

Izdavač

Fondacija “Mulla Sadra”
U Bosni i Hercegovini

Za izdavača

Mohammad Reza Peysepar

Prevodilac:

Ibrahim Avdić

Redaktor

Armin Hadrović

Lektor

Hfz. Ensar Karaman

Korektor

Subha Alić

Likovno oblikovanje i DTP

Lukman Avdić

Misbah Yazdi

Islamska filozofija 2

PRIJEVOD S ENGLESKOG

Ibrahim Avdić

Sarajevo 2005

Treći dio
ONTOLOGIJA

Lekcija 21

UVOD U NAUKU O BITKU (ONTOLOGIJU)

Uvod u lekciju

U prvom dijelu ove knjige bavili smo se historijatom filozofske misli, gdje smo iznijeli naputke o filozofskoj terminologiji kao i kratku raspravu o vezi između filozofije, drugih nauka i gnosticizma (*irfân*). Ovaj dio knjige okončali smo poentom o nužnoj potrebi i važnosti filozofskog istraživanja.

U drugom dijelu, koji se ticao epistemologije, cilj je bio odrediti ulogu razuma i iskustva u formiranju predodžbi (*tasawurijat*), kao i njihovih veza sa odgovarajućim objektima. Cilj ovog postupka je ustanovljavanje *vrijednosti znanja*, gdje je pokazano da je intelekt kadar riješiti filozofske i metafizičke probleme.

U ovom trećem dijelu pozabavit ćemo se Bogom datom moći rasuđivanja, jednom od najvećih Božanskih riznica, kojom smo kadri proniknuti u metafizičke probleme. Za metafiziku se inače kaže da je *majka svih nauka* i da su u njoj pohranjeni ključevi najvažnijih tajni i zagonetki s kojima se čovjek suočava u životu – najsudbonosnijih pitanja koja imaju uticaj na ljudsku sudbinu, a tiču se vječne sreće ili nesreće.

Ovdje ćemo se pozabaviti pitanjem zbilje (*haqiqah*) egzistencije (*wudžūd*), načinom na koji se ona manifestuje kao i relacijama koje svi egistenti (*mewdžūd*) uspostavljaju međusobno. No prije ove diskusije morat ćemo dati neka pojašnjenja pojmova (*mefāhim*) i njihovih objekata (*misdaq*), riječi i njihovih značenja te još nekih pitanja koja su u vezi sa ovim.

Upozorenja u vezi sa pojmom

Jasno je da uposlenost intelekta podrazumijeva rad sa odgovarajućim pojmovima. Pojmovi su one neizbježne alatke mišljenja koje se moraju koristiti kada god neko pokrene svoje misaone i razumske mehanizme. Čak kada se i neposredno znanje (*ilme huzuri*)

stavi u funkciju promišljanja, i ono se mora očitovati kroz umske pojmove koji su proizašli iz njega. Kada ukazujemo na stvarnu ('ajni) egzistenciju u vanjskom svijetu, a umsku pažnju usmjerimo prema onome što leži iza nje, mi tada koristimo *stvarne* i *objektivne* pojmove koji igraju ulogu ogledala, znakova ili simbola stvarnih zbilja.

Sve upotrebe pojmova u promišljanju i rezonovanju nisu iste. Razlike u njihovoj upotrebi proizlaze iz suštinskih razlika samih pojmova. Naprimjer, postoji jasna razlika između šastvenih (*mahijjetskih*), filozofskih i logičkih pojmova. Svaka od ovih vrsta mora biti dalje specificirana u posebnoj naučnoj grani jer se razlike u pojmovima tiču karakteristika njihove različite upotrebe i načina na koji im um pristupa. Primjera radi, pojam *univerzalnost* ne može se poistovijetiti sa ogledalom ili znakom nečeg objektivnog (*haredži*)¹ i stvarnog jer su objektivne stvari uvijek egzistenti koji se javljaju u pojedinačnoj formi. Stoga je nemoguće osobine univerzalnosti primijeniti na objektivne egzistente jer se, shodno rečenom, uvijek može kazati: *Egzistencija je jednaka pojedinačnom*. Stoga, nemogućnost tretiranja univerzalnosti nečim poput ogledala ili znaka nečeg objektivnog spada u suštinsku odliku ovog pojma i on se poput svih drugih logičkih pojmova može koristiti samo za druge umske pojmove. Filozofski i šastveni pojmovi, pak, mogu se koristiti za opisivanje objektivnih stvari.

U raspravi o epistemologiji pojmove smo podijelili na univerzalne i partikularne. Svaki partikularni pojam je svojevrsno ogledalo za partikularne individue i nemoćan je išta opisati osim svoju vlastitu individuu. Nasuprot njemu, univerzalni pojmovi imaju sposobnost da djeluju kao ogledalo za neograničen broj individua. Ovo razdvajanje tiče se referentnih, ogledalu nalik, i pojmovnih kapaciteta pojmova. Međutim, univerzalni pojmovi sami po sebi posjeduju druge aspekte koji se odnose na njihove egzistencijalne aspekte u umu. Samim tim, stvari poput egzistencije partikularnih pojmova i egzistencije izvan uma smatraju se individualnim primjercima, kao što je to kazano u 14. lekciji.²

¹ Koje postoji izvan uma. (Op. prev.)

² Knjiga 1. (Op. prev.)

Skupinu univerzalnih pojmova, koji imaju svoje objektivne primjere i za koje se kaže da u tehničkom smislu imaju objektivnu karakterizaciju (*ittisafe haredži*), možemo dalje podijeliti u dvije skupine: štastvene pojmove, one koji grupišu istovjetne primjerke i specificiraju njihove štastvene konture i granice, i filozofske pojmove, one koji se tiču fundamentalnog bitka i egzistencijalnih veza, kao i nedostatnosti i ništavila, dakle imaju odlike koje ne predstavljaju specifično štastvo (*mahijjet*). Pojmovi iz prve grupe prirodno se odnose na zajednički *mahijjet* među jedinkama ili, drugim riječima, oni se tiču odgovarajućih ekvivalentnih kontura među egzistentima. Jedinke druge grupe, međutim, ne pripisuju se stvarima na gornji način jer njihovo lučenje ovisi o specifičnom intelektualnom stanovištu. Tehnički kazano, događanje (*'urūd*) filozofskih pojmova umskog je karaktera i njihova primjena na brojne različite slučajeve pokazuje jedinstveno stanovište koje intelekt ima prema njima; međutim, rečeni slučajevi razlikuju se prema svojim mahijjetima i konturama egzistencije, poput slučaja uzroka, koji se može primijeniti i na materijalne i na apstraktne primjere, uprkos njihovim mahijjetskim razlikama.

Naravno, lučenje pojma uzroka iz mnogobrojnih različitih slučajeva nije besmisleno, ali jedinstvo u pojmu ne govori u prilog istovjetnosti njegovih zbiljskih (*haqīqah*) objekata. Dovoljno je da svi slučajevi imaju određeni zajednički aspekt te da drugi egzistenti ovise o njima i to je aspekt koji se određuje intelektualnim pregnućem. Iz tog razloga, ova vrsta intelektualnog aspekta ne smije biti pobrkana sa objektivnim aspektima i konturama egzistenata. Zato bi za ovakve filozofske pojmove bilo bolje koristiti izraz *egzistencijalni načini i aspekti* umjesto *egzistencijalne konture ili granice*. Naprimjer, mi ćemo reći: Jedinstvo pojma uzroka ukazuje na učešće u načinu egzistencije, ili učešće nekoliko egzistenata u jednom aspektu, to jest svi su oni učesnici na način da su drugi egzistenti sāmi njihovi učinci ili da drugi egzistenti ovise o njima.

Poput toga, mnoštvenost filozofskih pojmova ili brojni filozofski i štastveni pojmovi koji se primjenjuju u datom slučaju ne ukazuju na mnoštvenost objektivnih aspekata tog slučaja – upravo kao što nam je poznato da postoji samo jedan subjekat naših različitih stanja svijesti i neposrednog (*huzuri*) znanja. Um crpi brojne pojmove i on ih reflektuje u formi složenih sudova (*kazije*).

Također, primjena jednog filozofskog pojma na neki objekat, kao što je slučaj s pojmom uzroka, ne priskrbljuje razlog za poricanje primjene njegove opozicije, nasuprot slučaju sa štastvenim pojmovima. Naprimjer, ukoliko se pojam bjeline primijeni na tijelo, tada se pojam crnog neće primijeniti u istom stanju na istu tačku toga tijela.³ Nasuprot tome, može se pridodati jednoj stvari pojam uzroka nekog egzistenta u istom stanju u kojem se pridodaje pojmu bivanja posljedice drugom egzistentu.⁴ Tehnički kazano, kontrarnost u filozofskim pojmovima zahtijeva jedinstvo oboga – aspekta i onoga što se pridodaje tome.

Dosada smo naučili da se mora obratiti pažnja na dvije stvari u vezi s primjenom pojmova. Prvo, mora se uzeti u obzir razmatranje specifičnih karakteristika svake vrste pojma da bi se isključila generalizacija jedne vrste pojma u odnosu na drugu. I u tom pogledu se mora obratiti naročita pažnja na specifične karakteristike svake od triju vrsta pojmova: štastvenih, filozofskih i logičkih pojmova, jer su mnoge filozofske poteškoće posljedica njihova brkanja. Druga stvar je ta da se ne smije upasti u zamku brkanja pojmova sa njihovim objektima (*misdacima*), ili da se upadne u zamku pridodavanja karakteristika pojmova njihovim objektima, ili, suprotno tome, da se pridodaju karakteristike objekata pojmovima koji se odnose na njih.

Upozorenje o jeziku

Odeć nam je znano da su fundamentalni instrumenti mišljenja i rezonovanja pojmovi i inteligibilije (*ma'kulāt*). Međutim, međusobnu komunikaciju ostvarujemo kroz misli i razumijevanjem putem riječi. Na isti način na koji pojmovi igraju ulogu ogledala objekata iz vanjskog svijeta, riječi, također, igraju tu ulogu u odnosu na pojmove. Postoji tako snažna veza između pojmova i riječi da se čak misli da su riječi te koje prenose pojmove u um. Na istoj osnovi za riječi se kaže da su one *verbalna egzistencija* stvari, baš kao što se za pojmove kaže da su oni njihova *umska egzistencija*. Neki su pretjerali s ovim do te

³ Crno i bijelo su suprotstavljeni pojmovi– *takabel zidejn*. (Op. prev.)

⁴ Uzrok i posljedica su specijalni slučaj korelativnih pojmova – *mutadajfan*. (Op. prev.)

mjere da su mišljenje reducirali na nivo umskog govora. Promotori ove vrste mišljenja nalaze se među zagovornicima *lingvističke analize* i *analitičke filozofije* i oni misle da filozofski pojmovi nemaju nikakvu zbilju izvan riječi, tako da se, po njima, filozofske rasprave svode na puke lingvističke finese. Nesuvislost ovih stanovišta već je u nekoj mjeri dokazana u našoj ranijoj raspravi o epistemologiji.

Postoje slična brkanja na koja smo već upozorili u vezi s pojmovima i u jezičkom pogledu. Ponekada se višeznačna (*muštarak*) riječ uzima za ukazivanje na jedno njeno značenje ili pojam, dok se, ponekad, događa suprotna greška te se učešće u jednom značenju vidi tek kao imenično slaganje. A s druge strane se, ponekada, ključ za rješenje filozofskog problema traži u razlici između raznolikih lingvističkih finesa, referenci i metafora ili drugih govornih figura. Pojmovi se ponekad izražavaju jednom riječju ili izrazom zbog bliskosti njihovih značenja te se javlja konfuzija oko njihove višeznačnosti, kao što je to spomenuto u četvrtoj lekciji. U tom pogledu mora se biti pažljivo da ne bi došlo do mijesanja verbalnih pitanja sa pitanjima zbiljskog značenja i, također, da ne bi došlo do brkanja jezičkih principa sa onim značenjskim. U svakoj diskusiji namjeravano značenje mora biti potpuno definisano da bi se isključile greške zbog upotrebe višeznačnih riječi.

Samoočiglednost (*bedehât*) pojma egzistencije

U prvom smo dijelu knjige ustanovili da prije početka propitivanja bilo koje nauke prvo moramo biti upoznati sa njenim tematskim sadržajima da bismo stekli jasne predstave o njima. Također, u svakoj istinskoj nauci (koja nije prostog konvencionalnog karaktera) moramo biti svjesni istinske egzistencije njenih subjekata; u protivnom, rasprave čiji vrh osovine nema osnove ili temelja neće nas odvesti nidokle. U slučaju da egzistencija subjekta nije očigledna (*bedehi*), ona mora biti dokazana kroz barem jedan od naučnih izvora, koji je uobičajeno u funkciji neke druge nauke, a to za sobom povlači filozofsku raspravu.

Moramo sada sagledati kako se sam subjekat filozofije odnosi naspram njenih predodžbi i tvrdnji (*tasdiqat*).

U skladu sa osnovnom definicijom prvotne filozofije ili metafizike, subjekat ove nauke je *Apsolutni egzistent* ili *bitak kao bitak*. Međutim, pojam *egzistenta* je jedan od najočiglednijih pojmova izlučenih putem uma iz svih egzistenata. Definicija ovoga nije potrebna niti je moguća, jer upravo kao što je kazano da se ne može naći nijedan pojam da je čistiji i jasniji od samog pojma znanja (*'ilm*) – e da bi ga objasnio, isto tako se može argumentovati i u ovom slučaju.

Jedna od jasnih naznaka samoočiglednosti pojma egzistencije je sljedeća: u toku naše diskusije o epistemologiji došli smo do saznanja da kada se neka stvar koju poimamo neposrednim znanjem odslika u našem umu, ona nužno zauzima formu prostog, jednostavnog ili nedjeljivog suda (*hallijjah basitah*); čiji je predikat pojam *egzistencija* (naprimjer: *ja egzistiram* ili: *strah egzistira*). Ove su radnje izvršene od strane uma putem najjednostavnijih i najelementarnijih sadržaja koji su mu predstavljeni i koje on svjedoči. Ova radnja ne bi bila moguća da ne postoje jasni pojmovi o egzistentu i egzistenciji.

Razlozi za sumnju su sugerisani i u vezi s pojmovima *egzistent* ili *egzistencija*, iz čega su se izrodile vruće diskusije kako na Zapadu, tako i među islamskim filozofima, a na njih će biti ukazano u daljnjem tekstu.

Veza između egzistencije i percepcije

Među diskusijama o pojmu egzistencije karakteristična je ona Berklijeva (Berkeley), koji je tvrdio da značenje egzistencije nije ništa do *percipiranje ili bivanje percipiranim*, dok su drugi filozofi egzistenciji dali drugo tumačenje o kojem su vodili besplodne diskusije čiji izvor je pogrešna upotreba pojma *egzistencije*. Berkli, međutim, insistira na svojoj tvrdnji koju smatra jednim od fundamentalnih principa svoje filozofije.

I odista Berkli zalužuje da bude optužen jer oko ovog izraza i njegovih sinonima u svim jezicima (kao npr. *hasti* – *bitak* na perzijskom) nema nimalo dvojbe i oni se nikada ne razumijevaju kao *percipiranje ili bivanje percipiranim*. Pa ukoliko se u nekim jezicima

dogodi da sinonimi za *egzistenciju* i *percepciju* imaju iste korijene, to se ne bi trebalo miješati sa općim shvaćanjem njihovog značenja.⁵

Među pokazateljima nevaljanosti ove (Berklijeve) tvrdnje je i to da egzistencija nema više od jednog značenja (*muhtas*), dok su *percipiranje* i *bivanje percipiranim* odveć dva različita značenja. Također, značenje pojma egzistencije jednosmisleno je po sebi i ne uključuje vezanost za subjekat ili objekat. Iz istog razloga on se primjenjuje na egzistenciju Uzvišenog Boga jer ovdje nema prostora za zamišljanje subjekta i objekta, za razliku od značenja percepcije koje uključuje vezu sa subjektom i objektom.

Odist, Berklijeva tvrdnja je primjer zamjene pojma sa njegovim objektima (*misdacima*). On je, štaviše, načinio dvojaku grešku: prvo je pobrkao stepen postojanja (*subūt*) sa stepenom dokaza postojanja (*isbat*) i veže ono što proističe iz mogućnosti dokazivosti postojanja nekog objekta, tj. njegovo percipiranje ili bivanje percipiranim, sa postojanjem objekta kakav po sebi jeste.

Prema tome, pojam egzistencije i pojam percepcije su potpuno različiti. Smisao nijednog od njih ne može se dobiti kroz analizu onog drugog. I jedina stvar koja može biti kazana, nakon dokazivanja Božije egzistencije i Njegove sveznanosti, jeste to da je svaki egzistent ili percipator ili ono percipirano. Jer, ako neki egzistent nije percipator, tada se u najmanjem može kazati da je on obuhvaćen Božijim znanjem. Međutim, ova (ekstenzivna) izvanjska ujednačenost objekata, koja traži dokaz, nema veze sa (intenzivnom) nutarnjom ujednačenošću između pojma egzistencije i pojma percepcije.

⁵ Korijen arapske riječi za egzistenciju, *wudžud*, znači biti pronađenim.

Lekcija 22

POJAM EGZISTENCIJE

Jedinstvo pojma egzistencije

Druga rasprava povela se o pojmu egzistencije (*wudžūd*) i ticala se pitanja da li se egzistencija odnosi na sve egzistente sa jednim značenjem, sa nevišesmislenim značenjem ili sa različitim značenjem, sa nekom vrstom višesmislenosti.

Ova rasprava vodi porijeklo od skupine teologa koji su zamišljali da se pojam egzistencije koji se koristi za stvorenja ne može odnositi i na Uzvišenog Stvoritelja. Pa je iz toga proisteklo tumačenje da ukoliko se egzistencija tiče neke stvari, onda ona i zaprima značenje te stvari. Tako će egzistencija u slučaju čovjeka imati značenje čovjeka, a u slučaju drveta imati značenje drveta. Neki drugi su, pak, specificirali dva značenja za egzistenciju: jedno za Stvoritelja i drugo za sva ostala bića.

Ova vrsta sumnje proističe iz konfuzije imiješanja pojmova i njihovih objekata; to jest ono što se ne može porediti i odnositi se i na Boga Svemogućeg i na stvorenja jeste objekat egzistencije, a ne sam njen pojam. Razlike među samim objektima ne zahtijevaju i razliku u pojmovima.

Također razumijevamo da je izvor ovih zabuna uzrokovan brkanjem *šastvenih* i *filozofskih* pojmova. Zajedništvo pojma ukazuje na zajedničku bit objekata i to samo onda kada pojam pripada skupini šastvenih pojmovima. Međutim, pojam egzistencije pripada skupini filozofskih pojmova i njegova istovjetnost ukazuje tek na aspektualno jedinstvo, koje intelekt tretira da bi preko istog njega izlučio pojam egzistencije, a taj aspekt je odsustvo ništavila (neegzistencije).

U pobijanju prvog stava islamski filozofi su istakli nekoliko teza, uključujući i sljedeće: ukoliko bi egzistencija (*wudžūd*) imala isto značenje sa bilo kojim subjektom (*mewdu*) kojeg se ona tiče, to bi zahtijevalo da se predikacija (*haml*) u jednostavnim sudovima, koja

pripada ustaljenoj tehničkoj predikaciji (*hamle šaje' senai'*), promijeni u primarnu predikaciju po biti (*hamle eveli zati*) i postane po sebi očiglednom. Tada bi, također, poznavanje njihova subjekta i predikata bilo ekvivalentno – pa ako se ne bi razumjelo značenje subjekta, ne bi se razumjelo ni značenje predikata.

Za pobijanje drugog stava dato je objašnjenje koje bi glasilo: ukoliko bi značenje egzistencije u odnosu na Boga Uzvišenog bilo nešto drugo do značenje egzistencije mogućih (kontingentnih) stvari, to bi iziskivalo da kontradiktorno značenje (*tanakuz*) svakog od njih odgovara drugom, jer nema ničega čemu jedna od dviju kontradikcija ne bi bila istinita. Naprimjer, svaka stvar je ili čovjek ili ne-čovjek. Kontradikcija značenja egzistenciji među mogućim stvarima jeste ništavilo (neegzistencija). Pa ukoliko se egzistencija, u ovom smislu, kojoj je suprotstavljeno ništavilo, ne odnosi na Boga, ništavilo bi se tada odnosilo na Stvoritelja, i egzistencija koja bi se tada vezala za Njega bila bi, ustvari, primjer ništavila (neegzistencije)!

U svakom slučaju, onaj čiji um nije zbunjen i opterećen ovakvim sumnjama neće imati dileme oko činjenice da se riječi *egzistencija* i *bitak* koriste u jednom značenju u svim slučajevima te da nužnost istovjetnosti pojmova egzistencije ne znaži da svi egzistenti imaju istu bit.

Imenični i kopulativni pojam egzistencije

Treća rasprava vezana za pojam egzistencije je o višeznačnosti egzistencije između njenog *imeničnog neovisnog* smisla i *kopulativnog relativnog* značenja.

Pojašnjava se da u logičkim sudovima, u dodatku dvama imeničnim i neovisnim pojmovima (subjektu i predikatu), postoji drugi pojam koji označava vezu među njima, a u perzijskom jeziku to je kopula *ast* (u engleskom *is*, a u bosanskom *je*). No, u arapskom jeziku ne postoji odgovarajuća kopula za ovo, i u ovu svrhu se koristi odgovarajuća vrsta rečenične strukture (izjednačavajuća rečenica). Ovaj pojam je vrsta verbalnog pojma, kakvi su i pojmovi naznačeni u sudovima, koji se ne mogu neovisno zamisliti, nego se moraju razumjeti u kontekstu rečenice. Logičari ovo verbalno značenje nazivaju *relacionom egzistencijom* (*wudžūd rabti*). Ovo značenje egzistencije u kontrastu je

sa njenim imeničnim značenjem, koje može biti stvarni predikat i koje se zbog ovog razloga zove *predikativnom egzistencijom* (*wudžūd mahmuli*).

Mulla Sadra u svom *Asfaru* napominje da upotreba riječi egzistencija u njenom kopalatvnom značenju jeste poseban termin sa značenjem različitim od onoga koje se uobičajeno koristi, dok je njeno uobičajeno značenje imenično i neovisno, i stoga upotreba riječi egzistencija u ovim dvama značenjima mora biti tretirana kao svojevrsna višeznačnost (*muštarak*).

Neki nisu ovo razumjeli na ovaj način te su pojam egzistencije smatrali apsolutno jednoznačnim (*muhtas*). Oni su otišli tako daleko da su pokušali uspostaviti stvarnu relaciju egzistenciju putem ovih pojmova, objašnjavajući da kada, naprimjer, kažemo: *Ali je naučnik*, izraz Ali se odnosi na specifičnu osobu, a riječ *naučnik* se odnosi na odgovarajuću nauku koja egzistira u vanjskom svijetu. Stoga, pojam relacije u sudu na koji se ukazuje kopolom *je* tiče se objektivne relacije između nauke i Alija. Zato je, također, u kontekstu vanjskog svijeta uspostavljena svojevrsna relaciona egzistencija.

Ovdje dolazi do brkanja pojmova i načela logike i onih koji se tiču filozofije, tako da se načela sudova koja se tiču umskih pojmova miješaju sa objektivnim primjerima. Na temelju ovoga, oni poriču postojanje relacije u *prostom pitanju* (*hallijjah basitah*, npr. u formi x egzistira) jer se ne može zamisliti relacija između neke stvari i same njene egzistencije. No egzistencija relacije u sudu koji se tiče *proste stvari* ne zahtijeva objektivnu egzistenciju relacije u njenom objektu; u osnovi, nikada niko i ne može zamisliti relaciju kao neku stvarnu objektivnu stvar. Ono što se najzad može kazati o ovome je da je relacija u *prostom pitanju* znak jedinstva primjera subjekta i predikata, a u *složenim pitanjima* (*hallijjah murekebah*) je znak njihovog stvarnog ('ajni) jedinstva.

Čudno je da su neki od zapadnih filozofa porekli imenično značenje egzistencije (predikativne egzistencije) te da su oni pojam egzistencije limitirali na kopalativno značenje, smatrajući da se ovdje radi o vezi između subjekta i predikata. Iz ovog razloga oni smatraju da *jednostavna pitanja* jesu pseudosudovi, a ne realni sudovi, jer oni smatraju da u zbilji takvi sudovi nemaju predikate!

Istina je da ovakav njihov stav rezultira iz slabosti umske moći filozofske analize; u protivnom, imenični i neovisni pojam egzistencije nije nešto što bi se moglo poreći, naprotiv, kopulativno značenje bilo bi to koje može jedino biti uspostavljeno s teškoćama, naročito za nekoga u čijem jeziku ne postoji odgovarajuća kopula (kopulativno značenje egzistencije npr. ne postoji u arapskom jeziku).

Moguće je da je razlog za poricanje imeničnog značenja egzistencije u tome što u jeziku poricatelja postoji jedna riječ koja je istovjetna kopulativnim i imeničnim značenjima egzistencije – za razliku od perzijskog u kojem se riječ *hasti* (bitak) koristi za imenično značenje, a riječ *ast* (*je*) se koristi kao kopulativno značenje. Upravo u ovome leži razlog nastanka nejasnoća i dovođenja do toga da je značenje egzistencije (kod njih) apsolutno ograničeno na kopulativno značenje.

Ponovo naglašavamo da se filozofske rasprave ne smiju oslanjati na lingvističke finese i da se gramatička i lingvistička načela ne smiju uzimati kao osnova za rješavanje filozofskih problema. Trebali bismo uvijek biti pažljivi da sebi ne dopustimo da nas oblik riječi zavede od preciznog znanja pojmova i da ne načinimo grešku po pitanju znanja načela stvarnih egzistenata.

Egzistencija i egzistenti

Drugo što vrijedi spomenuti o izrazima za egzistenciju i njenim pojmovima jeste sljedeće: budući da je iz riječi *wudžūd* (egzistencija) izvedena riječ *mewdžūd* (egzistent), ona je infinitiv (arapske riječi se uobičajeno izvode iz infinitiva) i uključuje događanje značenja, te se veže za subjekat ili objekat, a to je ekvivalentno perzijskoj riječi *budan* (*biti*). Isto tako, s gramatičkog aspekta izraz *mewdžūd* je glagolski pridjev trpni i uključuje značenje radnje glagola u odnosu na *bīt* (*esenciju*). Ponekada se iz riječi *mewdžūd* (egzistent) dobija umjetni infinitiv u formi *mewdžūdiyat* (bivanje egzistentom) i koristi se kao ekvivalent *wudžūdu* (egzistencija).

Riječ u arapskom jeziku koja se koristi u infinitivnoj formi ponekad je lišena svog značenja u odnosu na subjekat ili objekat i koristi se u formi glagolske imenice (*ism masdar*), što uključuje radnju samog glagola. Stoga se *wudžūd*, u ovom vidu, također može posmatrati u još jednoj vrsti značenja.

S druge strane, značenje koje se tiče radnje glagola koja ukazuje na kretanje, ili u najmanjem ukazuje na stanje ili kvalitet, ne može se direktno predicirati stvarima. Naprimjer, ne može se *reftan* (ići), što je infinitiv, ili *reftār* (idenje), što je glagolska imenica, predicirati stvari ili osobi – radije, ili se mora izvršiti derivacija (*ištiqaaq*) ovih riječi, naprimjer, riječ *ravande* (putnik), koja može biti predikat istoj; ili bi, pak, druga riječ koja uključuje izvedeno značenje trebala biti dodana tome, npr. *sahib-e reftar* (onaj koji ide). Prvi tip se tehnički zove *hū-hū* (*ono-ono*) predikacija, a drugi tip se zove *zū-hū* (*posjednik njega*) predikacija. Naprimjer, predikacija životinje čovjeku je *hu-hu* predikacija, dok se predikacija života čovjeku zove *zu-hu* predikacija.

Ova rasprava, kao što smo mogli vidjeti, u osnovi se odnosi na gramatiku, čija su pravila konvencionalna i razlikuju se od jednog jezika do drugog. Neki jezici su bogatiji u odnosu na druge s obzirom na vokabular i gramatička pravila, dok su drugi ograničeniji. Međutim, budući da je moguće da veze između riječi i značenja mogu dovesti do grešaka u filozofskim raspravama, nužno je spomenuti da u upotrebi izraza *wudžūd* (egzistencija) i *mewdžūd* (egzistent) u filozofskim raspravama ne smijemo samo obraćati pažnju na njihove lingvističke karakteristike jer (pretjerano) obraćanje pažnje na njih u osnovi odvraća um od razaznavanja njihovog stvarnog značenja.

Kada se u filozofiji koristi riječ *wudžūd*, namjeravano značenje nije infinitiv niti radnja glagola; isto tako, kada se upotrijebi riječ *mewdžūd*, naumljeno značenje nije odnosno značenje glagolskog pridjeva trpnog. Naprimjer, kada se hoće reći da je Bog Uzvišeni *Čista Egzistencija*, da li se ovo treba razumjeti u smislu radnje glagola ili kao veza sa subjektom i objektom, ili, pak, kao značenje kvaliteta ili stanja i njihove veze sa biti. Da li trebamo cjepidlačiti o tome kako se riječ *wudžūd* može odnositi na Boga Uzvišenog kada predikacija infinitiva nekoj biti nije valjana? Ako se riječ *mewdžūd* odnosi na sve zbilje i kada to uključuje Nužno Biće kao i moguća bića, da li ovo treba razumjeti u smislu značenja glagolskog pridjeva trpnog. Da li se ovdje treba saglasiti s time da budući da glagolski pridjev trpni traži subjekat, da i Bog, također, traži neki subjekat? Ili, nasuprot tome, da li je, radi ovakvog značenja, ovo nekorektno primijeniti na Nužno Biće, tako da se ne može kazati da je i Bog egzistent?!

Jasno je da ova vrsta lingvističke rasprave nema mjesta u filozofiji i jasno je, također, da ne postoji mogućnost rješavanja nikakvog filozofskog problema putem ovakvih rasprava jer to samo uvećava probleme, ne

donosi nikakav rezultat i samo izaziva devijaciju u mišljenju. Stoga, da bi se isključila nerazumijevanja i greške, mora se obratiti precizna pažnja na tehničko značenje izraza, i u slučajevima gdje to ne odgovara uobičajenim doslovnim značenjima ili tehničkim značenjima u drugim naukama, ova razlika se mora uzeti u obzir s punim razumijevanjem tako da se ne postane žrtvom konfuzije i greške.

Tako ispada da je filozofski pojam *wudžūda* istovjetan apsolutnoj stvarnosti, i na ovoj osnovi to je suprotno ništavilu, a u tehničkom smislu je njegova kontradikcija. On uključuje sve stvari od svete Božanske bīti do apstraktnih i materijalnih zbilja, od supstancija do akcidenata i od bīti do stanja. Kada se iste ove stvarne zbilje reflektuju u umu u obliku sudova, iz njih se dobijaju najmanje dva imenična pojma, od kojih se jedan pridružuje subjektu – i to je obično šastveni (*mahijjetski*) pojam, dok je drugi pojam egzistent (*mewdžūd*) ujedno i filozofski pojam koji se pridružuje predikatu, i koji, bivši *i'tibari* – odnosnim,⁶ zahtijeva da bude predikat.

Lekcija 23

STVARNA ZBILJA

Samoočiglednost (*bedehat*) stvarne zbilje

Egzistent se, kao što je to bilo objašnjeno u prethodnim dvjema lekcijama, smatra predmetom filozofije. Sada ćemo prezentirati pojašnjenje o očiglednosti vjerovanja u stvarnu zbilju bića.

Istina je da je egzistencija nešto poput *'ilma* (znanja) i u odnosu na svoj pojam i u odnosu na svoju objektivnu zbilju. I upravo kao što pojam sam po sebi ne traži nikakvu definiciju, njegova objektivna zbilja također je po sebi očigledna i bez potrebe je za dokazom. Nijedna inteligentna osoba ne može zamisliti da je svijet bića *ništa u ničemu* i da niko i ništa ne egzistira. Čak su sofisti, koji su smatrali da

⁶ *I'tibari* – odnosni pojam, koji nema stvarnu (*'ajni*) zbilju, ali **se na njih** odnosi. (Op. prev.)

je čovjek mjera svih stvari, barem prihvatili egzistenciju čovjeka! Ima samo jedna rečenica čuvenog sofistice Gorgijasa, koji se smatra najekstremnijim sofistom, kojom se vrlo jasno na apsolutan način poriče bilo kakva egzistencija (kao što je to ranije spomenuto u raspravi o epistemologiji). Međutim, ne izgleda da njegova namjera, ukoliko su mu riječi tačno prenesene, doslovno odražava značenje njegovih riječi te da njegova negacija uključuje i negaciju njegove vlastite egzistencije, pa čak i njegovog vlastitog govora, osim uz pretpostavku da ga je snašla teška mentalna bolest ili da je govorio iz zlonamjernosti.

Kada smo u 12. lekciji govorili o sumnjama koje vode do poricanja znanja, kazali smo da sumnje same po sebi pretpostavljaju postojanje stanovitog znanja, čemu možemo ovdje dodati da iste sumnje zahtijevaju prihvatanje nekih egzistenata koji odgovaraju tom znanju. Međutim, ukoliko bi neko porekao vlastitu egzistenciju ili čak egzistenciju vlastitog poricanja, on bi bio poput onoga, iz prethodnog problema, koji poriče egzistenciju vlastite sumnje – i takav bi morao biti tretiran posebnim *fizičkim tretmanom* da bi prihvatio zbilju.

U svakom slučaju, inteligentna osoba, čiji um nije inficiran sofističkim i sumnjama skeptika, ne samo da prihvata vlastitu egzistenciju, egzistenciju svojih perceptivnih moći, umskih slika i pojmova, svojih psiholoških aktivnosti, već će, također, takav biti uvjeren i u egzistenciju drugih ljudi i vanjskog svijeta. On će iz istog razloga, kada bude gladan, jesti hranu iz vanjskog svijeta; kada mu bude hladno ili vruće, on će se koristiti neophodnim predmetima iz vanjskog svijeta za vlastitu zaštitu; kada su suoči sa neprijateljem, ili osjeti da je u nekoj drugoj opasnosti, on će razmišljati o odbrani ili će tražiti neko rješenje za sebe i ukoliko bude moćan, suprotstaviti će se i boriti, a ako ne, pobjeći će. Kada osjeća prijateljstvo, on odlučuje da postane blizak sa prijateljem u vanjskom svijetu, da uspostavi prisne veze s njime i tome slično u svim drugim aspektima života. Nemojte misliti da se sofisti i idealisti ponašaju na drugi način! U protivnom, oni ne bi vrlo dugo živjeli – umrli bi od gladi, žeđi, neke nesreće ili bolesti koja bi ih snašla.

Iz ovog razloga se kaže da vjerovanje u stvarnu egzistenciju jest nešto po sebi očigledno i prirodno. Međutim, ova rasprava mora se

proširiti i elaborirati detaljnije te ćemo to i učiniti do potrebnog stepena. Ali prije prezentiranja ovoga, vrijedno je ustanoviti do koje mjere se zbilja poriče, tako da možemo zauzeti odgovarajući stav naspram ovih poricanja.

Načini poricanja zbilje

Poricanje stvarne zbilje pojavljuje se u raznim formama koje se mogu podijeliti u pet kategorija:

1) Apsolutno poricanje bića tako da za pojam egzistencije, koji je predmet filozofije, ne ostane nikakav objekt, kao što se to uočava iz Gorgijasovoga govora koji smo prenijeli. Jasno je da sa ovom pretpostavkom ne ostaje mjesta ni za kakvu filozofsku niti naučnu raspravu, već, štaviše, vrata govora i slušanja moraju biti potpuno zatvorena. Što se tiče takvih tvrdnji, logičan odgovor ovakvima je nemoguće naći; njih se može jedino *fizički urazumjeti*.

2) Poricanje svakog bića osim onog *ja, percipator*, tako da preostaje samo jedan primjerak egzistenta. Ovaj stav nije toliko besmislen kao onaj prethodni, ali u osnovi svega, zastupnik ovakvog stava nema pravo govoriti, niti polemisati jer, najzad, on ne prihvata egzistenciju druge osobe s kojom je u konverzaciji ili debati. I ako takva osoba stupi u debatu, ona mora prvo otrpjeti optužbu da je prekršila svoju vlastitu tvrdnju (da ništa ne postoji osim nje), a njeno kršenje vlastitih stavova nužno iziskuje odbacivanje njene postavke.

3) Poricanje svih bića, osim onih ljudskih, što se pripisuje nekim sofistima. Na temelju ovog stava, egzistentni objekti se ograničavaju samo na ljudska bića. Ova tvrdnja, koja je nešto umjerenija od prethodnih, otvara vrata diskusiji i debati. Ima prostora pitati zagovornike ovakve ideje za razloge njihove vlastite egzistencije kao i egzistencije drugih ljudi, što će ih obavezati da prihvate neke po sebi očigledne sudove. Tek potom, na temelju tih očiglednih sudova, može se ići na dokazivanje nekih drugih teorijskih postavki.

4) Poricanje bića materijalnih egzistenata, kao što se to može razumjeti iz Berklijevih riječi, jer on smatra bivanje egzistentom istovjetnim sa bivanjem percipatorom ili nečim percipiranim – a percipatori uključuju Boga i nematerijalne egzistente. Prema ovom stavu,

percipirane stvari trebale bi biti ograničene na perceptivne forme (*mealumat bil-zāt*) koje se ostvaruju unutar samog percipatora, a ne izvan njega. Na ovaj način ne ostavlja se nikakva prostora objektivnoj egzistenciji materijalnih stvari.

Drugi idealisti, poput Hegela, mogu se pridodati gore spomenutim jer zamišljaju svijet u formi misli apsolutnog duha i smatraju ga podložnim zakonima logike (ali ne i zakonu kauzaliteta).

5) Ima smisla u idealiste, koji poriču dio zbilje, tj. materijalnu zbilju, uključiti i materijaliste jer su i oni, također, poricatelji većeg dijela zbilje. Štaviše, idealističko razmišljanje je logičnije nego materijalističko zato što se njihovi stavovi temelje na neposrednom znanju (*ilme huzuri*) i nutarnjem iskustvu koje ima apsolutnu vrijednost, premda su mnogi njihovi zaključci pogrešni. No, materijalisti svoje stavove temelje na onom što se dobija putem osjetila, što je izvor većine perceptivnih grešaka.

Iznošenjem raznih tipova poricanja zbilje dolazimo do zaključka da samo prva hipoteza (od navedenih pet) podrazumijeva apsolutno poricanje zbilje te da svaka druga hipoteza implicira samo djelimično poricanje zbilje, tj. sužava njen krug.

S druge strane, za svaku od navedenih pet vrsta hipoteza postoji druga hipoteza koja se javlja u formi sumnje u apsolutnu zbilju ili neke specifične zbilje. Ukoliko se ove sumnje pomiješaju sa poricanjem mogućnosti znanja, to jest ukoliko neko u dodatku prezentiranja vlastite sumnje ustvrdi da logički niko ne može imati znanje, onda će ova vrsta tvrdnje pripasti području epistemologije, a odgovor na nju dat je na prikladnom mjestu. Međutim, ako izražavanje sumnje nije izmiješano sa poricanjem mogućnosti znanja, odgovor na to se može naći u ontologiji. U osnovi, pojašnjenje filozofskih pitanja svodi se na uklanjanje sumnji i davanje odgovarajuće odbrane protiv njih.

Tajna samoočiglednosti stvarne zbilje

Kao što smo ukazali na početku ove lekcije, apsolutno poricanje zbilje, tj. da je svijet ništa, nije nešto što bi mogla potvrditi ijedna svjesna inteligentna osoba bez nekih skrivenih motiva. Ista stvar je i sa apsolutnim poricanjem znanja i otvorenom sumnjom u sve, pa čak i

sumnjom u egzistenciju sumnje i sumnjivca. Pretpostavljajući da neko izražava ovakve stavove, sa takvim se ne može sučeliti logički – takvog radije treba staviti na *već znani tretman*.

S druge strane, egzistencija svake pojedinačne zbilje nije očevidna i dokaz za postojanje mnogih od njih traži argumentaciju i dokazivanje. I kao što je na to već ukazano, najveća dužnost filozofije je upravo dokazivanje specifičnih vrsta zbilja.

Sada nam se nameće sljedeće pitanje: U čemu je misterija samoočiglednosti osnove zbilje?

Možda će se ovim dati odgovor za potvrdu egzistencije stvarne zbilje u sažetom obliku, tako će i potvrda materijalne zbilje biti definitivna i specifična, odgovarajući prirodi intelekta, a dokaz za ovo je postojanje takvih vjerovanja kod svih ljudi, kao što je to potvrđeno njihovim praktičnim ponašanjem. Na ovaj način spomenute četiri hipoteze poricanja zbilje, sa izuzetkom pete hipoteze, ukazuju se nevaljanim.

Ali ova rasprava nije dovoljno logičkog karaktera, kao što je to spomenuto u 17. i 18. lekciji, jer ispravnost ovog predmeta ne može biti garantovana te ima mjesta pitanju ne bi li to naši intelekti pojмили drugačije da su stvoreni drugačijima. Štaviše, tražiti potvrdu na osnovu gledišta i ponašanja ljudi zbiljski je nedostatan metod induktivnog zaključivanja, u kome nema nikakve logičke vrijednosti.

Možda će se kazati da su ovi dokazi primarne po sebi očigledne istine (*bedehijjât-e evellije*), za koje je samo zamišljanje njihovih subjekata i predikata dovoljno da proizvede prihvatanje i slaganje.

No, i ova tvrdnja je nekorektna jer pretpostavimo li da je sud u formi *primarne predikacije*, jasnim biva da njegov smisao neće biti ništa drugo do pojmovno jedinstvo subjekta i predikata. Pretpostavimo li ga, pak, u formi *ustaljene tehničke predikacije*, i smatramo li da se njegov subjekat odnosi na vanjske objekte i to tretiramo onim što se u logici naziva bitska nužnost (*zarūrijjât-e zâti*), tada će istinitost takvog suda biti uslovljena egzistencijom subjekta u vanjskom svijetu, a to znači da će njegova objektivna egzistencija biti dokazana ovim sudom. Drugim riječima, sudovi o zbilji su kao kondicionalni sudovi (*qazijja šartijje*) u tome da je njihov smisao takav da kada god se ustanovi objekat subjekta u vanjskom svijetu, time će i predikat biti dokazan.

Naprimjer, poznati po sebi očigledni sud: *Svaka cjelina je veća od svoga dijela*, nije kadar dokazati postojanje cjeline i dijela u vanjskom svijetu. Radije, njegovo značenje je: Kada god se dobije cjelina u vanjskom svijetu, ona će biti veća nego njen dio.

Nedostatnost ove tvrdnje u odnosu na vanjski svijet je jasna jer nije zabranjeno zamisliti neegzistenciju materijalnog svijeta. Da Bog nije imao volje, taj svijet ne bi ni došao u postojanje. Isto tako, nakon njegovog stvaranja, kada god On poželi, On će dokinuti taj svijet.

Istina je sljedeća: samoočiglednost zbilje stvari prvo dobija oblik u svijesti i ovo se shvata putem nepogrešivog neposrednog znanja, a potom se lučenjem pojmova *egzistent* i *zbilja* iz njihovih subjekata stiče forma suda zvanog neodređeni sud (*qazijje muhmaleh*),⁷ koji se odnosi na princip zbilje kao takve (bez kvantifikacije – *kam*), te na ovaj način princip stvarne zbilje sažeto (*idžmalan*) poprima oblik po sebi očiglednog suda.

Izvori vjerovanja u materijalnu zbilju

Zaključak naše posljednje rasprave je taj da je izvor vjerovanja u osnove stvarne zbilje sâmo neposredno znanje o zbiljama svijesti – te se tako znanje o drugim zbiljama, uključujući i materijalne zbilje, ne može smatrati po sebi očiglednim (*bedihi*). Jer, kao što je kazano u 18. lekciji, ono što je samo po sebi očigledno i što može biti saznato neovisno o bilo kojoj vrsti argumenta jesu objekti svijesti i primarni, po sebi očigledni, sudovi, dok egzistencija materijalnih zbilja ne pripada nijednoj od ovih dviju grupa. Stoga se nameće sljedeće pitanje: Koji je izvor dogmatskog vjerovanja u materijalne zbilje? I kako to da svaka osoba automatski prihvata njihovu egzistenciju i da se ponašanje svake osobe čvrsto temelji na ovome?

Odgovor na ovo pitanje glasi da je izvor individualnog vjerovanja u materijalnu zbilju *spontan (irtikazi)* i odveć polusvjesni argument, i

⁷ U pitanju je sud čiji je kvantitet (*kam*) neograničen i koji naprimjer glasi: *Metali se šire pri zagrijavanju*, iz kojeg nije jasno da li se sud odnosi na sve metale ili samo na neke. Prema tradicionalnoj logici, ovdje se radi o sudu čiji kvantitet objekata subjekta je neodređen, a predikat odslikava karakteristike objekata subjekta, i on se prije treira kao partikularan nego kao univerzalan sud.

uistinu je u pitanju sud blizak samoočiglednosti koji se ponekad naziva prirođenim (*fitri*) sudom.

Ovo se može objasniti činjenicom da u većini slučajeva, na temelju svijesti koju je priskrbio, čovječiji intelekt stiže do zaključka vrlo brzo i skoro automatski, bez procesa zaključivanja koji bi se jasno reflektovao u umu. Naročito u periodu djetinjstva, kada samosvijest osobe još nije razvijena, ovaj mentalni proces je češće opskuran i blizak nesvjesnosti. Stoga se smatra da ovo znanje stiže svoj zaključak bez procesa promišljanja iz svojih premisa. Drugim riječima, to je nešto urođeno i automatsko. No, kako se samosvijest čovjeka razvija i kako čovjek postaje svjesniji aktivnosti unutar svog uma, ona opskurnost se smanjuje i postepeno poprima oblik svjesnog logičkog rezonovanja.

Sudovi koje su logičari nazvali *urođenim (fitrijiat)* i koji su definirani kao sudovi koji prate deduktivno zaključivanje, ili oni čiji su srednji termini (*haddusat*) uvijek prisutni u umu, u stvarnosti pripadaju ovoj vrsti spontanih (*irtikazi*) sudova, o kojima se rezonuje vrlo brzo i polusvjesno.

Znanje materijalnih zbilja odista se stiže putem samog ovog spontanog zaključivanja, koje je naročito u periodu djetinjstva daleko od nivoa svjesnosti. Ukoliko bismo ovo željeli objasniti u obliku preciznog logičkog zaključka, to bi poprimilo sljedeću formu:

Percepcijski fenomen (naprimjer, prženje ruke kada ona dođe u kontakt sa vatrom) je učinak nekog uzroka. Njegov uzrok je ili on sam (= ja, percipator), ili nešto drugo izvan njega. *Ali ja lično to nisam uveo u postojanje jer nikada nisam želio spržiti svoju ruku; stoga će uzrok ovoga biti nešto drugo, a ne moja egzistencija.*

Naravno, da bismo ojačali naša vjerovanja u materijalne stvari sa materijalnim odlikama, i da bismo pobili vjerovatnoću direktne posljedice nečega nematerijalnog, javlja se potreba za dodatnim argumentima utemeljenim na znanju karakteristika materijalnih i nematerijalnih egzistenata. Jer Uzvišeni Bog je čovjeku podario moć uma tako da je on kadar, prije priskrbljivanja sposobnosti preciznog filozofskog zaključivanja, doći do zaključaka koji su spontani i polusvjesni. Na ovaj način on je u mogućnosti osigurati svoje životne potrebe.

Lekcija 24

EGZISTENCIJA I ŠTASTVO

Veza između tema egzistencije i štastva

U skladu sa prijašnjim lekcijama, kao što je to ukazano na brojnim primjerima, kada se stvarna zbilja odslikava u umu (mjestu stečenog znanja *husuli*), ona se odslikava u liku prostog pitanja (*halijeh-basiteh*) – koje se sastoji od najmanje dvaju neovisnih imeničnih pojmova, od kojih jedan obično služi kao subjekat, i on je štastveni pojam koji se može razumjeti u pojmovnom okviru kontura egzistenta, a drugi je predikat, koji označava pojam egzistenta, i smatra se sekundarnom filozofskom inteligibilijom što označava događanje objekta njene bīti. Na ovaj način različiti pojmovi dobijaju se iz proste istine od kojih svaki ima svoja vlastita pravila i karakteristike.

Kad su u pitanju pojmovi egzistencije ili egzistenta, filozofi su se zadovoljili iskazom da su oni po sebi očigledni intelektualni pojmovi, bez pojašnjenja kako um dolazi do tih pojmova. Samo je rahmetli Allame Tabatabai uznastojao objasniti kako se oni luče.

Kada je u pitanju pojava štastvenih pojmova, postoje razna mišljenja koja su ranije spomenuta u poglavlju o epistemologiji. Onaj stav koji smo mi prihvatili glasi: postoji specijalna umska moć zvana intelekt koja priskrbljuje ove pojmove automatski iz specifičnih opažanja. Karakteristika ovog intelektualnog odslikavanja je sama ova univerzalnost i moć odgovaranja bezbrojnim primjerima.

Mnogi filozofi, naročito peripatetici, pojasnili su sticanje štastvenih pojmova na način koji je izazvao mnoga sporenja i rasprave tokom historije filozofije. U većini filozofskih rasprava ovo pitanje je bilo naročito značajno.

Rezultat njihovih objašnjenja svodi se na sljedeće: Usporedimo li, naprimjer, nekoliko osoba, vidimo da ovi ljudi, uprkos njihovim razlikama u visini, težini, boji kože i drugim specifičnim odlikama, svi imaju zajedničku istinu koja je izvor zajedničkih učinaka u njima.

Specifični atributi svake osobe označavaju, ustvari, partikularne odlike te osobe koje je izdvajaju od drugih osoba. Tako um, brisanjem individualnih odlika, postiže univerzalni percepcijski pojam čovjeka, koji se zove bīt ljudskog bića.

Stoga je percepcija nekoliko jedinki svake bīti potrebna za direktno sticanje te bīti, tako da um, prateći individualne akcidentne odlike, i njihovim brisanjem, postaje kadar razlučiti zajednički šastveni aspekt od specifičnih akcidenata te izdvojiti univerzalnu bit. To je tako osim kada se šastvo upoznaje putem raščlanjivanja i sastavljanja drugih šastava bez potrebe za prethodnim znanjem njihovih vlastitih individua.

Prema tome, bīt svega u vanjskom svijetu često se miješa sa odlikama koje uzrokuju njihovi specifični kvaliteti. Samo intelekt može razlučiti bīt iz zbirke specifičnih akcidenata i izvući čistu i izlučenu bīt iz različitih specifikuma. Nadalje, to što je ustanovljeno nakon izlučivanja je sama ona stvar koja egzistira u vanjskom svijetu, saobrazna sa pojedinačnim odlikama i specifičnim akcidentima, koja mnoštvenošću akcidenata postaje brojna i mnoštvena. Ali kada je um izluči, ona nije više u stanju da bude mnoštvena. Iz ovog razloga se veli da je čista bīt neponovljiva.

Budući da šastvo, sa kvalitetom šastvenog jedinstva, može odgovarati neograničenom broju jedinki, ono se naziva i prirodnom univerzalijom (*kulli-je tabi'i*), premda se karakteristika bivanja univerzalnim primjenjuje samo na ono što je u umu – ipak, kao što je već kazano, u vanjskom svijetu šastva se uvijek ostvaruju kao mješavina sa specifikacionim akcidentima te u obliku jedinki i partikula.

Slijedeći ovu logiku, nameću se i druga pitanja poput onog da li prirodne univerzalije kao takve egzistiraju u vanjskom svijetu, ili se ono što egzistira u vanjskom svijetu svodi samo na jedinke, tako da se prirodne univerzalije događaju samo u umu. Puno se diskusija i rasprava vodilo o ovome i istraživači su na kraju došli do mišljenja da u vanjskom svijetu prirodne univerzalije kao takve nisu egzistenti, već se njihova egzistentnost svodi na egzistenciju njihovih jedinki, a jedinke igraju ulogu posrednika za događanje (*'arud*) prirodnih univerzalija.

Ovdje se nameće i drugo precizno pitanje: Da li je posredovanje jedinki u događanju prirodnih univerzalija nešto postojano ili akcidentno? Drugim riječima, da li posredovanje jedinki uzrokuje istinsku pojavu prirodnih univerzalija sa drugačijom egzistencijom od egzistencije njihovih jedinki? I da li ovo uzrokuje da prirodne univerzalije imaju odliku bivanja egzistentom kao svoj vlastiti atribut? Ili, da li posredovanje jedinki uzrokuje akcidentnu pseudoatribuciju bivanja egzistentom koja se odnosi na prirodne univerzalije?

Drugo pitanje tiče se problema koji se pojavio u islamskoj filozofiji, a glasi: Da li neka univerzalija može biti individuirana putem specifičnih akcidentata? Svaki akcident u zbilji posjeduje štastvo kojem um pripisuje univerzalnost i zato učestvuje sa štastvima onoga što ima akcidente u potrebi da budu individuirani. I sljedeće pitanje se može ponoviti u vezi s njima: Kako da oni budu individuirani? Kako da dodavanje univerzalne biti uzrokuje upojedinačenje univerzalne biti onog što ima akcidente?

Najzad je Farabi ponudio rješenje da je pojedinačnost nužni zahtjev stvarne egzistencije. Svaka bit u zbilji je individuirana egzistencijom. Specifični akcidenti, od kojih je svaki upojedinačen svojom egzistencijom, smatraju se samo pukim znakovima upojedinačenja biti onoga što ima akcidente i ne mogu biti istinski smatrani uzrokom upojedinačenja.

Izgleda da je ovaj Farabijev stav bio prva mladica doktrine o primarnosti egzistencije, koja se postepeno razvijala sve dok u vrijeme Mulla Sadraa nije poprimila formu neovisne i fundamentalne teme iskazane kroz njegovu transcendentálnu mudrost (*hikmet-e mute'alijeh*).

Ovim kratkim pojašnjenjem, zajedno sa nekoliko drugih naznačenih tema, postalo je jasno da princip o primarnosti ili počelnosti egzistencije nije nešto čime bi se hladno započeo nečiji istraživački program. Može se samo nagađati zašto programi, u kojima je ovo prva stvar filozofske rasprave, uzrokuju zbunjenost i konfuziju kod studenta tako da i nakon puno vremena provedenog u raspravama, oni ovu stvar ni tada ne shvaćaju pravilno. Pa kakva je onda motivacija za ovu raspravu? Kakvu filozofsku teškoću ona može razriješiti?

Da bi pronašli odgovarajuće mjesto za pitanje primarnosti egzistencije putem kojeg to može biti pojašnjeno na jasniji način, prije ovoga morat ćemo ukazati na neke druge probleme koji će pripremiti temelj za prezentaciju pojašnjenja same ove stvari. Prvo ćemo izabrati valjane naročite predmete (subjekte), potom ćemo predočiti pojašnjenja terminologije i pojmova potrebnih za ove rasprave, i napokon ćemo se okrenuti raspravi glavnog problema. Na ovaj način neće rečeni problem biti samo riješen na jasan način, već će nam to pomoći i u nalaženju rješenja drugih važnih filozofskih problema.

Kako se um upoznaje sa pojmom egzistencije?

Kao što je na ovo već ukazano, od drevnih filozofa nemamo pojašnjenja kako se pojam egzistencije izlučuje umom. Ova stvar je kao problem među islamskim filozofima po prvi put postavljena od strane rahmetli Allame Tabatabaija. On o ovome raspravlja u svojim djelima *Usule falasafe* i *Nihaje el-hikmah*, što se može sumirati na sljedeći način:

Čovjek prevashodno *neposredno* (*huzuri*) pronalazi u sudovima postojanje relacije koja je zbiljski radnja duše i uma – iz ovoga zado-bija nominalni pojam (*mafhume harfi*), što se na perzijskom izražava kopulom *est* (*je*). Nakon toga, on se posmatra u neovisnom obliku i imenični pojam egzistencije se izlučuje u *prisvojnoj formi*; da bi se napokon ova kvalifikacija izbrisala i pojam razumio u apsolutnoj formi. Naprimjer, u rečenici: *Ali je pametan*, prvo se dobije značenje kopule *je* prosudbom duše koja utvrđuje Alijevu mudrost, tako da je značenje ovog *je* kopulativnog karaktera bez ikakve predodžbe o njemu, osim one koja se dobije kroz rečenicu. Potom se ona razmatra u neovisnoj formi, upravo kao prijedlog *iz*, koji se tretira neovisno i tumači značenjem *izvora*. Kazano je da se prijedlog *iz* odnosi na *izvor*. Na ovaj način dobija se prisvojni pojam koji je značenje *pripisivanja mudrosti Aliju*, a koji uključuje relaciono značenje. Potom se prisvojni i relacioni aspekt briše i dobija se neovisno i apsolutno značenje egzistencije.

Međutim, možda se može pokazati lakše pojašnjenje pitanja kako um biva upoznat sa pojmom egzistencije i drugim filozofskim

pojmovima. Primjer za to bit će spomenut ovdje, a aluzija na njega će biti data i u nekim drugim slučajevima.

Kada duša primijeti u sebi neki nematerijalni kvalitet, takav kao što je npr. strah, i nakon što se on ukloni, ona poredi ova dva stanja: stanje straha i stanje bez straha. Um tako iz prvog stanja izlučuje pojam *egzistencije straha*, a iz drugog stanja pojam *odsustva straha*. Nakon što se lučenjem prisvojna i relacionala kvalifikacija izbrišu, dobijaju se apsolutni pojmovi egzistencije i ništavila (neegzistencije).

Ovaj metod se, također, koristi za izlučivanje drugih filozofskih pojmova kada se poređenjem dvaju egzistenata, s jednog naročitog aspekta, izlučuju dva opoziciona pojma. Na ovaj način se razotkriva tajna uparivanja ovih pojmova, kao što su pojmovi uzroka i posljedice, objektivnog i umskog (subjektivnog) (*haredži ve zihni*), potencijalnog i aktuelnog, fiksnog i promjenjivog. U 15. lekciji mi smo pojasnili da je jedna od razlika između šastvenih i filozofskih pojmova ta da se prvi reflektuje u umu automatski, dok drugi zahtijeva aktivnost uma, poređenje i analizu – i ovdje uvidamo kako um pronalazi način da izluči dva opoziciona pojma egzistencije i ništavila putem poređenja dvaju stanja duše.

Kako se um upoznaje sa šastvom

Osim pozicije platonista, prema kojima se percepcija šastva provodi putem promatranja apstraktnih istina ili prisjećanj promatranih istina, te nekih drugih stanovišta, većina filozofa se slaže da se percepcija šastva događa lučenjem iz specifičnih objekata percepcije i iz individuacionih akcidenata. Na ovoj osnovi, oni smatraju nužnim prioritetom percipiranje nekoliko specifičnih i partikularnih stvari. Međutim, primarno se može nametnuti ovo pitanje: Kako se ovo lučenje postiže za one vrste koje imaju samo jednu jedinku? Drugo, šta reći za same akcidente, za koje oni vjeruju da posjeduju šastva? Jer, ne može se reći da svaki akcident ima svoje pojedinačne akcidente, tako

da bi se njihovim lučenjem i izdvajanjem (*taqšīr*) dobilo univerzalno štastvo.

Stoga su neki učenjaci kazali da je ovo filozofsko rezonovanje metaforično i da se koristi samo kao olakšavajući pristup za nove studente filozofije.

Istina je da je štastveni pojam pasivna percepcija koja se dobija intelektom, a pojedinačna percepcija je dovoljna za dobijanje istog bez ikakvih dodatnih uvjeta. Na sličan način dobija se imaginaciona (*hijali*) percepcija, koja je ustvari pojedinačna pasivna percepcija dobijena putem imaginativne moći (*quvete hijal*) nakon pojedinačne osjetilne (*hesi*) percepcije.

Naprimjer, kada naše oči ugledaju nešto bijele boje, imaginaciona forma te stvari se reflektuje u našoj imaginacionoj moći i tom prilikom se univerzalni pojam *bjeline* u intelektu interpretira kao bit *bjeline*. Isto to slijedi i za druge osjetilne i specifične percepcije.

To što uzrokuje da se priskrbljivanje percepcija univerzalne biti zamišlja kroz lučenje i izdvajanje akcidenata jeste da se na ovaj način traži odgovor na pitanje u vezi sa složenim stvarima – takvim kao što je čovjek, čiji dijelovi i osobine se upoznaju putem različitih osjetila i čak uz pomoć naučnih instrumenata, raznolikih analiza i umske dedukcije, iz kojih se prirodno izlučuju raznoliki intelektualni pojmovi – koje se javlja kao pitanje kako jedno štastvo može biti vezano za njih, tako da se uključe sve njihove biti (*zatijjat*).

U ovakvim slučajevima misli se da se prvo moraju poznavati njihovi akcidentalni aspekti, tj. aspekti čija izmjena, prekrajanje ili uklanjanje ne uzrokuju dokidanje načela tog egzistenta. Naprimjer, ako se čovjekova bijela koža promijeni u crnu, njegova čovječnost neće doći u pitanje; isto je tako i s njegovom visinom, širinom i drugim fiziološkim osobinama i psihološkim stanjima. Stoga su svi navedeni aspekti i osobine u odnosu na čovjeka akcidentalni, i da bismo ustanovili bit čovjeka, svi oni trebaju biti uklonjeni. Jedan od najboljih načina saznavanja koji atributi nisu bitski jeste sagledavanje da li se oni razlikuju u različitim jedinkama. Dakle, mora se promatrati nekoliko jedinki koje imaju različite osobine i akcidente, da bi se pomoću njihovih razlika utvrdilo da niti jedan od njih nije bitski za čovjeka, sve dok ne dođemo do pojmovi čijom negacijom bi se dokinula čovječnost svake individue. To su isti bitski pojmovi koji su zajednički svim jedinkama i koji čine komponente njihovih štaštava. Ovim se smatra da složena štaštva posjeduju rod (*džins*) i vrsnu razliku (*fasl*), od

kojih svaka ukazuje na specifični bitski aspekt u složenim šastvima, kao što se to ističe u klasičnoj logici.

No, ova stvar se bazira na pozitivnim načelima koja moraju biti prodiskutovana u filozofiji. Sada se nameće pitanje da li svaki složeni egzistent ima jednu egzistenciju i jednu egzistencijalnu granicu koje se reflektuju u umu u vidu jednog šastva. Koji je standard njihovog istinskog jedinstva? Kako je mnoštvenost elemenata saobrazna tom jedinstvu? Kakav je odnos njihovih dijelova međusobno, a kakav je odnos svih njih prema cjelini? Da li su svi dijelovi aktivni egzistent naspram cjeline, ili je egzistencija svih njih, ili, pak, nekih od njih, potencijalna u odnosu na cjelinu? Je li ono što nazivamo elementima ili dijelovima složenog egzistenta pripremi uslov za pojavu drugih prostih egzistencija, koje sačinjavaju istinu tog egzistenta – a koje su sve zbog nemarnosti nazvane pojedinačnim egzistencijama?

Pretpostavite da postoji način da riješite ove i druge probleme potpuno koherentno sa logičkom teorijom roda (*džins*) i vrsne razlike (*fasl*), ali takvo šta bit će valjano samo za složena šastva. Percepcija prostih šastava nikada se ne može opravdati na ovaj način. I najzad, svaka složena bit sastoji se od nekoliko prostih šastava tako da će pitanje saznanja prostog šastva ostati u zraku.

Lekcija 25

PRAVILA ŠASTVA

Osvrt na šastvo

U prethodnoj lekciji prenosili smo izjavu mudrih da je bit svakog egzistenta u vanjskom svijetu izmiješana sa specifičnim akcidentima i čistu bit dobijamo jedino u umu. S obzirom na ovo, možemo ustanoviti dva odnosna (*i'tibari*) razumijevanja biti: prvo je ograničena ili miješana bit, koja se događa u vanjskom svijetu, i drugo je apstraktna bit, koja se može zamisliti jedino u umu. Prva odnosnost se naziva *i'tibar bišart-e šej'* (odnosnost uslovljena nekom stvari), a druga se naziva *i'tibar bišart-e la* (negativno uslovljena odnosnost). Ono što je podijeljeno (*maqsam*) na ovo dvoje također se smatra odnosnošću biti i

zove se *i'tibar la bišart* (bezuslovna odnosnost) – te nema aspekt bitisanja u vanjskom svijetu, tj. bivanja izmiješanim sa akcidentima (da je ograničeno egzistencijom), a ni aspekt bivanja u umu sa neposjedovanjem akcidenta (da nema bivanja u vanjskom svijetu) – a zove se još prirodnom univerzalijom (*kulli tabi'i*). Vjeruje se da budući da prirodne univerzalije nemaju ograničenja niti uslovljavanja – niti uslova bivanja izmiješanim, a ni uslova bivanja apstraktnim – da su one sastavljene iz obiju odnosnosti. To jest, one su prisutne i u vanjskom svijetu sa ograničenom bīti ali, također, i u umu sa apstraktnom bīti. Iz tog razloga se kaže: *Bit u odnosu u kome ona nije ništa već ona sama nije egzistent, a nije ni neegzistent, nije univerzalna, a nije ni partikularna*. Odnosno, kada promatramo samu bīt, a ne razmatramo nijedan drugi aspekt, mi zadobijamo samo pojam koji ne uključuje ni značenje egzistencije niti značenje neegzistencije, ni značenje univerzalnosti, a niti značenje partikularnosti. Iz tog razloga ona može biti subjekat atributa egzistencije i može biti subjekat atributa neegzistencije; ona može biti subjekat atributa bivanjem univerzalnom i može biti subjekat atributa bivanjem partikularnom – ali ovi atributi su izvanjski u odnosu na njenu bit. Drugim riječima, svi ovi atributi se prediciraju u formi ustaljenih tehničkih predikacija neuslovljenoj bīti, prirodnoj univerzaliji – i nijedan od tih atributa se ne predicira u formi primarne predikacije, jer svi oni nemaju pojmovnog jedinstva s njom.

Nužno je pripomenuti da se izrazi *la bi šart* (neuslovljeno) i *bi šart-e la* (negativno uslovljeno) koriste od strane filozofa u različitom kontekstu da bi se istakla razlika pojma roda (*džinsa*) i vrsne razlike (*fasla*) od pojmova materije i forme. Pojašnjava se da kada se neki egzistent u vanjskom svijetu sastoji od materije i forme, dobija se pojam svakog od njih, i moguće je da je bīt stvari sastavljena od *džinsa* i *fasla*. Sa ovom razlikom na umu, ukoliko razmatramo ove pojmove kao *džins* i *fasl*, tada se oni jedno drugom mogu predicirati. Naprimjer, u slučaju *džinsa* i *fasla* čovjeka može se kazati da je čovjek racionalna životinja. Ali ukoliko se ovi pojmovi tiču materije i forme, tada se oni ne mogu predicirati jedan drugome. Naprimjer, ne može se predicirati duh tijelu. Zbog toga se kaže da ono što razlikuje pojam roda (*džinsa*) i vrste (*nūwa*) od materije i forme je taj da su *džins* i *fasl* neuslovljeni (*la bi šart*), dok su materija i forma negativno uslovljeni (*bi šarte la*).

Ova terminologija nije povezana sa onom prethodnom i jednostavno je slučaj homonimnosti.

Nužno je imati na umu da su različitosti i raznolikosti *odnosnosti bīti* (*i'tibarat-e mahijje*) samo umskog karaktera jer jasno je iz samog naslova da su oni odnosni (*i'tibari*) te da nemaju svog stvarnog ili objektivnog izvora i u vezi s njima nema stvarnih egzistenata, pa ako se čak i uspostavi primarnost bīti, u egzistenciji neće biti ove mnoštvenosti štaštava.

Prirodne univerzalije

Iz pregleda različitih vrsta odnosnosti bīti može se izvući i definicija *prirodne univerzalije* jer je ona ista što i djeljiva (*maqsami*) odnosnost, neuslovljena bīt u kojoj nema nikakve vrste ograničenja, pa čak ni toga da je apstraktna i da joj nedostaju akcidenti, niti da je objektivna egzistencija. Ona se zove univerzalnom jer je to nešto što je zajedničko među jedinkama, a zove se i prirodnom da bi se istakla njena razlika sa *logičkim* i *intelektualnim univerzalijama*. Prva podrazumijeva univerzaliju koja može imati druge akcidentne pojmove u umu, a druga, tj. *intelektualna univerzalija*, podrazumijeva univerzaliju kojoj se pripisuju akcidenti, a koja je apstraktna, *negativno uslovljena*, koja se ostvaruje samo u okviru intelekta i koja je umski objekat pojma logičke univerzalije.

Mi smo prethodno istakli da se jedna od najčešće diskutovanih tema u historiji filozofije odnosila na temu egzistencije prirodnih univerzalija, bilo da se to iskazalo na način da one, također, posjeduju egzistenciju u vanjskom svijetu, ili se kazalo da je njihova egzistencija samo u umu, poput intelektualnih univerzalija, tj. da su štaštva odvojena od akcidenata tako da bi one trebale biti poput univerzalija koje nemaju odgovarajućih jedinki.

Zastupnici egzistencije prirodnih univerzalija pojasnili su da pod egzistencijom u vanjskom svijetu oni ne podrazumijevaju da se univerzalija dobija direktno u okviru vanjskog svijeta, već da u vanjskom svijetu postoji nešto egzistentno zajedničko među jedinkama, što se objektivno događa u umu, gdje ono zadobija atribut univerzalnosti.

Zastupnici egzistencije prirodnih univerzalija zaključili su da je prirodna univerzalija nešto što je podijeljeno u dvije druge odnosnosti biti: pomiješanu i apstraktnu odnosnost, a uslov bivanja onim što se dijeli je da oba dijela pripadaju onom što egzistira. Naprimjer, kada se čovjek podijeli u dvije komponente, na muškarca i ženu, njegova čovječnost koja se dijeli i dalje egzistira u objema komponentama, i u muškarcu, i u ženi. Tako bi prirodne univerzalije trebale egzistirati i u intelektualnim ili apstraktnim štaštvima, kao i u izmiješanom ili ograničenom štaštvu. Budući da je okrilje egzistencije izmiješanog štaštva vanjski svijet, prirodne univerzalije egzistiraju u vanjskom svijetu.

Zdravost ovog rezonovanja trebala bi se temeljiti na istinitom tumačenju izmiješanog štaštva koje ne zanemaruje ništa bitno. Egzistent u vanjskom svijetu je uistinu mješavina štaštva koje posjeduje akcidente i specifične akcidenate, ili se on sastoji iz biti i egzistencije, ali se ovo ne može dokazati – kao što je to spomenuto kada se govorilo o načinu na koji se um upoznaje sa štaštvom – a daljnje objašnjenje ovoga bit će dato u sljedećim lekcijama.

Ono na šta se ciljalo u raspravi o egzistenciji prirodne univerzalije u vanjskom svijetu i njenom spoju sa osobenim akcidentima ili egzistencijom nije ništa više do to da je intelekt kadar izlučiti raznolike pojmove iz objektivnog egzistenta. Drugim riječima, pojmovi prirodnih univerzalija i štaštava primjenjivi su na objektivne egzistente tako da se pojmovi akcidenata i egzistenata njima prediciraju. Ali ovim se ne bi trebalo smatrati da oni koji poriču egzistenciju prirodnih univerzalija također poriču i njihove egzistencije u ovom značenju.

S druge strane, oni koji poriču egzistenciju prirodnih univerzalija u vanjskom svijetu smatrali su da u objektivnom okrilju nema ničega osim jedinki (objekata) štaštava; stoga, nema mjesta egzistenciji još nečega imenovanog kao prirodna univerzalija.

Sa ovim rezonovanjem može se dati odgovor da je svaka jedinka štastva, koju možemo razmatrati, praćena akcidentima koji su drugačiji od samog razmatranog štastva, kao što je npr. pojedinačni čovjek praćen svojom visinom, širinom, bojom i drugim akcidentima. Ove stvari, bez sumnje, nisu dio ljudskog štastva; zato, varijacije i izmjene u njima ne impliciraju mnoštvenost i izmjenu u štastvu. Tako, u svim jedinkama postoji zajednički aspekt koji se zove prirodna univerzalija.

Jasno je da se u ovom odgovoru uočava brkanje između jedinke po bīti i jedinke po akcidentu. Drugim riječima, ono što se zove ljudska jedinka jest zbiljski zbir jediniki raznih štastava, suštinskih (*džeuher*) i akcidentnih, koja se zbog zanemarivanja smatraju ljudskom jedinkom. Osnovna individua, koja je čovjek po bīti, jednaka je suštinskoj individui koja je nosilac raznolikih akcidenata; to jest, to je ona ista stvar koja se smatra štastvenim aspektom čovjeka i zajedničkom odlikom među svim jedinkama (pojedinačnim akcidentima), i pored toga nema ničega što bi se moglo nazvati *prirodnom univerzalijom čovjeka*.

Napokon, zastupnici egzistencije prirodnih univerzalija ustvrdili su da oni pod egzistencijom u vanjskom svijetu nisu mislili da pored egzistencije jediniki postoji egzistencija koja je neovisna i odvojena od njih, već su smatrali da egzistencija prirodnih univerzalija zavisi od egzistencije njihovih jediniki.

Kao što je ukazano ranije, ovaj stav je otvoren za dva različita tumačenja: prvo je da je egzistencija jedinike sredstvo za uspostavu egzistencije prirodnih univerzalija i da je ona uzrok njihova događanja, te da se na ovaj način egzistencija prirodnih univerzalija, u vanjskom svijetu, odista može dokazati. Ali takve stvari nisu dokazive jer u vanjskom svijetu nema ničega osim jediniki po akcidentu – uključujući jedinike po bīti – i nema ničega što se može smatrati njihovom posljedicom. Nadalje, univerzalije se ne mogu tretirati kao posljedice jediniki. Drugo tumačenje je da se posredovanje jedinike za događanje prirodne univerzalije odvija putem akcidenata, to jest standard za predikaciju pojma čovjeka ljudima u vanjskom svijetu (jedinkama po akcidentu) je egzistencija ljudske suštine (jedinke po bīti, *zāt*) u njemu. Ovo znači da je sami ovaj aspekt ljudske čovječnosti zbiljski primjer po bīti (*bi zāt*) za pojam čovjek. Tako uočavamo da se zaključci ovog

tumačenja svode na to da ne postoji ništa drugo do jedinka po bīti (*bi zāt*) skupa sa jedinkom po akcidentu.

Zastupnici egzistencije prirodnih univerzalija mogu se zadovoljiti sljedećom izjavom: Naše je mišljenje da egzistencija prirodnih univerzalija nije ništa drugo doli ispravno prediciranje štastva jedinci, i kako je na to ukazano, takvo značenje neće se kositi sa onima koji poriču egzistenciju prirodnih univerzalija.

Iz ovog razloga neki od velikih učenjaka kazali su da su sporenja između zastupnika i oponenta egzistencije prirodnih univerzalija čisto verbalnog karaktera.

Uzrok individuizacije štastva

Kao što je to objašnjeno, prirodne univerzalije su ona *bezuslovna* štastva za koja se smatra da nemaju ograničenja, ali koja mogu biti kombinovana sa svim vrstama ograničenja i uvjeta, i zbog ovoga ona se kombinuju u umu sa *negativno uslovljenim* apstraktnim štastvima, te im se pripisuje atribut univerzalnosti, dok u vanjskom svijetu ona prate miješana štastva te se na njih odnosi atribut partikularnosti.

Naravno, kao što je to spomenuto u ovoj lekciji, značenje spajanja prirodne univerzalije sa apstraktnom bīti ili sa mješovitom bīti nije to da se dva neovisna štastva spoje ili stope u jedno, već se smatra da su se dvije odnosnosti (*i'tibarati*) objedinile. To znači da kada se štastvo uspostavi u umu, intelekt ga je kadar posmatrati na dva načina: u prvom, osnova pojma postaje objektom pažnje, bez razmatranja da li pojam posjeduje specifične akcidente ili ne, i ovo je već *bezuslovna* odnosnost, prirodna univerzalija; u drugom slučaju ono se smatra lišenim akcidentata te je ovo *negativno uslovljena* odnosnost. Na isti način intelekt može tretirati bīt egzistenta u vanjskom svijetu na dva načina: prvo, kao osnovu bīti zajedničke umu i vanjskom svijetu, što je *bezuslovna* odnosnost, prirodna univerzalija; i drugo, sa stanovišta bivanja izmiješanom s akcidentima, što je ograničena *negativno uslovljena* odnosnost.

Sada, ukoliko se oni koji na ovaj način pojašnjavaju štastvo i odnosnosti upitaju šta zahtijeva primjenu prirodne univerzalije na partikulariju – dok ustvari nema potrebe za ovakvom atribucijom – ili

koji je to standard za individuaciju bīti, prirodno da će oni odgovoriti kako ono što traži atribuciju bīti partikularnosti i individuaciju jeste sama smješa iste sa specifičnim akcidentima – tj. zahtjev bīti za egzistenciju u vanjskom svijetu – tako da ono što zahtijeva primjenu bīti na univerzalnost jeste njeno neposjedovanje ovih akcidenata, zahtijevanih od strane bīti za egzistenciju u umu. Implikacija ovog odgovora je ta da ukoliko bi objektivni egzistent bio bez akcidenata, on bi bio univerzalan i, isto tako, ukoliko bi umska bīt bila pridodata akcidentima, ona bi postala partikularnom.

Ovaj odgovor, međutim, ni na kakav način nije zadovoljavajući jer se ovo pitanje može ponoviti i u vezi sa bīti svakog akcidenta – šta to uzrokuje partikularnost i individuaciju istih – tako da će bīt onog što posjeduje akcidente također ovisiti o odlikama toga. Nadalje, posljedica ovog odgovora da ukoliko se umska bīt pripoji akcidentima, onda ona postaje partikularnom i ukoliko objektivna bīt postane lišena akcidenata, tada ona postaje univerzalna, nije prihvatljiva jer univerzalnost intelektualnih pojmova leži u njihovoj moći da odgovaraju brojnim slučajevima i da se reflektuju na bezbroj jedinki, a ova moć se ne negira prispajanjem akcidentima. Također, vanjski egzistent nije takav da se, ako bi bio bez akcidenata, može smatrati moćnim da posjeduje bezbrojne objekte. Apstraktni entiteti se ne bi trebali smatrati univerzalijama samo zato što nemaju akcidenata jer karakteristika ukazivanja na bezbroj jedinki se ne može naći u njima.

Tako su neki filozofi odlučili da istraže standard individuacije štastava u drugim stvarima, kao što su materija, vrijeme i mjesto. Ali jasno je da pribjegavanje takvim stvarima nije od koristi jer za sve njih ostaje problem standarda individuacije bīti materije, vremena ili mjesta. I pristup odgovoru ovom problemu zahtijeva individuaciju drugih štastava.

Da zaključimo, dodavanje hiljadu univerzalnih štastava, kojima nedostaje individuacija drugoj univerzaliji i nespecifičnoj bīti, neće je individuirati bez obzira da li je u pitanju suštinska ili akcidentna bīt.

Kako je nama poznato, ispravan način za rješenje problema kriterija individuacije štastva prvotno je prezentiran od strane velikog islamskog filozofa Farabija. U skladu sa ovim rješenjem, individuacija je neophodno nužan rezultat egzistencije i štastvo je samo načinjeno

determinantom u sjeni egzistencije. To jest, nikakva bīt ne može biti individuirana, niti može načiniti determinantu tim aspektom u kojem je ona univerzalni pojam koji se može primijeniti na brojne individue i primjerke, bez obzira koliko mnogo desetaka kvalifikacija se doda kao sredstvo za njeno ograničenje na jednu jedinku – jer, naizad, intelekt neće smatrati nemogućim da se baš taj kvalifikacijski pojam može zamisliti primjenjivim i na druge brojne jedinke – čak i ukoliko u vanjskom svijetu ne postoji više od jedne takve jedinke.

Tako se kriterij individuacije ne može naći u dodavanju i združenosti drugih šastava. Međutim, stvarna egzistencija je ta koja ustvari ne može biti primijenjena na druge egzistente, pa čak ni na neki drugi pojedinačni egzistent. U osnovi, pripisivanja i predikacije ove vrste jesu karakteristike pojmova.

U zaključku, egzistencija je ta koja se zapravo individuizira. Svaka bīt koja se pridodaje partikularnosti i specifičnosti čini to samo u sjeni jedinstva sa egzistencijom.

Ovaj Farabijev odgovor je izvor promjena u filozofskim gledanjima i istinski bi se morao smatrati prelomnom tačkom u historiji filozofije jer su do tada sve filozofske diskusije, bez obzira koliko nesvesno, bile utemeljene na ideji da se egzistencija u vanjskom svijetu može spoznati putem šastva te je uistinu šastvo figurisalo kao osovina svih filozofskih rasprava. Međutim, od tada se pažnja filozofa vraća ka egzistenciji i oni su smatrali da stvarna egzistencija posjeduje specijalna pravila koja se ne mogu upoznati putem šastvenih pravila.

Međutim, nažalost, prosvjetljenje ove tačke nije moglo brzo prodrijeti u sve filozofske rasprave i načiniti brze izmjene lica filozofije. Proći će stoljeća dok je ova mladica porasla i napokon dočekala da veliki islamski filozof Mulla Sadra Širazi zvanično uspostavi primarnost (počelnost) egzistencije kao najtemeljitiji princip transcendentne mudrosti. Naravno, on također u većini svojih diskusija nije napustio put svojih prethodnika. Tek je u završnom izlaganju svojih stavova i zaključaka iznio vlastito mišljenje utemeljeno na primarnosti i fundamentalnosti egzistencije.

Prije zaključenja ove diskusije nužno je spomenuti da su teme diskutovane u ovoj lekciji, vezane za odnosnosti egzistencije, a naročito egzistencije prirodnih univerzalija u vanjskom svijetu, po-

primile potpuno drugačiji aspekt na temelju primarnosti i fundamentalnosti egzistencije. U osnovi, egzistencija mješovitih šastava mogu se, također, tretirati kao intelektualne odnosnosti. Možda će svjesni čitalac iz predmeta ove lekcije otkriti da izvor doktrine primarnosti šastva u stvari leži u vjerovanju u istinsku egzistenciju prirodnih univerzalija.

Lekcija 26

UVOD U PRIMARNOST EGZISTENCIJE

Kratak pregled historije ovog problema

Kao što je ranije kazano, prije Farabija skoro sve filozofske diskusije bile su orijentisane na štastvo ili su barem nesvjesno bile utemeljene na primarnosti i počelnosti štastva, a u tvrdnjama prenesenim od antičkih filozofa ne postoje jasne naznake o bilo kakvoj naklonosti prema primarnosti i fundamentalnosti egzistencije. Među islamskim filozofima kao što su Farabi, Ibn Sina, Bahmanjar i Mir Damad, ne samo da je ova naklonost ustanovljena, već, također, postoji i čvrsta njihova opredijeljenost i deklarisanost za ovaj postulat.

S druge strane, Šejhul-Išrak (Suhravardi), koji je poklanjao naročitu pažnju intelektualnim odnosnostima (*i'tibarate aqli*), ustao je protiv naklonjenosti primarnosti egzistencije te je putem dokaza nastojao ustanoviti odnosnu (*i'tibari*) prirodu pojma egzistencije zarad eliminisanja ove tendencije, mada se i u njegovim vlastitim tvrdnjama mogu naći stavke koje su više kompatibilne sa primarnošću egzistencije i koje ne pravdaju na valjan način doktrinu primarnosti štastva.

U svakom slučaju, Mulla Sadra je bio prvi učenjak koje je ovu stvar smjestio na vrh ontoloških rasprava te je sugerisao rješenje drugih problema na ovoj bazi. Tako on ističe: "Prvo sam sam bio zagovornik primarnosti štastva i branio sam ga žestoko, sve dok milošću Božijom nisam našao istinu o ovoj stvari."⁸ On je doktrinu primarnosti egzistencije pripisao peripatetičarima, a primarnosti štastva iluminacionistima. Međutim, budući da primarnost egzistencije ranije nije bila prezentirana kao neovisna stvar te da njen pojam ranije nije bio pojašnjen, teško je klasifikovati i grupisati filozofe u odnosu na to, na način kako se peripatetičare može klasifikovati u pogledu doktrine primarnosti egzistencije ili iluminacioniste prema doktrini primarnosti štastva. Pretpostavljajući, međutim, da je ova klasifikacija korektna, ne smije se zaboraviti da primarnost egzistencije nije promovisana od strane sljedbenika peripatetičara na način kojim bi zauzela odgovarajuće mjesto u filozofiji kako bi obasjala rješenje drugih

⁸ *Asfar*, sv. 1., str. 49.

filozofskih problema. Peripatetičari su radije predočavali i objašnjavali filozofske probleme na način više kompatibilan doktrini primarnosti štastva.

Pojašnjenje termina

Da bismo pojasnili ovu temu i potpuno razgraničili kontraverzni prostor, prevashodno je potrebno odrediti i pojasniti terminologiju koja se koristi u vezi s ovom problematikom, a potom precizno odrediti svrhu tematike i područje konflikta.

Ovaj problem se redovno prezentira postavljanjem pitanja da li je egzistencija primarna, a štastvo odnosno, ili je, pak, štastvo primarno, a egzistencija odnosna. Međutim, Mulla Sadra je rečeni problem predstavio na sljedeći način: Egzistencija posjeduje objektivnu zbilju! Implicitan zaključak iz ovog je da štastvo ne posjeduje objektivnu zbilju. Pa tako dobijamo ključne termine za ovu problematiku, a to su: egzistencija, štastvo, primarnost, odnosnost i zbilja.

Međutim, odveć smo pojasnili da se izraz *egzistencija* ponekada koristi kao infinitiv (*masdar*) glagola *biti*, nekad kao glagolska imenica (*ism-e masdar*) (*bivanje*), a nekada se u logici koristi u kopulativnom značenju (*je*).

Jasno je da u ovoj filozofskoj raspravi nije u igri ovo kopulativno značenje, a isto tako se ne misli ni na infinitiv koji u rečenici ukazuje na vezu između subjekta i objekta. Značenje glagolske imenice, u ograničenom smislu događanja, također ovdje nije na tapetu ukoliko se gornja restrikcija ne ukloni, tako da se ona može predicirati objektivnim zbiljama, uključujući svetu Božiju Bit.

Izraz *štastvo* (*mahijjet*) je izvedeni infinitiv (*masdar dža'li*) izveden iz pitanja *šta je to (ma huwe?)* i koristi se kao filozofski termin u formi glagolske imenice (*ism-e masdar, šta-je-to-stvo*), ali sa istim uvjetom distanciranosti od smisla ukazivanja tako da se on može predicirati i samoj bīti.

Ovaj termin se u filozofiji koristi u dvama značenjima, od kojih je jedno općenitije od drugog. Specifični smisao mu se definiše *kao ono što se kaže u odgovoru na pitanje: Šta je to?*, i prirodno se primjenjuje na slučaj egzistenta koji se može spoznati umom, a u tehničkom smislu

na ono što posjeduje specifične konture (granice) egzistencije koje se reflektuju u umu u obliku primarnih inteligibilija (štastvenih pojmova). Iz ovog razloga se kaže da Biće Uzvišenog Boga ne posjeduje štastvo: *Nužni Egzistent nama štastva*. Zastupnici primarnosti egzistencije u vezi sa objektivnom zbiljom egzistencije vele: *Sama egzistencija nema štastva*, a ponekada vele i da *egzistencija ne posjeduje intelektualnu formu*. No, u općenitijem smislu, egzistencija se definiše kao *ono što je sama stvar*. Ovo u sebi uključuje oboje, i objektivnu zbilju egzistencije, kao i svetu Božiju Bit. S obzirom na ovo značenje, o Bogu Svemogućem se kaže: *Božije štastvo je identično sa Njegovim identitetom (innijet)*.

Ono što se podrazumijeva pod izrazom *štastvo* u ovom izlaganju jest potonje značenje, a ne pojam predstavljen riječju *štastvo* sobom u smislu *primarne predikacije*. Ovdje je prije riječ o objektima ovog pojma, tj. *štastvo* u smislu ustaljene tehničke predikacije, kao npr. *čovjek*. Na koncu i sami zagovornici primarnosti štastva priznaju da je sami ovaj pojam odnosni pojam.⁹ Drugim riječima, rasprava se vodi o štastvenim pojmovima (*mefāhim mahuwi*), a ne o pojmu štastva.

Izraz primarnost ili počelnost (*esalat*) koji se koristi u doslovnom značenju označava korijen i suprotan je izrazu *fer'ijjat*, koji u ovom kontekstu ima značenje izdanak, a koristi se sa specifičnim značenjem kao suprotnost izrazu odnosnost (*i'tibari*). Njihova precizna značenja biće zajedno protumačena.

U 15. lekciji spomenuto je nekoliko tehničkih značenja izraza *i'tibari* (odnosan), a u skladu s nekim od njih je čak i pojam egzistencije nazvan odnosnim pojmom. No u ovom kontekstu značenje *i'tibari*, koje je suprotno značenju pojma *asīl* (*primarni, temeljni*), je drugačije. Odnosna priroda pojma egzistencije, u skladu s prijašnjim značenjem, saobrazna je doktrini primarnosti egzistencije i odnosna priroda štastva u skladu je sa značenjem koje odgovara ovom kontekstu.

Ono što se misli pod dvama opozicionim pojmovima *asīl* i *i'tibari* veže se za pitanje koji se od dvaju pojmova, štastveni ili pojam egzistencije, tiče same stvarne zbilje (*zāten*), bez posredovanja, u

⁹ Cf. Suhrawardi's *Muqawemat*, str. 175; *Mutarahat*, str. 361, u: Henry Corbin ed., *Shihaboddin Yahya Sohravardi, (Euvres Philosophiques et Mystiques, svezak 1)* (Tehran: Academie Imperiale Iranienne de Philosophie, 1976).

preciznom filozofskom smislu, odnosno, tj. nakon što je prihvaćeno da se objektivna zbilja reflektuje u umu u formi prostog egzistencijalnog suda (*hallijjah basitah*), čiji subjekt je štaštveni pojam, a čiji predikat je pojam egzistencije (*wudžūd*), koji se iz morfološki izvedenog predikata može staviti u formu pojma egzistenta (*mewdžūd*) – tako da će svaki od navedenih termina biti predikabilan toj stvarnoj zbilji – pa se, naprimjer, može kazati: *Ovaj stranac je čovjek*, kao što se može kazati: *Ova osoba je egzistent*. Nijedno od od ovoga nije metaforično naspram uobičajenog ili književnog aspekta poimanja. U isto vrijeme, s preciznog filozofskog stajališta može se postaviti pitanje: Sa stanovišta jedinstva i jednostavnosti stvarne zbilje i mnoštvenosti ovih pojmova i aspekata, što je karakteristika umskog okrilja, da li se stvarna zbilja (iz koje se pojam egzistencije predicira specijalnom intelektualnom pažnjom i preko posredovanja štaštvenog pojma, gdje, iz ovog razloga, pojam egzistencije ima sekundarni i podređeni aspekt) treba identifikovati sa štaštvenim aspektom, ili, da li je objektivna zbilja sami taj aspekt, označen pojmom egzistencije (tako da je štaštveni pojam tek umska refleksija granica i okvira zbilje i objektivne egzistencije), te da su, ustvari, štaštveni pojmovi ti koji su sekundarni i podređeni.

S obzirom na ovo pitanje, ako uzmemo u obzir prvu alternativu i razumijemo stvarnu zbilju kao neposredni objekt štaštva, tada bismo se trebali držati primarnosti štaštva i odnosnosti egzistencije. A ako uzmemo drugu alternativu i razumijemo da je stvarna zbilja neposredni objekt pojma egzistencije i smatramo štaštvene pojmove umskim okvirima koji postavljaju granice konačnim zbiljama, tada ćemo biti zagovornici primarnosti egzistencije i odnosnosti štaštva.

Izraz *haqīqat*, korišten od strane Mulla Sadra u diskusiji ovog problema, također je izraz koji je korišten u raznim smislovima, poput sljedećih:

1) *Haqīqat* (doslovna upotreba) je upotreba riječi u doslovnom značenju, što je suprotno riječi u njenoj metaforičkoj upotrebi (*medžāz*), to jest sa drugačijim značenjem, ali sa svojevrsnom vezom sa doslovnim značenjem. Naprimjer, upotreba riječi *lav* u smislu dobro poznate divlje zvijeri je *haqīqat*, dok je njena upotreba u smislu snažna čovjeka metaforička (*medžāz*).

2) *Haqīqat* (istina) također označava znanje koje odgovara zbilji, kao što je to ukazano u prethodnim raspravama o epistemologiji.

3) *Haqīqat* može imati značenje šastva, kao kada se za dvije ljudske jedinice kaže da su one *muttafiq el-haqīqat* (tj. zajedničke zbilje).

4) *Hakikat* u smislu stvarne zbilje.

5) *Haqīqat* u terminologiji misticizma (*irfāna*) koristi se u smislu apsolutno neovisne egzistencije koja se ograničava na Uzvišenog Boga i koja se koristi kao kontrast egzistenciji stvorenja, za koju se kaže da je *metaforična* (*medžazi*).

6) *Haqīqat* također podrazumijeva i značenje srži i unutarnje zbilje (*bātin*), kao kada se kaže da se *haqīqat* Božanske biti ne može dokučiti intelektom.

Jasno je da je namjeravano značenje pojma *haqīqat* u ovoj diskusiji kao pod brojem četiri.

Pojašnjenje tačke neslaganja

Nema nikakve sumnje da se svakom egzistentu koji posjeduje šastveni pojam može prediciirati taj pojam, kao što se pojam *ljudsko biće* može prediciirati osobama u vanjskom svijetu. Isto tako, nema nimalo sumnje da se pojam egzistencije (u formi derivirane predikacije – *hamle ištikaq* – to jest u formi *mewdžūd* – egzistent – koji se derivira iz riječi *wudžūd* – egzistencija) može prediciirati svakom egzistentu u vanjskom svijetu, pa čak i Uzvišenom Bogu, Koji nema svog šastva, i za Koga se može kazati da je On Egzistent. Drugim riječima, s intelektualne tačke gledišta, svaki egzistent koji ima moguću egzistenciju posjeduje dva aspekta: prvi je aspekt šastva, a drugi aspekt egzistencije. Kao što su i filozofi kazali: *Svaka moguća (kontingentna) stvar je miješana dvojnost – sastavljena iz šastva i egzistencije*. Ovo je ista stvar na koju smo više puta ukazivali: naime, odrazi objektivih zbilja u umu formiraju sudove koji obično (to jest za stvari sa šastvima) sačinjavaju šastveni pojam i pojam egzistencije.

S obzirom na rečeno, ukoliko se pretpostavi da za svaki od ovih dvaju pojmova egzistira objektivni stvarni aspekt – to jest da se njihov šastveni pojam odnosi na jedan stvarni aspekt, a da se pojam egzistencije odnosi na drugi stvarni aspekt, koji su zajedno spojeni u vanjskom svijetu – ili, drugim riječima, da se egzistent sastoji od egzistencije i šastva, te da je ovaj spoj objektivan i stvaran, značenje ove pretpostavke bilo bi da su oboje, šastvo i egzistencija, primarni i fundamentalni (*asīl*).

Ali ova pretpostavka nije valjana jer ako bi svaki egzistent posjedovao dva stvarna aspekta, svaki od njih bi se reflektovao u umu u obliku različitog suda koji bi uključivao dva pojma i za svaki od njih morao bi se pretpostaviti drugi stvarni aspekt i ovaj proces bi se nastavio do beskrajja te bi rezultat ovoga bio da bi se svaki prosti egzistent trebao sastojati od neograničenog broja stvarnih objektivnih aspekata! To je ono što se podrazumijeva u izjavi filozofa da je razlika između egzistencije i šastva samo umska razlika: *Egzistencija je akcident šastva u nivou pojma i oni se objedinjuju u identitetu.*

Znači, predikacija i karakterizacija (*‘urūd*) egzistencije šastvu, koja traži da svako od njih bude drugačije od onog drugog, dobija se isključivo u okrilju umskog poimanja, dok su u vanjskom identitetu (*huwījet*) oni jedno. Stoga ne može biti da su oboje, i šastvo i egzistencija, primarni i smatrati da imaju stvarnu zbilju. Nadalje, oboje se ne mogu promatrati odnosnim. Jer najzad, činjenica je da sam prosti sud koji ukazuje na stvarnu zbilju mora uključiti pojam koji odgovara stvarnoj zbilji. Tako, postoji izbor između šastva koje je primarno i egzistencije koja je odnosna, ili obrnuto. Zato se problem može postaviti u formi dviju hipoteza baziranih na nekoliko načela:

1) Prihvatanje pojma egzistencije kao neovisnog imeničnog pojma; u tehničkom smilu, prihvatanje *predikativne egzistencije*. Ako bi pojam egzistencije bio ograničen na kopulativno značenje i bio relacionog tipa u sudovima, bilo bi nemoguće pretpostaviti da bi se on trebao odnositi na stvarnu zbilju, a i prema riječima Mulla Sadraa, on bi trebao posjedovati stvarnu zbilju (*haqīqat ‘ajniyye*) i ne bi postojala alternativa primarnosti šastva.

2) Prihvatanje raščlanjenosti mogućih (kontingentnih) egzistenata u dvama pojmovima: pojmu egzistencije i šastvenom pojmu, odnosno,

ukoliko neko pomisli da pojam egzistencije nije ništa drugo do pojam šastva, kao što su to isticali neki teolozi (*mutekellimini*), prema kojima je značenje egzistencije u svakom sudu isto što i značenje šastva, koje čini njegov subjekt – po ovoj pretpostavci ne ostaje nimalo prostora dvojbi između primarnosti šastva i primarnosti egzistencije i trebala bi se odrediti primarnost šastva. Ali netačnost ove pretpostavke postala je jasnom u lekciji 22.

3) Prihvatanje činjenice da kombinacija egzistencije i šastva jeste umska kombinacija te da u kontekstu vanjskog svijeta ne postoje dva posebna aspekta, jedan koji odgovara šastvenom pojmu, i drugi koji odgovara pojmu egzistencije, tj. da je hipoteza o primarnosti oboga neispravna, kao što je to objašnjeno.

4) Na bazi ovih triju načela može se postaviti pitanje u sljedećoj formi: Da li stvarna zbilja načelno odgovara šastvenom pojmu tako da joj se pojam egzistencije predicira akcidentno; ili obrnuto, da li stvarna zbilja načelno odgovara pojmu egzistencije tako da se šastveni pojam njemu predicira akcidentno? Riječju: Da li je stvarna zbilja po sebi primjerak šastva ili egzistencije? Po prvoj hipotezi znanje šastva i načela koja se tiču šastva je isto kao i znanje stvarne zbilje, ali po drugoj hipotezi znanje šastva označava znanje okvira egzistenata i njihovih kontura koje se reflektuju u umu, a ne i znanje njihovih stvarnih sadržaja.

Koristi od ove rasprave

Moguće je da neko zamisli da rasprava o primarnosti egzistencije ili šastva predstavlja akademsku vježbu te da nema značaja za rješavanje važnih filozofskih problema jer su ovi problemi, eto, riješeni kako od zastupnika primarnosti egzistencije tako i od zastupnika primarnosti šastva. Ali ovakvo rezonovanje nije ispravno, jer kao što će to postati jasno u toku narednih rasprava, rješenje mnogih važnih filozofskih problema zavisi od primarnosti egzistencije i njihovo rješavanje kroz primarnost šastva je nezadovoljavajuće i vodi u ćorsokak. Kao što smo to vidjeli u vezi sa problemom individuacije šastva, nema ispravnog rješenja na temelju primarnosti šastva. Naravno, ovaj problem upoređen sa važnijim problemima čija se rješenja temelje na primarnosti egzistencije relativno je minoran. I ukoliko

bismo spominjali sve te slučajeve, naša bi diskusija bila preduga. Nadalje, pojašnjenje veze ovih problema s primarnošću egzistencije zahtijeva prezentaciju ovih problema kroz neke osjetljive tačke koji će se objasniti na prikladnom mjestu.

Ovdje ćemo samo napomenuti dva važna filozofska problema, od kojih svaki sa svoje strane može poslužiti kao osnova za rješavanje drugih važnih problema: jedan od njih je problem uzročnosti i zbilje veze između uzroka i posljedice, čiji je zaključak, na temelju primarnosti egzistencije, ovisnost posljedice o *postojanju dozvoljavajućeg uzroka (illete-e hasti bahš)*, na čijoj osnovi mogu biti riješeni vrlo važni problemi – uključujući odbacivanje predodređenja (*džabr*), ali i potpune slobode (*tefwīd*), kao i objašnjenje jedinstva Božanskih djela (*tewhīd af'āli*). Drugi problem tiče se supstancijalnog kretanja: *intenzivirajućeg (ištedādi)* i *evolucijskog (tekāmuli)*, čije tumačenje ovisi o prihvatanju primarnosti egzistencije, čije će detaljnije pojašnjenje biti dato na odgovarajućem mjestu.

Stoga je problem primarnosti egzistencije jedan od ključnih problema i zavređuje ozbiljno studiranje a nikada se ne bi trebao tretirati na usputan i površan način.

Lekcija 27

PRIMARNOST EGZISTENCIJE

Argumenti za primarnost egzistencije

Naš cilj je doći do saznanja da li je stvarna zbilja ista kao ona koja je označena putem šastvenih pojmova; ili, da li šastvo predstavlja granice i okvire objektivnih zbilja. Ukoliko šastvo tek predstavlja granice egzistencije, onda ono što označava samu zbilju i sadržaje pojmovnog okvira jeste pojam egzistencije, za koji se smatra da ukazuje na samu zbilju. Um posredstvom pojma egzistencije razumijeva samu zbilju. Da bi se saznalo da li je primarno šastvo ili egzistencija postoje različiti načini, od kojih je najlakši razmišljanje o samim pojmovima i njihovim značenjima.

Kada se fokusiramo na šastveni pojam, kao što je pojam *čovjek*, uočavamo da se njegova egzistencija može negirati, a da se ne mijenja njegovo značenje, bez obzira koliko mnogo je vanjskih egzistenata na koje je on primjenjiv i na koje se može predicirati, gdje je ova predikacija doslovna, u skladu s normalnim, a ne metaforičnim jezikom. Ovo je stvar oko koje postoji saglasnost filozofa, a to znači da šastvo, onakvo kakvo jeste, nije ni egzistent, a niti neegzistent (ništavilo). Ono ne traži ni egzistenciju niti neegzistenciju (*el-mahijjet min hajsu hija hija lejset illa hija, la mevdžudetun we la mea'dumetun* – to znači, šastvo onakvo takvo jeste – i samo to – nije niti egzistent, niti neegzistent). Zbog ovog istog razloga, šastvo može biti i subjekt

za egzistenciju i za neegzistenciju. Stoga, štastvo u sebi i po sebi ne može predstavljati objektivnu zbilju; u protivnom bi joj se predikacija neegzistenta smatrala predikacijom jedne od dviju kontradikcija (*naqizejin*) drugoj, kao što bi bila predikacija egzistencije ništavilo.

Drugi razlog zašto štastvo ne predstavlja stvarnu zbilju jeste i sliedeća činjenica: da bi se označila objektivna zbilja, nemamo drugog izbora osim upotrebe suda koji uključuje pojam egzistencije, i dok ne predcramo egzistenciju štastvu, ne možemo govoriti o njegovom realnom događanju. I sama ova stvar je najbolji razlog za tvrdnju da je pojam egzistencije onaj koji ukazuje na stvarnu zbilju. Bahmanijar se u knjizi *El-Tahsil* pita: “Kako egzistencija ne bi posjedovala stvarnu istinu, kada njeno značenje nije ništa drugo nego realno događanje?”¹⁰

Neki zagovornici primarnosti štastva su kazali: *Istina je da štastvo samo po sebi nema ni egzistenciju ni ništavilo te ne potrebuje ni jedno od njih, i u ovom smislu se može smatrati odnosnim, ali kada se tiče Stvaraoca (Džā'il), ono zadobija objektivnu zbilju te se u pogledu ove stvari kaže da je štastvo primarno.*

Jasno je da veza koja prati događanje štastva u zbilji nastaje zbog uzrokovanja njegova postojanja, to jest zbog toga što mu se podaruje egzistencija, a ovo ukazuje da je njegova zbilja sama egzistencija koja mu je podarena.

Drugi razlog za odnosnost štastva je taj što se raščlanjivanje stvarne zbilje u dva aspekta: štastva i egzistencije, događa samo u umu kroz stečeno znanje. U neposrednom (prisutnom) znanju nema tragova štastva. Tako, ukoliko bi štastvo bilo primarno, tada bi se ono, također, moglo shvatiti kroz neposredno znanje jer je odlika prisutnog znanja da se njime percipira sama stvarna zbilja ili se ona motri iznutra bez posredovanja bilo kakve umske forme ili pojma.

Moguće je da se na ovaj argument uloži prigovor da upravo kao što nema traga štaštenih pojmova u prisutnom (neposrednom) znanju, u neposrednom znanju također ne uočavamo nikakav trag pojma egzistencije. Drugim riječima, hoće se kazati: upravo kao što se štašteni pojmovi stiču putem umske analize, i pojam egzistencije se,

¹⁰ Cf. *El-Tahsil*, str. 286.

također, stiče u okrilju umske analize. Stoga se, također, ne može kazati da je egzistencija primarna.

U odgovoru na ovaj prigovor mora se kazati da nema sumnje da se između ovih dvaju aspekata, šastva i egzistencije, može napraviti razlika samo u okrilju uma. Njihova dualnost je specifična za milje umske analize i iz istog razloga pojam egzistencije, budući da je umski pojam, nije istovjetan objektivnoj zbilji te kao takav nije primaran. Ipak, ovaj isti pojam je sredstvo za pokazivanje onoga što ima objektivnu zbilju i iz čega se izlučuje šastveni pojam, i to je ono na šta se misli kad se govori o primarnosti egzistencije i njenom posjedovanju stvarne zbilje.

Pored ovoga, iz prethodne lekcije biva jasnim da je izbor između primarnosti egzistencije i šastva definitivno tako da se nevaljanošću primarnosti šastva uspostavlja primarnost egzistencije.

Drugi argument za primarnost egzistencije i odnosnost šastva jeste činjenica, a kako je to i navedeno u 25. lekciji, da je bitiski aspekt šastva da ono nije aspekt individuacije, dok je šastveni aspekt vanjskih zbilja aspekt individuacije i nije univerzalan, primjenjiv na različite jedinice, a niti jedna od vanjskih zbilja, kao takvih, ne može biti subjektom sa atributom univerzalnosti ili sa nedostatkom individualnosti. Drugim riječima, individualnost i partikularnost mogu se primijeniti samo na ono šastvo koje ima vanjsku egzistenciju. Iz ovoga treba razumjeti da su šastveni aspekti oni pojmovni i umski aspekti koji imaju kapacitet da budu primijenjeni na bezbroj jedinice, a stvarna zbilja je specifična za egzistenciju; tj. stvarna zbilja jest bitiski objekat egzistencije.

Još jedan argument za primarnost egzistencije može se, također, temeljiti na onome što je prihvaćeno od filozofa, a to je da je sveta Božanska Bit slobodna od bilo kakvih ograničenja koja bi mogla biti označena putem šastvenih pojmova. Znači, nema zbora o Njenom posjedovanju šastva jer On je najprimarnija zbilja i On je davalac zbilje svim egzistentima. Ako bi vanjska zbilja bila bitiski slučaj šastva, tada bi zbilja Božanske Biti, također, morala biti šastvo poput drugih šastava.

Naravno, ovaj argument se temelji na premisi koja se mora dokazati u poglavlju o teologiji, ali budući da je ovo, također, prihvaćeno i

od zagovornika primarnosti štastva, ono se u najmanjem u argumentaciji sa njima može upotrijebiti kao dokaz *zdrave dijalektike*.¹¹

Filozofska metafora

Moguće je da se pri ovome pojavi sumnja u umu prema kojoj se kaže da je osnova primarnosti egzistencije stvarna zbilja koja je bićski primjer egzistencije, a što sugerije da je ona akcidentni primjerak štastva. Ovo onda znači da će predikacija štastva, kao što je npr. čovjek, na njemu izvanjske jedinke biti akcidentna i po događanju (*'urūd*), a karakterizacija (*ittisaf*) ovog pojma će biti metaforičnog karaktera, što se može negirati. Otuda se mora istaći da je negiranje pojma *čovjek* od njegovih jedinki u vanjskom svijetu ispravno, a onda ovo nije ništa drugo do obični sofizam.¹²

Odgovor je upravo kao što je to ukazano u prvom argumentu (za slučaj primarnosti egzistencije), gdje smo istakli da predikacija svakog štastva na svoje vanjske individue – s uobičajenog stanovišta i sa stanovišta gramatike – jest istinska predikacija bez ikakve govorne figure. Međutim, precizna filozofska pravila ne slijede ona uobičajena za jezik i gramatiku po pitanju doslovnosti ili metaforičnosti. Ključ njihova razumijevanja se ne može tražiti među jezičkim pravilima. Često se ova pravila upotrebljavaju na takav način da će nešto gramatički biti doslovno, a da će ista ta stvar, filozofski gledano, biti metaforična, i obrnuto.

Naprimjer, učenjaci gramatike i teorijskog prava (*usūl el-fiqh*) kažu da je doslovno značenje izvedenica (*muštaqqat*) nešto što posjeduje štastvo izvora derivacije (*ištiqaaq*) (*osnovno značenje riječi muštaqq /derivativl je nešto ustanovljenog izvora*). Naprimjer, *'alim* (znalac) označava nekoga ko ima znanje (*'ilm*), a egzistent (*mewdžūd*) označava nešto što ima egzistenciju (*wudžūd*). Tako, ako se izraz *mewdžūd* koristi za stvarnu egzistenciju (*wudžūd*), tada bi ovo sa gramatičkog

¹¹ Zdrava dijalektika, *džedel-ahsen*, predstavlja argument utemeljen na premisama koje nisu samo prihvaćene od obiju strana, već su, također, i ispravne.

¹² Pogrešno argumentiranje. (Op. prev.)

stanovišta moralo imati metaforičnu upotrebu, ali sa filozofskog stanovišta ne!

Ista stvar se primjenjuje ovdje. Sa stanovišta obične upotrebe terminologije nema razdvajanja između granice i ograničenog, i upravo kao što se ograničeni egzistent smatra realnom stvari, njegove granice se, također, smatraju realnim i stvarnim stvarima; ali sa filozofskog aspekta, ovo već nije slučaj – granice egzistenata ustvari se luče iz pitanja vezanih za neegzistenciju. Smatranje istih realnim je metaforičko i odnosno.

Da bi ovo bilo jasnije, dat ćemo sljedeći primjer. Uzmemo li jedan papir i iz njega isiječemo razne komadiće u oblicima trougla, kvadrata itd., dobit ćemo komadiće papira od kojih će svaki, osim što će biti papir, nositi i atribut po imenu trougao, kvadrat itd. – s tim što oni, prije nego su isječeni, nisu imali ove odlike.

Uobičajeno tumačenje ovog slučaja je da specifične forme i atributi dolaze u postojanje (egzistenciju) u papiru te da je aspekt egzistencije dodat papiru, dok u spomenutom papiru ništa nije nastalo (dovedeno u egzistenciju) osim ivica, što je aspekt vezan za neegzistenciju.

Drugim riječima, ivice koje formiraju granice i konture različitih oblika nisu ništa do konačni krajevi površine raznih djelića papira, dok je sama površina konačni kraj debljine papira. Međutim, ove konture i granice, koje imaju prirodu neegzistencije, konstituisane su, sa stanovišta obične površne perspektive, kao egzistirajuće stvari i stvarni atributi te se negacija njihove egzistencije smatra poricanjem nečega po sebi očiglednog.

Dodali bismo da je ista stvar sa šastvenim pojmom (kao s papirom u primjeru) u odnosu spram stvarne zbilje. Šastvo se odnosi na specifične konture zbilje (naravno, onih pojmovnih a ne geometrijskih kontura), konture koje označavaju prazne kalupe zbilja, a njihovi sadržaji su sastavljeni od stvarne zbilje. Prema tome, šastva nisu ništa drugo do ovi sami pojmovni kalupi za vanjsku zbilju; ali pošto su ona sredstva i ogledala za znanje vanjskih egzistenata i ne mogu biti promatrana neovisno, ona se tumače kao same vanjske zbilje. Ovo bi bilo značenje odnosnosti šastva, tj. za šastva se misli da su zbilje ili se pojmovi smatraju samim vanjskim objektima. Tako se um može usporediti sa ogledalom na kojem se reflektuju i odslikavaju šastveni

pojmovi, putem kojih se inforišemo o granicama i konturama vanjskih zbilja kao i vrstama egzistencije. Na ovaj način, gdje um igra ulogu instrumenta i ogledala, mi ne primjećujemo same refleksije neovisno, već zapravo putem njih naša pažnja biva usmjerena na ono što je reflektovano, a to je stvarna zbilja. Iz ovog razloga mi smatramo da su refleksije ono što je reflektovano. Poput ovoga, kada se neko ogleda u ogledalu – on tada pomišlja da vidi sebe, dok je ono što se vidi u ogledalu refleksija boja i kontura sopstvenog lika, tj. refleksija granica, a ne samog onog što je ograničeno, te ćemo površnim gledanjem kazati da smo vidjeli svoje lice u ogledalu.

Predikacija štatstva egzistentima pripada istoj ovoj vrsti. Tako isto se obična gledanja na stvari tretiraju istinitim predikacijama. No, sa tačnog fiozofskog aspekta, jasno je da je ovdje u pitanju puka refleksija njihovih kalupa, a ne oni sami. Zato je Mulla Sadra često isticao u svojim knjigama da je *štatstvo uobrazilja (fantom) uma ili intelektualni kalup stvarnih zbilja*.¹³

Sa ovim pojašnjenjima biva jasnim da je stvarno mjesto štatstava, sve dok su ona štatstva, samo u umu te da je njihovo stvarno (*'ajni*) događanje samo u njihovoj pojedinačnoj egzistenciji. S preciznog filozofskog aspekta kazano, štatstvo nije nikada po sebi ono što se stvarno događa (tj. kao entitet). Tako, egzistencija izmiješanih štatstava i, zbog toga, egzistencija prirodnih univerzalija u vanjskom svijetu, također mogu biti prihvaćene samo kao odnosnosti, baš kao što je to sugerisano na kraju 25. lekcije.

Prema tome, iz ovoga slijedi zaključak da je tvrdnja da postoji istinska egzistencija prirodnih univerzalija ista stvar kao dati primarnost štatstvu; a tvrditi da je egzistencija prirodnih univerzalija akcidentnog karaktera – te da su jedinke samo sredstva događanja (*'urūd*) egzistencije za prirodne univezalije – isto je kao ustvrditi načelo o primarnosti egzistencije. Prema tome, prirodne univerzalije, koje su istovjetne štatstvima, jesu odnosne (*i'tibari*) stvari. Njihova veza prema egzistenciji i događanju u vanjskom svijetu akcidentnog je karaktera i svojevrsna je filozofska metafora.

¹³ Cf. *El-Asfar*, sv. 1, str. 198; sv. 2, str. 236.

Razrješenje dvaju prigovora

Zagovornici primarnosti štastva postavili su neke prigovore, od kojih su sljedeća dva najpoznatija.

Prvi prigovor: Ukoliko je egzistencija temeljna i posjednik stvarne zbilje, ona bi se trebala moći predicirati preko pojma *egzistent*, a to bi značilo da egzistencija posjeduje egzistenciju. Tako bi se za nju morala uspostaviti druga stvarna egzistencija, koja bi onda postala subjektom *egzistenta*. Ovaj proces bi se tako nastavio do beskraja. A to podrazumijeva da svaki egzistent posjeduje neograničen broj egzistencija. Iz ovoga slijedi zaključak da je egzistencija odnosna te da je ponavljana predikacija egzistenta na nju (egzistenciji) samo produkt ove umske derivacije.

Odgovor: Porijeklo ove zablude je u oslanjanju na gramatička pravila, u skladu s kojima riječ egzistent (*mewdžūd*), s obzirom da je derivativ (*muštaqq*), upućuje na bīt koja se postavlja kao *izvor derivacije* (*mabda' ištiqq*) (dakle, egzistenciju ili *wudžūd* u ovom slučaju). Ovo dalje podrazumijeva mnoštvenost bīti i izvora (*mabda'*) – pa tako, kada se pojam *egzistent* predicira stvarnoj egzistenciji, tada se ona mora smatrati onom *bītskom* za koju je uspostavljen izvor derivacije, a to je nešto drugo, i tako u nedogled.

No, mi smo više puta upozorili da se filozofski problemi ne mogu rješavati na temelju jezičkih pravila, gramatike i sintakse. Pojam egzistent u filozofskoj upotrebi je samo ukazivač stvarnog objektivnog događanja, bez obzira da li je aspekt objektivnog događanja u okrilju umske analize drugačiji od aspekta subjekta suda ili ne. Kada se, naprimjer, pojam egzistenta predicira štastvu, tada se smatra da postoji mnoštvenost i različitost između subjekta i predikata, ali kada se pojam egzistenta pripisuje samoj stvarnoj egzistenciji, tada to znači da objektivna egzistencija jest sami aspekt njenog bivanja egzistentom.

Drugim riječima, predikacija derivativa (*muštaqq*) bīti nije uvijek pokazatelj mnoštvenosti i različitosti između bīti i izvora derivacije. Ustvari, to ponekad ukazuje na njihovo jedinstvo. Iz ovoga treba zaključiti da značenje predikacije *egzistenta* stvarnoj egzistenciji jeste to da je ona sama upravo bivanje egzistentom i stvarna zbilja i izvor izlučivanja pojma *egzistenta*, a ne to da ona postaje egzistentom kroz neku drugu egzistenciju.

Drugi prigovor: Druga zabluda svodi se na tvrdnju da ukoliko je stvarna zbilja bītski primjerak egzistencije, to bi značilo da svaka zbilja egzistira sama po sebi. A to implicira da bi svaka objektivna zbilja trebala biti nužni egzistent (*wadżib el-wudżūd*), a dok je samo Uzvišeni Bog egzistentan Sam po Sebi.

Odgovor: Porijeklo ove zablude leži u brkanju dvaju smislova po-
jma *po bīti* (*bi el-zāt*) i ova greška nastaje usljed višesmislenosti.

Objašnjenje: izraz *po bīti* (*bi el-zāt*, što znači *po bīti*, *bītski* ili *po sebi*) ponekad se koristi kao suprotan izrazu *po drugom* (*bi el-gajr*), što znači da nema posrednika putem kojeg se uspostavlja, kao što se to kaže za Uzvišenog Boga da je On *Egzistent-po-Sebi* (*mewdżūd bi el-zāt*) ili *Nužni Egzistent-po-Sebi*, to jest ne kroz nešto drugo, niti je uzrokovan od nekog drugog kreatora. Ili na drugi način, predikacija *egzistenta* ili *nužnog egzistenta* Njemu ne potrebuje nikakvog posrednika putem kojeg bi se ustanovila.

Isti izraz *po bīti* (*bi el-zāt*) ponekad se koristi kao suprotnost od izraza *po akcidentu* (*bi el-arez*), podrazumijevajući da predikacija predikata ne potrebuje posrednika za njegovo događanje (*urūz*), čak i kad treba posredovanje u svom uspostavljanju (*subūt*) – kao što, u skladu s primarnošću egzistencije, kažemo: *Stvarna zbilja je po sebi primjerak egzistenta, a štastvo je primjerak istoga po akcidentu (akcidentalni)*.

U skladu sa drugim smislom, i egzistencija Uzvišenog Boga, koja nema posredništva u svom uspostavljanju pa je u skladu s prvim smislom također po sebi (*po bīti*), jeste po bīti primjerak egzistencije, a i egzistencija stvorenja, koja se uspostavlja kroz posrednika, tj. uzrokovana je od strane Kreatora. Ovo znači da biti egzistentom jest istinski atribut njihove egzistencije, a ne atribut njihovog šastva. S filozofskog stanovišta, egzistencija se akcidentno pripisuje šastvu.

Lekcija 28

JEDINSTVO I MNOŠTVO

Opaske o nekim pitanjima u vezi sa štaštvom

Bĩtski pojmovi su ili prosti ili složeni. Dva prosta štaštvna pojma prirodno ne mogu imati zajednički aspekt i bĩt će potpuno različiti jedan od drugog jer da se pretpostavi da između njih postoji zajednički aspekt, koji bi bio njihovo vlastito prosto štaštvo, tako da nema nikakvog drugog aspekta putem kojeg bi se oni razlikovali, tada se oni ne bi brojčano razlikovali i ne bi bilo više od jednog štaštva.

Pretpostavi li se da u dodatku njihovom zajedničkom aspektu svaki od njih posjeduje i neki različit aspekt, tada bi svaki od njih bio sastavljen od dvaju šastvenih aspekata, što je oprečno pretpostavci da su oni prosti.

Prema tome, dva prosta šastvena aspekta moraju biti različita u njihovoj cijelosti (*bi tamam el-zāt*). Međutim, ako su jedan od njih ili oba složeni, tada se može smatrati da oni imaju različite forme.

U klasičnoj logici, složena šastva imaju barem dva dijela, jedan zajednički dio zvani rod (*džins*), koji je maglovit i neodređen pojam i koji je dobijen kroz komparaciju (*terdīd*) nekoliko različitih vrsta (*nūw*), i jedan specifičan dio zvani *vrсна razlika* (*fasl*), koji uzrokuje svodenje roda na jednu vrstu. Kaže se da se šastvo čovjeka sastoji od pojma *životinje* i pojma *racionalnog*, od kojih je ovaj prvi zajednički za sve vrste životinja, a drugi dio tiče se specifične *vršne razlike* čovjeka.

Pojam roda, s druge strane, također može biti složen, zaprimajući veće i općenitije rodove, poput pojma *tijelo*, koje uključuje životinje, biljke i minerale. No, pojam *vršne razlike* smatra se prostim i nemoćnim da bude složen.

Najzad, za sve vrste složenih šastava pretpostavlja se deset najviših prostih rodova ili deset *kategorija*, kako slijedi: (1) supstanca (*džowher*), (2) kvantitet (*kammijjat*), (3) kvalitet (*kejfijjat*), (4) relacija (*izāfet*), (5) stanje (*vaz‘*), (6) prostorno mjesto (*ejne*), (7) vremenska lociranost (*metā*), (8) posjedovanje (*džidet*), (9) akcija (*en-jef‘al*) – stanja postepenih posljedica, (10) strast (*en-jenfā‘il*) – stanja bivanja pod uticajem pasivno i postupno.¹⁴

Što se tiče broja kategorija (najvišeg roda), da li su oni stvarno šastveni pojmovi (prve inteligibilije), ili da li su barem neke od njih (kao što su relacija i kategorije koje se sastoje od relacionih pojmova) sekundarne inteligibilije, postoje kontraverze među filozofima, ali mi se ovom stvari više nećemo baviti.

¹⁴ Lista je ista kako za Aristotela, tako i za Ibn Sinu. Primijetite da se *posjedovanje* obično zove *milk* u arapskom; a ovdje je to *džidah*. Cf. Parviz Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna* (Ibn Sina) (London: Road Ledge i Kegan Paul, 1973), str. 187. Više o Aristotelovim kategorijama vidjeti u islamskoj filozofiji od D. Gutas, *Avicenna and The Aristotelian tradition* (Leiden: Brill, 1988).

U skladu sa logičkim instrumentarijem *džinsa i fasla*, i temeljeći to na ideji da sva složena šastva vode ka nekim kategorijama, ona se mogu razlikovati na dva načina. Jedno je razlika (*tabajun*) u njihovoj cijelosti (*bi tamam el-zāt*), i to je slučaj kada se upoređuju dva šastva koja se odnose na dvije kategorije i tada među njima nema čak ni zajedničkog roda. Naprimjer, pojam *čovjek* i pojam *bjeline*. Drugo, njihovo razlikovanje može biti djelimično, u slučaju da se dva šastva porede u jednoj kategoriji, naprimjer pojam konja i pojam krave – koji su zajednički u životinjstvu, tjelesnosti i supstanci.

Može se zaključiti da će se cijela šastva (vrste), ukoliko su prosta, međusobno razlikovati u svojoj cijelosti; isto kao i kada su ona složena i kada su iz dvije kategorije. Također se vrsne razlike i najviši rodovi, koji se svi smatraju prostim pojmovima, razlikuju jedni od drugih u svojoj cijelosti. Ni za jedan rod se ne može pretpostaviti da on u sebi uključuje sva šastva. Stoga ne postoji čak nijedan šastveni element koji se može smatrati zajedničkim svim šastvima.

S druge strane, pojam egzistencije koji je sekundarna filozofska inteligibilija, smatra se prostim, određenim, općim i apsolutnim pojmom koji, kada se doda šastvu, upojedinačuje ga i ograničava. Pojam egzistencije specificiran i ograničen na ovaj način zove se *udio* (*hisse*) univerzalnog pojma egzistencije.

Na ovaj način izrazi poput *prostost, sastavljanje, neodređen, određen, zajednički i razlikujući, opći, specificirani, apsolutni i ograničeni* pojavljivali su se u gornjim slučajevima, a i izraz individuacija (*tašahus* – upojedinačenje), spomenut u prethodnim poglavljima, treba se dodati njima.

Ali među ovima postoje dva ključna pojma, pojmovi jedinstvo i mnoštvenost. Krenimo sa objašnjenjem ovih dvaju pojmova.

Tipovi jedinstva i mnoštvenosti

Svako specifično šastvo razlikuje se od drugih šastava. Ukoliko su dva šastva prosta, ona neće imati čak ni jedan zajednički aspekt; isto tako ni dva mješovita šastva iz dviju kategorija neće imati zajednički aspekt. Gledano kroz činjenicu da se šastvo može

razmatrati zasebno ili zajedno sa drugim šastvima, iz ovoga se mogu izlučiti dva oprečna pojma: *jedan* i *mного*.

Jedinstvo koje se veže za svako potpuno šastvo zove se specifično jedinstvo. Ponavljanje njegove forme u jednom ili više umova ne oštećuje njegovo jedinstvo jer se pod ovim podrazumijeva pojmovno jedinstvo, a ne jedinstvo njegove umske egzistencije.

Slično tome, kada razmatramo zajednički bītski aspekt nekoliko složenih šastava, njima se pridodaje druga vrsta jedinstva zvana rodovsko jedinstvo.

Nasuprot ovim dvama tipovima jedinstva, postoji, također, i numeričko jedinstvo koje se predicira svakoj jedinki koja pripada šastvu. Njen kriterij je ista individuacija za koju su drevni filozofi smatrali da nastaje zbog individuacijskih akcidenata. Ispravan stav je da ova individuacija i njeno jedinstvo jesu bītski atributi pojedinačne egzistencije akcidentno pripisane šastvu.

Jedinke šastva koje posjeduju bītsku numeričku mnoštvenost zovu se *jedno po vrsti*, kao što se vrste koje su jednog roda i koje su bītski mnoštvene u vrstama zovu *jedno po rodu*. Jasno je da ova dva tipa jedinstva nisu istinski atributi jedinki i vrsta, već im se pripisuju akcidentno.

Iz ovoga treba zaključiti da jedinstvo bītskog šastva jeste odlika vrsta i rodova i ona se akcidentno predicira jedinkama i vrstama. Nasuprot ovome, pojedinačno jedinstvo je zbiljski atribut pojedinačne egzistencije, a akcidentno se pripisuje šastvu. S druge strane, jedinke u vanjskom svijetu imaju brojčano različite egzistencije kojima se mnoštvenost bītski pripisuje. Međutim, imajući u vidu da su one od jednog šastva, one se zovu *jedno po vrsti* – i razne vrste koje bītski pripadaju mnoštvenosti vrsta zovu se *jedno po rodu*, s obzirom na njihovo jedinstvo u rodu.

Stoga, svaka egzistencija u vanjskom svijetu posjeduje individualno jedinstvo. Kada se više od jedne od njih uzme u obzir, tada im se pripisuje mnoštvenost. Svaki od ovih dvaju atributa, koji su izlučeni pojmovi i sekundarne inteligibilije, luče se, a u skladu sa doktrinom o primarnosti egzistencije, iz egzistencije egzistenata. Stoga i egzistencija posjeduje jedinstvo i mnoštvenost izvan šastvenog jedinstva i mnoštvenosti.

Iz ovoga se da naslutiti da su razni brojevi, koji su primjeri mnoštvenosti, sekundarne inteligibilije, a ne primarne inteligibilije ili štastvene kategorije, kako je to smatrala većina filozofa. Mogu se spomenuti i drugi razlozi za potvrdu ovoga, a koji će ovdje biti izostavljeni.

S druge strane, štastvena mnoštvenost je, u skladu s primarnošću štastva, uvijek znak mnoštvenosti stvarnih objektivnih egzistenata jer se svaki od njih, po pretpostavci, odnosi na specifični stvarni aspekt – mada mnoštvenost egzistenata u vanjskom svijetu uvijek ne podrazumijeva štastvenu mnoštvenost – budući da mnoštvenost jedinki jednog štastva nije neuskладiva sa jedinstvom njihovih štastava.

Imajući u vidu ovo, može se nametnuti pitanje: Da li mnoštvenost štastava, a u skladu s primarnošću egzistencije, razotkriva mnoštvenost njihovih egzistencija; ili, da li je moguće da se nekoliko štastava izluči iz jedne egzistencije, barem u različitim stupnjevima?

Na ovaj način može se postaviti i drugo pitanje o egzistenciji: Da li egzistencije poput potpunih štastava, naročito prostih štastava, nužno moraju biti različite, izolovane i međusobno drugačije; ili, da li je moguće da se one rukovode nekom vrstom jedinstva specifičnog za egzistenciju?

Međutim, prije nego krenemo sa raspravom o ovoj temi, nužno je dati pojašnjenje o izrazu jedinstva (*wahdet*) u vezi sa egzistencijom.

Jedinstvo pojma egzistencije

Pojmovno jedinstvo i mnoštvenost ne ograničavaju se samo na štastva, čak i ukoliko su termini *jedinstvo vrste* i *jedinstvo štastva* svojstveni samo njima. Svaki pojam, bez obzira da li se radi o filozofskim ili logičkim sekundarnim inteligibilijama, nije saobrazan sa drugim pojmom tako da se jedinstvo može pripisati svakom od njih, a mnoštvenost njihovom zbiru. Mnoštvenost i raznovrsnost u višeznačnim pojmovima i pojmovno jedinstvo posebno u jednoznačnim pojmovima imaju naročito mnogo primjena.

Pojam egzistencije koji se, također, smatra filozofskom sekundarnom inteligibilijom nesaobrazan je drugim pojmovima. Kao što je

spomenuto u 22. lekciji, to je jedan pojam koji je jednoznačan među raznoraznim primjercima.

Ovaj pojam ne samo da je drugačiji od složenih šastava – koja se svode na rod i vrsnu razliku – već budući da je prost, on je lišen bilo koje druge vrste sastavljenosti (kompozicije). S druge strane, on se ne može smatrati dijelom nekog šastva, poput roda i vrsne razlike, jer nije šastveni pojam.

Iz gornjeg slijedi zaključak da mada pojam egzistencije nema ni jedinstva vrste (*nūw*) niti jedinstva roda, ipak, a što je zahtjev njegove jednoznačnosti, pojmovno jedinstvo mu se može pripisati, kao i kod drugih sekundarnih inteligibilija. Međutim, pojmovno jedinstvo egzistencije ne znači da se ona jednako i uniformno primjenjuje na sve njene slučajeve. Prije je to *gradirani* pojam, čije se predikacije na primjerke međusobno razlikuju. Da bi pojasnili ovo, nužno je prethodno pojasniti termine *gradiran* (*mušakkak*) i *uniforman* (*mutāwasi*).

Gradiran i uniforman

Univerzalni pojmovi se u odnosu na kvalitet primjene na objekte dijele u dvije grupe:

Jednoobrazni (uniformni) pojmovi su oni čije su primjene na sve jedinke jednake; i jedinke nemaju prioritet, preimućstvo ili drugih razlika u bivanju primjercima tog pojma. Naprimjer, pojam tijela jednako se predicira svim svojim primjercima. Ne postoji tijelo koje u pogledu svoje tjelesnosti ima ikakvu prednost nad drugim tijelima, mada svako tijelo posjeduje svoje specifične odlike, pri čemu neke imaju prednosti u odnosu na druge, ali u odnosu na primjenu pojma tijela među njima nema nikakve razlike.

Međutim, gradirani pojmovi su oni čije su primjene na jedinke, njihove primjerke (objekte), različite. Neki od njih imaju prednost u odnosu na druge u vezi s bivanjem objektima tih pojmova, kao što sve linije nisu iste (isto primjerene – op. prev.) u vezi s njihovim bivanjem objektima dužine, jer je primjerenost linije dužine jedan metra bolja od primjerenosti linije dužine jedan centimetar. Ili, pojam crnog ne može se jednako predicirati svim objektima: neki su crniji od drugih.

Pojam egzistencije pripada ovoj vrsti i primjena egzistencije na stvari nije ista. Postoje prioriteti i preimućstva među njima, kao što je primjena egzistencije na Uzvišenog Boga, koja nema nikakvih ograničenja i koja se ne može porediti sa svojom primjenom na druge egzistencije.

Postoje diskusije o misteriji oko razlika u primjenama gradiranih pojmova te da li su šastveni pojmovi kadri biti gradirani po sebi i od sebe ili ne; i u osnovi, koliko vrsta gradacija uopće postoji. Zagovornici načela primarnosti šastva prihvatili su nekoliko vrsta gradacija, takvih kao što su: količina (npr. dužina) u kvantitetima, gradacija u slabosti te intenzitet (npr. boja) u kvalitetima. Međutim, zagovornici primarnosti egzistencije smatraju gradaciju u šastvu akcidentnom, a izvore ovih razlika oni nalaze u razlikama u egzistenciji.

K tome još, Mulla Sadra i sljedbenici njegove transcendentalne mudrosti ovu vrstu gradacije nazivaju *općom gradacijom*. Oni smatraju da postoji druga vrsta gradacije za stvarnu istinu egzistencije koja se naziva *specijalna gradacija*, čija karakteristika je ta da dva objekta egzistencije neće biti međusobno neovisna, već će jedan biti smatran nivoom drugog. Neki drugi naklonjeni gnosticizmu spominju i druge vrste gradacije koje ovaj put nije potrebno spominj

Lekcija 29

JEDINSTVO I MNOŠTVO STVARNE EGZISTENCIJE

Individualno jedinstvo

U prethodnoj lekciji bilo je govora o jednoj vrsti jedinstva stvarnih zbilja i to je bilo jedinstvo svake jedinke koja se individuira iz šastva, to jest kada intelekt tretira šastvenu individuu i poredi je sa samim šastvom, primjećuje se razlika da se šastvo može primijeniti na jedinke, ali jedinke nemaju ovu odliku – individualnost se luči iz individualnog. Kada se individua poredi sa nekoliko jedinki i kada se brojnost ne vidi u jedincatoj jedinki, jedinstvo se izlučuje iz toga. Stoga se kaže: *egzistencija, individualnost i jedinstvo su ekvivalenti; i što god egzistira, ono se individuira i jeste jedinicom u ovom pogledu.* Naravno, trebalo bi primijetiti da ono na šta se pod ovim jedinstvom misli jest individualno jedinstvo, a ne apsolutno jedinstvo, i ono ne uključuje specifično jedinstvo ili rodovsko jedinstvo.

Ovdje se nameće pitanje: Kako se može upoznati jedinstvo objektivnog egzistenta? Kako možemo biti sigurni da egzistent, za kojeg smo zamislili da je jedinica, jeste zbiljski jedan egzistent i da ima jednu egzistenciju?

Filozofi su često odbijali odgovarati na ovo pitanje, apelujući na njegovu jasnoću, ali postoje tamne tačke koje se tiču ovog pitanja, koje se moraju objasniti na odgovarajući način.

Ukoliko je egzistent prost i neraščlanjiv, kao što je slučaj sa svetom Božanskom Bīti, i svim nematerijalnim stvarima, oni će prirodno imati samo jedincatu egzistenciju. Naravno, egzistencija nematerijalnih stvari i njihova prostost dokazuju se demonstracijom, i samo egzistencija duše i njena prostost mogu biti razotkrivene sviješću kroz neposredno znanje. I generalno se može kazati da svaki prosti egzistent ima jediničnu egzistenciju.

Međutim, nije lahko dokazati jedinstvo materijalnih i raščlanjivih (analizom) egzistenata.

Površno gledano, svaki egzistent koji je neprekidan i čiji se pretpostavljeni dijelovi ne odvajaju jedan od drugog, smatra se jediničnim egzistentom koji ima jediničnu egzistenciju. Ali kada ispitamo ovu stvar detaljnije, suočavamo se sa dvjema nejasnoćama.

Prva je da li su tijela koja se smatraju neprekidnim i monolitnim stvarno takva; ili, da li ih samo zamišljamo takvim zbog svojih vizuelnih grešaka.

Odgovor na ovo pitanje mogu dati naučnici prirodnjaci. Kao što znamo, pomoću naučnih instrumenata je dokazano da tijela nisu zbiljski neprekidna, već su samo prividno monolitna te da se sastoje od vrlo sitnih djelića koji su odvojeni jedni od drugih. S filozofske tačke gledišta, možemo kazati da budući da nijednom tijelu ne manjka protezanje, svaka partikula tijela, bez obzira kako sićušna bila, na kraju će biti neprekidna i imat će jedinstvo neprekidnosti.

Druga opskurna i upitna stvar, koja je više važna, svodi se na pitanje kako se može znati, a kada se pretpostavi neprekidnost djelića materijalnog tijela, da nema druge vrste mnoštvenosti u njemu?

Može se odgovoriti da neprekidan i monolitni egzistent neće imati aktuelnu mnoštvenost, bez obzira koliko mnogo bio potencijalno raščlanjiv i mnoštven, ali ako se raščlanjuje, dobit će se drugi egzistenti od kojih će svaki imati vlastito posebno jedinstvo.

Ovaj odgovor, mada može biti korektan za geometrijske količine i tjelesne kvantitete, ipak se ne može smatrati potpunim i obuhvatnim jer se, s obzirom na rečeno, može postaviti i ovakvo pitanje: Pretpostavljajući da se dva različita tijela objedine tako da ne ostane praznog prostora između njih; ili, grubljim primjerom, ukoliko se dva komada metala zavare zajedno, mogu li se oni smatrati jediničnim egzistentom sa jediničnom egzistencijom; ili se oni moraju smatrati mnoštvenim, tj. da imaju nekoliko egzistencija?

Moguće je da se na gornje pitanje dadne ovakav odgovor: U skladu s činjenicom da dva komada metala posjeduju dva različita šastva, i prirodno je da su oni međusobno različite individue, oni se stoga ne mogu smatrati jedincatim egzistentom.

Međutim, ovaj odgovor se temelji na pretpostavci da mnoštvenost šastava otkriva mnoštvenost u stvarnoj egzistenciji, dok tako nešto nije dokazano.

Drugim riječima, mnoštvenost koja je ovdje uspostavljena realno je samo atribut štatva, ne i egzistencije, dok se rasprava tiče jedinstva i mnoštvenosti stvarne egzistencije.

S druge strane, može se postaviti preciznije pitanje: Kako znamo da neprekidni egzistent koji posjeduje neprekidno jedinstvo ne posjeduje dvije nadređene egzistencije, tako da jedna od njih jaše na (nadređena je) drugoj, te da čulo ne može razlučiti njihovu dualnost?

Objašnjenje: Upravo kako je svako od naših čula kadro percipirati jednu od karakteristika tijela (naprimjer, naše oči vide njegovu boju, naše čulo mirisa osjeća njegov miris, naše čulo okusa osjeća njegov ukus) bez uklanjanja jedinstva tijela koje posjeduje sve ove osjetilne osobine – na isti način moguće je da postoji mnoštvenost u tijelima koju naša osjetila ne mogu percipirati. Drugim riječima, jedinstvo i mnoštvo osjetilnih percepcija ne daju dovoljan razlog za jedinstvo i mnoštvo stvarne egzistencije. Otuda ostaje mogućnost da tijelo koje posjeduje geometrijski neprekidno jedinstvo posjeduje drugu mnoštvenost, kao što su neki filozofi smatrali o različitim suštinskim formama. Naprimjer, za životinju se zna da posjeduje nekoliko vertikalnih formi: elementarnu, mineralnu, vegetativnu i animalnu formu.

Odgovor na ovo pitanje moći će se naći u narednim lekcijama, a ovdje u sažetoj formi možemo kazati da se sastav (kompozicija) tijela može zamisliti u nekoliko oblika:

1) Sastav kvantitativnih dijelova koji nemaju aktuelnu egzistenciju, ali koji se pojavljuju kao rezultat raščlanjivanja (analize). Ova vrsta sastava nije uopće kontradiktorna aktuelnom jedinstvu.

2) Sastav materije i forme, pod pretpostavkom da je egzistencija materije potencijalna egzistencija. Ova forma, također, ne remeti jedinstvo, i s jednog aspekta promatranja ona je slična prethodnoj pretpostavci.

3) Sastav materije i forme, pod pretpostavkom da materija posjeduje aktuelnu egzistenciju drugačiju od egzistencije forme. Također, sastav među formama od kojih je svaka po vertikali iznad druge. U skladu sa ovom pretpostavkom, egzistent se smatra jedinicom zbog jedinstva njegove najviše forme i za sve njih veže se akcidentno te bi bilo bolje nazvati ih ujedinjenim nego jedinicom.

4) Sastavljenost od nekoliko aktualnih egzistenata koji su na jednom planu horizontalni i od kojih ni jedan nije formom iznad drugih, čak ukoliko neka vrsta neprekidnosti i veze egzistira među njima, kao što je naprimjer sastavljenost dijelova sata i drugih mašina koje se zovu mehaničkim sastavima. Pod ovom pretpostavkom, sa filozofske tačke gledišta, sastavljena kolekcija se ne može smatrati jedinicom ili čak ujedinjenom; radije se ona mora tretirati mnoštvenim egzistentima koji posjeduju konvencionalno (*i'tibari*) jedinstvo.

5) Sastav nekoliko razdvojenih egzistenata koji se posmatraju kao da između sebe posjeduju stanovito jedinstvo, kao što je sastavljenost korpusa armije od nekoliko divizija i sastavljenost divizije od nekoliko brigada, sastavljenost brigade od nekoliko bataljona i sastavljenost bataljona od nekoliko četa, i tako sve dalje do broja vojnika. Slično, sastavljenost društva u institucije i socijalne klase i grupe i, najzad, sastavljenost svih njih od pojediničanih ljudskih bića. Sa filozofske tačke gledišta, ova vrsta sastavljenosti bazira se na konvenciji te se ne može smatrati istinskim jedinstvom.

Dvije vrste objektivnih sastava mogu se dodati spomenutim vrstama: hemijski i organski sastav, kao što su sastavi živih egzistenata od nekoliko organskih i hemijskih supstanci. Ali, s filozofske tačke gledišta, istina je da ovi sastavi nisu specijalna vrsta, već, prema gledištima nekih filozofa, pripadaju drugom tipu, dok prema nekim drugim filozofima pripadaju trećem tipu. Možda je ovaj drugi stav ispravniji, naročito u vezi sa živim egzistentima.

U zaključku bismo se trebali prisjetiti da filozofi razmatraju drugu vrstu sastava koji uključuje sve kontingentne (moguće) stvari, a to je sastav egzistencije i štastva, o čemu je već raspravljano. U skladu sa ovom terminologijom, prosta egzistencija se ograničava na Svetu Božansku Bit. Ali ovaj sastav je prije analitički i umski nego objektivan i stvarni.

Iz ovog slijedi zaključak da se jedinstvo može pripisati materijalnim egzistentima u nekoliko formi, od kojih su neke istinsko jedinstvo, poput neprekidnog jedinstva subatomske čestice i jedinstva forme koja ima prostu egzistenciju. Neke druge su, pak, konvencionalnog jedinstva, poput mehaničkog i socijalnog jedinstva. Međutim, kada je u pitanju spoj materije i forme, ako smatramo da materija ne posjeduje

aktuelnu egzistenciju i da svaki tjelesni egzistent nema više od jedne aktuelne egzistencije, koja je baš egzistencija njegove forme, prirodno, taj egzistent će imati zbiljsko jedinstvo. No, ukoliko smatramo da materija također posjeduje aktuelnu egzistenciju, te ukoliko smatramo da se *primarna* materija ne prihvata kao potencijalni egzistent, tada svaku od njih moramo tretirati tako da posjeduje specifičnu egzistenciju, a njihov zbir je bolje zvati ujedinjenim nego jedinicom. Također, ukoliko vjerujemo u vertikalne i nadređene forme, tada njihov skup moramo smatrati *mnoštvenim*, i samo radi jedinstva najviše forme možemo smatrati sve njih jedinicom po akcidentu, baš kao što skup ljudske duše i tijela tretiramo jednim egzistentom, dok je u zbilji njihovo jedinstvo radi jedinstva duše.

Jedinstvo svijeta

Jedinstvo koje je do sada uspostavljeno za svaki stvarni egzistent ni na kakav način ne negira mnoštvenost njihovog zbira. Međutim, drugo jedinstvo se može pretpostaviti cijelom svijetu, i to ono koje negira njegovu pluralnost i mnoštvenost; jer, kao što je dobro poznato, filozofi svijet drže jedinicom. Ipak, ova opcija se može interpretirati na nekoliko načina:

1) Prvo tumačenje tiče se stanovišta da je jedinstvo svijeta neprekidno jedinstvo prirodnog svijeta, kao što su to filozofi iskazali u svojim diskusijama o prirodnoj filozofiji pod naslovom *nemogućnost vakuuma* i raznim objašnjenjima uznastojali su dokazati da je nemoguće između dvaju prirodnih egzistenata uspostaviti čisti vakuum, a da ondje gdje se zamišlja da ne postoji nikakav egzistent u zbilji egzistiraju samo razrijeđena suptilna tjelesa koja je moguće percipirati osjetilima.

Na temelju ovoga dokazivano je da ukoliko se pretpostavi postojanje dvaju ili nekoliko prirodnih svjetova – i ukoliko su oni spojeni jedan sa drugim – tada će oni imati neprekidno jedinstvo i činit će jedan svijet. Ukoliko bi se, pak, među njima pretpostavio vakuum, koji bi ih potpuno odvojio i izolovao, ovo bi pobilo argumente protiv egzistencije vakuuma.

2) Druga interpretacija jeste stav da je to jedinstvo sistema prirodnog svijeta – podrazumijevajući da su njegovi prirodni egzistenti,

uvijek interaktivno međusobno djelujući, u stanju međusobne akcije i reakcije. I ne može se naći nijedan prirodni egzistent koji ne utiče ni na kakav drugi egzistent ili da na njega ne utiče neki drugi egzistent. Njihovim vlastitim djelovanjima trenutni egzistenti pripremaju teren za pojavu kasnijih egzistenata, koji se i sami pojavljuju kao rezultat aktivnosti prethodnih egzistenata. Sve se u prirodnom svijetu upravlja ovim relacijama materijalnih uzroka i posljedica i zato se može smatrati da ima jedan sistem. No, ovdje je posve jasno da je ovo jedinstvo u zbilji odlika sistema koji nema stvarnu egzistenciju, neovisnu o brojnim egzistentima svijeta. Na temelju ovoga ne može se dokazati istinsko jedinstvo svijeta.

3) Treće tumačenje tiče se stava da je jedinstvo svijeta u sjeni jedinstva forme tako da se svi dijelovi svijeta ujedinjuju pod njen kišobran, baš kao što se dijelovi biljke i životinje ujedinjuju u sjeni jedinstva njihovih vlastitih suštinskih formi.

Jedna forma koja se može pripisati cijelom svijetu, tako da uključi žive egzistente, poput čovjeka i životinja, neizbježno će polučiti drugi duh, koji se može nazvati univerzalnom dušom ili duhom svijeta. Neki filozofi su čak otišli i dalje, uključujući nematerijalna bića i sve drugo osim Boga, te su na ovaj način smatrali Prvi Intelekt, ili najsavršeniji mogući egzistent, kao formu za sve što je ispod njega. Poput ovoga, mnogi gnostici (*'urefa*) svijet su nazvali *Kosmičkim Čovjekom*. Međutim, do sada nismo naišli na dokaz za ovu stvar, a naročito ne isključuje praznu priču kada se savršeno nematerijalni egzistent, poput Prvog Intelakta, naziva formom svijeta.

U svakom slučaju, ova pretpostavka ne znači negaciju zbiljske mnoštvenosti dijelova svijeta jer je ovo jedinstvo u zbilji atribut same transcendentne forme svijeta, i samo se akcidentno pridodaje cjelini svijeta, kao što je to kazano u vezi s jedinstvom duše i tijela.

Neka ne ostane nekazano i to da prihvaćanje ovog jedinstva svijeta zahtijeva prihvaćanje treće maločas spomenute vrste spoja, dok prihvaćanje tog tipa spoja ne znači i prihvaćanje takvog jedinstva.

Lekcija 30

NIVOI EGZISTENCIJE

Stavovi o jedinstvu i mnoštvu bića

Znamo da individualno jedinstvo svakog stvarnog egzistenta nije u suprotnosti sa zbiljskom mnoštvenošću svih egzistenata. Slično ovome, neprekidno jedinstvo materijalnog svijeta nije suprotstavljeno mnoštvenosti materijalnih egzistenata, čija se mnoštvenost dobija u sjeni mnoštvenosti različitih formi. Također, znamo da jedinstvo poretka svijeta ne znači njegovo zbiljsko jedinstvo. Međutim, ne može se utvrditi individualno jedinstvo svijeta kao živog egzistenta koji ima dušu, a i ako se ovo hipotetički utvrdi, to bi bilo samo akcidentalno jedinstvo. Bilo kako bilo, subjekt jedinstva u trima ranije spomenutim

pretpostavkama tiče se prirodnog svijeta, ili, u najboljem, svijeta mogućih bića. Sada se javlja pitanje da li se može ili ne može dokazati jedinstvo svih bića, uključujući i Svetu Božansku Bit.

U vezi s ovim ukazuju se četiri stava:

1) Sufijski stav, prema kojem je zbiljska egzistencija ograničena na Svetu Božansku Bit. Oni smatraju da svi drugi egzistenti imaju metaforičku egzistenciju. Ovaj stav je poznat kao *wahdetul wudžūd we mewdžūd* (jedinstvo egzistencije i egzistenata). Ovaj stav izgleda oprečan onome što je očigledno i što je jasno. Međutim, ovom stavu je moguće dati neku vrstu tumačenja, u skladu s kojim se dolazi do drugog stava, a on će biti prezentiran u liku četvrtog stava u nastavku.

2) Stav Dawwanija, koji smatra da *Božanska narav* zahtijeva jedinstvo, a poznat je kao *wahdetul wudžūd we kesretul mewdžūd* (jedinstvo egzistencije i mnoštvenost egzistenata). U skladu sa ovim stavom, istinska egzistencija je specifična samo Bogu Uzvišenom, dok *istinski egzistent*, također, uključuje stvorenja, ali u smislu *bivanja u vezi sa istinskom egzistencijom*, a ne u smislu *posjedovanja istinske egzistencije*. U skladu sa ovim, neke morfološke odnosnosti također prenose ova značenja: naprimjer, *tāmir*, što je izvedeno iz riječi *temr* (hurma) – što znači prodavač hurmi, koji je vezan za hurme; ili izraz *mušemma*, što znači nešto što je obasjano Suncem, a što je izvedeno iz riječi *šems* (Sunce), i čija je veza sa Suncem očigledna.

Ovaj stav je, također, neprihvatljiv jer, uprkos tome što riječi *tāmir* i *mušemma* mogu biti vezane za prodaju hurmi, i za sijanje Sunca, ovaj stav ukazuje i na to da izraz *mewdžūd* ima dva različita značenja, uključujući svojevrsnu višeznačnost. Ipak, nema višeznačnosti u pogledu *wudžūda* pa je zato nema ni u pogledu *mewdžūda*. Štaviše, spomenuti stav se temelji na prioritarnosti šastva u odnosu na Stvoritelja, što je, kako je to pokazano u 27. lekciji, neispravno.

3) Treći stav veže se za peripatetike i poznat je kao *mnoštvenost egzistencije i egzistenata*. U skladu sa ovim stavom, mnoštvenost egzistenata je neporeciva i nužno će svaki od njih imati svoju vlastitu specifičnu egzistenciju, a budući da je egzistencija prosta zbilja, svaka će egzistencija biti potpuno različita (*bi tamame zāt*) od svake druge egzistencije.

Sljedeći argument može se dati u prilog ovom stavu: Jedan od ovih slučajeva mora biti istinit za egzistencije: (a) sve one (egzistencije) su zbiljske jedinične individue, poput jedinki (individua) jedne vrste; (b) one su različitih vrsta jednog roda, kao što je učešće raznih životinjskih vrsta u rodu životinja; (c) nijedna od njih nema zajednički bītski aspekt – sve su one potpuno različite. Ova treća alternativa odgovara trećem stavu (spomenutom gore), koji se trenutno analizira, i pobijanjem drugih dviju alternativa ona će biti uspostavljena.

Međutim, neispravnost drugog stava je jasna jer on implicira da se zbilja egzistencije sastoji iz zajedničkog i razlikujućeg aspekta, to jest iz roda i vrsne razlike, a ovo ne odgovara prostosti zbilje egzistencije i vraća se nazad na činjenicu da je sama egzistencija po sebi taj zajednički aspekt te da ona, dodavanjem nečega drugog njoj, poprima raznolike forme vrsta. No, u svijetu bića ne može se naći ništa osim egzistencije što bi joj se moglo pridodati kao stvarni razlikujući aspekt.

Međutim, prva alternativa implicira da egzistencija, poput prirodnih univerzalija, uzima forme različitih jedinki sa dodatkom akcidenata individuacije. Sada se može postaviti pitanje u vezi s ovim akcidentima – jer, na koncu, i oni su egzistenti, i u skladu s našom postavkom, svi egzistenti posjeduju jediničnu zbilju – pa kako se, onda, po jednom osnovu, može pojaviti ikakva razlika između akcidenata i onog što ih posjeduje, te između samih akcidenata, po drugom osnovu, jer bi po tim razlikama trebali postojati različiti pojedinačni egzistenti.

Drugim riječima, ako se pretpostavi da postoji nešto zajedničko među stvarnim egzistentima, to će biti ili potpuno djeljivo – podrazumijevaći da egzistencija ima specifična šastva i množstvene jedinke – ili će biti djelimično djeljivo – što znači da egzistencija ima rodovsko šastvo i različite vrste. Obje ove postavke su pogrešne jer nema druge opcije do priznati da su stvarne egzistencije potpuno različite (*bi tamam zāt*). Ali ovaj argument nije savršen jer su ranije iznesene tri alternative koje smo pretpostavili u vezi sa stvarnom zbiljom egzistencije, uzete iz načela kojima se rukovodi šastvo. Učinjeni su naponi za pokazivanje bītske razlike među egzistencijama – poput razlike među prostim šastvima – poricanjem da se egzistencija sastoji iz roda i vrsne razlike te, isto tako, poricanjem da se ona sastoji od specifične prirode i pojedinačnih akcidenata. Ipak, ono što je

zajedničko među egzistencijama u zbilji egzistencije nije ni zajenički rod ni vrsta, a niti je njihova razlika takva da razdvaja proste vrste.

Slijedi da je ovakav argument nemoćan da pobije zajedničko učešće stvarnih egzistencija u bilo kojoj formi drugačijoj od posjedovanja zajedničkih vrsta i rodova. Uskoro će postati jasno da se može uspostaviti druga vrsta jedinstva i učešća za stvarne zbilje.

4) Četvrti stav je onaj koji je Mulla Sadra pripisao drevnim iranskim mudracima i koji je i sam prihvatio te uznastojao objasniti ga i ustanoviti. Ovaj stav je postao poznat kao *jedinstvo u samom mnoštvu*. Prema ovom stavu, stvarne zbilje egzistencije posjeduju kako jedinstvo i zajedništvo, tako i razlike i zasebnosti. Međutim, ono što se obdržava zajedničkim i ono po čemu se ovi razlikuju nije takve prirode da uzrokuje spoj u stvarnoj egzistenciji ili da uzrokuje djeljivost po rodovima i vrstama. Njihova razlika potiče iz slabosti i intenzivnosti. To je poput razlike između slabog i intenzivnog svjetla, gdje intenzivnost i jakost opet nisu ništa drugo do samo svjetlo. Ova različitost nije sukobljena s jednostavnošću zbilje svjetla koja je zajednička za obje vrste svjetla. Drugim riječima, stvarne egzistencije posjeduju gradirane razlike, a ono što ih razlikuje potiče iz onoga što im je zajedničko.

Naravno, poređenje nivoa egzistencije sa nivoima svjetlosti služi tek zarad lakšeg razumijevanja jer inače materijalno svjetlo nije prosta zbilja (mada ga je većina drevnih učenjaka smatrala prostim akcidentom). S druge strane, egzistencija posjeduje posebnu vrstu gradiranosti, suprotno gradiranosti svjetla koje je općenitija vrsta gradiranosti. A razlika između ovog dvoga pojašnjenjena je u lekciji 28.

I ovaj stav, međutim, može se dvojako protumačiti: prvo, postoji razlika u nivou egzistencije između dviju egzistencija, kada se promatraju jedinke jednog ili nekoliko štastava, na istom horizontalnom nivou; drugo, postoji razlika u nivoima koja se ekskluzivno dobija između zbiljskih uzroka i njihovih posljedica. A budući da su svi egzistenti direktno ili indirektno posljedice Uzvišenog Boga, onda je svijet bića sačinjen od apsolutno neovisne egzistencije i bezbrojnih ovisnih relativnih egzistencija tako da je svaki uzrok relativno neovisan o svojoj posljedici te je zbog toga potpuniji i posjeduje veći nivo

egzistencije od nje. Čak i ukoliko posljedice na istom horizontalnom nivou, koje nemaju međusobnu uzročno-posljedičnu vezu, nemaju takvih gradacija, one će se, s jednog aspekta, smatrati potpuno različitim (*bi tamam zāt*). Ipak, prva interpretacija je s mukom izmišljena te je i neprihvatljivija, iako se čak jasno naznačava u nekim Mulla Sadraovim stavovima i stavovima njegovih sljedbenika.

Bitno je istaći da je Mulla Sadra pojasnio da riječi arifa i sufijskih istraživača imaju isto ovo značenje te je smatrao da oni sintagmi *istinski egzistent i egzistencija (mewdžūd we wudžūd haqīqī)* daju značenje apsolutni, neovisni egzistent i egzistencija; a da sintagmi *metaforički egzistent i egzistencija (mewdžūd we wudžūd medžāzi)* daju značenje ovisni i relativni egzistent i egzistencija.

Prvi argument za gradirane nivoe egzistencije

Postoje dvije vrste argumenata koji se mogu dati za gradirane nivoe egzistencije, od kojih jedan odgovara prvom tumačenju (spomenutom gore), a drugi odgovara drugom tumačenju. Prvi argument pripada Mulla Sadrau i njegovim sljedbenicima, o čemu je već raspravljano u ovoj lekciji; a drugi argument se dobije iz njihovih pojašnjenja uzroka i posljedica.

Prvi argument ustvari se tiče uspostave onoga što je stvarno (u entitetima) zajedničko među objektivnim zbiljama. Ovo se može objasniti tako da se četvrti stav podijeli u dva slučaja: prvi se tiče mnoštvenosti koja se pripisuje objektivnim egzistencijama, gdje ove egzistencije neizostavno imaju razlike među sobom; a drugi slučaj tiče se toga da ono što ih razlikuje (egzistencije) nije nespojivo sa onim što im je zajedničko – a svaka od njih, baš u njihovoj mnoštvenosti, posjeduje ono što im je zajedničko, a što nije nespojivo niti sa njihovom prostošću niti sa njihovom mnoštvenošću. Budući da je prvi slučaj sam po sebi očigledan i nedvojben, oni su upravili svoje napore da dokažu drugi slučaj.

Ovaj argument svodi se na to da se iz svih stvarnih zbilja može izlučiti samo jedan pojam, i to je baš pojam egzistencije. Lučenje ovog jednog pojma iz mnoštva zbilja razlog je postojanja stvarne zbilje zajedničke među njima, a koja je izvor lučenja samo jednog pojma.

Ukoliko ne bi bilo nikakvog jedinstvenog aspekta među objektivnim egzistencijama, takav jedincati pojam ne bi se izlučio.

Ovaj argument bazira se na dvjema premisama. Prva je ta da je pojam egzistencije jednoznačan pojam. Ovo je dokazano u 22. lekciji. Druga premisa je da lučenje jednog pojma iz mnoštva stvari ukazuje da među njima postoji jedan zajednički aspekt. Razlog za ovo je taj da ukoliko jedan aspekt ne bi bio nužan za lučenje jednog pojma, to bi impliciralo da bi njegovo lučenje bilo bez ikakva kriterija – i tada bi se bilo koji pojam mogao izlučiti iz bilo čega, a neispravnost ovoga je jasna.

Na ovaj način može se zaključiti da stvarne egzistencije posjeduju nešto objektivno što im je zajedničko. Potom se nadaje druga premisa, a ona je: stvarna egzistencija je prosta i ima samo jedan stvarni aspekt. Ne može se smatrati da se ona sastoji iz dvaju različitih aspekata. Tako, različit aspekt stvarnih egzistencija neće biti nespojiv sa zajedničkim aspektom jedinstva među njima, tj. razlike među egzistencijama će biti gradirane označavajući različite nivoe jedne te iste zbilje.

Međutim, ovaj argument se pokazuje kontroverznom jer, kao što je ukazano u 21. lekciji, jedinstvo i mnoštvenost sekundarnih inteligibilija nisu odlučni razlog za jedinstvo i mnoštvenost stvarnih objektivnih aspekata – radije to odgovara jedinstvu i mnoštvenosti stanovišta koje intelekt zauzima u lučenju ovih vrsta pojmova. Intelekt često luči brojne pojmove iz jedne proste zbilje, kao što je Sveta Božanska Bit, iz koje se luče pojmovi egzistencije, znanja, moći i života, dok nijedna vrsta mnoštvenosti ili pluralnosti stvarnih aspekata nije pojmljiva za taj uzvišeni položaj. A kako često intelekt motri različite zbilje iz jedne tačke gledišta i iz svih njih luči jedan pojam, kao što se pojam jedinstvo luči iz raznih objektivnih zbilja. Pojmovi egzistencija i egzistent pripadaju istom ovom tipu, kao što je i lučenje pojma akcidenta iz 9 kategorija te lučenje štasvenih pojmova, kategorije i najvećeg roda iz svih 10 kategorija, premda Mulla Sadra vjeruje da među njima nema ništa suštinsko zajedničko.

Zbog toga, jedinstvo ovakvih pojmova samo pokazuje jedinstvo stanovišta koje intelekt ima u njihovom lučenju, a ne jedinstvo stvarnih

aspekata koji su zajednički svima njima. Ukoliko postoji takav aspekt, on bi se trebao dokazati na neki drugačiji način.

Drugi argument za gradirane nivoe egzistencije

Drugi argument sastoji se od premisa koje se dokazuju u odjeljku o uzroku i posljedici, i možda je ovo bio razlog sprečavanja rasprave o istom u ovom kontekstu gradacije egzistencije. Međutim, zbog važnosti ovoga mi ćemo ove premise spomenuti kao nešto dato, dok će one biti dokazane na nekom drugom prikladnom mjestu.

Prva premissa je da među egzistentima postoji uzročno-posljedična veza te da nema egzistenta koji bi padao izvan ovog lanca uzroka i posljedica. Naravno, samo *bivanje uzrokom* (*illijet*, doslovno *uzročništvo*) pripisuje se egzistentu na čelu lanca, i samo *bivanje posljedicom* (*mea'lulijjat*, doslovno *posljedištvo*) pripisuje se egzistentu na kraju lanca. U svakom slučaju, nijednom egzistentu ne manjka i veza bivanja uzrokom i bivanja posljedicom sa bilo koji drugim egzistentom tako da niti je uzrok niti posljedica nečega.

Druga premissa je ta da stvarna egzistencija posljedice nije neovisna o uzroku koji je stvara. Stoga nije tačno da svaki od njih posjeduje neovisnu egzistenciju i da su oni spojeni posredstvom veze koja je izvan njihovih egzistencija. Prije će biti da egzistencija posljedice nema nikakvu vrstu neovisnosti o uzroku koji je stvara. Drugim riječima, ona je baš ova veza i ovisnost o svom uzroku, a ne nešto neovisno što ima vezu sa svojim uzrokom, kao što bi to bilo u vezi između čina volje i duše. Ova tema je nešto najuzvišenije od svih filozofskih tema i nju je prvi uspostavio rahmetli Mulla Sadra. Putem nje on je otvorio put za rješenje mnogih filozofskih zagonetki. I ona se mora tretirati najjeminentnijom i najistaknutijim plodom islamske filozofije.

Iz ovih dviju premisa dobija se zaključak da egzistencija svih posljedica u vezi sa svojim uzrokom koji ih stvara, i najzad Svetim Božanskim Bićem, Koje je izvor emanacije svih egzistencija osim samog Sebe, jest baš ta ovisnost. Sva stvorenja u zbilji su manifestacija Božanske Egzistencije. U skladu sa svojim vlastitim stupnjevima, stvorenja posjeduju intenzitet ili

slabosti, nadređenosti ili podređenosti, i neka od njih su relativno neovisna o drugim, ali je apsolutna neovisnost rezervisana samo za Svetu Božansku Bît..

Cjelina bića sastavljena je od lanca stvarnih egzistencija, u kojem je snaga (*qiwām*) svake karike, s obzirom na nivo egzistencije koji je vezan za nju, ograničenija i slabija od karike iznad nje. Ova sama slabost i ograničenost je kriterij za bivanje posljedicom. Lanac se tako nastavlja naviše dok ne stigne do izvora bivanja koji je egzistencija neograničenog intenziteta i koji obuhvata sve nivoe mogućeg (kontingentnosti) i obdržava egzistenciju svih njih. Nema egzistenta koji je neovisan i nepotrebit Njega u bilo kojem aspektu i pogledu; prije će biti da su svi oni siromašni, potrebiti i ovisni o Njemu.

Pod ovom egzistencijalnom vezom podrazumijeva se specijalna vrsta jedinstva koje negira neovisnost svakog egzistenta – osim Svete Božanske Egzistencije – čiji se pojam primjenjuje samo na stvarnu egzistenciju i koji se prirodno temelji na prioritetnosti egzistencije. Kada je u pitanju neovisno biće, ono nema drugog objekta do Neograničenog Božanskog Bića. Iz ovog razloga, neovisno biće se mora tretirati jediničnim i ovo je ono jedinstvo kojem nije prisposobiva mnoštvenost. Iz ovog razloga ona se naziva *istinsko jedinstvo (vahdete haqq)*. Kada se usredsredi pažnja na stupnjeve egzistencije i njene manifestacije, tada im se pripisuje mnoštvenost; međutim, u isto vrijeme njima se mora priznati svojevršno jedinstvo. Jer budući da posljedica nije uzrok, ona se ne može smatrati drugim pored njega, već bi se prije morala smatrati onim što se obdržava kroz svoj uzrok, ili kao aspekt među aspektima uzroka i kao manifestacija među njegovim manifestacijama. Pod njihovim sjedinjenjem (*ittihād*) podrazumijeva se da, u kontekstu njihovih vlastitih bića, niko nema neovisnosti u odnosu na onog drugog; premda je izraz sjedinjenje (*ittihād*) sam po sebi maglovit i neadekvatan, a odgovarajuće značenje ovoga se obično ne raspoznaje, što vodi pogrešnim shvatanjima.

Bez daljnjeg komentara jasno je da ovo izlaganje ne negira mnoštvenost egzistencija u istom nivou u nekim karikama lanca, takvim kao što je prirodni univerzum, i ovo ne zahtijeva da se jednike jednog ili nekoliko štagava istog nivoa razlikuju u gradacijama njihovog bića. Radije se razlike među njima smatraju osobenostima sa cjelovitošću njihovih prostih egzistencija.

Četvrti dio
UZROČNOST

Lekcija 31

UZROK I POSLJEDICA

Uvod

Prihvaćanjem mnoštvenosti egzistenata nameće se pitanje da li različiti egzistenti imaju neku međusobnu vezu i da li egzistencija nekih od njih ovisi o egzistenciji drugih. Ako postoji takva veza, koliko onda postoji vrsta ovisnosti? Kakvi su principi i karakteristike svake od njih? A ako se ne prihvati realna mnoštvenost egzistenata, kakav je očigledan stav nekih, tada nema nikakva prostora za raspravu o egzistencijalnim relacijama među raznim egzistentima i isto tako neće biti nikakva prostora za raspravu o raznim vrstama egzistencije i egzistenata.

U minulim raspravama ukazali smo da dokaz o specijalnoj gradaciji u egzistenciji ovisi o principu koji mora biti tretiran u raspravi o uzroku i posljedici. Sada je vrijeme da se obrati naročita pažnja na uzrok i posljedicu i da se objelodane spomenuti principi. No, prije ulaska u tu materiju prethodno je potrebno dati nekoliko pojašnjenja o pojmovima uzroka i posljedice te kako se um upoznaje s njima.

Pojmovi uzroka i posljedice

U filozofskoj terminologiji riječ *uzrok* se koristi u općem i specifičnom smislu. Opći pojam *uzroka* primjenjuje se na egzistent o kome ovisi ostvarenje drugog egzidenta, čak ako on i nije dovoljan za ovo ostvarenje. Specifični pojam se primjenjuje na egzistent koji je dovoljan za ostvarenje drugog egzidenta. Drugim riječima, u općem smislu uzrok je egzistent bez koga je ostvarenje drugog egzidenta nemoguće, a u svom specifičnom smislu uzrok je egzistent čija egzistencija zahtijeva ostvarenje drugog egzidenta.

Vrijedno je spomenuti da je prvi smisao općenitiji od onog drugog jer uključuje uslove i preduslove i druge nepotpune uzroke, za razliku od drugog smisla. Objašnjenje potpunih i nepotpunih uzroka, kao i drugih vrsta uzroka, slijedi uskoro. Trebali bismo primijetiti činjenicu da se ovisni egzistent (posljedica) naziva posljedicom jedino sa aspekta njegove ovisnosti o i u odnosu na egzistent o kome je ovisan, a ne sa nekog drugog aspekta, niti u odnosu na neki drugi egzistent. Isto tako, nešto se naziva uzrokom sa aspekta da neki drugi egzistent ovisi o njemu i u odnosu na upravo taj egzistent, a ne sa bilo kojeg aspekta ili u odnosu na bilo koji egzistent.

Naprimjer, toplota je posljedica sa aspekta svoje ovisnosti o vatri i u odnosu na svoj vlastiti uzrok, a ne s obzirom na druge aspekte. A vatra se zove uzrokom sa aspekta da je ona izvor toplote i u odnosu upravo na tu toplotu koju proizvodi, a ne s obzirom na drugi aspekt. Stoga nema nespojivosti između toga da stanoviti egzistent bude uzrok jedne stvari i da bude posljedica nečeg drugog, kao što, također, nema nespojivosti u tome da toplota bude posljedica nake vatre, a da istovremeno bude uzrok nastanka druge vatre. Poput rečenog, nema nesaglasnosti u tome da egzistent posjeduje i druge aspekte koji se mogu objasniti nekim drugim pojmovima, pored aspekata uzroka i posljedice. Naprimjer, pored uzročnosti, vatra posjeduje i druge aspekte na koje se upućuje pojmovima supstanca, tijelo, promjenjivost itd. – od kojih nijedan nije istovjetan aspektu uzročnosti.

Načini na koje se um upoznaje sa ovim pojmovima

Pojašnjenjem koje je dato o uzroku i posljedici biva jasno da ovi pojmovi nisu štastveni pojmovi ili prvotne inteligibilije i nije tačno da u vanjskom svijetu imamo egzidenta čije je štastvo uzrok ili posljedica. Isto tako, gornji pojmovi nisu ni sekundarne logičke ineligibilije jer su postali atributima stvarnim egzistentima, a u tehničkom smislu njihova karakterizacija (*ittisāf*) je izvanjska. Zbog toga su ovi pojmovi sekundarne filozofske ineligibilije. Najbolji dokaz za ovo jeste sljedeća činjenica: da bi se ovi pojmovi izlučili, moraju se porediti dva egzidenta i uzeti u obzir aspekt ovisnosti jednog od njih u odnosu na drugi. Dok se ovo ne učini, ovi pojmovi se neće moći izlučiti. Pa ako neko i hiljadu puta vidi vatru, a ne uporedi je sa toplotom koju ona proizvodi i ne razmotri njihove međusobne odnose, on će biti nemoćan dovesti u vezu pojam uzročnosti sa vatrom i pojam posljedice sa toplotom.

Sada se nameće pitanje kako se naši umovi u osnovi upoznaju sa ovim pojmovima i otkrivaju vezu među egzistentima.

Mnogi zapadni filozofi mislili su da se pojmovi uzroka i posljedice dobijaju putem promatranja stalne istovremenosti ili uzastopnosti dviju pojava, tj. kada uočimo da se vatra i toplina uvijek događaju zajedno ili sukcesivno, mi tada lučimo pojmove uzroka i posljedice iz njih, i uistinu sadržaj ovih dvaju pojmova nije ništa do stalna istovremenost

ili uzastopnost tih dviju pojava. Međutim, ova spekulacija ne stoji jer se u mnogim slučajevima dvije pojave uvijek događaju istovremeno ili u slijedu, a da se nijedna od njih ne smatra uzrokom drugog. Naprimjer, svjetlo i toplota električne svjetiljke uvijek se pojavljuju zajedno, a dan i noć se uvijek događaju uzastopno, a nijedno od njih nije uzrokom drugog.¹⁵

Može se kazati da ukoliko se neka pojava podvrgne ponavljajućim eksperimentima te se uoči da se ona ne događa bez drugog egzistenta, na ovaj način će se iz njih izlučiti pojmovi uzroka i posljedice. No, znamo da eksperimentatori prije izvođenja eksperimenta vjeruju da postoji kauzalna veza između pojava te da je cilj njihova eksperimentisanja upravo da otkriju specifične uzroke i posljedice i da pronađu šta je uzrok događanja nekih pojava. Sada se nameće pitanje kako se oni i prije provođenja eksperimenata upoznaju sa pojmovima uzrok i posljedica. Ili, odakle su oni znali da takve veze postoje među egzistentima da bi se uopće upustili u otkrivanje specifične veze između uzroka i posljedice?

Izgleda da čovjek prvi puta otkriva ovu vezu unutar sebe kroz neposredno znanje. Naprimjer, umske aktivnosti, odluke i sticanje pojmova i umskih slika smatraju se slučajevima stvari koje pojedinac sam čini, a njihova egzistencija ovisi o egzistenciji samog pojedinca, dok egzistencija samog pojedinca ne ovisi o njima. Posredstvom ovakvih razmatranja luče se pojmovi uzroka i posljedica i potom uopćavaju na druge egzistente.

Tipovi uzroka

Ovisnost jednog egzistenta o drugom poprima razne forme; naprimjer, pojava stolice ovisna je, s jedne strane, o drvetu od kojeg se pravi, dok s druge strane ovisi o stolaru koji je pravi, o njegovu znanju, vještini i motivaciji za rad. U skladu sa ovim, razne vrste uzroka se mogu razlikovati. Budući da načela svih uzroka nisu ista, nužno je spomenuti tipove uzroka i njihovu odgovarajuću terminologiju, i to prije započinjanja rasprave o zakonima kauzaliteta i načelima uzroka i

¹⁵ U ovom pogledu slijedi pojašnjenje u 35. lekciji.

posljedice, tako da se ne čine uobičajene greške kada se krene u rješavanje problema.

Uzrok, u općem smislu, tj. egzistent o kome je drugi egzistent nekako ovisan, može se klasifikovati na razne načine, od kojih su sljedeći najvažniji:

Potpuni i nepotpuni uzroci: uzrok može ili biti takav da je dovoljan za ostvarenje posljedice, ili takav da nije dovoljan za ostvarenje posljedice, čak i da se posljedica ne može ostvariti bez njega. Prva vrsta uzroka zove se *potpuni uzrok*, a egzistencija njegove posljedice ne zavisi ni od čega osim njega. Drugim riječima, ako postoji egzistencija potpunog uzroka, njegova posljedica biva nužnom. Druga vrsta uzroka zove se *nepotpuni uzrok* i jedna ili više stvari mu se moraju pridodati prije nego njegova posljedica postane nužna.

Prosti i složeni uzroci: s drugog aspekta uzroci se mogu podijeliti na proste i složene (mješovite). Prosti uzroci su potpuno nematerijalne stvari, poput Uzvišenog Boga i inteligibilne supstance (čija egzistencija mora biti dokazana na odgovarajućem mjestu). Složeni uzroci su oni poput materijalnih uzroka koji imaju različite dijelove.

Neposredni i posredni uzroci: s drugog stanovišta, uzroci se mogu podijeliti na neposredne i posredne. Naprimjer, uticaj čovjeka na kretanje njegove vlastite ruke može se smatrati neposrednim uzrokom, dok se njegov uticaj na kretanje pera u njegovoj ruci može smatrati provedenim preko jednog posrednika, a njegov uticaj na njegovo pisanje provedenim preko dva posrednika, dok se utisci proizvedeni u umu čitaoca provode preko nekoliko posrednika.

Nezamjenjivi i zamjenjivi uzroci: ponekada je uzrok pojave posljedice egzistencija određenog egzistenta i pretpostavljena posljedica ne može doći u postojanje osim posredstvom samog tog specifičnog uzroka. U ovom slučaju, spomenuti uzrok zove se *nezamjenjivi uzrok*. Ponekad, pak, posljedica može doći u postojanje putem jedne ili nekoliko međusobno zamjenjivih stvari tako da egzistencija jedne od njih iziskuje pojavu posljedice, kao što je slučaj s toplotom koja se ponekada događa kao rezultat električne struje u žici, ponekad kao rezultat kretanja, a ponekada kao rezultat hemijske reakcije. U ovim slučajevima uzrok zove se *zamjenjivim uzrokom*.

Unutarnji i vanjski uzroci: ponekad je uzrok takav da je njegova posljedica ujedinjena s njime i ona ostaje unutar egzistencije posljedice, kao što je to slučaj sa elementima koji ostaju unutar egzistencije biljke ili životinje. Ovo se zove unutarnji uzrok. A nekada će uzrok biti izvan egzistencije svoje posljedice, kao što je slučaj sa egzistencijom majstora koji je izvan egzistencije njegovog ručnog rada. Ovo se zove vanjskim uzrokom.

Zbiljski i pripremni uzroci: pokatkad se pojam uzroka odnosi na egzistent u odnosu na kojeg je egzistencija posljedice zbiljski ovisna te je nemoguće odvajanje posljedice od uzroka; takav je slučaj uzročnosti sopstva za volju i umske slike koji se ne mogu ostvariti i održati odvojeno od sopstva. Ovi se zovu zbiljskim uzrocima. Ponekad se pojam uzroka primjenjuje na egzistent koji je priprema za pojavu svoje posljedice, mada egzistencija posljedice nema zbiljsku i neodvojivu ovisnost o njemu, kao što je slučaj sa vezom oca i sina. Tada se to zove pripremni ili preliminarni uzrok (*mu'idd*).

Potrebni uzroci i uslovi: nekada pojava posljedice kao rezultata uzroka ovisi o egzistenciji specifičnog stanja i kvaliteta. U tom slučaju sam uzrok se naziva potrebitim, a nužno stanje i kvalitet se zovu uslovima. Ponekada se stvar naziva uslovom kada se preko njega proizvede gore spomeuto stanje, kao što se i nebivanje prepreke za posljedicu zove odsustvo uslova (*šarte adami*).

Uslovi se dijele u dvije skupine: jedni su uslovi činjenja činioca (*fa'ilijete fa'il*); to je nešto bez čega je činilac nemoćan izvršiti svoj čin i on ovim ustvari usavršava svoju učinak, kao što je slučaj s uticanjem znanja na dobrovoljne aktivnosti čovjeka. Drugi uslov je sposobnost primaoca (*qabilijete qabil*), tj. onoga što mora biti ostvareno u materiji da bi poprimila novo savršenstvo od činioca, kao što je potreba fetusa da zadovolji neke uslove kako bi primio dušu.

Materijalni, formalni, djelotvorni i krajnji uzroci: još jedna poznata kategorizacija, koja se temelji na indukciji, dijeli uzroke na 4 grupe. Prvi je materijalni ili elementarni uzrok koji je temelj za pojavu posljedice i koji ostaje u njoj, kao što su elementi koji čine biljku. Drugi je formalni uzrok, koji označava formu i aktivnost koja se javlja u materiji i koji postaje izvor novih posljedica u njoj, kao što je vegetativna forma. Ova dva tipa uzroka su unutarnji uzroci i oni

zajedno sačinjavaju egzistenciju posljedice. Treći tip je djelotvoran uzrok (ili aktivni uzrok) putem kojeg se posljedica dovodi u postojanje; to je poput nekoga ko kreira formu u materiji. Četvrti tip uzroka je krajnji uzrok koji je motivacija činioca na izvršenje čina, kao što je cilj koji neko uzme u obzir radi svojih vlastitih dobrovoljnih radnji i izvršava djelo zarad postizanja tog cilja. Ova posljednja dva tipa uzroka jesu izvanjski uzroci.

Jasno je da su materijalni i formalni uzrok specifični za materijalne posljedice, koje su sačinjene od materije i forme, i u osnovi je teško primijeniti pojam uzroka na njih.

Treba primijetiti da se djelotvorni uzrok može opisati putem dvaju termina: jedan je prirodni činilac, koji je u prirodnim naukama poznat kao djelotvorni uzrok i pod njim se podrazumijeva izvor kretanja i promjena u tijelima. I drugi je Božanski činilac, o kojem bi se trebalo prodiskutovati u okviru teologije. Pod njim se podrazumijeva egzistent koji posljedice dovodi u postojanje i daje joj bivanje. Jedini primjer za ovo može se naći među nematerijalnim objektima jer su prirodne funkcije jedino izvor kretanja i promjene u stvarima pa nema prirodnog egzidenta koji bi iz ništavila doveo u postojanje drugi egzistent.

Među Božanskim stvaralačkim činiocima postoji činilac koji sam nije u potrebitosti za stvoriteljem i koji se naziva Istinskim Činiocem (*Fa‘il Haqq*), a primjer za to jest ograničen na Svetu Božansku Bit.

Druga stvar koja se mora istaći na koncu ove lekcije jeste to da su sve podjele uzroka, sa izuzetkom posljednje, razumskog (*‘aqli*) tipa i polučuju ovaj međusobno isključujući par termina, jedan pozitivan i jedan negativan. Svi se oni mogu formulirati kao: *istinski sudovi međusobno isključujuće razdvojenosti (disjunkcije) (qazijja munfesile haqiqijja)*.¹⁶ Međutim, potreba i uslov realno su dva različita tipa

¹⁶ *Qazijja haqiqijja (zbijski sud)* je u kontrastu sa *qazijja haridžijje* (objektivni/aktuelni sud). Istinitost drugog ovisi o egzistenciji njegova subjekta u vanjskom svijetu, dok onaj prvi nema takve ovisnosti. *Qazijja munfesile* je razdvajajući sud, a *qazijja munfesile haqiqijja* je razdvajajući sud čija je istinitost neovisna o uslovima u vanjskom svijetu te nužnim biva da jedna od njegovih razdvojenosti (disjunktiva) bude istinita.

¹⁷ Vidi 9. lekciju!

nepotpunog uzroka i ne bi se trebali smatrati neovisnim tipovima uzroka.

Lekcija 32

PRINCIP UZROČNOSTI

Važnost principa uzročnosti

Kao što je to ranije objašnjeno,¹⁷ otkrivanje uzročne veze među pojavama formira osovinu svih naučnih pregnuća, a princip uzročnosti, kao univerzalni i opći princip, predstavlja stub svih nauka koje se bave zakonima zbiljskih objekata. S druge strane, svaki naučni zakon duguje svoju univerzalnost i definitivnost razumskim i filozofskim načelima kauzaliteta – i bez njih se nijedan univerzalan i definitivni zakon bilo koje nauke ne može uspostaviti. Ovo je jedna od najvažnijih stvari u kojima nauka potrebuje filozofiju.

Neki od onih koji poriču racionalizam i racionalne principe neovisne o eksperimentima, ili koji u osnovi ne vjeruju da filozofski i metafizički problemi imaju ikakvu naučnu i definitivnu valjanost, nas-

toje dokazati princip kauzalteta putem iskustva. Međutim, kako je to više puta indicirano, ova vrsta nastojanja je beskorisna i neplodna. Da bi se uspostavila zbiljska egzistencija stvarne stvari izvan sopstva, pojedinac se mora osloniti na princip uzročnosti jer bez njega nema načina uspostave stvarnih zbilja i uvijek će biti prostora za sumnju da li iza percepcija i umskih slika postoje zbilje koje se pokoravaju iskustvu. Nadalje, uspostava odgovaranja između percepcija i vanjskih stvari (nakon prihvaćanja istih) zahtijeva pomoćne zakone uzročnosti, i dokle god se ti zakoni ne uspostave, bit će prostora sumnji da li naše umske pojave odgovaraju stvarima iz vanjskog svijeta – da bismo putem ovih zakona mogli doći do saznanja o vanjskim zbiljama. Najzad, ukoliko ima sumnje u zakone kauzalnosti, onda se uopće ne mogu uspostaviti univerzalna i definitivna pravila proizašla iz iskustvenih rezultata i pokušaj uspostave zakona uzročnosti posredstvom iskustva povlači kružno rasuđivanje, tj. univerzalnost rezultata iskustva temelji se na zakonima uzročnosti, a ovo pretpostavlja da želimo uspostaviti ove zakone pomoću uopćavanja iskustvenih rezultata i njihovom univerzalizacijom. Drugim riječima, upotreba iskustva je moguća samo u slučaju da se egzistencija stvari, kao predmeta iskustva, uspostavi i ako su iskustveni rezultati definitivno poznati. A oboje je ovisno o prihvaćanju principa uzročnosti, prije izvođenja eksperimenta, jer ukoliko eksperimentator ne vjeruje u princip uzročnosti, već ga želi uspostaviti putem eksperimenta, on neće moći ustvrditi zbiljsku egzistenciju predmeta eksperimentisanja jer u svjetlu ovog principa ustvrđujemo egzistenciju uzroka (izvanjske stvari), a preko egzistencije njegove posljedice (perceptivne pojave), kao što je to objašnjeno u 23. lekciji.

Nadalje, dok se uz pomoć zakona uzročnosti ne ustanovi da uzroci raznih promjenjivih percepcijskih pojava koje ukazuju na različite dimenzije i oblike odgovaraju materijalnim stvarima, neće se moći sigurno i definitivno saznati atributi i odlike iskustvenih objekata, e da bi se bilo kadro donijeti presudu o iskustvenim rezultatitima koji se na njih odnose. Štaviše, ono što se može ustvrditi kroz osjetilno iskustvo jeste puka istovremenost ili regularana uzastopnost dviju pojava u okrilju iskustva. Međutim, znamo da su istovremenost ili uzastopnost pojava općenitiji od uzročnosti te se pomoću njih kauzalne veze ne mogu uspostaviti. Na koncu ostaje problem da bez obzira koliko se

puta osjetilno iskustvo ponavljalo, ono ne može pobiti mogućnost neuzrokovane posljedice, odnosno uvijek će ostati mogućnost da će se u slučaju nečeg još neiskušanog dogoditi posljedica bez uzroka, ili da postoji uzrok, a da se posljedica ne dogodi. Što će reći da je osjetilno iskustvo nedovoljno za uspostavu univerzalne i nužne veze između dviju pojava, a kamoli da uspostavi univerzalne zakone kauzaliteta po pitanju svih uzroka i posljedica.

Stoga će neko poput Hjuma (Hume), koji uzročnost svodi na istovremenost ili uzastopnost dviju pojava, biti nemoćan izbjeci sumnje i nesigurnosti. Upravo je iz ovog razloga ova vrsta filozofskih problema kod njih bila proglašena nerješivim. Nadalje, oni koji su gajili sklonost prema pozitivizmu i koji su se ograničili na ono što dobija putem osjetila ne mogu uspostaviti nikakav univerzalan i definitivan zakon niti u jednoj nauci.

Zato je nužno dati još objašnjenja svrhe principa kauzalnosti, njegove valjanosti i vrijednosti.

Svrha principa kauzalnosti

Pod principom uzročnosti podrazumijevaju se sudovi koji označavaju potrebu posljedice za uzrokom i oni ukazuju na činjenicu da se posljedica neće dogoditi bez uzroka. Ovo se u liku *zbijskog suda* (*qazijja haqiqijja*) može izložiti u sljedećoj formi: *Svaka posljedica potrebuje uzrok*. Smisao ovoga je da kada god se dogodi posljedica u vanjskom svijetu, ona će biti u potrebitosti svoga uzroka – i nema egzistenta koji se može okarakterisati kao posljedica, a da nije došao u postojanje preko nekog uzroka. Tako egzistencija posljedice ukazuje da je ona u postojanje došla preko uzroka.

Ovo je raščlanjujući (analitički) sud, a pojam njegova predikata dobije se iz pojma njegova subjekta jer se pojam bivanja posljedicom, kako je objašnjeno, sastoji od bivanja egzistentom čija je egzistencija ovisna o drugom egzistentu u čijoj se potrebitosti. Otuda pojam subjekta (posljedica) uključuje značenje potrebitosti i ovisnosti o uzroku koji čini predikat gore spomenutog suda. Ovo je jedan primarni očigledni sud (*bedihijjāte ewwelije*) koji nema potrebe za bilo kakvim prosuđivanjem ili dokazom te je puko zamišljanje subjekta i predikata dovoljno za potvrdu ovog suda.

Međutim, ovaj sud ne ukazuje na egzistenciju posljedice u vanjskom svijetu te se na temelju njega ne da utvrditi da li u svijetu bića postoji egzistent koji je u potrebitosti za uzrokom jer se za zbiljski sud (*qazijja haqiqijja*) smatra da je on kondicionalni sud (*qazijja šartijje*), koji sam po sebi nije kadar uspostaviti egzistenciju svoga subjekta u vanjskom svijetu, i to ne ukazuje ni na šta do na činjenicu da ukoliko se pojavi egzistent sa odlikom bivanja posljedicom, onda ne može biti da on nema svoj uzrok.

Ovaj princip se može predstaviti i na drugi način, tako da ukaže na egzistenciju objekta subjekta u vanjskom svijetu u sljedećoj formi: posljedice koje egzistiraju u vanjskom svijetu u potrebitosti su za uzrocima. Ovo se, također, može smatrati po sebi očiglednim sudom jer se on može razložiti u dva suda, od kojih je prvi istovjetan onom gore spomenutom, koji je primarni po sebi očigledni sud, i drugi sud, koji ukazuje na egzistenciju posljedice u vanjskom svijetu, koji se može zadobiti putem prisutnog znanja unutarnjih posljedica, pa se može kazati da je to po sebi očigledni sud postignut kroz svijest.

Ipak, ovaj sud ne može odrediti ko su objekti bivajuće posljedice i on samo ukazuje na to da postoje egzistenti u vanjskom svijetu koji se imenuju *posljedicama*, a u potrebi su prema uzrocima. Ali koji od egzistenata u vanjskom svijetu bi se trebali nazvati i okvalifikovati na ovaj način, nije nešto što se može dobiti iz ovog suda.

U svakom slučaju, prepoznavanje objekata uzroka i posljedica nije nešto po sebi očigledno, osim onih slučajeva koji su shvatljivi kroz neposredno znanje. Ostali zahtijevaju dokaz. Pri tome se prvo trebaju odrediti karakteristike uzroka i posljedice, a primjenom ovih na egzistente u vanjskom svijetu mogu se prepoznati objekti uzroka i posljedica.

Neki zapadni filozofi, koji nisu valjano shvatili smisao načela kauzalnosti, smatrali su da je njegovo svrha da je svaki egzistent u potrebi za uzrokom. Pa su tako oni, u skladu sa vlastitim razmišljanjima, prigovorili dokazu o Božijoj egzistenciji na bazi načela kauzaliteta. Oni su prigovorili da bi, u skladu s gornjim principom, Bog, također, morao imati stvoritelja! Jednostavno su previdjeli činjenicu da subjekt principa uzročnosti nije jednostavno *egzistent*, već je to *egzistent-*

posljedica, a budući da Uzvišeni Bog nije posljedica, on nema potrebitosti za bilo kakvim uzrokom ili stvoriteljem.

Kriterij potrebitosti za uzrokom

Islamski filozofi ovu temu su izložili u rubrici *Kriterij potrebe za uzrokom*, čiji je zaključak određivanje predmeta principa kauzaliteta, čiji je sadržaj prezentiran na način kako slijedi.

Ako bi subjekt ovog suda bio jednostavno *egzistent*, to bi značilo da dokle god je egzistent egzistentom, on je u potrebi za uzrokom, a ovo bi ukazivalo na to da svaki egzistent treba uzrok. Međutim, ovo ne samo da nije po sebi očigledno, već nema razloga za to i, štaviše, imamo i dokaz protiv toga jer dokazi za egzistenciju Boga Uzvišenog ukazuju na to da također postoji egzistent koji nije u potrebi za uzrokom. Prema tome, subjekt u gore spomenutom sudu se mora kvalifikovati. A sada moramo razmotriti kakva je to kvalifikacija.

Mutekellimini (muslimanski skolastički teolozi) su smatrali da kvalifikacija jest *hudus* (osobina dolaska u postojanje – egzistenciju), što će reći da će svaki egzistent koji je *hadis* (stvoren) i koji nekada nije postojao te je poslije došao u egzistenciju biti u potrebitosti za uzrokom. Tako da se bivanje *qadimom* (vječnim) odnosi samo na Uzvišenoga Boga. Oni rezonuju da ako je egzistent postojao oduvijek (*ezeli*) i nema prethodnog uvjeta prethodnog bivanja ništavilom, tada on neće biti u potrebitosti da ga drugi egzistent dovede u postojanje.

Suprotno ovima, filozofi su vjerovali da kvalifikacija za subjekat rečenog suda jeste mogućnost (*imkan*). To jest, svaki egzistent koji po biti ima mogućnost nebivanja, tako da pretpostavka njegova nebivanja nije nemoguća, potrebit je za uzrokom. Kratkoća dužine njegova života neće ga učiniti nepotrebitim za uzrokom; radije, što duže živi, duže će biti u potrebitosti za uzrokom. Ako se pretpostavi da je njegov život beskrajan, onda će i njegova potreba za uzrokom biti beskrajna. Dakle, razumski nije nemoguće da egzistent koji je posljedica bude vječan.

Međutim, treba primijetiti da mogućnost koja služi za kvalifikaciju subjekta, i koja je kriterij za potrebitost za uzrokom, predstavlja osobinu štastva. Prema filozofima, štastvo je to koje u sebi, i po sebi,

ne traži vezu sa egzistencijom ili ništavilom. Riječju, njegova veza sa egzistencijom i ništavilom je istovjetna i mora postojati još nešto treće što će ga izvesti iz stanja ravnoteže. To nešto je uzrok. Iz ovog razloga, kriterij potrebitosti za uzrokom tretira se *neophodnom mogućnošću*.

Međutim, ova pozicija je usklađena sa primarnošću štastva, a onaj ko prihvati primarnost egzistencije, za njega je bolje da svoje filozofske rasprave osloni na egzistenciju. Eto zašto je Mulla Sadra tvrdio da kriterij potrebe posljedice za uzrokom jeste način njene egzistencije. Drugim riječima, kriterij potrebitost nekih egzistenata za samodovoljnom i nepotrebitom egzistencijom jeste njihovo ontološko siromaštvo i urođena ovisnost. Tako će subjekt gore spomenutog suda biti *osiromašeni egzistent (mewdžūd faqir)* ili *ovisni egzistent*. Kada uzmemo u obzir nivoe gradacije egzistencije, u kojim je svaki slabiji nivo ovisan o snažnijem nivou, tada možemo subjekt suda tretirati *slabim egzistentom* te će kriterij potrebitosti za uzrokom biti slabost nivoa egzistencije.

Prateći Mulla Sadraovo izlaganje nameću se sljedeći zaključci: prvo, uzročnu vezu treba tražiti ili u egzistenciji uzroka ili u egzistenciji posljedice, a ne u njihovim štastvima. A ovo je posljedica pozicije primarnosti egzistencije, što je nasuprot poziciji nekoga ko zamišlja da uzrok izaziva štastvo posljedice, ili da uzrok pripisuje egzistenciju štastvu posljedice; ili u tehničkom smislu, da se nastajanje (*dža'l*) odnosi na štastvo ili na pripisivanja štastva egzistenciji. Obje ove pozicije temelje se na primarnosti štastva, a zbog neispravnosti ovog stava nema mjesta ovakvim stavovima.

Drugo, bivanje posljedicom i ovisnost posljedice su neophodnosti (bītske) za njenu egzistenciju, što će reći da ovisna egzistencija nikada neće biti neovisna i bez potrebe za uzrokom. Drugim riječima, egzistencija posljedice je upravo sama ovisnost o i njena veza (relacija) sa uzrokom koji priskrbljuje bivanje. Na ovoj osnovi, stvarna (*'ajni*) egzistencija može se podijeliti u dva dijela: neovisnu i relacionu. Ovo je probrana tema koju smo ranije spomenuli i ona je jedna od najdragocjenijih plodova Mulla Sadraove transcendentalne mudrosti. A ovo traži i daljnja pojašnjenja.

Lekcija 33

UZROČNA VEZA

Zbiljnost uzročne veze

Kada se kaže da *uzrok pribavlja egzistenciju posljedici*, um to doživljava kao nekoga koji daje nešto drugom, tj. onome koji prima. U ovom procesu postoje tri biti i dva čina (*fi'l*). Drugim riječima, pojavljuje se pet egzistenata: prvi je bit uzroka koji je pribavljač egzistencije, drugi je bit posljedice koja je primalac egzistencije, treći je sama egzistencija koju posljedica dobija od uzroka, četvrti je čin davanja koji se odnosi na uzrok i peti je čin primanja koji se pripisuje posljedici.

Odista, u vanjskom svijetu nema ništa do entiteta uzroka i entiteta posljedica. Štaviše, da budemo precizniji, ne može se reći da uzrok pribavlja egzistenciju šastvu jer su šastva odnosnost (*i'tibari*) pa zato prije nastanka posljedice njeno šastvo nema egzistenciju čak ni u metaforičkom ili akcidentnom smislu. Shodno tome, pojmovi davanja i primanja nisu ništa do umske slike jer ukoliko su davanje egzistencije ili stvaranje realne stvarne stvari, onda bi trebala postojati još jedna posljedica, koja bi ovisila o drugoj uzročnoj vezi između čina i njenog činitelja, čime bi se uspostavilo dodatno davanje egzistencije i tako unedogled. Isto je tako i sa posljedicom koja se još nije dogodila jer nema primaoca da primi bilo šta, pa bi nakon njenog nastajanja njeno primanje egzistencije od uzroka bilo također besmisleno. Stoga u slučaju stvaranja posljedice ne postoji realna stvarna egzistencija pored egzistencije uzroka i egzistencije posljedice.

Sada se nameće sljedeće pitanje: Kakve oblike poprima uzročna veza između egzistencije uzroka i egzistencije posljedice? Postoji li još nešto pod imenom *uzročno-posljedične veze*, nakon događanja posljedice, ili istovremeno sa njom? Ili, da li takva stvar postoji prije događanja posljedice? Da li je to u osnovi puki umski pojam koji nikada nema primjera u vanjskom svijetu? Neko ko misli da se zbilja uzročnosti sastoji iz istovremenosti ili uzastopnosti dviju pojava smatrat će da je kauzalnost umski pojam. Takav će držati da nema primjera/objekata uzročnosti osim za vezu/relaciju (*izafet*) istovremenosti ili trenutne uzastopnosti (smatra se da je ova veza/relacija

jedna od 9 kategorija akcidenata). Međutim, javljaju se problemi sa tumačenjem uzročnosti po pitanju istovremene ili uzastopne veze; na neke od njih je već ukazano, a ovome bismo dodali i sljedeće: nikakva veza nikada nema stvarnu zbiljnost, i stoga tumačenje uzročnosti kao vrste veze jeste, ustvari, poricanje uzročnosti kao stvarne objektivne veze, što je upravo ono što su se usudili tvrditi Hjum i njegovi sljedbenici.

Zabluda je smatrati da su veze općenito, ili da naročito ova veza jeste stvarna (*'ajni*), bazirana na njenim dvama članovima, i da ne postoji njen objekat prije egzistencije posljedice, jer nešto što ovisi o ovim dvama članovima i što je parazitski vezano za njih, ne može se dogoditi bez tih gore spomenutih članova. Ako se pretpostavi da veza dolazi u postojanje nakon ili istovremeno sa događanjem posljedice, onda ovo ukazuje na to da posljedica u svojoj biti nema veze sa uzrokom te da je sa njim spojena pukom vanjskom vezom, kao da je gore spomenuta veza uže koje ih uvezuje. Nadalje, ukoliko je ova veza stvarna, onda bi ona neizbježno bila posljedica i onda bi pitanje o kvalitetu posljedične veze sa njenim uzrokom bilo ponovljeno te bi morao postojati neograničen broj uzročnih veza!

Stoga nijedna od rečenih (pret)postavki nije tačna. Zaista, egzistencija posljedice je zraka kojom zrači egzistencija uzroka, baš kao što je i sama veza i sama njena ovisnost, a pojam posjedovanja ili veze luči se iz njene biti. U tehničkom smislu kaže se da je egzistencija posljedice iluminativna veza (*izafet išraqijje*) egzistencije uzroka, a ne veza za koju se smatra da pripada jednoj od kategorija izlučenih putem iskršavanja veze između dviju stvari.

Na ovaj način egzistencija se može podijeliti na: jednu vezanu (relacionu) i jednu neovisnu. Svaka posljedica u odnosu na svoj stvaralački uzrok predstavlja relacionu i ovisnu egzistenciju. Svaki uzrok u odnosu na svoju posljedicu koju stvara jeste neovisan, iako on sam može biti posljedicom drugog egzistenta u odnosu na kojeg će on biti relacioni ili ovisan. Apsolutno je neovisan uzrok onaj koji nije posljedica neke egzistencije. Ovo je ista ona stvar koju smo koristili da ukažemo na specifičnu gradaciju egzistencije.

Znanje uzročne veze

Uzročna veza, kao što je na to ukazano i proanalizirano ovdje, jest specifična stvaralačkom uzroku i njegovoj posljedici i ne uključuje pripreme ili materijalne uzroke. Ovdje se nameću i dva pitanja: Kako se onda može uočiti spomenuta veza između stvaralačkih činilaca i njihovih posljedica? I drugo pitanje: Kako se mogu dokazati uzročne veze između fizičkih stvari koje su sami pripravnici uzroci i posljedice?

Ranije je kazano da čovjek otkriva neke primjere uzroka i posljedica u sebi preko svog prisutnog znanja, pa kada razmatra direktne radnje vlastitog sopstva, i stvari kao što su htijenje i sticanje umskih pojmova uporedi sa svojim sopstvom te ustanovi da one ovise o sopstvu, on izlučuje pojam uzroka i pripisuje ga sopstvu, pa luči pojam posljedice i pripisuje ga radnjama sopstva. Tako on primjećuje, naprimjer, da njegovo htijenje zavisi od specifičnih slučajeva predodžbenog (*tasawuri*) i potvrdnog (*tasdiqi*) znanja kako bi činila neka djela, i sve dok se ta spoznaja ne ostvari, sopstvo neće proizvesti radnju htijenja. Promatranjem ovakve vrste ovisnosti koja egzistira između znanja i htijenja pojmovi uzroka i posljedice mogu se dalje proširiti tako da se pojam posljedice može primijeniti na sve ono što ima neku vrstu ovisnosti o drugome. Isto tako se pojam uzroka uopćava na sve ono od čega, na neki način, nešto drugo zavisi. Na ovaj način se oblikuju opći pojmovi uzroka i posljedice.

Drugim riječima, pronalaženje primjeraka uzroka i posljedice je na raspolaganju sopstvu kako bi iz njih izlučio univerzalne pojmove koji uključuju slične jedinice, a što je odlika univerzalnih pojmova, kao što je to objašnjeno u raspravi o epistemologiji. Naprimjer, pojam uzroka koji se izlučuje iz sopstva nije u odnosu na svoju specifičnu egzistenciju niti u odnosu na bivanje onim što on sam jeste, već zbog toga što drugi egzistent ovisi o njemu. Tako, svaki egzistent ovog tipa biva primjerkom pojma uzroka, bilo da je materijalni ili nematerijalni, moguć ili nužni. Slično tome, pojam posljedice, koji je izlučen iz htijenja ili bilo koje druge pojave, nije takav jer posjeduje specifičnu egzistenciju štatstva, nego, radije, radi toga što je ovisan o drugom egzistentu. Stoga se primjenjuje na bilo koju drugu stvar koja ima neku vrstu ovisnosti, bilo da je materijalna ili nematerijalna, supstanca ili akcident. Prema tome, spoznaja jednog ili više primjeraka je dovoljna za izlučivanje univerzalnog pojma, ali izlučivanje univerzalnog pojma nije dovoljno za prepoznavanje njegovih primjeraka. Zato, da bi se

saznali primjerci koji su nepoznatljivi preko prisutnog znanja, moraju se pronaći standardi i kriteriji.

Nadalje, kauzalna veza (relacija) tiče se stvaralačkog uzroka koji se luči iz biti njegove posljedice, a egzistencija posljedice, za koju se smatra da je istovjetna sa iluminativnom vezom (*izafet išraqijje*), mora biti uspostavljena izvan sopstva putem argumenta. To jest, može se postaviti pitanje: Kako je egzistencija sopstva relaciona i ovisna u odnosu na drugi egzistent? Kako egzistencija cijelog svijeta izvire iz drugog egzistenta i kako znamo da nije sobom neovisna? Takva pitanja mogu se ponoviti i o pripremnim vezama. Prvo, kako se utvrđuje da među materijalnim egzistentima postoje uzročne veze? Drugo, kako se može utvrditi veza ovisnosti između dviju materijalnih pojava?

Razmatrajući činjenicu da se stvaralački uzroci ne mogu naći među materijalnim stvarima, znanje takvih uzroka i takvih kauzalnih veza, izvan okrilja prisutnog znanja, jedino je dokučivo putem intelektualnih metoda. Empirijske metode ne daju nikakav način za pristup metafizici. Ne može se očekivati da se stvaralački uzroci saznaju putem eksperimenata, promjenom uvjeta i kontrolisanjem promjenjivih. Jer je, štaviše, nemoguće isključiti nematerijalne egzistente tako da bi se njihove posljedice mogle saznati putem njihove eliminacije i uvođenjem i mijenjanjem uvjeta. Jedini put za ustanovljavanje razumskih odlika takvih uzroka i posljedica predstavljaju čisti racionalni dokazi, putem kojih se određuju primjerci svakog od njih. Ovo je suprotno slučaju materijalnih uzroka i posljedica, koji se do neke mjere mogu spoznati i putem empirijskih metoda.

Da zaključimo, ukupno postoje tri načina saznavanja kauzalnih veza: prvi, kroz neposredno znanje za slučajeve u okrilju sopstva i psiholoških pojava; drugi, kroz čisto racionalne dokaze za slučajeve nadmaterijalnih uzroka, i treći, kroz racionalne dokaze bazirane na empirijskim premisama za slučajeve materijalnih uzroka i posljedica.

Razlikujuće crte uzroka i posljedice

Drevni filozofi nisu diskutovali o karakteru znanja o uzroku i posljedici u neovisnoj oblasti. Jedino što smo dobili iz njihovih izlaganja je da prvi uzrok, koji istovremeno nije i posljedica, nema šastva, nasuprot objekata koji imaju šastva. Budući da šastvo u sebi i po sebi

nema vezu sa egzistencijom i ništavilom, ono će prirodno trebati uzrok koji će ga izvesti iz stanja ravnoteže. Drugim riječima, svaki egzistent koji ima štastvo i od kojeg i iz kojeg se štastveni pojmovi mogu izlučiti, bit će mogući egzistent koji je u potrebitosti za svojim uzrokom.

Međutim, ovo izlaganje, osim što samo odgovara primarnosti štastva, neefikasno je i nemoćno da razriješi naše poteškoće jer je jedino kadro ukazati da li su mogućnosti (moguća bića) posljedice i ne uspijeva predstaviti bilo kakav standard za raspoznavanje uzročnosti jednih stvari u odnosu na druge. Ali, na bazi načela koja je uspostavio Mulla Sadra, može se dobiti vrlo jasan standard za prepoznavanje stvaralačkog uzroka i njegove posljedice. Ova načela su: (1) prioritetnost egzistencije, (2) relativnost posljedice u odnosu na njen uzrok stvaranja, i (3) gradacija ravni bitka (egzistencije).

Na temelju ovih ključnih načela, od kojih je svako uspostavljeno na odgovarajućem mjestu, slijedi zaljučak da je svaka posljedica na slabijem nivou od njenog stvaralačkog uzroka; dok je, povratno, njen uzrok na slabijem nivou nego savršeni egzistent koji je njegovim uzrokom stvaranja i tako sve dok se ne stigne do egzidenta koji nema slabosti, manjkavosti ili bilo kakve ograničenosti. To je egzistent koji je beskonačno savršen tako da nije ničija posljedica.

Stoga, ova ističuća crta bivanja posljedicom jest slabost stupnja egzistencije u odnosu na drugi egzistent. I obrnuto, ističuća crta bivanja uzrokom jeste snaga i intenzitet nivoa egzistencije u odnosu na posljedicu, u skladu s kojom je ističuća crta apsolutnog uzroka beskrajni intenzitet i savršenstvo egzistencije. Čak i ukoliko ne možemo prepoznati stvaralačke uzroke i posljedice pojedinačno, možemo shvatiti da je svaki stvaralački uzrok savršeni od svoje posljedice, a da je u odnosu na svoj uzrok nedostatniji, i gdje god postoje slabosti i egzistencijalna ograničenja, ustvrdit će se postojanje posljedice. Budući da u svijetu prirode ne postoji nikakav beskrajan egzistent, svi tjelesni egzistenti bit će posljedice natprirodnog egzidenta.

Može se iz predašnjih načela zaključiti da svugdje gdje imamo dva egzidenta, od kojih je jedan ozračje drugog, i koji se smatra stupnjem zračće egzistencije, onda će on biti njegovom posljedicom. No, ovdje se nadaje pitanje: Po čemu možemo ustvrditi da postoji egzistent

savršeniji od materijalnih egzistenata tako da se materijalni egzistenti smatraju slabijim nivoom savršenijih egzistentata te da bi oni bili njegovom posljedicom?

Odgovor na ovo pitanje dobit će se iz načela nagoviještenog ranije, u skladu s kojim je bivanje posljedicom nešto što je neophodno (bītsko) egzistenciji posljedice i što je neprekršivo. Prema tome, ovdje nisu uključene dvije pretpostavke u shvaćanju egzistentata: prva, da je on posljedica savršenijeg egzistentata, i druga, da je neovisan i nepotrebit za uzrokom svog događanja. Ali, ukoliko je za nešto moguće da bude posljedicom, za nj je sigurno da je posljedica. I kada god postoji egzistent u odnosu na kojeg se može zamisliti još savršeniji egzistent, on će imati mogućnost bivanja posljedicom i stoga će biti sigurno da je on posljedica i više neće imati mogućnost nebivanja posljedicom. Jer, ukoliko se, također, uzme u obzir pretpostavka mogućnosti njegova nebivanja posljedicom, tada bi to značilo da on neophodno (po bīti) ne zahtijeva bivanje ili nebivanje posljedicom. To jest, ukoliko bi bio posljedicom, njegovo bivanje posljedicom ne bi bilo neophodno (bītsko), dok smo u prethodnim raspravama ukazali da je bivanje posljedicom nešto bītsko za egzistenciju posljedice. Pa, prema tome, može se kazati za bilo šta što je kadro biti posljedicom, tj. ukoliko se za isto može pretpostaviti savršeniji egzistent, ono mora biti posljedicom.

Na koncu ove lekcije trebali bismo primijetiti da slabost nivoa egzistencije ima neke pokazatelje koji su prepoznatljivi i koji ukazuju na to da je egzistent posljedica, a među ove spadaju: ograničenost po vremenu i prostoru, ograničenost stvari po njenim posljedicama, promjenjivosti, pokretljivosti i uništivosti.

Lekcija 34

UZROČNE VEZE MEĐU MATERIJALNIM STVARIMA

Razlog vjerovanja u uzročne veze među materijalnim stvarima

Ponekad se kaže da je znanje o uzročnoj vezi među svim egzistentima, uključujući i materijalne egzistente, znanje prirođeno (*fitri*) čovjeku kojim je ljudski intelekt uobličen, na temelju kojeg se određuju specifični uzroci i posljedice. Međutim, kako je to raspravljeno u lekcijama epistemologije, ni za jedno stečeno znanje ne može se dokazati da je prirođeno. No, pretpostavi li se da je ono ipak prirođeno, tada ne postoji nikakva garancija o njegovoj saobraznosti sa zbiljom.

Ipak, kao što je spomenuto u 23. lekciji, neko znanje je blisko tome da bude po sebi očigledno (*bedihi*) i u nekom smislu ga se može smatrati *prirođenim* – takvo je znanje o egzistenciji materijalnih zbilja, koje ustvari imaju svoj izvor u skrivenom i polusvjesnom rasuđivanju. Znanje egzistencije uzročne veze i ovisnosti nekih materijalnih egzistenata o drugima također je iz ove vrste.

Što se više približavamo početku djetinjstva, rasuđivanje postaje više nesvjesno, dok ne postane slično instinktivnom percipiranju životinja. Kako se ljudska svijest razvija, stepen čovjekovog rasuđivanja postaje više svjesnim, dok ne poprimi formu logičkog rasuđivanja. Naprimjer, kada dijete čuje zvuk istovremen sa sudarom dvaju predmeta, ono nejasno razumije ovisnost dolazećeg zvuka o sudaru. Isto tako, kada se ono, nakon pritiska strujnog prekidača, osvjeđoči u pojavu svjetla u svjetiljci, ono shvata da ovdje postoji druga ovisnost iste vrste. Ukratko, njegovoj duši je na raspolaganju razumijevanje kauzalne veze među materijalnim pojavama. Međutim, ono još nije kadro ove veze shvatiti u obliku logičkih sudova ili to izraziti preciznom terminologijom. I ono, najzad, razvija dovoljnu moć umske analitičnosti da ovu stvar može razumjeti u obliku logičkog suda te da skriveno temeljno rasuđivanje obrazloži u formi logičkog dokaza. Naravno, moguće je da se u početku ovog procesa koristi pojam koji nije odveć precizan ili da se prikaže argument čija logička forma nije valjana. Naprimjer, može se spekulirati da sve ovisi o nečemu ili da se svaki egzistent pojavljuje u specifičnom vremenu i mjestu. Međutim, ova nesrećna uopćavanja i druge nedostatnosti u interpretaciji utisaka i rasuđivanja posljedice su slabosti analitičke moći uma, i do nivoa do kojeg pojedinac razvije i ojača spomenute moći kroz logičke vježbe i filozofsku analizu, on će praviti manje takvih grešaka.

U svakom slučaju, kao što smo to ponavljano isticali, najčvršći temelj za vjerovanje u egzistenciju uzročne veze je neposredno znanje (*'ilme huduri*). Otkriće primjeraka uzroka i posljedica unutar sebe smatra se najčvršćom osnovom za lučenje univerzalnih pojmova uzroka i posljedica i pripremom terena za svjesno razumijevanje principa uzročnosti kao po sebi očiglednih (*bedihi*) sudova. Međutim, budući da materijalni primjerci uzroka i posljedice ne mogu biti spoznani putem neposrdnog znanja, a s druge strane, kako je to spomenuto, budući da je neprihvatljivo vjerovati da su uzročne veze materijalnih stvari prirodene – nema druge alternative nego prihvatiti činjenicu da izvor takvih vjerovanja leži u svojevršnom rasuđivanju koje je u svom početku polusvjesno i spontano te da ono postepeno poprima oblik logičkog rasuđivanja.

Pa pošto je ovakvo vjerovanje blisko po sebi očiglednom, ono se u određenom smislu može nazvati prirodnim. Da bismo procijenili ovo

vjerovanje, mora se prvo ovaj sud iznijeti u preciznoj formi i potom mu se dati logičko pojašnjenje.

Ocjena spomenutog vjerovanja

Kauzalna veza među materijalnim stvarima može se iskazati u nekoliko formi. Prva je: *Materijalni egzistenti su ovisni jedni o drugima*; ovaj sud, koji se u logici naziva nekvantifikovanim (*muhmaleh*),¹⁸ ne ukazuje na univerzalnost ili partikularnost ove veze. No, ovo ne znači da sve materijalne stvari imaju ovakvu međusobnu vezu, a niti da samo neke od njih imaju takvu vezu. Sigurno je da kauzalna veza postoji između nekih od njih, i ustvari se on procjenjuje kao partikularni i afirmativni sud, suprotno univerzalnom negirajućem sudu, apsolutnoj negaciji kauzalnosti među materijalnim stvarima – što je stav koji se pripisuje eš'arijama.

Druga forma je: *Svi materijalni egzistenti posjeduju kauzalnu vezu sa drugim materijalnim egzistentima*. To znači da se ne može naći nijedan materijalni egzistent koji nije ni posljedica ni uzrok drugog materijalnog egzidenta. Ovo ostavlja otvorenu mogućnost da su jedan ili više materijalnih egzistenata puki uzroci nekih pojava i da oni sami nisu posljedica nekih drugih materijalnih egzistenata (mada oni mogu biti posljedice natprirodnih uzroka). Ostavlja se, također, otvorenom mogućnost da su oni puke posljedice materijalnih uzroka, a da sami nisu uzroci drugih materijalnih pojava.

Treća forma je: *Svaki materijalni egzistent ima materijalni uzrok*.

Četvrta forma je: *Svaki materijalni egzistent je uzrok drugog materijalnog egzidenta, a i posljedica je drugog materijalnog egzidenta*. Treći sud sadrži beskrajnu povratnu regresiju materijalnih uzroka. A četvrti sud ukazuje na beskrajnu regresiju u obama pravcima.

Među svim ovim sudovima prvi je siguran i blizak samoočiglednosti i on je onaj koji se može nazvati prirođenim. Međutim, kad su u pitanju drugi sudovi, oni su manje-više bili sporni i predmet su različitih mišljenja koja su prezentirana u detaljnim filozofskim tekstovima pod raznim naslovima.

¹⁸ Nekvantifikovani sud (*qazijje muhmaleh*) je sud kod kojeg je kvantitet objekta subjekta nepoznat.

Upravo kao što načelo egzistencije materijalnih stvari nije po sebi očigledno te se treba dokazati, egzistencija uzročne veze među materijalnim stvarima također nije po sebi očigledna. Garancija za ovo vjerovanje nije na istom stupnju kao vjerovanje u univerzalno načelo uzročnosti, u obliku zbiljskog suda (*qazije haqqijje*), niti je na nivou vjerovanja u egzistenciju uzročne veze cjelokupne egzistencije, čiji su neki primjerci spoznatljivi neposrednim znanjem. Prije je njegova logička garancija na stupnju spekulativnih pouzdanosti (*nazarijjāte jeqīni*), koje se, u jednu ruku, temelje na po sebi očiglednom načelu uzročnosti, a s druge strane na iskustvenim premisama. To znači, nakon što se ustvrdi zbiljska egzistencija materijalnih egzistenata te se pobiju idealističke sumnje, potom se uz pomoć iskustva koje ustanovljava da se neke materijalne pojave ne događaju bez nekih drugih može zaključiti da se kauzalna veza u svom općem smislu, odnosno apsolutnoj ovisnosti (a ne ovisnosti koja je apsolutna), obdržava među materijalnim egzistentima i da je materijalni egzistent, pored potrebitosti prema stvaralačkom uzroku, u srži svog bića također takav da njegove izmjene i promjene zavise od ispunjenja raznih uvjeta koji se priskrbljuju od drugih materijalnih egzistenata. To su uslovi koji zbiljski služe za pripremu stvari za sticanje novih egzistencijalnih savršenstava, čak i ukoliko prethodno savršenstvo potom mora biti napušteno.

Put do znanja materijalnih uzroka

Kao što je na to ukazano, postoje mnogi putevi ka apsolutnom znanju uzroka i posljedica, ali put do znanja materijalnih uzroka i posljedica se ograničava na empirijski dokaz, tj. na dokaz koji upošljava empirijske premise.

Ponekada se zamišlja da ponovljena opažanja dviju uzastopnih pojava jesu razlog da je prva pojava uzrokovana drugom pojavom, to jest empirijske premise se koriste za utvrđivanje uzročnosti jednog materijalnog egzidenta iz drugog, i to u obliku: *ova pojava ponavljano dolazi u postojanje slijedeći drugu pojavu*. Ovome se mora dodati i druga premisa: *za svaka dva egzidenta koji se događaju u ovoj formi, prvi egzistent je uzrok drugom*. Odavde slijedi zaključak da je u slučaju koji je predmet iskustva prva pojava uzrok druge pojave. Međutim, kao

što je to bilo pokazano mnogo, mnogo puta ranije, uzastopnost ili istovremnost općenitiji su od uzročnosti i ne mogu se smatrati ključnim razlozima za uzročnost; tj. glavna premisa ovog silogizma nije sigurna pa ni njen zaključak ne može biti siguran.

Kada logičari diskutuju o validnosti iskustvenih sudova, oni vele da međusobno podrazumijevanje (*telāzum*) dviju pojava, konstantno ili u najvećem broju slučajeva, ukazuje na uzročnu vezu među njima jer ustrajna ili skoro ustrajna istovremenost ne može biti slučajna.

U vezi s ovom tvrdnjom mora se reći da ovaj sud prije svega implicira da nešto slučajno ne može biti ustrajno ili skoro ustrajno; ili, tehničkom terminologijom kazano: Ona prinuda (*qasr*) koja se dešava ustrajno ili skoro ustrajno jeste nemoguća. Drugo, skoro je nemoguće uspostaviti ustrajnu ili skoro ustrajnu međusobnu implikaciju dviju pojava, i nijedan eksperimentator ne može tvrditi da je većinu dešavanja dviju pojava uspio podvrgnuti eksperimentu.

Slično ovome, ponekad se koristi i drugo načelo za upotpunjavanje ovog dokaza, a to je da će dvije slične stvari imati slične posljedice. (*Presuda o sličnim slučajevima o tome šta je dopušteno a šta nije jeste jedna.*) Stoga, kad su u pitanju slučajevi eksperimenata, ukoliko se neka pojava promatra pod određenim uslovima, može se znati da će se u drugim uslovima, koji su potpuno jednaki, ta pojava također dogoditi. Na ovaj način se razotkriva uzročna veza između uvjeta i pojava. Međutim, ovo načelo nije od značajne praktične koristi jer ustanovljavanje potpune sličnosti dviju okolnosti nije jednostavan zadatak.

Tako izgleda da jedini put za korištenje iskustva, da bi se definitivno uspostavila uzročna veza između dviju pojava, jeste kontrola uvjeta za događanje pojave i promatranje koji od kontrolisanih elemenata i uvjeta, kada se promijene, mijenjaju promatranu pojavu, a postojanjem kojih uvjeta pojava ostaje ista. Naprimjer, ako se u kontrolisanom laboratorijskom okruženju primijeti da se samo spajanjem dviju žice pali sijalica, a i da se ona gasi kada se žice razdvoje, tada se može zaključiti da je rečeni spoj uvjet za pojavu svjetla u sijalici (čime se električna struja transformiše u svjetlo). Ako se navedeni uslovi precizno kontrolišu, izvršenje samo jednog eksperimenta biće

dovoljno. A pošto precizna kontrola uvjeta nije jednostavan zadatak, da bi se postigla stanovita sigurnost, eksperiment se više puta ponavlja.

Međutim, istovremeno je jako teško ustvrditi da li djelotvoran uzrok nastanka pojave jesu sami činioci identifikovani u eksperimentalnom miljeu te da nikakvi drugi neidentifikovani i neprimijećeni činioci ne postoje. No, čak je i teže od ovoga ustvrditi da li je to jedini i nezamjenjivi činilac jer uvijek postoji mogućnost da se pod određenim uslovima data pojava dogodi posredstvom drugih činilaca. Nikada za nikada otkrića u fizici i hemiji neće potvrditi ovu mogućnost. Eto zašto eksperimentalni zaključci nikada za nikada neće imati vrijednost samoočiglednosti (*bedihi*), i u osnovi nikada neće moći udvostručiti sigurnost (izvjesna vjerovanja čija suprotnost je nemoguća). Zato dostignuća eksperimentalnih nauka nikada neće imati vrijednost čistih racionalnih dokaza i zaključaka.

Trebamo primijetiti da postojanje spomenutih mogućnosti, koje sprečavaju priskrbu udvostručene sigurnosti načela eksperimentalnih nauka, ne šteti sigurnosti uzročnih relacija među materijalnim egzistentima jer se prostim eksperimentima može dokazati da se isključivanjem jedne pojave eliminiše i druga pojava, a to ukazuje da je prva pojava vrsta nepotpunog uzroka druge pojave. Naprimjer, zalaskom Sunca nebo potamni, a odsustvom vode stabla se suše. Hiljade drugih primjera mogu se uočiti u svakodnevnom životu čovjeka. Ono što je teško precizno odrediti jesu svi činioci i uslovi koji utiču na dešavanje materijalnih pojava. Ukoliko bi neko bio kadar precizno odrediti sve njih, to ne bi podrazumijevalo poricanje uticaja vanprirodnog činioca jer eksperimentalno dokazivanje takvog činioca nije moguće. Egzistencija i neegzistencija takvog natprirodnog činioca može se dokazati samo putem čisto racionalnih dokaza.

Lekcija 35

OVISNOST POSLJEDICE O UZROKU

Međusobno podrazumijevanje uzroka i posljedice

U pojašnjenju definicije uzroka i posljedice lahko je uočiti da nije samo događanje posljedice nemoguće bez njenih unutarnjih uzroka (dijelova koji je sačinjavaju), već je nemoguće i bez događanja bilo kojeg dijela potpunog uzroka – jer je pretpostavljeno da je egzistencija posljedice u potrebitosti svih dijelova potpunog uzroka, i pretpostaviti da bi se ona mogla dogoditi uz odsustvo jednog od njih znači da ona nije u ovisnosti o njemu. Naravno, u slučajevima gdje je uzrok zamjenjiv, egzistencija bilo koje od njegovih varijanti će biti dovoljna, no pretpostaviti egzistenciju posljedice bez ijednog od njih je nemoguće. U slučajevima u kojima se zamišlja da posljedica dolazi u postojanje bez uzroka (kao u slučaju čuda – *mu'džize*) ono što se realno zbiva jeste da neuobičajeni i nepoznati uzrok zamjenjuje obični i poznati uzrok.

S druge strane, u primjerima gdje postoji potpun uzrok bit će nužna egzistencija njegove posljedice jer značenje potpunog uzroka jeste zadovoljenje svega potrebnog za posljedicu, a pretpostavka nedogađanja posljedice znači da njena egzistencija potrebuje još nešto, što je suprotno izvornoj pretpostavci. Pretpostavka da nešto sprečava pojavu posljedice znači odsustvo potpunosti uzroka jer je *odsustvo smetnje* također uslov za pojavu posljedice, a pretpostavka potpunosti uzroka uključuje ovaj negirajući uslov. Pa kada kažemo da se dogodio potpun uzrok nečega, to znači da u dodatku događanja potvrđenih egzistirajućih uzroka i uvjeta ne postoji smetnja dešavanju posljedice.

Neki skolastički teolozi zamislili su da se ovo načelo specifično odnosi na nehotične uzroke koji ne djeluju izvan volje i da, u slučajevima slobodnih činilaca, ipak, nakon događanja svih dijelova uzroka, još ima prostora za upotrebu volje i izbor činioca. Oni su propustili primijetiti činjenicu da se racionalna načela ne daju ovako ograničiti te da je u slučajevima dobrovoljne radnje volja činioca jedan od sastojaka potpunog uzroka, i dokle god nema volje da se izvrši dobrovoljna

radnja, potpun uzrok se neće ostvariti čak i da se svi drugi uslovi egzistencije i neegzistencije postignu.

Zaključak je da svaki uzrok, kompletan ili nepotpun, ima relativnu nužnost (*wudžub bil-qijās*) u odnosu na svoju posljedicu. Slično tome, svaka posljedica ima relativnu nužnost u odnosu na svoj potpuni uzrok i ovim se dvije tačke skupa mogu nazvati *pravilo međusobnog podrazumijevanja uzroka i posljedice*.

Istovremenost uzroka i posljedice

Iz načela *međusobnog podrazumijevanja uzroka i posljedice* mogu se izvesti druga načela, među kojima je i načelo istovremenosti uzroka i posljedice, koje se može opisati na sljedeći način: kada god je posljedica vremenski egzistent, i kada je, također, bar jedan od dijelova njenog potpunog uzroka vremenski, uzrok i posljedica će se desiti istovremeno, i događanje potpunog uzroka neće imati vremenske udaljenosti od posljedice. Jer, ukoliko se pretpostavi da neko vrijeme, bez obzira koliko kratko, protekne nakon dešavanja svih dijelova potpunog uzroka te se posljedica desi nakon toga, ovo bi značilo da egzistencija posljedice nije nužna upravo u to pretpostavljeno vrijeme, dok implikacija relativne nužnosti posljedice u odnosu na potpuni uzrok podrazumijeva da egzistencija posljedice postaje nužnom čim se uzrok upotpuni.

Međutim, ovo načelo se ne primjenjuje na nepotpun uzrok jer egzistencija posljedice neće biti nužna sa egzistencijom bilo kojeg od njih. Naprotiv, ukoliko je samo jedan od dijelova potpunog uzroka odsutan, egzistencija posljedice će biti nemoguća; u protivnom posljedica ne bi trebala taj dio.

No, ukoliko su uzrok i posljedica nematerijalni, a nijedan od njih nije vremenski, u tom slučaju bi njihova vremenska istovremenost bila bez značenja. Isto vrijedi i za slučaj u kojem je posljedica vremenska, a uzrok je potpuno nematerijalan jer značenje vremenske istovremenosti je da se dva egzistenta dogode u isto vrijeme, dok se nešto potpuno nematerijalno ne može desiti u vremenskom okrilju i nema vremensku vezu ni sa bilo kojim egzistentom. Međutim, takav egzistent je egzistencijalno obuhvaćujući u odnosu na svoju posljedicu i sadašnjost te bi odustvo posljedice od ovog uzroka bilo nemoguće. Ova stvar biva

jasnijom uzimanjem u obzir relacionog karaktera posljedice i njenog stvaralačkog uzroka.

S druge strane, vremenska prioritentnost posljedice u odnosu prema bilo kojem uzroku, potpunom ili nepotpunom, nemoguća je jer bi ovo podrazumijevalo da posljedica ne bi bila u potrebitosti prema spomenutom uzroku u trenutku kada se on dogodi i da egzistencija uzroka u odnosu na posljedicu nije nužna. Jasno je da se ovo načelo naročito tiče vremenskih egzistenata.

Uzimajući ovaj princip u obzir biva posve jasno da tumačenje kauzalne veze kao uzastopnosti dviju pojava nije valjano jer uzastopnost podrazumijeva vremski prioritet uzroka u odnosu na posljedicu. I ne samo da ovo nema nikakvo značenje za nematerijalne stvari i stvaralačke uzroke, već je to nemoguće i za potpune uzroke koji uključuju nevremenske elemente. Jedini slučaj za koji princip uzastopnosti vrijedi jesu nepotpuni vremeniti uzroci, za koje je moguće da imaju vremenski prioritet u odnosu na svoje posljedice, kao što je pojava pojedinca prije izvršenja zadatka.

S druge strane, odveć je kazano da stalna uzastopnost dviju pojava nije nešto specifično samo za uzrok i posljedicu; mnoge pojave dolaze u postojanje jedna poslije druge bez postojanja ikakve uzročne veze među njima, poput dana i noći. Tako na vezu između slučajeva uzročnosti i slučajeva uzastopnosti upućuje tehnički termin koji glasi *općenitost i specifičnost u nekim slučajevima*.

No, neka ne ostane nedorečeno da se istovremenost dvaju egzistenata ne ograničava samo na uzroke i njihove posljedice. Postoje mnoge pojave koje se dešavaju istovremeno bez ikakvih uzročnih veza među njima. Čak je moguće za dvije pojave da se konstantno dešavaju istovremeno, a da nijedna od njih ne bude uzrokom druge. Naprimjer, ukoliko jedan uzrok dovede u postojanje dvije posljedice, ove dvije posljedice uvijek dolaze u postojanje zajedno, dok nijedna od njih nije uzrok onoj drugoj. Tako je veza između slučajeva uzročnosti i slučajeva istovremenosti također jedna od *općenitosti i specifičnosti u nekim slučajevima*. To jest, u nekim slučajevima postoji oboje, istovremenost i uzročnost, kao što su potpuni vremenski uzrok i njegova posljedica, dok u nekim drugim slučajevima uzročnost egzistira a istovremenost ne, kao što su nematerijalni uzroci i

nepotpuni uzroci koji egzistiraju prije nastanka njihovih posljedica. U nekim slučajevima postoji istovremenost bez uzročnosti, kao što se svjetlo i toplota pojavljuju istovremeno u sijalici.

Otuda se uzročnost na ispravan način ne tumači pomoću uzastopnosti dviju pojava niti pomoću njihove istovremenosti. Uzastopnost i istovremenost ne mogu se čak smatrati ni onim što uzrok i posljedica podrazumijevaju, niti se tumačenje uzročnosti pomoću njih može smatrati vrstom *specifične nužnosti* (*imkane has*) jer nijedno od njih nisu specifični za uzrok i posljedicu. Slično tome, ne može se smatrati da je tumačenje uzročnosti pomoću njih vrsta *opće nužnosti* (*imkane 'am*) jer nijedno od njih nije istinito za sve slučajeve uzroka i posljedice. Nadalje, u osnovi je neispravno nešto definisati pomoću nečeg općenitijeg jer takva definicija ni na kakav način pobliže ne označava definisani objekt.

Ustrajnost posljedice također je u potrebi za uzrokom

Drugo načelo koje se može izvesti iz međusobnog podrazumijevanja uzroka i posljedice je da potpuni uzrok mora trajati koliko i njegova posljedica, jer ukoliko bi posljedica opstojala i poslije uništenja potpunog uzroka, ili čak nakon uništenja jednog od njegovih dijelova, to bi podrazumijevalo da egzistencija posljedice nije u potrebitosti za svojim uzrokom tokom svog trajanja, dok je ovakva potreba neophodan zahtjev egzistencije posljedice od kojeg se ona nikada ne može odvojiti.

Ovo načelo je dugo vremena bilo tema rasprave među filozofima i teolozima. Filozofi su uvijek isticali da je egzistentnost posljedice uvijek u potrebitosti prema uzroku. Oni su smatrali da kriterij potrebitosti posljedice za uzrokom jeste štastvena mogućnost posljedice, a štastvo posljedice se nikada ne može lišiti ove osobenosti te će ona zato uvijek biti u potrebi za uzrokom.

Teolozi, koji u najvećem dijelu smatraju da kriterij potrebe za uzrokom jeste dolazak u postojanje (*hūdus*) – ili mogućnost i dolazak u postojanje zajedno, ne smatraju da je opstojnost posljedice u potrebitosti od uzroka, i čak je izvještavano da neki od njih drže da ukoliko bi bilo moguće da Uzvišeni Bog nestane, ovo ne bi uzrokovalo nikakve štete egzistenciji svijeta!! Da bi podržali ovaj stav, oni

pribjegavaju slučaju opstojnosti posljedica čak i nakon nestanka njihovih uzroka, kao što je slučaj s nastavka života djeteta nakon smrti njegova oca, ili ostanka zgrade nakon smrti njenog graditelja.

U odgovoru na rečeno filozofi vele da je mogućnost jedini kriterij potrebitosti posljedice za svojim uzrokom, a ne dolazak u postojanje i ne kombinacija mogućnosti i dolaska u postojanje. Da bi ovo dokazali, oni iznose sljedeću razumsku analizu: dolazak u postojanje je atribut egzistencije posljedice, i s razumsko-analitičke tačke gledišta, ovo je nešto što je podređeno (dolazi nakon) njenoj egzistenciji. Egzistencija je podređena stvaranju, a stvaranje (*idžad*) je nadređeno nužnosti (*wudžub*) i bivanju učinjenim nužnim (*idžab*). Bivanje učinjenim nužnim pripada stvari kojoj nedostaje egzistencija, tj. koja ima moguću egzistenciju. Ova mogućnost je upravo atribucija koja se izlučuje iz samog štastva jer je štastvo ono koje se jednako odnosi na egzistenciju i na ništavilo i nema prevagu ni nad jednim od njih. Stoga jedina stvar koja može biti kriterij za potrebitost za uzrokom jeste sama bićska mogućnost, koja je neodvojiva od štastva. Iz ovog razloga potreba posljedice će, također, biti trajna te posljedica nikada neće biti bez potrebitosti za svojim uzrokom.

Međutim, ovaj stav je, kako je naglašeno ranije, u skladu sa prioritetošću štastva, a kada je u pitanju prioritetošću egzistencije, kriterij potrebe za uzrokom mora se tražiti u egzistencijalnim karakteristikama posljedice, odnosno, kao što je to istakao Mulla Sadra, kriterij potrebe posljedice za uzrokom je njeno bićsko siromaštvo (*fakre zāti*) i ovisnost. Drugim riječima, slabost njenog egzistencijalnog nivoa koji je neodvojiv od nje. Što se tiče slučaja koji teolozi navode kao dokaz za opstojnost posljedice nakon nestanka njenog uzroka, treba reći da ono što je uništeno, ili čije su posljedice okončane, nije zbiljski (*haqīqī*) uzrok, već puki pripremni uzrok koji je u stvarnosti puki akcidentni uzrok za spomenute posljedice.

Ovo dalje može biti objašnjano na sljedeći način: Zgrada koja opstoji nakon smrti njenog graditelja ima skup zbiljskih uzroka, uključujući: uzrok koji joj daje egzistenciju, unutarnji uzroci (materija i forma), uvjeti za egzistenciju zgrade, kao što su uređenost građevinskog materijala u naročitom obliku i konfiguraciji, kao i nepostojanje smetnji koje bi mogle uzrokovati razdvajanje ovog materi-

jala. Dokle god postoji ovaj set uzroka, zgrada će, također, opstojati. Međutim, ukoliko Božanska volja nije usklađena sa opstojnošću zgrade; ili ukoliko građevinski materijali zbog vanjskih činilaca budu istruhli; ili ukoliko se uslovi koji su nužni za održavanje njenog oblika izmijene, tada će se bez sumnje zgrada srušiti. Građevinač koji je sastavio građevinske materijale predstavlja zapravo pripremni uzrok za pojavu ove posebne situacije u kojoj će se naći građevinski materijali. Ono što je uslov egzistencije i opstojnosti zgrade jeste ova naročita situacija, a ne osoba čiji pokret ruku uzrokuje prenošenje građevinskog materijala i pojavu spomenute situacije. Radnja koja je površno veže za gradnju predstavlja tek akcidentnu radnju, a zbiljska radnja graditelja jeste po pitanju pokreta njegovih ruku, koje se pokoravaju njegovoj volji. U odsustvu volje pokret će biti obustavljen i prirodno da smrću graditelja neće biti mogućnosti nastavka gradnje. Poput ovoga, egzistencija djeteta je posljedica njegovih vlastitih zbiljskih uzroka koji pored uzroka koji daje egzistenciju uključuje i specifične organske materijale sa naročitim kvalitetima koji čine tijelo pripravnim za posjedovanje duha. I dokle god opstoje nužni uslovi da tijelo posjeduje duh, njegov život će se nastavljati. Otac i majka nemaju uloge u opstojnosti ovih uzroka, činilaca i uvjeta. Čak je i njihova radnja po pitanju prenosa sperme i njenog smještanja u maternici akcidentna radnja.

Slično ovome, pokret tijela, u stvarnosti, jeste posljedica neke specifične energije koja dolazi u postojanje u njemu, i dokle god ovaj činilac postoji, kretanje će se nastavljati. Vezivanje kretanja tijela za vanjskog pokretača je poput vezanja posljedice za njenog pripremnog činioca koji ne igra nikakvu ulogu osim prenošenja energije u tijelo. Štaviše, ovim biva jasno da se pripremni činioци ove vrste, koji su, ustvari, akcidentni činioци, ne trebaju smatrati dijelovima potpunog uzroka, a potpuni uzrok je sastavljen od činioca koji daje egzistenciju, unutarnjih uzroka i uvjeta egzistencije te ništavila.

Lekcija 36

VEZE UZROKA I POSLJEDICE

Srodnost (*sinhijjat*) uzroka i posljedice

Bez sumnje, bilo koja posljedica ne dolazi u postojanje putem bilo kog uzroka. Čak i među istovremenim i uzastopnim pojavama ne postoji uvijek uzročna veza. Uzročnost je prije specifična veza među nekim egzistentima. Drugim riječima, između uzroka i posljedice mora postojati specifična veza koja se može nazvati srodnošću (*sinhijjat*) uzroka i posljedice. Ovo načelo je, također, intuitivni sud koji je blizak samoočiglednosti i koji se može pokazati putem najprostijih unutarnjih i vanjskih iskustava.

Međutim, postoji razlika između srodnosti i veze koja je nužna između uzroka i posljedice u slučajevima gdje uzroci daju egzistenciju, s jedne strane, i materijalnih i pripremnih uzroka, na drugoj strani. U

prvom slučaju karakteristike srodnosti mogu se utvrditi racionalnim dokazom i njihovo dokazivanje ide na sljedeći način: budući da egzistencija posljedice jeste zračenjem uzroka koji joj daje egzistenciju, za kojeg se može ugrubo kazati da daje egzistenciju vlastitoj posljedici, on sam mora imati egzistenciju koju onda može dati svojoj posljedici. Ukoliko je ne posjeduje, onda je ne može podariti ili zračiti njome (onaj koji daje nešto mora to posjedovati). Primjećujući da darivanje egzistencije posljedici ništa ne umanjuje od darovatelja postaje jasno da darovatelj posjeduje spomenutu egzistenciju u potpunosti tako da se egzistencija posljedice može smatrati njegovim isijavanjem i ozračjem.

Tako biva da srodnost između uzroka koji daje egzistenciju i njegove posljedice znači da ovaj uzrok posjeduje savršenstvo u savršnijoj formi u odnosu na posljedicu. Ukoliko uzrok u svojoj vlastitoj biti ne posjeduje vrstu egzistencijalnog savršenstva, on nikada neće biti kadar podariti ovo savršenstvo svojoj posljedici. Drugim riječima, svaka posljedica se rađa iz svog uzroka koji ima savršenstvo u savršnijoj formi od svoje posljedice. Ova stvar postaje jasnijom u pogledu naravi veze posljedice u odnosu na uzrok koji joj daje egzistenciju i specijalne gradacije između njih, a na ovo je ukazano u prethodnim poglavljima.

Ne postoji srodnost između materijalnih ili pripremljenih uzroka i njihovih posljedica jer takvi uzroci ne daruju niti zrače egzistencijom. Njihov uticaj se ograničava na promjene u egzistenciji njihovih posljedica. S obzirom na činjenicu da bilo šta ne može proizvesti bilo kakvu vrstu promjene, sažeto se da zaključiti da neka vrsta veze i srodnosti nužno postoji između takvih posljedica i uzroka. Međutim, osobine ove vrste srodnosti se ne mogu utvrditi putem racionalnog dokaza. To je moguće samo kroz iskustvo putem kojega se raspoznaje koja vrsta stvari može biti uzrokom nekih promjena i pod kakvim uslovima i uz pomoć kojih stvari ove promjene bivaju proizvedene.

Naprimjer, rasuđivanje analizom pojmova nikada neće moći otkriti da li je voda prosta ili složena iz drugih elemenata, i ukoliko jeste, od kojih i koliko elemenata je složena. Koji uslovi su nužni za takav spoj? Da li su pretpostavljeni uslovi zamjenjivi ili ne? Stoga se samo putem eksperimenta može ustanoviti da je voda na poseban način sastavljena od dvaju elemenata, kisika i vodonika, te da ovaj spoj zahtijeva i

određenu temperaturu i pritisak, a da električna struja može ubrzati proces njenog spajanja.

Uklanjanje sumnje

Kazali smo da iz racionalnog dokaza slijedi da svaki uzrok davalac egzistencije mora posjedovati savršenstvo naspram posljedice jer je apsurdno pretpostaviti da davalac manjka ono što treba dati drugome.

U vezi sa ovom temom može se ukazati na sljedeći problem: ovaj princip podrazumijeva da činioci davanja egzistencije imaju materijalne egzistencije i njihova savršenstva, dok činilac davanja egzistencije može biti jedino nematerijalni egzistent koji nema materije niti specifičnih materijalnih odlika. Pa kako nešto može zračiti onim što samo ne posjeduje?

U odgovoru na ovaj problem može se kazati da ono na šta se misli pod posjedovanjem savršenstva u odnosu na posljedicu jeste posjedovanje savršenijeg i većeg stupnja egzistencije od egzistencije posljedice tako da se egzistencija posljedice smatra ozračjem uzroka, a ne da su granice egzistencije posljedice tačno očuvane u uzroku, niti da uzrok ima isto štastvo kao i posljedica. Jasno je da veće savršenstvo egzistencije uzroka od nivoa egzistencije posljedice nije spojivo sa njihovim štaštenim jedinstvom. Nikada se ne može izlučiti jedno štastvo iz dvaju egzistenata koji imaju specifičnu gradaciju, od kojih se jedna smatra ravninom egzistencije druge i njenim ozračjem, jer ono što znači da dva egzistenta imaju jedno štastvo je to da njihove egzistencijalne granice odgovaraju jedna drugoj. A ovo je nemoguće u slučaju dvaju nivoa egzistencije, od kojih je jedan savršeniji od drugog i ima manje ograničenja i nesavršenosti. Međutim, neposjedovanje štastva posljedice i granica njene egzistencije ne znači i neposjedovanje njenog egzistencijalnog savršenstva. Ono što je nužno za uzroka davaoca egzistencije je posjedovanje egzistencijalnih savršenstava posljedice u savršenijoj i višoj formi, a ne posjedovanje njenih nesavršenstava i ograničenja. Ukoliko pojam tijela i ono što on podrazumijeva, kao što je bivanje prostornim i vremenskim, bivanje sposobnim za pokret i promjene, nije istinit za Boga Uzvišenog i potpuno nematerijalne stvari, to je zato što gore spomenuti pojam

podrazumijeva nesavršenosti i ograničenja materijalnih egzistenata, a ne njihova savršenstva.

Treba primijetiti da rješenje ovog problema postaje moguće besprekornošću načela prioriteta egzistencije, dok na osnovu prioriteta štastva ne postoji njegovo ispravno rješenje jer prioritetnost štastva podrazumijeva da ono čime, ustvari, uzrok zrači jeste vanjsko štastvo posljedice; i u skladu s ovim načelom, uzrok mora posjedovati to štastvo. Ne može se reći da uzrok posjeduje štastvo posljedice u savršenijoj formi jer takva gradacija, naročito specifična gradacija među štastvima, jeste bez značenja. Kao što je spomenuto u 28. lekciji, sva nematerijalna štastva, naročito prosta štastva, različita su jedna od drugih. Nadalje, pretpostavljanje štastva u slučaju Uzvišenog Boga nije ispravno.

Jedinstvo posljedice za jedinstvo uzroka

U skladu sa dobro znanim filozofskim načelom, iz jednog uzroka može se proizvesti samo jedna posljedica (*jedno ne proizvodi ništa do jedno*). Međutim, postoji nesporazum oko smisla ovog načela i primjera na koje se on primjenjuje. Jedan od tih nesporazuma glasi: da li jedinstvo uzroka znači pojedinačno jedinstvo ili jedinstvo vrste i da li se pod jedinstvom uzroka podrazumijeva potpuna prostost? Naprimjer, postoji značenje izabrano od strane Mulla Sadra u njegovom *Putovanju duše u Asfaru*, na temelju kojeg se spomenuto načelo smatra isključivim za Svetu Božansku Bītu, čijoj egzistenciji Bīti (*Zāt*) nema analitičke složenosti, tako da njena neposredna posljedica može biti samo jedan egzistent, a druga stvorenja moraju biti proizvedena putem jednog ili nekoliko posrednika iz ove prvotne posljedice.

Drugi filozofi su ovo načelo shvatili na način da ono, također, manje-više pokriva i druge slučajeve. Pa tako i u vezi s pojmom *proizvodnje* (*sudūr*) postoje razlike poput onih da li on odgovara svim uzročnim vezama, čak i uslovima i pripremnim uzrocima, ili je ograničen samo na djelotvorne uzroke, ili je, pak, ograničen na uzroke davaoce egzistencije. Drugim riječima, može li se reći, na temelju načela da pripremi činilac ne može imati više od jedne posljedice, da

jedan uslov neće imati više od jedne posljedice i da jedan prirodni činilac neće imati više od jedne radnje?

Da bi se otkrili slučajevi na koje se ovo načelo odnosi, trebali bi se pažljivo ispitati razlozi koji ga podržavaju da bi se pronašlo zašto se ono uopće zahtijeva. Filozofi su dali različite vrste obrazloženja za ovo načelo, ali najjasnije i istovremeno najčvršće od svih je ono koje potiče iz načela srodnosti uzroka i posljedice, a koje se može izraziti na sljedeći način: u skladu s načelom srodnosti uzroka i posljedice, uzrok mora posjedovati u savršenijoj formi ono što daje posljedici. Sada, ukoliko se pretpostavi da uzrok posjeduje samo jedan korijen *sinh* egzistencijalnog savršenstva (to je faktor uspostave srodnosti između uzroka i posljedice), prirodno, njegova posljedica će posjedovati niži nivo savršenosti, a ne neku drugu savršenost. Ukoliko pretpostavimo da se dvije različite stvari proizvode iz jednog takvog uzroka, tada, u skladu sa spomenutim načelom, uzrok mora posjedovati dva korijena savršenstva, dok je pretpostavljeno da on posjeduje samo jedan korijen egzistencijalnog savršenstva.

Pažljivom studijom rečenog argumenta možemo izlučiti nekoliko zaključaka:

1) Ovaj princip je specifičan uzroku davaocu egzistencije jer, kao što je spomenuto, odlika da uzrok mora posjedovati savršenstvo u odnosu na posljedicu je specifična uzroku davaocu egzistencije. Stoga se, na temelju ovog načela, ne može ustvrditi da svaki prirodni činilac, tj. razlozi izmjena i promjena u materijalnim stvarima, ima samo jednu posljedicu, ili da, naprimjer, postoji samo jedna stvar koja je uslov za posljedicu tog činioca; ili da postoji samo jedna stvar koja je pripremi uslov za njegovu sposobnost. Naprimjer, toplota je uslov za razne hemijske akcije i reakcije, a sama toplota dolazi u postojanje posredstvom raznih prirodnih faktora.

2) Ovaj princip se ne ograničava na samo jednu jedinku jer gornji razlog uključuje i jedinstvo vrste i ukoliko pretpostavimo da jedna vrsta uzroka davaoca egzistencije ima nekoliko jedinki te da sve one sve posjeduju jedan korijen egzistencijalnog savršenstva, tada će prirodno sve njihove posljedice biti jedne vrste.

3) Ovo načelo se ograničava na uzroke koji posjeduju samo jedan korijen savršenstva, međutim, ako egzistent ima nekoliko vrsta

egzistencijalnih savršenstava, ili sva egzistencijalna savršenstva u prostoformi, odnosno ako njegova egzistencija posjeduje gornja savršenstva sa istim jedinstvom i prostošću, tada ga ovaj argument neće obuhvatiti.

Stoga, gore spomenuto načelo ne uspostavlja ništa više do načela srodnosti između uzroka davaoca egzistencije i njegove posljedice. Jedinstvo prvoproizvedene stvari ne može se ustvrditi jedino na temelju ovog načela, mada postoji i drugi način da bi se ovo ustvrdilo, koji će biti prezentiran na odgovarajućem mjestu.

Jedinstvo uzroka za jedinstvo posljedice

Drugo dobro poznato načelo glasi: Jedna posljedica ne može biti proizvedena pomoću više od jednog uzroka (*Jedno ne može biti proizvedeno osim od jednog*).

Uprkos razlikama u vezi sa ovim načelom, svi filozofi se slažu da jedna posljedica može biti proizvedena iz složenog uzroka. Prema tome, ono što se u gornjem načelu podrazumijeva pod jedinstvom uzroka nije prostost i nedostatak složenosti. Nadalje, neporeciva je proizvodnja posljedice od strane nekoliko vertikalnih uzroka tako da je svaki od njih uzrok onome drugom. Drugim riječima: niti mnoštvenost posredničkih posljedica, od kojih je svaka posljedica one druge, niti mnoštvenost posredničkih uzroka nije suprotstavljena gornjem načelu.

S druge strane, svi filozofi se slažu da pojedinačna posljedica nema više od jednog potpunog uzroka. Tehnički kazano, nemoguća je združenost (konjukcija) nekoliko potpunih uzroka u nastanku samo jedne posljedice, jer ukoliko bi svi ovi uzroci bili djelotvorni, nužno bi tada putem njih bile dovedene u postojanje brojne posljedice tako da posljedica ne bi bila samo jedna. Ukoliko neki od ovih uzroka ne bi bio djelotvoran, to bi bilo kontradiktorno načelu međusobnog podrazumijevanja uzroka i posljedice ili načelu relativne nužnosti (*wudžub bil-qijas*) posljedice s obzirom na njen potpuni uzrok.

Ono oko čega nastaju sporenja u vezi sa ovim načelom je da li jedna vrsta posljedice uvijek mora biti proizvedena od strane jedne vrste uzroka, ili, da li je moguće da neki pojedinačni slučajevi, koji pripadaju jednoj vrsti posljedice, mogu biti proizvedeni od jedne vrste

uzroka, dok se drugi individualni slučajevi iste vrste posljedice proizvode od strane druge vrste uzroka. Ovdje većina ljudi, koja smatra da ovo načelo uključuje jedinstva vrste kao i individualna jedinstva, eksplicitno tvrdi da nekoliko vrsta uzroka može uticati na pojavljivanje jedne vrste posljedice, kao što je, naprimjer, toplota nekada posljedica zračenja Sunca, nekada goruće vatre, a nekad nastaje kao posljedica kretanja i trenja.

Međutim, imajući u vidu ono što smo kazali o načelu srodnosti, egzistencija posljedice se može proizvesti jedino putem uzroka koji posjeduje isti korijen (*sinh*), tj. egzistencijalno savršenstvo većeg nivoa od onog koje posjeduje posljedica. Posljedica nikada neće biti proizvedena od strane uzroka davaoca egzistencije kojem nedostaje korijen (*sinh*), a koji je savršenstvo posljedice. Stoga, u slučaju uzroka davaoca egzistencije i njegove posljedice mora biti kazano da je ne samo nemoguće za pojedinačnu posljedicu da bude proizvedena od strane dvaju ili više pojedinačnih uzroka davaoca egzistencije, već se ni samo jedan tip posljedice ne može dovesti u postojanje putem dvaju ili više tipova uzroka davaoca egzistencije. Ali u slučaju materijalnih ili pripremnih uzroka, budući da ne postoji racionalan dokaz za kvalitet njihove srodnosti sa njihovim posljedicama, ne može se ustvrditi da jedna vrsta posljedice mora imati jednu vrstu uzroka. Racionalno je moguće da bi nekoliko vrsta materijalnih ili pripremnih uzroka trebalo imati samo jednu vrstu posljedice, kao što se brojni uslovi i njihova ograničenja ne mogu ustvrditi putem racionalnog dokaza jer svi oni ovise o iskusvu.

Lekcija 37

NAČELA UZROKA I POSLJEDICE

Neke napomene u vezi sa uzrokom i posljedicom

Ispravno poimanje značenja uzroka i posljedice je dovoljno za spoznaju da nijedan egzistent ne može biti uzrok svoje vlastite egzistencije jer se značenje uzročnosti naslanja na činjenicu da egzistent ovisi o egzistenciji drugoga tako da se iz njih, s obzirom na ovisnost jednog o drugome, izlučuju pojmovi uzroka i posljedice, što će reći da je ovo primarni po sebi očigledni sud koji ne treba argument.

Pokatkad se u filozofskim raspravama može naići na izjave koje mogu voditi do takvih nerazumijevanja kao što su da, naprimjer, egzistent može biti uzrok svoje vlastite egzistencije, pa se, primjerice, za Uzvišenog Boga kaže: *Egzistencija nužnog egzidenta jeste zahtjev njegove vlastite biti*. Čak se u vezi sa izrazom *Nužni Egzistent po Sebi*, koji se koristi u poređenju sa *nužnim egzidentom po drugome*, može imati pogrešno razumijevanje na način da upravo kao što je u slučaju nužnog egzidenta po drugome, ono *drugo* uzrokom (nužnog egzidenta), tako, također, i u slučaju Nužnog Egzidenta po Sebi, On Sam jeste uzrokom (Nužnog Egzidenta).

Istina je, zapravo, da je ova vrsta diskusije rezultat jezičkih ograničenja i namjera nikada nije ustvrditi uzročnu vezu između Svete Božanske Bīti i Njegove Vlastite Egzistencije, već se ovim Uzvišenom Biću želi poreći pripisivanje bivanja bilo kakvom vrstom posljedice.

Da bismo ovo načinili shvatljivijim možemo spomenuti primjer iz običnog perzijskog jezika. Bude li neko upitan: “Sa čijom dozvolom si učinio ovo djelo?”, i on odgovori: “Učinio sam to svojom vlastitom dozvolom”, ovo ne znači da je on zaista dao sebi dozvolu, već da nije tražio dozvolu ni od koga drugoga. Izrazi *po sebi* i *zahtjev biti* ustvari

se koriste od strane govornika da bi se porekla uzročnost, a ne da bi se dokazala uzročnost biti.

Druga stvar koja proizvodi konfuziju je to kada filozofi smatraju da su materija i forma uzroci složenim tijelima, dok između njih zapravo ne postoji razlika ili mnoštvenost, odnosno tijelo nije ništa do združenost materije i forme, a to podrazumijeva jedinstvo uzroka i posljedice. Ovaj problem je izložen u filozofskim tekstovima i na njega se odgovara na sljedeći način: Ono čemu se uzročnost pripisuje jesu sama materija i forma, a ono čemu se pripisuje bivanje posljedicom jest njihova združenost, pod uslovom da su oni spojeni i da imaju složenu strukturu. Dakle, ukoliko se materija i forma promatraju odvojeno od bivanja združenim i bivanja složenim, svaka od njih se može smatrati uzrokom *cjeline*. Kada god se one razmatraju pod uslovom bivanja spojenim, složenim i u formi cjeline, tada ih nazivamo posljedicom njenih dijelova jer egzistencija cjeline ovisi o egzistenciji njenih dijelova.

Ovaj odgovor vraća nas na to da je razlika između uzroka i posljedice relativna prema našem gledanju (perspektivi) i odnosu (*i'tibar*), dok je uzročna veza činjenica i neovisna je o našim odnosima (pogledima, perspektivama) (premda se u drugom smislu, s obzirom na štastvene pojmove, zove odnosnošću – *i'tibari*).

Istina je da primjena pojma uzroka na materiju i formu i primjena pojma posljedice na njihovu združenost nije lišena nepreciznosti, kako je prije istaknuto. I ukoliko se tijelo, koje je pogodno da dobije novu formu, s dopuštenjem nazove materijalnim uzrokom nasljednog egzistenta, to je zato što ono priprema teren za pojavu kasnijeg.

Drugi zaključak se može načiniti u vezi sa primarnošću egzistencije. Pošto se uzročna veza stvarno održava između dvaju egzistenata, jasno je da štastvo nečega ne može biti smatrano uzrokom njegove egzistencije jer samo štastvo ne posjeduje zbilju da bi ono stvarno moglo biti uzrok nečemu. Slično ovome, štastvo se ne može smatrati uzrokom drugog štastva. Moguće je da će se reći da su filozofi uzroke podijelili u dva tipa: uzroci štastva i uzroci egzistencije. Primjer prvog tipa je uzrokovanje linije i površine štastva trougla, kao i uzrokovanje materije i forme štastva tijela. Primjer drugog tipa je uzrokovanje egzistencije vatre egzistencije toplote. Prema tome, poznato je da, po

njihovom mišljenju, egzistira svojevrsna uzročna veza među štvastvima. No, ovu vrstu rasprave treba smatrati nastalom jezičkom nedorečenošću, odnosno upravo kao što uzročna veza važi između egzistenata s obzirom na objektivnu egzistenciju i vanjski svijet, i kao što vanjska egzistencija posljedice ovisi o vanjskoj egzistenciji uzroka, ovakva veza se, također, može zamisliti u umskom svijetu u slučaju da razumijevanje štvastva ovisi o razumijevanju nečega drugog, kao što razumijevanje trougla ovisi o razumijevanju linije i površine. Ova jezička nedorečenost razlog je da se ne može ustvrditi da se načela zbiljskih i stvarnih uzroka i posljedica također primjenjuju i na njih.

Slična nedorečenost se može naći i u slučaju sekundarnih filozofskih inteligibilija, kao kada se *mogućnost* smatra *uzrokom potrebe za uzrokom* – dok ni *mogućnost*, a ni *potreba* nisu stvarne stvari i među njima je besmisleno pretpostavljati postojanje zbiljske uzročne veze ili uticaja u vanjskome svijetu. Jedno od ovoga se ne može smatrati uzrokom, a drugo posljedicom. Ono na šta se misli kada intelekt sagledava *mogućnost* štvastva jeste to da je intelekt vođen ka priznanju potrebe štvastva za uzrokom, a ne da *mogućnost*, koja se tumači kao nedostatak nužnosti za egzistencijom ili neegzistencijom, ima zbilju putem koje nešto drugo zvano *potreba za uzrokom* dolazi u postojanje.

Iz ovoga možemo zaključiti da rasprava o uzroku i posljedici, koja je predstavljena kao jedna od najosnovnijih filozofskih rasprava, u kojoj se iznose specifična načela za uzrok i posljedicu, mora biti ograničena na uzroke i posljedice u vanjskom svijetu i zbiljske veze među njima. Ako se u drugim slučajevima bude koristio izraz uzročnost, onda je to samo zbog jezičke nepreciznosti i nedorečenosti.

Nemogućnost uzročnog kruga

Jedna od stvari koja je predstavljena a pripada uzročnoj vezi je ta da je za bilo koji egzistent nemoguće, s obzirom na aspekt u kojem je on uzrok i uticaj za pojavu drugog egzistenta, da upravo iz tog aspekta on bude posljedica i u potrebi za tim drugim egzistentom. Drugim riječima, nijedan uzrok ne može biti posljedica svoje vlastite

posljedice. Iz druge perspektive viđeno, uzrok ne može biti uzrok svog vlastitog uzroka. Ovo se može izreći na još jedan način, rekavši da je za egzistent nemoguće da bude i uzrok i posljedica drugom egzistentu. I evo nas kod suda o nemogućnosti kružnih uzroka, koji se može smatrati po sebi očiglednim, ili da je, u najmanjem, blizak po sebi očiglednom. Ukoliko se subjekt i predikat ovog suda pravilno razumiju, o ovome više neće biti sumnje jer bivanje uzrokom podrazumijeva bivanjem bez potrebe, a činjenica da bivanje posljedicom podrazumijeva bivanje u potrebi, a združenost bivanja bez potrebe i bivanja u potrebi s jednog aspekta jeste kontradikcija (*takabel mutadajifan*).

Moguće je da se na ovom polju pojave sumnje koje proizlaze iz pomanjkanja preciznosti po pitanju značenja subjekta i predikata, kao što je slučaj za mnoge po sebi očigledne sudove. Može se zamisliti, naprimjer, da, ukoliko bi čovjek svoju vlastitu hranu dobijao jedino kroz poljoprivredu, on bi umro od gladi da nije proizvoda njegove vlastite poljoprivrede. Na ovaj način, spomenuti proizvodi bi, s jedne strane, bili posljedice poljoprivrede, a s druge strane bi bili njen uzrok. Pa bi zbog toga pretpostavljeni poljoprivrednik bio uzrok uzroka samog sebe, a i posljedica posljedice samog sebe. Međutim, niti je poljoprivrednik zbiljski uzrok poljoprivrednih proizvoda, jer je on samo njihov pripremni uzrok, a niti su poljoprivredni proizvodi uzrok postojanja poljoprivrednika, već su ti proizvodi samo elementi od kojih zavisi nastavak njegovog života. Drugim riječima, egzistencija poljoprivrednika u toku sjetve i žetve je uzrok, a ne posljedica; a kasnije ona biva posljedicom, a ne uzrokom. Isto tako su poljoprivredni proizvodi u vrijeme njihova rasta posljedice, a ne uzroci, a u vrijeme prehranjivanja poljoprivrednika oni su uzroci, a ne posljedice. Stoga, bivanje uzrokom i bivanje posljedicom nije s obzirom na isti aspekt. Jedino što se u ovom pogledu može reći je da egzistent u jedno vrijeme može biti pripremni uzrok za nešto što će trebati u budućnosti.

Ono što se misli pod nemogućim krugom nije ova vrsta veze; ono što se ovdje podrazumijeva je to da egzistent, koji je s istog aspekta s kojeg je uzrok pojave nečeg drugog, ne može s istog tog aspekta u kojem je posljedica biti posljedica te iste stvari i u potrebi za njom.

Riječju, on daje posljedici nešto što ona potrebuje od njega da bi posjedovala tu istu stvar i što se mora dobiti ovom posljedicom.

Drugi problem je to da uočavamo da toplota uzrokuje pojavu vatre, dok je vatra, također, uzročnik toplote. Stoga je toplota uzrok samog svog uzroka. No, rješenje ovoga problema je, također, jasno jer je toplota koja je uzrok vatre različita od toplote koja dolazi u postojanje kao posljedica vatre. Mada ove dvije toplote mogu biti jedno po vrsti, one su množtvne s obzirom na njihovu egzistenciju u vanjskom svijetu. A ono na šta se misli pod jedinstvom koje pripada ovom načelu (tj. nemogućnosti kružnih uzroka) jeste individualno jedinstvo, a ne pojmovno jedinstvo. Ustvari, ovaj problem je rezultat brkanja između pojmovnog jedinstva i jedinstva primjeraka (objekata), ili je posljedica brkanja između dvaju značenja jedinstva.

Drugi nedosljedni problemi predstavljeni su od strane nekih materijalista i marksista, a koje ovdje nema potrebe spominjati ukoliko se dovoljna pažnja obratiti na pojmove načela *nemogućnosti kružnih uzroka* i datih odgovora na spomenute probleme.

Nemogućnost beskonačne regresije

Doslovno značenje regresije (*tesalsul*) jesu slučajevi koji slijede jedan iza drugog u lancu, bilo da su karike ovog lanca konačane ili beskonačne, i bez obzira da li između njih postoji uzročna veza. Međutim, tehničko značenje ograničava se na slučajeve u kojima su jedan ili oba smjera lanca neograničeni. Filozofi smatraju da je beskonačna regresija nemoguća po dva uvjeta: prvi je da među karikama lanca treba postojati stvarna uređenost, tako da bi svaka karika slijedila neku drugu u stvarnosti, a ne konvencionalno; drugi je da sve karike trebaju postojati u isto vrijeme, a ne tako da uništenjem jedne druga dođe u postojanje nakon nje. Iz ovog razloga, vremenski beskonačni niz događaja suštinski se ne čini nemogućim.

U isto vrijeme, u uobičajenom filozofskom stilu beskonačna regresija nije ograničena na uzročne regresije, i mnogo razloga koji ukazuju na nemogućnost regresije uključuje i regresiju u kojoj nema uzročne veze među karikama, poput dokaza koji se donose protiv aktuelne beskonačnosti (*burhane musamatah, burhane tatbiq i burhane sullami*) koji se spominju u detaljnim filozofskim knjigama. U ovim dokazima

koriste se neke matematičke premise, mada o njima postoji sporenje. Međutim, neki dokazi se naročito tiču uzročne regresije, poput dokaza koji je dao Farabi, poznatog kao *najčvršći i najkoncizniji dokaz (burhane esadd ahsar)*, koji se može iznijeti na sljedeći način:

Ako se pretpostavi da svaka karika u lancu egzistenata ovisi o drugoj tako da ako prethodna karika ne postoji, ovisna karika se, također, neće dogoditi, ovo podrazumijeva da ovaj regres kao cjelina ovisi o drugom egzistentu jer je pretpostavljeno da sve njegove karike imaju odliku (ovisnosti o drugoj) i nema nikakve alternative nego pretpostaviti da postoji egzistent na čelu lanca koji sam nije ovisan o nečemu drugome. Dok se ovaj egzistent ne dogodi, karike lanca neće doći u postojanje slijedu. Stoga takav lanac ne može biti beskonačan u smjeru svog početka. Drugim riječima, beskonačna regresija uzroka je nemoguća.

Sličan ovome je i dokaz koji se temelji na osnovu načela uspostavljenih od strane Mulla Sadraa u njegovoj transcendentnoj filozofiji, a za nemogućnost regresije uzroka davaoca egzistencije, koji se može predstaviti na sljedeći način:

U skladu s primarnošću egzistencije i povezanosti egzistencije posljedice sa uzrokom davaocem egzistencije, svaka posljedica u vezi sa svojim stvaralačkim uzrokom je upravo sama ta veza i ovisnost. Ona nema vlastitu neovisnost. Ako je dati uzrok posljedice u odnosu na prethodni uzrok, on će imati isto stanje ovisnosti prema prethodnom uzroku. Pa ukoliko se pretpostavi lanac uzroka i posljedica, takav da je svaki uzrok posljedica nekog drugog uzroka, nastat će lanac veza i ovisnosti. Po sebi je očigledno da se ovisna egzistencija ne može dogoditi bez događanja neovisne egzistencije koja ovisi o prethodnoj. Tako neizbježno mora postojati neovisna egzistencija iza cijelog lanca veza i ovisnosti u svjetlu koje se sve one događaju. Stoga se ovaj niz ne može smatrati bespočetnim i bez apsolutno neovisnog člana.

Razlika između ovih dvaju dokaza leži u činjenici da prvi dokaz pokriva sve realne uzroke (uzroke koji nužno moraju egzistirati sa svojim posljedicama), dok se drugi dokaz ograničava samo na uzroke davaoce egzistencije, koji također pokrivaju kompletne uzroke, dok oni uključuju uzroke davaoce egzistencije.

Lekcija 38

DJELOTVORNI UZROK

Uvod

Jedna od najpoznatijih klasifikacija uzroka (možda po prvi put izrečena od strane Aristotela) je ona o djelotvornim uzrocima, krajnjim uzrocima, materijalnim uzrocima i formalnim uzrocima, od kojih se prva dva nazivaju vanjskim uzrocima, a posljedna dva unutarnjim uzrocima ili uzrocima opstanka (*'ilale qawam*), a koji se s jednog stajališta nazivaju uzrocima štastva. Iz prethodnih lekcija biva jasno da primjena pojma uzrok na posljednja dva tipa uzroka uključuje neke nepreciznosti. Na kraju 31. lekcije ukazano je da su materijalni i formalni uzroci upravo materija i forma tijela, koje se u odnosu na

složena tijela nazivaju materijalnim i formalnim uzrocima, a u odnosu jedne spram druge nazivaju se materija i forma, i prirodno su specifične za materijalne stvari. A pošto će se kasnije¹⁹ raspravljati o materiji i formi, ovim ćemo završiti spomenutu raspravu. Poglavlje o uzročnosti će ovim biti zaključeno raspravom o djelotvornim i krajnjim uzrocima.

Djelotvorni uzroci i njihovi tipovi

Pod djelotvornim uzrokom podrazumijeva se egzistent putem kojeg se drugi egzistent (posljedica) dovodi u postojanje i koji u općem smislu uključuje prirodne činioce koji imaju dejstvo na kretanja i izmjene tijela. Drevni filozofi su prepoznali dvije vrste radnji i uticaja u svijetu: jedna je voljna radnja (*fi'l-e iradi*), koja se vrši voljno od strane živih egzistenata koji posjeduju svijest. To su radnje poput pokreta i drugih osobina koje su u skladu sa voljom činioca, takve su dobrovoljne (*ihtijari*) radnje čovjeka koje se događaju u raznim formama. Druga vrsta su radnje učinjene od strane egzistenata bez svijesti i bez volje – takve akcije su monotone i bez varijacija.

Drevni filozofi su smatrali da svaki tjelesni egzistent posjeduje specifičnu prirodu koja neophodno posjeduje naročite zahtjeve. Naprimjer, svaki od četiriju elementa: zemlja, voda, zrak i vatra, smatranu su da posjeduju sklonost ka svojoj vlastitoj prirodnoj lokaciji i specifičnim prirodnim kvalitetima, pa ukoliko bi, naprimjer, njihove lokacije bile izmijenjene posredstvom nekog vanjskog faktora, njihova prirodna tendencija bio bi pokret prema originalnim lokacijama. Na ovaj način oni su pravdali pad kamenja, lijevanje kiše i uzdizanje plamena vatre. Oni su prirodu smatrali izvorom kretanja.

Kasnije, shvaćajući činjenicu da se s vremena na vrijeme kretnje i uticaji stvari događaju suprotno njihovim prirodnim osobinama, ustanovljena je treća vrsta radnje nazvana *neprirodna radnja* (*fi'le qasri*); naprimjer, usljed puhanja vjetra prašina se uzdiže prema nebu. Ovo je povezano sa neprirodnom prirodom prašine, a vjerovalo se da se prašina, kao vrsta zemlje, uzdiže prema nebu neprirodnom kretnjom,

¹⁹ U lekciji 46.

a da se vraća na zemlju prirodnom kretanjom. U ovim slučajevima oni su vjerovali da kretanja neće ustrajati (*jer neprirodno nije ustrajno*).

S druge strane, shvaćajući činjenicu mogućnosti da voljni činilac bude prisiljen kretati se nasuprot svojoj vlastitoj volji, zbog dominacije nekog snažnijeg činioca, postavljena je druga vrsta činioca pod imenom *prinudni činioc* (*fā'ile džebri*), koji je za voljnog činioca nešto poput neprirodne radnje za prirodnog činioca.

Islamski filozofi su se duboko zamislili nad pitanjem voljnih činilaca te su ih, na početku, podijelili u dvije vrste: prvi je hotimični činilac (*fā'il bil-gasd*); a drugi je providajni činilac (*fā'il bil-inājet*). Osnova ove podjele bila je razmatranje razlike između voljnih činilaca, koji ponekada treba motivaciju pored njihovih vlastitih štastva, kao što je čovjek, koji mora biti motivisan da bi se pokrenuo svojom voljom sa jednog na drugo mjesto. Ova vrsta se naziva hotimični činilac. Ponekad voljni činilac ne zahtijeva nikakvu motivaciju i naziva se providajnim činiocem. Djelovanje Uzvišenog Boga je bilo smatrano drugom vrstom.

Kasnije su iluminacionisti sa većom preciznošću ustanovili drugu vrstu činilaca: obaviješteni (*'ilmi*) i dobrovoljni činilac (*ihtijari*), čije detaljno znanje o svojoj radnji jeste sama ta radnja, kao što je detaljno (*tefšili*) znanje čovjeka o svojim vlastitim umskim formama identično sa samim tim formama, a činilac prije njihova događanja nema detaljnog znanja o njima, već jedino posjeduje sažeto (*idžmāli*) znanje koje je identično sa biti činioca. Da bi se nešto zamislilo, nije potrebno prethodno zamisliti ono što se zamišlja, i ovo djelovanje (*fā'lijjat*) zove se djelovanje po saglasnosti (*fā'lijjat bil-rida*). Oni smatraju da Božansko djelovanje pripada ovoj vrsti.

Najzad je Mulla Sadra, inspirisan kur'anskom objavom i irfanskim govorima, ustvrdio da postoji druga vrsta obaviještenog činioca. U ovoj vrsti djelovanja činilac ima detaljno znanje radnje u postaji svoje biti, i upravo to znanje ima kao sažeto znanje (*ilme idžmāli*) njegove (znanja) sopstvene biti. Ovo se zove činilac po samootkrovenju (*fā'il bil-tedželli*). Smatra se da djelovanje Uzvišeng Boga pripada ovoj vrsti. Da bi uspostavio ovu vrstu djelovanja, on je koristio prednost načela svoje transcendentalne filozofije, naročito specijalne gradacije i

posjedovanja savršenstava od strane uzroka davaoca egzistencije u odnosu na vlastite posljedice.

Slično ovome, primjećujući da su ponekad dva činioca jedan uz drugog djelotvorni u vršenju radnje, te da udaljeniji činilac vrši djela putem bližeg činioca, islamski filozofi su uspostavili drugu vrstu djelovanja zvanog podređeno djelovanje (*fā'lijjat bil-tashīr*), koje može biti združeno sa drugim vrstama djelovanja. Naprimjer, varenje hrane, koje se vrši posredstvom sposobnosti tijela, a koje je pod komandom i dominacijom duše, naziva se podređenom radnjom. Potom, na temelju načela transcendentne filozofije, a s obzirom na činjenicu da svaki uzrok u odnosu prema svom uzroku davaocu egzistencije jest čista veza, uspostavlja se jasniji primjer podređenog činioca, pa se može dati i čvršće filozofsko tumačenje o vezi radnje sa brojnim vertikalnim činionicima, uključujući i vezu dobrovoljnih radnji čovjeka prema sebi samome; i redom prema višem izvoru (*mabādi 'alijje*) i prema Bogu Uzvišenom.

Na ovaj način, kako je kazao Hākim Sabzāvāri, činiooci se mogu klasificirati u osam vrsta: prirodni činiooci (*fā'il bil-tab'*), neprirodni činiooci (*fā'il bil-qasr*), hotimični činiooci (*fā'il bil-qasd*), prinudni činiooci (*fā'il bil-džabr*), podređeni činiooci (*fā'il bil-taskhīr*), providajni činilac (*fā'il bil-'inājet*), činilac po saglasnosti (*fā'il bil-ridā*) i činilac po samootkrovenju (*fā'il bil-tedželli*).

Napomene o tipovima činilaca

1) Ono što su drevni filozofi kazali u vezi s prirodnim i neprirodnim činioocem ovisilo je o uspostavljenim načelima drevnih fizičara, uključujući i teoriju o četirima elementima te njihovim sklonostima vezanim za njihovo prirodno mjesto i kvalitet: vlažno, suho, toplo i hladno, za koju sada znamo da nije valjana. Ali, u svakom slučaju nema sumnje da tjelesni egzistenti utiču jedni na druge kao i da pojave materijalnih fenomena ovise o zadobijanju odgovarajućeg terena i potrebnih uvjeta. Stoga je egzistencija materijalnih uvjeta i sredstava za ostvarenje tjelesnih posljedica bila i uvijek će biti validna kao filozofsko načelo.

Posao filozofije nije da za svaku pojavu odredi specifična sredstva i prirodne činioce. Oni se moraju uspostavljati empirijskim metodama

kroz razne prirodne nauke. Naprimjer, na temelju moderne naučne teorije, prostorni pokret se može smatrati neophodnim (bītskim) uvjetom svjetlosti; i sile privlačenja i odbijanja mogu se protumačiti kao činioci prinudnog kretanja tijela. Na ovaj način, valjanije je vezati radnju za prinudnu silu i smatrati prinuđena tijela isključivo pasivnim, uprkos činjenici da se ona u skladu sa gramatikom mogu smatrati činiocima, no znamo da načela filozofije ne slijede diktate gramatike.

2) Izraz *određenje* (*džēbr* – determinacija), koji se koristi nasuprot *slobodi* (*ih̄tījar*), nekada se vidi kao antiteza slobodi i u ovom smislu se, također, primjenjuje na prirodne i neprirodne činioce, a ponekada se svodi na slučajeve koji imaju moć slobode. Izraz *određen* se koristi samo za dobrovoljne činioce koji gube svoju vlastitu slobodu u određenim uslovima pod uticajem moćnih vanjskih faktora. Značenje *prinuđenog činioca* (*fā'il bil-džēbr*) je ovo posljednje značenje.

Treba primijetiti da gubljenje slobode ima razne nivoe. Naprimjer, radnja onoga koji je primoran da učini nešto pod prijetnjom može se protumačiti prinudnom. Slično ovome, onaj ko u izvjesnim uslovima nema alternative osim da jede srtvinu da bi preživio, također se smatra da je učinio prinudnu radnju. Ali, u slučaju prinude i nužde sloboda nije u potpunosti zanegirana, nego je samo opseg slobode činioca ograničen u odnosu na uobičajene okolnosti. Jasno je da smisao termina *prinuđenog činioca*, koji koriste filozofi, ne pokriva ove primjere te se ova prinuda svodi na slučajeve u kojima se sloboda činioca u potpunosti negira. Tako se može kazati da takvu radnju zbiljski proizvodi onaj koji prisiljava, i njegova veza sa prisiljavanom jedinkom je pasivna, kao što je to spomenuto u vezi sa slučajem neprirodne radnje.

3) Prije nego su islamski filozofi ustanovili razne vrste dobrovoljnih činilaca, uključujući providajnog činioca (*fā'il bil-inājet*), činioca po saglasnosti (*fā'il bil-rida*) i činioca po samootkrovenju (*fā'il bil-tedželli*), zamišljano je da dobrovoljno djelovanje bude ograničeno na hotimične činioce (*fā'il bil-qasd*). Zbog toga su neki *mutekellimini* radnje Uzvišenog Boga smatrali hotimičnim (namjeravanim). Čak i nakon što su islamski filozofi došli do stava da je Božansko okrilje lišeno djelovanja ove vrste, koje podrazumijeva nedostatnost i attribute mogućnosti, neki *mutekellimini* su ih osudili kao poricatelje Božije slobode. Istina je, međutim, da se najveći nivo slobode svodi na Svetu

Božansku Bit, a njen najniži nivo egzistira u hotimičnim činocima. Da bi pojasnili ovu stvar, nužno je dati stanovita pojašnjenja o volji i slobodi.

Volja i sloboda

Izrazi volja i sloboda imaju razne primjere koji se manje-više vežu jedni za druge, ali zanemarivanje njihovih razlika dovodi do konfuzije i grešaka. Iz ovoga razloga mi ćemo prvo ukazati na slučajeve u kojima se svaki od njih koristi, a potom ćemo ih usporediti sa tipovima činilaca.

Volja

Izraz *volja* (*irādet*) ima opće značenje koje je, grubo kazano, sinonim sa željenjem i pokazivanjem naklonosti. U ovom značenju se također koristi i odnosu na Uzvišenog Boga, kao i u slučaju čovjeka kada se prepoznaje kao duhovni kvalitet (suprotno od odvratnosti). U ovom pogledu liči na znanje (*'ilm*), koje s jedne strane uključuje bićsko znanje Božanstva, a s druge strane uključuje stečeno znanje (*'ilme husuli*) čovjeka, koje se smatra duhovnim kvalitetom. Ako Bog da, u poglavlju o teologiji ovo će se dalje pojasniti. Treba primijetiti da je izraz Božija *raskrivajuća volja* (*iradeje tešri'i*), koji se primjenjuje na dobrovoljne radnje drugog činioca, također jeste primjer *volje* u općem značenju.

Drugo značenje *volje* je odlučivanje da se izvrši neko djelo, a ovo ovisi o predodžbi (*tasawwur*) djela i potvrdi (*tasdiq*) neke koristi (uključujući zadovoljstvo), i smatra se da je zbiljska vrsna razlika (*fasl el-haqiqi*) životinje (koja se kreće voljno), i također se smatra karakteristikom hotimičnog činioca. Bilo je rasprava o istinskom smislu (*haqiqat*) *volje* te su mnogi filozofi smatrali da je ona svojevrsni duhovni kvalitet i da je suprotna *odvratnosti*. Međutim, izgleda da je *volja* u ovom smislu radnja duše i da nema suprotnosti, mada se u određenoj mjeri varanjem, njenom suprotnošću može smatrati stanje čuđenja ili oklijevanja.

Specifičniji smisao *volje* ograničava se na razumske egzistente, a to znači odluka koja rezultira iz razumskog davanja prednosti, i u

ovom smislu se ne koristi za životinje. U skladu sa ovim značenjem, voljna radnja je sinonim za planiranu radnju i suprotna je instinktivnoj radnji ili onoj koja se čini iz čistog uživanja.

Sloboda

Izraz *sloboda* također ima opće značenje koje je suprotno čistoj određenosti (determinizmu), a to znači da inteligentan činilac izvršava djelo na osnovu svoje vlastite želje bez prisile od strane drugog činioca.

Drugo značenje *slobode* je to da činilac ima dvije suprotne sklonosti te daje prednost jednoj u odnosu na drugu. U ovom značenju sloboda je ekvivalentna selekciji i izboru te biva kriterijem za dužnost, nagradu ili kaznu.

Treće značenje je izbor djela na osnovu činiočeve unutarnje sklonosti i druga osoba nikada ne može izvršiti nikakav uticaj na njihovo izvršenje. Suprotno je *prinudnoj radnji*, koja se vrši pod pritiskom ili pod nečijom prijetnjom.

Četvrto značenje je izbor djela na koje ne utiču ograničenja nečije mogućnosti ili škripac u kojem se činilac nalazi. Ono je suprotno *hitnom djelu* koje se izvršava pod uticajem takvih ograničenja. U skladu sa ovim značenjem, neko ko u vrijeme gladi nema izbora osim da jede strvinu da bi preživio, ne djeluje slobodno, pa čak i ako se u nekom drugom smislu može nazvati slobodnim.

Sada ćemo pretesti tipove spoznajnih činilaca sa aspekta raznih značenja volje i slobode.

Hotimični činilac (*fā'il bil qasd*) može se smatrati činiocom koji posjeduje sva tri značenja volje jer je njegovo djelo naklonjeno; o njemu je odlučeno, i donesena je odluka na osnovu vlastitog razumskog davanja prednosti. Prema tome, samo skupina hotimičnih radnji, koje se čine iz čistog uživanja, neće biti voljnim. Hotimični činilac može također imati slobodu u sva četiri smisla, mada postoje neki tipovi hotimičnih djela koja se ne mogu smatrati slobodnim u drugom, trećem ili četvrtom smislu. Međutim, sva ona će biti slobodna u prvom

smislu. Naprimjer, disanje, koje čovjek nema namjeru napustiti, nije slobodno u drugom smislu. Prisilno djelo neće biti slobodno u trećem smislu. Jedenje strvine u vrijeme gladi nije slobodno u četvrtom smislu. Ipak, sva ova djela su slobodna u prvom smislu jer ovo nije slučaj da je sloboda činioca potpuno zanegirana.

Što se tiče providajnog činioca (*fā'il bil-inājet*), činioca po saglasnosti (*fā'il bil-rida*) i činioca po samootkrovenju (*fā'il bil-tedželli*), oni će se smatrati voljnim jedino u prvom smislu jer ovi činioци nemaju potrebe da misle ili odlučuju. Isto tako, oni će se smatrati slobodnim u prvom, trećem i četvrtom smislu zato što ne izvršavaju svoja djela pod prinudom, pritiskom vanjskih faktora ili uvjeta. Jedino se u drugom smislu ovi činioци ne mogu smatrati slobodnim jer za njih nije nužno da biraju između suprotstavljenih motivacija. Tako postaje jasno da su volja u prvom smislu i sloboda u prvom smislu uvijek ekvivalentni (*tasavi*) po obuhvatnosti. U drugom i trećem smislu volja je specifičnija (*u'mum husus mutlaq*) od slobode u prvom, trećem i četvrtom smislu jer se ne primjenjuje na providajnog činioca (*fā'il bil-inājet*), činioca po saglasnosti (*fā'il bil-rida*) i na činioca po samootkrovenju (*fā'il bil-tedželli*). Suprotnost slobodi u navedenim značenjima može se primijeniti na sve ove slučajeve. Na ovaj način postaje jasno da poricanje volje u drugom i trećem smislu u odnosu na Uzvišenog Boga ili na potpuno nematerijalne stvari ne znači poricanje slobode takvih činilaca.

Također je jasno da se volja u smislu odluke da se izvrši djelo može smatrati slobodnom radnjom, iako nije vrsta hotimične radnje i nije zasnovana na volji i odluci drugoga. Možda se i duša u odnosu na volju može smatrati činiocem po samootkrovenju.

Najzad, da se zaključiti da se najveći stupnjevi slobode odnose isključivo na Uzvišenog Boga jer On nije samo slobodan od uticaja vanjskih faktora, već je, također, slobodan od suprotstavljajućih unutarnjih sklonosti. Tako, potpuno nematerijalne stvari imaju stupnjeve slobode jer su one samo podređene Božanskoj volji, ali na njih se ne vrši vrsta pritiska, nisu predmet unutarnjih konflikata i nisu predmet dominacije jedne sklonosti nad drugima. Međutim, duše pripojene materiji, poput čovjeka, imaju najniži nivo slobode i njihove se volje manje-više mogu oblikovati pod uticajem vanjskih faktora. U isto

vrijeme, sve njihove slobodne radnje nisu istog stupnja. Tako je, naprimjer, čovjekova sloboda u stvaranju umskih formi (što predstavlja svojevrsnu radnju po saglasnosti) mnogo slobodnija i savršenija nego njegova sloboda da vrši fizička djela (koja su hotimične radnje) jer su ova potonja u potrebi za nedobrovoljnim uvjetima.

Lekcija 39

KRAJNJI UZROK

Analiza po pitanju slobodnih radnji

Nikakvo slobodno i voljno djelo, u općem smislu ovih termina, ne vrši se bez svijesti i znanja njegovog činioca, bez obzira da li je ovo znanje sama bit činioca, kao što je slučaj činioca po samootkrovenju (*fā'il bil-tedželi*), ili je ovo znanje upravo sama radnja, kao što je to u slučaju činioca po saglasnosti (*fā'il bil-ridā*), ili ovo znanje podrazumijeva znanja same biti, kao što se vjerovalo za znanje providajnog činioca (*fā'il bil-inājet*), ili je ono odvojivi akcident biti, kao što je slučaj sa hotimičnim činiocem (*fā'il bil qasd*).

Slično tome, nema slobodnog i voljnog djela u odnosu na koje činilac nema neku vrstu ljubavi (*muhabbat*) i zadovoljstva, naklonjenosti i privlačenja tako da se ono ne čini sa potpunom bezvoljnošću, averzijom i prezirom. Čak i u slučaju nekoga ko sa odvratnošću uzima lijek lošeg ukusa, ili nekoga ko je odlučio da mu se hiruškim putem odstrani dio tijela, čini se to u interesu zaštite vlastitog zdravlja i njegovo zdravlje neće biti očuvano osim kroz gorke lijekove ili odsijecanje inficiranog dijela tijela. U ovom pogledu uzimanje lijekova i gubitak ruke se želi. Želja je ta koja savladava odvratan ukus i neugodnost usljed gubitka organa.

Ljubav prema i želja za djelom razlikuju se s obzirom na vrstu činioca, pa shodno tome postoje različiti pojmovi koji se na njih primjenjuju. Nekada je primjenjiv samo pojam ljubavi, koja je sama bit činioca, kao što je slučaj sa činiocem po samootkrovenju (*fā'il bil-tedželi*). Ponekada je primjenjiv pojam zadovoljstva (*ridā*), kao što je slučaj činioca po saglasnosti (*fā'il bil-ridā*); nekada bit podrazumijeva ljubav, kao što je slučaj s providajnim činiocem (*fā'il bil-inājet*), a nekada je to vrsta duhovnog kvaliteta i odvojivi je akcident od biti, poput čežnje (*šawq*), kao što je slučaj s hotimičnim činiocem (*fā'il bil qasd*).

Najobuhvatniji pojam, koji uključuje sve slučajeve, je pojam ljubavi u općem smislu. Njegov kriterij je percepcija saglasnosti i

savršenstva voljenog i to se može imenovati kao poželjnost. Stoga se može kazati da dobrovoljna radnja ovisi o činiočevom smatranju radnje saglasnom njegovoj vlastitoj biti i zato je on želi i voli. Najzad, dobrovoljni činilac posjeduje sva svoja vlastita savršenstva i njegova ljubav pripada radnji sve dok je ona posljedica njegovog vlastitog savršenstva, kao što je slučaj sa potpuno nematerijalnim stvarima. Nekada njegova ljubav pripada savršenstvu koje on ne posjeduje i radnja se izvodi da bi se zadobila i dosegla nedostajuća perfekcija, kao što je slučaj sa životinjskim i ljudskim dušama koje izvode vlastite dobrovoljne radnje zarad postizanja stanja koje je saglasno njihovim bitima pa zadobijaju zadovoljstvo i koriste se time. Razlika između ovih dviju vrsta je ta da u prvom slučaju ljubav prema postojećem savršenstvu (*kemal-mewdžūd*) jeste izvor izvršenja radnje. A u drugom slučaju, ljubav prema *odsutnom savršenstvu* (*kemāl mefqūd*) i čežnji za njegovim zadobijanjem jest izvor radinosti. Postojeće savršenstvo u prvom slučaju također je uzrok izvršenja radnje i ni na kakav način se ne može smatrati posljedicom; ali u drugom slučaju odsutna perfekcija se zadobija putem radnje i može se smatrati vrstom njene posljedice. Međutim, u obama slučajevima želja i ljubav za savršenstvom su primarni, dočim želja i ljubav za djelom su podređeni.

Savršenstvo i dobrota

Ono što treba primijetiti je da savršenstvo ovdje znači ontološki atribut koji je saglasan (skladan) sa biti činioca i koji je ponekad izvor izvršenja dobrovoljne radnje, a ponekada dolazi u postojanje kao posljedica radnje. Savršenstvo koje se dobija poput posljedice voljne radnje nekada je krajnje savršenstvo činioca ili priprema za njeno dosezanje. U tom pogledu, u filozofskom smislu ono se naziva zbiljska dobrota (*hajre haqīqī*). Ponekad je ona jedino saglasna sa jednom od moći i snaga činioca, ma koliko mnogo mogla dolaziti u sukob sa drugim savršenstvima i njegovim krajnjim savršenstvom, i uzevši sve u obzir nanosi štetu činiocu. U ovom slučaju naziva se umišljenom dobrotom (*hajre maznun*).

Naprimjer, prirodan rezultat jedenja hrane predstavlja savršenstvo za vegetativnu moć, koja je zajednička čovjeku, životinji i biljci. Zadovoljstvo koje se ovim priskrbljuje predstavlja savršenstvo za moć

koja ga zapaža, i to je zajedničko za ljude i životinje. Ali, ukoliko je jedenje hrane zarad ispravne namjere i da bi se zadobila moć za izvršenje Božanskih dužnosti, ovo će polučiti ljudsko savršenstvo. U ovom slučaju hrana će biti sredstvom zadobijanja zbiljske dobrote, također. Međutim, ukoliko je to samo zarad životinjskog zadovoljstva, naročito ukoliko se koristi zabranjena hrana, ona će proizvesti samo neke čovjekove moći, ali će zato učiniti štetu njegovom krajnjem savršenstvu. Riječju, čovjeku neće donijeti zbiljsko savršenstvo. Stoga se naziva iluzornom dobrotom ili umišljenom dobrotom. Nadalje, na ovaj način bivaju jasnim situacije koje odgovaraju upotrebi izraza *sloboda (ihtijar)* i *dobrota (hajr)* jer svaki dobrovoljni činilac izvršava samo ona djela koja odgovaraju njegovom vlastitom savršenstvu, a među dobrovoljnim činionicima hotimični činioци izvršavaju djela koja su sredstva postizanja njihovog vlastitog savršenstva i dobra, bila ona zbiljska ili iluzorna, čak i ukoliko se pretpostavljenim dobrom smatra uživanje ili izbjegavanje boli i patnje.

Moguće je da se pojave poteškoće u pogledu univerzalnosti ovoga načela jer se mogu naći ljudi koje ne zanimaju ovosvjetska uživanja, koji izvršavaju neka dobrovoljna djela za dobro drugih, koji ne obraćaju pažnju na vlastito dobro, i koji ponekad čak i vlastite živote žrtvuju za druge. Stoga se ne može općenito kazati da svaki hotimični činilac izvršava djela za svoje vlastito dobro i da bi stigao do savršenstva. Odgovor je da ove vrste djela, bilo da se izvršavaju pod uticajem pobuđenih emocija ili zbog dosezanja vječne nagrade i Božijeg zadovoljstva, konačno vode dobru samog činioца, tj. ovakvim samopožrtvovanjem takav činilac zadovoljava svoje emocije ili postiže duhovne i nebeske postaje te Božansko zadovoljstvo. Prema tome, temeljna motivacija ovakvog činioца jeste dosezanje njegova vlastitog savršenstva i dobrote, a služenje drugima je, ustvari, sredstvo za postizanje savršenstva.

Najzad, ponekad su čovjekovi motivi djelotvorni u svjesnoj formi, nekad u polusvjesnoj, a nekada u nesvjesnoj. Naprimjer, u slučajevima u kojim su pobuđene emocije pažnja čovjeka je privučena interesima i koristima drugih te on više ne obraća svjesnu pažnju na svoje vlastito dobro i savršenstvo, ali to ne znači da ovo nema nikakvog značaja. Razlog je taj da ukoliko bi ga neko upitao *zašto činiš takvu žrtvu?*, on bi odgovorio: *Zato što marim*, ili *zato što je ovo djelo moralno i*

humano, ili zato što ovo djelo donosi duhovnu nagradu ili vodi Božijem zadovoljstvu. Prema tome, temeljni motiv bit će zadovoljavanje njegovih emocija, zadovoljstvo u služenju drugima, dosezanje ljudskih vrlina i savršenstava ili postizanje nebeske nagrade, Božanskog zadovoljstva i bliskosti Bogu, čak i ukoliko činilac ne obraća svjesnu pažnju na ovaj unutarnji motiv kada čini djelo.

Kraj i krajnji uzrok

Iz objašnjenja datih u vezi sa dobrovoljnim radnjama jasnim biva da takva djela, osim što su u potrebitosti za činiocem, tj. da je njihov djelotvorni uzrok bit činioca, ovise i o njegovom znanju i volji. U slučaju hotimičnog činioca zamišljanje takvih rezultata namjeravanog djela, poput zadovoljstva, koristi, dobrote i savršenstva, inspiriše njegovu čežnju za njihovim izvršavanjem. Tako, odluka da se izvrši djelo ovisi o žudnji koja primarno pripada rezultatima djela a sekundarno samome djelu. Zadobijanje ove žudnje uslovljeno je zamišljanjem djela i njegovih rezultata kao i potvrdi poželjnosti rezultata. Pošto se primarno želi rezultat djela (nasuprot samom djelu koje se želi sekundarno), on se naziva krajem (*gājet*), a znanje i ljubav za njim zovu se krajnjim uzrokom (*'illete gā'i*). Na ovoj osnovi se za vršenje dobrovoljnog djela uspostavlja vrsta uzroka zvanog krajnji uzrok.

Ovdje je nužno istaći nekoliko važnih napomena:

1) Uspostava krajnjeg uzroka za svaku dobrovoljnu radnju ne znači da se takve stvari nužno događaju u biti slobodnog činioca, kao znanje, žudnja i odluka. Drugim riječima, nije nužno da krajnji uzrok bude drugačiji od djelotvornog uzroka i da mu bude dodatak; radije, ova razlika je specifična hotimičnim činiocima, čiji je izvor znanja i žudnje dodan njihovim bitima. Međutim, za neke dobrovoljne činioce moguće je da ili njihovo sažeto ili detaljno znanje djela i njegovog kraja, primarna ljubav za krajem, kao i sekundarna i podređena ljubav za radnjom, budu sama bit činioca ili njena implikacija. Ono što je nužno za sve dobrovoljne činioce jeste znanje i volja u njihovim općim smislovima, bez obzira da li su identični sa biti ili su joj dodani, bez obzira da li je znanje neposredno ili stečeno znanje, bez obzira da li je volja ista kao i ljubav biti, te stoga ista kao bit, ili je radnja ili kvalitet

dodan bīti, i bez obzira da li je implikacija bīti ili njen odvojivi akcident. Stoga, odsustvo znanja i volje dodanih bīti kod nekih vrsta dobrovoljnih činilaca ne znače negaciju krajnjeg uzroka. To prije znači jedinstvo djelotvornog i krajnjeg uzroka, kao kod potpuno nematerijalnih egzistentata, čije su znanje, ljubav i drugi atributi savršenstva identični sa njihovom bīti i koji nisu ništa nego bīt.

Istovjetnost ovih atributa sa bīti ne znači negiranje znanja, ljubavi, snage, života i sličnih atributa.

2) Obično filozofi znanje željenog rezultata ili znanje dobre djela smatraju njegovim krajnjim uzrokom. Ponekada za ovo kažu da zamišljanje kraja ili njegove umske egzistencije jeste krajnji uzrok, a ponekad oni vele da štastvo kraja koje se događa sa umskom egzistencijom prije izvršenja djela jeste krajnji uzrok. Slično tome, oni smatraju znanje uzrokom pojave čežnje i vele da znanje donosi žudnju. Međutim, izgleda da ovi stavovi nisu lišeni neopreznosti i najbolje je krajnji uzrok nazvati ljubavlju u njenom najširem smislu, koja se u nekim slučajevima pojavljuje u formi saglasnosti i žudnje jer je to ljubav za dobrotom i savršenstvom koja vuče dobrovoljnog činioca prema izvršenju djela, a znanje je, ustvari, uslov za njeno pojavljivanje, a ne njen stvaralački uzrok.

Jasno je da tretiranje štastva kraja krajnjim uzrokom nije saobrazno primarnosti egzistencije, mada se ova vrsta izraza može naći među peripatetičarima koji vjeruju u primarnost egzistencije.

3) Zahtjev činiočevog znanja ljubavi za rezultatom dobrovoljnog djela ne znači da činilac mora posjedovati detaljnu svjesnost o djelu i njegovom rezultatu, niti znači da rezultat djela mora zbiljski biti istinska želja i zbiljsko savršenstvo te dobrota činioca. Naprotiv, sažeta pažnja bila bi dovoljna i greška u određivanju šta je dobro ne oduzima od činjenice da je radnja dobrovoljna, a niti je lišava krajnjeg uzroka. Stoga, za onoga ko je navikao izvršavati djelo nije nužno obraćanje detaljne pažnje na djelo niti na način njegova izvršenja ili njegove rezultate. Radije, radnje izvršene po navici posjeduju vrstu znanja poželjnosti i ova količina znanja je dovoljna za njih da bi bile dobrovoljnim.

Slično ovome, porijeklo radnji, koje se vrše pod pretpostavkom postizanja nekog željnog rezultata, u zbilji jeste ljubav za dobrotom,

čak i ako je dobrota nešto samo imaginarno, ili ako se zbog uspostavljenih prepreka ne dobije željeni zaključak. U zbilji, krajnji uzrok za takve vrste djela jest želja za svojevrsnim užitkom, dobrotom i nadom u njihovo postizanje.

4) Izraz *kraj* ima drugo značenje koje se primjenjuje za krajnje odredište kretanja, a višeznačnost (*muštarak*) može voditi do mogućih grešaka, naročito pošto se, u slučajevima u kojima se djela vrše postepeno i s kretanjem, željni rezultat dobija kada se kretanje privede kraju. Među greškama koje se mogu načiniti brkanjem ovih dvaju termina je to da se može umisliti da neophodni kraj kretanja jeste primarni i željeni cilj samog činioca i upravo ona tačka u kojoj se završava kretanje. A budući da je ovo krajnje odredište kretanja, ono bi trebalo biti primarno željeni cilj činioca, dok je moguće da nešto što je istovremeno sa završetkom kretanja, što se može smatrati akcidentnim krajem u vezi s kretanjem, jeste zbiljski primarni cilj činioca i njegova prva namjera pripada upravo toj stvari. Naprimjer, za nekog ko se kreće da bi sreo prijatelja njegovo primarno odredište je susretanje sa svojim prijateljem, ili njegov osnovni cilj jeste zadovoljstvo koje će priskrbiti viđenjem svoga prijatelja, pošto je neophodni kraj kretanja sama tačka u kojoj se kretanje završava, a kraj same stvari koja se kreće također je doseganje ove iste tačke. Susretanje njegova prijatelja na toj lokaciji se smatra akcidentnim krajem kretanja, a da i ne spominjemo uživanje ili korist koju on iz tog zadobija.

5) U pogledu uzročne veze, u njenom općem smislu, među pojavama u svijetu moguće je da kraj radnje bude sredstvo za postizanje nečega drugog. Ovo također može biti sredstvo da se postigne neka treća stvar. Moguće je, naprimjer, da radi sticanja znanja čovjek otiđe u centar za učenje i da sticanje znanja uzme kao pripremu za izvršenje svojih Božanskih dužnosti te da izvršavanje Božanskih dužnosti uzme kao sredstvo za dobijanje bliskosti Bogu, što je krajnje savršenstvo čovjeka. Takva osoba od početka upravlja svoju kretnju prema Uzvišenom Bogu i njegov krajnji uzrok jeste ista bliskost Bogu, ma koliko mnogo imao međukrajeva, pri čemu svaki od njih predstavlja sredstvo za uzvišeniji kraj. Međutim, može se dogoditi da čovjekova motivacija za sticanje znanja bude puko zadovoljenje njegovog instinkta za radoznalošću. U ovom slučaju krajnji uzrok će biti upravo ta motivacija. Moguće je da njegova primarna namjera bude da preko

sticanja znanja stekne bogatstvo ili ovosvjetski ugled. Stoga, konačni kraj svake osobe jeste sama stvar koja je na početku uzeta u obzir te on izvršava djelo da bi je priskrbio. Ukoliko njegovo djelo vodi do nekog drugog rezultata na koji uopće nije obraćao pažnju, ili obraćanje pažnje na njega nema posljedice na izvršenje djela, tada to ne bi bio krajnji uzrok njegova djela.

Iz ove rasprave se može izvući nekoliko zaključaka, od kojih su najvažniji sljedeći:

a) Za radnju je moguće da ima nekoliko ciljeva u nizu; bliži cilj će biti sredstvo za sljedeći, i tako redom do krajnjeg cilja.

b) Da li je rezultat radnje cilj ne ovisi samo o uzročnoj vezi između radnje i njenog rezultata, već prije ovisi o pažnji (namjeri) činioca. Iz ovoga postaje jasna važnost uloge namjere u vrednovanju radnji.

c) Nemoguće je za razne ciljeve radnji da budu beskonačni jer međuciljevi ovise o krajnjem cilju da bi oni uopće bili ciljevima. I njihova poželjnost se oblikuje u sjeni poželjnosti krajnjeg cilja. Dokle god činilac posvećuje pažnju krajnjem cilju, on ne može uzimati druge stvari sredstvom za postizanje toga cilja jer je pretpostavka da njihova poželjnost ovisi o poželjnosti krajnjeg kraja. Ukoliko pretpostavimo da je svaki cilj sredstvo za neki drugi cilj, svi oni će biti ovisni, a pretpostavljanje ovisnih stvari bez onog o čemu bi ovisile je samo po sebi kontradikcija i nešto nemoguće. Stoga ovome nema alternative osim da nešto prethodno mora biti željeno da bi i druge stvari postale poželjne zbog toga.

Na primjeru ljudskih radnji slučaj je jasan jer sva ljudska bića u sebi prisutnim znanjem pronalaze da svako djelo koje čine jeste za naročit krajnji cilj. Štaviše, čovjek nema moći za zamišljanjem i pozornošću na beskrajne slučajeve da bi bio kadar posjedovati beskrajan lanac ciljeva.

6) Druga vrsta mnoštvenosti može se zamisliti u vezi s krajnjim uzrocima, a to je da nekoliko motivacija zajedno može biti djelotvorno u izvršenju djela te je moguće da svaka od njih bude dovoljna za izvršenje djela čak i ako druge motivacije nisu prisutne. Riječju, moguće je da činilac izvrši djelo zarad nekoliko paralelnih ciljeva, ili, kako se kaže, *da ubije dva zeca jednim metkom*. Stoga združenost

dvaju krajnjih uzroka za izvršenje jedne radnje nije nemoguća, za razliku od združenosti dvaju paralelnih potpunih djelotvornih uzroka.

Lekcija 40

SVRSISHODNOST KOSMOSA

Uvod

Krajnji uzrok, u smislu u kojem je objašnjen, jeste specifičan dobrovoljnoj radnji, ali u skladu s onim što se prenosi od Aristotela, izgleda da je on smatrao da prirodne radnje također imaju svoje krajnje uzroke. Oni koji su slijedili peripatetike također su ovo prihvatili te su i oni smatrali da je poricanje krajnjih uzroka prirodnih radnji istovjetno tretiranju istih akcidentalnim. Nasuprot izjavi da su prirodni događaji akcidentalni, u skladu sa mišljenjem koje se u raznim formama pripisuje Demokritu, Empedoklu i Epikuru, postoji krajnji uzrok za sve pojave.

Prvo ćemo iznijeti preneseni Aristotelov stav i njegov kriticizam, potom ćemo objasniti nešto o slučajnosti i akcidentu, i najzad ćemo tretirati ispravno značenje termina *Svrsishodnost kosmosa*.

Aristotelovo gledanje na krajnji uzrok

U prvoj knjizi metafizike, nakon spominjanja mišljenja drevnih filozofa po pitanju uzroka pojavljivanja fenomena, Aristotel izjavljuje da nijedan od njih nije na precizan način tretirao finalni uzrok. Potom, analizom kretanja i promjene materijalnih egzistenata, on zaključuje da svaki krećući ili promjenjivi egzistent putuje prema kraju koji je njegovo savršenstvo, a samo kretanje, koje je uvod za stizanje do spomenutog kraja, smatra prvim njegovim savršenstvom. Stoga je kretanje definisano kao *prvo savršenstvo potencijalnog egzidenta kao potencijala*.²⁰ On dodaje da svaki egzistent ima svoje specifično savršenstvo, i iz ovog razloga svaka stvar koja se kreće ima određen kraj koji želi doseći. Ovo savršenstvo ponekad je ista forma koju on želi postići, kao što je forma hrastova drveta za žir dok je u procesu začinjavanja i rasta. Ponekada je jedan od njegovih akcidenata, poput kamena koji pada s neba prema tlu, u kom slučaju njegovo smirivanje na tlu predstavlja jedan od njegovih akcidenata i savršenstava.

U zaključku, svaki prirodni egzistent posjeduje specifičnu prirodnu sklonost prema određenom kraju koja uzrokuje njegovo kretanje u pravcu tog kraja i odredišta, i ovo je istovjetno krajnjem uzroku za događanje kretanja i određivanje njegovog pravca.

Aristotel je smatrao da je cjeli Kosmos jedan egzistent, čija priroda uključuje sve partikularne prirode (poput minerala, biljaka i životinja), i budući da dosezanje njegova vlastitog savršenstva jeste usljed specifičnog odnosa između partikularnih priroda i specifičnih kvaliteta i kvantiteta u jedinkama svake od njih, prirodna sklonost Kosmosa prema svom vlastitom savršenstvu uzrokuje uspostavu posebnog reda i uređenja među njegovim pojavama, od kojih se svaka smatra jednim od njegovih dijelova i članova.

Kriticizam

Izgleda da ovaj stav miješa dva značenja kraja (na što je ukazano u prethodnoj lekciji), a to je u svakom slučaju diskutabilno iz više aspekata:

1) Pretpostavljajući da je ovaj stav ispravan, on može ustvrditi samo krajnji uzrok kretanja i izmjene tjelesnih egzistenata, a ne onaj od

²⁰ Ova definicija bit će objašnjena u 55. lekciji.

svih posljedica, bilo materijalnih ili nematerijalnih, krećućih ili mirujućih.

2) U pogledu činjenice da su prirodni činioci *činioci po prirodi* (*fā'il bil-tab'*) i da nemaju svijest i volju, dovesti u vezu *prirodne sklonosti* i njih neće biti ništa do metaforičnost, upravo kao što hemičari smatraju da neki elementi imaju *tendenciju da formiraju spojeve*. Pretpostavka poricanja svijesti i volje prirodnim činiocima i uspostava istinske želje i sklonosti (što u stanovitom smislu podrazumijeva svijest) za njih je po sebi kontradiktorna pretpostavka.

Međutim, ako se *prirodna sklonost* tumači kao *pravac kretanja*, dakle pravac koga zahtijeva priroda kretajućeg egzistenta, i ako se smatra izrazom utemeljenim na poređenju i metafori, u ovom slučaju činjenica imenovana kao *krajnji uzrok* neće biti uspostavljena i najbolji zaključak koji se može dobiti je taj da svako kretanje koje zahtijeva priroda krećućeg objekta također ima svoj pravac određen zahtjevima njegove prirode.

3) Kao što će u narednim poglavljima biti izneseno, činjenica da je za sve krećuće objekte kraj kretanja savršenstvo ne može se ustvrditi u smislu da krećući objekti svojim kretanjem uvijek postaju savršenijim, tako da se to kretanje, u ovom svjetlu, može interpretirati kao *prvo savršenstvo* – jer su mnoga kretanja i izmjene propadanja i umanjivanja – kao što sušeće kretanje biljaka i životinja, to jest propadajući proces prema suhoći i smrti, počinje nakon dosezanja kraja njihova rasta. Poput ovoga, mirovanje kamena na tlu i slične stvari ne mogu se smatrati savršenstvom minerala. Stoga, pod pretpostavkom da se ispravnim značenjem može smatrati prirodna sklonost svakog egzistenta prema njegovom vlastitom savršenstvu, propadajuća kretanja i ona koja ne teže savršenstvu neće imati finalne uzroke.

4) Izuzetno je teško uspostaviti stvarno jedinstvo prirodnog Kosmosa i shodno tome ustvrditi njegovu prirodnu želju za savršenstvom te objasniti uzrok dizajna i harmonije njegovih dijelova pomoću takve želje. Slično ovome, pretpostavka egzistencije univerzalne duše Kosmosa i egzistencije njegove duhovne žudnje prema savršenstvu je u najmanjem neosnovana pretpostavka. Za takvo šta mi do sada nismo našli nikakav dokaz kako bismo ovo ustvrdili. Ukoliko treba ustvrditi dušu i duhovnu žudnju prirodnog Kosmosa, tada njegovo kretanje

mora biti shvaćeno kao *hotimično*, a ne kao *prirodno*, i shodno tome, egzistencija krajnjeg uzroka za njegove radnje neće biti vrstom krajnjeg uzroka za prirodne radnje.

Rješenje nekoliko problema

Ovdje je moguće da nam padne na um nekoliko problema: prvi je taj da ukoliko prirodne radnje nemaju krajnje uzroke, tada će pojave biti akcidentne, dok je vjerovanje u akcidentnost i slučajnost neispravno. Drugi je da se poricanjem krajnjeg uzroka za prirodne pojave ne može dati razumsko pojašnjenje za ustrojstvo čudesnog reda i harmonije koja upravlja Kosmosom. Treći je da ako među prirodnim radnjama i njihovim krajevima ne postoji nužna veza, tada nijedna prirodna pojava ne bi bila predvidiva. Tada bi, naprimjer, bilo razumski očekivati da iz žira nikne maslinovo drvo.

Da bismo odgovorili na prvi problem, nužno je prvo objasniti nešto o slučajnosti i akcidentu te nekoliko njihovih značenja. Kada se kaže da se neki događaj dogodio slučajno ili akcidentno, onda je moguće namjeravati bilo koje od sljedećih šest značenja:

1) Pretpostavljeni događaj nema djelotvornog uzroka. Po sebi je očigledno da je slučajnost u ovom smislu nemoguća, ali to nema veze sa problemom naše diskusije.

2) Ne očekuje se da bi radnju trebao izvršiti taj činilac pa se kaže: *Taj i taj moralan čovjek slučajno je izvršio veliki grijeh*. Ovakva vrsta slučajnosti nije nemoguća i istina je da u takvim slučajevima pretjerana strast ili ljutnja zadominiraju njime, te da je, ustvari, njegovo izbjegavanje grijeha uslovljeno odsustvom takvih abnormalnih i rijetkih stanja. U svakom slučaju, ni u ovom smislu slučajnost nema veze sa temom u razmatranju.

3) Voljni činilac izvršava radnju bez svrhe i hotimično djelo se dešava bez krajnjeg uzroka. I ova pretpostavka je pogrešna jer, kao što je objašnjeno u prethodnoj lekciji, krajnji uzrok ne utiče uvijek na činioca svjesno. U onim slučajevima u kojima se zamišlja da je hotimična radnja izvršena bez svrhe u zbilji je bila svrha, ali ona nije bila u potpunosti zasnovana na svijesti.

4) Voljni činilac je izvršio djelo radi specifičnog cilja, ali ono nije polučilo namjeravani rezultat, kao kada neko kopa bunar da bi našao vodu pa slučajno otkrije blago. Takva slučajnost nije nemoguća, ali to ne podrazumijeva da će se hotimična radnja dogoditi bez krajnjeg uzroka jer je krajnji uzrok taj za kojim postoji nada u duši činioca. Međutim, vanjsko ispunjenje te nade nema nikakve uzročne veze sa radnjom, već je ono prije posljedica koja rezultira pod određenim okolnostima.

5) Pojava koja apsolutno nije namjeravana od bilo koga. Ovo je isto mišljenje s kojim su izašli materijalisti u vezi sa pojavom ovog Kosmosa; ali u pogledu vjernika, sve pojave u Kosmosu događaju se i dogodit će se na osnovu Božanske volje. A ovo će biti detaljnije objašnjeno na prikladnom mjestu.

6) Pojava koja se ne događa sa namjerom bliskog prirodnog činioca. Ovo je tema ovog sadržaja. Ova vrsta slučajnosti (ukoliko se može nazvati slučajnošću) ne samo da nije nemoguća, već će, u pogledu značenja *prirodnog činioca*, prihvatanje njenog postojanja biti nužno.

Razmatrajući razna značenja slučajnosti biva jasnim da poricanje namjere i svrhe za prirodne činioce ne znači prihvatanje slučajnosti u pogrešnom smislu. Štaviše, odgovor na drugi problem sada postaje jasnim također, jer poricanje namjere i svrhe za univerzalnu prirodu Kosmosa (smatrajući da takva priroda postoji) ili za partikularne prirode – u aristotelovskom smislu – ne podrazumijeva poricanje svrhovitosti Kosmosa.

U skladu sa vjerničkim stavovima, svi činioci Kosmosa su, bili oni nematerijalni ili materijalni, pod dominacijom Božanske volje i Božansko djelovanje dominira nad svim djelovanjima te tako ne postoji kretanje ili mirovanje u Kosmosu koje nije usklađeno sa ontološkom voljom (*iradeje takwini*, što je suprotno od *iradeje tašri'i* – objelodanjene volje) Božijom, kako će biti objašnjeno u poglavlju o teologiji, te će na ovaj način harmonija i dizajn kosmičkih pojava biti bolje objašnjeni.

Što se tiče trećeg problema, mora se reći da se konstantna i česta događanja specifičnih predvidivih rezultata događaju zbog srodnosti između uzroka i posljedice. Znači, žir je srodan samo sa hrastovim

drvetom, a ne sa drugim pojavama. Priznanje srodnosti između njih ne znači prihvatanje nečega zvanog *prirodna sklonost* u žiru, što bismo smatrali krajnjim uzrokom hrastovog drveta.

Svrhovitost Kosmosa

Kao što je ukazano, materijalistički filozofi smatraju da su sve kosmičke pojave (izuzev onih koje se događaju putem ljudi i životinja) akcidentne i bez svrhe (u petom smislu spomenute slučajnosti). Međutim, filozofi vjerničke provenijencije smatraju da su i prirodne pojave svrhovite, ali objašnjavaju svrhovitost Kosmosa na razne načine od kojih su glavni sljedeći:

1) Aristotelovci drže da u svakoj prirodi postoji specifična sklonost prema određenom kraju koja uzrokuje kretanje prema njemu. Shodno tome, oni vjeruju da cijeli Kosmos ima prirodu čija sklonost prema svom vlastitom savršenstvu uzrokuje proporciju, harmoniju i povezanost njegovih partikularnih vrsta pojava. Mi smo već kritikovali ovu teoriju i spomenuli smo poteškoće koje proizlaze iz nje.

2) Skupina neoplatonista, sljedbenika aleksandrijske škole, i mistika i gnostika (*'urefa*) –smatrala je da za svaki egzistent postoji vrsta svijesti i volje, bez obzira koliko slabašna i nesvjesna. Na ovaj način oni su odgovorili na neke poteškoće koje su nastale u aristotelijanskoj teoriji. Prema ovoj teoriji, svi činioци u Kosmosu će biti hotimičnim činioциma, a prirodni činioци i činioци po prinudi moraju biti izostavljeni iz skupine činilaca jer združenost prihvatanja prirodnog činioца i uspostavljanje svijesti i volje za svakog činioца (što proističe iz njihovih riječi) podrazumijeva kontradikciju. Slično tome, uspostava svijesti za prirodne činioce nije saobrazna njihovom obaveznom bivanju nematerijalnim (kao što će to biti objašnjeno na odgovarajućem mjestu). U svakom slučaju, najmanja od poteškoća ovog stava je to da se ova stvar ne može dokazati.

3) Treći način je taj da su prirodni činioци podređeni činioци i da iza njihovih djelovanja postoji djelovanje većeg izvora, da bi se na koncu stiglo do djelovanja Uzvišenog Boga. Na ovaj način, svi događaji imaju svrhu i krajnji uzrok, ne unutar prirode, već u biti natprirodnih činilaca, i to što se događa u prirodnom Kosmosu predstavlja odredište kretanja, a ne krajnje uzroke.

U osnovi, u skladu s teorijom primarnosti egzistencije, mora se kazati da su prirode u smislu štastava odnosnost (*i'tibari*) i nemaju implikacija na ontološke stvari. Specifični egzistenti koji se smatraju jedinkama sa nesvjesnim prirodama nemaju volje niti namjere za svoje vlastito savršenstvo ili za savršenstvo Kosmosa, niti imaju ikakave namjere zbog nemanja istoga. Uzročne veze ih spajaju međusobno do tog stupnja da je to stvorilo ovaj začudni dizajn i u ovom smislu svaki od njih ima udio u uspostavi ovog dizajna, ali ne u smislu imanjanja namjere ili volje u vezi s tim, a ni u smislu da im se dizajn nameće prinudom i silom (*džebri*).

Postoje preciznije rasprave u vezi s pripisivanjem volje i namjere Bogu Uzvišenom, koje će, ako Bog da, biti šire razmatrane u raspravi o teologiji.

DOSADA OBJAVLJENE KNJIGE U
IZDANJU *MULLA SADRAA*:

1. Akbar Eydi, *Karakteristike islama*,
2. Misbah Yazdi, *Islamska filozofija*,
3. Akbar Eydi, *Sekularizam ili vjera?*
4. Akbar Eydi, *Irfansko islamske teme*,
5. Akbar Eydi, *Bit Islama*,
6. Misbah Yazdi, *Samospoznaja i duhovno uzdizanje*,
7. Akbar Eydi, *Pouka o odgoju*,
8. Imam Džafer es - Sadiq, *Mudrosti islamske medicine*,
9. Akbar Eydi, *Rasprava o poslanstvu*,
10. Akbar Eydi, *Temeljne postavke u akaidu*,
11. Akbar Eydi, *Savršeni ahlak*,
12. Mohammad Reza Peysepar, *Nehdžul belaga, proživljenje*
13. Akbar Eydi, *Osnove tefsira*,
14. Akbar Eydi, *Ciklus predavanja o kur'anskoj uputi*.
15. Akbar Eydi, *Islamska logika*
16. Allame Tabatabai, *Tefsir Kur'ana, El-Mizan - 29 džuz*,
17. Felah Zade, *Mjera mudrosti 1*,
18. Felah Zade, *Mjera mudrosti 2*,
19. Allame Tabatabai i Murteza Mutahari, *Načela filozofije i metod realizma 1*,
20. Allame Tabatabai i Murteza Mutahari, *Načela filozofije i metod realizma 5*,
21. Misbah Yazdi, *Islamska filozofija 2*,
22. Ibn Sina, komentar Akbar Eydi, *Naputci i išareti*,
23. Akbar Eydi, *Imamet u Kur'anu*,
24. Akbar Eydi, *Mudrosti stvaranja*,
25. Murteza Mutahari, *Božija Pravda*,
26. Ibn Sina, komentar Akbar Eydi, *Učenje o duši*.
27. Akbar Eydi, *Imamet u Kur'anu*

SADRŽAJ

²¹ Šta znamo, odgoj je težak, str. 110.

22 وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ
 وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ
 وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ إِنَّ الَّذِينَ
 آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ جَزَاءُ هُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ
 جَنَّاتٌ عَدْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ
 وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ

A naredeno im je da se samo Allahu klanjaju, da Mu iskreno, kao pravovjerni, vjeru ispovjedaju, i da molitvu obavljaju, i da milostinju udjeljuju; a to je – ispravna vjera. Oni koji ne vjeruju između sljedbenika knjige i mnogobošci, biće, sigurno, u vatri džehennemskoj, u njoj će vječno ostati; oni su najgora stvorenja. A oni koji vjeruju i čine dobra djela – oni su, zbilja, najbolja stvorenja, njih nagrada u Gospodara njihova čeka; edenski vrtovi kroz koji će rijeke teći, u kojima će vječno i zauvijek boraviti; Allah će biti njima zadovoljan, a i oni će biti Njime zadovoljni. To će biti za onoga koji se bude bojao Gospodara svoga.

²³ Aleksis Karel, *Čovjek nepoznato biće*, str. 263.

²⁴ *El-Maida*, 54.

²⁵ Felsefi, *Kudak*, tom II, Teheran, 1995. str. 296.

²⁶ *Mustedrek wesailuš-šii'a*, tom 2, str. 86.

²⁷ *Staza rječitosti*.

²⁸ *Kafi*, tom 2, str. 106.

²⁹ *Biharul Envar*, tom 18, str. 288.

³⁰ *Vesailuš-šii'a*, tom 3, str. 221.

³¹ *Biharul envar*, tom 2, str. 25.

³² *Kafi*, tom 2, str. 106.

³³ *Ahزاب*, 53.

³⁴ *Al-maida*, 54.

³⁵ *Biharul-envar*, tom 15, str. 197.

³⁶ *Mutafifin*, 13 – 14.

³⁷ Prepiska dvaju alima, Ibn-Sine i Ebul-Hajra.

³⁸ *Ta ha*, 2.

³⁹ *Al-Kahf*, 6.

⁴⁰ *Nur*, 54.

⁴¹ *Isra'*, 29.

⁴² *Lukman*, 19.

⁴³ *Isra'*, 110.

⁴⁴ *Sefine*, poglavlje o siromaštvu, str. 379.

⁴⁵ *Al-Ma'un*, 1-3.

⁴⁶ *Al-Anfal*, 60.

⁴⁷ *Al-An'am*, 164.

- ⁴⁸ *Al-Hugurat*, 11-13.
- ⁴⁹ Felsefi, *Kudak*, tom II, Teheran, str. 316.
- ⁵⁰ Felsefi, *Kudak*, tom II, Teheran, str. 331.
- ⁵¹ Felsefi, *Kudak*, tom II, Teheran, str. 333. Preneseno iz knjige *Put i načini življenja*.
- ⁵² *Al-Anfal*, 32.
- ⁵³ *Al-Baqara*, 273.
- ⁵⁵ *Staza rječitosti*, govor 128, str. 112.
- ⁵⁶ *Biharul-enwar*, tom 32, str. 114.
- ⁵⁷ *Mekarimul-ahlak*, str. 115.
- ⁵⁸ *Wesailuš-ši'a*, tom 5, str. 28.
- ⁵⁹ *Wesailuš-ši'a*, tom 5, str. 242.
- ⁶⁰ *Wesailuš-ši'a*, tom V, str. 16.
- ⁶² *Mu'minun*, 5-7.
- ⁶³ Preneseno iz knjige *Čvor kompleksa*, str. 36.
- ⁶⁴ *Gurerul-hikjam*, str. 777.
- ⁶⁵ *Al-Beqara*, 14.
- ⁶⁶ *Sprege kompleksa niže vrijednosti*, str. 6.
- ⁶⁷ *Tuhavul-'uqul*.
- ⁶⁸ *Gurerul-hikjem*.
- ⁶⁹ *Tuhaful-'uqul*.
- ⁷⁰ Preneseno iz *Mehedždžetul-bejda'a*, tom 4, str. 109.
- ⁷¹ *Al-Beqara*, 257.
- ⁷² *Biharul-enwar*, tom 17, str. 138.
- ⁷³ *Gurerul-Hikam*, str. 347.
- ⁷⁴ *El-Furkan*, 70.
- ⁷⁵ Preneseno iz *Rast ličnosti*, str. 120.
- ⁷⁶ *Tuhaful-Ukul*, str. 224.
- ⁷⁷ *Al-Baqara*, 177.
- ⁷⁸ *Gurerul-Hikem*, str. 337.
- ⁷⁹ *Ibrahim*, 13.
- ⁸⁰ *Lukman*, 18.
- ⁸¹ *Mufredate Ragib, madde s'ar*.
- ⁸² Tom XXI, str. 90, komentar tematskog ajeta.
- ⁸³ *Šta znamo? Odgoj djece je težak*.
- ⁸⁴ *Gurerul-Hikam*, str. 558.
- ⁸⁵ *Ibid*.
- ⁸⁶ *Gurerul-Hikam*, str. 665.
- ⁸⁷ *Tuhaful-'uqul*, str. 88.
- ⁸⁸ *Biharul-Enwar*, tom 17, str. 79.
- ⁸⁹ *Al-Fatir*, 15.
- ⁹⁰ Preneseno iz: *Šta znamo, odgoj je težak*, poglavlje o zločinu, str. 17.
- ⁹¹ *Kafi*, tom 2, str. 312.

- ⁹² *Gurerul-Hikam*, str. 668.
- ⁹³ *Jusuf*, 65.
- ⁹⁴ *Al-E'araf*, 96.
- ⁹⁵ *Al-Džin*, 16.
- ⁹⁶ *El-Mizan*, tom 14, sura *Taha*.
- ⁹⁷ *Al-Baqara*, 165.
- ⁹⁸ *Al-Baqara*, 284.
- ⁹⁹ *Al-Feth*, 4.
- ¹⁰⁰ *Merjem*, 96.
- ¹⁰¹ *Zrijenje ličnosti*, str. 117.
- ¹⁰² *Merjem*, 96.
- ¹⁰³ *Tuhaful-'uqul*.
- ¹⁰⁴ *Mehedžetul-beyda'*, tom IV.
- ¹⁰⁵ *Gurerul-Hikam*, str. 337.
- ¹⁰⁶ *Kompleks niže vrijednosti*, str. 20.
- ¹⁰⁷ *Az-zumer*, 18.
- ¹⁰⁸ *Biharul-Enwar*, tom XVII, str 48.
- ¹⁰⁹ *Tuhaful-'Uqul*, str. 321.
- ¹¹⁰ *Rast ličnosti*, str. 17.
- ¹¹¹ *Al-Munafikun*, 8.
- ¹¹² *Zbirka propovijedi*, str. 173.
- ¹¹³ *En-Nisa*, 86.
- ¹¹⁴ *Ibrahim*, 7.
- ¹¹⁵ *Tuhaful-'Uqul*, str 207.
- ¹¹⁶ *Al-Anfal*, 24.
- ¹¹⁷ *Gurerul-Hikem*, str. 35.
- ¹¹⁸ *Staza rječitosti*.
- ¹¹⁹ *Gurerul-Hikem*, str. 6.
- ¹²⁰ *Ibid.*
- ¹²¹ *Ibid.*
- ¹²² *Seyre hikmet dar Urupa*, tom 3, poglavlje 5.
- ¹²³ *Ibid.*
- ¹²⁴ *Ibid.*
- ¹²⁵ *Pravednost Božija*, preneseno iz knjige *Seyre hikmet dar Urupa*.
- ¹²⁶ *Al-Baqara*, 156.
- ¹²⁷ *Gurerul-Hikam*, str. 271.
- ¹²⁸ *Ibid.* str. 212.
- ¹²⁹ *Jasin*, 18.
- ¹³⁰ *Jasin*, 19.
- ¹³¹ *Kompleks niže vrijednosti*, str. 40. ??????????????????
- ¹³² *Rowdeye Kafī*, str. 197.
- ¹³³ *Dil Karengi, Način življenja*, str. 125.
- ¹³⁴ *Ibid.*
- ¹³⁵ *Vjera i psiha*.

TREĆI DIO	5
ONTOLOGIJA	5
Lekcija 21.....	7
UVOD U NAUKU O BITKU (ONTOLOGIJU)	7
Uvod u lekciju.....	7
Upozorenja u vezi sa pojmom	7
Upozorenje o jeziku	10
Samoočiglednost (<i>bedehât</i>) pojma egzistencije	11
Veza između egzistencije i percepcije.....	12
Lekcija 22.....	14
POJAM EGZISTENCIJE	14
Jedinstvo pojma egzistencije.....	14
Imenični i kopalativni pojam egzistencije	15
Egzistencija i egzistenti.....	17
Lekcija 23.....	19
STVARNA ZBILJA.....	19
Samoočiglednost (<i>bedehât</i>) stvarne zbilje.....	19
Načini poricanja zbilje.....	21
Tajna samoočiglednosti stvarne zbilje.....	22
Izvori vjerovanja u materijalnu zbilju.....	24
Lekcija 24.....	26
EGZISTENCIJA I ŠTASTVO	26
Veza između tema egzistencije i štastva	26
Kako se um upoznaje sa pojmom egzistencije?	29
Kako se um upoznaje sa štastvom.....	30

¹³⁶ *Al-Earaf*: 128.

¹³⁷ *Al-Isra*: 67.

¹³⁸ *Alaq*: 6. i 7.

¹³⁹ *Al-Fatir*: 15.

¹⁴⁰ *Ar-Rahman*, 29.

¹⁴¹ *Ibrahim*, 34.

¹⁴² *Al-Hašr*, 19.

¹⁴³ *Kafi*, tom I, str. 89.

¹⁴⁴ *Biharul-Enwar*, tom XVII, str. 116.

¹⁴⁵ *Gurerul-Hikam*, str. 696.

¹⁴⁶ *Al-Wasailuš-Ši'a*, poglavlje o Džihadu, hadis br. 18.

¹⁴⁷ *Staza rječitosti*.

¹⁴⁸ *Gurerul-Hikam*, str. 800.

Lekcija 25.....	32
PRAVILA ŠTASTVA	32
Osvrt na šastvo	32
Prirodne univerzalije	34
Uzrok individuizacije šastva	37
Lekcija 26.....	40
UVOD U PRIMARNOST EGZISTENCIJE	41
Kratak pregled historije ovog problema.....	41
Pojašnjenje termina	42
Pojašnjenje tačke neslaganja	45
Koristi od ove rasprave	47
Lekcija 27.....	49
PRIMARNOST EGZISTENCIJE.....	49
Argumenti za primarnost egzistencije	49
Filozofska metafora	52
Razrješenje dvaju prigovora.....	55
Lekcija 28.....	57
JEDINSTVO I MNOŠTVO.....	57
Opaske o nekim pitanjima u vezi sa šastvom	57
Tipovi jedinstva i mnoštvenosti.....	59
Jedinstvo pojma egzistencije.....	61
Gradiran i uniforman	62
Lekcija 29.....	64
JEDINSTVO I MNOŠTVO STVARNE EGZISTENCIJE	64
Individualno jedinstvo.....	64
Jedinstvo svijeta	68
Lekcija 30.....	70
NIVOI EGZISTENCIJE	70
Stavovi o jedinstvu i mnoštvu bića	70
Prvi argument za gradirane nivoe egzistencije	74
Drugi argument za gradirane nivoe egzistencije	76
ČETVRTI DIO	79
UZROČNOST	79
Lekcija 31.....	79
UZROK I POSLJEDICA.....	79
Uvod	79
Pojmovi uzroka i posljedice.....	80

Načini na koje se um upoznaje sa ovim pojmovima.....	81
Tipovi uzroka.....	82
Lekcija 32.....	86
PRINCIP UZROČNOSTI	86
Važnost principa uzročnosti.....	86
Svrha principa kauzalnosti.....	88
Kriterij potrebitosti za uzrokom	90
Lekcija 33.....	91
UZROČNA VEZA	92
Zbiljnost uzročne veze.....	92
Znanje uzročne veze	93
Razlikujuće crte uzroka i posljedice	95
Lekcija 34.....	98
UZROČNE VEZE MEĐU MATERIJALNIM STVARIMA	98
Razlog vjerovanja u uzročne veze među materijalnim stvarima	98
Ocjena spomenutog vjerovanja	100
Put do znanja materijalnih uzroka.....	101
Lekcija 35.....	104
OVISNOST POSLJEDICE O UZROKU	104
Istovremenost uzroka i posljedice.....	105
Ustrajnost posljedice također je u potrebi za uzrokom.....	107
Lekcija 36.....	110
VEZE UZROKA I POSLJEDICE.....	110
Srodnost (<i>sinbijjal</i>) uzroka i posljedice	110
Uklanjanje sumnje.....	112
Jedinstvo posljedice za jedinstvo uzroka	113
Jedinstvo uzroka za jedinstvo posljedice.....	115
Lekcija 37.....	117
NAČELA UZROKA I POSLJEDICE	117
Neke napomene u vezi sa uzrokom i posljedicom	117
Nemogućnost uzročnog kruga	119
Nemogućnost beskonačne regresije.....	121
Lekcija 38.....	123
DJELOTVORNI UZROK.....	123
Uvod	123
Djelotvorni uzroci i njihovi tipovi	124
Napomene o tipovima činilaca	126
Volja i sloboda	128

Volja	128
Sloboda.....	129
Lekcija 39.....	132
KRAJNJI UZROK.....	132
Analiza po pitanju slobodnih radnji	132
Savršenstvo i dobrotu	133
Kraj i krajnji uzrok	135
Lekcija 40.....	139
SVRSISHODNOST KOSMOSA	139
Uvod	139
Aristotelovo gledanje na krajnji uzrok.....	139
Kriticizam	140
Rješenje nekoliko problema.....	142
Svrhovitost Kosmosa	144

Izdavač

Fondacija "Mulla Sadra"
u Bosni i Hercegovini
tel. / fax: +387 (0)33 226 916
www.mullasadra.com
e-mail: info@mullasadra.com
"Mulla Sadra"

"Sabah print", Sarajevo

CIP-Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

28-141

YAZDI, Mohammad Taqi Misbah

Islamska filozofija 2 / Misbah Yazdi; prijevod s engleskog
Ibrahim Avdić-Sarajevo: Fondacija Mulla Sadra
u Bosni i Hercegovini, 2005.-172 str. ; 21 cm

Bibliografske i druge bilješke uz tekst

ISBN 9958 – 657 – 16 – 3

COBISS. BH – ID 14767110

Na osnovu člana 14. stav 3. Zakona o sistemu indirektnog oporezivanja ("Službeni glasnik B i H", br. 44/03 i 52/04) i člana 13. stav 1. tačka 13. Zakona o porezu na promet proizvoda i usluga ("Službeni glasnik B i H" br. 62/04 i 48/05) postupajući po zahtjevu FONDACIJE "MULLA SADRA", iz Sarajeva, a na prijedlog Federalnog ministarstva obrazovanja i nauke broj: 05-15-5425 - 2/05 od 19.12.2005. godine, Upravni odbor Uprave za indirektno oporezivanje na sjednici održanoj 17.01.2006. godine., nakon razmatranja predmeta zaprimljenih u periodu od 12.12. do 31.12.2005. godine daje mišljenje da je knjiga "ISLAMSKA FILOZOFIJA 2" proizvod iz čl. 13. stav 1. tačka 13. Zakona o porezu na promet proizvoda i usluga, na čiji se promet ne plaća porez na promet proizvoda.