv istinske prirode svoje potpune ovisnosti o Bogu kao Drugom, i buni se protiv Onoga koji je, sam, doista 'Nezavisan'; kao što se kaže u Kur'anu: *Uistinu, čovjek se uzobijesti čim se neovisnim osjeti* (96:6-7).

Sljedeći odlomak iz Kanamatsuove *Naturalness / Prirodnosti* neće samo evocirati duhovne komentare dane na poznati 'ajet svjetlosti' (*āyat al-nūr*, 24:35) u Kur'anu; on jednako tako pokazuje i opseg do kojeg ova tradicija budizma rezonira s islamskim inzistiranjem na vrijednostima povjerenja, vjere i bezuvjetne podložnosti Bogu:

Svjetiljka sadrži svoje ulje, koje sigurno drži u sebi i čuva od najmanjeg gubitka. Tako je odvojena od svih ostalih predmeta oko nje i mizerno se osjeća. Ali kad se upali, pronalazi svoje značenje odjednom; njezin odnos sa svim stvarima dalekim i bliskim je uspostavljen, i slobodno žrtvuje svoj fond nafte za hranu plamena. Takva lampa je naše ja... lampa mora odustatiti od svojeg ulja za svjetlost i tako osloboditi implicitnu svrhu koju posjeduje ... Ovo je emancipacija ... Prirodnost



(*jen*) koju je Shinran<sup>79</sup> propovijedao nije ništa manje od ove emancipacije od sebe; sveta sloboda kroz topljenje moći našeg jastva (*jiriki*) u Drugoj Moći (*tariki*), kroz predavanje naše samovolje (*bakarat*) Vječnoj Volji ... Ovo je ono što je Shinran mislio izjavljujući da je izravan put do izbavljenja apsolutna vjera u Amidu.<sup>80</sup>

### Ključ spasenja

Sjećanje/prizivanje Boga spominje Ibn ‘Atā’Allāh al-Iskandarī (umro 1309.), glavni autoritet unutar sufizma, kao ‘Ključ do spasenja’: ‘Uistinu, sjećanje na Boga Uzvišenog je ključ do spasenja i svjetiljke duša ... temelj Puta i ključna potpora realiziranih mudraca ... oslobađanje od neznanja, te zaborav kroz trajnu prisutnost srca sa Istinom’.<sup>81</sup> Isto tako, unutar budizma, sjećanje/invokacija može se promatrati kao, u najmanjem, “ključ spasenja”, kao što je potvrdio Dalai Lama. Upitan da li bi li zaziv, *Om mani padme hum* (Om, dragulj u lotosu, hum) bio dovoljan sam po sebi odvesti čovjeka sve do Izbavljenja. ‘Njegova Svetost je na to odgovorila da bi doista bilo dovoljno za onoga koji je prodro u srčiku njegovog značenja, odluka koja sama potvrđuje izreku da *Om mani padme hum* sadrži “suštinu učenja svih Buddha”. Činjenica da Dalaj Lama posebno vježba “aktivnost prisutnosti” u ovom svijetu u ime Bodhisattve Chenreziga,<sup>82</sup> otkrivača *mani*-ja, iznosi svoj komentar u ovom slučaju utoliko mjerodavnije’.<sup>83</sup>

<sup>79</sup> Shinran (u. 1262.) je bio Honenov nasljednik.

<sup>80</sup> Kenryo Kanamatsu, *Naturalness / Prirodnost*, op. cit., str. 42-43.

<sup>81</sup> Ibn ‘Atā’Allāh al-Iskandarī, *The Key to Salvation—A Sufi Manual of Invocation / Ključ spasenja — sufijski priručnik zazivanja* (prevela Mary Ann Koury Danner) (Cambridge: Islamic Texts Society, 1996.), str. 43, 45.

<sup>82</sup> Ovo je tibetansko ime Avalokiteshvare, Bodhisattve suosjećanja, naziva se Kwan-Yin na kineskom i Kwannon na japanskom, rođen od Amitābhe (na tibetanskom se zove Opagmed).

<sup>83</sup> Marco Pallis, *A Buddhist Spectrum / Budistički spektar* (London: George Allen & Unwin, 1980.), str. 89.

Treba napomenuti da Ibn ‘Atā’Allāh nastavlja s definiranjem ovog sjećanja u najširem mogućem smislu te nam pritom omogućuje uvidjeti u kojoj se mjeri različiti oblici budističke pobožnosti— uključujući takve prakse kao što je fokusiranje na sliku Buddhe ili Bodhisattvi—mogu uključiti unutar široko definirane pobožne kategorije, ‘sjećanje na Boga’. Ovo olakšava vidjeti kako se oblici budističke pobožnosti mogu smatrati srodnima onome što bi se smatralo autentičnim štovanjem Jednog od strane muslimana. Ibn ‘Atā’Allah definira sjećanje na Boga kao ‘ponavljanje’ Imena Prizvanog srcem i jezikom. Slično je da li je to Bog koji se pamti, ili neko od Njegovih svojstava, ili jedna od Njegovih zapovijedi, ili jedno od Njegovih djela... Sjećanje na Boga može imati oblik dove upućene Njemu, ili sjećanje na Njegove glasonoše, poslanike, bogougodnike ili bilo koga tko je je povezan s Njim, ili Mu bliskog na neki način, ili zbog nekog djela, kao što je učenje Kur’ana, spominjanje Božijeg Imena, poezija, pjevanje, te razgovor ili priča’.<sup>84</sup>

Ranija zapažanja u vezi s dubljim značenjem ‘Lice Božijeg u Kur’anu, zajedno s al-Ghazālījevom egzegezom, pomaže nam da shvatimo kako to da Ibn ‘Atā’Allāh može uključiti takve iprakse kao sjećanje na Božje poslanike i bogougodnike unutar kategorije sjećanja na Boga. Jer, ako je Božije Lice tamo, gdje god se netko okrene, u principu promatra ovo Lice, ma što bio neposredni objekt percepcije. Međutim, u slučaju običnih predmeta, ‘lice’ koje je efemerno i iluzorno, koje se odnosi na objekt kao takav, baca veo na Lice Božje pomoću čega izvodi svoje postojanje; lice relativnog pomračuje Lice Apsoluta. U slučaju poslanika i bogougodnika, nasuprot tome, s obzirom na njihovo brisanje pred Licem Apsoluta — njihova konkretna spoznaja da je njihovo vlastito postojanje, u budističkim terminima, ‘prazno’ — ovo Lice Apsoluta sjaji kroz njihovu individualnost. Dakle, Bog se vidi ili ga se sjeća ‘kroz’ takva sveta bića; za to da ponovno upotrijebimo budističke izraze, Apsolut je taj koji ‘uzdiže svete osobe’ (*asamskrtaprabhāvitā hy āryā-pudgalā*).

<sup>84</sup> Ibid., str. 45.

Ovaj uzvišeni duhovni položaj spominje se u poznatoj svetoj izreci (*ḥadīth qudsī*) u kojoj Bog govori u prvom licu na jezik Poslanikov. Ovdje Bog objavljuje ‘rat’ svima jer se suprotstavljaju jednom od Njegovih bogougodnika ili doslovnije, ‘prijatelja’ (*walī*, pl. *awliyā*). Zatim slijedi ovaj implicitni opis bogougodnika, koji je on ili ona posvetio/la sebe u potpunosti Bogu preko supererogatorske (dobrovoljne) prakse:

Ničim Mi se Moj rob ne može približiti, osim farzovima.  
Moj rob Mi se nikada ne prestaje približavati naflama (dobrovoljnim namazima) dok ga ne zavolim. A kad ga volim, ja sam njegov sluh kojim čuje, njegov vid kojim vidi, njegova ruka kojom hvata i njegova noga kojom hoda.<sup>85</sup>

Ovaj prolaz božanske stvarnosti kroz bogougodnika ne podrazumijeva nikakav kompromis što se tiče božanske transcendencije. Naprotiv, za nas su u prisutnosti najradikalnijeg očitovanja neokaljanog *tawhīda*, jedinstva utemeljenog na potpunoj integraciji: bogougodnik, onaj čije je postojanje izbrisano pred Bogom, dopušta slobodan prolazak za božansku transcendenciju da se očituje kroz njega/nju kao božanska imanencija; jedina Božja stvarnost, istodobno transcendentna i imanentna, nedostupna, a opet neizbježna, afirmirana je u i kroz svetaštvo. Fenomen svetosti tako daje jedan od najnepobitnijih dokaza *tawhīda*.

Aluzija na ovo načelo može se razaznati u velikom dijelu pobožne literature o Poslaniku.<sup>86</sup> Uzmimo samo jedan primjer, iz poznate pjesme pod naslovom *al-Burda*, Imama al-Būsīrijja: ‘Uistinu, darežljivost (*fadl*) Božijeg Poslanika nema granica, tako da bi je govornik možda mogao verbalno

<sup>85</sup> Vidjeti An-Nawawījev *Forty Ḥadīth / Četrdeset ḥadisa*, str. 118, bilješka 38. Tamo se navodi iz Bukhārījevog *Kitāb al-riqāq*, str. 992, bilješka 2117.

<sup>86</sup> Uvijek treba imati na umu da je u islamu svaki poslanik (*nabiyy*) po definicija bogougodnik (*walī*), ali nije svaki bogougodnik poslanik. Što god se govori o bogougodniku se jednako odnosi na poslanika, koji ima sve što i bogougodnik, uz specifičnu funkciju poslanstva. Također treba napomenuti da je svetaštvo Poslanika Muhammeda veće od bilo kojeg bogougodnika.

artikulirati'.<sup>87</sup> Samo Božja dobrota, može biti argumentirana, može se opisati kao neograničena; a ipak, budući da atribut obilja iskazan od strane Poslanika nije ograničen nikakvim egoističnim privravanjem od strane Poslanika, taj atribut se može promatrati kao konačno ili metafizičko vraćanje Bogu. Odnosi se na Boga, a što se tiče njegove nestvorene suštine, i Poslanika, kao onog koji čuva svoj manifestirani oblik. Poslanik je opisan u Kur'anu kao 'dobar i milosrdan' (*ra'ūf i rahīm*; vidi 9:128), osobine koje se također koriste za opisivanje Boga. *Burda* spominje ove i mnoge druge osobine Poslanika, koje se sve vide u svjetlu gore spomenute dvodimenzionalnosti, stvorene i nestvorene.

Sve Poslanikove vrline, bez izuzetka, su brojne manifestacije osobina koje zapravo ne pripadaju njemu nego Bogu. Hvaleći ove osobine, veličamo Boga, dok manifestiramo namjeru da se te kvalitete njeguju u sebi; najbolji način njihovog uzgoja je oponašanje prekrasnog uzorka (33:21), Poslanika u kojem su ljudski način tih osobina bili utjelovljeni do savršenstva. Ovim ne svodimo Boga na razinu Poslanika, umjesto toga, uzdižemo Ga do njihovog božanskog izvora osobine koje manifestira Poslanik, uočavajući transcendentne arhetipove ovih kvaliteta unutar božanske Esencije.

Budistička metafizika pomaže nam uvidjeti da ono što je iskazano ovdje je daleko od divinizacije Poslanika, i time oblika širka (*shirk*, mnogoboštva); radije, ovaj način opažanja poslaničkih svojstva kao izraza njihovih božanskih arhetipova je zahtijevan rigoroznom primjenom *tawhīda*. Ova će percepcija biti utoliko tačnija i usredotočenija u mjeri koju netko 'vidi preko' Poslanika; drugim riječima, čovjek vidi da je samo rob ('*abd*) ili 'siromah, muhtač svome Gospodaru' (*faqīr ilā rabbihī*); dakle, u budističkim pojmovima, on je onaj koji je prazan od sebe (*svabhava*). Onaj tko je najviše prazan od vlastitog jastva ili *dharme* je onaj koji je najviše pun

<sup>87</sup> Kako je navedeno u zbirci *Mukbbh al-'ibāda* (Bejrut: Dār al-Hāwī, 2008.), str. 552; pogledajte odličan engleski prijevod ove pjesme od šejha Hamze Jusufa, *Burda al-Busiri* (Thaxted: Sandala, 2002.). U svom pronicljivom uvodu, Šejh Hamza nam kaže da se ova pjesma 'vjerovatno najviše pamćena i recitirana pjesma u muslimanskom svijetu' (str. xvii).

*Dharme*: čisto, neokaljano ogledalo Poslanikove duše tako odražava Božije Lice; pohvala upućena u početku liku Poslanika - slika Lica odražena u čistom ogledalu - stoga je neizbježno, i *a fortiori*, pohvala samoj prirodi Boga— Lica kao takvog, neovisnog o ogledalu koje ga odražava. Ovo je način na koji sjećanje na čak i jednu osobinu Poslanika postaje sjećanje na Boga, i tako se ponovno pridružuje samoj svrsi svega štovanje, što je za uzvrat svrha stvaranja: *Džinnove i ljude sam stvorio samo zato da Mi se klanjaju* (51:56).<sup>88</sup>

### Slike Buddhé, blagoslovi Poslanika

Gornji citat od Ibn ‘Atā’Allaha, zajedno sa *hadisom qudsī* koji opisuje bogougodnika, također nam pomaže razumjeti kako kontemplacija slika Buddhé — jedan od središnjih činova pobožnosti u budističkoj tradiciji — može se smatrati načinom ‘sjećanja na Boga’. Jer ako se prihvati da je Buddha bio jedan od Božijih poslanika, a ako sjećanje na jednog od ovih Poslanika je oblik sjećanja na Boga, onda se čin kontemplacije Buddhinog lika može smatrati legitimnim oblikom sjećanja na Boga — osobito s obzirom na činjenicu da, za razliku od islama, u budizmu nema zabrane korištenja slika. Ogromni kaleidoskopski svemir budističke ikonografije može tada biti posmatran ne kao iskušenje idolopoklonstva, već kao oblik sjećanja. To je oblik pobožnosti koji prolazi kroz kontemplaciju Buddhé na sjećanje na tu konačnu Stvarnost - *Dharmu*—koju je Buddha zazbiljio. Različiti oblici budističke kontemplacije daleko su od idolopokloničkih fiksacija na oblik Buddhé; jer je ovaj oblik potpuno “prazan”. Slike koje je posvećenik kontemplira opisane su u tibetanskoj Vajrayāna tradiciji kao ‘očite ali prazne’.<sup>89</sup> Slike se ‘pojavljuju’ u ovoj domeni manifestacija, ali su prozirne, dopuštajući posvećeniku da vidi kroz njih do bezoblične suštine čije su prolazne slike – slike koje se pojavljuju i stoga, poput svih

<sup>88</sup> Prema Ibn ‘Abbāsu—i nakon njega, većini kur’anskih komentatora—riječ *ya’budūni* (‘da Mi se klanjaju’) ovdje znači: *ya’rifūni* (‘da Me upoznaju’).

<sup>89</sup> Vidjeti Reginald Ray, *Secret of the Vajra World / Tajna Vajra svijeta* (Boston and London: Shambhala, 2002.), str. 214.

formalnih manifestacija, nestaju. Pojava implicira nestanak, s jedne strane; manifestirana forma implicira supra-manifestnu bit, s druge strane. Takva je kontemplacija zapravo poziv na kontemplaciju, kultiviranje i asimilaciju konačnog sadržaja Buddhinog prosvjetljenja, a ne samo da se divi njegovoj nadljudskoj ljepoti, iako ovo drugo također ima svoju ulogu u ‘ekonomiji spasenja’ kako ćemo vidjeti za trenutak. Suzukijevim riječima:

Sadržaj ovog prosvjetljenja objasnio je Buddha kao Dharmu koju je trebalo izravno percipirati (*sanditthika*), izvan granica vremena (*akalika*), biti osobno iskusan (*ebhipassika*), potpuno uvjerljiv (*opanayika*), i da se razumijemo svaki za sebe po mudrosti (*paccattam veditabbo vinnuhi*).<sup>90</sup>

Jedan od najvažnijih učitelja doktrine Čiste zemlje u Kini, Tao-ch’o (u. 645.), opisuje četiri načina na koje Buddhę spašavaju:

1. Usmena predaja, zapisana i knjigama prenesena;
2. ‘Nadnaravna ljepota’ Buddhę;
3. Njihove moći, vrline i transformacije;
4. Njihova imena.<sup>91</sup>

Može se tvrditi da sve četiri ove funkcije obavlja Poslanik u islamu. “Usmena učenja” su naravno i “njegova” kada se gleda na vlastite izreke (*hadīth*), ali i na Božije u pogledu Kur’ana i ‘svetih izjava’ (*abādīth qudsiyya*). Njegova ljepota — jedna od najzapaženijih značajki u pobožnoj literaturi<sup>92</sup> — možda se ne može smatrati ‘spasonosnom’ u strogom smislu, ali se može promatrati kao njegujući osjećaj za ljudsko savršenstvo koje je

<sup>90</sup> Suzuki, *Essays in Zen Buddhism / Oglеди o zen budizmu*, op. cit., vol. 1, str. 61.

<sup>91</sup> Ovo je citat iz Sutre u Tao-ch’ovoj *Book of Peace and Happiness / Knjizi mira i sreće*; citirao Suzuki, *Essays in Zen Buddhism / Oglеди o zen budizmu*, op. cit., sv. 2, str. 157.

<sup>92</sup> O ovoj temi vidi izvrstan esej Mostafe Badawija, ‘The Muhammadan Attributes’ (‘Muhamedanski Atributi’) u: Seasons—Semiannual Journal of Zaytuna Institute Spring-Summer Reflections / Godišnjim dobima—Polugodišnji časopis Zaytuna instituta proljeće-ljeto razmišljanja, sv. 2, br. 2, 2005., str. 81-95. Vidjeti također, za opći pregled literature na temu odanosti Poslaniku, Annemarie Schimmel, *And Muhammad is His Messenger—The Veneration of the Prophet in Islamic Piety / A Muhammad je njegov glasnik—Poštovanje Poslanika u islamskoj pobožnosti* (Chapel Hill i London: University of North Carolina Press, 1985.), posebno poglavlje 2 ‘Muhammad the Beautiful Model’ (‘Muhammad prekrasni model’), str. 24-55.

personificirao, a time i kao pojačanje devocijske (pobožne) prijemčivosti za spasonosni sadržaj njegove poruke. Što se tiče njegovih vrлина, kao što se gore vidi, one se ne odnose samo na područje ljudskog karaktera, već i na božanski izvor sve pozitivne osobine: hvaljenje njegovih vrлина način je ne samo ostvarenja te vrline u sebi, već je i način slavljenja Boga. Stoga nije iznenađujuće otkriti da je Poslanik rekao: Poslan sam *jedino zato* da usavršim plemenite osobine kod ljudi<sup>93</sup> (naglasak dodan). Netko bi mogao prigovoriti: kad bi usavršavanje vrline bio *jedini* cilj poslaničkog poslanja, što je slavljenje Boga, molitva Bogu, sjećanje na Boga, postizanje spasenja ovim sredstvima? Jedan jednostavan odgovor je da 'najplemenitije vrline' uključuju pobožnost u njenom najširem značenju: pobožnost, molitva, sjećanje na Boga, i tako dalje. Međutim, u svjetlu naše ranije rasprave mogli bismo dodati ovu tačku također putem odgovora: savršenstvo vrлина na ljudskom planu nemoguće je bez potpune usmjerenosti na božanski izvor svih ljudskih vrлина; zatim te se vrline mogu ispravno shvatiti kao brojna zrcala koja odražavaju svojstva Boga. Svaka usavršena krepost je onda način molitve, i ponovno se pridružuje božanskoj kvaliteti čiji je istovremeno odraz i podsjetnik. Poslanik, u kome i po kome sve plemenite vrline su usavršene, tako je najsavršenije zrcalo u kojem posve nespoznatljiva i vječno nedostupna Bit obznanjuje i čini dostupnima vlastita beskonačna savršenstva. Kako perzijski pjesnik 'Abd al-Rahmān Jāmī (umro 1492.) pjeva, obraćajući se Poslaniku:

---

<sup>93</sup> Citirano, među ostalim izvorima, Ahmad b. Hanbal, 2:381.

Bog vas je učinio ogledalom Esencije  
Ogledalom za jedinstvenu Bit.<sup>94</sup>

Konačno, što se tiče spasonosne kvalitete 'imena' Buddhe: ranije smo vidjeli da je, u strogoj budističkoj logici, ime Buddhe ne može se svesti na dodatak ljudskom Sakyamuniju, jer ime tada ne bi bilo stvarnije - zapravo mnogo manje stvarno - od empirijske supstancije samog mudraca: i ime i imenovani su podjednako "prazni od sebe". Tako se mogu vidjeti 'imena' Buddhe kao imena vječnih, apsolutnih, transcendentnih atributa ostvarenih od strane Sakyamunija u svom prosvjetljenju. Kao što smo vidjeli gore, takvo ime kao *Amitābha* spašava ne zato što je dodatak (*nāma-rupa*) ljudskom biću, Sakyamuniju, već zato što je jedno s Imenovanim, Stvarnošću označena imenom: 'Beskrajna svjetlost'.

Što se, dakle, može reći o imenima Poslanika? Među najvažnijim imenima Poslanika su *ʿAbd Allāh* (Božiji rob, štovatelj Božiji) i *Dhikr Allāh*: ova dva imena, sama, upućuju na posvećeničko sjećanje na Boga kroz sjećanje na imena Poslanika. S obzirom da je 'rob' Božiji, posve prazan od sebe, sve ljudske kvalitete koje se očituju kroz njega isto tako su mnoga sredstva sjećanja na Boga, kao što se vidi iznad. Štoviše, pridružena ovom ropstvu ili praznini je kvaliteta sjećanja. Ta potpuna prijemčivost za Imenovanog ispunjava prazninu na ljudskom planu. Zazivati i hvaliti imena Poslanika je hvaliti božansku stvarnost kojom se Poslanikova svijest proseže: sjećanje na Poslanikova imena tako pokreće uzdizanje svijesti od ovih imena do imena Boga, i od ovih božanskih imena do Imenovanog (*al-musammā*), Biti. Jednako tako, hvaliti Poslanika stoga, i neizbježno, znači hvaliti Boga, tako da se može parafrazirati šehadet ovako: 'Ne hvaljen jedan (*hamīd*), već Hvaljeni (*al-Hamīd*)'.<sup>95</sup>

Ovakav način gledanja na odanost Poslaniku pribavlja odgovor kritičarima unutar muslimanske tradicije koji tvrde da takvo zavjetovanje je oblik idolopoklonstva. Međutim, mora biti jasno da ovaj oblik pobožnosti

<sup>94</sup> Citirano u: Schimmel, op. cit., str. 131.

<sup>95</sup> Treba napomenuti da ime Muhammed također znači 'hvaljeni'.



odnosi se na suptilan, ali strog i prodoran izraz *tawhīda*. Ovo uvažavanje *tawhīda* ne samo da nam pomaže uočiti metafiziku koja leži u osnovi prakse budističkog predložka slike Buddhē. Također nam pomaže da opažamo neke od dubljih implikacija tradicionalne muslimanske prakse blagosiljanja Poslanika, prakse koju propisuju Kur'an i definirao ju je sam Poslanik. Bog upućuje vjernike: *Allah i meleki Njegovi blagosiljaju Vjerovjesnika. O vjernici, blagosiljajte ga i vi i šalžite mu pozdrav (33:56)*. Nakon objave ovog ajeta, Poslanik je upitan kako treba izvršiti ovaj blagoslov, a on je odgovorio ovom formulom: 'O Bože, blagoslovi Muhammeda i potomke Muhammeda, kao što si blagoslovio Ibrahima (Abrahama) i potomke Ibrahime (Abrahamove). Uistinu, ti si Hvaljeni, Slavljeni...'<sup>96</sup> Na površini, ovaj blagoslov i njegova nagrada su jasni: svaki put kad neko prizove ovaj blagoslov na Poslanika, primi deset blagoslova — prema Poslaniku. Ali na dubljoj razini, zazivanje blagoslova na Poslanika može se shvatiti kao način hvaljenja Boga, za svaki blagoslov koji primi reflektirana slika Esencije vraća se izvoru same slike: ne može se blagosloviti odraz Lica bez blagosiljanja samog Lica. Dakle, čak i zazivanje blagoslova na Poslanika prolazi kroz Poslanika i prima ga Bog, koji, zauzvrat, obasipa blagoslovom dušu pobožnika; na ovaj način, blagosiljanje Poslanika i slijeđenje njegovih stopa nije samo način voljenja Boga, to je također magnet koji privlači Božju ljubav k sebi: *Reci: "Ako Allaha volite, mene slijedite, i vas će Allah voljeti i grijehbe vam oprostiti!"* — pa, *Allah prašta i samilostan je (3:31)*.

Daleko smo od tvrdnje da su muslimanski i budistički oblici odanosti Poslaniku/Buddhi identični ili se mogu svesti jedan na drugog; naprotiv, mi predlažemo, koliko god oblici bili različito uzeti kroz odanost utemeljitelju odnosnih tradicija, moguće je te oblike vidjeti kao izraze načela koja su analogna, ako ne i identična: odanost ljudskom utemeljitelju religija je temeljni aspekt i način "sjećanja na Boga", u islamskom smislu, ili 'kontempliranje *Dharme*' u budističkim terminima.

<sup>96</sup> Ova se formula zatim ponavlja gotovo doslovce, pri čemu je riječ *salli* ('blagosloviti') zamijenjena sinonimom, *bārik*.

\* \* \*

*Vi u Allahovom poslaniku imate divan uzor za onoga koji se nada Allahovoj milosti i nagradi na onom svijetu, i koji često Allaha spominje (33:21). Ovaj ajet jasno pokazuje odnos između slijeđenja Poslanika i prakticiranja sjećanja na Boga (dhikr Allāh). Nekolicina je, međutim, u stanju slijediti poslanički sunnet u ovoj oblasti, s obzirom da je imao običaj provoditi duge sate svake noći u molitvi:*

*Gospodar tvoj sigurno zna da ti u molitvi provodiš manje od dvije trećine noći, polovinu njezinu ili trećinu njezinu, a i neki od onih koji su uz tebe (73:20).*

Ovaj intenzitet molitve nije bio usmjeren na nešto što tek treba postići, već iz čiste zahvalnosti na onome što je dano, kao što svjedoči sljedeći incident. Upitan je zašto stoji u molitvi u noći, sat za satom, tako da su mu noge oticale, pogotovo otkad je znao da mu je Bog ‘oprostio’ sve moguće nedostatke s njegove strane (odnosi se na 48:1-2). Poslanik je jednostavno odgovorio: ‘Zar ne bih trebao biti zahvalni rob?’<sup>97</sup> Ono što je Poslanik učinio iz zahvalnosti njegovi sljedbenici se potiču da učine kao sredstvo za ostvarenje toga zaradi čega je bio zahvalan: potpuno znanje i nenadmašive vrline. Odnos između duhovne prakse i postizanja prosvjetljenja izražen je u ajetu: *i sve dok si živ, Gospodaru svome se klanjaj (15:99)*. Ovo nas podsjeća na ono što je Milarepa nazvao “najdragocjenijom uputom u srži”. On zove svoga učenika, Gambopu, i nudi mu ga govoreći: ‘Samo se nadam da ćeš ovo učenje cijeniti i nikada ga ne potratiti. Sada pogledajte!’ Milarepa je podigao svoju halju i otkrio tijelo prekriveno kvrgama i žuljevima, dokaz intenzivnosti njegovih asketskih praksi. Zatim je rekao: ‘Nema dubljeg učenja od ovoga. Vidite kakve muke sam prošao. Najdublje učenje u budizmu je obavljati praksu. To je jednostavno zbog ovog mog upornog truda

<sup>97</sup> Preneseno u Qadi Iyadovom *Ash-Shifā’* (prevela Aisha Abdarrahman Bewley, *Muhammad—Messenger of Allah / Muhammed—Allahov Poslanik* (Inverness: Madinah Press, 1991.), str. 74.

zaslužilo zasluge i postignuće. Također biste se trebali potruditi i sami u ustrajnoj meditaciji.<sup>98</sup>

Iako islam ne dopušta nikakav institucionalizirani oblik monaštva, svakako dopušta i potiče vrstu asketske prakse povezane s poslaničkom sunnetom. U obje tradicije, intenzivnost obožavanja se snažno potiče, čak i ako u budizmu, daleko veći naglasak stavlja se na asketsku praksu kao oblik poučavanja, i to upravo zbog natpojmovnog ili čak nekonceptualne prirode budističkih doktrina, koje se već priopćava u njihovoj vlastitoj nebitnosti, paradoksalno razotkrivajući vlastitu transparentnost, kako bi se ubrzalo stanje svijesti koje nadilazi sve moguće koncepte. Da opet citiram Milarepu:

Ja prakticiram Dharmu napamet, a ne ustima... Uvijek sam sretan jer nikad ne upadam u zamku puke pojmovne konceptualizacije Praznine.<sup>99</sup>



---

<sup>98</sup> *The Hundred Thousand Songs of Milarepa / Sto tisuća pjesama Milarepe*, op. cit., str. 495.

<sup>99</sup> *Ibid.*, str. 377.



## TREĆI DIO

### Etika nevezanosti i suosjećanja

U islamu ne postoji cjelovita etika koja se može odvojiti od nečije potrage za Božijim ‘Licem’. ‘Najpobožniji’, ili ‘najpametniji’ [od Boga]’ (*al-atqā*) je opisan kao *onaj koji bude dio imetka svoga udjeljivao, da bi se očistio, ne očekujući da mu se zahvalnošću uzvrati, već jedino da bi naklonost Gospodara svoga Svevišnjeg stekao, i on će, zbilja, zadovoljan biti* (92:18-21). Kreposno djelovanje stvara ovaj stupanj zadovoljstva samo ako je djelovanje motivirano potragom za Božjim zadovoljstvom, bez traženja bilo kakve nagrade od onih prema kojima je neko bio velikodušan.<sup>1</sup> Ovo u usmjerenosti prema Bogu je dimenzija koja dodaje duhovnosti dubinu, pa čak i božansku kvalitetu tih djela ljudskog suosjećanja i nesebične velikodušnosti prema bližnjima. Bez te dubine i kvalitete, djela ostaju dobra, bez sumnje, i postoji ‘nagrada’ za tu dobrotu — *zar nagrada za dobro učinjeno djelo može biti nešto drugo do dobro* (55:60); međutim, budući da ova dobra djela nisu u potpunosti integrirana unutar Suverenog dobra (*al-Rahmān*), ne mogu prenijeti ono spokojno zadovoljstvo koje se daje isključivo od strane Suverenog dobra nad onima koji misle i djeluju i žive radi njega.

---

<sup>1</sup> Treba napomenuti da je ovdje riječ o jednom od temeljnih učenja *Bhagavad Gite*, koja se tamo naziva *nishkama karma*: djelovanje dok ste nevezani plodovima nečijeg djelovanja.

Mogu li muslimani promatrati budističku etiku kao utemeljenu na njoj ovu potragu za Suverenim dobrom? Odgovor će biti da, ako gore izneseni argumenti budu prihvaćeni—ako, drugim riječima, prihvaćamo da vrhovni cilj u budizmu blisko odgovara onom što se u islamu naziva Božijom Biti. Pošto se budističke etike zasnivaju na potrazi za ostvarenjem Apsoluta, stoga možemo ustvrditi da su etičke vrijednosti koje dijele ove dvije tradicije ukorijenjene u potrazi za Apsolutom i ne bi trebale biti promatrane samo unutar okvira dijaloga kojim se upravlja isključivo društvenom domenom.

### **Povučenost: *Anicca* i *Zuhd***

Bilo bi prikladno započeti ovo kratko istraživanje zajedničkih etičkih vrijednosti između budizma i islama osvrćući se na načine u kojem trebamo razumjeti prirodu svijeta u kojem živimo, prema dvjema tradicijama. S obzirom na budističku koncepciju ovog svijeta kao jedne male čestice u neizmjernom nizu svemira od kojih je satkana iluzorna mreža *samsare*, i s obzirom na budistički naglasak na beskonačnom nizu reinkarnacija kojima je neprosvijecena duša podložna unutar *samsare*, moglo bi se pomisliti da između njih dvoje ima malo toga zajedničkog u pogledu temeljnog odnosa prema “svijetu”. Međutim, ako se netko usredotoči na budističku ideju *anicce*, prolaznosti, i ograničava pogled na temeljnu prirodu toga svijeta—izostavljajući van računa kozmološki okvir unutar njega na koji je ovaj svijet smješten — tada ćemo biti dovedeni u položaj nevjerojatno blizak onom koji je oblikovao islamsko shvaćanje ‘život ovoga svijeta’, *al-hayāt al-dunyā*.

### **Patnja**

Kao što se vidjelo u uvodu, srž Buddhine poruke tiče se patnje i kako je izbjeći. Činjenica da svi prolazimo patnju (*dukkha*) je prva od četiri ‘plemenite istine’; druga je uzrok patnje: ‘žed’ (*tanhā*, sanskrit: *trishnā*) za

prolaznim; treća je prestanak patnje kroz izumiranje ove žeđi; a četvrta je put koji vodi do prestanka patnje. Srž ovog temeljnog Buddhinog učenja je element “žeđi”. Ova žeđ za kvarljivim stvarima ovoga svijeta proizlazi iz ega u njegovom neobuzdanom, neukroćenom, nesavladanom stanju. Ne samo da ova žeđ stvara sjeme patnje za sebe, stvarajući strastvenu privrženost stvarima od kojih ćemo se neizbježno odvojiti, prije ili kasnije; daje i ova žeđ uzdići se do svih poroka koji rezultiraju nanošenjem patnje drugima. Stoga se mora prevladati žeđ za kvarljivim i zaradi oslobođenja od patnje i radi oslobađanje drugih od posljedica vlastitog egoističnog poročnog ponašanja. Suprotno od patnje nije jednostavno stanje lakoće za ego; to je najviše dobro - *Nirvana*, dakle, Apsolut, koji transcendirira ego i sva njegova stanja. Stoga temeljna motivacija za oslobađanje od patnje nije smještena na istoj razini kao ono na čemu se nalazi patnja - empirijski ego. Jer, ovaj ego je, poput svih složenih (*samskrta*) stvari, i sam nepostojan, odakle ideja *anatte* ili ne-ja. Umjesto toga, motivacija za ovo oslobađanje od patnje temelji se na potrazi za Dharmom, Buddha-prirodom; drugim riječima, ono je utemeljeno na onome što jest nesamjerljivo s egom. Dakle, kada se govori o etičkim radnjama koje traži ‘osmostruki put’ - ovaj put je detaljan izraz četvrte plemenite istine, tj. puta do prestanka patnje — govori se o potrazi koja je više nego jednostavno etička, i više od jednostavnog prestanka patnje za pojedinca. Umjesto toga, ova potraga je za onim što se u islamu naziva ‘Božije lice’. Etička nužnost prevladavanja egoizma tako ponovno se spaja i produbljuje duhovni imperativ nadilaženja ega radi Apsoluta.

Dakle, oslobađanje od žeđi za nepostojanim je nešto od toga najvišeg značaja u etičkim i u duhovnim terminima. Takve glavne vrline kao što su velikodušnost i suosjećanje, ljubaznost i poniznost, strpljivost i snošljivost, proizlaze iz mjere nečijeg uspjeha u prekidanju simbiotske veze između egoizma i stvari ovog svijeta, između lažnog subjekta i mnoštva lažnih objekata. Prevladavanje egoizma, izvora svih poroka, zahtijeva lišavanje njegove životne krvi, a ta životna krv egoizma je ‘žeđ’; prevladavanje “žeđi” zahtijeva sa svoje strane konkretnu strepnju od nepostojanosti svih onih stvari

za kojima se može žudjeti. Dakle, ispravno razumijevanje *anicca* leži u srcu tog etičkog imperativa: prevladavanje egoizma.

Kao što je navedeno u uvodu, jedan ključni element ponavljanja opisa onih koji su spašeni na onom svijetu odnosi se na patnju. Kao što se vidi u 2:62, *one koji su u Allaha i u onaj svijet vjerovali i dobra djela činili, - doista čeka nagrada od Gospodara njihova; ničega se oni neće bojati i ni za čim neće tugovati*. Treba napomenuti da *huzn*, tuga, žalost, bol je odsutna iz duša spašenih, na onom svijetu, jer su posvećeni, u ovom svijetu. Za evlije (*awliyā*), bogougodnike ili ‘prijatelje’ Božije, opisani su upravo ovim pojmovima, u svom sadašnjem stanju, u ovom svijetu:

*I neka se ničega ne boje i ni za čim nek ne tuguju Allahovi štite-nici, oni koji budu vjerovali i koji se budu Allaha bojali, za njih su dobre vijesti i na ovom i na onom svijetu, - Allahove riječi niko ne može izmijeniti – to će, zaista, veliki uspjeh biti...(10:62-64).*

Dok se za obične vjernike ‘radosna vijest’ odnosi na budući svijet (Ahi-ret), bogougodnicima se daje ista dobra vijest na ovom svijetu; jer, ovdje i sada, oni su postigli to stanje zadovoljstva sa Bogom i odvojenost od svijeta. Riječ ‘pažljiv’ prevodi se *yattaqūn*, što potječe od korijena koji znači ‘čuvati’ ili ‘štititi’ sebe: implikacija je da se čovjek čuva od kazne Božije izbjegavajući zlo i čineći dobro, u punoj svijesti neizbježne Božje prisutnosti. Ključni pojam, *taqwā*, je stoga često preveden kao ‘pobožnost’ ili ‘svijest o Bogu’, ali može jednako dobro prevesti kao ‘svjesnost’, izraz s kojim je tako blisko povezana budistička etika. Oni koji su ‘svjesni’ Boga, samim time i kroz taj sami znak, ‘čuvaju’ se od opasnosti vezanosti za ‘život svijeta’, *al-hayāt al-dunyā*. Oni sami sebe čuvaju protiv onoga na što je Poslanik upozorio svoje sljedbenike o većini dojmljivosti: ‘Ne bojim se da ćete pasti u idolopoklonstvo (*shirk*), ali ja se bojim da ćete se zaljubiti u ovaj svijet — težeći za njim u konkurenciji jedni s drugima’.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Bukhārī, 4042 i 6426, kako je citirano u: *al-Zubhād mi’a wa a’zamubum Muham-mad* (s), str. 10.



## Svjatovnost

Bilo bi dobro zabilježiti još neke izreke Poslanika u veza sa zamkama svjetovnosti, izreke koje to potkrepljuju rezonanca su između muslimanske i budističke koncepcije prolaznosti ovoga svijeta:

Budi na ovom svijetu kao da si stranac ili putnik.<sup>3</sup>

Srce starca ostaje mlado u dva pogleda:  
njegove ljubavi prema ovom svijetu i njegove daleke nade.<sup>4</sup>

Ako bi sin Ademov [tj. ljudsko biće] imao dvije doline  
pune novca, on bi želio trećinu, jer ništa ne može  
ispuni trbuh sina Ademova osim prašine.<sup>5</sup>

Paklena vatra je prekrivena strastvenim željama, dok je  
Džennet zastrt nepoželjnim stvarima.<sup>6</sup>

Sjećajte se mnogo onoga što završava sva zadovoljstva (*hādbim al-ladhbhāt*): smrti.<sup>7</sup>

Smrt je dragocjeni dar vjerniku.<sup>8</sup>

Stoga ne čudi da je Poslanik također rekao: ‘Umri prije nego što umreš’.<sup>9</sup>

Uzete zajedno, ove izreke ne naglašavaju samo imperativ odvojenosti ili *zuhda* u odnosu na lažnu punoću svijeta, oni također naglašavaju vezu između umiranja u pogledu ega i umiranja za svijet: treba raskinuti simbiotski odnos između unutarnjeg subjektivnog pola egoizma i vanjskog objektivnog pola stvari. Ovaj duhovni imperativ je također potvrđen u

<sup>3</sup> Bukhārī (Sažeto), preveo M.M. Khan (Riyadh: Makataba Dar-us-Salam, 1994.), str. 981, bilješka 2092 (prijevod izmijenjen).

<sup>4</sup> Ibid., str. 982-983, bilješka 2096 (prijevod izmijenjen).

<sup>5</sup> Ibid., str. 984, bilješka 2100.

<sup>6</sup> Ibid., str. 989, bilješka 2110 (prijevod izmijenjen).

<sup>7</sup> Tirmidhī, *Qiyāma*, 26; i Nasā’ī, Janā’iz, 3, kako je citirao T. J. Winter (preveo i uredio), *Al-Ghazālī—The Remembrance of Death and the Afterlife / Al-Ghazālī-Sjećanje na smrt i zagrobni život* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1989.), str. 9.

<sup>8</sup> Ibid., str. 9. Ova izreka se nalazi u: Hākim, iv.319; i Tabarānījevom *al-Mu’jam al-kabīr* (Haythamī, *Majma* ‘II.320; X.309), a što se tiče Winterove bilješke 13, str. 262.

<sup>9</sup> Tirmidhī, *Qiyāma*, 25.

Kur'anu na načine koji su i zapanjujuće očiti i, kao što ćemo vidjeti, iznimno suptilni. Ova ista poveznica između unutarnjeg pola egoizma, te vanjske privlačnosti stvari je naglašena u *Sutta Nīpāti* u sljedećem vrlo važnom odlomku, koji bi se doista mogao pročitati kao komentar na poslaničku naredbu: umri prije nego što umreš.

Zaista je kratak ovaj život. Ova strana od sto godina iščezava. Pa čak i ako netko živi onkraj, ipak napokon propada od raspadanja. Ljudi tuguju zbog sebičnosti. “Netrajni su posjedi na ovom svijetu: sve je to podložno promjeni”—tako gledajući, neka čovjek ne ostaje u svojoj kući [tj., drži se sebe].<sup>10</sup> Smrću se uklanja čak i ono za što se misli: “Ovo je moje vlastito”. Pa gledajući, neka se ne posveti sebičnosti. Kao što, kad se netko probudi, ne vidi više onoga koga je susreo u snu, čak i tako, ne vidi više voljenu osobu koja je umrla i postala duh.<sup>11</sup>

U ovom kratkom odlomku odnos između načela nepostojanosti i porok sebičnosti dobro je definiran. Onaj tko ne uspije shvatiti egzistencijalnu pogubnost smrti ne može nadići svoj vlastiti jednako kobni egoizam: sebičnost ‘ubija’ sve vrline jednako sigurno jer je složena, nastala priroda svih stvari osigurava njihovo izumiranje:

Nepostojane su, nažalost, sve složene stvari. Njihova priroda je ustati i pasti. Kad se dignu, prestaju. Njihovo dovođenje do kraja je blaženstvo.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> ‘Kuća’ simbolizira sopstvo, kao što se može vidjeti u sljedećoj izreci iz Dhammapade (stih 154, str. 56-57): ‘Ali sada sam te vidio, graditelju kuće: nikada više nećeš graditi ovu kuću. Grede grijeha su slomljene. Grebenski stup neznanja je uništen. Groznica žudnje je prošla: jer moj smrtni um je nestao na radost besmrtno Nirvane’.

<sup>11</sup> *Sutta Nīpāta*, v. 804-807—citirano na str. 187 iz *Some Sayings / Nekih izreka*.

<sup>12</sup> *Digha Nikāya*, II., 198, citirano na str. 188 iz *Some Sayings / Nekih izreka*.

*Mara*, princip smrti za vanjski svijet stvari, također je izvor svih iskušenja i grijeha za unutarnji svijet duše; sljedeće izreke povećavaju našu svijest o ovoj unutarnjoj vezi između neznanja, egoizma i grijeha: to jest, međusobno se osnažuju odnosi između nedostatka na planu znanja, osjetljivosti/sklonosti zabludama na planu psihologije i privrženosti zlu na planu morala:

Tko će osvojiti ovaj svijet ... i svijet Yame,<sup>13</sup> smrti i boli? ... Onaj tko zna da je ovo tijelo pjena vala, sjena fatamorgane, on razbija oštrinu strijele Mare, skrivene u cvjetovima osjetljivih strasti i, neviđen od Kralja Smrti, ide dalje i slijedi svoj put.<sup>14</sup>

Kad čovjek ovaj svijet smatra mjehurićem pjene, te kao iluziju privida, tada kralj smrti nema moći nad njim.<sup>15</sup>

### Suptilni politeizam

Ti su suptilni odnosi i uzročne veze krvotok života o patnji koja proizlazi iz nepostojanosti svih stvari; ukazuju na uvjet “uzajamnog proizlaženja” ili “međuovisne uzročnosti” (*pratītyasamutpāda*) koja karakterizira vanjski svijet, i vezanost za koju stvara patnju u duši. Ovaj ključni psihološki uvid u ljudsko stanje je od goleme praktične vrijednosti u smislu budističko-muslimanskog dijaloga, ukoliko cilj takvog dijaloga treba ići preko puke uspostavljanja formalne sličnosti što se tiče etičkih učenja na planu društvenih odnosa i dovode, umjesto toga, do procesa međusobnog osvjetljavanja na razini duhovnog uvida u ljudsko stanje. Tačnije, akutni i prodorni uvidi oblikovani budističkim naglaskom na *anicca* mogu pomoći muslimanima da bolje fokusiraju ta učenja unutar Kurʿana i Sunneta koja se odnose na nužnost *zuhda* ili nevezanosti u odnosu na ovaj svijet. Ova učenja mogu biti podijeljena u dvije kategorije, neskriveno, koje se odnose na prolaznost

<sup>13</sup> Yama je u budističkoj kozmologiji čuvar pakla.

<sup>14</sup> *Dhammapada*, 44 i 46, str. 42.

<sup>15</sup> *Dhammapada*, 170, str. 60.

‘života ovoga svijeta’, i suptilno, koji se odnosi na složeno i kalibrirano poimanje značenja idolopoklonstva i nevjerstva.

Na otvorenoj razini možemo uočiti jasne paralele s budističkim učenjem o nepostojanosti. Na primjer, u *Dhammapadi* čitamo:

Mudri ne nazivaju čvrstim okovom ono od čega je napravljeno željezo, drvo ili uže; mnogo je jači okov strasti za zlatom i za draguljima, za sinove ili za žene.<sup>16</sup>

Ovo se jasno odražava u takvim ajetima Kur’ana kao što su sljedeći:

*Znajte da život na ovom svijetu nije ništa drugo do igra, i razonoda, i uljepšavanje, i međusobno hvalisanje i nadmetanje imecima i brojem djece! Primjer za to je bilje čiji rast poslije kiše oduševljava nevjernike, ono zatim buja, ali ga poslije vidiš požutjela, da bi se na kraju skršilo... (57:20)*

Budističko spominjanje svijeta kao ‘mehura od pjene’ (*Dhammapada*, 170 gore citirano) evocira sljedeću kur’ansku sliku:

*On spušta kišu s neba, pa rijeke teku koritima s mjerom, i bujica nosi otpatke koji plivaju po površini. I ono što ljudi tope na vatri u želji da dobiju nakit ili oruđe ima takođe otpatke, slične onima. – Tako Allah navodi primjer za istinu i neistinu: otpaci se odbacuju, dok ono što koristi ljudima ostaje na zemlji. Tako, eto, Allah objašnjava primjere (Al-Ra’ad, 13:17).*

Okrećući se suptilnijoj vrsti učenja Kur’ana, zapazimo da ta učenja izoštravaju budističku perspektivu nepostojanosti. Tačnije, dublja značenja pojmova i implikacija takvih kardinalnih poroka prikazani su jasnije u svjetlu budističkog naglašavanja načina na koji neznanje nepostojanosti, kao sjemena, proizvodi vezanost za ego, sa svim porocima koji proizlaze iz takvog egoizma, kao njegov plod. Kao što se vidi gore u *Sutta Nīpata*,

<sup>16</sup> *Dhammapada*, 345, str. 84.

stihovi 804-807, osoba više ne prebiva u ‘kući’ svog ega čim shvati da sve što očito posjeduje bit će oduzeto:

Smrću se uklanja čak i ono za što se misli: “Ovo je moje vlastito”. Pa gledajući, nemojmo se ne posvetiti sebičnosti.

Unekoliko se opaža suptilna aluzija na ovo zabludjelo stanje u nekoliko odlomaka iz Kur’ana; doista, u onom koji ćemo pogledati dolje je dotično stanje opisano u smislu kardinalnih grijeha širka (*shirk*, idolopoklonstva) i *kufra* (nevjerstva). Ovi grijesi su pripisani onima koji su formalno definirani kao ‘vjernici’. Time dolazimo do uvida da ti grijesi, daleko od toga da budu iscrpljeni njihovom doslovnom, otvorenom dimenzijom, zapravo se odnose na suptilna i složena psihološka stanja tako jasno istaknuta u budiističkoj perspektivi.

Ovo je odlomak iz poglavlja pod naslovom “Pećina” (*al-Kahf*, 18:32-42):

*I navedi im kao primjer dva čovjeka: jednom od njih smo dva vrta lozom zasađena dali i palmama ih opasali, a između njih njive postavili.*

*Oba vrta su davala svoj plod, ničega nije manjkalo, a kroz sredinu njihovu smo rijeku proveli.*

*On je i drugog imetka imao. I reče drugu svome, dok je s njim razgovarao: “Od tebe sam bogatiji i jačeg sam roda!”*

*I uđe u vrt svoj, nezahvalan Gospodaru svome na blagodati-ma, govoreći: “Ne mislim da će ovaj ikada propasti,*

*I ne mislim da će Smak svijeta ikada doći; a ako budem vraćen Gospodaru svome, sigurno ću nešto bolje od ovoga naći”.*

*I reče mu drug njegov, dok je s njim razgovarao: “Zar ne vjeruješ u Onoga koji te je od zemlje stvorio, zatim od kapi sjemena, i najzad te potpunim čovjekom učinio?”*

*Što se mene tiče, On, Allah, moj je Gospodar i ja Gospodaru svome ne smatram ravnim nikoga.*

*A zašto nisi, kad si u vrt svoj ušao, rekao: ‘Māšallāh! – moć je samo u Allaha!’ Ako vidiš da je u mene manje blaga i manje roda nego u tebe.*

*Pa – Gospodar moj može mi bolji vrt od tvog dati, a na tvog nepogodu s neba poslati, pa da osvane samo klizava ledina, bez ičega,*

*Ili da mu voda u ponor ode pa da je ne mogneš pronaći nikada”.*

*I propadoše plodovi njegovi i on poče kršiti ruke svoje žaleći za onim što je na njega utrošio – a loza se bijaše povaljala po podupiračima svojim – i govoraše: “Kamo sreće da Gospodaru svome nisam smatrao ravnim nikoga!”*

Ono što treba napomenuti je da je ponosni i hvalisavi vlasnik voćnjaka je vjernik u Boga, barem otvoreno i formalno: on vjeruje u svog ‘Gospodara’, on govori o povratku svome Gospodaru, i jeste svjestan, barem na nekoj razini, da je Sat — kraj njegova života, i onaj kozmosa, Sudnji dan i potom vječnost – jeste stvarnost koja se ne može izbjeći; vjeruje doduše da i ako bude ‘vraćen’ Bogu, dobit će nešto još zadovoljnije ‘kao odmaralište’. Ipak, unatoč njegovom znanju i očitoj vjeri u Boga, njegovi se stavovi opisuju terminima idolopoklonstva i nevjerovanja: on pada u *širk* i *kufir* zbog nepoznavanja prolaznosti, i konačno iluzorne prirode, ‘njegovih’ posjeda. Njegov suborac, ponizni vjernik, prigovara mu ne u odnosu na njegov ponos i njegovo hvalisanje već u odnosu na njegovu suptilnu nevjericu: *Zar ti ne vjeruješ u Onoga koji te je stvorio od prašine, zatim od kapi, a zatim oblikovao te kao muškarca?* Poroci hvalisavosti i likovanja u nečijem posjedu su ovdje shvaćeni u svom korijenu, kao manifestacije *kufra*, a ne samo *kibra* (ponosa). Sa svoje strane, pravi vjernik potvrđuje: *Ali On je Bog, moj*

*Gospodar, i ja Gospodaru svome ne pripisujem sudruga. Snažna implikacija ovdje je ovo: tvoj stav, nasuprot tome, ne samo što očituješ nevjerovanje u Boga, to također implicira da pripisuješ Bogu ortaka, postavši tako mušrik, mnogobožac. Ove implikacije potvrđuju riječi vlasnika vrtova, nakon što ih je vidio upropaštene: *Kamo sreće da Gospodaru svome nisam smatrao ravnim nikoga!**

### ‘Bog’ želje

Nevjerovanje u Boga i pripisivanje Njemu sudruga, dakle, nisu jednostavno pitanja nijekanja Njegovog postojanja i otvorenog postavljanja nekog kamenja i kipova da obožavaju umjesto Njega. Dapače, možemo se zavaravati da je netko pravi vjernik, na osnovu neke čisto mentalne ili verbalne potvrde uvjerenja, dok smo u stvari pod dominacijom stanja uma i u stanju koje protuslovi tom uvjerenju, i koji doista opovrgavaju našu religiju, čak i ako netko postiže svoje formalne obrede. Ovo je poruka koja je dana u nastavku kratkog poglavlja Kur’ana pod naslovom “Male dobrote” (*al-Mā’ūn*, kod nas prevedeno kao Davanje u naruč, 107:1-7):

*Znaš li ti onoga koji onaj svijet poriče?  
Pa to je onaj koji grubo odbija siročje,  
i koji da se nabrani siromah – ne podstiče,  
A teško onima koji, kad molitvu obavljaju,  
molitvu svoju kako treba ne izvršavaju,  
koji se samo pretvaraju  
i nikome ništa ni u naruč ne daju!*

Ovo je više nego jednostavno pitanje vjerskog licemjerja, otvoreno vjerujući u islam, a potajno ne vjerujući u njega. Dapače, može se vidjeti da se ovi vjernici doista mogu uvjeriti u islam na razinu uvjerenja i vanjskog djelovanja, dok *de facto* narušavaju njegovu duhovnu supstancu svojim porokom škrtosti, koji očituje njihov egoizam: to je egoizam koji učinkovito zauzima mjesto Boga kao stvarni, egzistencijalni izvor njihove

najdublje motivacije: *Kaži ti Meni, hoćeš li ti biti čuvar onome koji je strast svoju (hawā) za boga uzео?* (25:43; skoro identično na 45:23). Osjećaj 'ja' zasjenjuje svjetlost božanskog usmjeravanja. Čovjek može učiniti velike napore za dobrobit Boga i religije, ali biti vezan ovim skrivenim idolopoklonstvom sopstva. Ovdje vidimo jasnu paralelu s učenjima budizma. U dodatku onog što smo uočili ranije, zabilježimo ovdje neobično zanimljive stihove Milarepe, pokazujući kako je nemoguće osloboditi se sebe ukoliko je prevalirajući osjećaj sopstva:

Onaj tko teži Oslobođenju sa  
 Mišlju o 'ja' to nikada neće postići.  
 Onaj tko pokušava razriješiti svoje umne čvorove  
 Kad njegov duh nije ni velik ni slobodan,  
 Hoće, ali će postati napetiji.<sup>17</sup>

Kur'ansko učenje o dobročinstvu je slično: *Lijepa riječ i izvinjenje vrjedniji su od milostinje koju prati vrijeđanje. – A Allah nije ni o kome ovisan i blag je* (2:263).

Sada, vraćajući se na hvalisavog vlasnika vrtova, vidi se ova egoistična motivacija i orijentacija koja dolazi do izražaja u njegove dvije izjave: prvo, hvali se susjedu, *ja sam više od tebe u bogatstvu, a jači u pogledu muškara- ca*. Upustivši se u ovu zabludu o veličini i omalovažavanje bližnjega, ovo iskazivanje egoizma i ponosa zatim slijedi izraz tajnog izvora koji hrani taj egoizam i ponos. Riječi koje on govori u ovoj paraboli daju glas mentalnim insinujacijama i svjetovnoj orijentaciji kojima je duša podložna, čak i duša vjernika: *Ne mislim da će sve ovo ikada propasti*. Ovaj neuspjeh da se registrira nepostojanost 'svega ovoga' ide do korijena njegova *de facto* stanje nevjerstva, koje je osim toga složeno idolopoklonstvom: ne samo da je kriv za postavljanje partnera Bogu u obliku njegovog bogatstva, za koje smatra da je neprolazno, a time i vječno; već jednako tako, on postavlja kao boga svoju vlastitu *hawā*, želju, hir, kapric svoje vlastite duše. Postoji simbioza

<sup>17</sup> *The Hundred Thousand Songs of Milarepa / Sto tisuća pjesama* Milarepe (prev. Garma C. C. Chang) (Shambhala: Boston & Shaftsbury, 1989.), vol. 2, str. 524.



između nečije ‘želje’ uzdignute kao bog, s jedne, i vjere u neprolaznost svojeg posjeda u svijetu, s druge strane:

*Teško svakom klevetniku-podrugljivcu,  
Koji blago gomila i prebrojava ga,  
A ne valja tako! On će sigurno biti bačen u džehennem (104:1-3).*

Kur’an sažima suštinu spasenja u smislu polariteta, od kojih je jedan pol pozitivan, drugi negativan; prvi je definiran u smislu Boga i ovaj drugi u smislu *hawā*: *A onome koji je pred dostojanstvom Gospodara svoga strepio i dušu od prohtjeva (hawā) uzdržao džennet će boravište sigurno biti (79:40-41)*. Lažni bog nečijeg *hawā* obuzdava se i pobjeđuje u samoj mjeri da je nečija briga za jednog i jedinog pravog Boga. Suprotno tome, ako je nečija *hawā* stvarni izvor nečije motivacije, u koji tada padamo je suptilno idolopoklonstvo, čak i ako je vjera u Boga potvrđena na formalnoj razini.

Treba samo zamijeniti riječ ‘žeđ’ (*tanbā*) za ‘želju’ (*hawā*) i vidjeti sličnosti između učenja budizma i Kur’ana o imperativu nadilaženja apetita niže duše. Budistička perspektiva - u tako rigoroznom negiranju ideja konačne stvarnosti individualne duše (*anattā*), u tako oštrom fokusiranju na žudnju koja je izvor svih patnji, i tako snažnom naglašavanju nepostojanost (*anicca*) svih objekata žudnje na ovom svijetu - može pomoći muslimanu da razazna vrlo slično učenje u Kur’anu. Čovjek dolazi do divinizacije sebe kroz uzdizanje svoje ‘želje’ do implicitnog statusa božanstva; to je stav koji se hrani obmanom trajnosti svjetovnih posjeda; a ovo je stajalište koje se pak hrani željom ega da se uzdigne na račun drugih. Rezultirajući egoizam osigurava da će poroci oholosti i škrtosti biti očitovani umjesto poniznosti i velikodušnosti. Nije samo svjetovni posjed koji, budući da su viđeni kao neprolazni, hrane implicitni *kufr* i *širk* duše; nego se tim porocima hrani svaka pojedinačna relativnost za koju se svjesno ili podsvjesno veže apsolutni značaj. Sve što se odnosi ili na svijet ili ego, kao što su tjelesna zadovoljstva, želja za priznanjem, žeđ za hvalospjevima, pa čak i duhovnim postignućima: čime se ovim elementima svjesno ili nesvjesno onda pridaje nesrazmjerna pažnja i važnost i značaj i zapadamo u suptilne oblike

*kufra* i *širka* istaknute u ovoj kur'anskoj paraboli. Vidi se dublje značenje ajeta: *Većina ovih ne vjeruje u Allaha, nego druge Njemu smatra ravnim* (12:106). Samo potpuno iskreni vjernici - koji se nazivaju onima koji su postali čisti, ili proglašeni iskrenim (*mukhlas*) od Boga - sposobni su izbjeći zapadanje u zamke suptilne svjetovnosti koje su ravne prikriivenom širku. U ajetu 38:83, sotona izjavljuje da će 'zavesti' svaku pojedinu dušu, 'osim Tvojih među njima robova iskrenih' (*mukhlasūn*). Sotona je također upućen od Boga biti 'partner' s ljudskim bićima u njihovim svjetovnim dobrima i njihovoj djeci: '... i budi im ortak u imecima, i u djeci, i daji im obećanja – a šejtan ih samo obmanjuje' (17:64). Zbog ovog razloga nam je, možda, rečeno da vidimo u vlastitom bogatstvu i djeci toliko 'iskušenja' (*fitna*) (7:27); i to da unutar naših žena i djece postoje 'neprijatelji' (64:14). Temeljni razlog zašto treba ih se čuvati daje se u sljedećem ajetu: *O vjernici, neka vas imanja vaša i djeca vaša ne zabave od sjećanja na Allaha. A oni koji to učine, biće izgubljeni* (63:9). Sjećanje na Boga je najbolji protuotrov za otrov svjetovne privrženosti.

Gore je spomenuto da su čak i 'duhovna dobra' mogući izvor suptilne privrženosti, a time i *širka* (*shirk*). Opet, budistička perspektiva pomaže muslimanu da postane osjetljiv na dublje implikacije sadržane u paraboli koju smo razmatrali. 'Vrtovi' u prispodobi također se mogu shvatiti kao metafore za duhovne plodove, uzgajane molitvom, meditacijom i asketskom disciplinom: ponosni posjednik ovih plodova pretenciozno vjeruje da on neće biti podvrgnut Sudu, već da će radije biti uzdignut u veći Rajski vrt, od čega njegov zemaljski vrt duhovnog voća je predokus. Ovo stanje uma prikladno opisuje ono što se naziva "duhovni materijalizam" u budističkoj tradiciji.<sup>18</sup> U *Udumbarika Sihanāda Sutta* Buddha upozorava svoje sljedbenike na zamke ponosa i razmetljivosti koje vrebaju pustinjaka koji se

<sup>18</sup> Vidjeti Chogyam Trungpa, *Cutting Through Spiritual Materialism / Rezanje kroz duhovni materijalizam* (Boston: Shambhala, 1973.).

bavi intenzivnom asketskom disciplinom.<sup>19</sup> Buddha je bio suočen upravo s takvim naizgled “duhovnim” stavovima među raznim pretendentima na vjersku vlast u njegovo vrijeme. Vjerujući u to oni su postigli svetost i oslobođenje u svojim životima, zabludjeli ‘eternalisti’ pripisivali su vječnost, a time i božanstvo svom rođaku, prolazne duše, zbog svojih mističnih moći i stanja koje su svladali. Kombinirana snaga doktrine *anicca* i *anatta* je dijalektički razotkrila šupljinu zahtjeva za posjedovanjem duše koja je u isto vrijeme bila individualna i vječna.<sup>20</sup> Samo *Dharma*, *Nirvana*, *Shūnya*—ili Božija Bit, u islamskim pojmovima - je apsolutna, vječna i beskonačna; sve ostalo je prolazno, a žed za prolaznim je sjeme patnje, kao i plod zablude.

Ponosni posjednik vrtova u našoj prisposobi otuda se može smatrati da predstavlja najdublji izvor ove vrste zablude, i ne samo jasno očitovanje zablude u obliku ponosa i hvalisavosti. Ovo tumačenje parabole je posuđene potpore činjenici da odmah nakon prisposobe dolaze ove riječi: *Tada može pomoći samo* (al-walāya) *od Boga, Istinitog...* (18:44). Riječ *walāya* ovdje se konvencionalno shvaća u osjećaju ‘zaštićenosti’, u skladu s kontekstom doslovnog značenje parabole: nema zaštite od uništenja svoga dobra osim od Boga. Međutim, *walāya* se također može razumjeti da označava ‘svetost’, u skladu s ovim dubljim tumačenjem parabola, koja se može čitati kao podsjetnik svim budućim bogougodnicima da njihova duhovna postignuća nemaju nikakvog značaja osim ako ta postignuća ne dovedu do samozatiranja, a ne do samoslavljenja: trebamo biti izbrisani u božanskom izvoru sve svetosti, a ne uzdignuti kroz traženje posjedovanja te svetosti kao vlastite. U budističkim terminima, takva bi tvrdnja bila oblik ‘hvatanja’

<sup>19</sup> Kako je navela Elizabeth J. Harris, *Detachment and Compassion in Early Buddhism / Nevezanost i suosjećanje u ranom budizmu* (Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1997.), str. 4.

<sup>20</sup> Tvrđilo se da Buddha nije došao u kontakt ni s jednim poznatim učiteljem Upanišada, koji je razumio nužnost podupiranja transcendencije *Paramātmana* (vrhovnog Atmana, ili Brahma Nirguna, Brahme ‘ponad kvaliteta’) vis-à-vis the *jīvātman*-a (individualna duša unutar koje je Atman imanentan unutar individualne duše). Vidjeti Ananda Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism / Buddha i evanđelje budizma*, op. cit., str. 199.

(*upādāna*), i tačnije, *attavādupādāna*: hvatanje za određenu ideju sopstva,<sup>21</sup> u ovom slučaju, ideja da je nečije sopstvo postiglo autentičnost i ostvarenje kroz ukrašavanje plodovima nečijeg duhovnog napora: ako ne mislim da će sve ovo ikada iščeznuti, tada će se jastvo koje posjeduje ‘sve ovo’ isto tako smatrati neprolaznim.

Ovaj odjeljak može se dovesti do odgovarajućeg kraja s prodorom riječi već citiranog Shin budiste, Kenryo Kanamatsu-a, što će sigurno odjeknuti kod svakog muslimana osjetljivog na tu potrebu za *zuhdom* u odnosu na ‘život na svijetu’: ‘Sve naše stvari poprimaju težinu neprestanom gravitacijom naših sebičnih želja; ne možemo ih lako odbaciti od sebe. Čini se da pripadaju samoj našoj prirodi, da se lijepi za nas kao druga koža, i krvarimo kako ih odvojimo’.<sup>22</sup>

### Milost puna ljubavi: *Karunā* i *Rahma*

Suosjećanje, čak i na ljudskom planu, nije samo osjećaj, već je egzistencijalna kvaliteta. Ova egzistencijalna kvaliteta pretpostavlja stvarni osjećaj sudjelovanja u patnji drugih, kako se izražava prema etimologiji riječi: suosjećanje znači ‘patiti s’ još nekim. Metafizika jedinstva nalazi svoj najprikladniji etički izraz u ovoj kvaliteti, jer kada se iluzija odvojenosti prevlada, patnja drugoga postaje vlastita, i vrline suosjećanja i milosrđa, velikodušnosti i ljubavi postaju obilježja karaktera onoga koji je istinski spoznao Jedinstvo. Slično, kao što se vidi u prethodnom odjeljku, kada je samozaokupljenost prevladana, zajedno sa svjetovnošću, suptilnom ili otvorenom, koja je hrani, tada iste kvalitete usredotočene na suosjećajnu ljubav teku prirodno i spontano: ove kvalitete, svojstvene duhovnoj supstanci ili *fitra* svake duše, više neće biti napregnute ili ugušene koagulacijama egoizma i svjetovnosti. Umjesto toga, suosjećajna ljubav će emanirati cijelom kreacijom, suosjećajna duša

<sup>21</sup> Ovo je krajnji oblik koji se uzima ‘hvatanjem’, od kojeg se sastoje ostala tri *kāmupādāna*: hvatanje osjetilnih užitaka; *ditthūpādāna*, hvatanje pogleda; *silabbatupādāna*, shvaćanje pravila, propisa ili običaja.

<sup>22</sup> Kenryo Kanamatsu, *Naturalness / Prirodnost*, op. cit., .str. 7.

će odražavati i zračiti sveobuhvatnom milošću Božijom. Govoreći o dvije vrste, onima koji odbacuju Boga i onima koji u Njega vjeruju, Kur'an objavljuje:

*Svima njima, i jednima i drugima, dajemo darove Gospodara tvoga; a darovi Gospodara tvoga nisu nikome zabranjeni (17:20).*

To je zato što se Božija Milost (*Rahma*), budući da je beskonačna, ne može isključiti nigdje, ni od koga: *a milost Moja obuhvaća sve...* (7:156).

Islam i budizam se spajaju na središnjem mjestu ovog kvaliteta suosjećajne ljubavi, i za obje tradicije, ova ljudska kvaliteta je neodvojiva od Apsoluta, u kojem je ukorijenjena, i kojemu to vodi. U ovom odjeljku nadamo se pokazati da islamska koncepcija *Rahme* čini eksplicitnim ono što je uvelike implicitno u najranijim tekstovima palijskog kanona; u tom pogledu, može se vidjeti da služi funkciji sličnoj onoj u mahajanskom budizmu, u kojoj suosjećanje počinje igrati odlučujuću ulogu, uzdignutu kao samo načelo, kozmološki, a ne jednostavno etički, što motivira Buddhę i Bodhisattve. Stoga bismo tvrdili da i za muslimana i budistu, kvaliteta suosjećanja s ljubavlju mora odrediti srž nečije osobnosti, i mora dominirati nečijom prirodom u odnosu na druge; ovaj ideal, istodobno etički i duhovni, svoje konačno opravdanje i transformativnu snagu crpi iz činjenica da na ljudskom planu izražava načelo koje je ukorijenjeno u samoj srčici Apsoluta.

Kao što je poznato, u islamu se posvećuje svaka radnja, a ne samo obredna radnja, s bismillom — to jest formulom *Bismillah al-Rahmān al-Rahim*, u ime Boga, Milostivog, Samilosnog. Posve je primjereno da svaka inicijativa bi trebala započeti 'imenima milosrđa', jer je milosrdna ljubav ona koja leži u samom korijenu stvaranja u islamu, kao što će se vidjeti

ispod. U obje tradicije suosjećanje je neodvojivo od ljubavi, *mettā* u budizmu<sup>23</sup> i *mahabba* u islamu. U budizmu se čak nalazi složenica *maitrī-karunā* ‘ljubav-suosjećanje’ koja izražava isprepletenost ova dva principa; u islamu, također, *Rahma* se ne može adekvatno prevesti jednom engleskom riječju ‘compassion’ ili ‘milosrđe’, ali zahtijeva dodatak elementa ljubavi.<sup>24</sup>

Uvjerljiv razlog da se *Rahma* prevede kao milost puna ljubavi, a ne samo suosjećanje - a svakako ne samo “milosrđe” - jest predviđeno Poslanikovom upotrebom ove riječi u sljedećim događaju. Prilikom osvajanja Mekke određeni zarobljenici su dovedeni kod Poslanika. Među njima je bila i jedna žena koja je mahnitno trčala i zvala svoju bebū; našla ga je, pri-nijela na grudi i hranila ga. Poslanik je rekao svojim ashabima: ‘Mislite li da bi ova žena bacila svoje dijete u vatru?’ Rekli smo: ‘Ne, ne bi mogla učiniti tako nešto.’ Reкао je: ‘Bog je više milosti pun ljubavi (*arham*) prema Svojim robovima nego ova žena svom djetetu.’<sup>25</sup> *Rahma* Božija ovdje je definirana pozivanjem na kvalitetu koja sve može prepoznati kao ljubav: majčina djela suosjećanja i milosrđa izviru iz silne unutarnje ljubavi prema svom djetetu. Jedno ne može voljeti drugoga bez osjećaja suosjećanja prema toj osobi, dok se može osjećati suosjećanje prema nekome bez nužne ljubavi te osobe.

Židovski učenjak Ben-Shemesh ide toliko daleko da prevodi bismillu kao ‘U ime Boga, suosjećajnog, voljenog’ da bi vratio doma ovaj ključni

<sup>23</sup> *Anukampā* i *dayā*, prevedeno kao “sućut”, blisko su povezani s idejom suosjećanja. Vidjeti Harvey Aronson, *Love and Sympathy in Theravada Buddhism / Ljubav i simpatija u theravada budizmu* (Delhi, 1980.), str. 11. Kao što velečasni Tetsuo Unno primjećuje u svom uvodu Kanamatsuovoj *Naturalness / Prirodnosti* (p.xiii), autor koristi englesku riječ ‘ljubav’ za prijevod *karuna*, koja se obično prevodi kao “suosjećanje”.

<sup>24</sup> Vidjeti naš tekst naš ‘God as “The Loving” in Islam’, (Bog kao “Ljubav” u islamu) u: Miroslav Volf (ed.) *Loving God in Word and in Deed / Ljubiti Boga u Riječi i u Djelu* (forthcoming, Yale University Press, 2009.), na koje se temelje se sljedeći paragrafi.

<sup>25</sup> Bukhārī, *Sahīh, kitāb al-adab, bāb 18 hadīth no. 5999* (Bukhari summarized: str. 954, broj 2014); Muslim, *Sahīh, kitāb al-tawba, hadīth broj 6978*.

aspekt ljubavi svojstven korijenu *Rahma*.<sup>26</sup> On tvrdi da i na arapskom i na hebrejskom značenje ljubavi je snažno prisutno u korijenu *r-b-m*, i daje sljedeći dokaz: Psalam broj 18 sadrži izraz: *Erbamba Adonay*—'Volim te moj Gospodine'.<sup>27</sup> Na aramejskom/sirijskom, korijen *r-b-m* konkretno označava ljubav, a ne "suosjećanje". Tako se može osjetiti odjek ove sirijske konotacije unutar arapske *Rahme*. Štoviše, postoje epigrafski dokazi da su ranokršćanske sekte u južnom arapskom koristile ime *Rahmānan* kao ime Boga, i ovo bi se vjerojatno shvatilo kao 'The Loving' (Koји voli).<sup>28</sup>

Božija *Rahma* je opisana od strane Poslanika kao veća od one žene za njezino dijete, implicirajući da transcendentni prototip ove ljudske kvalitete pune ljubavi i suosjećanja se nalazi u božanskoj Stvarnosti. Prije bilo kakvog ispitivanja ovog pitanja nadalje, zanimljivo je primijetiti da Buddha govori o gotovo identičnoj slici kako bi se približilo značenje *mettā*, ljubavi koja je neodvojiva od *karunā*. Ovo je iz odlomka u *Mettā-sutti* ('Učenje o ljubavi') u palijskom kanonu:

Kao što majka bdiје i štiti svoje dijete, svoje jedino dijete, pa bezgraničnim umom treba njegovati sva živa bića, koja zrače prijateljstvom cijelim svijetom, gore, ispod i svuda unaokolo bez ograničenja. Pa neka se potakne bezgranična dobra volja prema cijelom svijetu, neskućena, slobodna od zle volje ili neprijateljstva. Stajanje ili hodanje, sjedenje ili ležanje tijekom svih njegovih budnih sati, neka uspostaviti ovu sabranost dobre volje, koju ljudi nazivaju najviša država.<sup>29</sup>

Buddha je doista propovijedao svoju *Dhammu* iz samilosti: njegova je želja bila da prosvjećivanjem oslobodi ljude od patnje njihovog uzroka i

<sup>26</sup> A. Ben Shemesh, 'Some Suggestions to Qur'an Translators' (Neki prijedlozi prevoditeljima Kur'ana), in *Arabica*, vol. 16, br. 1, 1969., str. 82.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Vidjeti Albert Jamme, 'Inscriptions on the Sabaeen Bronze Horse of the Dumbarton Oaks Collection' ('Natpisi na sabejskom brončanom konju iz Zbirke Dumbarton Oaks'), u *Dumbarton Oaks Papers*, sv. 8 (1954.), str. 323-324 et passim.

<sup>29</sup> E. Conze, *Buddhist Scriptures / Budistički spisi* (Baltimore, 1968.), str. 186.

pokazujući im put za njegovo uklanjanje uzroka. Jasno je, dakle, da je čak i u ranom budizmu suosjećanje bilo ne samo kardinalna vrlina, to je zašlo u samo srce budista *upāya*, ‘svrsishodno sredstvo’ ili ‘strategija štednje’. Međutim, tako trebamo primijetiti da mahajanski naglasak na suosjećanju ide daleko dalje od svega toga što se nalazi u Hinayāna tekstovima. U potonjem ostaje suosjećanje temeljno i nezamjenjivo, ali u mahajanskim tekstovima ono preuzima posve mitološke<sup>30</sup> dimenzije, te ulazi u definiciju onoga što je najbliže osobnom Bogu u budizmu, naime, Buddha beskrajne svjetlosti, *Amitābha*. Praćenjem suosjećajne funkcija mudraca Gautame natrag do njenog glavnog korijena, mahajana budizam pomaže u rješavanju unutar-njeg logičkog problema same strukture theravada budizma, ili barem čini eksplicitnim ono što je implicitno u ranijoj tradiciji. Logičan problem je sljedeći: Ako ne postoji pojedinačna duša koja pati, što je entitet za koji se može kazati da prima samilost, i odakle dolazi ova samilost ako duša onoga koji je daje također ne postoji - ako je suosjećajna duša samo konglomerat empirijske i psihičke ovojnice (*skandhe*), bez suštinske stvarnosti? S obzirom na činjenicu da preživljava nakon smrti, u nebesima i paklu, jasno je naznačio Buddha, mora se zaključiti da nešto slično duši čini se da optrajava posthumno, a to je ‘nešto’ što može biti uzdignuto do nebesa ili svedeno u pakao, prema stupnju do kojeg asimilira učenja i djeluje u skladu s diktatom suosjećajne mudrosti Buddhē.

### Izvor suosjećanja

Ali ovo izostavlja pitanje: što je konačno izvor samilosti Buddhē? Jednostavan odgovor bi bio da taj izvor nije nitko drugi nego sama prosvijećena država: samilost proizlazi iz same prirode Nirvane ili *Shūnye*. Ali ostaje pitanje: kako suosjećanje izvire iz neosobnog ili nadosobnog stanja, kada je sama priroda samilosti tako jasno osobna, to jest, tako intimno implicira osobnu volju, aktivno i suosjećajno uključenu u živote patnje čovječanstva,

<sup>30</sup> Vidi bilješku 65, Poglavlje 1, u vezi s korijenskim značenjem mita.



osobnu volju koja, štoviše, istodobno mora biti transcendentna ili apsolutna. Mora biti transcendentna, inače bi mogla spašavati relativna bića svojim suosjećanjem; ali mora i pretpostaviti dimenziju relativnosti, inače ne bi imala nikakve veze sa živim ljudskim bićima. Upravo je ta kombinacija apsolutne transcendencije i osobnog suosjećanja koje se izražava u islamskom poimanju Božije *Rahme* i u raznim nebeskim Buddhama prikazana u kasnijim mahajanskim tekstovima.<sup>31</sup>

Načelo suosjećanja, tako savršeno utjelovljeno u Gautami mudracu, koji je beskrajno transcendirao svoju vlastitu empirijsku individualnost. Kako je citirano ranije: ‘Oni koji su me po mom obliku vidjeli, i oni koji su me pratili glasom, krivi su napori u koje su se upustili; mene ti ljudi neće vidjeti. Iz Dharme treba vidjeti Buddhu, jer dharma-tijela su vodiči’.<sup>32</sup> Suosjećanje svojstveno *Dharmi* je univerzalno; Očitovani mudrac Gautama manifestirao je ovu kvalitetu u jednom posebnom modalitetu. Ovaj odnos između posebnog i univerzalnog izražen je u budizmu pomoću mitologija kozmičkih Buddha koji postoje u nezamislivo dalekim eonima prije pojave Gautame na zemlji. Mahayana tekstovi stoga predstavljaju sliku ‘Osobnog Boga’ s raznolikim osobinama - *Ādi-Buddha*, *Vairochana*, *Amitābha*, itd. - bez čijih milosti i milosrđa, ne može se postići spasenje u ‘Čistoj zemlji’, a kamoli ono stanje *nirvane* u kojem su svi različiti Buddhie transcendirani. Jasno je da se mahajanski budizam približava islamskom poimanju božanstva u pogledu korijena kvalitete suosjećanja, a oboje čine eksplicitnim metafizički nepobitan princip, onaj o kojem je sam Buddha šutio, ali čemu nije proturječio: suosjećanje se ne može iscrpiti svojom čisto ljudskom manifestacijom; naprotiv, iz njega proizlazi sva njegova moć i učinkovitost iz svog nadljudskog, apsolutnog ili ‘božanskog’ izvora. Ovaj izvor je transcendentan, ali utoliko što zrači prema svim stvorenjima, poprma ‘osobnu’

<sup>31</sup> Ova nebeska razina manifestacije Buddhinog principa se naziva *Sambhoga-kāya*, za razliku od *Dharma-kāye*—koja, kako je spomenuto ranije, odnosi se na supra-manifestiranu Esenciju—i *Nirmāna-kāya*, ljudski oblik zemaljskog Buddha.

<sup>32</sup> *Vajracchedikā*, 26a, b. Citirano u: *Buddhist texts through the Ages / Budistički tekstovi kroz stoljeća*, op. cit., str. 144.

dimenziju, jer se sastoji od aktivne, svjesne volje pune ljubavi za spas svih stvorenja: govoriti o takvoj volji je govoriti o nekoj vrsti ‘osobe’ koja upravlja tom voljom.

Dakle, u jednom pogledu ovo se može promatrati kao personalizacija Apsoluta, darujući čistom, neizrecivom Apsolutu osobnu ili antropomorfnu dimenziju, dimenziju bez koje ne može stupiti u vezu s ljudskim osobama. Jer, čisti Apsolut nema nikakve veze s bilo kojom zamislivom relativnošću. Međutim, ova osobna dimenzija ni na koji način ne umanjuje apsolutnost od Apsoluta. Jer, manifestacija takvih kvaliteta kao samilost, ljubav, milosrđe ne iscrpljuje narav prirode Principa ovako manifestiranog. Kao što je prije naglašeno, Apsolut je Esencija, koja transcendirira Imena i Kvalitete koje pretpostavlja Apsolut u svom odnosu sa svijetom; nadilazeći ova Imena i Kvalitete podrazumijeva nadilaženje tih ‘osobnih’ dimenzija Boga koje su, upravo, označene Imenima i Svojstvima. Na taj način islamska sinteza između dva poimanja Boga može se promatrati kao analogno unutarnjem polaritetu Mahayana-Hinayāna budizma. Za osobne i nadosobne aspekte Allaha, koji uključuju sve kvalitete označene svim božanskim imenima, u savršenom su skladu i savršenom sinkronicitetu. Nema kontradikcija između ustvrditi s jedne strane da Bit Boga beskrajno nadilazi sve zamislive ‘osobne’ kvalitete, i s druge, da Bog preuzima ove osobne kvalitete radi ulaska u suosjećajni, prosvjetljujući i spasonosni odnos s Njegovim stvorenjima. Ova islamska sinteza može pomoći da se pokaže da ono što je nazvano mahajanski ‘teizam’ ni na koji način ne ugrožava rano budističko inzistiranje na transcendenciji *Dhamme/Nirvane/Shūnya* vis-à-vis svih zamislivih kvaliteta.

### Jedinstvo i suosjećanje

Islam također pomaže odgovoriti na pitanje koje bi mogli postaviti budisti: kakva je veza između metafizike jedinstva — u smislu kojeg se čini da nema ‘drugog’, nema ‘dualizma’, Samsara i Nirvana su jedno — i kvaliteta suosjećanja — koje logično pretpostavlja i agenta i primatelja suosjećanja,

dakle, dualnost? Ili bi se moglo postaviti pitanje: postoji li proturječnost između apsolutne transcencijacije Stvarnosti, i suosjećajne manifestacije ove Stvarnosti? Odgovorili bismo u terminima islamske metafizike da jedinstvo Stvarnosti striktno implicira suosjećanje. Jer, jednost Boga nije samo isključiva, već je i uključiva - ona je oboje i *Ahad* i *Wāhid*, ono je i transcendentno i imanentno. Kako je *al-Wāhid*, sveobuhvatno jedinstvo, Bog obuhvaća sve, odatle takva božanska Imena kao što su *al-Wasi*‘, ‘Beskrajno prostrani’ i *al-Mubīt*, ‘Sveobuhvatni’. Sada iz ove sveobuhvatne dimenzije božanske stvarnosti iz koje izvire samilost: jer ona nije samo kao bitak ili znanje, prisutnost ili imanentnost, da Bog obuhvaća sve, već je također kao Rahma: *Moja Milost* (Rahma) *obuhvaća sve stvari*, kao što smo vidjeli gore. Meleki, doista, daju prednost Božijoj *Rahmi* nad Njegovim znanjem (*‘Ilm*) kada Mu se obraća kao Onome koji sve obuhvata: *Ti sve obuhvataš Milošću i Znanjem* (40:7).<sup>33</sup>

Moglo bi se još prigovoriti: Bog je svakako ‘milosrdan’ ali On se ne treba nazivati ‘suosjećajnim’ jer On ne ‘pati’ sa bilo kojim stvorenjem. Milosrđe je, tvrdit će se, prikladnija riječ kojom se prevodi *Rahma*. Može se odgovoriti ovako: u onoj mjeri u kojoj je suosjećanje ljudska vrlina, ono ne može ne biti ukorijenjeno u božanskoj kvaliteti; to je božanska osobina Rahme koja služi kao transcendentni arhetip ljudske vrline suosjećanja. Odnos između ove božanske kvalitete i njezinog ljudskog odraza karakteriziraju dva naizgled proturječna načela: sličnost (*tashbīh*) i neusporedivost (*tanzīh*). Dakle, u pogledu *tashbīha*, metaforički se može reći da Bog kao ‘Suosjećajni’ očituje sućut za nas u našoj patnji; i to je izvan ovog ‘kontrasta ili ‘sim-patije’ da nas On milostivo podiže iz naše patnje. Međutim, ova koncepcija treba svoju nadopunu: poantu gledišta koje proizlazi iz principa *tanzīha*: u mjeri

<sup>33</sup> Zanimljivo je primijetiti da u tibetanskom budizmu također postoji izvjesni prioritet suosjećanja nad znanjem, što se tiče manifestacije iste kvalitete na zemlji, za Dalaj Lamu, koji predstavlja Bodhisattva suosjećanje (Chenrezig, tibetansko ime Avalokiteshvara) ima prednost nad Panchen Lamom, koji predstavlja Budu Svjetla (Opagmed, tibetansko ime za Amitābhu). Vidi M. Pallis, *The Way and the Mountain / Put i Planina* (London: Peter Owen, 1991.), str. 161-162.

u kojoj je kvaliteta označena od strane ‘Suosjećajnog’ nema samostalnu bit, ali opstoji isključivo kroz Esenciju kao takvu, ona nikako ne može biti podložna svakoj relativnosti. Unutarnja dimenzija ove božanske kvalitete mora silom transcendirati sferu unutar koje se nalaze patnja i druge takve relativnosti, u suprotnom ne bi bilo transcendentne kvalitete, to jest: one koja je ukorijenjena u krajnjoj transcendenciji božanske Esencije.

Suprotno tome, na ljudskom planu, suosjećanje kao *Rahma* je evidentno vrлина koju treba steći i njegovati; koja mora prema tome biti prisutna u Bogu, u suprotnom bi našoj ljudskoj kvaliteti suosjećanja nedostajalo bilo kakvo božansko načelo, suosjećanje bi tada bilo ljudski učinak bez božanskog uzroka. To je jasno navedeno u poslaničkoj izreci o *Rahmi* majke za svoje dijete: ljudsko suosjećanje je slično suosjećanju Boga za sva stvorenja, osim što je božansko suosjećanje apsolutno i beskonačno, dok je ljudsko suosjećanje relativno i konačno. Suština kvalitete je jedna i ista, samo njegov ontološki intenzitet, ili način manifestacije, podliježe stupnjevanju.

Aspekt transcendencije svojstven Bogu podrazumijeva da ovaj aspekt, kada se pripisuje Bogu, ima apsolutnu i beskonačnu kvalitetu, za razliku od relativnog, konačnog sudjelovanja u toj kvaliteti od strane ljudskih bića. U ljudskom kontekstu, dakle, manifestira se suosjećanje dvije stvari: vrline čija je bit božanska, s jedne, i ljudske sposobnost da pati, s druge strane. U božanskom kontekstu, potvrđuje se transcendentni izvor ljudskog suosjećanja, međutim, osjetljivost na patnju koja prati ljudsko stanje, je potpuno odsutan. Kako između ljudske vrline i božanske kvalitete - ili jednostavno: između ljudskog i božanskog — postoji i esencijalni kontinuitet i egzistencijalni diskontinuitet, analogno sudjelovanje i ontološka razlika, *tashbīh* i *tanzīh*.

Drugi način rješavanja prividne proturječnosti između božanskog suosjećanja i božanskog jedinstva pruža al-Ghazālī. Ako se suosjećanje shvati kao način ljubavi, tada se može preformulirati pitanje i postaviti pitanje o tomu je li moguće pripisati ljubav Bogu: može li Bog biti podložan želji za svojim stvorenjima, kada On savršeno i beskrajno posjeduje sve što bi mogao imati željeti? Može li Apsolut željeti relativno? Al-Ghazālī govori o tom pitanju, najprije u teološkom smislu, a zatim u smislu metafizike jednosti, s

gledišta *ma'rifē*. Može se legitimno primijeniti istu riječ, ljubav (*mahabba*), i na čovjeka i na Boga; ali značenje riječi se mijenja ovisno o akteru ljubavi. Ljudska ljubav se definira kao sklonost (*mayl*) duše prema onom što je u skladu s njom, ljepotom i vanjskom i unutarnjom, tražeći od druge duše ispunjenje ljubavi. Kroz ovo ljubav postiže potpunost, način savršenstva koje ne može biti postignut unutar sebe. Takva ljubav, tvrdi al-Ghazālī, ne može biti pripisana Bogu, u kojem su sve savršenosti beskonačne i apsolutno zazbiljene. Međutim, može se reći da Bog voli svoja stvorenja, sa više, metafizičke tačke gledišta. Božja ljubav je apsolutno stvarna, ali Njegova ljubav nije za bilo koje 'drugo' biće ili entitet. Dapače, to je za Njega: za Njegovu vlastitu Bit, kvalitete i djela, ovo što tvori cjelovitost bića. Stoga, kada Kur'an tvrdi da 'On voli njih' (5:54), to znači da 'Bog ih doista voli [sve ljudske duše], ali u stvarnosti On ne voli ništa osim Sebe, u osjećaju da je On sveukupnost [bića], i ne postoji ništa u postojanju osim Njega'.<sup>34</sup>

Al-Ghazālī pokazuje da je Bog cjelina postojanja kroz ukazivanje na sve-tu izreku citiranu ranije: "Ničim Mi se Moj rob ne može približiti, osim farzovima. Moj rob Mi se pribižava nafilama, sve dok ga ne zavolim. Kada ga zavolim, bit ću njegov sluh kojim sluša, vid kojim vidi, ruka kojom uzima i daje, i noga kojom korača. Ako Me zamoli, zaista ću mu dati, ako od Mene nešto zatraži dat ću mu, ako od Mene zatraži zaštitu, zaštititi ću ga".

To je bogougodnik, *walī Allāh* (doslovno: Božji prijatelj), koji dolazi do razumijevanja stvarnosti da je Bog jedini - da ne postoji stvarnost, već božanska stvarnost - i ovo razumijevanje dolazi kroz brisanje, *fanā'*, u toj stvarnosti, a ovo je pak funkcija Božije ljubavi: 'Moj se rob ne prestaje približavati ... dok ga ne zavolim'. Iz te božanske ljubavi dolazi bogougodnik do spoznaje da Bog ljubi sva stvorenja, i da je stvarnost ove ljubavi sačinjena od Božije beskrajne ljubavi prema samom sebi. Ova ljubav se ne izražava samo izrazom *mahabba* već i *Rahma*, koja *obuhvaća sve stvari*.

\* \* \*

<sup>34</sup> Al-Ghazālī ovdje citira izreku šejha Sa'īda al-Mayhinija. Ovo je iz 'Knjige ljubavi, čežnje, intimnosti i zadovoljstva' njegovog *Ihya'*, knjiga 6, dio 4, sv. 5, str. 221.

Na prvi se pogled može učiniti da takve metafizičke i kozmičke dimenzije suosjećanja u islamu mogu se usporediti samo sa sličnim dimenzijama unutar mahajana budizma. Theravada učenja o suosjećanju čine se više psihološkim i individualnim nego kozmičkim i univerzalnim. Na primjer, čitajući sljedeći tekst, mogli bismo pomisliti da je suosjećanje iscrpljeno samo jednom dimenzijom: suosjećanje svojstveno učenju *Dhamme*.

‘Naučit ću vas, braćo, Nesastavljenom i putu koji ide do Nesloženog. Što je sad, braćo, Nesastavljeno? Uništenje požude, mržnje, zablude, braćo, zove se Nesloženo. I kakav je, braćo, put do Nesloženoga? To je pomnost koja se odnosi na sferu tijela koja je tako nazvana. Tako sam vam, braćo, pokazao Nesloženo, i put do njega. Što god može učiniti učitelj željan dobrobiti svojih učenika, iz samilosti za njih, što sam učinio za vas, braćo’.<sup>35</sup>

Međutim, ovu dimenziju treba promatrati samo kao skrajnji pedagoški oblik uzet kroz suosjećanje, i ne isključuje, još manje poriče, kozmičke i univerzalne dimenzije suosjećanja. Na primjer, dovoljno, jednako tako u palijskom kanonu nalazimo takve odlomke kao što su sljedeći:

Neka sva bića budu mirna, sigurna;  
 Neka su sva sretna u srcu.  
 Tko god je biće koje diše,  
 Stabilno ili nestabilno bez iznimke,  
 Duga ili ona velika,  
 Srednje, kratko, suptilno grubo.  
 Vidljivo ili nevidljivo, daleko ili blizu.  
 Bića ili oni koji će se tek roditi,  
 Neka su sva sretna u srcu.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> *Samyutta Nikāya*, 4:359. Citirano u: *Some Buddhist Sayings / Neke budističke izreke*, op. cit., str. 322.

<sup>36</sup> *Khuddaka Pāṭha*, 8-9. Citirao Phra Soonthorndhammathada u: *Compassion in Buddhism and Purānas / Suosjećanje u budizmu i Purānama* (Nag Publishers: Delhi, 1995.), op. cit., str. 94.

Ovdje se primjećuje da je moralna kvaliteta suosjećanja proširena na sva bića bez iznimke i da nadilazi pedagoške, psihološke, ili individualne modalitete. Ovdje nalazimo rezonanciju s islamom, jer ako Božija *Rahma* obuhvata sve, ako je Njegova milost darovana i na one koji Ga odbacuju i one koji Ga prihvataju, muslimani isto tako moraju odražavati ovu božansku kvalitetu i biti suosjećajno predisponirani za sva bića: mora se posjedovati, drugim riječima, susoječajna ‘predrasuda’, što je jedna od primjena načela međuljudskih odnosa vrlo snažno naglašena u korpusu poslaničke izreke: uvijek se mora imati, kao apriorna dispozicija prema bližnjima, ‘dobro mišljenje’ (*busn al-zann*), radije nego njegova suprotnost, *sū’ al-zann*, sumnja.

Također, iz palijskog kanona nalazimo ovaj izraz sveobuhvatne prirode suosjećanja: ‘Čineći cijeli svijet bića koja su predmet ovih umova obdarenih suosjećanjem, mi ćemo se nastaviti odnositi prema cijelom svijetu s umovima koji su poput zemlje—neuznemirena, slobodna od neprijateljstva, ogromna, proširena i bezmjerna (*appamāna*)’.<sup>37</sup> Slično je Buddha poučavao svoje sljedbenike da njeguju samilost tako da počnu nalikovati ‘prostoru koji se ne može naslikati’, ili ‘Gangu koja se ne može spaliti’.<sup>38</sup>

Buddha je definirao ‘oslobođenje uma’ sasvim jednostavno kao ‘suosjećanje’ (*Anguttara Nikāya*, 1:4). Zanimljivo je pročitati tradicionalni komentar o ovome, *Manorathapūrnī*:

Oslobođenje uma je ljubav i suosjećanje. To je suosjećanje jer se odnosi na sva živa bića sa željom za njihovom dobrobiti... budući da je um spojen sa suosjećanjem oslobođen svih nepovoljnih čimbenika kao što su zapreke [*nivārana*: osjetilna želja, ljutnja, uznemirenost, lijenost, sumnja] i tako dalje, i to se zove oslobođenje uma.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> *Majjhima Nikāya*, 1:27. Citirano u: *Compassion in Buddhism / Suosjećanje u budizmu*, op. cit., str. 93.

<sup>38</sup> *Ibid.*, str. 93.

<sup>39</sup> Citirano u: *Compassion in Buddhism / Suosjećanje u budizmu*, op. cit., str. 83-84.

Ovdje vidimo da suosjećanje ne izražava samo učitelj prosvjetljenja svoje učeniku; ovdje se ono vidi kao faktor koji raspoláže prosvjetljenjem, dakle, subjektivni uvjet za bavljenje meditativnim sredstvom prosvjetljenja, a ne samo objektivni prijenos tih sredstava prosvjetljenja. Dakle, prije sposobnosti eliminiranja vlastite patnje kroz prosvjetljenje, treba osjećati suosjećanje za patnju svih drugih.

Ovo univerzalno suosjećanje Buddha je nazvao ‘tlo’ unutar kojeg se koncentracija treba uzgajati. Ali to je također plod prosvjetljenja, jer čak i kada se postigne puno prosvjetljenje, ovo meditativno suosjećanje za sve trajno se održava kao značajka uma prosvjetljenog.<sup>40</sup>

### Rahma kao Stvoritelj

Okrećući se sada drugom aspektu suosjećanja, njegovoj kreativnoj moći, opet vidimo da je ono što je ostalo implicitno u ranom budizmu prikazano potpuno eksplicitno i u islamu i u takvoj mahayana tradiciji kao Jodo Shin. U obje tradicije, Stvoritelj nije ništa drugo nego ‘Sve-Saosjećajni’, ili ‘Sve-Ljubeci’; ali budući da je je ova koncepcija sadržana u samom srcu Kur’ana, pojavljuje se u budizmu samo u određenim mahajanskim tradicijama.

Kao što je gore navedeno, musliman posvećuje sve važne akcije uz izgovaranje bismille, izraz: *Bismilāh al-Rahmān al-Rahīm*, u ime Boga, Milostivog Samilosnog. Ova formula također otpočinje svako od 114 poglavlja Kur’ana (osim jednog). Posve je prikladno da sve obredne i značajne radnje započinju sjećanjem suosjećajnog izvora stvaranja. U smislu dva božanska Imena koja potječu od korijena *Rahma*, prvo, *al-Rahmān* se normalno koristi za označavanje kreativne moći *Rahme*, a drugo, *al-Rahīm*, njegove spasonosne moći. Kombinirajući ova dva svojstva suosjećanja s ljubavlju, kreativno i iskupljujuće, vidi se da je u biti ništa ne može pobjeći ili biti odvojeno od Božije sveobuhvatne *Rahme*. Zbog toga je pozivanje

<sup>40</sup> *Anguttara Nikāya*, 1:181-184, citirano u: *ibid.*, str. 97.



na *al-Rahmāna* jednako pozivanju na Boga: *Reci: "Zovite: 'Allah', ili zovite: 'Milostivi'"* (17:110). Ako je *al-Rahmān* tako potpuno identificiran sa samom supstancom Boga, onda slijedi da je *Rahma* koja tako suštinski definira božansku prirodu nije jednostavno 'milost' ili 'suosjećanje' nego je prije beskonačna ljubav i savršena blaženstvo krajnje stvarnosti, koja se prelijeva u kreaciju u bezbrojnim oblicima koje preuzima milost i suosjećanje, mir i ljubav.

*Rahmu* stoga treba prvenstveno shvatiti u smislu ljubavi koja daje od sebe: ono što daje je ono što jest, transcendentno blaženstvo, koje stvara iz ljubavi, a nakon dodira sa svojom kreacijom, poprima prirodu suosjećanja i milosrđa punog ljubavi, te su ovo dominantni motivi odnosa Boga i svijeta. Kao što smo vidjeli gore, aludira se na Božju transcendentnu *Rahmu* od strane Poslanika u smislu najupečatljivijeg izraza *Rahme* na zemlji — to je izrazila majka koja, nakon mahnitog traženja svojeg djeteta, privija ga na grudi i hrani.

Kao što je gore navedeno: *Reci: "Zovite: 'Allah', ili zovite: 'Milostivi', a kako god Ga budete zvali, Njegova su imena najljepša"* (17:110). Treba napomenuti u ovom ajetu da su sva imena opisana kao "najljepša", uključujući sva imena strogosti kao i one blagosti. Ali najvažnija tačka koju ovdje treba napomenuti je da je ime *al-Rahmān* praktički istovrijedno s imenom *Allāh*, što ukazuje na to da je svojstvo ljubavne milosti vodi nas u samu srčiku božanske prirode. U dva ajeta nam se kaže da je *Rahma* 'zapisana' na samom Božjem Sopstvu: *On je Sebi propisao milost* (6:12); *Gospodar vaš je sam Sebi propisao da bude milostiv* (6:54). Riječ *kataba*, 'napisao je', podrazumijeva neku vrstu unutrašnjeg recepta, tako da se *Rahma* može shvatiti kao neka vrsta unutaršnjeg zakona koji upravlja samim *nafsom*, Sopstvom ili Božijom Esencijom. Upotreba slike 'pisanja' ovdje se može promatrati kao metafora za izražavanje metafizičke istine da je *Rahma* kao 'upisana' unutar najdublja stvarnosti božanske prirode. Božiji 'natpis' na Sebi Samom je stoga Božiji opis samoga sebe, svojih najdubljih priroda.

Stvaralački aspekt božanske *Rahme* je živopisan u poglavlju pod naslovom ‘*al-Rahmān*’ (Sūra 55); to je *al-Rahmān* koji ‘podučava Kur’anu, stvara čovjeka, uči ga govoru’ (ajeti 1-3). Cijelo ovo poglavlje evocira i priziva stvarnost ove suštinske Božije kvalitete. Blagodati dženneta su ovdje opisani u najveličanstvenijim i najprivlačnijim terminima; ali i slave, ljepote i harmonije čitavog Božijeg kozmosa, uključujući sva čuda djevičanske prirode, ovi su stihovi glazbeno isprekidani refrenom: *pa, koju blagodat Gospodara svoga poričete?! U ovom poglavlju nazvanom po al-Rahmanu, dakle, ulazimo pozvani da promotrimo različite razine na kojima Rahma oblikuje supstancu stvarnosti: Rahma koja opisuje najdublju prirodu božanskog; Rahma koja je glazbeno upisana u samu recitaciju poglavlja; Rahma koja stvara sve stvari; Rahma koja se otkriva kroz Kur’an i kroz sve znakove (āyāt) prirode. Čovjek uviđa da je Bog stvorio ne samo Rahmu, i od Rahme već i za Rahmu: ... osim onih kojhima se Gospodar tvoj smiluje. A zato ih je i stvorio (11:119); i unutar Rahme: a moja Rahma obuhvata sve stvari (7:156).*

Kombinirajući ova dva svojstva suosjećanja s ljubavlju, kreativno i otкупiteljsko, ili ontološko i spasonosno, vidimo zašto je u konačnici to da ništa ne može pobjeći ili biti odvojeno od Božije sveobuhvatne *Rahme*, koja je božanska matrica koja sadrži kozmos. Riječ ‘matrica’ treba shvatiti sasvim doslovno, u odnosu na svoj korijen: ‘majka’. Riječ za maternicu, *rahim*, potječe od istog korijena kao *Rahma*. Cijeli kozmos nije tek tako uveden budući da je *Rahma*, neprestano je obuhvaćen *Rahmom* koja ga hrani u svakom trenutku, kao što hrani i majčina utroba koja obuhvaća embrij koji u njemu raste. Kao što smo vidjeli gore, *Tathāgatagarbha*, doslovno znači: ‘utroba’ Tathāgate, ‘jednog tako otišao’. Ova maternica ili matrica ne samo da sadrži sve stvari, ona je također sadržana unutar duše, budući da je jedno s imanentnom Buddha-prirodom (*Buddhadhatu*) koju svaki pojedinac mora težiti da zazbilji.

Analogija koju izaziva ovaj etimološki odnos između majčinske ljubavi i suosjećajne matrice stvaranja je misteriozno impliciran u poglavlju Kur’ana

nazvanom po Blaženoj Djevici, *Sūrat Maryam* (poglavlje 19). Jer, u ovom poglavlju primijećujemo da se ime *al-Rahmān* više puta spominje kao virtualni sinonim za Boga: Blažena Djevica traži utočište u *al-Rahmānu* (19:18), ona posvećuje svoj post *al-Rahmānu* (19:26), Sotona je opisan kao neprijatelj *al-Rahmāna* (19:44), kada su ajeti od al-Rahmāna recitiraju, poslanici padaju ničice (19:58), i tako dalje. Ime *al-Rahmān* se ponavlja ne manje od 16 puta— više puta nego u bilo kojem drugom poglavlju Kurʿana. Od ovog naziva pojavljuje se ukupno 57 puta u sūrama u Kurʿanu (osim pojava na početku svakog poglavlja osim jednog), to znači da je *Surat Maryam* sadrži više od jedne četvrtine svih slučajeva u kojem naziv *al-Rahmān* dolazi u Kurʿanu.<sup>41</sup>

Ova razmatranja pomažu potkrijepiti gore navedeno: da u islamskom svjetonazoru Božja *Rahma* nije samo milost; radije to je beskonačna ljubav i preplavljujuće blaženstvo krajnje stvarnosti, čija je jedna od manifestacija milost. U tom se svjetlu možemo bolje procijeniti takve perspektive kao što su sljedeće, unutar Jodo Shin budizma:

Unutarnja istina je: Od vječne ljubavi sva bića imaju njihovo rođenje.<sup>42</sup>

Takva izjava artikulira potpuno napuštenu dimenziju kauzaliteta izvan prikaza ranijih budističkih spisa, gdje je cijeli naglasak bio na bijegu iz kruga rađanja i umiranja. Jedina važna tačka o 'rađanju' bića bilo je postojanje 'nerođenih' kojima se mora bježati radi utočišta: proces pomoću kojeg su bića rođena tako se promatrao kao proces porobljavanja neizbježnosti patnje i smrti. U mahajana budizmu, međutim, mogu se pronaći izrazi ljubavi i suosjećanja koji se poistovjećuju s kreativnom snagom Apsoluta. Ovaj odlomak iz Prirodnosti pokazuje da Apsolut otkriva svoj 'Vječni život' kroz dimenziju svog 'Velikog suosjećanja':

<sup>41</sup> Ime *al-Rahīm* pojavljuje se 95 puta, osim što se pojavljuje u bismilli. Korijen, *r-h-m* i njegove izvedenice pojavljuju se 375 puta, ne uključujući 114 primjera bismille.

<sup>42</sup> Kenryo Kanamatsu, *Naturalness—A Classic of Shin Buddhism / Prirodnost—klasik šin budizma*, op. cit., str. 113.

Amida je Vrhovni Duh iz kojeg sve duhovne objave proistječu i na koga su sve osobnosti povezane. Amida je istovremeno Beskrajna Svjetlost (*Amitābha*) i Vječni Život (*Amitāyus*). On je istovremeno i Velika mudrost (*Mahāprajna: daichi*)—beskonačno svjetlo—i veliko suosjećanje (*Mahākaruna: daibi*)—Vječni život. Veliko suosjećanje je kreator dok Velika Mudrost kontemplira.<sup>43</sup>

Nekoliko redaka kasnije, čitamo o ujedinjujućoj moći ljubavi; ovo može biti u usporedbi sa suosjećajnom ljubavlju koja je duhovno potrebna i logično implicirana metafizikom *tawhida*: ‘Zaljubljen... osjećaj različitosti je izbrisan i ljudsko srce ispunjava svoju inherentnu svrhu u savršenstvu, nadilazeći granice same sebe i posežući preko praga duhovnog svijeta’.<sup>44</sup>

U ljubavi, osjećaj razlike je izbrisan: jedinstvo bića, koji se može konceptualno razumjeti kroz znanje, jest duhovno ostvareno kroz ljubav, čija se beskrajna kreativnost prelijeva u suosjećanje čiji će najmilosrdniji čin otkriti upravo to jedinstvo. Da se vratim na al-Ghazālīja: savršena i vječna Božija ljubav stvara ljudsko biće u raspoloženju koje uvijek traži blizinu Njega, i osigurava mu pristup stazama koje vode do uklanjanje zastora koji ga odvajaju od Boga, tako da počinje ‘gledati’ Boga pomoću samoga Boga. ‘I sve je to djelo Božije i milost koja mu je dana [Božijem stvorenju]: i takvo je što misli se na Božiju ljubav prema njemu’.<sup>45</sup> Ova prosvjetljujuća Božija milost prema Njegovim stvorenjima je sastavni dio Njegove ljubavi prema njima, ljubavi što u stvarnosti nije ništa drugo nego Njegova ljubav prema samome sebi. Ljudska ljubav i suosjećanje, pomoću kojih je osjećaj različitosti izbrisan između sebe i drugog, stoga se može promatrati kao sjedinjujući odraz jedinstva Božije ljubavi prema samom sebi unutar Sebe. Apsolutno suosjećanje i transcendentno jedinstvo, daleko od međusobnog

<sup>43</sup> Ibid., str. 63.

<sup>44</sup> Ibid., str. 64.

<sup>45</sup> Al-Ghazālī, *Ihyā'*, op. cit., str. 221-222.

isključivanja stoga su skladno integrirani beskompromisno sjedinjujućim *tawhīdom*.

Suosjećanje koje smo ispitivali očito je prelijevanje blaženstva koje definira bitni aspekt skrajnje Stvarnosti, čija jednoća vrlinom upravo obuhvaća sve stvari ovog suosjećanja. Unutarnje blaženstvo, prikladno za Jedno, i izvanjsko suosjećanje, integrirajući mnoge, suptilan je i značajan izraz duhovnog misterija *tawhīda*. Promatramo u ovoj potvrdi *tawhīda* još jedan konceptualni odjek između dvije tradicije, odjek koji je razjašnjen sljedećim stihovima Milarepe:

Bez spoznaje istine Mnogo-Biće-Jednoga  
Iako meditirate o Velikom svjetlu,  
Vježbate samo Pogled-prianjanja.  
Bez spoznaje jedinstva blaženstva i praznine,  
Iako o Praznini meditiraš,  
Vi prakticirate samo nihilizam.<sup>46</sup>

Istina ‘Mnogo-Biće-Jedan’ može se čitati kao duhovni izraz *tawhīda*, i odražava mnoge takve izraze u islamskom misticizmu, doista, doslovno značenje *tawhīda* je upravo dinamika u integraciji, a ne samo statično jedinstvo. Izvedeno je od oblika glagola, *wabhada*, što znači “učiniti jednim”. Fenomenalna raznolikost je tako integrirana u glavno jedinstvo pomoću vizije preklapanja iz ovog razumijevanja *tawhīda*. U ovim stihovima Milarepa kaže jednom od svojih učenika da koliko god on meditirao o onom nadnalnom Svjetlu, ako on to Svjetlo smatra odvojenim od svih stvari putem transcendencije, tada on ne može ostvariti imanentnost te Svjetlosti u svemu što postoji, tu imanenciju pomoću koje ‘mnogo’ postaje ‘jedno’, ‘lice’ stvarnosti koje je vidljivo u svemu što postoji. U nedostatku ove vizije, tada meditacija na Svjetlu rezultira samo ‘prianjanjem’ - prianjanjem, to jest, za lažnu razliku između Jednog i mnoštva, dvojnost koja će utamničiti meditatora unutar carstva višestrukosti. Međutim, kad Milarepa govori o

<sup>46</sup> *The Hundred Thousand Songs of Milarepa / Sto tisuća pjesama Milarepe*, op. cit., vol. 2, str. 526.

unutarnjoj prirodi Praznine, da je sličnost s islamskim poimanjem blažene *rahme* Božije pojavljuje se na upečatljiv način. ‘Bez spoznaje jedinstva Blaženstva i Praznine’, svaka meditacija o Praznini je samo nihilistička. Praznina je intrinzično blažena, ili nije Praznina. Ranije smo vidjeli da su *Nirvana* i Praznina (*Shunya*) u biti jedno, pojam *Nirvana* naglašava blaženu prirodu stanja u kojem je osoba svjesna Apsoluta i termin ‘Praznina’ koji naglašava objektivnu prirodu Apsoluta, nadilazeći sve stvari koje su ‘pune’-lažnog bića. Milarepin stih razjašnjava ovaj identitet suštine i pokazuje štoviše da je upravo zato što je Praznina preplavljena blaženstvom da iskustvo Praznine ne može ne biti blaženo: ono je daleko od nihilističke negacije postojanja i mišljenja. Poznavanje i doživljavanje blaženstva Praznine stoga ne može ne proizvesti u duši stanje bića koje odražava ovo blaženstvo i želju za dijeljenjem tog blaženstva sa svim bićima: takva želja je sama bit suosjećanja, koje nije samo sposobnost osjećanja patnje shvaćanja drugih kao svojih — što artikulira jednu razinu etičkog *tawhīda*—ali također, na višoj razini *tawhīda*, sposobnost da to donese patnju do kraja čineći dostupnima milosrđe i sreću koja vječno teče iz konačne Stvarnosti. Ovo je poruka — koja je odmah razumljiva svakom muslimanu — sljedećih stihova Milarepe:

Ako ste u meditaciji još uvijek skloni težiti,  
Pokušajte u svima pobuditi veliko suosjećanje,  
Poistovjetite se sa Svemilosnim.<sup>47</sup>

Ovdje vidimo da se Svemilosni poistovjećuje s Apsolutnom Stvarnošću, ranije spominjana kao Praznina, ali ovdje, karakter Praznine jasno se potvrđuje kao beskrajno milosrđe. Poistovjetiti se s ovim milosrđem je identificirati se s Apsolutom; pobuđujući za sve ‘veliko suosjećanje’ znači uliti u nečiju dušu kvalitetu koja odražava beskonačnost samilosti Apsoluta. Onaj iz koga teče suosjećanje sve je jedno u kojem se ‘prelijeva praznina-suosjećanje’, kako Milarepa naziva u drugom stihu, ostvareno je:

<sup>47</sup> Ibid., vol.2, str. 561.

neprestano se prelijeva iz Apsoluta u relativno, i to u mjeri u kojoj je netko učinio sebe ‘praznim’ radi toga, postajemo vozilo za transmiju suosjećanja praznine:

Rechungpa, poslušaj me na trenutak.

Iz središta moga srca struje

Sjajne zrake svjetlosti.

...

Ovo pokazuje jedinstvo milosti i Praznine.<sup>48</sup>

\* \* \*

Za kraj ovog odjeljka, može se prigovoriti da koliko god izvanredne bile sličnosti između islamskog i Jodo Shin koncepta suosjećanja punog ljubavi koje artikulira kreativnost Apsoluta, Jodo Shin se ne može uzeti kao predstavnik širokog spektra budističke tradicije, i prije je iznimka koja dokazuje pravilo. Do ovog, mi bismo odgovorili da je Jodo Shin prezentacija ove ključne teme—Bog kao Stvoritelj kroz samilost—ne dokazuje da ove dvije tradicije islama i budizma mogu se grubo izjednačiti što se tiče ove teme; nego jednostavno pokazuje da se razlike između islamskog poimanja Boga kao Stvoritelja kroz suosjećanje i budističke šutnje o pitanju takvog Stvoritelja ne mora smatrati osnovom za recipročno odbijanje. Radije, sama činjenica da barem jedna budistička škola mišljenja potvrđuje ideju o suosjećajnom Stvoritelju pokazuje da ne postoji apsolutna nespojivost između dviju tradicija u pogledu ovog načela. Nema potrebe tvrditi da princip igra analognu ulogu u obje tradicije, daleko od toga: definitivno, središnje i neotuđivo u islamu; i zamislivo, moguće, i, barem, ne apsolutno neporecivo u budizmu.

<sup>48</sup> Ibid., vol.2, str. 445.





## EPILOG

### Zajednička osnova bogougodništva

Sljedeći odlomak iz *Prajnopāyaviniscayasiddhi*, važan tekst u tradiciji Mahayane, izražava tu blistavost kombinacije mudrosti i suosjećanja, znanja o Jednom i samilosti prema svim bićima, što čini bit bogougodnosti.

Nesupstancijalnost stvari koja se ostvaruje reflektiranjem i razlikovanjem između čina spoznaje i ono što je poznato, naziva se bit mudrosti. Jer čovjek je strastveno odan svim bićima koja nisu uspjela izvući se iz cijele poplave patnje, ova strastvena odanost, kojoj je uzrok njihova patnja, jest poznat kao suosjećanje. U tome se time dovodi čovjeka do željenog kraja kombinacijom odgovarajućih mjera; naziva se i sredstvo (*upāya*).

Miješanje oboga [mudrosti i suosjećanja] poznato je kao mudrost-sredstva u spoju oslobođenom dualnosti. To je bit Dharme, kojoj se ništa ne smije dodati i od koje ništa ne smije biti povučeno. Oslobođen je dva pojma subjekta i objekta, slobodan od bića i nebića, od karakteriziranja i karakteristika; čisto je i besprijeekorno u svojoj vlastitoj prirodi. Ni dvojnost niti ne-dvojnost, miran i spokojan, sastoji se od svih stvari, kretanja manjeg i nenapetog; takva je mudrost-sredstvo, koje može biti poznato intuitivno.

To je ono što se naziva vrhovnim i čudesnim prebivalištem svih Buda, Dharma-sfera, božanskim uzrokom savršenog blaženstva. To je neodređena nirvana (*apratisthitānirvāna*) ... to je blaženi stupanj samoposvećenja (*svadhithāna*), blaženstvo savršenstva Mudrosti. Tri tijela Bude, tri budistička vozila, mantrе u nebrojenim tisućama ... fenomenalno postojanje i ono što ga nadilazi i proizlazi iz istog izvora ... Zove se Veliko blaženstvo ... Vrhovno, ono Univerzalno Dobro, proizvođač Savršenog Prosvjetljenja. Veliki mudraci definiraju ovu istinu, koja je vrhunsko blaženstvo sebe i drugih, kao jedinstvo bezgraničnog suosjećanja—koje je usmjereno samo na uništenje svjetske patnje - i savršene Mudrosti, koja je slobodan od svake vezanosti i akumulacija je znanja koje se ne može uračunati, toliko je velika njegova raznolikost’.

Savršeno ostvarenje jedinstva, zajedno sa svojim popratnim duhom mudrosti i suosjećanja, izraženo je u samoj definiciji svetaštva (bogougodništva) ili *walāya*, citirano gore:

Ničim Mi se Moj rob ne može približiti, osim farzovima. Moj rob Mi se pribižava nafilama, sve dok ga ne zavolim. Kada ga zavolim, bit ću njegov sluh kojim sluša, vid kojim vidi, ruka kojom uzima i daje, i noga kojom korača. Ako Me zamoli, zaista ću mu dati, ako od Mene nešto zatraži dat ću mu, ako od Mene zatraži zaštitu, zaštititi ću ga”.

Božja ljubav je jedno s Njegovim suosjećanjem, koje je zauzvrat ‘zapisano’ na samom Njemu; kad Bog toliko voli svoga roba da čuje, vidi i djeluje kroz njega, zatim tvar svega što dolazi od takvog bića može biti samo božanska ljubav u jedinstvu sa savršenim znanjem. Ova kombinacija mudrosti i ljubavi na najvišim i najdubljim razinama proizlazi iz spoznaje *tawhīda*, koji nije samo afirmacija istog, već ‘zazbiljenje istog’, čineći Jedno stvarnim i transcendentnim i imanentnim. Ovaj prijenos božanske stvarnosti preko bogougodnika ne podrazumijeva kompromis u pogledu načela božanske transcendencije. Naprotiv, bogougodnik pruža najdramatičnije i nepobitne dokaze o najradikalnijem *tawhīdu*; samo bogougodnik može ovo, jer

je on jedini uistinu izbrisan pred Bogom, i to je na temelju ovoga brisanja koje božansko Lice očituje kroz njega: besprijeckorno zrcalo bogougodnikovog srca vjerno odražava Božje Lice čija beskonačna transcencija nije prikazana ništa manje transcendentnom na temelju ovoga blistavog odraza na zemlji. Ovaj savršeni odraz božanskog Lica prenosi bitnu kvalitetu božanske prirode, a ne samo ljubav na temelju koje bogougodnik počinje čuti i vidjeti i djelovati kroz Boga, ali i suosjećanje puno ljubavi, tu *Rahmu* koja je upisana u samo Božije Jastvo. Bogougodnik tako počinje sudjelovati u procesu kojim božansko suosjećanje i božansko znanje obuhvaća sve stvari: *Ti sve obuhvaćaš mtilošću i znanjem* (40:7). Božansko znanje ili mudrost je stoga neodvojivo od božanskog suosjećanja: proniknuti u bit jednog znači ući u suštinu drugoga. Kada se Poslanik opisuje kao *rahma* za cjelokupno stvaranje (21:107), to implicira da je on isto tako izvor mudrosti za sve stvoreno. Bogougodnik može, u mjeri svojeg brisanja pred Licem Božjim, sudjelovati u ovom svetom zagrljaju cijele kreacije po svojstvima, istodobno poslaničkih i božanskih, mudrosti i suosjećanja.

\* \* \*

Zajednička osnova na kojoj duhovne tradicije islama i budizma stoje zajedno je princip apsolutnog jedinstva, a čemu svjedoče objavljeni tekstovi obiju predaja i čije zazbiljenje, pomoću individualne duše, ovdje i sada, tvori krajnji cilj obiju religija. U odnosu na naznake jedinstva da je svetost ili svetaštvo (bogougodništvo) definirano u objema religijama: jedinstvo zahtijeva savršeno znanje, koje zauzvrat zahtijeva ukupnost brisanja sebe unutar tog znanja i bezuvjetnog darivanje sebe drugima u suosjećanju. Bogougodnik—*walī* u islamu i Arahat/Bodhisattva u budizmu—predstavlja vrh ljudskog savršenstva; u bogougodniku su najdublji ciljevi religije ispunjeni u svijetu; po bogougodniku je religija zazbiljena u svoj svojoj punini; kroz bogougodnika je svetost religije najopipljivije doživljena. Teorija i praksa, koncept i ostvarenje, duhovni ideali i ljudske stvarnosti – svi su ujedinjeni u osobi bogougodnika. Dvije osnovne dimenzije svetosti—vertikalna i horizontalna, metafizička i etička, božanska i ljudska—može se

vidjeti kako definiraju bitnu zajedničku osnovu okupljanja islama i budizma u zajedničkoj težnji za onim Jedinim.

**Reza Shah-Kazemi**

© The Royal Aal-Bayt

Institut za islamsku misao, 2010. godine

ŠEJH HAMZA YUSUF

## Buddha u Kur'anu

Kad se budizam i islam promatraju zajedno, neki to vide kao stvar usporedbe jabuka i naranči. Nakon dubljeg ispitivanja, postoji—poput dva slana ukusa uzgojena na stablima, sjemenke-u-mesnatom plodu - mnogo je toga zajedničkog dvjema vjerama. Budizam sebe vidi kao reformistički pokret proizašao iz prethodne hinduističke tradicije. Slično, islam sebe vidi kao reformistički pokret, onaj koji je nastao iz prethodnih abrahamskih tradicija i kao odgovor na percipiranu židovsku i kršćansku duhovnu rasutost. I budizam i islam imaju univerzalističke tvrdnje, s jakim temeljnim doktrinama, kao što su pet stupova i šest članaka vjere u islamu, i četiri plemenite istine i plemeniti osmostruki put u budizmu. Ali možda je najznačajnije da su oboje ukorijenjeni u duboko bogatim etičkim kanonima koji dobrotu, suosjećanje i milosrđe smatraju srži ljudske kvalitete koje treba njegovati. U svojim govorima diljem svijeta, Dalai Lama naglašava slične vrline, a Kur'an naziva Poslanika Muhammeda, sallallahu alaihi wasallam (صلى الله عليه وسلم) - neka je mir Božiji i blagoslovi na njega “milošću svim svjetovima” (21:107).

Iako se mogu uočiti mnoge sličnosti, postoji i zajednička povijest koja je bila obostrano korisna za obje tradicije, posebno za muslimane, jer ih je to potaknula da raspravljaju o tome kako se baviti — teološki i pravno — novonastalim religijama na koje su naišli. Kada su prve muslimanske dinastije

osvojile zemlje u Iranu, Afganistanu i središnjoj Aziji, da ne spominjemo indijsku potkontinent, pronašli su veliku budističku populaciju i pogledali i gledali u Kurʾān i Sunnet<sup>1</sup> za smjernice.

Kurʾān raspravlja kategorije vjerovanja u suri (poglavlju)<sup>2</sup> koje je naslovljeno “Hodočašće” (Hadždž), što je jedna od najvažnijih sura koja se bavi s drugim vjerama i uvjerenjima, a sadrži nekoliko ajeta koji se izravno bave religijskom raznolikošću.<sup>3</sup> Najdefinitivniji ajet ove sure u tom pogledu razlikuje šest kategorija vjerskih vjerovanja, a muslimanski egzegeti su tradicionalno stavljali sve vjere i sekte u jednu od ovih šest: “Allah će na Sudnjem danu odvojiti vjernike od Jevreja, Sabijaca, kršćana, poklonika vatre i mnogobožaca. Allah je zaista o svemu obaviješten” (22:17). Velika važnost ovog ajeta je da nam je teološki zabranjeno osuditi bilo kojeg pojedinca, bez obzira na njegovu ili njezinu vjeru, na prokletstvo ili kaznu u zagrobnom životu jer konačna presuda pripada jedino Bogu. Mnogi hadisi<sup>4</sup> i izjave ashaba Poslanika (s.a.w.s.) također potvrđuju ovaj temeljni članak vjere.

Otuda, gdje su muslimani tradicionalno svrstavali budiste među ovih šest kategorija? Za razliku od brojnih modernih muslimana koji budiste

<sup>1</sup> Sunnet je normativna praksa poslanika Muhammeda, Bog mu se smilovao. Na primjer, Poslanikov (s.a.w.s.) sunnet je bio popodneвно spavanje. Arapska riječ *sunnah* izvedena je iz korijena koji znači “put, praksa”. Poslanik (s.a.w.s.) je rekao: “Ostavljam vam dvije stvari, Kurʾān i moj sunnet; ukoliko ih se budete držali, nikada nećete zalutati” (pripovijeda imam Mālik u *Muwattāʾ*). Sunnet se izvodi iz riječi, djela i prešutnih odobravanja i neodobravanja Poslanika (s.a.w.s.). Ovo je drugi najvažniji izvor vlasti i zakonodavstva u islamu nakon Kurʾāna.

<sup>2</sup> Sura ukazuje poglavlje Kurʾāna. Arapska riječ *sūrah* je izvedena iz korijena koji znači “zid, oblik”, budući da je funkcija svake sure zazidati i dati oblik jednom odjeljku Kurʾāna.

<sup>3</sup> Vidjeti odjeljak “Qurʾānic premises of dialogue” (Kurʾanske premise dijaloga), str. 12-14 u Reza Shah-Kazemijevom tekstu za daljnju raspravu na ovu temu.

<sup>4</sup> Hadisi su izjave koje se pripisuju poslaniku Muhammedu (s.a.w.s.) temeljem kojih je poznat njegov sunnet. Oni čine izreke Poslanika (s.a.w.s.), kao i izreke njegovih ashaba koje govore o njegovim postupcima ili opisima. Hadis se smatra mjerodavnim izvorom zakonodavstva i predstavlja glavni izvor vodstva za muslimane, drugi odmah nakon Kurʾāna. Oni su izvorno usmeno prenosili i prihvatili korištenjem rigorozne metode provjere autentičnosti i kompilirani su od početka drugog dijela prvog stoljeća islamske ere u četvrtom stoljeću.

smatraju da su među mnogobošcima, vjerujući da su idolopoklonici zbog obilja slika i kipova Buddhe, rani muslimanski učenjaci komparativne religije imali su sasvim drugačiji stav. Imali su povoljno mišljenje o budistima i divili su se dubokoj duhovnosti budističkih praktičara.

U klasičnoj muslimanskoj literaturi o religijama i sektama nalazimo mnoge reference na "al-Badadah", što znači i budisti, kao i "al-Budd", sami Buddha. Ibn al-Nadīm (umro 998.), irački knjižar i autor poznatog djela pod naslovom *Kompendij (al-Fihrist)*, koji je katalogizirao postojeće autore i njihove teme proučavanja, bilježi knjige koje se bave budizmom, uključujući *Buddhin život (Kitāb al-Budd)*. U njegovom poglavlju pod naslovom "Bilješke o Budi": neki su vjerovali da je božansko utjelovljenje,<sup>5</sup> dok su drugi bili generički naziv za one koji su druge vodili na pravi put. On opisuje izvanredne slike Buddhe u Bamijanu (u onome što se danas zove Afganistan), i piše da su kipovi Buddhe odatle doneseni u Bagdad. On također spominje samostan Nava Vihara, poznato mjesto hodočaća u istoj regiji koju su posjećivali budisti izdaleka, kopnenim putem i morem. On piše o Zlatnom hramu za koji je saznao iz indijskog izvora kojemu je vjerovao, koji je rekao da su hodočasnici koji su tražili lijekove pronašli da je Bog, vidjevši hram, izliječio njihove bolesti.<sup>6</sup>

Možda najznačajniji klasični muslimanski opis budizma se nalazi kod imama Muhammad b. 'Abd al-Karīm al-Shahrestānīja (umro 1153.) i njegovom opsežnom djelu *Religije i sekte (al-Milal wa al-nihal)*. Imam

<sup>5</sup> Iako postoje neki budisti koji vide Buddhu kao božansko biće, što za muslimane predstavlja jasno idolopoklonstvo (*shirk*), mnogi budisti to ne čine. Mu Soeng komentira: "Za Sthavire, Buddha Shakyamuni je bio povijesna osoba — veliki učitelj, ali ne i božanstvo." Dok mahajanski izrazi pobožnost mogu biti protumačeni kao idolopoklonički, theravada budizam je manje takav, ali budistički svećenici povijesno su tolerirali pobožne izraze koji su često imali svoje korijene u prethodnim idolopokloničkim tradicijama naroda s kojima su se susretali. Cha'n budizam otvoreno i u praksi odbacuje sve oblike idolopoklonstva. Pogledati za daljnju raspravu odjeljak naslovljen "The Buddha as Messenger", str. 14-19, i "Images of the Buddha, Blessings upon the Prophet", str. 73-78.

<sup>6</sup> Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist* (Beirut: Dār al-Ma'rifa, n.d.), str. 486-489.

al-Shahrastānī bio je istaknuti šafititski pravnik, aš'aritski teolog i autor najcjenjenijeg i najcitiranijeg djela o komparativnoj religiji u predmodernoj islamskoj tradiciji.<sup>7</sup>

U ovom djelu, on također pravi prilično zapanjujući—i intrigantan—iskaz koji povezuje Buddhu za ličnost u Kur'ānu.

\* \* \*

Prije nego što istražimo tu tvrdnju, vrijedno je napomenuti da imam al-Shahrastānī identificira budiste kao Sabijce, što je posljedična kategorizacija, s obzirom na status koji Sabijci imaju u Kur'ānu kao spašena skupina. Korijen riječi Sabijaca je *saba*, što je “izlazak zvijezde”. Većina egzegeta objašnjava da su Sabijci obožavali zvijezde jer su vjerovali da su zvijezde vozila kojim Bog organizira svijet. U nekoliko komentara, Sabijci su također opisani kao oni koji vjeruju u reinkarnaciju i vječnost svijeta. Ponekad se pogrešno poistovjećuju s mandejskim Sabijcima iz Donjeg Iraka koji su imali neka zoroastrijska uvjerenja glede svjetla i tame.

Šejh Ibn Tajmiyya (u. 1255.) je vjerovao da su Sabijci dvije vrste: politeističko i unitarističko. Prema njegovim riječima, bili su ljudi koji nisu imali zakon uzet od poslanika, ali on tvrdi da među Židovima, kršćanima i magijcima također ima ljudi koji, unatoč tome što nemaju religiju *per se*, spoznaju Boga kao jednog i ne niječu Boga. Rekao je da se drže zajedničke vrste predanosti (*islām al-mushtarak*) što podrazumijeva “obožavanje samo Boga, biti iskren i pravedan, zabranjivanje nepristojnih i ružnih stvari i zabranjivanje tlačenja kao i ona druga pitanja oko kojih su se poslanici slagali.” Nadalje, on potvrđuje, “[Oni kažu,] ‘Nema božanstva osim Boga’ unatoč tome što nemaju ni objavljenu knjigu ni poslanika”.<sup>8</sup> On tvrdi da se

<sup>7</sup> Imam Abū al-Fath Muhammad b. ‘Abd al-Karīm al-Shahrastānī bio je učenik eruditnog teologa polihistora, imama al-Qushayrija. Rođen je u Shahrastānu, području između Nishapura i Khawarizma, a oba ova područja su imala veliku budističku populaciju. Postao je popularan propovjednik u Bagdadu, a Ibn Khalikkān kaže o njemu: “Bio je uspješan imam, pravnik i teolog, kao i istaknuti propovjednik. Najpoznatiji je po svojoj knjizi *al-Milal wa al-nihal* (Religije i sekte) koja je pokušava dati prikaz svih religija i sekti poznatih u to vrijeme.”

<sup>8</sup> *Al-Mawsū‘ah al-muyyassarah*, tom 2 (Riyad, S.A., n.d.), 764.



posljednja skupina odnosi na Sabije uključene u kur'ansku kategoriju onih koji postižu spasenje. Ovo je ojačano pomoću činjenica da ajet navodi da oni vjeruju u Boga i posljednji dan. Nadalje, čak i ako se njihova uvjerenja smatraju pogrešnim, to jest, ne negiraju mogućnost njihovog spašavanja tog dana, prema dominantnoj teološkoj poziciji aš'aritskih škola, budući da idolopoklonici koji nisu bili primatelji objavljene poruke se ne drže odgovornim za nepoznavanje—i prihvaćanje—božanskog jedinstva.

Osim toga, hadiska literatura jasno ukazuje da neki ljudi s lažnim uvjerenjima bit će spašeni u zagrobnom životu. Na primjer, prema sahih hadisu, neki čovjek je dao svojim sinovima da ga kremiraju, nadajući se da ga Bog ne bi mogao ponovno stvoriti i potom kazniti u zagrobnom životu. Poslanik (s.a.w.s.) obavještava nas da je Bog oprostio čovjeku, iako je sumnjao u Božju svemoć, koja se smatra nevjerništvom (*kufir*).<sup>9</sup> Ajet u Kur'anu koji kategorizira ove koji će biti spašeni: "One koji su vjerovali, pa i one koji su bili Jevreji, i kršćani, i Sabijci – one koji su u Allaha i onaj svijet vjerovali i dobra djela činili, - doista čeka nagrada od Gospodara njihova; ničega se oni neće bojati i ni za čim oni neće tugovati" (2:62). U pogledu ovog ajeta, imam al-Alūsī (umro 1854.), u svom autoritativnom komentaru kaže:

Sabijci su skupina čije su se različite škole vrtjele oko fanatične privrženosti duhovnim učiteljima (*rūhāniyyīn*) i traženja zagovornika. Kad su bili nesposobni približiti im se izravno i uzeti od njih njihovih suština, neki su od njih pribjegli korištenju pagoda.<sup>10</sup> Dakle, Sabijci iz Male Azije oslanjali su se na planete, a Sabijci iz Indije su se oslanjali na zvijezde, a neke od njih su napustili hramove i korištenje slika koje ne mogu ni čuti ni vidjeti, niti koriti bilo kome i trunku. Prvu skupinu čine obožavatelji planeta i drugu

<sup>9</sup> Za opsežnije propitivanje ovog problema, vidjeti moj članak, "Who are the Disbelievers" (Ko su nevjernici), *Seasons Journal*, vol. 5, no. 1 (San Francisco: Zaytuna Institute, 2008.), str. 31-50.

<sup>10</sup> Riječ u izvornom arapskom tekstu je *bayākil*, što se može glosirati kao "hram velikog oltara". Al-Isfahani kaže da je to "bilo koja velika građevina; hram koji kršćani koriste koji sadrži sliku Marije." Dakle, to je hram sa slikom, što je u biti ono što je pagoda, a Websterov rječnik definira pagodu kao "vjerski objekt Dalekog istoka", na što upravo ovdje misli imam al-Alūsī. A Bog zna najbolje.

idolopoklonici. I svaka od dvije skupine [Sabijaca] imaju mnogo vrsta i razlikuju se po svojim vjerovanjima i ritualima. Imam Abū Hanīfah (umro 767.) dokazuje da oni ne obožavaju idole, već radije slave zvijezde, kao što je Ka'ba, primjerice, uzvišena [među muslimanima].<sup>11</sup>

Imam ovdje priznaje da su Sabijci različitih vrsta i da su među njima oni u Indiji kao i na drugim mjestima čija vjera u planete jasno je negirana u islamu. Nemoguće je sa sigurnošću znati da li se budisti kao i Hindui mogu uključiti u ovu kategoriju, a ne čini se da znanstvenici ovo ikada tvrdili. Međutim, s obzirom na dvosmislen jezik koji se odnosi na Sabijce i Mage koji se koristi u surama al-Baqarah, al-Mā'ida i al-Hajj, muslimanima se savjetuje da kažu "Bog najbolje zna" (*Allāhu 'alam*).

Vjera abrahamske vjere u Boga i posljednji dan nije shvaćena na isti način bilo u budizmu ili u hinduizmu, ali svakako ima paralele u oba njihova učenja, posebno u Čiste Zemalje budizmu i filozofskom hinduizmu, koji priznaju jednog Boga i priznaju da su slike u hramovima samo pomagala koja pomažu jednostavnim ljudima da shvate određeni aspekt univerzalnog, transcendentnu prirodu Boga. Dok je idolopoklonstvo neoprostiv grijeh u islamu, jasno je iz prve zabrane koju Kur'an spominje, "I ne činite Allahu druge ravnim svjesno" (2:22), da se temelji na svjesnom štovanju bilo čega osim Boga ili pridajući mu atribute božanstva. Neznanje, prema dominantnom mišljenju među muslimanskim učenjacima, opravdava se ako nema jasne poruke— predanosti Bogu - poslano ljudima. Imam al-Ghazzālī (umro 1111.) tvrdi da se ova iznimka također odnosi na one koji primaju iskrivljenu prezentaciju islama i odbacuju ga.<sup>12</sup>

\* \* \*

Uz uključivanje budista među Sabijce, imam al-Shahrastānī daje još jednu izvanrednu tvrdnju u *Religijama i Sektama* o identitetu Buddhe i kur'an-skog karaktera. U odjeljku pod naslovom "Budisti", on navodi:

<sup>11</sup> Vidjeti imam al-Alūsī, *Rūb al-ma'ānī* (2:62).

<sup>12</sup> Vidjeti Abū Hāmid al-Ghazzālī, *Majmū'at rasā'il al-Ghazzālī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.), str. 94.

[Budisti vjeruju] Buddha je osoba s ovog svijeta koji se rađa, a ne ženi se, ne jede, ne pije, ne stari i ne umire. Prvi Buddha koji se očitovao u svijetu poznat je kao Shakyamuni, što znači “častan i plemenit”. Između njegovog pojavljivanja i Hidžre je otprilike 5000 godina.<sup>13</sup> Sljedeća kategorija ispod ove je Boddhisatva, što znači “tražitelj istine”. Taj se rang postiže strpljivošću i davanjem; i željom onoga što treba željeti; napuštanjem vezanosti za ovaj svijet; napuštanjem svojih apetita i užitaka; uzdizanjem iznad svojih zabranjenih stvari; imanjem milosrdnog užitka za sve stvoreno; izbjegavanjem deset grijeha: ubojstva, krađe, bluda, laganja, neslaganja, sramote, psovanja, vrijeđanja, grubosti i nijekanja duhovnih učitelja sljedećeg života; te usavršavanjem deset vrлина: velikodušnosti i milosrđa, opraštanja onima koji vas vrijeđaju, svladavanja ljutnje strpljivošću, odricanja od užitaka ovoga svijeta, meditiranja o vječnom svijetu i otpuštanje ovog prolaznog prebivališta, vježbanja intelekta kroz učenje, ponašanja, i razmišljanja o ciljevima stvari, disciplina vladanje sobom traženjem uzvišenog, blagost u riječi i djelu prema svima, druženja sa svojim bratstvom i preferiranja drugih u odnosu na sebe, i potpuna odijeljenost od stvaranja s potpunim unutarnjim raspoloženjem prema Istini, širenje vlastite cjeline u zanosnoj želji za Istinom, kako bi stigli u vrtove Istine... Među njihovim znanstvenicima, oni se ne razlikuju u pogledu vječnosti kozmosa i njihovog vjerovanje u *karmu*, kao što je prethodno

<sup>13</sup> Autor kasni za oko četiri tisuće godina. Iako je Shahrastanijev prikaz budizma donekle pogrešan, on je izvanredan za njegovo vrijeme, a sve pogreške koje sadrži bez sumnje su rezultat dezinformacija koje su obezbijedene iz njegovih izvora. Iako postoji značajna rasprava o tačnom datumu Buddhinog rođenja, on se općenito navodi oko 563. godine prije Krista u Nepal. Njegova smrt bila je oko 480. godine prije Krista, što bi značilo da je prethodio Poslaniku (s.a.w.s.) otprilike tisuću godina, s oko 50 godina greške.

spomenuto. Nastali su u Indiji zbog posebnih svojstava te zemlje i njezine topografije kao i činjenice da su oni među svojim narodima oni koji se ističu u duhovnim vježbama i samosvladavanju. Na temelju njihovog opisa Buddhe, ako su tačni, čini se da on nije nitko drugi nego al-Khadir, koga muslimani priznaju, neka je mir na njega.<sup>14</sup>

Ovaj posljednji prijedlog da postoji veza između al-Khadira (a.s.) i Buddhe je vrijedan pažnje, te su zajedničke crte između njih dvojice vrijedne razmatranja. Iako je al-Hadir (a.s.) povezan sa Mojsijevim razdobljem (a.s.) u Kurʾānu, rašireno vjerovanje među muslimanima je da al-Khadir (a.s.) ne umire do kraja vremena. Stoga, al-Shahrastānī ne bi bio uznemiren ovim povijesnim neslaganjem - između zabilježenih povijesnih datuma Mojsija i Buddhe koji je udaljen otprilike 700 godina—budući da je najvjerojatnije uvidio da je al-Khadir (a.s.) bio transhistorijski karakter. Također je moguće tumačiti lik al-Khadira (a.s.) kao nadpovijesni arhetip ili poseban način duhovnog vodstva—antinomično i zagonetno, radikalno nadilazi ljudske načine shvaćanja, pa čak i “normalne” načine poslaničkog vodstva. Stoga, umjesto da jednostavno traži uspostavljanje povijesne veze ili identifikacije između al-Khadira (a.s.) i Buddhe, mogli bi također vidjeti Buddhu kao jednu manifestaciju duhovnog arhetipa artikuliranog kurʾanskom figurom al-Khadira (a.s.). Ovo gledište potkrijepljeno je izvanrednom paralelom vidi između ove dvije figure.

Al-Khadir (a.s.) je doista zagonetan lik. Prema Kurʾanu data su mu dva dara direktno od Boga: milost i iskustveno znanje stvarnosti. On se općenito ne smatra poslanikom. On je učitelj koji ne želi učenike, i, u kurʾanskoj pripovijesti, on pokušava razuvjeriti Mojsija od pokušaja učenja onog što

<sup>14</sup> Muhammad b. ʿAbd al-Karīm al-Shahrastānī, *Kitāb al-mīlāl wa al-nihal* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, bez datuma), str. 710-712. Uzevši u obzir al-Shahrastānījev status i ugled kao autoritativnog imama i njegovo poznavanje budizma i islamske teologije, posebno je vrijedno spomena da je on trebao sugerirati mogućnost Buddhe da je kurʾanski mudrac, al-Khadir (a.s.).

se ne može naučiti, ali se mora doživjeti. Ovo je vrlo budistički pogled. Priča se da je Buddha rekao: "Ako netko želi sebe onakvim kakvim druge učiš, treba ovladati samokontrolom, jer jastvo je uistinu teško ukrotiti".<sup>15</sup> Al-Khadir (a.s.) koristi pristup nalik zenu, u kojem učenik ne može razaznati značenje svoje radnje, ali mora strpljivo izdržati učiteljevo vanjsko antinomijsko ponašanje. Većina islamskih teologa ga opisuje kao netko kome je dato direktno znanje direktno znanje (*'ilm ladunniyy*), koji nije otkrivenje/objava, već znanje "iz božanske prisutnosti". Definira se kao:

Izravno znanje koje netko dobiva od Boga bez posredstva meleka ili poslanika kroz svjedočenje, kao što se desilo sa al-Khadirom... Kaže se da je to znanje božanske suštine i njezinih kvaliteta sa sigurnošću da proizlazi iz izravnog svjedočenja i iskustva koje se događa u unutarnjem oku svijesti.<sup>16</sup>

Sufijski tumački Kur'ana su tvrdili:

Al-Khidr predstavlja unutarnju dimenziju, ezoteriju, koja nadilazi oblik. On se muškarcima pojavljuje u onim trenucima kada njihova vlastita duša svjedoči o svijesti o toj dimenziji. U tom rijetkom slučaju kada dođe do spontane spoznaje duhovne istine od strane *farda*, "samca" ili netko tko je sudbinom odsječen od objave ili od normalnih kanala duhovne pouke, al-Khidr je taj koji je učitelj, kao u izreci "kada je učenik spreman, pojavljuje se majstor."<sup>17</sup>

Sufijski mudrac i priznati majstor Ibrāhīm b. Adham, koji je bio vladar Balkha i napustio svoje prijestolje radi asketskog života u pustinji nakon

<sup>15</sup> Thomas Cleary, *Dhammapada: The Sayings of Buddha / Dhammapada: Budine izreke* (New York: Bantam Books, 1994.), str. 54.

<sup>16</sup> Vidjeti dr. Anwar Fu'ād Abī Khuzām, *Mustalahāt al-Sufiyyah* (Beirut: Maktabat Lubnan, 1993.), str. 128.

<sup>17</sup> Cyril Glasse, *The New Encyclopedia of Islam / Nova enciklopedija islama* (Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2003.), str. 258. "Al-Khidr" je varijanta izgovora "al-Khadir".

što mu se pojavio al-Khadir (a.s.) dva puta, i rekao: “U toj sam divljini živio četiri godine. Bog mi je dao da se hranim van svake moje muke. Khidr Zeleni i Drevni bio je moj pratilac za to vrijeme — naučio me Velikom Božijem imenu”.<sup>18</sup>

Prema vjerodostojnom hadisu koji prenosi imam al-Bukhārī, Poslanik je rekao da je al-Khadir nazvan tako “jer je sjedio na bijelom bilju ispod kojeg je izbijalo zeleno lišće”.<sup>19</sup> Ovo je zadivljujući hadis, s obzirom na to da je Buddha često prikazan kao onaj koji sjedi ili hoda po velikim bijelim lotosovim cvjetovima sa zelenim lišćem ispod njih. Veliki bijeli lotosov cvijet također odgovara arapskom opisu *farwah bay’a*, bijele “biljke poput ovčje kože”; s obzirom da su Arapi imali nekoliko naziva za cvijeće, značenje je prepušteno nagađanju. Zanimljivo je i da se zelena boja povezuje i sa al-Khadirom i sa Buddhom. “Al-Khadir” doslovno znači “Zeleni Čovjek”, dok se Buddhina sretna boja smatra zelenom, a on i jeste često prikazivan kao zelen u kipovima.

Ostale nevjerovatne sličnosti se vrte oko loze i lokacije. Hadis koji spominje Ibn ‘Ajībah u svom komentaru Kur’ana kaže:

Poslanik (a.s.) se prenosi da je rekao u vezi s al-Khadirom: “Bio je sin kralja koji je želio da njegov sin naslijedi svoje prijestolje, ali je on to odbio i pobjegao na osamljeno otočko mjesto gdje ga nisu mogli naći”.<sup>20</sup>

Ovo se ne razlikuje od priče o Gautami Buddhi, princu koji je pobjegao iz svoje palače i potražio skrovito mjesto na kojem bi meditirao. Na sličan

<sup>18</sup> Ibid. Vjeruje se da je Al-Khadir (a.s.) živ, a mnogi muslimanski bogougodnici kroz islamsku povijest su tvrdili da su ga sreli i učili od njega. Ima i drugih učenjaka koji ovo poriču i koriste kao dokaz dobro poznate izjave Poslanika (a.s.) da će “unutar sto godina svi koji danas žive na zemlji biti mrtvi.” Ovaj hadis ukazuje, međutim, na značenje *qarn* ili “naraštaj,” i ne negira mogućnost da netko postoji izvan normalnog životnog vijeka. A Bog zna najbolje.

<sup>19</sup> ‘Abd al-Razzāq, koji prenosi hadis rekao je da je “*al-farwat al-baydā*”, koji je sjedio na bijeloj biljci ili tome slično, ... a drugi su rekli da je to bijela biljka kako je Poslanik (a.s.) upoređen sa bijelom ovčijom kožom”. Vidjeti Ibn Kathir, *Qasas al-anbiyā*’ (Bejrut: Tihamah li al-Nashr wa al-Maktabat, 1997), str. 349-351.

<sup>20</sup> Vidjeti Ahmad, *Ajībah, al-Bahr al-madīd* (18:65).

način, Ibn 'Asākir također prenosi da je al-Khadir (a.s.) bio kraljev sin koji nije želio ni vlast ni žene, i on spominje da je al-Khadir ostao u celibatu cijeli život.<sup>21</sup> Al-Alusi, u svom komentaru Kur'ana, prenosi da je Ebu Nu'ajm, u svom *Hilyahu*, spomenuo da je al-Khadir bio u Indiji, kao i Buddha.

Uz to, Ibn Kathīr (umro 1373.) također prenosi dva učenja al-Khadira (a.s.) koja su iznenađujuće budistička u svojoj suštini. Prvo je od Vehba b. Munabbihā (umro 729.) koji prenosi da je El-Khadir (a.s.) rekao: "O Musa, ljudi pate na ovom svijetu do stupnja njihove mentalne vezanosti za to."<sup>22</sup> Prema istoj knjizi, kada je al-Khadir otišao iz Mojsijevog društva, otišao je njemu sa ovim savjetom: "Budi koristan kamo god ideš, i nikada ne čini štetu; budi radostan i blistav, i nemoj se ljutiti; ostaviti raspravu; nikad ne idi nigdje bez svrhe; i nikad se ne smij bez čuđenja".<sup>23</sup>

U kur'anskoj pripovijesti, kada al-Khadir (a.s.) objašnjava Musau (Mojsiju) razloge zbog kojih je počinio naizgled neobjašnjiva djela o kojima Musa (Mojsije) ga ispituje, al-Khadir (a.s.) navodi kao svoj razlog, "Gospodar tvoj želi, iz milosti Svoje, da oni odrastu i izvade blago svoje. Sve to ja nisam uradio po svome rasuđivanju. Eto to je objašnjenje za tvoje nestrpljenje" (18:82). Ovo ilustrira životnu svrhu Arahata. Iako razlika u povijesnom vremenskom periodu između Musaovog (a.s.) i Buddhinog ostaje, činjenica da je imam al-Shahrastānī mogao vidjeti paralele između učenja Buddhē i al-Khadira (a.s.) stoji kao snažna potvrda glavnog islamskog teologa i da je, doista, mnogo toga što nalazimo u budizmu kompatibilno sa kur'anskim svjetonazorom. Jedan upečatljiv primjer je Buddhina izjava: "Onaj tko zna da je sam sebi drag, dobro će ga čuvati; mudar bdije trećinu noći."<sup>24</sup> "Gospodar tvoj sigurno zna da ti [Muhammede] u molitvi provodiš

<sup>21</sup> Vidjeti Ibn Kathīr, *Qasas al-anbiya'*, str. 454.

<sup>22</sup> Ovo tako tačno opisuje osnovu svih budističkih učenja da ću ga prenijeti na arapskom za one koji žele vidjeti da je prijevod tačan: *Yā Mūsā, inna al-nāsa mu'adhabūna fi al-dunyā 'alā qadri humūmibih bibā*. Vidjeti Ibn Kathīr, *Qasas al-anbiyā'*, str. 352.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Cleary, str. 54.

manje od dvije trećine noći, polovinu njezinu ili trećinu njezinu, a i neki od onih koji su uz tebe” (73:20).

\* \* \*

Povijest islama, poput povijesti drugih religija, ima svoje svjetla i njegova mračna razdoblja. U islamskoj zajedničkoj povijesti s budizmom, nalazimo razdoblja u kojima su budisti živjeli u relativnom miru i sigurnost pod muslimanskom vlašću, a u drugim vremenima nalazimo muslimane koji ugnjetavaju budiste, prisiljavajući ih na obraćenje ili ponekad čak masakrirajući ih. U nekim slučajevima nalazimo i dokaze o budističkom ugnjetavanju muslimana.

Stoga se isplati osvrnuti se unatrag, ne samo koliko su dobro—ili loše—muslimani i budisti koegzistirali, već i na ono što religija islama govori o budistima i njihovom mjestu u dominantno muslimanskom društvu.

Budizam je bio raširen u srednjoj Aziji, Iranu, Tibetu, Indijskom potkontinentu i Kini mnogo prije dolaska muslimana i komunicirali su sa njima na ovim mjestima. Kako se islam proširio u jugistočnoj Aziji, muslimani su se susreli s budistima u Burmi, Kambodži, Vijetnamu, Siamu i također Malajskom arhipelagu. Budizam je napredovao tijekom ranog razdoblja muslimanskih osvajanja, a povijesni prikazi vrlo detaljno opisuju hramove i budističke škole u mjestima kao što su Balkh i Mazaar-e-Sharif u današnjem sjevernom Afganistanu. Štoviše, zvučni zapisi bilježe putovanja kineskih budističkih redovnika i učenjaka, Hsuan Tsanga, koji posjećuje Balkh godine 630. i pronalazi oko stotinu teravedskih budista u tamošnjim samostanima. Čuvari jedne od najvažnijih svetinja u budističkoj povijesti bili su Afganistanci koji su govorili perzijski, poznati kao Barmakidi, koji su bili briljantni budistički upravitelji. Nakon njihovog prelaska na islam, dovedeni su u Bagdad tijekom vladavine dinastije abbasida, gdje su revolucionirali muslimansku vlast i uveli važne diplomatske inovacije koje su promijenile lice islama.

U osmom stoljeću, kada je Qutejba b. Muslim vodio umayyadsku kalifatsku vojsku u središnju Aziju, pronašao je mnogo ljudi koje su opisani



kao štovatelji idola, od kojih su većina vjerojatno bili budisti, ali je bilo i manihejaca i nestorijanskih kršćana u ovoj zemlji. Prema arapskim povjesničarima, Qutaybah je bio upozoren od strane domaćih ljudi da će propasti svatko tko naudi kipovima. Međutim, on ih je počeo uništavati, i vidjevši da je to i učinio bez da je patio ili propao kao rezultat, mnogi su praznovjerni prihvatili Islam.

Dr. Alexander Berzin, povjesničar i proučavatelj budizma, piše o ranoj ekspanziji islama u srednjoj Aziji:

[Ummayyadski namjesnici] su dopustili sljedbenicima nemuslimanskih religija u zemljama koje su osvojili da zadrže svoje vjere ako su se mirno pokorili i platili glavarinu... Iako su neki budisti u Baktriji pa čak i opat Nava Vihare prešli na islam, većina budista u regiji prihvatila je ovaj *dhimmi* status lojalnih nemuslimanskih zaštićenih podanika unutar islamskih država. Nava Vihara je ostala otvorena i funkcionalna. Han kineski hodočasnik Yijing (I-Ching) posjetio je Nava Viharu 680-ih i izvijestio o njenom procvatu kao središtu proučavanja Sarvastivade.

Omajadski arapski autor, al-Kermani, napisao je detaljan izvještaj o Navi Vihari na početku osmog stoljeća, sačuvan u djelu *Zemlje* iz desetog stoljeća (arapski: *Kitāb al-Buldān*) al-Hamadhanija. Opisao je to u terminima lako razumljivim muslimanima crtanjem analogija s Ka'бом u Mekki, najsvetijim islamskim mjestom. Objasnio je da je glavni hram imao kamenu kocku u sredini, ogrnutu tkaninom, a da hadžije kruže oko njega i čine sedždu, kao što je slučaj sa Ka'бом. Kamena kocka odnosila se na platformu na kojoj je stajala stupa, kao što je bio običaj u baktrijskim hramovima. Tkanina koja ga je pokrivala bila je u skladu s iranskim običajem za iskazivanje šovanja, jednako primijenjeno na Buddhine kipeve kao i na stupe. Al-Kermanijev opis pokazuje otvoren

i pun poštovanja odnos Arapa omajada u pokušaju razumijevanja nemuslimanskih religija, kao npr. budizma, koji su susreli na svojim novoosvojenim teritorijama.<sup>25</sup>

Ipak, protivljenje islamu u ovim zemljama je bilo nasilno, i nemuslimani nisu smjeli nositi oružje. Afganistanci drže da se islam među njima širio mirnim putem, ali povijesni zapis pokazuje da je budizam ostao jak čak i nakon arapske invazije sve do obraćenja kralja Kabula za vrijeme vladavine al-Ma'muna (umro 833.). Statua Buddhe poslana je al-Ma'munu kao danak, a on ju je dao poslati u Mekku gdje je ostala izložena nekoliko godina, podsjećajući na sve što je imao kralj Afganistanaca koji je primio islam. Ovo je dobro djelovalo kao dio abasidske propagande u njihovim nastojanjima da šire islam.

Za vrijeme ustanka imama al-Husayna na arapskom poluotoku, budisti su koristili umajadsko zanemarivanje Afganistana kao priliku da povrate svoj suverenitet. Godine 705. Tibetanci su se udružili s turskim šahijima i pokušali istjerati umayyadske snage iz Baktrije. Godine 708., budistički princ, Nazaktar Khan, uspio je ukloniti snage ummayyada i "uspostaviti fanatičnu budističku vladavina u Baktriji. Čak je i odrubio glavu bivšem opatu Nava Vihare koji je prešao na islam".<sup>26</sup>

Sedam godina kasnije, Arapi su povratili izgubljeno. Muslimanski general, Kutejba (Qutaybah), preoteo je Baktriju od turskih šahija i njihovih tibetanskih saveznika. Kutejba je oštro kaznio samostan, što je dovelo do toga da su mnogi budistički redovnici pobjegli u Khotan i Kašmir, čime je ojačao budizam na ovim prostorima. Hram je obnovljen, a opća politika prema budistima bila je tolerancije, osim ako nisu bili uključeni u bilo kakvu subverzivnu opoziciju na muslimansku vlast.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Alexander Berzin, *Historical Sketch of Buddhism and Islam in Afghanistan*, 2006 ([www.berzinarchives.com](http://www.berzinarchives.com)), 5.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Ibid., str. 4.

Tibetanci, koji su se prije udružili s turskim šahijima, sada su se udružili s umayyadima i 717. poslali veleposlanika na umajadski dvor 'Omer b. 'Abd al-Aziza, koji je zauzvrat poslao muslimanskog učenjaka, al-Hanafija, na Tibet da propovijeda islam Tibetancima. Čini se da je bio neuspješan. Budizam je ostao jak u središnjoj Aziji tijekom više od stotinu godina muslimanske vladavine, a što naznačuje opću toleranciju vjere.<sup>28</sup> Međutim, do sredine IX stoljeća, islam je počeo uzimati maha među srednjoazijskim stanovništvom, unatoč raširenoj praksi budizma. Thomas W. Arnold, britanski orientalist i profesor islamskih nauka, piše:

Međutim, čini se da su se nasljednici [kralja Kabula] vratili budizmu, jer kada je Ya'qūb b. Layth, utemeljitelj dinastije Saffārid, proširio svoja osvajanja sve do Kābula, otkrio je da je vladar zemlje "idolopoklonik", i Kābul je sada postao stvarno muhamedanski po prvi put, Afganistanci su vjerojatno bili prilično voljni uzeti službu u vojsci tako strašnog osvajača kao Ya'qub b. Laytha, ali tek nakon osvajanja Sabaktigīna i Mahmuda od Ghazne islam se ustalio diljem Afganistana.<sup>29</sup>

Al-Bayrūnī, čovjek enciklopedijske izobrazbe, za kojeg se tvrdi da je bio utemeljitelj komparativnih religijskih studija, bilježi pad i postupni nastanak budizma u Afganistanu nakon desetog stoljeća. On je opisao ono što je ostalo od budizma u Afganistanu za njegovo vrijeme, te je tijekom svog boravka u Indiji angažirao i hinduse i budiste kada je pratio osvajačku muslimansku vojsku Mahmuda al-Ghaznija. Dokazi upućuju na to da je korištena muslimanska arhitektura koja je korištena za izgradnju utjecala je i na arhitektura budističkih samostana.<sup>30</sup> Jasno je da sve do mongolske invazije u trinaestom stoljeću, budizam još uvijek bio raširen u istočnim muslimanskim zemljama, a budisti su se mogli naći u Iranu i srednjoj Aziji. Nakon

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam / Propovijedanje islama* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2002.), str. 217.

<sup>30</sup> Glasse, str. 302.

mongolske invazije na ove zemlje, muslimani su patili uvelike i mnogi od njihovih podanika našli su priliku tačnije osвете za prethodne muslimanske prijestupe. Razina animoziteta koju su neki od njihovih prethodnih podanika osjećali protiv muslimana je ilustrirana u sljedećem događaju iz regije Kuyūk Khana (1246.-1248.), unuka Džingis-kana, kako ga je prepričao muslimanski povjesničar al-Džuzdžani (al-Jūzjānī):

Osobe vrijedne povjerenja ispričale su da su budistički svećenici neprestano poticali Kuyūka na djela ugnjetavanja [muslimana] i progon vjernika. Bio je imam u toj zemlji, jedan od učenih ljudi među muslimanima... po imenu Nūr al-Dīn al-Khawārizmī. Brojni kršćanski laici i svećenici uputili su zahtjev Kuyūku, tražeći od njega da pozove tog imama (muslimana) kako bi mogli voditi polemiku s njim i natjerati ga da dokaže superiornost vjere Muhammeda i njegove poslaničke misije - u suprotnom, trebao bi biti kažnjen smrću. Khan se složio, imam je poslan i uslijedila je rasprava o Muhammedovoj tvrdnji da je poslanik i o načinu njegovog života u usporedbi s životom drugih poslanika. Konačno, kao što su bili argumenti tih prokletnika slabi i lišeni snage istine, povukli su se iz kontradikcije i nacrtali biljeg ugnjetavanja prema obredima i uredbama [muslimanskog] zakona, kako bi njegovi nedolični pokreti u obavljanju ovog čina ibadeta (bogoštovlja) postali očiti njima i Khānu... Kada su pobožni imam i drugi (muslimani) koji su bili s njim spustili svoja čela na zemlju u činu sedžde, neki nevjernici koje je Kuyūk pozvao, jako su ih iznervirali i lupali im glave sa silom na zemlji, i počinili su druge gnusne radnje protiv njih. Međutim, taj pobožni imam je izdržao ovo ugnjetavanje i uznemiravanje i učinio je sve potrebne forme i obrede molitve i ni na koji način ga nije skratio. Kad je ponovio pozdrav, podigao je lice prema nebu i obdržavao formu "zazivaj svoga Gospodara s

poniznošću i u tajnosti” i zatraživši dopuštenje da ode, vratio se svojoj kući.<sup>31</sup>

Nije iznenađujuće da bi budisti osjećali takvo neprijateljstvo prema štićenima koji su imali tako malo obzira prema njihovoj vjeri i smatrali ih jednostavno kao “idolopoklonike”, ništa drugačiji od onih pod kojima su muslimani patili u Mekki u ranim godinama islama.

Ipak, nisu svi budisti u tom razdoblju bili antagonistički prema islamu, a neki su imali stvarni interes za načela vjere. Među najistaknutijim obraćenicima na islam s budizma bio je Ghāzan Khan, sedmi i najveći ilhanidski vladar mongolskog carstva. Rođen je kao kršćanin, odrastao kao budist kao mlad dječak, i nastavio je podizati nekoliko budističkih hramova u Khorasanu. On je vladao u Perziji i doveo sa sobom u tu zemlju nekoliko budističkih svećenika koji su držani na njegovu dvoru i s kojima je uživao razgovarajući. Na vrhuncu moći, nakon temeljitog proučavanja islama, čini se da je imao pravo iskustvo obraćenja. Njegov kroničar, poznati muslimanski povjesničar Rashid al-Din, branio je konverziju (preobraćenje) kao iskreno i tvrdio: “Koji bi interesni motiv mogao navesti tako moćnog vladara da promijeni svoju vjeru: još manje, princa čiji su poganski preci osvojili svijet?”<sup>32</sup> Opet, međutim, nalazimo da se budisti nazivaju poganima.

\* \* \*

Ne može se poreći da imamo tu temu koja se stalno ponavlja, kako u prošlosti i sadašnjosti, muslimana koji budiste označavaju kao pogane, idolopoklonike, odnosno mnogobošce. Ovo je donekle složeno sa stvarnim apsolutnim prezirom koji muslimani imaju prema svim oblicima idolopoklonstva, pa i ikonografije. Izvan je opsega ovog eseja na odgovarajući način baviti se pitanjem je li budizam idolopoklonički oblik bogoslužnja. Dovoljno je reći da bi svaka takva tvrdnja bila grubo pojednostavljenje, s obzirom na široki raspon duhovnog izražavanja pronađenog pod kišobranom

<sup>31</sup> Arnold, str. 225-226.

<sup>32</sup> Ibid., str. 233.

budizma. Danas postoje kršćanski budisti, židovski budisti i humanistički budisti, da ne spominjemo varijacije pronađene u povijesti. Izrazi središnje Azije pod utjecajem Bona, na primjer, prilično su različiti od cha'n budizma Kine ili njezinog japanskog izraza u zenu. I zen budizam se nikako ne može nazvati idolopokloničkim, čak ni po islamskim strogim standardima idolopoklonstva.

Kompliciranje stvari za muslimansko-budističke odnose je stvarnost da su mnogi muslimani skloni poistovjetiti štovanje s obožavanjem.<sup>33</sup> Unatoč Abū Hanīfinom priznanju da Sabijci nisu obožavali zvijezde, već su ih samo štovali na način muslimanskog štovanja Ka'abe, budistički ritual i široka uporaba Buddhinog lika u njihovim vjerskim praksama i dalje potiče narativ obožavanja idola, posebno među onim muslimanima koji donose fundamentalistički pristup svojoj vjeri.

Nadalje, moramo također priznati da većina oblika budizma sami budisti opisuju kao agnostičke ili ateističke, koji eliminira problem idolopoklonstva, ali čini kao ozbiljan problem za muslimane jer također eliminira ideju Boga u cjelini. S tim u vezi trebamo posebno obratiti pozornost na jednu od središnjih tvrdnji dr Shah-Kazemija u ovoj knjizi: to da oni budisti koji sebe opisuju kao ateiste zapravo idu izvan svega što je Buddha izjavio. Jer, kako bilježi Shah-Kazemi, na str. 31 ove knjige: "Nitko ne može poreći da je Buddhina doktrina neteistička: ne postoji Osobno božanstvo koje igra ulogu Stvoritelja, Objavitelja, Suca u budizmu. Međutim, ustvrditi da je Buddhina doktrina 'ateistička' značilo bi pripisati mu eksplicitno poricanje i negaciju Apsoluta — što se ne nalazi nigdje u njegovom učenju". Drugim riječima, budisti imaju koncept skrajnje zbiljnosti, koja iako nije abrahamska ili osobna, odgovara Bogu u transpersonalnom smislu. Na isti način, ne za razliku od islama, određene vrste budizma uključuju vjerovanje u zagrobni život, oblik raja i pakla, te mjesta radosti i patnje. Ovo su teme pokrenute i raspravljene u ovoj knjizi na način za koji se nadamo da

---

<sup>33</sup> Vidjeti u vezi s tim argumente Shah-Kazemija koji podupiru neidolopokloničku prirodu budističkog obožavanja, str. 58-78.

hoće dovesti do plodnog dijaloga između muslimana i budista, prikazivanja jasnije gdje se razlikujemo i gdje nam leži “zajednička dodirna tačka”.

Činjenica da su muslimani povijesno potisnuli budizam u idolatriju je više odraz neznanja dubine budističkog učenja, a manje odraz islamskog shvaćanja budizma. Na mnogo načina, islam je most između pronađenih azijskih istina u učenjima budizma, taoizma, konfucijanstva i vedantinskog hinduizma i istina koje se nalaze u abrahamskim/ibrahimovskim vjerama judaizma i kršćanstvo.

Štoviše, kao što je jasno rekao profesor Kamali u svom Predgovoru, i pojačan od dr. Šah-Kazemija, bilo je perioda kada su budisti živjeli u sigurnosti pod muslimanskom vlašću, plaćajući danak (*jizyah*)<sup>34</sup> i smatrani su ljudima zaštićenog statusa (*dhimmah*), u skladu sa stavom imama Mālika (umro 795.) i mnogih hanefijskih učenjaka, koji dopuštaju zaštićeni status za ne-abrahamske religije, čak i one koje uključuju idolopoklonstvo. Dr. Sādiq al-Ghiryānī objašnjava ovaj stav:

Džizija (*jizyah*) je preuzeta od arapskih idolopoklonika i onih koji prakticiraju religiju koja nije islam među kršćanima, Židovima, magijcima, komunistima, hindusima i svim drugim među obožavateljima idola ili vatre s obzirom da je Poslanik (a.s.) sam zapovijedao onima koji su izlazili u vojne pohode suprotstaviti se neprijateljima islama prvo ih pozvati u islam i “ako odbiju, pozovite ih da plate danak”, a on nije pravio razliku između politeista (mušrika) ili naroda Knjiga, ... i u vjerodostojnom hadisu zabilježenom kod Muslima od ‘Abd al-Rahmana b. ‘Awfa (r.a.), Poslanik je uzeo džizju od magijaca Hadžera i Omana. Nadalje, prema autoritetu al-Zuhrija,

<sup>34</sup> Iako se riječ “tribute” danas često smatra nepovoljnom, Websterov rječnik definira kao “plaćanje jednog vladara ili naroda drugome u znak priznanja podnošenja ili kao cijena zaštite.” Džizija (*jizyah*) službeni je porez koji plaća pojedinac koji žive u zajednici pod muslimanskom vlašću. Monaški redovi su izuzeti od poreza, kao i umirovljenici, invalidi i siromašni ljudi.

Mālik navodi da je Poslanik (a.s.) uzeo džizju od magijaca iz Bahreina, a ‘Umar je prihvatio od Perzijanaca [i među njima su bili budisti kao i većina koja je bila zoroastrijanci], a Osman (r.a.) je prihvatio od Perzijanaca, a Poslanik (a.s.) je rekao: “Ponašaj se prema njima kao prema ljudima Knjige.”<sup>35</sup>

Nakon što su ljudi ušli u zaštićeni status (*dhimmi*), bez obzira na njihove vjere, dozvoljeno im je da slobodno putuju u zemljama muslimana; postoji samo jedno sveto područje na Arapskom poluotoku koje je izuzeto, jer ga je Poslanik (a.s.) rezervirao samo za muslimane i zatražio da njegovi sljedbenici iz tog kraja presele one ljude koji su prakticirali druge religije, koje su uključivale Židove, kršćane i politeiste. Sama činjenica da je u ovom hadisu spomenuo mnogobošce je jasan pokazatelj da se nemuslimani ne smiju prisiljavati na preobraćanje, niti biti ubijeni ako su odbili obraćenje. Mala manjina muslimanskih učenjaka, međutim, zauzima ekstreman stav, pozivajući se na kurʿanski ajet koji kaže da muslimani trebaju tražiti i ubijati one politeiste koji su prekršili svoj ugovor s muslimanima izdajničkim ubijanjem nenaoružanih muslimana (9:5). Ipak, ajet koji slijedi odmah nakon toga kaže: “Ako te neki od mnogobožaca zamoli za zaštitu, ti ga zaštititi da bi slušao Allahove riječi, a potom ga otpremi na mjesto pouzdano za njega. To zato što oni pripadaju narodu koji ne zna” (9:6).

Iako su budisti i hindusi ponekad bili potlačeni pod muslimanima, najčešće su bili zaštićeni, kao što su bile njihove bogomolje. Neki su također postigli visoke položaje u muslimanskom društvu. Bila su to vremena kada su muslimani prakticirali najbolje iz svoje tradicije. Poslanik Muhammed (a.s.) je rekao:”Tko ugnjetava nemuslimana koji ima zavjet sa

<sup>35</sup> Vidjeti dr. Sādiq al-Ghiryānī, *al-Mudawwanah al-jadīdah* (Beirut: Muʿassasaat al-Rayyān, 2002.), vol. 2, str. 454-59. On uključuje humaniste i komuniste, što je u skladu s Malikovim stavom, ali nažalost nije poznato mnogim muslimanima koji pogrešno vjeruju da je ta opcija tradicionalno bila dostupna samo Židovima i kršćanima. Međutim, to ne bi objasnilo status hindusa u Indiji pod muslimanskom vladavinom zadnjih nekoliko stotina godina, unatoč nesretnim i neislamskim razdobljima progona.



muslimanima, ili koji ga čak omalovažava ili prisiljava da čini nešto što je nesposoban učiniti, ili koji od njega uzima nešto čime nije zadovoljan, ja ću raspravljati protiv muslimana na Sudnjem danu [u ime nemuslimana.]”<sup>36</sup>

Dob davanja i zaštićenog statusa (*dhimmah*) drugih pod muslimanskom vladavinom je davno nestala i ostala samo kao povijesni kuriozitet, bez obzira na svoj važeći pravni status kao dio Šerijata (Vjerezakona). Poslanik (a.s.) predvidio da će prvi aspekt vjere koji će biti uklonjen od svijeta biti vladanje. I jednom uklonjen, izjavio je da će tako ostati do povratka Isaa (a.s.), koji bi osobno uklonio plaćanje danka iz Šerijata. Ono što je bitno danas je da gradimo na pozitivnim presedanima uspostavljenim našom tradicijom tolerantne jurisprudencije, i da potičemo muslimane da smatraju budiste sličnim “Ljudima Knjige”. Ovo je jedan od glavnih ciljeva sadašnje inicijative traženja zajedničkog temelja između islama i budizma. Za ovo postoji islamski pravni presedan u hadisu Poslanika (a.s.) kojem nam je rečeno da liječimo magijce kao da su ljudi Knjige, s izuzetkom ženidbe njihovim ženama i jedenja njihovog mesa.

\* \* \*

Danas, živimo zajedno u svijetu koji je sve više međuovisan. Izazovi s kojima se kao vrsta suočavamo nalazu da se usredotočimo na naše zajedničkosti i naše zajedničke vrijednosti. Suočeni smo s globalnom krizom svih vrsta: ekološkom, ekonomskom, socijalnom, vjerskom i vojnom, a da ne spominjemo ogromne prirodne katastrofe koje nas pogađaju sve češće. Nikad prije ljudska suradnja nije bila tako očajnički potrebna, a nikada prije nije bio toliko imperativ da svoje razlike ostavimo po strani. Budizam i islam dijele duboke propise dobročinstva, strpljivosti, tolerancije i priznanje da je sve na svijetu prožeto svetim. O svetom možemo govoriti na različite načine, koristeći različite riječi, ali njegova bit je jedna. Budizam uči ljubaznosti, a srčika islama je milost, što je druga riječ za ljubaznost.

Često zaboravljamo da se ljubaznost rađa zajedničkim osjećajem od “vrste”. “On je moj tip čovjeka”, kažemo. Kad su zajedništva naglašena i

<sup>36</sup> Ovo je vjerodostojan hadis u Abū Dawūdovoj zbirci, br. 2626.

ljubaznost je istaknuta, skloni smo tretirati druge kao vlastitu vrstu, kao srodnika, kao naš "rod", riječ koja dijeli isti korijen s *gyn*, što znači "maternica" i zove se *rahim* na arapskom, koji se odnosi na riječ *rahmah*, što znači "milost". Kur'an potvrđuje cijelo čovječanstvo kao jednu porodicu: *Benū Adam*, čovječanstvo. Kad se naša zajednička ljudskost i srodna nam priroda stavljaju u prvi plan, ljubaznost postaje ne samo moguća, nego *prirodna*. Naši najraniji preci imali su valjane razloge za strah od stranaca, ali su također razvili mnoge tradicije poštovanja poznatog gosta kao i stranca. U modernom svijetu postoji mnogo toga što može uzrokovati i strah, ali moramo poticati empatiju, njegovati i poboljšati vlastite načine poštovanja poznatog gosta i stranca. Iako ima mnogo dokaza koji izazivaju strepnju oko uspjeha radeći na tom zadatku, tvrdio bih da postoji daleko više od toga da potakne nadu.

Po prvi put u povijesti čovječanstva, imamo medije u rukama koji nam trenutačno omogućuju preskakanje golemih prostranstava kopna i mora i da komuniciramo s ljudima diljem svijeta. Iz udobnosti naših dnevnih soba, imamo mogućnost vidjeti i razumjeti kako žive ljudi različitih kultura, etničke pripadnosti ili vjere žive svoje živote, a mi se možemo diviti bogatstvu i bioraznolikosti našeg planeta. Uživamo u raznolikosti koju nalazimo u prirodi; zadivljeni smo bezbrojnim raznolikostima flore i faune; a svoju ljubav izražavamo buketima raznolikog i šarenog cvijeća. Čak i najviše znatiželjni stranci iz dalekih zemalja sve su više dio naše kolektivne svijesti.

Ipak, strah prečesto izvire kada se suočimo s ljudima koji ne izgledaju poput nas. Oslanjamo se na ksenofobiju, koja doslovno znači "strah od drugoga". Čudno, često je religija ta koja uzrokuje podijeljenost i strah kada bi trebalo ujediniti vjernike i usaditi im Zlatno pravilo, koje je univerzalno načelo - dakle istovremeno sveto i svjetovno - koje su artikulirali Abrahama/ Ibrahimovi poslanici kao i azijski mudraci od Buddhe do Konfucija. Počesto iskrivljeno razumijevanje naše vjerničke tradicije uzrokuje demoniziranje drugoga kao nevjernika ili idolopoklonika, tiranina ili teroristu, i kao nekako manje od čovjeka. Dok se čini da budizam ima manje ove

tendencije nego druge vjere, nije – i povijesno nije bio—imun na te probleme. Islam, koji je povijesno često bio izvor tolerancije u ksenofobnom svijetu sada neki vide kao zaražen netolerancijom. Nažalost, neki budisti su među onima koji su patili od ruku malog broja zavedenih muslimana koji su napali njih i hramove onih za koje su smatrali da “nisu naše vrste”.

Ipak, ako pogledamo svijet danas, postoji mnogo toga što pronalazimo ohrabrujućim. Muslimani žive kao manjine u budističkim zemljama, kao što su Tajland i Tibet, te dijele susjedstva u Kaliforniji s budistima. Poslanik (a.s.) je rekao: “Nježnost nikad nije u stvari osim što je uljepšava i nikada se ne uklanja s nečega osim što ga kvari”.<sup>37</sup> Ništa u Poslanikovom učenju ne dopušta loše postupanje prema drugima na temelju njihovih uvjerenja. Sami je islam počeo pod intenzivnim vjerskim progonima, a Poslanik (a.s.) je bio duboko osjetljiv na ovu činjenicu i ostavio učenja kako bi osigurao da muslimani ne bi postali žrtve samih ponašanja koja su ih viktimizirala.

Dok budisti također imaju svoju vlastitu povijest nasilja,<sup>38</sup> danas su oni jedni od najnježnijih i najmiroljubivijih ljudi na svijetu. Njihove vođe često propovijedaju dobrotu i suosjećanje diljem svijeta, a Dalaj Lama je javno branio muslimane i njihovu vjeru — u Vatikanu i na drugim istaknutim mjestima — unatoč tome što su ga u mladosti maltretirali neki neuki tibetanski muslimani.

Vrijeme je da prepoznamo da mnoge najteže i najuzbudljivije današnje sukobe potiče religijska retorika koja prikriva dublje uzroke, uglavnom pohlepu, pohlepu i agresiju, koji su ukorijenjeni u sebičnim i teritorijalnim interesima. Međutim, prava je religija ta koja može liječiti i izliječiti upravo te ljudske bolesti. Religija biva unovačena u takve ponižavajuće bitke od

<sup>37</sup> Sahih Muslim.

<sup>38</sup> Za studiju o upotrebi nasilja japanskih budista vidjeti Mikael S. Adolphson's *The Teeth and Claws of the Buddha: Monastic Warriors and Sobei in Japanese History / Zubi i kandže Bude: monaški ratnici i Sobei u japanskoj povijesti*. Za izvanrednu studiju o vjerskom nasilju tijekom posljednje dvije tisuće godina, vidjeti Naveed S. Sheikh's *Body Count: A Quantitative Review of Political Violence Across World Civilizations / Broj tijela: kvantitativni pregled političkog nasilja u svjetskim civilizacijama*.

strane demagoga, i to zauzvrat tragično otuđuje sve veći broj obzirnih i zabrinutih ljudi koji počinju shvatati vjeru kao dio problema. Dok se ne pozabavimo vrlo stvarnim nesrećama s kojima se suočava naš ljudski rod sa svim alatima koji su nam dostupni — osobito religijom i istinskom brigom za čovječanstvo i bezbroj vrsta s kojima dijelimo ovaj čudesni svijet - gubimo svoja vjerovanja. Neporecivo je da dolazimo iz različitih vjera i obitelji, ali mi također moramo priznati da smo suštinski dio veće ljudsko obitelji.

Naša zajednička ljudskost povezuje nas jedne s drugima i poziva nas da sve ljude prepoznamo kao svoju vrstu. “Mi smo sinove Ademove, doista, odlikovali”, navodi Kur’an (17:70), dok nas budizam podsjeća da je ljudska patnja uzrokovana žudnjom i sebičnom željom da se mora suprotstaviti prepoznavanju nepostojanosti života i usađivanju suosjećanja prema svim živim bićima jer smo na kratko vrijeme ovdje. Sve dok ne priznamo svoju ljudsku prirodu, i sa animalne i nebeske strane, osuđeni smo na propast.

Moj vlastiti učitelj, šejh Abdullah Bin Bayyah, jednom mi je objasnio: “Dostojanstvo čovječanstva prethodi dostojanstvu vjere i jest podređeno tome.” Drugim riječima, čovjek je vrlinom nepovredive njegove ili njezine ljudskosti, čak i prije nepovredivosti zajedničke vjere. Poslanik Muhammed (a.s.) je izjavio: “Nitko od vas istinski ne vjeruje sve dok ne želi za svoje bližnje ono što želi za sebe”.<sup>39</sup> Veliki imami islama su tvrdili da se ta uzajamna ljubav i poštovanje proteže čak i onima koji odbacuju islam, ali se može postići samo suprotstavljanjem ispunjavanju svojih sebičnih želja. Slično tome, Bodhisattva je posvećen uzroku oslobađanja cijelog čovječanstva od okova lažne želje.

Islam i budizam dijele toliko vrlih kvaliteta i briganja za čovječanstvo da kada su muslimani ili budisti neljubazni jedni prema drugima, to nije ništa manje nego neuspjeh naših vođa i učitelja da nam pomognu da razumijemo vlastitu tradiciju i našu zajedničku povijest. Sve veća globalizacija zahtijeva da afirmiramo i naglašavamo zajedničke veze univerzalnog srodstva.

<sup>39</sup> Imam al-Nawawī's Forty Hadith Collection / Zbirka četrdeset hadisa imama Nawawija, br. 13.

Ako naše vjere to ne mogu olakšati, vrlo je važno da nositelji zadataka, zatim profesori, duhovne vođe i tražitelji takovrsnih tradicija su ih izdali ne uspijevajući živjeti do uzvišenih standarda koje su postavili njihovi poslanici i utemeljitelji.

\* \* \*

U najboljim vremenima muslimani su na mnogim mjestima živjeli mirno sa svojom budističkom braćom. Budisti su živjeli pod muslimanskom upravom kao zaštićene osobe, a za to postoje brojni povijesni dokazi da ovo potkrijepe. Njihove osobe, imovina i hramovi bili su sigurni na temelju kur'anske naredbe, "Allah vam ne zabranjuje da činite dobro i da budete pravedni prema onima koji ne ratuju protiv vas zbog vjere i koji vas iz zavičaja vašeg ne izgone" (60:8). Kur'anski svjetonazor je onaj pluralističkog karaktera, koji priznaje pravo naroda da izrazi svoju privrženost u skladu s njihovim religijskim diktatom. Jasno je da je raznolikost izraz samog božanskog, kako kaže Kur'an: "A da je Allah htio, On bi vas sljedbenicima jedne vjere učinio, ali, On hoće da vas iskuša u onome što vam propisuje, zato se natječite ko će više dobra učiniti (5:48).

Poslanik Muhammed (s.a.w.s.) je rekao o zaštićenim vjerskim manjinama koji žive pod muslimanskom vlašću: "Tko god povrijedi nemuslimanskog građanina mene je povrijedio, a tko god povrijedi mene, naljutio je Boga".<sup>40</sup> Veliki hanefijski pravnik, Ibn 'Ābidīn (umro 1836.), tvrdio je da, budući da su muslimani odgovorni za zaštitu života i imovine nemuslimana, uključujući budiste, i budući da je progon slabih od strane jačih jedan od najvećih zločina u islamu, progon nemuslimana, uključujući i budiste, u islamskoj državi smatra se većim zločinom od progona muslimana od strane nemuslimana.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Imam al-Bayhaqī, *al-Sunan al-kubrā*, tom 5, str. 205. Prenosi al-Khatīb s autentičnim lancem prenositelja.

<sup>41</sup> 'Abd al-Rahmān I. Doi, *Shari'ab: Islamic Law / Šerijat: islamski Vjerezakon*, revidirao i proširio 'Abdassamad Clarke (UK: Taha Publishers, 2008.), str. 654.

Unatoč tome što islamski pravници priznaju budizam kao svrstani među zaštićene religije, neki muslimani imaju poteškoća s prihvaćanjem budista i onih drugih azijskih tradicija kao mogućih Sabijaca spomenutih u Kurʿānu, a drugi muslimani jednostavno smatraju budiste idolopoklonicima, s obzirom na idolopoklonstvo. Za sve takve muslimane danas želim ispriopovijedati pripovijest iz islamske tradicije, koju su islamski mudraci nekoć povezivali kako bi poučili kako se ponašati prema drugima, bez obzira na njihova uvjerenja. Imam Sidī al-Mukhtār al-Kuntī al-Shingittī prenosi u svojoj knjizi *Faith al-Wadud* sljedeće:

Prenosi se da je jedan idolopoklonik jednom tražio utočište kod Ibrahim (Abrahama) (a.s.) i tražio je hranu. Ugledavši idolopoklonika, Ibrahim (a.s.) ga je odbio i vratio. Melek Džibril (a.s.) se pojavio i rekao Ibrahimu (a.s.): “Ja donosim pozdrav mira od Gospodara tvoga, koji te pita: “Zašto odvrćaš slugu Moga?”

Ibrahim (a.s.) odgovara: “Zato što je bio idolopoklonik”.

“Bog te pita: ‘Jesi li ga ti stvorio ili ja?’”

Ibrahim odgovara: “Naravno, Ti si ga stvorio.”

Bog te pita: ‘Je li njegova nevjera bila u Mene ili u tebe?’

Ibrahim odgovara: “Njegov nevjerstvo je bilo u Tebe”.

“Bog te pita: ‘Jesi li mu priskrbio sve ovo godinama ili sam to bio Ja?’”

Ibrahim odgovara: “Uistinu, Ti si moj opskrbljivač kao i njegov”.

“Bog pita: ‘Je li On stvorio tu nevjeru u njegovom srcu, ili si ti stvorio i njegovao je u njemu?’”

Ibrahim kaže: “Ne, Ti si.”

“Bog te pita da li je nevjerovanje naškodilo njemu ili tebi?”

Ibrahim odgovara: “Ne, naštetilo je njemu.”

“Bog kaže: ‘Ako je tako, zašto si onda uskratio Mojeg slugu i tvoga brata? Jer on je u jednom od dva moguća stanja: gorivo za vatru i predmet Mog gnjeva, ili mu mogu oprostiti i učiniti ga među svojim voljenima i podariti mu mir u prebivalištu Moje milosti.’”

U ovom trenutku Ibrahim je izašao u potragu za čovjekom i otkrio da ga se sada boji. Pokazao je čovjeku ljubaznost i nagovorio ga da se vrati u njegov šator da ga nahrani. Čovjek je rekao: “Nešto se dogodilo, kako se ponašate tako drugačije prema meni. U početku si me odbio, i sada mi pokazuješ dobrotu, kao da želiš nešto od mene”.

Ibrahim mu reče: “Gospodar moj me je prekorio zbog načina na koji sam se ponašao prema tebi.”

Na to čovjek reče: “Kakvog blagoslovljenog Gospodara imaš da On treba prekoriti svog voljenog zbog njegovog lošeg ponašanja prema Njegovom neprijatelju.” Zatim se pokorio bogu Ibrahima (a.s.) i klanjao s njim sve dok nije umro.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Imam Sīdī al-Mukhtār Al-Kuntī al-Shingittī, *Fath al-Wadud* (Damascus: Matba‘at al-Kitāb al-‘Arabiy, 1991.), str. 325.





## Biografije suradnika

Dr. Reza Shah-Kazemi autor je desetaka članaka i nekoliko knjiga, uključujući:

*My Mercy Encompasses All—The Koran’s Teachings on Compassion, Peace and Love / Moje Milost obuhvaća sve - Kur’anska učenja o samilosti, miru i ljubavi* (Emeryville, CA: Shoemaker and Hoard, 2007.);

*Paths to Transcendence—According to Shankara, Ibn Arabi and Meister Eckhart / Putovi do transcendencije—prema Shankari, Ibn Arabiju i Meisteru Eckhartu* (Bloomington, IN: World Wisdom Books, 2006.);

*Justice and Remembrance: An Introduction to the Spirituality of Imam Ali / Pravda i sjećanje: Uvod u duhovnost Imama Alija* (London: IB Tauris, 2006.);

*The Other in the Light of the One: The Universality of the Qur’an and Interfaith Dialogue / Drugi u svjetlu Jednog: Univerzalnost Kur’ana i međuvjerski dijalog* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2006.).

Trenutno je glavni urednik *Encyclopaedia Islamica* u Institutu za ismailske studije, London, član Royal Aal al-Bayt instituta islamske misli u Amanu, i služi kao član savjetodavnih odbora nekoliko časopisa s područja komparativnih religija.

\* \* \*

H.R.H. Princ Ghazi bin Muhammad bin Talal (r. 1966.) je prvi bratić H. M. Kralja Abdullaha II od Jordana, i nećak od r. H. M. Kralja Huseina.

Pohađao je školu Harrow (UK); primio BA Summa Cum Laude sa Sveučilišta Princeton; polučio svoj prvi doktorat na Sveučilištu Cambridge, UK 1993. i drugi sa Sveučilišta Al-Azhar, Kairo, 2010. Obnašao je brojne visoke dužnosti u Jordanu, a trenutno je osobni izaslanik i posebni savjetnik H. M. Kralja Abdullaha. Osnovao je Nacionalni park za mjesto krštenja Isusa Krista (1996.); Sveučilište Al-Belqa u Jordanu (1996.); Altafsir.com (najveći kur'anski izvor na mreži, 2001.); i Svjetsko sveučilište za islamske znanosti i obrazovanje (2007.). On je također (honorarno) profesor filozofije na Jordanskom Sveučilište. Nosilac je niza visokih odlikovanja i priznanja, i objavio je više knjiga. Autor je povijesnog Otvorenog pisma zajedničke riječi i mirovne inicijative iz 2007. godine.

\* \* \*

Profesor dr. Mohammad Hashim Kamali je predsjednik utemeljivač i izvršni direktor Međunarodnog instituta naprednih islamskih studija, Malezija (2007.—aktualno), i svjetski poznati učenjak za islamsku jurisprudenciju. Služio je kao profesor islamskog prava i jurisprudencije na Međunarodnom islamskom sveučilištu Malezija (IIUM, 1985–2004.); i bio dekan Međunarodnog instituta za islamsku misao i civilizaciju (ISTAC, 2004–2006). Trenutno je stariji suradnik na Institutu za strateške i međunarodne studije (ISIS) Malezija, viši suradnik Akademije znanosti u Afganistanu, a također i viši suradnik Kraljevske akademije Jordana. Član je Međunarodnog savjetodavnog odbora trinaest akademskih časopisa objavljivanih u Maleziji, SAD-u, Kanadi, Kuvajtu, Indiji, Australiji i Pakistanu. Profesor Kamali služio je kao član, a nekad i kao predsjednik Komisije za reviziju Ustava Afganistana (2003.); kao i konzultant UN-a za ustavne reforme u Afganistanu, Maldivima i Iraku; a trenutno savjetuje UN o novom ustavu za Somaliju. Njegove knjige: *Principles of Islamic Jurisprudence* (Principi islamskog pravnog nauka), *Freedom of Expression in Islam* (Sloboda izražavanja u islamu), *A Textbook of Hadith Studies, and Shari'ah Law: An Introduction* (Udžbenik Hadisa i Šerijatskog prava: Uvod) standardni su udžbenici na sveučilištima engleskog govornog područja diljem svijeta.

\* \* \*

Šejh Hamza Jusuf rođen je u Walla Walli u Washingtonu, a islam je usvojio u dobi od osamnaest godina. Nakon toga migrirao je na Bliski istok, gdje je proveo više od deset godina studirajući islamske znanosti na Arapskom poluotoku te u sjevernoj i zapadnoj Africi. Vratio se u Sjedinjene Države i tijekom posljednjih dvadeset godina podučavao je i pisao u SAD-u. Autor je knjige *Purification of the Heart* (Pročišćavanje srca) i preveo je na moderni engleski nekoliko klasičnih arapskih tekstova i pjesama, uključujući: *The Burda: The Poem of the Cloak* (Burda: Pjesma o plaštu) i *The Creed of Imam al-Tabawi* (Vjerovanje imama al-Tahawija). Kroz svoja brojna predavanja i medijske nastupe bio je aktivan u tekućem javnom diskursu o islamu, na nacionalnoj i međunarodnoj razini. Trenutno je uključen u osnivanje Zaytuna Collegea, prvog akreditiranog muslimanskog koledža u Americi. Živi u sjevernoj Kaliforniji sa suprugom i pet dječaka.



## Bibliografija

- Aronson, Harvey. *Love and Sympathy in Theravada Buddhism*. Delhi: Motilal Banaridass, 1980.
- Arnold, Thomas W. *The Preaching of Islam*. New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2002.
- Badawi, Mostafa. 'The Muhammadan Attributes'. *Seasons-Semiannual Journal of Zaytuna Institute*, vol. 2, no. 2 (Spring-Summer 2005).
- Al-Balādhurī, Abū al-Hasan. *Futūh al-buldān*. Beirut: Maktaba al-Hilāl, 1988.
- Al-Bukhārī, *Sahih*. Preveo M. Khan. Riuyadh: Maktaba Dar-us-Salam, 1994.
- Cleary, Thomas. (Prev.). *Dhammapada: The Sayings of Buddha*. New York: Bantam Books, 1994.
- Id. *The Flower Ornament Scripture-A Translation of the Avatamsaka Sutra*. Boulder & London: Shambala, 1984.
- Coomaraswamy, Anada. *Buddha and the Gospel of Buddhism*. New Jersey: Citadel Press, 1988.
- Conze, Edward. *Buddhism - A Short History*. Oxford: Oneworld, 2000.
- Id. *Buddhist Scriptures*. Baltimore, 1968.
- Id. *Buddhist Wisdom Books*. London: George Allen & Unwin, 1958.
- Conze, E. & I.B. Horner, D. Snelgrove, A. Waley, eds. *Buddhist Texts Through Ages*. Oxford: Bruno Cassirer, 1954.
- Doi, 'Abd al-Rahmān I. *Shari'ah: Islamic Law* (revidirao i proširio 'Abdassamad Clarke). London: Taha Publishers, 2008.
- Evans-Wentz, W.Y. *Tibet's Great Yogī Milarepa*. London: Humphrey Milford, 1928.
- Friedmann, Yohanan. *Tolerance and Coercion in Islam-Interfaith Relations in the Muslim Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

- Fu'ād, Anwar, Abū Khuzām, *Mustalahāt al-Sūfiyyah*. Beirut: Maktabat Lubnan, 2003. us
- al-Ghazālī, Abū Hāmid. *The Book of Knowledge*. Preveo Nabih Amin Faris. Lahore: Sh. bMuhammad Ashraf, 1970.
- Id. Al-Ghazālī: *Invocations and Supplications* (Book IX of *Ihyā' 'ulūm al-dīn*). Preveo i uredio K. Nakamura. Cambridge: Islamic Texts Society, 1990.
- Id. Al-Ghazālī: *The Remembrance of Death and the Afterlife*. Preveo i uredio T.J. Winter. Cambridge: Islamic Texts Society, 1989.
- Id. *Ihyā' 'ulūm al-dīn*. Beirut: Dār al-Jīl, 1992.m
- Id. *Kitāb al-Arba'īn fī usūl al-dīn*. Beirut: Dar al-Afaq al-Abadiyya, 1979.
- Id. *Majmū'at rasā'il al-Ghazzālī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- Al-Ghiryānī, Sādik. *Al-Mudawwanah al-jadīdah*. Beirut: Mu'assasaat al-Rayyān, 2002.
- Glasse, Cyril. *The New Encyclopedia of Islam*. Walnut Creek: CA: AltaMira Press, 2003.
- Hanh, Thich Nhat. *The Heart of the Buddha's Teaching*. Berkeley: Parallax Press, 1988.
- Harris, Elizabeth J. *Detachment and Compassion in Early Buddhism*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1997.
- His Holiness, the Dalai Lama, 'Harmony, Dialogue and Meditation', in D.W. Mitchell & J. Wiseman, eds. *The Gethsemani Encounter*. New York: Continuum, 1999.
- Id. *The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus*. Somerville: Wisdom Publications, 1996.
- Id. *The Many Ways to Nirvana*. London: Hodder and Stoughton, 2004.
- Id. *Widening the Circle of Love*. preveo Jeffrey Hopkins. London & Sydney: Rider, 2002.
- Ibn Kathīr, Ismā'īl. *Qasas al-anbiyā'*. Beirut: Tihamah li al-Nashr Ma'rifah, n.d.
- Ibn Nadīm, Abū al-Faraj Muhammad. *Al-Fibrīst*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, n.d.
- Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn Ahmad. *Al-Mawsū'ah al-muyassarab*. Riyad, n.d.
- Ibrahim, E. & D. Johnson-Davies (prev.). *Forty Hadith Qudsi*. Beirut: Dar al-Koran al-Kareem, 1980.
- Ikram, S.M. *History of Muslim Civilization in India and Pakistan*. Lahore: Institute of Islamic Culture, 1989.
- Al-Isfahānī, al-Rāghib. *Mu'jam mufradāt alfāz al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, n.d.
- Al-Iskandarī, Ibn 'Atā'Allah. *The Key to Salvation – A Sufi Manual of Invocation*. Prevela Mary Ann Koury Danner. Cambridge: Islamic Texts Society, 1996.

- Iyad, Qadi. *Asb-Sbifāʿ*. Prevela Aisha Abdarrahman Bewley kao *Muhammad – Messenger of Allah*. Madinah Press, 1991.
- Jabre, Farid. *La Notion de la Maʿrifā chez Ghazālī*. Paris: Traditions les Lettres Orientales, 1958., 2008.
- Jamme, Albert. 'Inscriptions on the Sabean Bronze Horse of the Dumbarton Oaks Collection', u: *Dumbarton Okas Papers*, vol. 8 (1954).
- Jayatilleke, K.N. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. London: George Allen & Unwin, 1963.
- Kalupahana, David J. *Nāgārjūna – The Philosophy of the Middle Way*. New York: State University of New York Press, 1986.
- Kanamatsu, Kenryo. *Naturalness – A Classic of Shin Buddhism*. Bloomington: World Wisdom, 2002.
- Khushalani, Gobind. *Chachnamah Retold – An Account of the Arab Conquest of Sindh*. New Delhi: Promilla, 2006.
- Lings, Martin. *The Holy Qurʾān – Translations of Selected Verses*. Cambridge: Royal Aal al-Bayt Institute & The Islamic Texts Society, 2007.
- Mascaró, Juan (prev.). *The Dhammapada – The Path of Perfection*. Penguin: Harmondsworth, 1983.
- Milarepa. *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*. Preveo Garma C.C. Chang. Shambhala: Boston & Shaftsbury, 1989.
- Mukbbkh al-ʿibāda*. Beirut: Dār al-Hāwī, 2008.
- Nanamoli, Bhikku, & Bikku Bodhi (prev.). *The Middle Length Discourses of the Buddha – A Translation of the Majjhima Nikāya*. Oxford: The Pali Texts Society, 1995.
- Ormsby, Eric. *Ghazali – The Revival of Islam*. Ohinese Buddhism – Aspects of Interaction and Reinterpretation. Lanham MD: University Press of America, 1980.
- Pallis, Marco. *A Buddhist Spectrum*. London: George Allen & Unwin, 1980.
- Id. *The Way and the Mountain*. London: Peter Owen, 1991.
- Price, A.F. & Mou-Lam Wong (prev.). *The Diamond Sutra and The Sutra of Hui-Neng*. Boston: Shamhala, 1990.
- Ray, Reginald. *Secret of the Vajra World*. Boston and London: Shambhala, 2002.
- Red Pine (prev.). *The Zen Teaching of Boddhidharma*. New York: North Point Press, 1987.
- Rustom, M. 'Psychology, eschatology, and imagination in Mulla Sadra Shirazi's commentary on the hadith of awakening'. *Islam and Science*, vol. 5, no. 1 (1997).

- Schimmel, Annemarie. *And Muhammad is His Messenger – The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*. Chapel Hill and London: University of North Carolina Press, 1985.
- Shah-Kazemi, Reza. ‘God “The Loving”’, u: Miroslav Volf, Ghazi bin Muhammad, Melissa Yarrington (eds.). *A Common Word – Muslims and Christians on Loving God and Neighbor*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge UK: William B. Eerdmans, 2010.
- Id. *The Orber in the Light of the One – The Holy Qurʾān and Interfaith Dialogue*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2006.
- Al-Shahrastānī, Muhammad b. ‘Abd al-Karīm. *Kitāb al-milal wa al-nihal*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, n.d.
- Shenesh, A. Ben. ‘Some Suggestions to Qurʾān Translators’. *Arabica*, vol. 16, no. 1 (1969).
- Sheng-yen, Master. *Complete Enlightenment*, dio 9, svezak 7. New York: Dharma Drum, 1997.
- Al-Shingitti, al-Mukhtār al-Kuntī, *Fath al-Wadūd*. Damascus: Matba‘at al-Kitāb al-‘Arabī, 1991.
- Shunjo, Honen. *The Buddhist Saint: His Life and Teaching*. Preveli H.H. Coates & R. Ishizuka. New York: Garland, 1981.
- Soonthornndhammathada, Phra. *Compassion in Buddhism and Purānas*. Delhi: Nag Publishers, 1995.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Jāmi’ al-Saghīr*. Beirut: Dar al-Ma‘rifa, 1972.
- Suzuki, D.T. ‘The Buddhist Conception of Reality’, u: Frederick Franck, ed., *The Buddhist Eye*. Bloomington: World Wisdom, 2004.
- Id. *Essays in Zen Buddhism*. London: Rider & Company, 1970.
- Id. *On Indian Mahayana Buddhism*. New York: Harper & Row, 1968.
- Trungpa, Chogyam. *Cutting Through Spiritual Materialism*. Boston: Shambhala, 1973.
- Walser, Joseph. *Nāgārjūna in Context*. New York: Columbia University Press, 2005.
- Wang, Youru. *Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism*. London & New York: RoutledgeCurzon, 2003.
- Watt, W. Montgomery. *The Faith and Practice of al-Ghazali*. London: George Allen & Unwin, 1953.
- Woodward, F.L. (prev.). *Some Sayings of the Buddha According to the Pali Canon*. London: Oxford University Press, 1925.
- Yusuf Hamza, *The Burda of al-Busiri*. Thaxted: Sandala, 2002.
- Id. “Who are the Disbelievers?” Seasons-Semiannual Journal of Zaytuna Institute, vol 5, no. 1 (2008).



AFTERWORD BY NEVAD KAHTERAN

## **Bridges Between Islamic And Buddhist Beliefs<sup>1</sup>**

This very interesting and one of the pioneering works, which seeks to find points of contact and common ground between Islam and Buddhism, was written with the invaluable help and guidance of Richard Weingarten and Paul Towsey from the Muslim point of view on this issue, from the pen of one of the prominent comparative religionists and perennialist thinker Shah Reza Kazemi (see below: [http:// www.worldwisdom.com/public/authors/Reza-Shah-Kazemi.aspx](http://www.worldwisdom.com/public/authors/Reza-Shah-Kazemi.aspx)).

The creation of the work was prompted, on the one hand, by the Dalai Lama, and on the other, by Prince Ghazi bin Muhammad bin Talal, author of the Open Letter, signed in October 2007 by 138 Muslim scholars, which sparked a historically global peace movement between Muslims and Christians (see: [www.acommonword.com](http://www.acommonword.com)). Thus, the book is written as a continuation of the same initiative and is a kind of extension of the global effort to establish a better dialogue and understanding between Islam and Buddhism. Despite the many irreconcilable and insurmountable doctrinal,

---

<sup>1</sup> Kahteran, N. (2020). Mostovi između islamskih i budističkih vjerovanja. *Pregled: časopis Za društvena Pitanja / Periodical for Social Issues*, 3(3), 221–223. Retrieved from <https://pregled.unsa.ba/index.php/pregled/article/view/727>.

theological, juridical and other distinctions that certainly exist between these two religious traditions, Reza Shah Kazemi truly believes that texts calmed between the two covers of this book can enable both communities to respect each other not only as human beings in general, but as Muslims and Buddhists in particular, while basing their views on the normative teachings of Islam and Buddhism and highlighting important similarities and comparisons between these two traditions, and in particular the following:

1. belief in the Supreme Truth (*al-Haqq*), which is both the Absolute Truth and the Absolute Reality, and the Source of Mercy and Guidance for human beings;
2. the belief that every soul is responsible according to the principle of justice in the hereafter and that this principle is deeply rooted in the very nature of Absolute Reality;
3. Belief in the categorical moral imperative of showing compassion and compassion for everyone, insofar as it is not in the central cosmogonic and eschatological functions of grace;
4. the belief that human beings are capable of possessing supra-rational knowledge, the source of salvation in the hereafter and enlightenment in this world;
5. the belief in the possibility of an inviolable state for human beings, and that everything should strive for this state of inviolability;
6. Belief in the effectiveness and necessity of spiritual practice: whether this takes the form of fervent prayer, contemplative meditation, or methodical invocation;
7. Belief in the necessity of separation from this world, from the ego and its passionate desires.

After all, the work represents one of the first attempts at scholarly comparison between Buddhism as such and Islam as such in our modern period, and this kind of scholarship, especially Persian-Sanskrit scholarship, is a much-needed hidden link in the chain of intellectual history of mankind today. Thanks to this, the Royal Aal Bayt Foundation for Islamic Thought

in Jordan launched an initiative in September 2007 to formulate a Muslim response to a somewhat controversial lecture by the then Pope Benedict XVI in Regensburg, and the aforementioned prince is the author of the Open Letter. This book is the second chapter of the same initiative, i.e. a continuation of *A Common Word* as *Common Ground*. Examine the similarities between Islam and the Buddhist teachings. Hence, the author has no qualms about acknowledging that there are a number of fundamental distinctions, even insurmountable gaps, that separate Islam and Buddhism – starting with the crucial question of whether Buddhism can be called a theistic religion, or a religion at all. The book is also an attempt to establish a better understanding of the central Buddhist principles in the light of Islamic spirituality, which reveal significant points of contact between them.

Of course, the distinction between doctrinal teaching (*'aqīda*) and its spiritual wisdom (*ma'rifa*) is visibly highlighted, which is more closely related to contemplation, the purification of human hearts and the mystical dimensions that both religious traditions aspire to. Hence in the book doublets such as: *Dharmā – al Haqq, Karunā – Rahmah, Shūnya – Shabāda, Anicca – Zuhd, Tanhā – hawā, anattā – fanā'*, which are more analogous rather than identical terms. Also, a very important emphasis, the book develops a more inclusive understanding of the concept of *Ahl al-Kitāb* (followers of the Book, which traditionally included Jews and Christians, as well as Sabaeans and Zoroastrians, in addition to Muslims). Therefore, proponents of this more open interpretation of the *Ahl al-Kitāb* rely on the Qur'anic verse (87:19), which points to sources of guidance in earlier books (*subuhf al-ūlā*), as well as earlier peoples (26:196) (*zabur al-awwalīn*, i.e., sacred texts).

This phrase appears in several places in the Qur'an: 35:25; 3:184; 16:44; and 54:52, where we are always talking about sacred texts of lesser importance compared to the Torah, the Bible and the Qur'an, and from which we conclude that it is a matter of approving if not showing worship,

rather than pointing out erroneous sacred texts rather than the Qurʾānic pointing out erroneous sacred texts, from which it becomes clear that the concept of *Ahl al-Kitāb*, i.e. The Book of Revelation is not limited to Jews and Christians. An additional reason for enlightening this more inclusive understanding is the following finding: In 2010, at least 80 percent of the world's population of 6.7 billion belonged to the world's four largest religions. Four out of five people on Earth are Christians (32 percent), or Muslims (23 percent), Hindus (14 percent), or Buddhists (12 percent).

Finally, through three central chapters: 1. Setting the Scene; 2. Oneness: The Highest Common Denominator; 3. Ethics of Detachment and Compassion; Epilogue: Common Ground of Sanctity; Buddha in the Qurʾān? by Shaykh Hamza Yusuf; this book seeks to help Muslims understand Buddhism as the true religion or *Dīn*, and Buddhists to understand Islam as the authentic *Dharma*, and to become closer to each other in mutual understanding, respect and compassion, as it truly illustrates the essential goal of both the *A Common Word* initiative and the current *Common Ground* project (see especially: Miroslav Volf, Ghazi bin Muhammad, Melissa Yarrington (eds.), *A Common Word – Muslims and Christians on Loving God and Neighbor*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge UK: William B. Eerdmans, 2010):

*to celebrate the true diversity of the human race, with a deep faith and conviction that Muslims living with Buddhists from America to Malaysia can benefit from this kind of learning and a more inclusive understanding of the mercy, compassion, wisdom and mutual respect that Islam and Buddhism share, and that they can truly serve for the benefit and well-being of the human race as a whole.*

## Mostovi između islamskih i budističkih vjerovanja<sup>43</sup>

Ovo nadasve zanimljivo i jedno od pionirskih djela, koje nastoji pronaći dodirne tačke i zajedničko tlo između islama i budizma, napisano je uz neprocjenljivu pripomoć i upućivanje Richarda Weingartena i Paula Towseya iz muslimanskog rakursa gledanja na ovu problematiku i to iz pera jednog od istaknutih komparativista religije i perenijalističkog mislitelja Shah Reza Kazemija (vidjeti šire: [http:// www.worldwisdom.com/public/authors/Reza-Shah-Kazemi.aspx](http://www.worldwisdom.com/public/authors/Reza-Shah-Kazemi.aspx)).

Nastanak djela su potaknuli, s jedne strane, Dalaj Lama, i s druge, princ Ghazi bin Muhammad bin Talal, autor Otvorenog pisma, kojeg je u oktobru 2007. godine potpisalo 138 muslimanskih učenjaka, a koje je potaknulo historijski globalni mirovni pokret između muslimana i kršćana (vidjeti: [www.acommonword.com](http://www.acommonword.com)). Dakle, knjiga je napisana kao nastavak iste inicijative i vrsta je protezanja globalnog napora na uspostavi boljeg dijaloga i razumijevanja između islama i budizma. Usprkos brojnim nepomirljivim i nepremostivim doktrinarnim, teološkim, juridičkim i drugim

---

<sup>43</sup> Kahteran, N. (2020). Mostovi između islamskih i budističkih vjerovanja. *Pregled: časopis Za društvena Pitanja / Periodical for Social Issues*, 3(3), 221–223. Retrieved from <https://pregled.unsa.ba/index.php/pregled/article/view/727>.

razlikovnostima koje jamačno postoje između ove dvije religijske tradicije, Reza Shah Kazemi istinski vjeruje da tekstovi smireni između dvaju korica ove knjige mogu omogućiti objema zajednicama da respektiraju jedna drugu ne samo kao ljudska bića općenito, već napose kao muslimani i budisti, temeljeći ujedno svoja stajališta na normativnim učenjima islama i budizma i ističući važne sličnosti i usporedbe između ove dvije tradicije, a napose sljedeće:

- vjerovanje u Vrhovnu Istinu (*al-Haqq*), koja je jednako tako Apsolutna Istina i Apsolutna Zbilja, te Izvor Milosti i Vodstva ljudskim bićima.
- vjerovanje da je svaka duša odgovorna prema principu pravde na onom svijetu i da je ovaj princip duboko ukorijenjen u samoj naravi Apsolutne Zbilje.
- vjerovanje u kategorički moralni imperativ pokazivanja samilosti i sažaljenja prema svakom, ukoliko nije u središnjim kozmogonijskim i eshatološkim funkcijama milosti.
- vjerovanje da su ljudska bića u stanju posjedovati nadracionalnu spoznaju, izvorište spasenja na onom i prosvjetljenja u ovom svijetu.
- vjerovanje u mogućnost nepovredivog stanja za ljudska bića, te da bi sve trebalo težiti ovom stanju nepovredivosti.
- vjerovanje u efikasnost i nužnost duhovne prakse: bilo da je ovo poprimilo oblik usrdne molitve, kontemplativne meditacije, ili methodske invokacije (zazivanja).
- vjerovanje u nužnost odvajanja od ovog svijeta, od ego-a i njegovih strastvenih želja.

Uostalom, djelo predstavlja jedan od prvih pokušaja znanstvene usporedbe između budizma kao takvog i islama kao takvog u našem modernom razdoblju i ova vrsta učenosti, napose perzijsko-sanskritske učenosti, jeste prijeko potrebni skruti link u lancu intelektualne historije čovječanstva danas. Zahvaljujući tomu je Kraljevska Aal Bayt fondacija za islamsku misao

u Jordanu pokrenula inicijativu u septembru 2007. godine da se formulira muslimanski odgovor na unekoliko kontroverzno predavanje tadašnjeg pape Benedikta XVI u Regensburgu, a spomenuti princ je upravo autor Otvorenog pisma. Ova knjiga je drugo poglavlje te iste inicijative, dakle, nastavak *A Common Word* (zajedničke riječi) kao *Common Ground* (dodirne tačke, zajedničko tlo), tj. propitivanje islamskih sličnosti sa budističkim učenjima. Otuda, autor nema krzmanja kod priznanja da postoje brojne temeljne razlikovnosti, čak nepremostivi jazovi, koji odjeljuju islam i budizam – započinjući sa ključnim pitanjem o tome da li se budizam može nazvati teističkom religijom, ili uopće religijom. Knjiga je ujedno pokušaj uspostave boljeg razumijevanja središnjih budističkih principa u svjetlu islamske duhovnosti koji raskrivaju značajne dodirne tačke među njima.

Naravno, vidno je istaknuta distinkcija između doktrinarnog učenja ('*aqīda*) i njegove spiritualne mudrosti (*ma'rifa*), koja je u tješnijoj vezi sa kontemplacijom, pročišćenjem ljudskih srca i mističkim dimenzijama kojima obje religijske tradicije streme. Otuda u knjizi dubleti poput: *Dharmma – al Haqq*, *Karunā – Rahmah*, *Shūnya – Shahāda*, *Anicca – Zuhd*, *Tanhā – hawā*, *anattā – fanā'*, koji su više analogni prije nego identični pojmovi. Također, vrlo važno naglašavanje, knjiga razvija inkluzivnije razumijevanje pojma *Ahl al-Kitāb* (sljedbenika Knjige, koji su pored muslimana tradicionalno uključivali Jevreje i kršćane, kao i sabejce i zoroastrijce). Stoga se zagovaratelji ove otvorenije interpretacije *Ahl al-Kitāb*-a oslanjaju na kur'anski ajet (87:19), koji ukazuje na izvore vodstva u ranijim knjigama (*subuf al-ūlā*), kao i ranije narode (26: 196) (*zubur al-awwalīn*, tj. svete tekstove). Ovaj izraz se pomalja na nekoliko mjesta u Kur'anu: 35:25; 3:184; 16:44; i 54:52, gdje je uvijek riječ o svetim tekstovima manjeg značaja u usporedbi sa Tevratom, Biblijom i Kur'anom i iz čega izvodimo zaključak da je riječ o odobravanju ukoliko već ne iskazivanju štovanja, prije negoli kur'anskog ukazivanja na pogrešne svete tekstove iz čega postaje jasno da se pojam *Ahl al-Kitāb*-a, tj. sljedbenika Knjige (*buchreligionen*) nije ograničen samo na Jevreje i kršćane. Dodatni razlog prosvjećivanja ovoga

inkluzivnijeg razumijevanja jeste sljedeći nalaz: 2010. godine je barem 80 procenata svjetske populacije od 6,7 milijardi pripadalo četiri najbrojnije svjetske religije. Dakle, četiri od pet ljudi na planeti Zemlji su kršćani (32 procenta), ili muslimani (23 procenta), ili hindui (14 procenata), ili pak budisti (12 procenata).

Konačno, kroz tri središnja poglavlja: 1. Postavljanje scene; 2. Jedinstvo: najveći zajednički nazivnik; 3. Etika suzdržanosti i samilosti; Epilog: Dirdirne tačke svetosti; Buddha u Kur'anu? šejha Hamze Yusufa; Biografije autora i Bibliografiju, ova knjiga nastoji pomoći muslimanima da shvate budizam kao istinsku religiju ili *Dīn*, a budistima da shvate islam kao autentičnu *Dharmu*, te da postanu jedni drugima bliži u uzajamnom razumijevanju, uvažavanju i suosjećanju, jer ona uistinu ilustrira suštinski cilj i *A Common Word* inicijative i sadašnjeg projekta *Common Ground* (vidjeti napose: Miroslav Volf, Ghazi bin Muhammad, Melissa Yarrington (eds.), *A Common Word – Muslims and Christians on Loving God and Neighbor / Zajednička riječ – muslimani i kršćani o ljubavi prema Bogu i bližnjemu*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge UK: William B. Eerdmans, 2010.):

*slaviti istinsku raznolikost ljudskog roda, uz duboku vjeru i ubjeđenje da muslimani koji žive sa budistima od Amerike do Malezije mogu se okoristiti kroz ovu vrstu učenosti i inkluzivnije razumijevanje milosti, suosjećanja, mudrosti i uzajamnog uvažavanja koje islam i budizam dijele, te da istinski mogu poslužiti na korist i dobrobit ljudskog roda u cijelosti.*



## Index imena

- ‘Abd al-Aziz, ‘Omer b., 145,  
Abū Hanīfah, 136, 148,  
Abū Nu‘ajm, 141,  
Adam (Adem, a.s.), 68, 95, 154,  
Adolphson, Mikael S., 153,  
Afganistan, 132, 142, 145,  
Ahmad b. Hanbal, 85,  
al-Alūsī, 135, 141,  
al-Badadah, 133,  
al-Balādhurī, 9,  
al-Bayrūnī, 145,  
al-Bistami, Bayazid, 56,  
al-Budd, 133,  
al-Bukhārī, 140,  
al-Būsīrī, 81,  
al-Ghazālī, Abū Hāmid, xiii, 4, 53, 55,  
56, 58, 61, 66, 77, 80, 95, 114, 115,  
137,  
al-Ghaznī, Mahmūd, 146,  
al-Ghiryānī, dr. Sādiq, 149,  
al-Hallaj, Mansur, 56,  
al-Hamadhānī, 143,  
al-Husayn (Imam), 144,  
al-Iskandarī, Ibn ‘Atā’Allāh, 79, 80, 84,  
al-Isfāhānī, al-Rāghib, 33, 48, 136,  
‘Alī b. Abī Tālib, xxii,  
al-Hadir (a.s.), 138,  
al-Jūzjānī, 146,  
al-Kermani, 143,  
al-Khadir (a.s.), 138, 139, 140, 141,  
142,  
al-Khawārizmī, Nūr al-Dīn, 146,  
al-Ma’mūn, 144,  
al-Qushayrī, 134,  
al-Shahrastānī, Muhammad b. ‘Abd  
al-Karīm, 134, 137, 138, 142,  
al-Shingittī, Sīdī al-Mukhtār al-Kuntī,  
156, 157,  
al-Suyūtī, Jalāl al-Dīn, 49,  
al-Shāfi‘ī, xxii, 13,  
Allah, xvi, xvii, 26, 27, 30, 33, 35, 47,  
48, 61, 65, 73, 87, 88, 94, 100, 104,  
112, 119, 135, 136, 151, 155,  
Amida, 76, 78, 79, 122,  
Amitābha (Omitofu na kineskom,  
Amida na japanskom), 74, 86, 110,  
122,  
Amitāyus, 74, 122,  
Amman, 7,  
Arahat, 129, 141,  
Arapī, 10, 144,  
Arnold, Thomas W., 145, 147,

- Aronson, Harvey, 107,  
 Asiški, Franjo, 27,  
 Avalokiteshvara (Bodhisattva suos-  
 jećanja), 79,
- Badawi, Mostafa, 84,  
 Bagdad, 133, 143,  
 Bakhtiyar Khalji, 10,  
 Balkh, 142,  
 Bamijan, 133,  
 Banū Adam (čovječanstvo), 152,  
 vječanstvo.  
 Barmakidi, 143,  
 Beirut, 20, 61,  
 Benares, 17,  
 Benedikt XVI, ix, xix, 167,  
 Ben-Shemesh, A., 109,  
 Berzin, Alexander, 10, 143, 144,  
 Bhagavad Gite, 91,  
 Bhikku Nanamoli, 16, 18,  
 Biblija, xx, xxii, 167,  
 Bikkhu Bodhi, 16, 18,  
 Bin Bayyah, Abdullah, 154,  
 Blakemore, Neville, xxv,  
 Blažena Djevic (Maryam, Marija),  
 121,  
 Bodhidharma, 8,  
 Bodhisattva, 61, 70, 80, 107, 129, 136,  
 155,  
 Bog, vii, viii, ix, xi, xii, xiii, xiv, xv, xvii,  
 xviii, 12, 16, 20, 21, 23, 27, 45, 46,  
 48, 54, 69, 71, 73, 75, 76, 80, 81,  
 82, 88, 100, 101, 102, 105, 107,  
 110, 112, 113, 114, 115, 117, 119,  
 121, 122, 125, 125, 128, 133, 135,  
 136, 148, 156,  
 Bosna i Hercegovina, ix,  
 Brahmā, 41,  
 Brahmanabad, 9,
- Brown, Eli, xxv,  
 Buddha vii, viii, xiv, xv, xix, xx, xxi, 3,  
 7, 12, 13, 16, 17, 19, 20, 22, 23, 24,  
 25, 26, 27, 29, 34, 35, 36, 37, 38,  
 39, 40, 41, 42, 43, 44, 52, 54, 57,  
 59, 60, 62, 63, 66, 67, 68, 69, 70,  
 74, 75, 79, 80, 83, 84, 86, 87, 92,  
 104, 105, 109, 110, 111, 131, 133,  
 134, 137, 138, 139, 141, 142, 144,  
 148, 149, 153,  
 Buddhadhātu, 26, 51, 52,  
 Bukhārī, 108,  
 Burma, 142,
- Cambridge, 15,  
 Chittick, William, xvii,  
 Cleary, Thomas, 22, 26, 42,  
 Coomaraswamy, Ananda, 23, 26, 71,  
 Conze, Edward, 13, 50, 71,
- Čista Zemlja (Pure Land school), 77,
- Dalai Lama, x, xvi, xxv, 21, 27, 28, 29,  
 30, 31, 79, 131, 154, 165,  
 David (Dāwūd, a.s.), xxii, 15,  
 Davies, D. Johnson, 20,  
 Dhamma (sanskrt: Dharma), 17,  
 Dharmadhātu, 52, 53,  
 Dharmakāra, 74,  
 Dharmakāya, 27,  
 Dhammapada, 34,
- Džibril (a.s.), 156,  
 Džingis-kan, 146,
- Egipat, ix,  
 Ejjüb, 15,  
 Evans-Wentz, W.Y., 54,

- Fons Vitae, xxv,  
 Friedmann, Yohanan, 13,  
  
 Gambopu, 88,  
 Gautama Shakyamuni, 25, 26, 29,  
     110, 111, 141,  
 Gethsemani (Kentucky), 28,  
 Ghāzan Khan, 147,  
 Ghazi bin Muhammad bin Talal, viii,  
     ix, xviii, xxv, 165, 168,  
 Glasse, Cyril, 140,  
  
 Hajjāj b. Yūsuf, 9,  
 ‘Han Kitāb’, xvii,  
 Hanson, Hamza Jusuf, xvi, 82, 131,  
 Hārūn, 15,  
 Henry, Gray, xxv,  
 Herrigel, Eugen, xvi,  
 Hinayana, 110, 112,  
 Hindui, 136,  
 Honen, 73, 76, 77,  
 Hsuan Tsang, 142,  
 Hui-neng, 57, 69,  
 Huseini, Uzma, xxv,  
  
 Ibn ‘Abbās, 83,  
 Ibn ‘Ābidīn, 156,  
 Ibn ‘Ajībah, 141,  
 Ibn ‘Asākir, 141,  
 Ibn Kathīr, 140, 141,  
 Ibn Khalikkān, 134,  
 Ibn al-Nadīm, 133,  
 Ibn Tajmiyya, 134,  
 Ibrāhīm (Abraham), xv, xxii, xxii, 13,  
     15, 21, 87, 153, 156, 157,  
 Ibrahim, E., 20,  
 Ibrāhīm b. Adham, 140,  
 Ikram, S. M., 10,  
 Indija, 8, 9, 10, 38, 138, 141,  
  
 Iran, 132, 142, 146,  
 Isā (Isus Krist), xv, 15, 21, 27, 29, 136,  
 Ishāk, 15, 21,  
 Ismāil, 15, 21,  
 Istanbul, ix,  
  
 Jākub, 15, 21,  
 Jāmī, ‘Abd al-Rahmān, 85,  
 Japan, 8, 74,  
 Jayatilleke, K. N., 38,  
 Jodo Shin, 8, 74, 118, 121, 125,  
 Jordan, viii, ix, xviii,  
 Jūnus, 15,  
  
 Ka‘ba, 136, 143, 148,  
 Kābul, 145,  
 Kahteran, Nevad, 165,  
 Kalifornija, 153,  
 Kalupahana, David, 39,  
 Kamali, Mohammad Hashim, xix,  
     xxiii, 149,  
 Kambodža, 142,  
 Kanamatsu, Kenryo, 75, 78, 79, 106,  
     121,  
 Khorasan, 147,  
 Kina, xvii, 8, 74, 142,  
 Konfucije, 27, 153,  
 Korkut, Besim, 14, 45,  
 Krist, ix,  
 Kufa, 9,  
 Kur’an, ix, xi, xii, xv, xvii, xx, xxi, xxii,  
     xxiii, 2, 3, 6, 12, 13, 14, 16, 20, 22,  
     33, 34, 38, 45, 46, 48, 58, 69, 73,  
     75, 76, 78, 80, 82, 84, 87, 96, 97,  
     98, 99, 101, 103, 107, 115, 118,  
     120, 121, 131, 132, 134, 135, 136,  
     138, 139, 141, 152, 154, 156, 167,  
 Kuyūk Khan, 146, 147,

- Laotze, 27,  
 Lings, Martin, 33,  
 Liu Zhi, xvii, xviii,  
 London, 28, 29,  
  
 Madhyamika, 7, 39,  
 Mahākasyapa, 8,  
 Mahayana, 7, 71, 73, 112, 127,  
 Malajski arhipelag, 142,  
 Mālunkya-putta, 41,  
 Mekka, 143, 144, 147,  
 Mara, 97,  
 Mazaar-e-Sharif, 142,  
 Milarepa, 54, 55, 88, 89, 102, 123,  
     124,  
 Muhammad b. Qāsim, 9,  
 Muhammed (a.s.), ix, 27, 29, 68, 132,  
     142, 146, 154,  
 Murata, Sachiko, xvii,  
 Mūsā (Mojsije), xv, xxii, 13, 21, 29,  
     138, 139, 141,  
 Mu Soeng, 133,  
  
 Nāgārjūna, 7, 39, 54, 62, 64,  
 Nazaktar Khan, 144,  
 Nava Vihara, 133, 143, 144,  
 Nembutsu (namu Amida Butsu, 'što-  
     vanje Amitābhe Buddhē'), 76, 77,  
 Nepal, 136,  
 New York, 29,  
 Nibbāna (sanskrt: Nirvāna), 17, 36,  
     40, 93, 96, 110, 124,  
 Nūh (Noja), xv, 15,  
  
 Obama, ix,  
 Odgen, Anne, xxv,  
 Oman, ix,  
 Om manī padme hum (Om, dragulj u  
     lotosu, hum), 79,  
  
 Oxford, 16,  
  
 Pallis, Marco, 26, 72, 113,  
 Paramātman, 38,  
 Paris, 61,  
 Perzija, 147,  
 Pickthall, M. M., 14,  
 Poslanik (Muhammed, a.s. ili s.a.w.s.),  
     2, 3, 6, 20, 23, 24, 27, 46, 49, 61,  
     68, 75, 76, 77, 81, 82, 84, 86, 87,  
     88, 94, 95, 107, 129, 131, 135,  
     136, 140, 141, 150, 151, 153, 154,  
  
 Qutaybah (Kutejba) b. Muslim, 143,  
     144, 145,  
  
 Rahmānan, 109,  
 Ray, Reginald, 83,  
 Rashid al-Din, 147,  
 Rechungpa, 125,  
 Regensburg, 167,  
 Rusija, ix,  
 Rustom, M., 66,  
  
 Sabejci (Sabijci), xxii, 18, 132, 134,  
     135, 136, 137, 148, 156,  
 Saffārid, 145,  
 Sariputra, 61,  
 Sarvastivada, 143,  
 Schimmel, Annemarie, 84,  
 Shah-Kazemi, Reza, x, xxv, 132, 148,  
     149, 165, 166,  
 Sheikh, Naveed S., 153.  
 Shingon, 8,  
 Shinran, 79,  
 Shirazi, Mulla Sadra, 66,  
 Shunyamurti, 47, 68,  
 Siam, 142,  
 Sind, 9,

- Sirija, ix,  
 Sokrat, 27,  
 Sotona, 104, 121,  
 Subhuti, 55, 59,  
 Sulejmān, 15,  
 Suzuki, D.T., xvi, 8, 27, 69, 71, 74, 84,  
 Sveto pismo, ix,  
  
 Šerijat (Vjerozakon), 151,  
  
 Tajland, 153,  
 Tao-ch'o, 84,  
 Tathāgatā, 16, 26, 40, 52, 58, 59, 60,  
     69, 120,  
 Tathāgatagarbha, 52, 120,  
 Tetsuo Unno, 107,  
 Tevrat, 167,  
 Theravada, 7,  
 Tibet, 8, 54, 142, 145, 153,  
 Tora, xxii,  
 Towsey, Paul, xxv, 165,  
 Tumer, Valerie, xxv,  
  
 Udāna, 33, 35, 36, 47, 58,  
  
 Vajrayāna (Mantrayāna -'vozilo  
     mantre'), 8, 74,  
 Volf, Miroslav, 107, 168,  
 Valabhi, 10,  
 Vatikan, 154,  
 Vijetnam, 142,  
  
 Wahba b. Munabbih, 141,  
 Wanaderer Vacchagotta, 38,  
 Wang Daiyu, xvii, xviii,  
 Weiming, Tu, xvii,  
 Weingarten, Richard, xxv, 165,  
 Winter, T. J., 95,  
  
 Yama, 97,  
 Ya'qūb b. Layth, 145,  
 Yarrington, Melissa, 168,  
 Yijing, 143,  
 Yogacara, 7, 71,  
  
 Zaklada Royal Aal Bayt za islamsku  
     misao u Jordanu, xix, 166,  
 Zen (Zenna), 8,  
 Zoroastrijci, xxii, 13,



## APENDIX

### Review by Jana S. Rosker Faculty of Arts, University of Ljubljana

My colleague Nevad Kahteran from the Faculty of Philosophy of the University of Sarajevo approached me for a review of his Bosnian translation of this important pioneering work, *Common Ground Between Islam and Buddhism: Spiritual and Ethical Affinities / Zajedničko tlo između islama i budizma: duhovni i etički afiniteti* (FF UNSA, 2025), which seeks to find a common language between the teachings of Islam and Buddhism.

This true common ground of transcendental wisdom and merciful compassion through this work is now available to the Bosnian readership thanks to the tireless efforts of my Sarajevo colleague, the comparative philosopher Nevad Kahteran, with whom I have been connected through our collaborative conversation for almost a quarter of a century.

I am immensely pleased that this text, which seeks to help Muslims who have difficulty accepting Buddhists and those other Asian traditions as possible Sabians mentioned in the Qur'an, as well as some other Muslims who simply consider Buddhists to be idolaters, given idolatry, opens and extends the door to ecumenical, intercultural and transcultural dialogue in our region. After all, this is a continuation of the dialogue that Muslim scholars began with Christians and are now seeking to extend to Buddhism in their efforts to build a pluralistic understanding and understanding

of our increasingly interdependent world. Hence, as increasing globalization requires us to affirm and emphasize the common bonds of universal kinship, I express my satisfaction and welcome to all the recommendations for printing this online edition of the Faculty of Arts, UNSA and in the book form in the very near future, with congratulations to my colleague Kahteran on his persistent and tireless efforts in building the BH. pluralistic intercultural and transcultural society.

After all, before the recently held XXV World Congress of Philosophers, which was held in Rome (XXV WCP Rome, 1-8 August, 2024), he once again testified to this with his own work, *The Bosnian and Herzegovinian Contribution to Transcultural Philosophy* (CSP, 2024), so that we look forward with joy to the contributions that are announced in the years ahead (*New Frontiers of Buddhist and Islamic Philosophy* in collaboration with Soraj Hongladar and others).

With all my blessings and most fervent,

**Jana S. Rosker**



## Recenzija, Jana S. Rošker

Filozofski fakultet Univerziteta u Ljubljani

Kolega Nevad Kahteran, profesor sa Filozofskog fakulteta Univerziteta u Sarajevu, obratio mi se za recenziju svojeg bosanskog prijevoda ovog važnog pionirskog djela, *Common Ground Between Islam and Buddhism: Spiritual and Ethical Affinities / Zajedničko tlo između islama i budizma: duhovni i etički afiniteti*, koje nastoji pronaći zajednički jezik između učenja islama i budizma.

Ovo istinsko zajedničko tlo transcendentalne mudrosti i milosrdnog suosjećanja kroz ovo djelo je sada dostupno i bosanskom čitaljstvu zahvaljujući neumornim naporima mojeg sarajevskog kolege, filozofa-komparativiste Nevada Kahterana, s kojim sam povezana kroz našu suradivačku konverzaciju skoro četvrt stoljeća.

Neizmjerne mi je drago da ovaj tekst, koji nastoji pomoći muslimanima koji imaju poteškoća s prihvaćanjem budista i onih drugih azijskih tradicija kao mogućih Sabijaca spomenutih u Kur'ānu, kao i nekim drugim muslimanima koji jednostavno smatraju budiste idolopoklonicima, s obzirom na idolopoklonstvo, otvarajući i protežući vrata ekumenskog, interkulturalnog i transkulturalnog dijaloga u našem regionu. Uostalom, ovo je kontinuiranje dijaloga kojeg su muslimanski učenjaci započeli sa kršćanima, a sada nastoje protegnuti i na budizam u svojem nastojanju izgradnje pluralističkog shvatanja i razumijevanja našeg sve više međusobno

ovisnog svijeta. Otuda, kako sve veća globalizacija zahtijeva da afirmiramo i naglašavamo zajedničke veze univerzalnog srodstva, izražavam zadovoljstvo i dobrodošlicu uz sve preporuke za tiskanje ovog online izdanja FF UNSA u najskorijoj budućnosti, uz čestitke kolegi Kahteranu na istrajnim i neumornim naporima u izgradnji bh. pluralističkog interkulturalnog i transkulturalnog društva.

Uostalom, pred nedavno održani XXV Svjetski kongres filozofa, koji je održan u Rimu (XXV WCP Rome, 1-8 August, 2024), ovo je još jednom iznova posvjedočio svojim djelom, *The Bosnian and Herzegovinian Contribution to Transcultural Philosophy* (CSP, 2024), tako da unaprijed s radošću pogledamo na prinose koji se najavljuju u godinama pred nama (*Nove granice budističke i islamske filozofije* u suradnji sa Soraj Hongladarom i drugim).

Uz sve moje blagoslove i najusrdnije,  
**Jana S. Rosker**

## **Review by Ivana Buljan**

Faculty of Philosophy, University of Zagreb

Dear Professor Busuladžić,

I am writing to you for a new book-translation of my esteemed colleague from Sarajevo and full professor of the Faculty of Philosophy, Nevad Kahteran, which he sent me as an attachment to his e-mail with the original of the same in PDF with a fervent request to write a short review of his translation of the same into Bosnian, for the purpose of publication as an online edition of the Faculty of Philosophy, University of Sarajevo.

I would like to point out that I have known my esteemed colleague Kahteran for more than a decade and that we have many joint projects and gatherings behind us, such as socializing at gatherings and conferences organized by our mutual colleague and respected professor Jana Rošker from the Faculty of Arts of the University of Ljubljana, and the recently jointly organized symposium Philosophy East and West - Days of Frane Petrić on Cres. What has always brought us together and united us through our meetings is the superiority over the key texts of Eastern and comparative philosophy, especially considering the fact that my colleague is himself a welcome participant and internationally well-accepted philosopher-comparativist from our region with a network of collaborators around the world. At this point, I emphasize his engagement as, first as vice-president, and then briefly as president of the International Society

of philosophers-comparatists in the USA (CPWP: <https://cpwponline.org>).

Regarding the manuscript itself, of which I am the reviewer, I would like to point out a few facts. Namely, it is an important and pioneering book that, as my colleague Nevad Kahteran points out in his afterword, forms a solid bridge between Islamic and Buddhist colossal philosophical and theological traditions, and previously a few years ago he published a translation of F. Mujtabai's *Hindu-Muslim Cultural Relations* and recently an extremely recent and above all interesting study entitled *Islamic-Buddhist Eco Dialogue (IBED): Applying religion and science to ecology and sustainability*, also as an online edition of your faculty. Furthermore, no less important is that this book represents a continuation of the dialogue that was first initiated with Christians and encouraged by The Royal Aal-Bayt Institute for Islamic Thought in Amman, Jordan, and which has now been extended to the Buddhist traditions according to the ingenious idea of the same author, HRH Prince Ghazi bin Muhammad, and realized by one of the most invited authors in the field of comparative religion from the Islamic tradition, esteemed colleague and comparativist Reza Shah Kazemi, who in a certain way predestined himself for this decisive step as a builder of intercultural and transcultural bridges of collaborative conversation already through his doctoral dissertation on Shankara, Ibn 'Arabia and Meister Eckhart (World Wisdom Books, 2006).

With the same efforts and endeavors, my colleague Kahteran approached the translation of the said and said works from the field of Buddhist and Islamic philosophical and theological traditions, with the aim of building a deeper understanding of the included traditions, and building international peace and intercultural and transcultural competencies among himself and students in our region. I pay tribute to my esteemed colleague for his persistent work in promoting these universal

and pluralistic ideas in this dark age of ours that Indians call just that: Kali-Yuga. For my colleague Kahteran, who is a permanent contributor to such comparative studies, this is the 16th book of translations in addition to his 12 books in the field of his research so far, with prospective hopes and views of abundant spiritual gifts in the years to come.

Hence, I resolutely support the publication of this book-translation, whose author is Reza Shah Kazemi from London, and the translator is his friend in spirit and otherwise, Nevad Kahteran from the Faculty of Philosophy of University of Sarajevo, as a planned online edition of his own faculty. What attracts attention is the fact that, in addition to being a skilfully compiled translation from his field of comparative research, he selflessly leaves it in the wakf or makes endowment as a permanent good and, without any compensation, gives his students such immensely valuable insights into these two colossal world philosophical and theological traditions under the aegis that as a philosopher-comparativist he is more interested in the dissemination of such philosophical ideas than in the sale of the book itself and our enslavement to webometrics.

With sincere congratulations and expressions of collegial appreciation, I warmly recommend the work *Common Ground Between Islam and Buddhism* translated by Nevad Kahteran for publication as an online edition, and in the future in the form of a book published by the Faculty of Philosophy, University of Sarajevo, which certainly represents a step forward from our Abrahamic to world philosophical and theological traditions – an important step into the miserable times of deepening divisions and cacophonies of our postmodern global world. Definitely, this work helps Muslims to understand Buddhism as the true religion (*Dīn*), and Buddhists to understand Islam as the authentic *Dharma*, and all of us together to better understand that our religious traditions are our earthly garments in which we clothe ourselves on the Path as faithful followers of the caravan of Love, in whatever form it manifests itself in this side in our walk towards the beyond, about which both included

traditions, what is evident from each page, they say only in different conceptual vocabulary.

Regards,

**Assoc. Prof. Ivana Buljan, Ph.D.**  
Head of the Department of Sinology  
Department of Asian Studies  
Faculty of Philosophy, University of Zagreb

## Recenzija Ivane Buljan

### Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Želim istaknuti da cijenjenog kolegu Kahterana poznajem više od desetljeća i da su iza nas brojni zajednički projekti i okupljanja poput druženja na skupovima i konferencijama koje je organizirala naša zajednička kolegica i uvažena profesorica Jana Rošker sa Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Ljubljani te nedavno zajednički organizirani simpozij Philosophy East and West- Dani Frane Petrića na Cresu. Ono što nas je uvijek okupljalo i združivalo kroz naša susretanja jeste nadnesenost nad ključne tekstove istočnjačkih i komparativne filozofije napose uobzirujući činjenicu da je kolega i sam rado viđen sudionik i internacionalno dobro prihvaćen filozof-komparativist iz naše regije sa mrežom suradnika diljem svijeta. Na ovom mjestu ističem njegov angažman kao, prvo potpredsjednika, a potom kratko i predsjednika Internacioalnog društva filozofa-komparativista u USA (CPWP: <https://cpwponline.org>).

U svezi sa samim rukopisom čiji sam predocjenitelj želim istaknuti nekoliko činjenica. Naime, riječ je o važnoj i pionirskoj knjizi koja, kako kolega Nevad Kahteran ističe u svojem pogovoru, tvori stameni most između islamskih i budističkih kolosalnih filozofskih i teoloških tradicija, a prethodno je unazad nekoliko godina objavio prijevod F. Mujtabaijeve *Hindsko-muslimanskih kulturnih relacija* i nedavno skrajnje recentnu i nadasve zanimljivu studiju pod naslovom *Islamsko-budistički eko dijalog*

(IBED): *Primjena religije i znanosti na ekologiju i održivost*, također kao online izdanje svojeg fakulteta. Nadalje, ne manje važno naglašavanje jest da ova knjiga predstavlja kontinuiranje dijaloga koji je, prvo, zapodjenut sa kršćanima i potaknut sa The Royal Aal-Bayt Institute for Islamic Thought u Ammanu, Jordan, a koji je sada proširen i na budističke tradicije prema ingenioznoj zamisli istog autora, Nj.K.V. Princa Ghazi bin Muhammada, a u realizaciji jednog od najpozvanijih autora s područja komparativne religije iz islamske tradicije, cijenjenog kolege i komparativiste Reza Shah Kazemija, koji je na stanovit način sebe predodredio na ovaj odlučni korak kao graditelj interkulturalnih i transkulturalnih mostova surađivačke konverzacije već kroz svoju doktorsku disertaciju o Shankari, Ibn 'Arabiju i Meister Eckhartu (World Wisdom Books, 2006.).

S identičnim naporima i nastojanjima kolega Kahteran je pristupio prevođenju rečenog i rečenih djela s područja budističke i islamske filozofske i teološke tradicije, a sa ciljem izgradnje dubljeg razumijevanje uključenih tradicija, te izgradnje internacionalnog mira i interkulturalnih i transkulturalnih kompetencija kod svojih i studenata u našem regionu. Odajem priznanje cijenjenom kolegi na njegovom ustrajnom radu u promicanju ovih univerzalnih i pluralističkih ideja u ovo naše mračno doba koji Indijci nazivaju upravo tako: Kali-Yuga. Kolegi Kahteranu, koji je trajni doprinositelj ovakovrsnim uporednim studijama, ovo je 16. knjiga prijevoda pored njegovih 12 knjiga iz oblasti njegovog istraživanja dosad uz izgledna nadanja i pogledanja na izobilne duhovne darove u godinama koje dolaze.

Otuda, odlučno podržavam objavu i ove knjige-prijevoda čiji je autor Reza Shah Kazemi iz Londona, a prevoditelj njegov prijatelj po duhu i inače, Nevad Kahteran sa FF UNSA iz Sarajeva kao planiranog online izdanja njegovog matičnog fakulteta. Ono što plijeni pozornost jeste činjenica da, pored toga što je riječ o znalacki sačinjenom prijevodu iz njegove oblasti istraživanja komparativne naravi, on nesebično ostavlja u vakuf iliti uva-kulfljuje kao trajno dobro i bez ikakove naknade podastire svojim studentima ovakovrsne neizmjerne vrijedne uvide u ove dvije kolosalne svjetske



filozofske i teološke tradicije pod egidom da je kao filozof-komparativista više zainteresiran za diseminaciju ovakovrsnih filozofskih ideja nego za samu prodaju knjige i naša robovanja webometrikama.

Uz iskrene čestitke i izraze kolegijalnog uvažavanja toplo preporučam djelo *Common Ground Between Islam and Buddhism / Zajedničko tlo između islama i budizma* u prijevodu Nevada Kahterana za objavu kao online izdanje, a u perspektivi i u formi knjige u izdanju FF UNSA, koje jamačno predstavlja iskorak iz naših abrahamovskih u svjetske filozofske i teološke tradicije – važan korak u mizerna vremena sve dubljih podjela i kakofonija našeg postmodernog globalnog svijeta. Definitivno, ovo djelo pomaže muslimanima da shvate budizam kao istinsku religiju (*Dīn*), a budistima da shvate islam kao autentičnu Dharmu, a svima nama zajedno da bolje razumijemo da su naše religijske tradicije naše ovozemaljske ruho u koje se zaodijevamo na Putu kao vjerni sljedbenici karavane Ljubavi ma u kojemu obličju se ona ispoljila u ovostranosti u našem hodu ka onostranosti o kojoj obje uključene tradicije, što je razvidno sa svake stranice, kazuju samo različitim pojmovnim vokabularom.

**Izv. prof. dr. sc. Ivana Buljan**

Predstojnica Katedre za sinologiju

Odsjek za azijske studije

Filozofski fakultet, Zagreb



**Review by Mustafa Prljača**  
Advisor to the  
Raisu-l-ulama of Bosnia and Herzegovina

Last year (2024), Nevad Kahteran delighted us with his extraordinary translation of the book *Islamic-Buddhist Eco Dialogue – Application of Religion and Science to Ecology and Sustainability*, edited by Osman Bakar and Azizan Baharuddin, and published by the Faculty of Philosophy of the University of Sarajevo. As far as we know, this book for the first time in our language offered the domestic reader convergent teachings on the nature of the two great world religions – Islam and Buddhism. Since little or nothing is known about the Buddhist religious tradition in general, the book is also seen as a kind of introduction to the philosophy of this great Eastern culture.

Only a few months later, the same translator offers us a translation of the second book, which expands the content of the first one and offers a number of common or similar conceptual performances and points of reference between Islam and Buddhism. The material submitted to us is entitled *Common Ground Between Islam and Buddhism: Spiritual and Ethical Affinities*, edited by Reza Shah Kazemi.

At this place, it is necessary to point out the “*Common Word*” Initiative launched by 138 Muslim religious leaders and academics on September 13, 2007, among whom was the Raisu-l-‘Ulama of Bosnia and Herzegovina,

the spiritual leader of the Bosnian Muslims. They sent an Open Letter to the leaders of Christianity, following a controversial lecture by then-Pope Benedict XVI, inviting them to gather around a common word and shared values.

This Initiative had a strong resonance in the world and noticeably changed the perception of one side towards the other for the better.

The material of this book – *Common Ground Between Islam and Buddhism: Spiritual and Ethical Affinities* – is in some way a continuation of this Initiative. Namely, according to Dr. Hashim Kamali, president, founder and executive director of the International Institute of Advanced Islamic Studies in Malaysia, in his Preface to this book, Islamic scholars are now proposing a second chapter of the *Common Word* – this time between Islam and Buddhism (*Common Ground*), where the moral affinities between the Qurʾān, the Pali canon, the Mahayana scriptures and other Buddhist texts are emphasized, which should contribute to a better mutual acquaintance, and thus to the rapprochement of two cultures, without either of them having to lose its self-importance, or renounce some of its teachings. From the content offered by both sides, one can recognize the outlines of a single, common origin: along with many distinct other elements, they are close to the belief in the Ultimate Truth, the teaching that every soul is responsible according to the principle of justice, belief in the effectiveness and necessity of spiritual practice, belief in the categorical moral imperative of practicing compassion and mercy towards all, and more.

The founder and first teacher of Buddhism – Buddha, according to the research of experts, lived about a thousand years before the Prophet Muhammad (peace be upon him) and it is not excluded that he was also one of God's many messengers to people, because some of his teachings are very close to Islamic and Judeo-Christian, especially those that call for a careful attitude and mercy towards every sentient being. Although the Qurʾān does not explicitly mention the Buddha, it nevertheless emphasizes

that there were many who were chosen by God and directed to people to spiritually refresh, morally recover and uplift, and who were not mentioned in the revelations.

Muslim authors, who were early acquainted with Buddhism and acquainted with its teachings, saw in Buddhism some elements of a revealed religion. Some, such as the famous al-Shahrastānī (Muhammad b. ‘Abd al-Karīm al-Shahrastānī), have concluded from the Buddhist descriptions of the Buddha that the Buddha could be the mysterious, unnamed person who, according to the Qur’ānic narration, the Prophet Mūsā (Moses) met, and whom the Muslim tradition recognizes as Hazrat Hidr (al-Hadir). The Muslim spiritual leader and authority of the time, Sheikh Hamza Yusuf, wrote a work entitled “Buddha in the Qur’ān”, where he leans on how Shahrastānī had previously expressed himself about him. This fact can significantly contribute to the rapprochement of the two cultures, especially since both sides have autisms, and it seems that there is a desire for it. The paper is published in its entirety at the end of this book and sends a strong message.

In his Preface to the manuscript in question, the current fourteenth Dalai Lama says: “God’s grace can also flow through the actions of believers!”, and points out that Islamic practice is “evidently the spiritual path of salvation”. He goes on to say that “compassion resides at the heart of the teachings of both Islam and Buddhism,” and “at the heart of long great religious traditions.” These words of his wide open the door to the rapprochement of the two cultures.

On the other hand, the great jurist Imam Shaf’ī, the founder of one of the four schools of law in Sunni Islam, long ago asserted that the Qur’ān refers to the writings of Ibrāhīm (Abraham) and Moses (Moses) and the sacred writings of the ancients (zubur al-awwalīn; 26:196). These can be used as a basis for claiming that God has revealed other scriptures than those specifically mentioned in the Qur’ān. He concludes that Zoroastrians, for example, can also be included in the category of followers of

God's earlier Revelation (*abl al-Kitāb*), just like Jews and Christians. Early Muslim authors held that the same could be done with Buddhists, as do modern researchers of Buddhist culture, such as Jordan's Prince Ghazi bin Muhammad, who is also the initiator of the latter Initiative, Hamza Yusuf Hanson, and others.

The book *Common Ground Between Islam and Buddhism: Spiritual and Ethical Affinities* also contains a brief historical overview of Muslim-Buddhist encounters, the Qur'anic premises of dialogue, the Buddha as a messenger of God, the revelation from above or within, the Dalai Lama and the dynamics of dialogue, the highest common denominator, etc.

Overall, the book is very informative, focused on what connects the cultures of Islam and Buddhism, and can be an important resource for getting to know each other better. For a world that seems to be moving towards all-out conflict, this is of enormous importance.

**Dr. Mustafa Prljača**

Sarajevo, 18th February 2025 / 19th Sha'bān 1446 AH.

## Recenzija, dr. Mustafa Prljača Savjetnik Reisul-uleme za odnose s javnošću, Islamska zajednica u BiH

Prošle, (2024.) godine, Nevad Kahteran nas je obradova svojim izvanrednim prijevodom knjige *Islamsko-budistički eko dijalog – primjena religije i znanosti na ekologiju i održivost*, koju su priredili Osman Bakar i Azizan Baharuddin, a objavio Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu. Koliko nam je poznato, ta je knjiga po prvi put na našem jeziku domaćem čitaocu ponudila konvergentna učenja o prirodi dviju velikih svjetskih religija – islama i budizma. Budući da se o budističkoj religijskoj tradiciji kod nas općenito malo zna, ili ne zna ništa, knjiga je doživljena i kao svojevrsni uvod u filozofiju te velike istočnjačke kulture.

Samo nekoliko mjeseci kasnije, isti prevodilac nam evo nudi i prijevod druge knjige, kojom se proširuje sadržaj one prve i nude brojne zajedničke ili slične idejne performanse i uporišne tačke islama i budizma. Materijal koji nam je dostavljen nosi naslov *Zajedničko tlo između islama i budizma: duhovni i etički afiniteti*, čiji je priređivač Reza Shah Kazemi.

Na ovom mjestu potrebno je ukazati na Inicijativu “zajednička riječ” koju je pokrenulo 138 muslimanskih vjerskih vođa i akademika 13. septembra 2007. godine, među kojima se nalazio i bosanskohercegovački reisul-ulema, duhovni lider bosanskih muslimana. Oni su poslali Otvoreno

pismo vođama kršćanstva, nakon kontroverznog predavanja tadašnjeg pape Benedikta XVI, pozvavši ih na okupljanje oko zajedničke riječi i zajedničkih vrijednosti.

Ova Inicijativa imala je snažnog odjeka u svijetu i osjetno promijenila nabolje percepciju jedne prema drugoj strani.

Materijal ove knjige – *Zajedničko tlo između islama i budizma: duhovni i etički afiniteti* - na neki način se nadovezuje na navedenu Inicijativu. Naime, islamski učenjaci sada, kako kaže dr. Hashim Kamali, predsjednik, utemeljivač i izvršni direktor Međunarodnog instituta naprednih islamskih studija u Maleziji, u svom Predgovoru ovoj knjizi, predlažu i drugo poglavlje *Zajedničke riječi* – ovaj put između islama i budizma (*Zajedničko tlo*), gdje se naglašavaju moralne srodnosti između Kur'ana, palijskog kanona, mahajanskih svetih spisa i drugih budističkih tekstova, što bi trebalo doprinijeti boljem međusobnom upoznavanju, i time zblizavanju dviju kultura a da pritom nijedna od njih ne mora gubiti svoju samobitnost, ili se odricati nekih svojih učenja. Iz sadržaja koje je ponudila i jedna i druga strana, prepoznaju se obrisi jednog, zajedničkog ishodišta: uz mnogo različitih drugih elemenata, blisko im je vjerovanje u Konačnu Istinu, učenje da je svaka duša odgovorna prema principu pravde, vjerovanje u učinkovitost i nužnost duhovne prakse, vjera u kategorički moralni imperativ vježbanja saosjećanja i milosrđa prema svima i drugo.

Osnivač i prvi učitelj budizma – Buddha, prema istraživanju stručnjaka, živio je oko hiljadu godina prije poslanika Muhammeda (a.s.) i nije isključeno da je i on bio jedan od brojnih Božijih izaslanika ljudima, jer su neka njegova naučavanja vrlo bliska islamskim i jevrejsko-kršćanskim, napose ona kojima se poziva na pažljiv odnos i milosrđe prema svakom osjećajnom biću. Iako Kur'an Buddhu ne spominje izrijekom, on ipak naglašava da je bilo puno onih koje je Bog odabirao i upućivao ljudima da ih duhovno okrijepe, moralno oporave i uzdignu, a koji u objavama nisu spomenuti.



Muslimanski autori, koji su se rano susreli s budizmom i upoznali se s njegovim učenjima, uočili su u budizmu neke elemente objavljene religije. Neki su, poput čuvenoga Šehrestanija (Muhammad b. 'Abd al-Karīm al-Shahrestānī), iz budističkih opisa Buddhe, zaključili da bi upravo Buddha mogao biti ona misteriozna, neimenovana osoba s kojom se, prema kur'anskom kazivanju, susreo poslanik Musa (Mojsije), a koju muslimanska tradicija prepoznaje kao hazreti Hidra (al-Hadir). Ovvremeni muslimanski duhovni lider i autoritet šejh Hamza Jusuf napisao je rad pod naslovom "Buddha u Kur'ānu", gdje se naslanja na ono kako se o njemu ranije izrazio Šehrestani. Ta činjenica može značajno doprinijeti približavanju dviju kultura, naročito što i jedna i druga strana ima autoritete, a čini se i želju za to. Rad je integralno objavljen na kraju ove knjige i odašilje snažnu poruku.

U svom Predgovoru predmetnom rukopisu aktuelni četrnaesti Dalaj Lama kaže: "Božija milost može teći i kroz akcije vjernika!", te ističe da je islamska praksa "evidentno duhovni put spasenja". Dalje kaže da "samilost prebiva u srcu učenja i islama i budizma", te "u srcu dugih velikih religijskih tradicija". Ove njegove riječi širom otvaraju vrata približavanju dviju kultura.

S druge strane, veliki pravnik Imam Šafi'i, osnivač jedne od četiri pravne škole u sunitском islamu, davno je ustvrdio da se Kur'an poziva na spise Ibrahima (Abrahama) i Musaa (Mojsija) i svete spise starih (*zabur al-awwalīn*; 26:196). Oni se mogu koristiti kao temelj za tvrdnju da je Bog otkrio i druge spise od onih posebno spomenutih u Kur'ānu. Zaključuje da se zoroastrijci, naprimjer, također mogu uvrstiti u kategoriju sljedbenika ranije Božije Objave (*ahl al-Kitāb*), baš kao i jevreji i kršćani. Rani muslimanski autori držali su da se to isto može uraditi i s budistima, kako to tvrde i savremeni istraživači budističke kulture, poput jordanskog princa Ghazi bin Muhammada, koji je i inicijator ove druge Inicijative, Hamze Jusufa Hansona i drugih.

Knjiga *Zajedničko tlo između islama i budizma: duhovni i etički afiniteti sadrži* i kratak historijski pregled muslimansko-budističkih susretanja, kur'anske premise dijaloga, Buddhu kao glasnika Božijeg, otkrivanje Objava s visine ili iznutra, Dalaj Lamu i dinamiku dijaloga, najviši zajednički nazivnik itd.

Sve u svemu, knjiga je vrlo informativna, fokusirana na ono što povezuje kulture islama i budizma, i može predstavljati važan izvor za bolje međusobno upoznavanje. Za svijet koji se, čini se, kreće prema sveopćem konfliktu, to ima ogroman značaj.

**Dr. Mustafa Prljača**



Ovo je važna i pionirska knjiga, koja nastoji pronaći zajednički jezik između učenja islama i budizma. Nadam se da će na temelju ove zajedničke osnove sljedbenici svake tradicije moći cijeniti duhovne istine koje njihovi različiti putevi podrazumijevaju i iz toga razviti osnovu za poštovanje prakse i uvjerenja drugih. To se možda prije nije događalo često, jer je bilo tako malo prilika za stvarno razumijevanje između ove dvije velike tradicije. Ova knjiga pokušava to ispraviti... S budističke tačke gledišta, prakticanje islama očito je duhovni put spasenja.

– **Njegova Svetost 14. Dalaj Lama (iz njegovog Predgovora)**

*Zajedničko tlo između islama i budizma* je povijesni, istinski početak znanstvenog i duhovnog nastojanja da se postave temelji za međusobno razumijevanje između ozbiljnih vjernika ove dvije velike svjetske religije koje se na površini čine dijametralno suprotnima. Autorova dobro informirana i pronicljiva analiza otkriva, dublje u sebi, istinsko zajedničko tlo transcendentale mudrosti i milosrdnog suosjećanja. Djelotvorno postignuće, preobražavajuće štivo i raspirivanje nade u pravi mir u danima koji dolaze!

– **Robert Tenzin Thurman, profesor budističkih studija  
Jey Tson Khapa, Sveučilište Columbia**

Istražujući našu zajedničku čežnju za etičkom i duhovnom zajednicom, možemo pronaći način da postignemo cilj mirnog angažmana. *Common Ground / Zajedničko tlo* je i informativan i inspirativan. Zahvalna sam na ovoj inicijativi i vjerujem da će muslimani i budisti koji žive zajedno, od Amerike do Malezije, imati koristi od ove učenosti i vodstva.

– **Ingrid Mattson, profesorica islamskih studija, sjemenište u Hartfordu;  
i profesor Islamskog društva Sjeverne Amerike**

*Common Ground / Zajedničko tlo* je izvanredna i lijepa, znanstvena i iznimno potrebna poruka svijetu. Osvjetljava kako šire razumijevanje milosrđa i suosjećanja, mudrosti i uzajamnog poštovanja koje dijele islam i budizam može istinski služiti čovječanstvu.

- Dr. Jack Kornfield, autor knjige *The Wise Heart: A Guide to the Universal Teachings of Buddhist Psychology / Mudro srce: Vodič kroz univerzalna učenja budističke psihologije*

"... [to je] temeljni cilj projekta *Common Ground*: pozvati u naš šator stranca koji možda ne izgleda, ne štuje ili nije poput nas na mnogo načina, jer je on ili ona Božija tvorevina, ovdje sa svrhom, i da bude počašćen kao Božiji gost... Budisti su nasljednici vrlo moćnog duhovnog treninga".

– **Šejh Hamza Jusuf (iz njegovog eseja u ovom svesku)**

"[*Common Ground*] je iskren pokušaj da se pomogne muslimanima da vide budizam kao pravu religiju, a budistima da vide islam kao autentičnu Dharmu.

– **Profesor Mohammad Hashim Kamali (iz predgovora)**



FONS VITAE

FONS VITAE

<https://fonsvitae.com/>

Detalj naslovnice: *Shamsiyya* iz Kur'ana koji pripada sultan Qayt Bayu u Kairu, čiji je kaligraf bio Ahmad ibn al-Muhsini 739/1338-9