BIBLIOTEKA HISTORIAE

UREĐUJU
*Albert Goldstein*
*Bože Čović*

NASLOV IZVORNIKA
*A history of muslim philosophy*
WITH SHORT ACCOUNTS OF OTHER DISCIPLINES AND THE MODERN RENAISSANCE IN MUSLIM LANDS
EDITED AND INTRODUCED BY
M. M.Sharif
VOLUME ONE
OTTO HARRASSOWITZ-WIESBADEN, 1963.

GLAVNI UREDNIK
*Zdravko Židovec*
ODGOVORNI UREDNIK
*Dragan Milković*

*M. M. Šarif*

# HISTORIJA ISLAMSKE FILOZOFIJE

## s kratkim pregledom drugih disciplina i savremene renesanse u islamskim zemljama

I

S ENGLESKOGA PREVEO
Dr. Hasan Sušić

AC
AUGUST CESAREC ZAGREB
1988

KOMITET DIREKTORA

*I. I. Kazi,*
PRODEKTOR UNIVERZITETA U SINDU (PREDSJEDNIK)
SAVJETNIK ZA OBRAZOVANJE I SEKRETAR VLADE PAKISTANA

*Mumtaz Hasan,*
SEKRETAR ZA FINANSIJE VLADE U PAKISTANU

*Halifa Abdul Hakim,*
DIREKTOR INSTITUTA ZA ISLAMSKU KULTURU, LAHORE

*Seraǧul Haque,*
PROFESOR I DIREKTOR ODSJEKA ZA ARAPSKE I ISLAMSKE STUDIJE UNIVERZITETA U DAKI

*M. Abdul Hye,*
POMOĆNIK DIREKTORA VLADINOG KOLEDŽA, RAĞŠAHI

*M. Ahmed,*
PRODEKTOR RAĞŠAHI UNIVERZITETA

*M. M. Šarif,*
PREDSJEDNIK FILOZOFSKOG KONGRESA PAKISTANA (SEKRETAR I UREDNIK)

# *Sadržaj*

*Predgovor*
9

*Predgovor izvornika*
25

*Uvod*
27

## TOM I

KNJIGA PRVA

## PREDISLAMSKA FILOZOFSKA MISAO

*Dio prvi*

I

*Predislamska indijska misao*
*C. A. Qadir, M.A.*, profesor filozofije, Državni koledž, Lahore, Pakistan*
43

*Predislamska kineska misao*
*Howard F. Didsbury, Jr., M.A. Ph.D., izv. profesor povijesti, Newark State College, Union, New Jersey, pom. profesor na Američkom univerzitetu u Washingtonu*
76

III

*Predislamska iranska misao*
*Alessandro Bausani, dr. filozofije, prof. perzijskog jezika i književnosti, Sveučilište u Napulju*
80

IV

*Grčka misao*
*M.M. Sharif*
98

V

*Aleksandrijsko-sirijska misao*
*C.A. Qadir*
132

*Dio drugi*

VI

*Predislamska arapska misao*
*Shaikh Inayatullah, M.A., dr. filozofije; ranije profesor arapskog na Sveučilištu u Penjabu, Lahore, Pakistan*
147

KNJIGA DRUGA

# POJAVA ISLAMA

## BITNA UČENJA QUR'ĀNA

VII
*Filozofijska učenja Qur'āna*
*M.M. Sharif*
159

VIII
*Etička učenja Qur'āna*
*B.A. Dar, M.A. Fellow, Institut za islamsku kulturu, Lahore, Pakistan*
176

IX
*Ekonomska i politička učenja Qur'āna*
*Abul Ala Maudoodi, izdavač, Tarjuman al-Qur'an, Lahore, Pakistan*
197

KNJIGA TREĆA

# RANA STOLJEĆA

## OD PRVOG/SEDMOG STOLJEĆA DO PADA BAGDADA

### *Dio prvi*

X
*Mu'tazilizam*
*Mir Valiudein, M.A., dr. filozofije, profesor filozofije na Osmania sveučilištu, Hyderabad Deccan, Indija*
219

XI
*Aš'arizam*
*M. Abdul Hye, M.A., profesor filozofije, Državni koledž, Rajshahi, Pakistan*
239

XII
*Ṭaḥāvizam*
*A.K.M. Ayyub Ali, M.A., dr. filozofije, upravitelj Državne medrese Rajshahi, Rajshahi, Pakistan*
261

XIII
*Māturīdizam*
*A.K.M. Ayyub Ali*
275

XIV
*Ẓāhirizam*
*Omar A. Farrukh, dr. fil., član Arapske akademije u Damasku, Sirija*
290

XV
*Iḫwān al-Ṣafa*
*Omar A. Farrukh*
304

### *Dio drugi*

### *SUFIJE*

XVI
*Rani sufije*
*M. Hamiduddin, M.A., dr. fil., st. profesor i upravitelj, Odsjek za filoz. i psihologiju, Državni koledž, Lahore, Pakistan*
324

XVII
*Rani sufije (NASTAVAK)*
*A. Sufije prije al-Ḥallāja, B.A. Dar*
*B. Al-Ḥallāj, Louis Massignon, dr. književnosti, počasni profesor Collège de France i Hautes Études na Sorbonni*
346

XVIII
*'Abdulkadir Ǧīlāni i Šihāb al-Dīn Suhrawardi*
*B.A. Dar*
360



XIX
*Šihāb al-Dīn Suhrawardi Maqtūl*
*Seyyed Hossein Nasr, M.A., dr. fil., izv. profesor povijesti znanosti i filozofije, Faculty of Arts an Letters, Sveučilište u Teheranu, Teheran, Iran*
382

XX
*Ibn 'Arabi*
*A.E. Afifi, dr. fil., član Sabora za umjetnost i društvene znanosti u Kairu, umirovljeni profesor Fakulteta za umjetnost, Sveučilište u Aleksandriji*
405

### *Dio treći*

### *»FILOZOFI«*

XXI
*Al-Kindi*
*Ahmed Fouad El-Ehwany, dr. fil., profesor islamske filozofije, Faculty of Arts, Sveučilište u Kairu*
427

XXII
*Muhammed ibn Zakarīya al-Rāzī*
*Abdurrahman Badawi, dr. fil., profesor filozofije na Faculty of Arts, Ein-Shams University, Kairo*
440

XXIII
*Al-Fārābi*
*Ibrahim Madkour, dr. fil., član Arapske akademije u Kairu, negdašnji profesor filozofije na Sveučilištu u Kairu*
455

XXIV
*Miskawaih*
*Abdurrahman Badawi*
472

XXV
*Ibn Sīna*
*Fazlur Rahman, M.A., dr. fil., izv. prof. Instituta za islamistiku, McGill University, Canada*
483

*Ibn Bāǧǧa*
*Muhammed Saghir Hasan al-Ma'sumi, M.A., dr. fil., st. sveučilišni predavač arabistike i islamistike, Sveučilište u Dacci, Pakistan*
506

XXVII
*Ibn Ṭufail*
*Bakhtyar Husai Siddiqi, M.A., LL.B.,** predavač filozofije, Državni koledž, Lahore, Pakistan*
524

XXVIII
*Ibn Rušd*
*Ahmed Fouad El-Ehwany*
538

XXIX
*Naṣīr al-Dīn Ṭūsi*
*Bakhtyar Husain Siddiki*
560

* *M.A. titula Master of Arts*
** *LL.B. Bachelar of Laws, također titula*

# *Predgovor*

*»... neko gleda na Istok i Zapad kao na nepomirljivu antitezu, pa čak i fuziju dveju kultura. Možda nije moguće ni jedno ni drugo. Na istoku nailaziš na biće koje je isto kao mi, koje lebdi između neba i zemlje, željno nebeske vedrine, otupelo od mesa i strasti, uznemireno istim sumnjama, brižno zbog istih problema. Međutim, mi i oni ne nalazimo uvek ista rešenja, i ni za njih ni za nas nikakvo dobro ne bi proizašlo iz toga što bismo se svi – kao što neki sanjaju – odrekli vlastitog iskustva da bismo usvojili ono drugo i tako raskinuli spone koje nas vezuju za duhovni teren na kojem smo ponikli. Našli bismo se razapeti između neba i zemlje, a to se i desilo mnogim intelektualcima sa Istoka, toliko opčinjenim zapadnom kulturom da im je vlastita postala mrska, pa čak i prezrena.«* (Đuzepe Tući, *Istorija indijske filozofije*, Nolit, Beograd 1982, str. 26)

Bavljenje historijom filozofije može da bude čin odvažnosti, ako nije određeno samo akademskim potrebama, već prije svega razlozima vezanim za sudbinu filozofije. Bavljenje filozofijskom baštinom gotovo uvijek pokazuje vlastite misaone pozicije i savremenu filozofijsku zbilju. Stoga odnos spram filozofske tradicije izražava aktualno stanje duha određene filozofije. Znatan dio savremene islamske kulture, oživljava one filozofije i misaone tokove za koje se često i naivno misli da su stvar prošlosti, da su lišeni životne snage, te da im je mjesto u nekom imaginarnom muzeju starina. Otuda i brojna pitanja vezana za vlastitu, osobito za filozofijsku tradiciju, koja se upravo povodom islamske filozofije postavljaju ne samo u podneblju koje je iznjedrilo tu filozofiju, već i drugdje. Jesu li mogući radikalniji iskoraci iz te tradicije, kako uskladiti i harmonizirati vlastitu misaonu baštinu s drugim, naročito zapadnoevropskim duhovnim tekovinama, kako sačuvati vlastitu misaonu supstancu da bi se ostvarila samostalnost i autentičnost kulture i civilizacije općenito, kako se odnositi spram tradicije, a istovremeno biti na nivou vremena i zahtjeva savremenog svijeta?

Odgovori na ova i slična pitanja brojni su – od krutog i isključivog stava da je ograđivanje od svih stranih utjecaja i dodira jedini i pravi uslov opstanka vlastitog duha, do stavljanja sopstvene tradicije pod znak

pitanja, čak do zahtjeva koji, u slučajevima »radikalnijeg« mišljenja prijete potpunim odbacivanjem tradicije.[1]

Nastojanje da se ta tradicija mijenjanjem oživi i da se u njoj iznađu rješenja i odgovori na bitna pitanja vremena, često završavaju u povratku temeljima. Tako Hišam Džait kaže da se arapski svijet vraća ideji islama, izabirući je za središte svojih perspektiva.[2] Posve suprotno ovome jest mišljenje koje hoće kritički i stvaralački dijalog s vlastitom poviješću i koje, tražeći u njoj izvjesna uporišta, stoji okrenuto ka budućnosti i nastoji da prevrednuje čitavu tradiciju.

Između ovih dvaju polova smještaju se brojne koncepcije kojima je stalo do pomirenja s drugim kulturama i civilizacijama i, dakako, s njihovim filozofijama. Ove koncepcije istrajavaju na temeljitijem izučavanju prošlosti, ali zbog nedostatka čvrstih i jasnih interpretacijskih principa, katkada prenaglašenog inzistiranja na utjecajima, pa čak i pokušaja da se harmonizacija izvrši uz pomoć i posredstvom Hegela, Nietzschea i Bergsona, ne uspijevaju da kritički dopru do samog korijena.

Pored navedenih, niz drugih razloga onemogućio je nastanak jedne zadovoljavajuće historije islamske filozofije, koja bi na osnovi jasne i koherentne koncepcije elaborirala i vrednovala tu misaonu baštinu, izbjegavši pri tome zamke ideologizacije, jednostranosti, isključivosti, svojevrsnoga romantizma, tradicionalizma i reproduciranja nedostataka očitih u do sada poznatim djelima ove vrste. Razlozi za to mogu se naći i u sudbini savremenoga islamskog svijeta, zapravo u njegovoj razapetosti brojnim protivurječjima.

Arapi su i prije islama dolazili u kontakt s Indijom, Grčkom, Rimom i drugim kulturama gdje je njegovana filozofija, o čemu ima izvjesnih svjedočanstava i u samome Qur'ānu, ali je općenito prihvaćeno mišljenje da prije islama na tlu Arabije nije bilo filozofije, barem ne onakve kako se općenito shvata. Tek s islamom, s njegovom teologijom, pokušajima racionalizacije vjerovanja i razvojem same filozofije, osobito pod utjecajem tradicije helenizma, dolazi do uobličavanja onoga misaonog sklopa koji nazivamo islamskom filozofijom. Ako se mjeri samo zapadnoevropskim aršinima, ova filozofija neće biti potpuno shvaćena. Taj kompleks ideja zahtijeva cjelovito sagledavanje, pa se katkada vrlo teško povlače granice između teologije, gnoze i čiste metafizike, čak i unutar djelâ pojedinih mislilaca.

Ova složenost posljedicom je i asimilacije brojnih elemenata iz raznih kultura – hebrejske, helenističke, perzijske, hrišćanske i dr., koji su utjecali na uobličavanje cjelokupne građevine islamske filozofije u kojoj se jasno raspoznaju: teologija, *falsafa* (helenizmom inspirana filozofija) i mistička sufijska misao. 'Umar Ḫayyām je sasvim jasno uočio glavne tokove mišljenja u islamskome svijetu,[3] lapidarno određujući osnovne

[1] 'Ali Ahmed Said (Adonis): »Moramo shvatiti da društva koja su se modernizirala učinila su to poslije pobune protiv svoje povijesti, tradicije i vrijednosti.« (Al-Adab, br. 4–5, 1968).
[2] Hišam Džait, *Evropa i islam*, Sarajevo 1985, str. 10.
[3] 'Umar Ḫayyām, *Risālah-i wuǧūd*, navedeno prema Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, New York 1970, str. 33–34.





karakteristike i značaj slijedećih skupina mislilaca u islamu: teolozi, filozofi i učenjaci grčke inspiracije, ismailiti (kao ogranak šī'ita) i sufije koji ne traže spoznaju meditacijom ili diskurzivnim mišljenjem, već pročišćenjem unutrašnjeg bića i njegovih dispozicija. To su zapravo glavna područja oko kojih se sabire islamska filozofija.

Dva snažna talasa helenizma također su doprinijeli istovremenom razvoju i teologije i filozofije u islamu. Stoga će se najveći dio ove filozofije odvijati u jednome zanimljivu međuodnosu s teologijom. Taj odnos je, na izvjestan način, odredio i sudbinu filozofije u sklopu islama, jer je već od samih početaka teologija bila sumnjičava prema filozofiji, da bi u jedanaestom stoljeću njezin najveći predstavnik, al-Gazāli, ugrozio temelje načina mišljenja što su ga njegovali helenizmom inspirirani filozofi.

Prvim generacijama muslimana bili su dovoljni Qur'ān i Muhamedov primjer (bilo izravan kontakt s Muhamedom, bilo posredovan Hadisom), ali su nove generacije, osobito poslije osvajanja područja s drugim kulturama i religijama, osjetile potrebu učvršćenja i sistematskijeg uobličenja vlastita vjerovanja koje bi trebalo da bude koherentno i neprotivurječno. Potreba se nametala osobito u segmentima gdje osnovni izvori (Qur'ān i Hadis) nisu dali konačne i nedvosmislene odgovore, ili ih pak uopće nisu dali. Razlozi sistematske izvedbe vjerovanja nisu bili samo dogmatske naravi, već su proizlazili i iz brojnih protivurječja društveno–ekonomskog i političkog života; to su jasno izrazili oštro suprotstavljeni dijelovi zajednice koji su, uporedo s političkim koncepcijama, nametali i posebna shvatanja nekih temeljnih pitanja vjerovanja, problema slobodne volje, predestinacije, grijeha i drugoga. Uporedo s ovim raspravama tekao je proces sistematskog upoznavanja s helenističkom duhovnom tradicijom. Jak helenistički utjecaj pomogao je da se racionalno osmisle i međusobno usklade religijske ideje.

Prvi koji su nastojali sredstvima grčke filozofije uobličiti i braniti islamsko vjerovanje bili su mu'taziliti, zacijelo najveći racionalisti u ovoj fazi razvoja islamske duhovnosti. U odnosu spram filozofije kao takve oni se ne mogu smatrati dosljednim racionalistima, ali u sklopu teologije bili su prvi koji su u islam uveli razum kao osnovni kriterijum vjerovanja, stavljajući ga čak iznad Božanske Volje jer su, za razliku od ortodoksa, govorili da je nešto dobro ne jer je to Bog naredio, već zbog toga što je dobro.

Mu'taziliti su se suprotstavili antropomorfističkim koncepcijama o Bogu i bukvalnim interpretacijama Qur'āna, napadajući teologe tradicionaliste i teologe hanbalitske škole. Nerijetko su nazivani i *ahl al-tauḥīd* jer su, uz razvoj stavova o determinizmu i slobodi ljudske volje, o prirodi Božanskih atributa i o Lijepoj Viziji, naglašavali jedinstvo Boga *(tauḥīd)*. Opirući se antropomorfizmu, upali su u antropozofiju koja je, za ortodokse, bila opasnija od antropomorfizma.

U načinu mišljenja što su ga njegovali mu'taziliti uočena je velika opasnost za islamsko vjerovanje, te se primjenom grčke dijalektike, a na osnovi Qur'āna i Hadisa, razvila jedna potpuno nova ortodoksna skolastika čiji predstavnici su bili aš'ariti i māturīditi. Oni su primjenjivali

grčku dijalektiku kako bi se mu'tazilitima suprotstavili jednom drugom vrstom racionalnoga mišljenja. Iako su mu'taziliti jedno vrijeme imali čak i jaku podršku vladajuće institucije (koristili su je za grubo nametanje vlastitih koncepcija), ipak su ustuknuli pred onima koji se nisu mirili s pokušajima harmonizacije grčkih učenja s islamskim Otkrovenjem i koji nisu dopuštali razmah racionalizmu nezavisnom od Objave. Strah od aristotelizacije islamskoga vjerovanja i kultiviranja grčke filozofije općenito dovodio je katkada do zahtjeva za potpunim izopćenjem grčke logike.[4]

Islamska teologija dobila je jedinstven naziv *nauka o kalāmu* ('ilm al-kalām), što znači nauka o govoru; rasprave o tome kojoj vrsti taj govor pripada – je li to govor kao Logos ili govor proizašao iz upitnosti o porijeklu samog Qur'āna[5] – traju i dalje.

Odnos između mu'tazilita i najvećega dijela sljedbenika *kalāma* pokazuje da već u korijenu islamske filozofije stoji sukob između razuma *(aql)* i tradicije *(naql)*. Neki kažu da je taj sukob završen s al-Gazālijem, tj. s njegovim snažnim napadom na racionalistički nadahnutu filozofiju, ali al-Gazāli nije uspio potpuno istisnuti tu filozofiju, premda joj je ugrozio ugled i mjesto u islamskome intelektualnom životu. U ovome sukobu su filozofi bili popustljiviji, pa već kod al-Kindija, osim elaboriranja brojnih filozofijskih tema, nailazimo i na raspravu o pomirenju filozofije i religije, što će još jasnije biti izvedeno kod ibn Rušda u razmatranjima o jedinstvu filozofije i teologije, ili o dva puta do istine.

Unutar grupe mislilaca nazvanih *falāsifa* (filozofi), za koje se općenito drži da su dali veliki doprinos filozofiji uopće, posebno izdvajamo al-Fārābija, ibn Sīnu i ibn Rušda. Osnovna pitanja kojima su se bavili ovi mislioci bila su odnos Jednog i mnoštva, Boga i svijeta, duše, Objave i uma, te pitanja vezana za spoznavanje, vjerovanje i mišljenje. S tim u vezi razmatrani su i problemi bitka, esencije, akcidencije, vremena, prostora, materije, dobra i zla, sreće, vrline i dr. Sva trojica bili su svojedobno priznati i slavljeni kao autoriteti ne samo u filozofiji, već i u području prirodnih znanosti.

Prvi koji je dao sistematsku izvedbu ove filozofije bio je al-Fārābi; sistem je građen pod pretpostavkom jedinstva filozofije, što je samog al-Fārābija ponukalo da traži spone među filozofijskim koncepcijama koje su se katkada međusobno bitno razlikovale (tako on posvećuje čitavu jednu raspravu mogućnosti jedinstva Platonove i Aristotelove filozofije). Njegov sistem jasno svjedoči o otvorenosti ove filozofije za razne elemente duhovnosti što će se nastaviti i u drugih filozofa koji su slijedili njegov način mišljenja. Stoga nije slučajno što se ibn Sīna toliko trudio odrediti značajne sufijske kategorije i potaknuti islamski iluminacionizam, iako je smatran jednime od najvećih Aristotelovih sljedbenika. Valja kazati i to da ovaj mislilac nije ostavio netaknutim nijedno tada poznato područje znanosti, a u nekima, kao što je medicina, stoljećima je slovio kao

[4] Poznati šiitski imam Ğa'far al-Ṣādiq izjednačavao je bavljenje logikom s odstupanjem od vjere. Njemu se pripisuje i izreka toga smisla – man tamanṭaqa tazandaqa, što bi u slobodnom prijevodu značilo da onaj tko kultivira logiku, postaje nevjernik.

[5] 'Umar Farrūḫ, *Tārīḫ al-fikr al-'arabi*, Dār al-'ilm al-malāyīn, Bejrut 1966, str. 204.





neosporan uzor i autoritet. Iako se unutar ove filozofije jasno raspoznaju i teologijski elementi, ipak su je držali suparnicom teologije, pa je optuživana da ima drukčiju sliku svijeta i da sumnja u uobičajene religijske predstave.

Kada je riječ o odnosu filozofije i teologije, treba izdvojiti i mislioca koji se po odvažnosti, oštrini kritike i intelektualnoj dosljednosti može smjestiti u same vrhove filozofije općenito. To je Muhamed ibn Zakrīya al-Rāzi. Središnji pojam njegove filozofije jest razum, te on na osnovi razuma izvodi kritiku gnoze i objave, osporavajući religije međusobnim suprotstavljanjem. Odgovarajući na pitanje zašto ljudi vjeruju, on prvi unutar islamske filozofije daje jasne i nedvosmislene odgovore pa kaže da je to zbog toga što kler uz pomoć vlastodržaca nameće vjerovanje i jer su religijske manifestacije, ceremonije i rituali privlačni, a i zbog toga što se ljudi teško otimaju tradiciji i imitaciji.

Nakon uspostavljanja dominacije teologije nad svim oblicima mišljenja i nakon priznavanja gnoze kao važnoga dijela spoznaje, dolazi do nagla širenja sufizma i rasta broja medresa (vjerskih škola), što traje sve do osamnaestog stoljeća. Čak i pokušaji u našem stoljeću da se ožive rasprave što su ih vodili al-Rāzi i ibn Rušd završavali su neuspjehom.[6] Tako će u islamskom svijetu Qur'ān zadržati mjesto najznačajnijega štiva kojim su se nadahnjivali i sufije a i filozofi koji kažu da je Objava izvor i utoka kako duhovnoga, tako i svjetovnog života.

S pravom Ignaz Goldziher, u svome poznatom djelu *Uvod u islamsku teologiju i zakon*,[7] primjećuje da Qur'ān sâm nije dovoljan za razumijevanje islama kao povijesnog fenomena, ali dodaje da se bez Qur'āna islam ne može razumjeti. Složenost toga štiva osjetio je i vrsni poznavalac arapske književnosti, Francesco Gabrieli, te nije slučajna njegova tvrdnja da je »od svih istočnjačkih knjiga Kur'ān najteže razumljiv za modernog čitaoca Zapada. Za onoga tko odbija da se prema jednome ljudskom dokumentu postavi isto onako ravnodušno kao prirodnjak koji se bavi nekakvim kristalom, problem ispravnoga religioznog i književnog vrednovanja Kur'āna bit će uvijek veoma zamršen i u suštini nerješiv«.[8]

Qur'ān je uvelike odredio i glavne misaone tokove danas prepoznatljive u islamskom svijetu; iz refleksije o Qur'ānu proizašle su i određene discipline karakteristične samo za islam. Snažna potreba za komentiranjem Qur'āna kako bi se otklonile brojne nejasnoće i praznine nastale nakon Muhamedove smrti, dovela je do dviju značajnih disciplina – tafsira i hadisa – koje su se, zapravo, međusobno dopunjavale i ispreplitale. Za neke snage u islamskom svijetu Qur'ān je i danas centralno štivo te u njemu traže utočište, držeći ga katkada jedinim fundamentom kako vlastita pogleda na svijet, tako i političke akcije. Stoga je često stav spram Qur'āna pokazatelj stanja mišli i duha općenito.

[6] Profesor univerziteta al-Azhar i sudija u Kairu 'Ali 'Abd al-Rāziq je prije šezdeset godina ustvrdio da je islam, poput hrišćanstva, samo religija duhovnoga. Tim stavom izazvao je gnjev i brojne kritike, pa je njegova knjiga grubo uništena. Vidi, 'Ali 'Abd al-Rāziq, *Al-Islām wa usūl al-ḥukm*, Bejrut 1966.

[7] Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton University Press, Princeton 1981, str. 29.

[8] Francesco Gabrieli, *Istorija arapske književnosti*, »Svjetlost«, Sarajevo 1985, str. 59.

Razmatranja Qur'āna u ovoj *Historiji islamske filozofije* izrazom su jednoga snažnog trenda koji se iskazuje u želji da se gotovo isključivo u Qur'ānu pronađu sve potrebne pretpostavke za cjelovit islamski društveno-politički sistem, da se iz njega izvedu filozofija i sistem vrijednosti i sva značajnija mjerila za kulturni i civilizacijski život u cjelini. Polazišta takvih izvedbi jasna su i nedvojbena: u lancu objava u kome su Tora, Psalmi Davidovi i Jevanđelje, Qur'ān je završnica i treba da važi za sva vremena i sve narode. S obzirom na to da je Qur'ān shvaćen kao Božja riječ njegove odredbe trebale bi imati vječno i apsolutno važenje. Tu je i bit savremenog fundamentalizma. Stalna okrenutost izvorima ne govori samo o sudbini jednog načina mišljenja, gdje je dignitet zbiljske povijesti dobila hijerohistorija i gdje stvarna povijest još uvijek nema osobita značenja. Nastojanje da se Qur'ān učini regulatorom svekolikog individualnoga, društvenog i političkog života, među ostalim, pokazuje nedostatak smisla za historijsko poimanje ne samo Qur'āna, već i islama uopće. Jer, shvatanje izvora gubi svaki smisao ako se kulturno–civilizacijske činjenice posmatraju kao nešto nepromjenljivo i isključeno iz povijesnog konteksta. Zanimljivo je da Qur'ān sâm pokazuje veći smisao za historijsku zbilju nego neki savremeni tekstovi o njemu. Maududijeva razmatranja o Qur'ānu, djelu koje je pred nama, izrazom su upravo takva stanja duha koji želi univerzalizaciju islamskih principa. Stoga su u pravu oni koji ovakav stav drže izrazito konzervativnim.[9] Neslaganja s ovakvim načinom interpretacije Qur'āna dolaze čak i iz teologijskih krugova gdje se više inzistira na aksiološkoj sistematizaciji Qur'āna, a ustrajavanja na socijalnim, ekonomskim i pravnim dimenzijama Qur'āna proglašavaju se uzrokom konfuzija i nepotrebnih eksperimenata.[10]

Taj pritisak na savremenu misao u islamu jak je, pa se ona teško probija iz situacije u kojoj tradicija gospodari savremenom zbiljom. Stoga Zakī Nağīb Maḥmūd s pravom primjećuje da stanje kada prošlost vlada sadašnjicom izgleda kao vladavina mrtvih nad živima.[11] U toj tradiciji posebno mjesto zauzima sufizam.

Sufizam je opći naziv za islamski misticizam, koji je prve poticaje dobio u asketizmu i islamskoj pobožnosti. Građanski ratovi, oštra socijalna i politička raslojavanja, osvajanja novih područja, strani utjecaji i nezadovoljstvo postojećim stanjem, učinili su da je jedan broj muslimana izlaz potražio u intenziviranoj pobožnosti, odricanju od svijeta, bogatstva i potpunom posvećivanju putu koji vodi ka ostvarenju jedinstva s Bogom. To jedinstvo shvaćeno je kao najviši cilj i smisao života svakoga sufije. Na svome putu oni su razvili čitavu jednu kategorijalnu šemu u kojoj

[9] Freeland K. Abbot, *Maulana Maududi on Qur'ānic Interpretation*, The Muslim World, XLVIII, br. 1, januar, Hartford Seminary Fondation, 1958.

[10] Ismail Rāqī al-Fārūqi, *Towards a New Methodology for Qur'ānic Exegesis*, Islamic Studies I, str. 35–52.
Iako je tužni kraj 'Abd al-Rāziqa bio opomena da se ne dira u islamsku političku ideologiju, ipak je još jedan azharista, Halid M. Halid, prije tridesetak godina uskovitlao buru negodovanja svojom knjigom *Min huna nabda'u* (Ili *Odavde započinjemo*.

[11] Zakī Nagīb Maḥmūd, *Tağdīd al-fikr aal-'arabi*, Bejrut 1971, str. 51.





izdvajamo ideju identiteta, spasenja, nade, straha, pouzdanja, strpljenja, pokajanja, izbavljenja, stanja i staništa, Lijepe Vizije i dr.

Crpeći svoju snagu iz različitih izvora, a oslanjajući se na različite dijelove društvene strukture, sufizam se nije mogao razviti u jedinstven i koherentan sistem – otuda brojni sufijski redovi, od kojih su neki čak izgubili istinski sufijski karakter. Priroda sufizma omogućavala je brojne manipulacije od strane onih koji su, okupljajući mase u traganju za bitkom, išli za vlastitom koristi, pa su, pored ostalog, ortodoksi i tu nalazili čvrste razloge za osporavanje sufizma. Međutim, najčešći uzroci podozrivosti sunitske ortodoksije spram sufizma bili su u tome što je ovaj često izražavao negativan odnos spram vjerozakona, tj. Šerijata. Tezom da se postizanjem jedinstva s apsolutom izdižu iznad ovoga svijeta, pa tako i iznad Zakona, stalno su pothranjivali sumnjičavost i netrpeljivost ortodoksije.

Sufijski stav spram falāsife često je bio negativan upravo zbog toga što sufije nisu pridavali značaj razumu. Za njih je najviša spoznaja zapravo spoznaja Boga koja se ne postiže razumom, već srcem, Otkrovenjem i nadahnućem. Doduše, bilo je sufija koji nisu odbacivali razum kao sredstvo spoznaje, ali su ga uvijek stavljali u funkciju krajnjeg cilja sufija. Slijedeći ovakav put spoznaje sufizam je razvio specifičnu ezoteričku interpretaciju Qur'āna u čijem središtu su hijerohistorija, metahistorija, profetologija i imamologija. Ovaj ezoterizam kaže da je Muhamed nosilac tajne koja se u sufizmu otkriva tek nakon mukotrpnoga duhovnog putovanja. U elaboraciji ove ideje sufizam je dao značajan ustupak šī'itima, jer je četvrtom halifi i šīitskom uzoru, 'Aliju, dao mjesto znatno više nego što je ortodoksija dopšutala (u nekima od šīitskih interpretacija 'Ali će čak zadobiti poziciju značajniju i od one Muhameda).

Al-Gazālijev razračun sa filozofijom katkada je ishitreno shvatan kao konačni udarac i zatvaranje svih perspektiva u filozofiji; zapravo, udarac je bio toliko značajan da vjerovatno ni sam al-Gazāli nije mogao predvidjeti sve njegove posljedice. Ipak poslije al-Gazālija pojavljuju se mislioci kao što su ibn 'Arabi i ibn Ḫaldūn, koji doduše pripadaju različitim pravcima mišljenja, ali su djelovali kao da ih se nije mnogo ticao al-Gazālijev *Tahāfut... (Destrukcija...)*. U tom razdoblju poslije al-Gazālija posebno mjesto zauzima tzv. *išrāqi* mudrost ili mudrost prosvjetljenja.

Iako je na značenje obnove mudrosti drevnih mislilaca pažnju skrenuo još ibn Sīna, ipak pravo uobličenje išrāqi mudrosti srećemo kod Suhrawardija al-Maqtūla. Naziv Maqtūl (Ubijeni ili Mučenik) dobio je zbog toga što je glavom platio neka svoja shvatanja koja su vjerski autoriteti držali opasnima za islam. Za razliku od grupe falāsifa koji su više slijedili Aristotela, predstavnici išrāqi mudrosti radije su filozofiju shvatali kao mudrost, a ne kao racionalnu sistematizaciju (otuda i oštra Suhrawardijeva kritika nekih Aristotelovih ideja; ta kritika nije ga omela da izvjesne stavove Stagiranina integrira u svoju filozofiju). Za ovu vrstu mislilaca Platon i Aristotel predstavljaju kraj filozofije na čijem početku je Hermes (prorok Idris) koji je filozofiju baštinio kao Božanski dar. Ta mudrost se dalje prenosi na Agathodemona (Seth), Pitagoru, Empedokla, Platona, stare perzijske mudrace, Ḥallāğa, pa sve do samog Suhrawardija. Otuda

u ovoj mudrosti nalazimo integrirane ideje gotovo svih glavnih mislilaca i pravaca mišljenja koje je uglavnom dao Orijent, ali u kojoj i grčki mislioci imaju značajno mjesto i ulogu. Kako je filozofija Božanskoga podrijetla, ovdje se i na Platona i na Aristotela gleda kao na osobe koje dolaze iz dalekih proročkih dubina. Uporedo s intelektualiziranim sufizmom ibn 'Arabija, ovaj iluminacionizam je poslije al-Gazālija zauzeo jednu od glavnih pozicija u islamskome duhovnom životu, ostvarujući snažan utjecaj osobito u istočnom dijelu islamskog svijeta.

Modernoj renesansi, u čijem središtu su Džemaluddin al-Afgāni i Šejh Muhamed Abduhu, dano je značajno mjesto u ovome djelu, te se pouzdano može kazati da je ovo jedina historija islamske filozofije koja se podrobno bavi novovjekovnim pokretima u islamskome svijetu. Al-Afgāni i Abduhu i danas u islamskome svijetu uživaju ugled velikih reformatora. Kod Afgānija je došao do izražaja snažan politički aktivizam, koji je počeo i završio s panislamizmom, a kod Abduhua je na djelu više reformizam usmjeren ka sferi duha i obrazovanja. Djelo i lik ovih dvaju mislilaca bili su, a i danas su poticaj nekim pokretima koji traže oslonac za vlastite ideje i akcije. Tako je 1981. godine pokrenut čak i jedan časopis u Egiptu s utisnutim al-Afgānijevim likom.[12]

Iz njihovih djela danas izvode svoje sadržaje brojni fundamentalistički pokreti. U traganju za tajnama uspjeha, snage i dominacije Evrope, al-Afgāni otkriva da je izlaz iz krize u koju je zapao islamski svijet, u modernoj racionalnoj znanosti i tehnici. Pri tome je mislio da će povratak prvobitnom islamu, koji se bitno razlikuje od okoštala islama njegova vremena, omogućiti prilagođavanje muslimana novoj situaciji i pospješiti izlaz iz krize. Na tome putu, mislio je al-Afgāni, smetnja su i postojeći režimi u islamskim zemljama.

Temeljitiji studij al-Afgānijeva djela pokazuje da mu je bilo više stalo do političke emancipacije islamskog svijeta nego do spiritualnih sadržaja islama. S tim u vezi osobito su zanimljiva njegova razmatranja o mahdizmu i stavovi o religiji kojima se on više nàdje kao francuski prosvjetitelj, nego kao islamski teolog. U razgovoru s E. Renanom al-Afgāni kaže da nije samo islam nazadan, već su religije uopće–nazadne. Zbog toga je njegov učenik i najveći privrženik, Abduhu, bio potaknut da mu se obrati s upozorenjem da, ako se bude skidala glava religiji, to mora biti učinjeno sredstvima same religije. Valja naglasiti da se iz kruga sljedbenika Afgānija i Abduhua formirao jedan broj ateista i kritičara religije čije koncepcije nas katkad podsjećaju na francuske prosvjetitelje, pa i na Feuerbacha. Tako je slojevitost i protivurječnost njihovih izvedbi omogućila, s jedne strane, daljnje širenje ideje panislamizma, a s druge strane utjecala na popularnost ateističkih shvatanja (postoje i dokumenti koji govore o tome kako je i sâm al-Afgāni otvoreno napadan zbog ateizma).[13]

[12] *Al-yasār al-islāmi br 1*, Kairo 1981.

[13] Elie Kedourie, *Afghāni and Abduh*, An Essay on Religions Unbelief and Political Activism in Modern Islam, Frank Cass & CO LTD, 1966.





Svim fundamentalistima zajednička je ideja o povratku na izvore islama. U tom »pročišćavanju islama« i brojne teologijske škole i pravci prošli su vrlo loše. Teorijski i doktrinarno, fundamentalisti nisu uspjeli izvesti koherentan i cjelovit sistem, o čemu posebno svjedoče ideje i akcije jednoga od najsnažnijih i najbrojnijih pokreta ove vrste – *Muslimanske braće*. U osnovi, fundamentalizam nema budućnosti ali ima mogućnost, osobito u kriznim situacijama, da barem nakratko usmjeri nezadovoljstvo na margine društva odbačenih masa. Ove činjenice potvrđuju događaji u Egiptu 1952. godine: čim je jedna nova snaga ponudila jasan, precizan i koherentan program obnove, *organizacija Muslimanske braće* počela se sama gasiti.

Duhovni fenomen koji nazivamo islamska filozofija nije bio izoliran; on je, nasuprot, bio otvoren i upravo otvorenosti duguje veliki dio svojih uspona. U kontaktima s drugim kulturama i civilizacijama samo se bogatio. Susret evropskog i arapsko-islamskog mišljenja bio je složen i pun protivurječnosti. Prvi susret bio je u znaku sukoba hrišćanstva i islama, a tragovi tenzije na ovoj liniji bit će primjetni i docnije. Prvi interes evropskih hrišćana bio je usmjeren na upoznavanje islama samog, Qur'āna i ličnosti utemeljivača islama – Muhameda. Kako je taj interes u samome početku bio više rezultat straha i podozrenja, nije moglo doći do istinskog proučavanja toga vjerovanja pa su ti napori najčešće završavali netačnim i pogrešnim informacijama o islamu. Islam je često predstavljan kao nova hrišćanska jerez, a sam Muhamed smještan je u kategoriju otpadnika od pravoga vjerovanja i mnogobožaca. Smatran je, nadalje, samozvanim i lažnim prorokom, a često i Antihristom. Zbog nedostatka stvarnih informacija o islamu i Muhamedu, a u želji da se o njima što više kaže, dolazilo je do pretjerivanja druge vrste, pa se čak pisalo da Muhamed u svojoj religiji ima Božanski karakter. Stoga Grünebaum ne kaže slučajno da je hrišćanstvo pogrešno startovalo u pristupu islamu i Muhamedu,[14] i da stoga nije moglo izlučiti cjelovito i dovoljno informirano viđenje islama.[15]

S vremenom se slika Zapada o islamu i Muhamedu počela sve više izoštravati. Tome su posebno doprinijeli češći međusobni kontakti i posredovanja. Naime, hrišćani misle da samo oni posjeduju savršenu i cijelu istinu, a isto misle i muslimani za sebe. Međutim, oni već u sedmom stoljeću imaju jasniju predodžbu o hrišćanstvu nego hrišćani o njima čak nekoliko stoljeća docnije. Postoji čak i legenda koja kaže da je prve znake profetstva na Muhamedu otkrio jedan hrišćanski monah kojega je Muhamed cijenio i poštivao. Nadalje, u području gdje je nastao islam postojale su jake hrišćanske zajednice s kojima su Muhamed i prve generacije muslimana imale raznolike veze.

Do prvoga pravog susreta već konstituiranoga evropskoga feudalno-hrišćanskog svijeta i muslimanski formirana svijeta dolazi na tlu Španije,

[14] Gustave E. von Grünebaum, *Medieval Islam*, The University of Chicago Press, 1953, str. 43.

[15] Hišam Džait, *Evropa i islam*, Sarajevo 1985, str. 19.

nakon osvajanja ovog područja od strane Arapa. Poslije poraza Umayāda i pobjede 'Abbāsida, stvoren je novi halifat u Španiji. Postojanje dvaju suparničkih halifata nije znatnije omelo kulturne veze između istočnog i zapadnog dijela islamskog svijeta. Teolozi, učenjaci, filozofi, pjesnici, trgovci i dr. slobodno su se kretali od Granade do Bagdada prenoseći ideje s jednoga kraja na drugi.

U prenošenju filozofije i filozofijskih utjecaja iz istočnog u zapadni dio muslimanskog svijeta značajnu ulogu imali su Jevreji. Među Jevrejima koji su stalno živjeli na ovom području bilo je učenika i prijatelja ibn Rušda. Oni će stvoriti i posebnu ruždovsku filozofijsku školu, čijim će posredstvom islamskoj filozofiji biti otvoren put do evropske skolastike. Osnivač ove škole bio je Jehuda Hal Levi (umro 1135), a najviši doprinos razvoju škole dao je Abu 'Umrān Mūsā b. Maymūn b. Abdullah, savremenik ibn Rušda, u Evropi dobro poznat samo pod imenom Maymonid.

Pored vlastitog i originalnog doprinosa filozofiji ovi Jevreji su se bavili i prevođenjem arapskih filozofijskih i teologijskih djela. Na liniji međusobnog upoznavanja značajnu ulogu imali su i neki vladari, osobito Alfons VI, Alfons VII, Alfons Mudri i Alfons X, te Roger II i Fridrich II. Fridrich II je osnovao akademiju u Napulju, čiji je isključivi zadatak bio da prevodi arapska naučna i filozofijska djela na latinski i hebrejski i da ih širi po Evropi. Po naređenju Fridricha II, Michael Scott u Toledu prevodi ibn Rušdove komentare Aristotelovih djela. Ovi komentari će u 14. stoljeću na univerzitetu u Parizu biti jednima od glavnih izvora za studij Aristotela. Već u 12. stoljeću gotovo sva djela ibn Sīne bila su prevedena na latinski. Njegove ideje u ovim prijevodima znatno su izmijenjene, pa Max Horten kaže da je »izlaganje ovih tekstova preobrazilo arapskog Avicenu u jednoga latinskog Avicenu«.[16]

Interes za al-Gazālija također je bio velik. U ovoj fazi prevedena su slijedeća njegova djela: *Ciljevi filozofa*, *Destrukcija filozofa* i *Oživljavanje vjerskih nauka*. Od djela ibn Bāǧǧe prevedena su *Pisma rastanka*, dva spisa o rođenju Jedinstvenog, jedna logička rasprava, spis u duši i spis o vezi uma s čovjekom. Osim ovih prevođena su i djela drugih mislilaca, među kojima treba spomenuti ibn Ṭufailov filozofijski roman *Živi sin budnoga*.

Ideje ibn Rušda unijele su prvo izvjesnu pometnju, a potom i oštru kritiku. Njegova filozofija osuđena je na crkvenom saboru 1209. Ibn Rušd je trpio udarce s dviju strana – islamska ortodoksija oštro ga je napadala, a hrišćanska crkva čak anatemisala 1311. godine i zabranila sve priručnike gdje se spominje njegovo ime. Uporišta kritike, u prvome redu one Tome Akvinskoga, bile su: ibn Rušdovo učenje o vječnosti svijeta, prapočetak i učenje o dvama putovima do istine. Unatoč ovim nastojanjima djela ibn Rušda i dalje su prevođena i čitana. Tako se 1560. godine u Veneciji pojavljuje prijevod ibn Rušdovih komentara Aristotela u jedanaest tomova.

[16] Max Horten, »*Arabische Philosophie*«, u Ueberweg, *Grundrisse der Geschichte der Philosophie*, Basel 1951, str. 310.





Spomenuli smo samo dio onoga što je iz područja filozofije prevedeno s arapskoga na latinski; boljem poznavanju i kompletiranju ovih poduhvata pomogao je i prvi prijevod Qur'āna koji se pojavio 1141. godine.

Za šesnaesti vijek bi se moglo reći da najavljuje kraj arabizma u evropskim studijama, ali se tragovi zanimanja za islamsku filozofiju nisu izgubili. Izrazitije zanimanje za ovu filozofiju srećemo kod Bacona za koga kažu da je bio misionar arapske nauke u Evropi.

U osamnaestom i devetnaestom stoljeću pojačan je u Evropi interes za egzotične kulture. Osim Arapa, Perzijanaca i Turaka, predmet interesa su Kinezi i Hindusi. Brojna djela koja se tiču Orijenta ostavili su nam evropski pisci toga razdoblja – Voltaire, Montesquieu, Gérard de Nerval, Lamartine i dr. Iz nastojanja da se upoznaju te kulture i jezici nastat će orijentalizam. Unutar orijentalizma primjetno je stajalište da su to dovršene, preživjele kulture, koje bitno pripadaju prošlosti. Njihova budućnost je u ulaženju u zapadnu kulturu. Međutim, u samoj Evropi razvilo se i suprotno mišljenje, tj. shvatanje o pluralizmu, koje hoće te kulture da razumijeva iz njihovih vlastitih pretpostavki, posmatrajući ih kao nešto živo i stvaralačko.

Posredovanje kultura samo po sebi složen je čin i pretpostavke za njegovo istinsko ostvarenje nisu samo na jednoj strani. Stoga je potrebno da se i istočne filozofije oslobode »zapadnih neminovnosti, engleskog empirizma, neminovnosti da svoju sliku nalaze u ogledu zapadne filozofije«.[17] Da su iskoraci u tome pravcu još nedovoljni, svjedoče i neke stranice ove Historije islamske filozofije, posebno one koje govore o utjecaju islamske filozofije na evropsku misao. Brojne su pretpostavke za istinski i stvaralački kontakt kultura i filozofija kao njihovih najviših izraza: sloboda, odlučniji stav spram istine, otklanjanje nemoći pred historizmom i pozitivističkim apsolutiziranjima, veća otvorenost prema iskustvima drugih itd. Pri tome treba istrajati na takvu načinu mišljenja kome će biti strana mitologiziranja vlastite filozofijske tradicije, dolazila ona sa Istoka ili sa Zapada. Tako je pravo posredovanje kultura i njihovih filozofija utemeljeno u mijeni svijeta i mišljenja čime se najavljuje i kraj orijentalizma.

Najavljivanje kraja orijentalizma ne znači i njegovo odbacivanje. Orijentalizam treba shvatiti kao dinamičku osobenost zapadnoevropskog duha. U svim razdobljima u kojima se izražavao interes Evrope za arapsko–islamsku kulturu bilo je mislilaca koji su nastojali da je što bolje razumiju, ali i onih koji su vjerno slijedili ekonomsku i političku dominaciju i ekspanziju Evrope prema Istoku. Stoga nam se čini neprimjernim dijeljenje stoljeća na islamofilska i islamofobna. Izvjesno je da se na islamsku filozofiju katkada gledalo kroz sužena sočiva nametnuta stoljetnim predrasudama, iz čega su proizlazila inzistiranja na temeljnim razlikama između semitskog i arijevskog duha, što isključuje svaku mogućnost posredovanja. Premda su ovakva i slična shvatanja predmet

[17] Abdulah Šarčević, Praksa dijaloga i intersubjektivna otvorenost, Radio Sarajevo – Treći program, br. 52, 1986, str. 484.

opravdane kritike (A. A. Malek, Edvard Said i dr.), ipak se ne smiju zanemariti rezultati do kojih su došli orijentalisti. Njihov rad, koji nije bio lišen i stanovitog entuzijazma, pospješio je daljnji interes za istraživanja u ovome području, što se osobito pokazalo u otkrivanju davno zagubljenih rukopisa, elaboriranju zapretanih tema, prijevodima s orijentalnih jezika na evropske i obratno, te brojnim studijama, bez kojih bi i djelo koje je pred nama, sigurno, bilo siromašnije, ili čak nemoguće. Naime, narodima Istoka često je omogućavano da bolje shvate vlastitu povijest, osobito duhovnu, i da se okrenu djelima koja su već bili zaboravili. Nije li, na primjer grof de Slane prevodeći ibn Ḫaldūna, ukazao na njegovo značenje gotovo čitavo stoljeće prije studije Ṭaha Huseina o ovome misliocu? Stoga čak i oni koji oštro napadaju orijentaliste, katkada i orijentalistiku u cijelosti, ne mogu bez njihovih djela i onda kada im se suprotstavljaju. K tomu još treba imati na umu da prvim generacijama orijentalista nisu bili dostupni izvori kojima danas raspolažemo.

Svijet je danas integriran više nego ikada, pa se time nameće i potreba da se upravo na razini te povezanosti nađu i najpogodniji putovi i sredstva kreativnog prožimanja onoga što je u kulturama različitih podneblja najživotnije. Tada će se jasno pokazati da su brojna pitanja vezana za orijentalizam već prevladana. Među njima će u prvom redu biti ona koja su unosila najviše žestine u rasprave, a odnosila su se na valjanost, hibridnost, prednosti, zaostalost, progresivnost, kreativnost i nekreativnost pojedinih kultura i civilizacija. Tek kada se na pravi način postave kulturno–civilizacijski međuodnosi, uvidjet će se kako je i koliko ideologija zatrpavala pravu bit stvari i u kojoj mjeri su vanfilozofijski činioci doprinosili toj ideologizaciji. Čak i ako bude povoda raspravama o evropocentrizmu ili istokocentrizmu, one će se morati sagledavati u drukčijem svjetlu, a to znači da će se i jedan i drugi fenomen morati posmatrati kao jedinstvena činjenica duboko ukorijenjena u sudbinu savremenog svijeta i mišljenja.

Interes Evrope za islamsku filozofiju primjetan je u prošlom stoljeću, ali se tek početkom ovoga vijeka pojavljuju prvi cjelovitiji pregledi. Stoga nije slučajno da se i u nas rezultati istraživanja islamske filozofije ne mogu poreditи s onima iz književnosti, historije, jezika i dr. Nismo imali čak ni kratke preglede islamske filozofije sve dok se nisu pojavila djela Čedomila Veljačića, i prijevodi djela Corbina, Fazlur Rahmana i drugih.

Postoje brojna sačuvana djela naših pisaca iz područja teologije, logike, sufizma, filozofije »koja se i metodološki i sadržajno uklapaju u glavne tokove orijentalno–islamske kulture klasičnog razdoblja i predstavljaju direktan odraz vladajućih teoloških mističko–filozofskih struja i modela u matici«.[18] Ta djela su stvarali: Hasan Kafi Pruščak, Ali-Dede Bošnjak, Mustafa Ejubović, Abdulah Bošnjak i dr. Djelatnost ovih mislilaca još nije istražena i u cijelosti ocijenjena.

Doduše mnogo bolju sudbinu nemaju ni djela pisaca koji su stvarali na latinskom, grčkom ili crkvenoslavenskom jeziku. Za valjanu ocjenu

[18] Ismet Kasumović, Tragovi orijentalno – islamske filozofije u našim krajevima, UNESCO, GLASNIK, Prozor u svijet, Zagreb, rujan 1986, str. 35.





potrebna je kritička elaboracija brojnih filozofijskih tema postojećih unutar naše baštine, prijevodi, monografije, komentari i dr.

Na našim prostorima se »susreću i na izvjestan način saživljavaju, usuglašavaju i koegzistiraju temeljne i bitne kulturne tradicije koje su djelovale na evropskom kulturnom prostoru, sve tamo od stvarnog političkog i kulturnog formiranja Evrope... pa do naših dana«.[19] »Ovde se sreću dvije bitne hrišćanske doktrine, te islam i bogumilstvo. Ovi elementi se ne mogu izdvajati iz jedne kulturne cjeline. Stoga se s pravom smatra da bi isključivanje bilo kojega od ovih elemenata u kulturi naših naroda bitno utjecalo na njeno osiromašenje.«[20]

Redaktoru M. M. Sharifu (Šarif) i autorima koji su sudjelovali u izradi ovoga djela pripada zasluga za napor i nastojanje da se cjelovito predoči jedno bogato i raznoliko duhovno iskustvo. Mora se, nažalost, ipak kazati da ipak nisu uvijek uspijevali prevladati ograničenja kojima su i inače podložna djela ove vrste. Stoga je dolazilo do izvjesnog narušavanja mjere u interpretaciji raznih filozofijskih škola i pokreta. No, u usporedbi s nizom djela istoga ili sličnog naslova, ova *Historija islamske filozofije* ima brojne prednosti od kojih navodimo samo neke:

– U njoj je sklop islamske filozofije znatno proširen, kako prostorno, tako sadržajno i vremenski, pa obuhvaća razdoblje od samog nastanka islama do sredine dvadesetog stoljeća. Ako se uzme u obzir da su čak neke historije islamske filozofije najčešće počinjale ili počinju s mu'tazilitima ili al–Kindijem, a završavaju s ibn Rušdom ili s ibn Ḫaldūnom,[21] onda je svakom jasna prednost djela koje granice historije mišljenja pomiče za nekoliko stoljeća. Nadalje, neka imena, ranije neopravdano zanemarivana, ovdje su ravnopravna s imenima ostalih mislilaca.

– Autorima djela uspjelo je prevladati naboje unutar same islamske filozofije, a ti naboji često su dovodili do jednostranosti u interpretacijama i u odnosu spram pojedinih mislilaca, pa i čitavih filozofijskih škola. Tu imamo na umu sunitsko–šiitsku opreku koja je nerijetko islamsku filozofiju razapinjala između jakih silnica, što je narušavalo cjelinu i dovodilo do siromašenja te filozofije kako opsegom tako i sadržajem.

– Ambicija sastavljača djela nije se iscrpljivala samo u pukom prikazivanju osnovne filozofijske građe, već su se nastojale naći spone s nizom pokreta u književnosti, nauci, politici, umjetnosti i dr.

– Prednost djela je u činjenici što se na njegovoj izradi angažirao neuobičajeno veliki broj autora, od kojih su neki za pojedina područja islamske filozofije već odavno poznati i priznati kao autoriteti (Massignon,

[19] Muhamed Filipović, Prilozi historiji društvene misli u Bosni i Hercegovini, Radio Sarajevo – Treći program, br. 14, 1976, str. 7.

[20] Isto.

[21] 'Umar Farrūḫ, *Tārīḫ al–fikr al–'arabi ila ayyām ibn Ḫaldūn*, Dār al–fikr al–malāyīn, Bejrut 1966.
Ibrahim Madkūr, *Fī al–falsafa al–islāmiyya*, I i II, Dār al–ma'ārif, Kairo 1967.
Ramzi Naǧǧār, *Al–falsafa al–'arabiyya 'abra al–tārīḫ*, Dār al–āfāq al–ǧadīda, Bejrut 1977.
Hannā Faḫūri i Halil al–Ǧarr, *Tārīḫ al–falsafa al–islāmiyya*, Dār al–ǧīl, Bejrut 1982.

Corbin, Fazlur Rahman, Ibrahim Madkūr, Husein Nasr, Muhsin Mahdi i dr.).

– Ovako velik broj autora znatno je utjecao ne samo na širinu koncepcije, već i na konačni oblik djela, što je dovelo i do značajne inovacije u pogledu ujednačavanja kriterijuma interpretacije i vrednovanja, što se teško ostvaruje kada se radi o timskome radu i o ovako zamašnom projektu. Potvrdilo se, među ostalim, da pothvati ovakve vrste mogu biti uspješni samo kada su plod kolektivnog napora, unatoč mogućemu razilaženju autora u nekim bitnim filozofijskim pitanjima, pa i onima na razini elaboracije filozofijske građe. Time su nautralizirane slabosti i ograničenja u pisanju historije islamske filozofije na koje s pravom ukazuje Ibrahim Madkūr. On kaže da je većina pokušaja te vrste najčešće završavala u skolastičkoj elaboraciji bez uvažavanja širega historijsko–civilizacijskog sklopa i bez osjećanja za iznalaženje smislene veze između pojedinih filozofa i njihovih učenja.[22]

Tragajući za najširim principima interpretacije povijesti islamske filozofije, priređivač M. M. Sharif obratio se filozofiji povijesti pokušavajući u njoj pronaći uporište koje bi omogućilo barem minimalnu ujednačenost za nekoliko desetina autora (ostavljamo po strani pitanje je li filozofija povijesti najpogodniji osnov za interpretaciju povijesti filozofije).

Analizirajući ideje Danilovskog, Spenglera, Toybeea i dr., Sharif dolazi do zaključka da su njihova shvatanja u opreci s povijesnim tokom islamskoga svijeta, pa tako i njegova duha, te da se na pretpostavkama njihovih teorija ne može izlagati povijest islamske filozofije. U kritičkom sučeljavanju odbacuju se i koncepcije Paula Ligetija, Franka Chambersa i Charlesa Laloa.

Ni misao da određena epoha producira samo jednu vrstu kulturnih činjenica ne zadovoljava priređivača ovog djela; on odbacuje Northropa, Kroebera, Berdžajeva, Schweitzera i Sorokina, da bi na kraju došao do Hegela i Marxa, tj. do dijalektike koja bi, prema njegovu mišljenju, imala biti garancijom smislenoga interpretiranja ne samo filozofije već i islamske kulture uopće. Autor je, možemo kazati, samo naslutio značenje Hegela i Marxa, ali stav spram dijalektike i jednoga i drugog pokazuje da Sharif nije uspio nazrijeti bit njihovih glavnih ideja, pa stoga nije ni razumio njihov međuodnos. Tako su stavovi o Hegelu i Marxu neprihvatljivi, a sasvim je netačno da Marx »koristi riječ *materija* u smislu u kojem su je koristili francuski materijalisti osamnaestog stoljeća«, jer se Marx nije samo ogradio od francuskog materijalizma, već ga je i oštro kritizirao (s tim u vezi dovoljno je konzultirati njegove *Teze o Feuerbachu*). Nadalje, iz Sharifovih razmatranja proizlazi da Marx oštro razdvaja svijest od bitka, što je također netočno, jer je Marx jasno odredio svijest kao svjesni bitak. S tim u vezi nameće se i značajno pitanje koje se tiče recepcije i

[22] Ibrahim Madkūr, *op. cit.*, str. 31–32.





interpretacije Marxa i marksizma u islamskom svijetu, što je svakako predmetom posebne studije.[23]

Nezadovoljan navedenim koncepcijama filozofije historije, Sharif predlaže vlastito shvatanje dijalektike u čijem su središtu volja i ljubav, a da pri tome ne nudi podrobnu elaboraciju konstitutivnih elemenata te dijalektike. Ipak, vjera u socijalnu dinamiku, u progres u ljudskom društvu, u mogućnost kulturnog preporoda, u slobodu kao najviši izvor promjene i posredovanja, omogućila je dovoljno širok okvir za izvedbu ovako cjelovitog djela. S obzirom na ambiciju djelo nije moglo izbjeći stanovit eklekticizam, pa tako najvećim dijelom na pozitivistički način izlaže obilnu filozofijsku građu.

Ovo djelo značajno se razlikuje i od povijesti islamske filozofije pisanih na Zapadu; većina, poput onih u islamskome svijetu, pati od stješnjavanja te filozofije, kako u pogledu sadržaja tako i u pogledu opsega. U Evropi je najveći interes izražen za grupu mislilaca koja se u islamskome svijetu općenito naziva *falāsifa*, (često nazivani i mašā'iyūn – peripetičari). Neki, kao Corbin, odlaze u drugu krajnost, tražeći bit ove filozofije gotovo isključivo u šiitski inspiriranu sufizmu, gnozi i iluminaciji.[24]

Nije nam poznata nijedna historija islamske filozofije koja ovako cjelovito i detaljno prikazuje razvoj filozofije prije islama u Indiji, Kini i Perziji. Cilj tog prikaza očit je – pokazati da je filozofija jedinstvena i izdvojiti ideje i učenja koje će islam, dolaskom u ta područja, prihvatiti, transformirati i integrirati. U tom pogledu je ono što su Grci ostavili, osobito Pitagora, Platon i Aristotel, od izvanrednog značenja. Studij grčke filozofije i nauke unio je novine u način mišljenja i razinu elaboracije najbitnijih pitanja koja postavlja svaka filozofija. Pri tome se od filozofija, koje su prethodile islamu, naučilo da je misao po svojoj prirodi sumnjičava i kritička, a ta kritika se okrenula i prema izvorima i uzorima. Duh te kritike nije bio samo u odbacivanju, već u istodobnom vrednovanju i prihvatanju bitnih tema i pitanja. Katkada se pri interpretaciji toga odnosa spram izvora islamske filozofije izvode i netočni stavovi – da je, na primjer, neki veliki misaoni poduhvat u islamskoj filozofiji bio omogućen razlazom s Aristotelom i prihvatanjem nove metode i logike.[25] Neutemeljenost ovakvih stavova počiva u nemogućnosti da se dopre do točnih ishodišta inovacija što ih je davala islamska filozofija.

Premda razmatranja u ovome djelu sežu do sredine našeg stoljeća, zanimljivo je i indikativno da idejama socijalizma nije posvećena nikakva pažnja što nas čudi tim više što znamo da su socijalizam i nacionalizam temeljne ideologije islamskog svijeta, te da su socijalističke ideje već početkom ovoga stoljeća našle sebi put do islamskog svijeta. Pored toga,

[23] Ni brojni marksisti u ovome dijelu svijeta nisu uspjeli da shvate Marxa. Tako Bassam Tibbi, doduše preoštro i to samo u odnosu na arapske marksiste, tvrdi da je »sasvim lako reći na osnovi njihovih spisa da nisu nikada razumjeli Marksa«, (Bassam Tibbi, Mawāqif, br. 3, 1969, str. 96).

[24] Henry Corbin, *Historija islamske filozofije*, »Veselin Masleša«, Sarajevo I dio 1977, II dio 1980.

[25] 'Ali al-Wardi, *Manṭiq ibn Ḫaldūn fi daw' hadāratihi wa šaḫsiyatihi*, Tunis 1977.

ideja i praksa socijalizma u područjima kojima se bavi ova historija islamske filozofije, već ima stanovitu tradiciju.[26] Da su razmatranja o socijalizmu smještena barem u neki kritički okvir djelo bi bilo cjelovitije; ovako, prikaz savremenih ideja i pravaca stoji osiromašen.

U kojem pravcu će se dalje kretati filozofijska misao islamskog svijeta, teško je predvidjeti. Izvjesno, izgleda za budućnost nemaju ni oni koji uporno i isključivo upiru pogled u izvore, a niti oni koji misle da slijepim imitiranjem koncepata iz svjetskih i regionalnih centara i metropola mogu naći odgovore na pitanja o svijetu, vremenu i čovjeku. Iako je ovo podneblje dalo znatan broj mislilaca čija djela svraćaju na sebe pažnju zbog ozbiljnosti, smisla za sintezu, kritiku, te zbog svoje cjelovitosti, ipak taj trend koji, doduše, ohrabruje, nije zadobio obrise općenitosti. To zavisi i od sudbine drugih kultura i njihova međuodnosa u kojemu će tek praksa dijaloga otvoriti perspektive, »jedinstvenu sposobnost da opažamo *druge kao druge* (Adorno), a ne kao funkciju vlastite volje, kulturne, tradicijske, nacionalne itd. Taj dramatski igrokaz priziva plodotvorne suprotnosti i napetosti i odvažnost da misaono presvodimo narcizam vlastitog svijeta: razumjeti podjednako sebe same i druge, bez nadređenih i podređenih«.[27] Kako pri tome savladavati okoštalo pragmatičko-pozitivističko mišljenje, kako tradicionalno tako i ono moderno, i kako se lišiti predrasuda koje priječe slobodan i primjeran odnos spram drugih filozofija i iskustava, još nije izvjesno. S tim u vezi prihvatimo Blochovo ohrabrenje da »prošle, živuće kao i buduće kulture konvergiraju samo ka jednome još nigdje dovoljno manifestnom, ali zato dovoljno predvidivu humanumu«.[28] Treba, dakle, učiti i od starih mislilaca koji su nastojali izbjeći ponor religijske i metafizičke relativnosti; nije li ibn 'Arabi još uvijek instruktivan kada kaže:

*Moje srce je postalo staništem svake »forme«*
*Ono je pašnjak gazela i samostan hrišćanskih redovnika.*
*I hram za idole i Kaba za hodočasnike*
*I Ploča Petoknjižja i knjiga Qur'āna*
*Ja slijedim religiju ljubavi ma koji put njezine kamile uzele.*
*Jer, to je moja religija i moje vjerovanje.*

NAPOMENE:

Iako je jasno da kraćenje nekoga djela prijeti da bude njegovom sakaćenjem, ipak su, u prvom redu zbog obima, u ovom prijevodu izostavljeni:
– Knjiga peta, u kojoj su sadržani jezik, literatura, arhitektura, historiografija, jurisprudencija i prirodne znanosti.
– Iz sedme knjige odjeljak o urdu jeziku, gramatici i literaturi.
– Index, koji ima preko 120 stranica gustoga sloga.
Kada je riječ o transkripciji treba reći da smo u dijelu o predislamskim filozofijama zadržali izvornu transkripciju. Međutim, u dijelu koji se odnosi na islamsku filozofiju primijenili smo DMG sistem (Deutschen Morgenländischen Gesellschaft) koji nam je znatno bliži. No, i tu smo vršili neka manja prilagođavanja.

[26] Maxime Rodinson, *Marxisme et monde musulman*, Seuil, Pariz, 1972, str. 337–363.
[27] Abdulah Šarčević, *op. cit.*, str. 493.
[28] Ernst Bloch, *Tübingenski uvod u filozofiju*, Nolit, Beograd 1973, str. 156.



# *Predgovor izvornika*

*Prije četiri godine dobio sam pismo od gospodina S. M. Šarifa, savjetnika za obrazovanje Vlade u Pakistanu, a sada sekretara u Ministarstvu za obrazovanje, koji mi je skrenuo pažnju na činjenicu da na engleskom jeziku ne postoji iscrpna historija islamske filozofije i pozvao me da sačinim plan izrade jedne takve historije. Program sam pripremio u saradnji s osamdeset učenjaka iz čitavog svijeta. Gospodin S. M. Šarif je podnio Vladi nacrt plana radi odobrenja i novčane pomoći. Kabinet je posebnom naredbom odredio mene da budem urednikom ove knjige i imenovao Komitet za realizaciju programa. Članovi Komiteta su:*

*Gospodin I. I. Kazi, prorektor Univerziteta u Sindu (predsjednik)*
*Savjetnik za obrazovanje u vladi Pakistana (član)*
*Gospodin Mumtaz Hasan, tada sekretar za finansije vlade u Pakistanu, a sada zamjenik predsjednika Komisije za plan (član)*
*Dr. Halifa Abdul Hakim, direktor Instituta za islamsku kulturu, Lahore (član)*
*Dr. Seraǧul Haque, šef Odsjeka za arapske i islamske studije Univerziteta u Daki (član)*
*Profesor M. Abdul Hye, pomoćnik direktora Državnog koledža Raǧšahi (član)*
*M. M. Šarif (član-sekretar)*
*U Komitet je docnije ušao dr. M. Ahmed, prorektor Raǧšahi Univerziteta.*

*Bez inicijative koju je dao gospodin S. M. Šarif i stalne pomoći i ohrabrenja koja sam dobivao od njega, te izdašne pomoći države i izuzetne saradnje predsjednika i članova Komiteta, ne bih bio u mogućnosti da dovršim ovo djelo.*

*Od samog početka bio sam svjestan da nije moguće biti potpuno pravičan u takvom tkivu pokreta, mislilaca i mišljenja. Zahvalan sam velikom broju saradnika koji su omogućili da se na kraju pojavi moguća slika. Kako je ovo prvo veliko djelo iz oblasti historije islamske filozofije, niz nedostataka je bio nužan, ali s obzirom na to da je ovo početak on je učinjen s nadom da će utrti put budućim usavršavanjima.*

*U izradi djela kao što je ovo, potpunu uniformnost jezika, stila i stajališta, ujednačenost stila i dužine vrlo je teško postići. Međutim, pokušala*

*se izbjeći neujednačenost u tim pitanjima kao i u transliteraciji, kapitalizaciji i pravopisu koliko god je to bilo moguće. Ako ovi tomovi zaslužuju priznanja onda ona pripadaju onima koji su sudjelovali u ovom poduhvatu, a odgovornost za bilo kakve pogreške isključivo je moja.*

*Želim da izrazim duboku zahvalnost Komiteta direktora Azija fondaciji za papir koji je poklonila za štampanje ovog djela i moju ličnu zahvalnost njenom predstavniku u Pakistanu, gospodinu Curtis Farraru, za veliki interes koji je pokazao u toku nastanka ovoga djela. Izražavam moju veliku obavezu prema gospodinu R. K. V. Goldsteinu iz Aitchison koledža, Lahore i gospodinu Hugh Gethinu s Univerziteta u Pendžabu za njihovu pomoć u pitanjima jezika. Isto tako dugujem M. Saeed Šejhu, profesoru Državnog koledža u Lahoreu, koji se nije bavio samo štampanjem, čitanjem i provjeravanjem, nego mi je sugerirao niz poboljšanja u mišljenju i izražavanju. Svoju zahvalnost izražavam i gospodinu Mumtaz Hasanu za njegove vrijedne sugestije u otklanjanju nekih apologetskih dijelova iz originalnog rukopisa, kao i profesoru M. Abdul Hyeu, gospodinu A. H. Kardaru i dr. Serağul Haqueu koji je pročitao nekoliko poglavlja i skrenuo mi pažnju na izvjesne propuste. Zahvaljujem gospodinu Ašraf Darru zbog pripreme indeksa i pomoći pri čitanju teksta, gospodinu Ašiq Huseinu koji je prekucao čitav rukopis, gospodinu Abduselamu koji je stavio diakritičke znake i gospodinu Džavid Altafu, briljantnome mladom znanstveniku koji je sačinio raspored poglavlja.*

*Na kraju, moram s velikim žaljenjem saopćiti da su preminula dvojica saradnika na ovom poslu – dr. Halifa Abdul Hakim iz Pakistana, koji je također bio član Komiteta direktora i dr. Mecdut Mansuroglu iz Turske. Neka njihove duše počivaju u miru!*

*Lahore, 1. augusta 1961.*

*M. M. Šarif*



# *Uvod*

## A

Historije filozofije vazda se pišu u svjetlu filozofija povijesti koje pretpostavljaju njihovi autori. Rezultat toga je bilo da su se pogreške, koje su izopačavale njihove filozofije povijesti, uvlačile i spajale s njihovim historijama filozofije. U ovom djelu nastojali smo da izbjegnemo takve greške.

Umjesto čitanja historije u ogledalima pretpostavljenih filozofija koje mogu dati iskrivljene slike, ovo je studij historije same kroz koju se može jasno vidjeti dinamika povijesti i otkriti njezini zakoni. Nadamo se da će ova studija islamske filozofije i empirijski pregled njezina toka osvijetliti neke pogrešne pretpostavke koje postoje kod filozofa i historičara o prirodi povijesti i zakonima koji njome vladaju.

Vjerovatno postoji opća saglasnost da je ljudska priroda bitno ista u čitavom svijetu. Sva ljudska bića i kulture koje su oni razvili imaju iste bitne potrebe, običaje, impulse i želje koje, organizirane kao ličnosti, određuju njihov hod prema vlastitim i društvenim ciljevima. Pošto je bitna priroda ljudi ista, osnovni zakoni kulturnog razvoja i pada uvijek ostaju isti. Međutim, zbog različitih okolnosti kulturne grupe se razvijaju različito u raznim dijelovima svijeta, a hiljade godina samoniklog iskustva daju ovim grupama njihov vlastiti društveni i psihološki karakter, a njihov karakter u odgovoru na poticaje okolnosti stvara sve razlike koje se pojavljuju u njihovom životu-historijama. Islamsko društvo formira jedinstvenu kulturnu grupu. Ono je potčinjeno istim zakonima rasta i propadanja kao i svaka druga kulturna grupa, ali je također razvilo izvjesne vlastite specifične karakteristike.

## B

Filozofi društvene historije razlikuju se međusobno po svojim stajalištima o univerzalnim zakonima povijesti. Postoji grupa filozofa historije iz četrnaestoga/dvadesetog stoljeća koji vjeruju da socijalna historija

poput talasa narasta, a potom pada da ne bi nikada ponovno narasla i gledaju na društvo ili kulturu kao na organizam koji ima samo jedan životni ciklus. Kao život svakoga individualnog organizma, i život kulture ima svoje djetinjstvo, zrelost, starost i smrt, svoje proljeće, ljeto, jesen i zimu. Kako živi organizam ne može biti uskrsnut poslije smrti, tako se kultura ili društvo ne mogu preporoditi ako su jednom umrli. Biološki, geografski i rasni uzroci mogu do određenog stepena vršiti svoj utjecaj na njegov tok života, ali ne mogu promijeniti njegov neizbježni ciklus. Ovoj grupi pripadaju Danilevsky, Spengler i Toynbee. Naš studij islamske kulture i mišljenja podržava njihovo stajalište da je u izvjesnom smislu dinamizam društva poput dinamizma talasa, ali jesu li druge dvije doktrine koje su izložili ovi filozofi isto tako tačne? Prvo, je li tačno da je dano društvo živi organizam? I, drugo, je li istina da ono ima jedan neponovljivi životni tok? Pogledajmo prvu. Je li društvo, odnosno kultura organizam?

Mnogo ranije Platon je smatrao da je država individualni organizam. Ne ista, ali slična greška čini se i danas. Sve analogije istinite su samo do izvjesne tačke, ali ne i dalje od nje. Posmatrati društvo u analogiji s individualnim organizmom sasvim je pogrešno. Kao što je Sorokin briljantno pokazao, nijedno društvo nije tako cjelovito unificirano u jednu organičku cjelinu da se može smatrati organizmom. Jedan individualni organizam se rađa, raste i umire, a njegova vrsta se obnavlja reprodukcijom, ali kultura se ne može obnavljati u vrstama reprodukcijom. Uskrsnuće individualnog organizma nije moguće, ali uskrsnuće jedne kulture jeste. To se postiže buđenjem njezina uspavanog aktiviteta odgovorima koji nastaju uz pomoć novih izazova i uvođenjem novih elemenata. Prvi preporod islamska kultura – a njezino oživljavanje je počelo niti pola stoljeća poslije mongolskih napada i doseglo svoj puni procvat tokom dva i pol stoljeća – zahvaljuje dijelom svom inherentnom vitalitetu koji nije mogao biti iscrpljen u cijelosti čak ni pod takvim neviđenim događajima. Oni su, izgleda, utjecali na potpuno opustošenje muslimanskih zemalja i mogli su dati samo depresiju. Ubrzo su se navukli rodni kišni oblaci i ove zemlje su postale opet zelene i pune života. Mada takav izazov svijet do tada nije vidio, to ipak nije bilo dovoljno da uništi svu reakciju. Ovaj preporod islamska kultura dijelom duguje ranijoj infuziji svježe krvi turskih robova i najamnika i docnije mongolskih osvajača, jer su se oni sami uključili u područje islama noseći krepkost i vitalnost svojih nomadskih predaka. Svaki individualni organizam je potpuno integrirana cjelina ili cjelovit *Gestalt*, ali premda je takva integracija ideal svake kulture, njega nijedna nije potpuno ostvarila. Svaka kultura je jedan supersistem sastavljen od velikih sistema – kao što su to religija, jezik, zakon, filozofija, nauka, umjetnost, etika, ekonomija, tehnologija, politika, gospodarenje teritorijama, udruženja, običaji i moral. Svaki od njih sastoji se od manjih sistema – nauka uključuje fiziku, hemiju, biologiju, zoologiju itd., a svaki od manjih sistema obuhvata još manje sisteme – matematiku čine geometrija, algebra, aritmetika itd. Pored ovih sistema postoje djelimično povezani ili potpuno izolirani nanosi unutar ovih sistema i super-sistema. Tako se »cjelovita kultura neke organizirane grupe sastoji





ne od jednoga kulturnog sistema već od mnoštva većih i manjih kulturnih sistema koji su dijelom u harmoniji, dijelom u neskladu jedan s drugim i s dodatkom mnoštva mješavina različitih vrsta«. Nijedna prošla imperija nije bila tako čvrsto vezana kao Umajadski halifat u Damasku, a ipak su se grupe kao ḫāriǧiti i šī'iti odvajale iz njegove cjelovite strukture. Poslije pada Umajada na području religije pojavile su se slične izolirane grupe poput qarmaṭa i ismailita, a u političkoj sferi muslimanska Španija je postala ne samo nezavisna, već neprijateljska prema Abasidskom halifatu u Bagdadu za kojega su muslimanska kultura i misao, moglo bi se reći, dostigle svoj vrhunac.

Toliko o organističkoj strani teorije Danilevskog, Spenglera i Toynbeeja kada se ispituje u svjetlu historije islamske kulture i mišljenja. Što reći o cikličkoj strani? Je li život naroda nalik meteoru – rađa se, narasta, pada i potom zauvijek nestaje? Da li povijest društva ili kulture doživljava samo jedno proljeće, jedno ljeto i jednu jesen, a potom u njezinoj zimi potpuno završava? Gorepomenuti filozofi historije, izuzev Spenglera, dopuštaju da dužina trajanja svakog perioda može biti različita kod raznih naroda i kultura, ali po njihovu mišljenju ciklus je zapravo jedna pokretna krivulja ili jedan talas koji narasta i pada samo jednom. Izgleda da je i ovo shvatanje pogrešno. Kao što istraživanja Kroebera i Sorokina odlično pokazuju, »većina velikih kulturnih ili društvenih sistema ili civilizacija imaju mnogo ciklusa, mnogo društvenih, intelektualnih i političkih uspona i padova u svome stvarno beskonačnom životnom rasponu, umjesto jednoga životnog ciklusa, jednoga perioda procvata i jednoga propasti«. U dinamici intelektualne i estetske kreativnosti, egipatska civilizacija se uspinjala i padala barem četiri puta, a grčko-rimsko-bizantijska kultura nekoliko puta. Isto tako Kina i Indija su imale dva velika kreativna impulsa, a treći, čini se počinje. Islamska civilizacija je rasla od prvoga/sedmog do petoga/jedanaestog stoljeća. Potom je postepeno propadala dok nije primila smrtni udarac za mongolskih osvajanja. Njezini glavni monumenti političkih i kulturnih veličina bili su gotovo potpuno uništeni. A ipak ona nije umrla: nikla je ponovno i doživjela svoj drugi rast od posljednje dekade sedmoga/trinaestog stoljeća do kraja jedanaestoga/sedamnaestog stoljeća, a to je period u toku kojega su njenu oblast pokrivala tri velika carstva – tursko, perzijsko i indijsko – da bi potom ponovno pala od početka dvanaestoga/osamnaestog do sredine trinaestoga/devetnaestog stoljeća; kao što će ova studija jasno pokazati, postoje novi znaci trećega rasta uglavnom u svim islamskim zemljama (Knjiga osma).

To znači da ne postoji »univerzalni zakon koji bi određivao da svaka kultura poslije svoga procvata mora usahnuti bez ikakve prilike da ponovno procvjeta«. Jedna kultura može nastati u jednom području i u jedno vrijeme, na drugom području i u drugo vrijeme i tako, kao cjelina, doživjeti niz uspona i padova. U oba perioda svog rasta islamska kultura bila je obilježena svojim religiozno-političkim i arhitektonskim usponom. Međutim, dok je u prvom periodu njena slava počivala i u trgovinskom, industrijskom, naučnom i filozofskom području, u drugom periodu ona se ističe uglavnom u oblastima poezije, slikarstva, svjetovne historije, puto-

vanja, misticizma i sitnih zanata. Ako rođenjem civilizacije ovi pisci drže navedenu pojavu cjeline kao organizma, a smrću totalni rasap, onda totalna kultura niti je ikada rođena niti će ikada umrijeti. U tom takozvanom rođenju svaka kultura preuzima žive sisteme ili dijelove prethodne kulture i integrira ih s novorođenim sadržajima. Kao što će čitalac ovog djela uočiti, islamska kultura je integrirala u sebe ono što je držala bitnim ili pragmatički vrijednim dijelovima iz arapskoga paganizma, helenizma, judaizma, hrišćanstva, indijske matematike i medicine, kineskoga misticizma i alhemije sa vlastitim doprinosima ljudskom životu i mišljenju. Besmisleno je govoriti o smrti ili iščezavanju kulture ili civilizacije. Dio cjelokupne kulture, njezina umjetnost ili njezina religija mogu nestati, ali veliki njezin dio preuzimaju druge grupe koje ga često razvijaju dalje i proširuju. Muslimani nisu samo prisvojili određena područja drugih kultura već su razvili horizonte mnogo dalje od onih što su ih prisvojili kao integralne dijelove vlastite kulture. Ovdje je vrlo značajno odbaciti pogrešne koncepcije. Ako se neka misao ranije spekulacije provlači kroz tkivo islamske misli, čak i kao zlatna nit, to ne znači da ta nit predstavlja cjelokupno tkanje kao što to misle mnogi zapadni orijentalisti. Nema kulture, kao što nema ni individualnog mislioca, koji bi činili jedan apsolutno novi početak. Nove strukture nastaju na već proizvedenu materijalu. Prošlost uvijek pritiče u sadašnjost svake kulture osiguravajući elemente za podizanje jedne nove građevine.

Države nastaju i nestaju, ali kulture poput izmiješanih voda različitih talasa nikada se ne rađaju kao organizmi niti umiru kao organizmi. Stari Grci su kao država nestali, ali i poslije toga veliki dio grčke kulture se proširio daleko i ona još uvijek živi kao značajan elemenat u kulturama Evrope. Jevrejske države prestale su da postoje, ali veliki dio jevrejske kulture preuzimaju hrišćanstvo i islam. Nijedna kultura ne umire *in toto*, premda sve nestaju u dijelovima. S obzirom na dijelove kulture koji žive, svaka kultura je besmrtna. Svaka kultura ili civilizacija postepeno se izgrađuje iz prethodnih kultura. Kao cjelina ona može imati niz uspona, može doživjeti veliki broj padova i tako cvjetati milenijima, zamrijeti u latentnu egzistenciju, uskrsnuti i ponovno postati dominantna za određen period, a potom nestati da bi se opet pojavila. Čak i kada je pod dominacijom drugih kultura, njezin značajan dio može da živi kao jedan element potpuno, ili dijelom integriran u te kulture.

Nadalje, ciklus rođenja, zrelosti, pada i smrti može biti određen samo na osnovi prethodne determinacije životnog raspona civilizacije. U tome nema saglasnosti među zastupnicima takve koncepcije – Danilevsky smatra jednom civilizacijom, na primjer, staru semitsku civilizaciju, Toynbee isti problem tretira kao tri civilizacije (babilonsku, hetitsku i sumersku), a Spengler kao dvije (magijansku i babilonsku). U životnoj povijesti naroda jedan primjećuje jednu sekvencu rođenja i smrti, drugi dvije, a treći tri. Rođenja i smrti kultura što ih primjećuje jedan pisac, drugi uopće ne primjećuju. Kada početak i kraj neke kulture ne mogu biti određeni, neumjesno je govoriti o njezinu rođenju i smrti te o neponovljivu ciklusu. Jedna civilizacija može doživjeti niz uspona i padova, ali ne postoji ništa što bi bilo protivno mogućnosti njezine regeneracije. Nijedna





kultura ne umire potpuno: neki elementi svake od njih umiru, dok se drugi integriraju kao živi faktori u drugim kulturama.

Postoji grupa filozofa historije iz četrnaestoga/dvadesetog stoljeća, koji se ograničavaju na studij umjetničkih fenomena i izvode zaključke o dinamici kulture općenito. Peter Paul Ligeti, Frank Chambers i Charles Lalo pripadaju toj grupi. Nećemo raspravljati s njima o nekim njihovim zaključcima, ali bi trebalo učiniti primjedbu o jednoj njihovoj hipotezi – hipotezi na koju studij islamskog mišljenja baca znatno svjetla. Prema većini njih postoji uvijek ista umjetnost i isti tip ili stil umjetnosti koji se pojavljuje u jednom stanju u životu – povijesti svake kulture: jedna umjetnost ili umjetnička forma na početku, druga za njezine zrelosti i opet nova kad zalazi, a potom postepeno i umjetnost i odgovarajuća kultura umiru; mi ne prihvatamo taj zaključak. Povijest grčke umjetnosti nije identična s evropskom ili s hindu ili s islamskom. U nekim kulturama kao što su egipatska, kineska, hindu i islamska to je bila književnost; u drugima, kao što su francuska, njemačka i engleska, arhitektura, a u grčkoj kulturi muzika je procvjetala prije bilo koje druge umjetnosti. Umjetnost paleolitskih ljudi dostigla je zrelost i umjetničko savršenstvo koje ne odgovara njihovu stupnju kulture. U nekim kulturama kao što je egipatska, umjetnost pokazuje više talasa, niz uspona i padova, više nego što je ciklus rođenja, zrelosti i pada. Za razliku od većine kultura, islamska nije dala mjesta skulpturi, a njezina muzika je nastala istovremeno s arhitekturom. Njezino slikarstvo nije umjetnost koja se razvila prije svih ostalih umjetnosti: ono je zapravo bilo posljednje u razvoju umjetnosti. Tako nije istina da je slijed nastanka različitih umjetnosti isti u svim kulturama, niti je istina da se isti tok pojavljuje u stilu svake umjetnosti u svakoj kulturi. Činjenice su protiv ove teze, jer je najraniji stil jedne umjetnosti u nekim kulturama simbolički, u drugima naturalistički, formalni, impresionistički ili ekspresionistički.

Druga grupa filozofa historije iz četrnaestoga/dvadesetog stoljeća izbjegava ove zamke i daje integralnu interpretaciju povijesti. Ovoj grupi pripadaju Northrop, Kroeber, Shubart, Berdjajev, Schweitzer i Sorokin. Northrop, međutim, slabi svoju poziciju temeljeći kulturne sisteme na filozofijama, a filozofije na nauci. On ignorira činjenicu da je većina kulturnih vjerovanja utemeljena na objavi ili na intuitivnim spoznajama. Jevrejska, islamska i hindu kultura imaju filozofije utemeljene na objavi koliko i na razumu. Porijeklo izvjesnih društvenih vjerovanja može biti čak iracionalno i ne-racionalno, često suprotno naučnim teorijama. Kroeberove slabosti sastoje se u tome što radije za kriterijum kulturne zrelosti uzima broj genija, nego kulturnih tvorevina. Schweitzer s pravom kaže da svaki procvat civilizacija ima minimum etičkih vrijednosti koje snažno djeluju i da propast etičkih vrijednosti znači propast civilizacije. Niti je pad Bagdadskog halifata bio potpuno prouzrokovan mongolskim invazijama, niti je propast Umajadskog halifata u Španiji bila prouzrokovana napadima hrišćanskih monarha sa sjevera, niti je, zapravo, drugi pad islamskog svijeta bio isključivo izazvan imperijalističkim namjerama zapadnih sila. To su bili samo dodatni faktori ovim padovima. Temeljni uslovi nastanka i pada nacija isključivo proizlaze iz njih samih. U svakom

slučaju, stvarni uzrok je bio opadanje moralnih standarda što su stvorila stoljeća luksuza i prevelikog užitka u svjetovnim zadovoljstvima, a to je dovodilo do nejedinstva, društvene nepravde, zavisti, sukoba, intriga, indolencije i tromosti – sve potomci basnoslovnog bogatstva; u slučaju drugoga pada, otprilike od 1111/1700. do 1266/1850. svemu se pridružila sveobuhvatna moralna degeneracija kombinovana s konformizmom najgoreg tipa uništavanja svakoga originalnog mišljenja. Da nije bilo takvoga moralnog pada, ne bi bilo ni kulturnog pada islama.

Kao što je već ranije rečeno kultura može nastati na jednome području u jedno vrijeme, na drugome u drugo, no dok može biti u usponu na jednome području u cijelosti, na drugome može opadati. Političko–društveni uspon ili pad kulture nužno ide s njezinim moralnim razvojem ili padom. Čini se da stvari drugačije stoje s intelektualnim razvojem; jedan narod može propasti u političko-društvenoj sferi, a da ipak njegov pad može u sebi, pod određenim povoljnim okolnostima, stimulirati intelektualni napredak. Politički i moralni pad Abasidskog halifata u Bagdadu počeo je sredinom trećega/devetog stoljeća, a pad Umajadskog halifata u Španiji i dekadencija Fatimidskog halifata u Egiptu početkom petoga/jedanaestog stoljeća. Ipak, duboko utemeljena tradicija patronata učenosti u muslimanskom svijetu sačuvala je njezine intelektualne tekovine koje su rasle sve do mongolskih pustošenja. Tako unatoč njezinu padu u drugim područjima, na području učenosti muslimanska kultura je napredovala sve do sredine sedmoga/trinaestog stoljeća. Zapravo, ovaj period političkog i moralnog pada kada muslimani svugdje gube svoju solidarnost, a tri halifata se razbijaju u male državice ili više dinastija – bio je onaj, u kojem je islamski intelekt dostigao puni procvat. Baš u tom periodu političkog i moralnog pada djelovali su filozofi kao što su al-Fārābi, ibn Sīna, Miskawaih, ibn Ḥazm, al-Gazāli, ibn Bāǧǧa, ibn Ṭufail, ibn Rušd i Fahrudin Rāzi, slavni mistik Šihāb al-Dīn Suhrawardi, veliki politički filozofi poput al-Māwardija i Niẓām al-Mulk Ṭūsija; slavni naučnici i matematičari kao što su al-Maǧrīṭi, ibn Jūnus, ibn Haiṭam, ibn al-Nafīs, al-Bīrūni, al-Bakri, al-Zarqāli, Omer Ḫayyām, ibn Zuhr i al-Idrīsi i tako slavne književne ličnosti kao što su al-Ṭabari, al-Mas'ūdi, al-Mutanabbi, Firdausi, Bāqillāni, Sanā'i, al-Ma'arri, Nāṣir Ḫusrau, al-Zamaḫšari, Kāšāni, Niẓāmi, 'Aṭṭār i ibn al-Aṭīr. Premda su tri velikana Rūmi, Sa'di i Naṣīr al-Dīn Ṭūsi umrli dosta vremena nakon pada Bagdada, oni su ipak bili produkt ovog istog perioda i mnoga njihova djela stvorena su u tom razdoblju*. Kada dođe do moralne degradacije, onda intelektualno stvaralaštvo jedne kulture može ostati, ali ne može spriječiti zlokobni čas. Ovaj primjer može biti pouka za sve koji koriste svoja visoka intelektualna dostignuća za osvajanje čak Mjeseca, Venere i Marsa; i najveća tehnička i znanstvena dostignuća može pratiti pad kulture. Obilje i bogatstvo vode ka općoj moralnoj degradaciji i razularenosti što je povijest pokazala puno puta.

* Pošto je Rūmijevo najznačajnije djelo *Maṯnawi* pisano između 659/1261. i 670/1272. uključili smo ga među pisce koji pripadaju periodu poslije pada Bagdada.





# C

U Uvodu za *Historiju filozofije Istoka i Zapada* primijećeno je da historije pisane od početka trinaestoga/devetnaestog stoljeća pate od slabosti da ignoriraju sve razvoje u filozofiji prije Grka. Ovo žaljenje ili više indignacija, potpuno je opravdano, ne samo u slučaju historičara trinaestoga/devetnaestog stoljeća, već također i onih iz dvanaestoga/osamnaestog stoljeća. Svaki mislilac ovih dvaju stoljeća shvatao je povijest kao nešto identično sa zapadnom. Oni su posmatrali povijest kao jednu oštru liniju događaja koji su se kretali kroz zapadni svijet, dijeleći tu liniju u tri perioda – stari, srednji i savremeni, trpajući zajedno egipatsku, indijsku, kinesku i babilonsku civilizaciju od kojih je svaka prošla kroz razne faze razvoja u vrlo kratkom osvrtu (koji u nekim slučajevima nisu duži od jedne stranice) do grčko-rimskog perioda označenog kao »stari«. Povijesti drugih civilizacija i naroda nisu se uzimale u obzir, izuzev za one događaje koji bi se lako mogli povezati s tokom događaja u povijesti Zapada. Toynbee s pravom opisuje ovu koncepciju povijesti kao egocentričku iluziju, a njegovo mišljenje dijele svi savremeni filozofi povijesti. Kakve god bile među njima razlike u ostalim pitanjima, u jednoj stvari su filozofi povijesti dvadesetog stoljeća saglasni a to je njihovo neslaganje s pravolinijskom koncepcijom progresa. Mi se s njima u tome slažemo. Kao u biologiji, progres je bio objašnjen trendom od nižega ka višemu, ili od manje savršenog ka savršenijemu, od manje različitog i integriranog ka više diferenciranom i integriranom (kao što je slučaj kod Herdera, Fichtea, Kanta, Hegela i gotovo svih filozofa dvanaestoga/osamnaestog i trinaestoga/devetnaestog stoljeća koji su objasnili evoluciju ljudskog društva jednim principom, jednim društvenim trendom, a njihove teorije nose pečat pravolinijskog zakona progresa). Kritika ovih teorija od strane savremenih pisaca potpuno je opravdana s obzirom na gledište o progresu kao napredovanju koje ide pravolinijski ili spiralno, bez ozbira na to je li riječ o Fichteovoj liniji, koja se razvija kao sekvenca određenih vrijednosti, ili Herderovoj i Kantovoj, koja napreduje od sile i rata prema pravičnosti i miru, ili o Hegelovoj, kao stalnorastućoj slobodi ideje, ili Spencerovoj, ka sve većoj i većoj diferencijaciji i integraciji ili Tönniesovoj, tj. napredovanju od *Gemeinschafta* do *Gesellschafta* ili Durkheimovoj, od stanja društva utemeljenog na mehaničkoj solidarnosti do organske solidarnosti, ili Buckleovoj, od smanjujućeg utjecaja fizičkih zakona do narastanja utjecaja mentalnih zakona, ili pak Navikovoj, od fiziološke određenosti do čisto intelektualnog natjecanja, ili o bilo kojoj drugoj liniji jednoga principa koji objašnjava evoluciju ljudskog društva u cijelosti.

Svaka civilizacija ima vlastitu povijest i svaka ima svoje stare, srednje i savremene periode. U većini slučajeva ovi periodi nisu identični sa starima, srednjim i modernim periodima zapadne kulture koja počinje od Grka. Niz kultura prethodilo je zapadnoj kulturi, a neke koje su počele ranije još uvijek su joj savremene. One ne mogu pasti u zaborav zbog toga što nisu smještene u tri perioda kulture Zapada – stari, srednji i savremeni. Zapadna kultura nije mjerilo cjelokupnom čovječanstvu i njegovim dostignućima. Vi ne možete mjeriti druge kulture i civilizacije ili cjelo-

kupnu ljudsku povijest trodjelnim aršinom progresa na Zapadu. Čovječanstvo se sastoji od niza malih i velikih zemalja od kojih svaka ima svoju dramu, svoj vlastiti jezik, svoje vlastite ideje, svoje strasti, svoje običaje i navike, svoje mogućnosti, svoje ciljeve i svoj vlastiti životni tok. Ako bi se to moralo predstaviti pravolinijski, to ne bi bila jedna linija već niz linija ili krugova koji stalno mijenjaju boje, reflektirajući se jedni na druge i prodirući jedni u druge.

I dok su učeni izdavači *Historije filozofije Zapada i Istoka* nastojali da izbjegnu jednu slabost u tretmanu stare povijesti, oni nisu uspjeli prevladati slične nedostatke u tretmanu onoga što su zapadni pisci označili kao »srednjovjekovni« period povijesti. Veliki dio ovog perioda pokriven je fenomenalnim rastom i razvojem islamske misli koja je izvela ljudska duhovna dostignuća, kao i mnoga druga područja, do jednog od najviših vrhova. Ovom najveličanstvenijem dijelu srednjovjekovne povijesti posvećena su svega četiri, od četrdeset osam poglavlja *Historije filozofije Istoka i Zapada*. Nije čak rečena nijedna riječ o dobro poznatoj ulozi islamske filozofije u prenošenju grčke misli na Zapad, u napretku ljudske spoznaje, u davanju modela za uobličavanje zapadne skolastike, u razvoju empirijskih nauka, u nastanku talijanske renesanse i davanju stimulansa za spekulaciju zapadnih mislilaca – od Descartesa do Kanta.

Još više, u pregledu »modernog« perioda povijesti filozofijski pokreti Istoka, izuzev onih u Indiji, potpuno su izostavljeni! Čitalac ovoga historijskog djela stiče utisak da od vremena Descartesa do Sartrea, tj. do današnjeg dana Istok, izuzev Indije, intelektualno nije postojao.

Uistinu ova *Historija filozofije Istoka i Zapada* nije jedina koju karakterišu ovakvi propusti. Slični, ako ne i veći, nalaze se u historijama filozofije koje su pisali zapadni učenjaci, ali dok su u djelima zapadnjaka one shvatljive, u djelima istočnjaka one su neoprostive. Ipak, u ovome posebnom slučaju one postaju neizbježne za sposobne izdavače koji nastoje da imaju nešto više poglavlja o islamskoj filozofiji; ali, pisac kome su takva poglavlja dodijeljena bio je također državni ministar pa mu njegove službene obaveze nisu ostavljale vremena da piše.

## D

Historija islamske misli baca obilje svjetla na logiku povijesti: već odavno postoje kontroverze o zakonima koji vladaju tokom historije. U dvanaestom/osamnaestom stoljeću Vico je tvrdio, pod dubokom impresijom zakonitosti koje su vladale u prirodnim naukama, da povijesni događaji također slijede jedan drugog u skladu s postojanim zakonima prirode (zakon mehaničkog kauzaliteta je po svom djelovanju univerzalan). Isto mišljenje imali su Saint–Simon, Herbert Spencer, Karl Marx, a u savremeno doba Mandelbaum i Wiener. S druge strane, idealisti poput Maxa Webera, Windelbanda i Rickerta su mišljenja da činjenice povijesti nisu jedinice univerzalnih kvaliteta: one su jedinstveni, neponovljivi događaji u specifičnom prostoru i vremenu, pa se stoga o njima ne mogu formirati fizički zakoni. Historijski događaji su bez sumnje izloženi





utjecajima bioloških, geoloških, geografskih i rasnih sila, a ipak njih uvijek izvode ljudska bića koja koriste i ovladavaju tim silama. Mehanički zakoni odnose na činjenice, ali se historijski događaji odnose na vrijednosti. Stoga se historijski sistem zakona razlikuje od fizičkih zakona uzročnosti. Izgleda nam da obje grupe idu u krajnosti: empiričari ne uzimaju u obzir slobodu volje, odluke, izbore i ciljeve ljudskih bića, a idealisti zaboravljaju da ljudska bića nisu umovi, već su to tjelesni umovi i, premda izvode događaje iz vlastitih unutrašnjih izvora, oni ih stavljaju u lanac mehaničkoga kauzaliteta. Istina je, doduše, da historijski događaji i životi civilizacija i kultura slijede jedni druge u skladu s unutrašnjim zakonima njihove vlastite prirode; ipak, povijest se sastoji u moralnim, intelektualnim i estetskim dometima individua i grupa utemeljenima na rješenjima i izborima koja koriste uzročnost – Božanski dar – kao sredstvo čas potčinjeno, čas suprotstavljeno Božanskoj volji koja djeluje među njima i u svijetu oko njih, sada sarađujući sad se ponovo sukobljavajući jedno s drugim, čas padajući, čas opet narastajući i tako zacrtavajući vlastite sudbine.

## E

Misao Hegela i Marxa imala je veliki utjecaj na razvoj filozofije povijesti. Kao što je dobro poznato Hegel je dijalektički idealist. Za njega je čitav svijet razvoj ideje, jednoga racionalnog entiteta, koja napreduje pojavljajući se kao teza, razvija iz sebe vlastitu suprotnost, antitezu, a ove dvije ideje umjesto da stalno ostanu u sukobu, sjedinjuju se u ideju koja postaje njihovom sintezom. Ova sinteza postaje teza za drugu trijadu i tako trijada poslije trijade izdiže svijet u sve veći i veći progres. Tako je povijesni proces, proces antagonizama i njihovih pomirenja. Ideja se sama dijeli na »ideju po sebi« (svijet povijesti) i »ideju u svom drugopostojanju« (svijet kao priroda). Hegelova podjela svijeta na dva sasvim odvojena dijela loše je utjecala na misao niza potonjih filozofa – Rickerta, Windlebanda i Spenglera, pa čak i Bergsona. Kada bi elektroni, amebe, bube, ribe i majmuni mogli govoriti, pitali bi s pravom zašto bi, budući da su rođeni od iste kozmičke energije, potčinjeni istim zakonima s istim ograničenjima slobode, oni morali biti pukom prirodom bez povijesti. Dijeljenje svijeta na prirodu i historiju je nesmotrenost. Povijest se sastoji od sekvenci grupa i događaja i od Einsteina smo naučili da su objekti u prirodi također grupe događaja. Nema bitne razlike između njih dvoje. Jedina razlika je da do određenog stupnja nema učenja iskustvom, a da izvan toga ima. Prema Hegelu, pravolinijski progres ideje ili duha u zadobivanju umne slobode kulminira u državi, čiji najbolji primjer je germanska država. Takav način mišljenja opravdava unutrašnju tiraniju, vanjsku agresiju i ratove između država. U takvom historijskom procesu nema mjesta za svjetsku organizaciju kao što su Ujedinjene nacije ili Svjetska banka i on je opovrgnut postojanjem takvih institucija u sadašnjoj fazi svjetske povijesti. Um je samo jedan aspekt ljudske svijesti i čini se da ne postoje osnove da ovaj aspekt, spoznajni aspekt, smatramo

jedinim temeljem svijeta, tj. čovječanstva kao bitnog elementa izgradnje svijeta.

Um onoga tko odbacuje Hegelov idealizam odjednom se okreće Marxu; Marxova dijalektika potpuno je ista kao i Hegelova, ali prema Marxu, temelj svijeta nije ideja već materija. On upotrebljava ovu riječ u smislu u kojem su je koristili francuski materijalisti trinaestoga/devetnaestog stoljeća. Međutim, ideju materije kao inertne mase odbacili su čak i današnji fizičari. Svijet se sada posmatra kao energija koja može uzeti formu mase. Dijalektički materijalizam, međutim, nije opovrgnut ovom promjenom značenja riječi »materija«. On se može održati u terminima realističke dijalektike – terminima koje savremeni marksizam zadržava. S novom terminologijom, marksistička dijalektika dobiva ovu formu: nešto stvarno (teza), razvija iz sebe suprotnost – drugo realno (antiteza), i obadvoje, umjesto da se stalno suprotstavljaju, sjedinjuju se i postaju sintezom (treća realija) koja postaje tezom druge trijade i tako od trijade do trijade, dok u društvenoj sferi ova dijalektika realija ne dovede do ostvarenja besklasnoga društva. Naš prigovor Hegelovu stajalištu koje nije našlo mjesta za internacionalne organizacije u historijskom procesu ne možemo primijeniti na Marxa, ali primjedba na Hegela koji rat drži nužnim dijelom historijskoga procesa odnosi se na obadvojicu. Hegelov sistem ohrabruje ratove među narodima, Marxov među klasama. Marksizam je, zapravo, u sebi oprečan: jer dok priznaje neizbježnost ili nužnost uzročnog zakona, on također priznaje inicijativu i slobodnu kreativnost klasa u promjeni svijeta. I Marx i Hegel učinili su historiju determiniranom potpuno ignorirajući univerzalni zakon ljudske prirode: narod koji postaje nezadovoljan svojom situacijom u svim momentima svog života izuzev u zdravu snu, traga za idealima i vrijednostima (koje su prije njihove realizacije samo ideje) i tako, ako ih eficijentni uzroci pokrenu (što i Hegel i Marx priznaju), finalni uzroci ih stalno zadržavaju (što obojica ignoriraju).

Naše priznavanje finalnih uzroka kao odrednica toka povijesti vodi nas do formulacije nove hipoteze: ljudska bića i njihovi ideali su logički suprotstavljeni ili diskrepantni utoliko ukoliko su prvi stvarni, a drugi idealni, a realno i idealno ne može biti pripisano istome subjektu, u istome kontekstu, kao što nijedna osoba i njezin ideal ne mogu biti mišljeni u relaciji subjekta i predikata. Jer, ideal osobe je nešto što ta osoba nije. Ne postoji esencijalna suprotnost između ova dva ideala ili između dviju realija, ali postoji izvorna nesaglasnost između stvarnog i idealnog. Što je stvarno to nije idealno, a što je idealno nije stvarno. Obadvoje je suprotstavljeno po svojoj suštini. Hegelijanske ideje i marksističke realije nisu oprečne *prirode*. One su u sukobu u svojoj *funkciji*. To su ideje u međusobnom sukobu ili realije u sukobu razdvojene neprijateljstvom i mržnjom. Inkompatibilnosti naše hipoteze su takve po svojoj prirodi, a ne po svojoj funkciji i vezane su ljubavlju i afekcijom; premda racionalno različite, one su voljno i emocionalno u harmoniji. U kretanju povijesti realna jastva su privučena idealima, a potom ostvarujući ih, sintetiziraju se s njima. To kretanje je dijalektičko, ali je potpuno različito od hegelovske ili marksističke dijalektike. Njihove teze i antiteze bore se





jedna protiv druge. Ovdje se jedna bori ne »protiv« već »za« drugu. Formula dinamike povijesti, prema ovoj koncepciji, bila bi: jedna realija (teza) stvara iz sebe jedan ideal (antitezu) pa se obadvije međusobnom harmonijom stapaju u drugu realiju (sinteza), koja postaje tezom za drugu trijadu i tako od trijade do trijade. Dijalektika ljudskog društva, prema ovoj formuli, nije borba sukobljenih klasa ili sukobljenih naroda, već borba protiv ograničenja za ostvarenje ciljeva i ideala, dijalektika u kojoj se ciljevi i ideali prije žele i vole nego što se protiv njih bori. To je više dijalektika ljubavi nego mržnje. Ona vodi individue, mase, klase, nacije i civilizacije od nižega ka višem i od višega ka još višem bogatstvu dostignuća. To je dijalektika koja priznaje sveobuhvatnu nužnost transcendentalnoga određenog procesa (Božanska naredba), koja vodi računa o posebnoj slobodi društvenih entiteta i mjestu mehaničke determinacije kao sredstva u Božjim i ljudskim rukama.

Ova hipoteza nije pravolinijska zbog toga što shvaća društvo kao veliki broj individua koje međusobno djeluju i miješaju se, klasa koje međusobno djeluju, društava, kultura i čovječanstva kao cjeline, krećući se prema beskonačnim idealima, koji čas nastaju, čas nestaju ali u cjelini razvijajući svoje civilizacije poput oblaka koji se stalno uspinju sa podnožja planine na njezin vrh, čas se miješaju, pa opet odvajaju, preliječu visove, a potom padaju u doline, da bi se ponovno peli od planine do planine u potrazi za najvišim vrhom.

Ova hipoteza negira Spencerovu ideju postojanog progresa zbog toga što ona priznaje uspone i padove u ljudskim djelima, te uspone i padove raznih civilizacija i njihova mišljenja u raznim etapama svjetske povijesti. Ona nadilazi mjerenje dinamike povijesti trodjelnim aršinom zapadne kulture, a ne odbacuje pitanje promjene u ljudskom društvu kao cjelini. Ona ostavlja otvorena vrata budućim dostignućima za sve i ne osuđuje određene žive kulture na propast.

Ukratko, hipoteza po kojoj studij islamskoga mišljenja kao i studij islamske kulture u cijelosti dobiva podršku, ima kako negativni tako i pozitivni aspekt. Negativni je neorganicistički, ne-ciklički i nelinearan, a pozitivni uključuje vjerovanje u društvenu dinamiku, u progres u ljudskom društvu kroz razdoblja rasta i padova, u značaj uloge etičkih vrijednosti u društvenom napretku, u mogućnost kulturne regeneracije, u prepreke koje potječu iz čovjekove okoline kao stimulatore ljudske akcije, u slobodu i smisao kao najviše izvore promjene i u mehanički determinizam kao instrument u Božjim i ljudskim rukama.

## F

Glavni cilj ovog djela je da dadne ne jedan pregled islamske kulture u cijelosti niti islamskoga mišljenja općenito, već samo jedan aspekt islamskog mišljenja, tj. islamske filozofije. Međutim, kako ova filozofija ima svoj početak u religiji utemeljenoj na filozofijskim osnovama i kako se razvijala u čvrstoj vezi s drugim sferama mišljenja, naukama i umjetnošću, držali smo poželjnim da damo kratak pregled i ovih drugih

disciplina (Knjiga peta; ona je nužno nastala zbog toga što su u većini slučajeva isti mislioci bili istovremeno filozofi, naučnici i pisci iz oblasti nauke i umjetnosti. Osim spisa o filozofiji al-Kindi je, da nabrojimo samo glavne oblasti, pisao o astrologiji, hemiji, optici i muzici, al-Fārābi o muzici, psihologiji, politici, ekonomiji i matematici; ibn Sīna o medicini, hemiji, geometriji, astronomiji, teologiji, poeziji i muzici, Zakarīya al-Rāzi o medicini i alhemiji, al-Gazāli o teologiji, pravu, fizici i muzici, a Iḫwān al-Ṣafa o matematici, astronomiji, geografiji, muzici i etici. Isto tako ibn Haitam je ostavio djela ne samo o filozofiji već također o optici, muzici, matematici, astronomiji i medicini, a Naṣīr al-Dīn Ṭūsi o matematici, astronomiji, fizici, medicini, mineralogiji, muzici, historiji i etici. U muslimanskoj Španiji ibn Bāğğa je pisao o filozofiji, medicini, muzici i astronomiji, ibn Ṭufail o filozofiji i medicini, a ibn Rušd o filozofiji, teologiji, medicini i astronomiji. Što vrijedi za ove mislioce vrijedi i za većinu drugih.

U Uvodu za *Historiju filozofije Istoka i Zapada*, na koji smo se već pozivali, s pravom je primijećeno da se historije filozofije pisane prije devetnaestog stoljeća mogu adekvatno opisati kao historije filozofa prije nego historije filozofije. Međutim, izgleda nam da ako je namjena historije da dadne pregled teorija i pokreta, to se ne može učiniti bez bavljenja filozofima; odnos, naime među njima i pokretima koje su osnovali ili teorijama koje su zastupali tako je blizak da ne dopušta njihovo potpuno odvajanje. Stoga u našem nastojanju da damo jedan historijski pregled pokreta, sistema i disciplina u islamskoj misli, nismo pokušali da eliminiramo tretman pojedinih filozofa, gdje je to bilo potrebno. U ovom poslu slijedili smo izvanredan primjer T. J. de Boera koji se s pravom može smatrati pionirom ovoga tako nepravedno zanemarenog područja.

Mi smo započeli naša razmatranja dajući u prvoj knjizi kratak pregled cjelokupnog područja filozofije u predislamskom svijetu općenito, a posebno u arapskom. Knjigu drugu posvetili smo filozofskim učenjima Qur'āna. To smo učinili s nadom da će ove dvije knjige dati čitaocu tačnu ideju o stvarnom izvoru islamske filozofije i omogućiti mu da gleda ovu filozofiju u njenoj istinskoj perspektivi.

Islamska filozofija kao i islamska povijest općenito, prošle su kroz pet različitih faza. Prvi period obuhvata period od prvoga/sedmog stoljeća do pada Bagdada. Mi smo se bavili tim periodom u poglavlju »Rana stoljeća«. Iza ovoga slijedi apsorbirajući period od oko pola stoljeća. Njezin treći period, faza njezina drugog cvjetanja, razmatran je u poglavlju »Docnija stoljeća«; on obuhvata period od početka osmoga/četrnaestog do početka dvanaestoga/osamnaestog stoljeća. Četvrta faza je najžalosnije razdoblje, razdoblje pada, koje obuhvata stoljeće i pol. To je u pravom smislu mračno doba islama. Sredinom trinaestoga/devetnaestog stoljeća počinje njegova peta faza koja obuhvata period moderne renesanse. Tako u krivulji svoje povijesti, islamska filozofija ima dva uspona i dva pada, a sada pokazuje jasne znake trećeg uspona.

Rekli smo vrlo malo o periodima pada, jer se to malo tiče filozofijskog razvitka. Tokom prvog perioda njezinog rasta islamska filozofija pokazuje četiri različita pravca mišljenja. Prvi je teološko-filozofski pravac, drugi





je mistički, treći filozofijski i naučni, a četvrti je onaj koji su zauzeli oni što ih nazivamo sljedbenicima »srednjeg puta«. To je tretirano u Knjizi trećoj, dijelovi 1, 2, 3 i 4. U Knjizi četvrtoj slijedili smo iste pravce mišljenja idući kroz drugi period rasta islama da bismo pokazali jasnu razliku u odnosu na prvi.

Tokom oba ova perioda kulturnog rasta, primjetna je značajna aktivnost u drugim disciplinama. Sa svim time smo se bavili u Knjizi petoj.

Razdoblje savremene renesanse u islamu, jedan kratak pregled koji je dan u Knjizi osmoj, označen je političkom borbom za emancipaciju od strane dominacije i za slobodu od konformizma kako u životu tako i u mišljenju. Filozofi ovog perioda nisu prosto filozofi: to su više politički lideri, socijalni reformatori i ljudi od akcije. Stoga, iako poglavlja LXXII, LXXIII, LXXIV, LXXVII, LXXX i LXXXIII slabo pridonose akademskoj filozofiji ipak bacaju dosta svjetla na filozofiju života i historije, pa su iz toga razloga bila smatrana nezaobilaznima za naše djelo.

Toliko o prošlosti. Međutim, što o sadašnjosti i budućnosti? Položaj filozofije kod muslimanskih naroda danas nije gori od onog u ostalom svijetu. Koji će tip filozofijskog mišljenja biti u budućnosti? To ćemo pokušati da predvidimo u našima zaključnim razmatranjima.

*Knjiga prva*

# *Predislamska filozofijska misao*

POGLAVLJE I

# *Predislamska indijska misao*

Maurice Bloomfield čudnovato tvrdi u svome djelu *Religija Rig-Veda* da »indijska religija počinje prije njezina dolaska u Indiju«.[1] On pod tim podrazumijeva da je indijska religija nastavak prvobitnog vjerovanja indoevropske rase kojoj su pripadali Arijevci koji su došli u Indiju. »Sanskrtska riječ *deva* (svijetliti, sjati) za Boga slična je latinskoj riječi *deus; yaj*, sanskrtska riječ za obožavanje, zajednička je većem broju indoevropskih jezika, dok je *vedski* bog Mitra imao svog adekvata u *iranskom* bogu Mitri«. Iz uporedne studije vjerovanja i iz prakse teutonskih, helenskih, keltskih, slavenskih, talijanskih, armenskih i perzijskih naroda koji su svi proizišli iz indoevropske rase izvedeno je, bez ikakve sumnje, da je osnova njihove religije bilo jedno animističko vjerovanje u veliki broj malih bogova, od kojih je svaki imao posebnu funkciju. Oni su bili obožavani prinošenjem žrtve, uz pratnju važnih formula i molitvi. Magija je bila visoko cijenjena i mnogo korištena.

Na veliku žalost ne postoji bilo kakva formalna historija niti neki arheološki ostatak koji bi bacio svjetlo na prvobitnu postojbinu ove stare rase ili na vrijeme kada se formirao ovaj veliki historijski narod. Naš glavni izvor za historiju, religiju i filozofiju indijskog područja, pored *Epike* i *Purāṇa* su *Vede*.

VEDE – Među *Vedama* je najstarija *Rig-Veda* koja sadrži više od hiljadu himni što su ih stvorile generacije pjesnika tokom niza stoljeća. Himne su povezane na različit način sa žrtvovanjima, domaćim ceremonijama i religijskim spekulacijama tog vremena, a uglavnom se odnose na obožavanje bogova koji su predstavljali oličenje prirodnih sila, i na umilostivljenje demonskih bića.

U indo-iranskom periodu pripremalo se od *soma* – ploda osvježavajuće piće koje je prinošeno bogovima u posebnom ritualu, a pjevanje himni bilo je nužan dio tog rituala. Arijevci su donijeli ovaj običaj sa sobom, nastavili su da stvaraju stihove za *soma*-ritual i za prilike

[1] Maurice Bloomfield, *The Religion of the Rig-Veda*, Putnam, N.Y. 1908, str. 16.

godišnjih prinošenja žrtava u novoj domovini. Kako su himne bile pjevane nastao je jedan sloj svećenika čiji je zadatak bio da recituju poeme u čast i slavu bogova. Svećenici koji su mogli bolje pjevati himne i koji su imali tajno znanje koje im je omogućavalo da prinošenje žrtve izvedu na pravi način kako bi se zadobila naklonost bogova za njihove patrone, bili su mnogo traženi. Stoga se jedan broj svećeničkih familija natjecao međusobno u stvaranju himni koristeći najbolji mogući jezik i metriku. *Rig-Veda* pruža svjedočanstvo o sedam takvih familija od kojih je svaka nosila ime patrijarha kome su himne pripisivane. Prvo su dane zbirke himni šest familija zajedno, a potom devet. Mnogo docnije neki učenjaci su sakupili stotinu i devedeset i jednu poemu koje se smatraju posljednjim krugom usmenog prenošenja himni. Tako je nastalo deset knjiga *Rig-Vede.*

Mističke formule *(mantre) Atharva-Vede* sadrže obilje bajalica u magične svrhe i zagovaraju čisti i nepomućeni politeizam. Ostale *Vede* imaju izrazito sakralni cilj. *Sāma-Vedu* čine stihovi preuzeti iz *Rig-Vede* da bi bili primijenjeni u *soma* žrtvovanju. *Yajur-Veda* sadrži ritualne formule magijskog tipa.

Dugo vremena broj *Veda* bio je ograničen na tri, jer su *Atharva-Vede* bile potpuno isključene iz grupe *Veda.* U potvrdu ovom stavu navodimo slijedeći stih iz Manua: »Od Agnija, Vāyua i Ravija, On stvori za izvršenje žrtvovanja vječnu trostruku Vedu, poznatu kao *Rik, Yajush* i *Sāman.*«[2] Isto tako u Śatapatha Brāhmaṇama rečeno je »*Rik-Yajush-Sāman* stihovi trostruka su nauka«.[3] Vjerojatan razlog za isključenje *Atharva-Vede* iz *Veda* jest taj što se »ona uglavnom sastoji od magičnih bajalica, vračanja i čaranja koje su koristili ne-Arijevci i niži slojevi da bi postigli svjetovna dobra kao što su bogatstvo, blago, djeca, zdravlje, iscjeljenje od bolesti . . . *Atharva-Veda* je priznata docnije kada su joj bile dodane himne koje se odnose na žrtvovanja da bi se, izgleda, postiglo priznanje od strane ortodoksije«.[4]

VEDSKA KONCEPCIJA BOGA – Religija *Veda* je politeizam. Ona nema šarm i gracilnost panteona homerovskih poema, ali sigurno stoji bliže iskonu bogova. Svi bogovi su, kako veliki tako i mali, deifikovane prirodne pojave. Zanimljivo je da su oni identifikovani s uzvišenim stvarima kojih su deifikacijom, a također su se i razlikovali od njih. Oni su zamišljani kao sunce, mjesec, kiša, vjetar, itd., pa je svaki bog smatran svetim bićem koje ima svoje stanište u nebu, dolazi na žrtvovanje leteći u svojoj blistavoj kočiji, sjeda na travu da bi slušao recitovanje i pjevanje u svoju slavu i da bi primio žrtve.[5] Himne koje su pjevali svećenici uglavnom su prizivanje bogova da bi sudjelovali u prinošenju *soma* –pića i žrtvovanju rastopljena maslaca vatri.

[2] *Manu,* I. 23.
[3] *Śatapatha Brāhmaṇas,* IV: 6,7.
[4] Manūnhāi C. Pandya, *Intelligent Man's Guide to Indian Philosophy,* Bombay, 1935, str. 21.
[5] Farquhar, *An Outline of the Religious Literature of India,* Oxford University Press, 1920, str. 13.





*Vede* nisu dosljedne u svom odnosu prema bogovima. U jednome mitu sunce je muškarac, u drugom žena. Sunce i mjesec su na jednome mjestu suparnici, na drugome muž i žena. Pas se na jednome mjestu izdiže kao božanstvo, a na drugom kažu da je odvratno stvorenje. Sunce, nebo i zemlja katkada se smatraju prirodnim objektima kojima upravljaju posebni bogovi, a katkad se na njih gleda kao na sama božanstva koja stvaraju i upravljaju drugim bićima.

U *Rig-Vedi* nebo i zemlja se obično smatraju roditeljima bogova, *pitra*[6] i *mātra.*[7] Na nekim mjestima nebo (*dyaus*) se posebno opisuje kao otac, a zemlja (*prithivi*) kao majka.[8] Na nekim mjestima, međutim, o njima se govori kao da su stvoreni. Tako se kaže[9] da onaj tko je stvorio nebo i zemlju mora biti najbolji majstor od svih bogova. Indra se opisuje kao njihov tvorac kojega oni slijede kao što točkovi ratne kočije slijede konja. Na drugim mjestima stvaranje zemlje i neba pripisano je Somi i Pushanu.

Dok se na nekim mjestima *Rig-Vede* bogovi smatraju potomcima neba i zemlje, na drugima se smatraju nezavisnim od ovih božanstava, pa čak i njihovim tvorcima.

U raznim tekstovima *Rig-Vede* govori se da postoje trideset i tri boga. Tako se kaže u *Rig-Vedi:* »Dođite ovamo Nasatyai i Asvini, zajedno s tri puta po jedanaest bogova, da pijete naš nektar.«[10] Pa potom, »Agmi, mudri bogovi, saslušaše svoje obožavatelje. Bog s crvenim konjima, koji voli hvalu, nosi ovdje tih trideset i tri.«[11] U *Śatapatha Brāhmaṇama* ovaj broj od trideset i tri boga objašnjen je tako da ga sačinjava osam *vasua,* jedanaest *rudra* i dvanaest *aditya,* zajedno s nebom i zemljom ili, prema drugom dijelu teksta zajedno s Indrom i Prajāpati umjesto neba i zemlje.

Određenje broja bogova kao trideset i trojice nije postojano u *Vedama.* U *Rig-Vedi* pominje se mnogo više bogova: »Tri hiljade, tri stotine, trideset i devet bogova obožavali su Agnija.«[12] Ovaj stih, koji je jedan od mnogih, pokazuje da su vedski Indijci vjerovali u postojanje mnogo većeg broja natprirodnih bića nego je trideset i tri.

Vjerovalo se da bogovi imaju početak; smatrani su smrtnima, ali sposobnim da nadvladaju smrt asketizmom. *Rig-Veda* kaže da bogovi postižu besmrtnost pijući *somu.* Ipak, bogovi nisu samobitna bića bez početka. Već se vidjelo da su oni opisani u različitim dijelovima *Rig-Veda* kao potomci neba i zemlje. U raznim tekstovima *Rig-Veda* pominje se rođenje Indre, a također se aludira na njegova oca i majku.[13]

Vedski bogovi mogu se podijeliti na bogove neba, vazduha i zemlje:

1. *Nebeski bogovi* – Najstariji bog je Dyaus, općenito u paru s Prithivi kada se njih dvoje smatra univerzalnim roditeljima. Drugi je Varuṇa, uz

[6] *Rig-Veda,* i:159, 2; iii: 3, 11.
[7] *Ibid.,* IX:85, 12; X:35, 3.
[8] *Ibid.,* i:89, 4.
[9] *Ibid.,* i:160, 2.
[10] *Ibid.,* i:34, II.
[11] *Ibid.,* i:45, 2.
[12] *Ibid.,* iii:39.
[13] *Ibid., iv:17, 4, 12.*

Indru, najveći vedski Bog. On održava i podiže fizički i moralni poredak. U docnijim *Vedama*, kada Prajāpati postaje tvorac i najviši bog, značaj Varuṇe slabi, a u postvedičkom periodu Varuṇa zadržava samo područje voda kao bog neba. Razne aspekte sunčeve aktivnosti predstavlja pet bogova: Mitra, personifikacija sunčeve blagotvorne moći; Sūrya, vlastito ime sunca koje se smatra suprugom svjetla; Sāvitri, aktivnost sunca koja daje život; Puṣan, pastoralno božanstvo koje oličava moć sunčeve darežljivosti i Višnu (Viṣṇu) koji zauzima središnje mjesto u ovom panteonu.

2. *Atmosferski bogovi* – Najznačajniji od ovih bogova je Indra, najomiljenije nacionalno božanstvo arijevskih Indijaca. On nije nestvoreno biće. O njemu se kaže: »Tvoj otac je roditelj najjunačkijeg sina – tvorac Indre; on je također stvorio nebesku i nepobjedivu grmljavinu . . bio je najsposobniji majstor.«[14] Osim toga »Moćan (Bog) ga je rodio, snažnog (sina) za borbu; herojska žena *(nāri)* dala mu je herojsku dušu«.[15] Sva njegova pojava je zlatna; ruke su mu zlatne; u rukama nosi zlatan bič, a rođen je u zlatnoj kočiji s hiljadu točkova. Njegovu kočiju vuku dva zlatna paripa bogatih zlatnih griva. On je slavan po tome što je pogubio Vṛṭu poslije strašne bitke čiji rezultat je bio da su voda i svjetlo dani čovjeku. Njemu se pripisuju i izvjesna nemoralna djela. Obično se optužuje za akte nasilja kao što je ubistvo vlastitog oca ili uništenje kočije Svjetla. Manje značajniji bogovi ove grupe su Trita, Apāṁnapāt i Matarisvan. Sinovi Rudre, zli bogovi *Veda* su Maruti, olujni bogovi koji pomažu Indri u njegovim borbama. Bog vjetra je Vāyu, a bog vode Āpaḥ.

3. *Zemaljski bogovi* – Rijeke su deificirane; tako se u *Rig-Vedi* prizivaju Sindu (Ind), Vipas (Bias) i Sutudri (Sutlej). Najznačajniji bog je Sarasvatī, često smatran suprugom Brame (Brahme). Drugi veoma značajan bog je Agni, bog vatre. Broj njemu posvećenih himni, izuzimajući Indru, znatno nadilazi broj koji je posvećen bilo kojemu drugom božanstvu. U *Rig-Vedi* se često spominje kao vukodlak-ubica. Drugi Bog je Soma, sveto piće koje onoga tko ga pije čini besmrtnim. Svećenik kaže u *Rig-Vedi:* »Ispili smo Somu, postali smo besmrtni, mi smo ušli u svjetlo, mi smo upoznali bogove.«

Uz ove postoji mnoštvo apstraktnih božanstava i manje značajnih božanstava koja ne mogu ovdje biti opisana zbog ograničena prostora. Dovoljno je reći da su mudraci *(ṛṣis)* pokušali da uvedu red u haotično mnoštvo bogova. Kako razni bogovi imaju iste funkcije, oni su u nekim slučajevima povezani zajedno, tako da se može reći da kada Indra i Agni izvršavaju identične funkcije, Agni je Indra ili je Indra Agni. Stoga je nastalo mnogo blizanačkih bogova. Slijedeći napor u smislu sistematizacije učinjen je posredstvom onoga što Max Müller naziva henoteizmom – tendencija da se bogovima obraća, na primjer Agniju, Indri, Varuni, ili bilo kojemu drugom božanstvu, »kao da je u tom trenutku to jedini postojeći bog, zaboravljajući posve na sva ostala božanstva«. Macdonell

[14] *Ibid.*, iv: 17, 4.
[15] *Ibid.*, vii:20, 5.





drugačije tumači henoteizam, pripisujući mu pretjerivanje i podržavajući time optužbe *Veda* za politeizam. Neki savremeni Hindusi pod utjecajem Swami Dayanande odbacuju obadvije teorije kao nesaglasne s istinskim duhom *Veda*. [16] »On je jedan, mudraci Ga nazivaju različitim imenima, tj. Agni, Yama, Maarishvan.«[17] Nema sumnje da se neki stihovi ove vrste mogu naći u *Vedama*, ali naučnici se slažu u tvrdnji da su monoteistički stihovi proizvodom docnijega vedskog perioda i da oni ne izražavaju dominantnu osobenost vedskog mišljenja. Shri Krishna Saksena u svom poglavlju »Indijska filozofija« u *Historiji filozofijskih sistema*, koju je izdao V. Ferm kaže da rane *mantre* sadrže religiju obožavanja prirode u kojoj su oličene prirodne sile poput vatre (*agni*) i vjetra (*vāyu*). U docnijim himnama i bramanama (brāhmaṇa), monoteističke tendencije se počinju pomalo pojavljivati. Swami Dayananda je bio proizvod hindo-muslimanske kulture, a njegovo inzistiranje na monoteizmu pokazuje koliko je snažan bio utjecaj muslimanske misli na indijska vjerovanja.

VEDSKA ESHATOLOGIJA – *Rig-Veda* ne ukazuje jasno na budući život izuzev u svojoj devetoj i desetoj knjizi. Yama, bog smrti, bio je prvi smrtni bog. On otkriva put u drugi svijet; vodi druge ljude tamo, skuplja ih u kući koja im je vječno zajamčena. On obećava blistava boravišta pobožnima, a napast je za griješnike. O Yami se kaže da ima dva nezasitna psa, sa po četiri oka i širokim nozdrvama, koji djeluju kao njegovi poslanici i prenose duhove ljudi u staništa njihovih predaka. Poslije spaljivanja mrtvog tijela, duh odlazi u carstvo vječnog svjetla u kočijama ili na krilima i prodire u savršeniji život koji ispunjava sve njegove želje i daruje beskonačnu sreću i zadovoljstva. S obzirom na to da vedski bogovi nemaju čisto duhovna zadovoljstva već su često podložni čulnim željama, može se reći da zadovoljstva obećana pobožnima u svijetu koji dolazi, nisu sasvim duhovna. Yami se pripisuje pijančenje s bogovima[18], a *Gandharve*, jedna vrsta bogova koji su dlakavi poput pasa i majmuna, često uzimaju lijep izgled da bi zaveli zemaljske žene.[19] Za Indru se kaže da je imao srećan bračni život.

BRĀHMAṆE – Svaka od četiri *Vede* ima tri potpodjele: *Saṁhite (Sveti tekstovi), Brāhmaṇe (Komentari) i Āraṇyake (Šuma knjiga). Brāhmaṇe* su tako integralni dio *Veda*. Sayana, veliki poznavalac *Veda* kaže: »*Veda* je ime za *Mantre* i *Brāhmaṇe*.«[20] (Swami Dayananda se u ovom pogledu razlikuje). Pod *Mantrama* se misle himne i molitve, a *Brāhmaṇe* smjeraju da razjasne činjenice koje su samo općenito napomenute u himnama. *Brāhmaṇe* obuhvataju propise koji usađuju vjerske obaveze, pravila koja objašnjavaju ove propise i argumente koji se odnose na teologiju.

S obzirom na činjenu da *Brāhmaṇe* često navode tekstove iz *Veda* i često su posvećene tumačenju ritualnih i filozofskih dijelova *Veda*, može

[16] Sir Gokal Chand Narang, *Message of the Vedas*, New Book Society, Lahore, 1946, str. 42-56.
[17] *Rig-Veda*, i:164. 46.
[18] *Ibid.*, x:135, 1.
[19] *Atharva-Veda*, v: 37, 11f.
[20] M. Müller, izd., *Rig-Veda*.

se zaključiti da su *Saṁhite* morale postojati u svojoj današnjoj formi prije stvaranja *Brāhmaṇa*. Zapravo, u *Brāhmaṇama* nailazimo na potpuno razvijen čitav bramanički sistem o kojem nalazimo male nagovještaje u *Vedama*. Imamo čitavu masu religijskih i socijalnih institucija mnogo komplikovanijih od jednostavnog rituala *Saṁhita;* četiri kaste s bramanima (brāhmanima) na vrhu i šudrame (śūdre) na dnu, priznate su i u praksi i u teoriji – sve to pokazuje da su *Brāhmaṇe* morale biti sačinjene mnogo docnije od *Veda*. Očigledno je, međutim, da su *Brāhmaṇe* bile vrsta autoriteta svetog pisma za bramaničku formu obožavanja i društvenih institucija.

UPANIŠADE (Upanišade) – Treći integralni dio *Veda*, tj. *Āraṇyake*, imale su za cilj studij asketa u šumama u trećoj fazi njihova života, koja konačno dovodi do *Upanišada* ili *Vedānta* kao zaključnog dijela *Veda*. One su bile namijenjene asketama u četvrtoj fazi njihova života i nazvane su *Sannyāsa Āśrama*. Doslovno, riječ *Upaniṣad* znači »sjediti pokraj«, tj. učitelj obučava učenika koji sjedi pokraj njega. Ova predavanja u enigmatičkim formulama izlažu seriju ezoteričkih doktrina izabranom, manjem broju studenata, uglavnom bramana, za koje se misli da zaslužuju da budu primljeni na takvu obuku.

S obzirom na doba kada su nastale *Upanišade*, za razumijevanje nekih glavnih problema života začuđuju dubina i uvid ranijih hindu vidovnjaka. Njihov stav prema *Vedama* nije obožavateljski već, nasuprot, to je stav sumnje i omalovažavanja. Iako su govorili da su *Vede* božanskoga porijekla, oni su katkada osjećali da je vedička spoznaja zapravo niža u odnosu na istinski božanski uvid, i da ih ne može osloboditi.[21] Oni se nisu zanimali za fenomenalni svijet i borili su se svim svojim raspoloživim snagama protiv raskoši i ritualizma koji su tada vladali. Prinošenje žrtve, što je integralni dio vedičkog vjerovanja, za njih nije imalo značenja. Njihov interes nije bio u vanjskom svijetu već u unutrašnjem, a unutar njega u misteriji jastva. Introvertirani bramani su stoga nošeni daleko izvan carstva antropomorfnih božanstava ranoga vedskog razdoblja i poklanjali su pažnju onomu svetranscendirajućem principu za koji se pretpostavlja da je ishodištem svih prirodnih sila i događaja. *Upanišade* ipak ne uspijevaju da pruže koherentnu bramaničku doktrinu univerzalne sveprožimajuće Duše.

»To se u njima nalazi samo u fragmentima, katkad manjim, katkad većim. Uz to ovi fragmenti djelo su različitih škola i različitih razdoblja. Oni koji su opisali *Upanišade* kao kaotične nisu uopće pogriješili.«[22] Teško je reći koji filozofijski pojmovi ne bi mogli biti podržani njihovim autoritetom, jer se u njima većinom nalaze kontradiktorni stavovi, premda je očita opća tendencija ka panteizmu. *Upanišade* uče o identitetu duše svih bića, kako živih tako i neživih, s Univerzalnom Dušom. S obzirom na to da Univerzalna Duša počiva u svemu, vlastito sopstvo se

[21] Radhakrishnan, *The Philosophy of the Upaniṣads*, Allen & Unwin, London, 1924, str. 25.
[22] Albert Schweitzer, *Indian Thought and Its Development*, Adam & Charles Black, London, 1951, str. 32.





nalazi u svim stvarima, kako živim tako i neživim. Samo u ovom svjetlu može se shvatiti poznato *tat tvam asi* (to si ti) *iz Upanišada*. Ljudsko sopstvo nije dijelom Božanskoga, već je *Brahman-Ātman* cio i nedjeljiv. Sopstvo je, prema tome, jedinstven princip, koji, filozofijski govoreći, tumači čitav spektakl prirode.

Često se govori da su *Ātman i Brahman* stubovi na kojima počiva građevina indijske filozofije; ovi termini nemaju jasno određena značenja u *Upanišadama*. Općenito govoreći, *Ātman* se koristi da odredi sopstvo ili dušu, dok se *Brahman* koristi kao prvi uzrok stvari. Ono što je značajno za ove termine jeste da, iako su im značenja različita, jedan označava unutrašnji svijet subjektiviteta, a drugi objektivni princip tumačenja. Ipak, tokom vremena oba su se naizmjenično koristila – oba označavaju vječni princip univerzuma. Pojam sopstva izveden je kroz introspekciju i o njemu mislioci *Upanišada* misle da vanjska realnost točno odgovara unutrašnjoj psihičkoj zbilji. Na ovaj način prosto psihički princip počinje da se priznaje kao svjetski princip. Ova osobina mišljenja podržana je drugom koja objektivno izvodi vidljivi univerzum iz jednog izvora, tj. *Brahmana*, a *Brahman* je identificiran s *Ātmanom*. Tako se dva nezavisna pravca mišljenja sreću zajedno i utiru put monizmu idealističkog tipa koji je ostao do danas glavnim obilježjem indijske filozofije. Kombinacijom subjektivnog i objektivnog principa u jedan, ovaj najviši princip biva prisutan u karakteristikama obadvoga – on postaje beskonačan i duhovan. Sve ovo izvanredno je iskazano u *Chāndogya – Upanišadi* u jednom dijalogu između oca i sina. Ukratko, bit priče jest duhovni princip kao primaran i pun, kao sveobuhvatan i ništa drugo do sopstvo osobe angažirane u raspravi. U odnosu na prirodu *Brahmana (Apsoluta)* postoje velike razlike u shvatanju. Na nekim mjestima on je shvaćen u kozmičkom smislu, tj. kao sveobuhvatan, na drugima akozmički, tj. kao sveisključujući. Dalje, na nekim mjestima *Brahman* je zamišljen kao nepersonalni Apsolut bez atributa, a na drugim on se smatra najvišim duhovnim Bićem koje ujedinjuje sve forme savršenstva u Sebi. Otuda nije pretjerano reći da misao *Upanišada* sadrži bljeskove pronicanja iako one nisu samostalan homogeni sistem, te nisu cjelovite. Stoga Śaṁkara vjeruje da u *Upanišadama* postoje dva tipa učenja: *ezoteričko*, shvatanje Boga kao impersonalnoga, nespoznatljivog Apsoluta bez atributa i drugo, *egzoteričko*, koje Boga smatra osobom koja se manifestira u različitim božanstvima.

Druga interpretacija Apsoluta kao osobe vodila je ka razvoju teologije duboko teističke u duhu iako politeističke u praksi, jer je sankcionirala obožavanje simbola koji sebe izražava različitim formama obožavanja idola. *Upanišade*, međutim, nisu odgovorne za pretjerivanja docnije teologije: u njima odiše duh monizma. One propovijedaju kult mističkog jedinstva s Apsolutom i sugeriraju praktičke metode za njegovo ostvarenje. Uglavnom, naglasak je na potpunom odricanju od svega što je svjetovno i što pripada pojavnom svijetu. Tako se u *Upanišadama* može naći čitava serija stavova u kojima je preporučeno potpuno odricanje: »Kada iščeznu sve želje iz duše, tada čovjek postaje besmrtan. Ovdje je on već dostigao *Brahmana*. Kao što stara košuljica zmije leži na mravinjaku,

tako sada tamo leži tijelo.«[23] Prema *Upanišadama* najviša vrlina nazvana *Sheryas* koja se sastoji u realizaciji jednoga pravog sopstva, može se postići samo spoznajom. Cilj etike, s druge strane, potpuno je drukčiji, tj. ovosvjetsko dobro nazvano *Preyas* postiže se moralnim djelima. Ova dva kraja su, stoga, dosljedno polarizovana – jedan se odnosi na bezvremeno dobro, a drugi na vremenito i prolazno dobro. *U Katha-Upanišadi*[24] se kaže da etički i duhovni ciljevi protivurječe jedni drugima kao svjetlo i tama i ne mogu koegzistirati. Čovjek se mora odreći svih aktivnosti na postizanju ovosvjetskih dobara, ako želi postići duhovno jedinstvo s Najvišim Bićem. Stoga se ne mogu istovremeno izabrati i spoznaja i akcija kao dva cilja života, jer najviši cilj mora i može biti samo jedan.

Indijski mislioci su izdvojili ideal povlačenja ne samo zbog toga što je on bio nužan po njihovoj teoriji ljudskog spasenja, već također i zbog toga što su držali čitav fenomenalni svijet imena, formi i mnoštva *māyām* ili prosto nezbiljskim, samo iluzijom prolazne zbilje koja je konačno transcendirana u biću Najvišeg Sopstva. *Upanišade* traže od posvećenika Brahmi da promišljaju izvan iluzornog i nerealnog svijeta osjeta i da se izvuku iz njegove kušnje i općinjenosti kontemplacijom transcendentalne zbilje unutar duše svake osobe. Tako osoba postiže duhovne vrhunce i *mukti* ili spasenje. Stoga se uporedo s odricanjem od pojavnog svijeta zahtijeva druga stvar, a to je koncentracija duha na nadosjetilnu zbilju. *Upanišade* sadrže detaljne upute o tome. Ovaj cilj postiže se stupnjem ekstaze u kojem osoba ima psihički doživljaj osjećanja jedinstva s Najvišom Zbiljom.

Međutim, pred zahtjevima i konkretnom zbiljom života ne može se dosljedno pridržavati tendencija negiranja etike. Ideal ljudskog spasenja, kako su ga opisale *Upanišade*, ne može se lako postići, i toliki su osuđeni da ga ne dosegnu. Indijski mudraci su to znali. »Što je teško za većinu čak i da čuje, što većina ne uspijeva da razumije čak i kada je čula: čudesan je onaj koji se tome može potčiniti i sretan onaj tko je tu poduku primio; čudo je onaj koji to zna kada bude poučen od mudraca.«[25] Većina se ponovno rađa poslije smrti i može se osloboditi od ciklusa rođenja i smrti čineći dobra djela. Tako etika koju odbacuje bramanički misticizam ulazi kroz doktrinu preseljenja duša – doktrinu nepoznatu *Vedama*.

Doktrina o kojoj je gore bilo riječi pojavljuje se u vezi s mitom. »Svi koji napuste ovaj svijet odlaze na Mjesec. Rastuća polovica ispunjava se njihovim životima, a opadajuća polovica utiče na njihovo ponovno rođenje. Mjesec je kapija nebesa. Onoga koji mu zna odgovoriti, Mjesec pušta da prođe. Onoga tko ne može odgovoriti, on šalje kao kišu dolje na zemlju; on uskrsava ovdje ili ondje u skladu sa svojim djelima i znanjem, kao crv, leptir, riba, ptica, lav, medvjed, šakal, tigar, ili bilo što. Jer, kada čovjek dođe na Mjesec, Mjesec pita: 'tko si ti?' On treba da odgovori: 'Ja

[23] *Bṛhd-āraṇyaka-Upaniṣad*, iv: 4.
[24] *Katha-Upaniṣad*, 2: 1-5.
[25] *Ibid.*, 1:ii, 7.





sam ti...' Ako odgovori tako, Mjesec ga propušta iznad sebe.«[26] U *Vedama* o ovome mitu nema ni pomena. Iz toga se dâ zaključiti da učenje nije arijevskoga porijekla, već da pripada religijskom svijetu starosjedilaca Indije. Zakon koji određuje kakve će prirode biti ponovno rođenje duše poslije svake smrti jeste zakon *karme*, koji označava da se ništa ne može dogoditi u moralnom svijetu bez uzroka. Međutim, priznavanje činjenice da su moralni događaji prouzrokovani prethodnim činiocima ne može objasniti neposredno nepokaziv i poetičan način na koji, kako se vjeruje, djeluju moralni uzroci.

Da moralni uzroci mogu djelovati u *saṃsāra*, što će reći u seriji rađanja i umiranja od kojih sve ne moraju nužno pripadati ljudskim bićima, hipoteza je vrlo sumnjive prirode i koristi. Nema ni pomena o tome da je doktrina reinkarnacije nesaglasna s bramaničkim misticizmom identiteta individue s Univerzalnom Dušom. Umjesto tvrdnje da se svaka individualna duša vraća Univerzalnoj Duši pošto je jednom bila u tijelu, traži se da vjerujemo u teoriju koja počinje od posve novih premisa. Ova teorija utemeljena je na pretpostavci da su duše zatvorenici u svijetu osjeta i da se ne mogu vratiti svome Prvom Izvoru odmah poslije njihove prve smrti, kao što traži teorija mističke apsorpcije brahmana, već tek poslije prolaska kroz drugi proces reinkarnacije, podrazumjevajući seriju rođenja u živim i neživim oblastima. Schweitzer misli[27] da je prihvatanje ovoga učenja stvorilo nesavladive poteškoće za hindusku misao. Na osnovi starije hipoteze mističkog sjedinjenja s Božanskim izvorom lako je objasniti svijet spasenja pretpostavkom da se sve duše poslije svoje smrti vraćaju svome Izvoru; ali ako se prihvati ova teorija reinkarnacije, svijet spasenja postaje moguć samo ako sve duše dostignu razinu ljudske egzistencije i postanu sposobne da steknu takvu spoznaju i ponašanje kakvi su potrebni za oslobođenje za što su sposobna samo ljudska bića.

EPSKI PERIOD – Dva velika događaja pripadaju ovom razdoblju: prvi je putovanje Rāme iz Oudha na Cejlon da bi povratio svoju ženu Sītu koju je odveo Rāvana, kralj toga ostrva, a drugi je borba za prevlast između dviju suprotstavljenih kšatrijskih grupa, Pāṇḍava i Kaurava u kojoj je Gospodar Krišna (Kṛṣṇa) igra značajnu ulogu.

*Rāma* je jedan *avatār*, tj. Božanska inkarnacija Višne koji zbog toga što čuva univerzum, često napušta svoje nebesko stanište i uzima različite oblike da bi uništio zlo i uspostavio istinu. Cilj ovog avatāra bio je da ubije desetoglavog Rāvana, koji je stekao naklonost moćnih bogova zbog svog asketizma, pa je od njih dobio blagoslov tako da ga ne može ubiti nijedan bog. Osjetivši se sigurnim, ustade i protiv bogova i protiv ljudi. Bogovi se obrate Brahmi koji je bio dao imunitet Ravani. On im odade tajnu da Rāvanu može ubiti bog koji bi preuzeo oblik čovjeka, jer Rāvana nije dobio neranjivost od ljudskog roda. Višnu je učinio da se rodi kao čovjek da bi oslobodio svijet od zla. On je tako rođen u kući kralja Dasaratha koji

[26] Kausitaki–Upaniṣad, i.
[27] Albert Schweitzer, *op. cit.*, str. 51.

je vladao Ayodhyjom i dobio je ime Rāma. Kad je sazreo oženio je Sītu koja je »bila inkarnacija Lakṣmīje, supruge Višnine, koju nije rodila žena već sama majka zemlja i koju je našao Janaka u rižinom polju«.[28]

Rāma postade žrtva dvorskih intriga i provede četrnaest godina izgnanstva u džunglama odakle je Rāvana odveo Sītu. Da bi spasio Sītu iz kandži Rāvane, Rāma je sklopio vojni savez sa Hanumānom, kraljem majmuna uz čiju pomoć dospije u Cejlon i sazna tajne Rāvanine moći od Rāvanina brata. Konačno se pojavljuje Rāvana i dijeli megdan s Rāmom. »Tukli su se kao razjareni lavovi; glavu po glavu sa deset vratova skinuo je Rāma svojim smrtonosnim strijelama, ali nove glave su ponovo nicale na mjestima odsječenih i činilo se da Rāvani ne može ništa nauditi. Strijele koje su ubile Marichu, Kharu i Balija nisu mogle da unište život kralja Lanke. Tada Rāma uze strijelu koju mu je dao Agastya; vjetar je bio u njezinim perima, Sunce i Vatra u njezinu vrhu, u njezinoj masi težina Meruа i Mandare. Blagosiljajući koplje vedskim *Mantrama*, Rāma ga izbaci svojim snažnim lukom, ono pojuri na naciljano mjesto i raspori prsa Rāvane, okupa se u krvi, vrati se i uđe u Rāmin tobolac.«[29]

Najpopularniji avatar Višne je Gospod Krišna. Njegov glavni cilj bio je da ubije Kansu – demona koga je rodila žena, koji je bio dobro poznat po svojim djetinjastim trikovima i mnogim vještim šalama s mljekaricama. On je, međutim, bio veliki ratnik i strateg. Ubio je mnogo demona i kraljeva.

BHAGAVAD-GĪTĀ – Gospodar Krišna je bio taj koji je pjevao *Bhagavad-Gītu (Nebeska pjesma)* Arjuni, dajući najprihvatljiviji način života Hindusima. Mahatma Gandhi kaže: »Našao sam utjehu u *Bhagavad-Gīti* koju nisam našao čak niti u Propovjedi na Planini. Kadgod se suočavam s razočarenjem i sasvim usamljen ne vidim niti tračka svjetlosti, vraćam se *Bhagavad-Gīti*. Osjetim stih ovdje i ondje i počnem se smiješiti usred teških tragedija koje u meni nisu ostavile nikakva ožiljka, a to potpuno dugujem učenju *Bhagavad-Gīte*.«

Prema velikom komentatoru Śaṅkaracharyi, glavna funkcija *Gīte* je da iz *vedičkog* učenja izvede ono što je najbitnije. Spoznaja njezinih učenja vodi ostvarenju svih težnji. Stvarni cilj ove velike pjesme, kako misli Zimmer,[30] jeste da uskladi nebramaničku prearijevsku misao starosjedilačke Indije s vedskim idejama arijevskih osvajača. Stoga *Gīta* pokazuje kaleidoskopsko preplitanje dviju tradicija koje su se oko deset stoljeća borile za prevlast i gospodstvo nad indijskim umom. Njezina učenja utemeljena su na upanišadskom principu sveobjedinjujuće, transcendentalne zbilje, ali ona se također prilagođavaju ne samo bogovima ranoga *vedskog* panteona, već također filozofijskim i pobožnim formulama ne-Arijevaca i domorodačke tradicije. To nije bio lagan zadatak. *Gīta* je morala prikupiti razbacan, heterogen materijal da bi pomirila nepomirljive tendencije vremena i pružila jedinstven pogled na život. Nije stoga čudno

[28] P. Thomas, *Epic Myths and Legends of India*, Bombaj, str. 14.
[29] *Ibid.*, str. 17.
[30] Zimmer, *Philosophies of India*, Routledge & Kegan Paul, London, 1952, str. 378.





da se taj pokušaj čini zapadnim učenjacima pukom »loše sistematiziranom zbirkom primitivnih filozofskih mišljenja«.[31] Postojale su *Vede* sa svojim vjerovanjem u veliki broj božanstava, postojale su *Upanišade* sa svojim revoltom protiv ritualizma *Veda* i njihove antropomorfne koncepcije bogova, postojala je doktrina odricanja i konačno, postojali su *Sāṅkhya* i *Joga* principi. I ako tome dodamo heretičke tendencije, navlastito one koje je predstavljao budizam, uvidjet ćemo koliko je situacija bila konfuzna i kakav je zadatak ležao pred Gospodinom Krišnom.

Bilo bi uzaludno tražiti konzistentan i skladan metafizički sistem u *Gīti*, jer *Gītā* nije u prvome redu knjigom skrivenih i opskurnih promišljanja, pisanih radi prezentiranja pogleda na svijet; ona je imala viši cilj – dovesti u vezu opće principe metafizičke zbilje s fundamentalnim aspiracijama čovječanstva. To se ne postiže apstraktnim rezoniranjem koje može razumjeti samo nekolicina, nego izborom specifične situacije koja uključuje moralnu dilemu i ukazuje na način njezina rješenja.

Prilika je bila bitka između Kaurava i Paṇḍava. Posljednje je vodio Arjuna. Njegov duh nije bio čvrst i kolebao se da li da započne bitku gledajući na obje strane svoje prijatelje, rođake i učitelje, koji će vjerovatno biti ubijeni u boju. U toj situaciji njegov upravljač, koji nije bio nitko drugi do sam Gospodar Krišna, uputio mu je Nebesku Pjesmu, preporučujući njemu i cijelom čovječanstvu Jogu nesebične akcije (*karma-joga*).

Smisao ovog učenja postat će jasan ako ukažemo na dva općevažeća ideala toga vremena: jedan negativni, tj. ideal odricanja i drugi pozitivni, ideal aktivnog života. Prvi preporučuje potpuno odstupanje od svakidašnjeg svijeta, a drugi podstiče življenje u društvu s preuzimanjem svih obaveza koje takav život podrazumijeva. Cilj *Gīte* je da otkrije zlatnu sredinu, da izmiri težnje za odricanjem s aktivnim sudjelovanjem u društvenim poslovima. To se postiže *karma-jogom* – izvršavanjem obaveza bez razmišljanja o posljedicama.

»I odustajanje i izvođenje djela vodi spasenju, ali je mnogo dostojnije izvršavati neko djelo«, kaže Gospodar Krišna u *Bhagavad-Gīti*. On također kaže: »Nijedan čovjek neće postići status bića ako ne bude radio, niti će postići perfekciju jednostavnim izbjegavanjem svijeta.« Ono što se traži jeste duh ravnodušnosti gdje je srce osobe slobodno od vanjskih motiva akcije. »Interes treba da bude usmjeren samo na djelo, a ne na njegove plodove« – kaže Gospodar Krišna.

Normalna konsekvenca ove teorije je da čak i ono što se smatra grešnim sa stanovišta ljudskog standarda može biti prihvatljivo ako onaj koji to čini osjeća da zadatak što ga je izabrao mora biti izvršen. »Čak ako me notorna hulja voli i ne čini ništa više, on se mora smatrati dobrim, jer se odlično usmjerio.«[32] »Čak ako si najgrešniji od svih grešnika, ti ćeš ipak prebroditi svaku krivnju samo s pomoću čamca spoznaje.«[33] Ovim riječima Arjuna je ohrabren da se bori protiv svojih rođaka, jer njihovo

[31] Hopkins, naveo Desai u *Gīti prema Gandhiju*, Ahmedabad, str. 13.
[32] *Gītā*, xviii:48.
[33] *Ibid.*, iv:36.

istrebljenje neće biti grijeh: to će biti nužnom posljedicom zadatka na koji se on odlučio.

Etika odricanja koju je propovijedala *Gītā* bez sumnje je pohvalna ali, kao što Schweitzer kaže, »ona odobrava aktivnost, ali tek kada aktivnost odbaci prirodne motive i svoje prirodno značenje«.[34] Jedna akcija gubi svoj značaj kada više nije svrhovita. *Gītā* diže glas protesta protiv kulta ubijanja duše i negiranja života, tj. kulta odricanja, ali ne ide dovoljno daleko. Odricanje i dalje ostaje ako znamo da nas se cilj aktivnosti ne tiče. »*Bhagavad-Gītā* je poput sfinge: ona sadrži tako sjajne izraze o unutrašnjem odricanju od svijeta, o stavu uma koji je blag i koji ne poznaje mržnju, o ljubavi prema Bogu i o posvećivanju Bogu, da možemo previdjeti njene ne-etičke sadržaje.«[35]

HETERODOKSNI SISTEMI – Među sistemima koji se opiru autoritetu *Veda* mogu se pomenuti Cārvāka, džainizam (jainizam) i budizam (buddhizam).

1. *Cārvāka* – Čini se da je ovaj sistem jako star. Spominje se u *Rig-Vedi*, epovima i *Bhagavad-Gīti*. Glavno djelo ovog sistema je *Bṛhaspati-Sūtra* (600 g. prije naše ere); ono je izgubljeno i njegova učenja valja rekonstruirati iz kritike koju su o tome dala druga djela.

*Cārvāka* je nevedska, ona je materijalistička i anti-supernaturalistička doktrina koja kaže da postoji samo ovaj svijet i da izvan njega nema ničega (nema ni budućeg života). Mādhava Acharya kaže u *Sarvadarśana-saṅgṛahi:* »Doista, teško je iskorijeniti pregnuća Cārvāke; većina se drži slijedećih stihova:

Pošto je život tvoj, živi ga radosno.
Nitko ne može izbjeći oko smrti koje nas traži:
Kada jedanput ove naše oblike spale,
Kako da se ponovno ikad vrate?«[36]

»Veliki broj ljudi u skladu sa Sāstrama o politici i užitku ... slijedi samo doktrinu *Cārvāke*. Otuda je drugi naziv za ovu školu Lokāyata – ime koje odlično pristaje navedenim činjenicama.«[37] Samo su četiri elementa najviši principi – zemlja, voda, vatra i vazduh. Postoji samo osjetilno: neosjetilno ne postoji, jer se, naprosto, nikada nije percipiralo. Jedini izvor spoznaje i kriterij vrijednosti jest percepcija. Svaki drugi izvor, pa i zaključivanje, odbacuje se. Spoznaja zaključivanjem uključuje induktivne odnose i ne može nikada biti sigurna u dokazu. Empirijska uopćavanja mogu imati visok stepen vjerojatnosti, ali njihovo funkcioniranje u nepoznatim slučajevima ne može biti nikada sigurno. Da bi se izbjegla ova teškoća koja nastaje ako se utvrdi da iskustveni zakoni povezuju zajedničke manifestacije pojedinačnih slučajeva koje netko opaža, *Cārvāka* se tome protivi veleći da bi takav tok doveo do nepovezanosti pojedinačnosti i da je pojedinačno jedino što se broji.

[34] Albert Schweitzer, *op. cit.*, str. 191.
[35] *Ibid.*, str. 195.
[36] S. Radhakrishnan Charles A. Moore, *A Source Book in Indian Philosophy*, Oxford University Press, London, 1957., str. 228.
[37] *Ibid.*





Nasuprot *Upanišadama* koje su postulirale pet elemenata, Cārvāka prihvata samo četiri odbacujući peti, tj. prostor. Čitav univerzum, uključujući duše, interpretiran je strogo u terminima ovih elemenata. Jastvo nije drugo do fizičko tijelo kakvo osjećamo čulima. »Duša nije drugo do tijelo koje se odlikuje atributima označenim izrazima *ja sam snažan, ja sam mlad, ja sam odrastao, ja sam star* itd. To nije ništa drugo do tijelo.«[38]

Cārvāka otvoreno odbacuje sve tipove duhovnih vrijednosti i vjeruje samo u postojeći svijet. »Ne postoji drugi svijet osim ovog, ne postoje nebesa i pakao; carstvo Šive i slična područja izmišljena su od strane stupidnih nametljivaca drugih škola mišljenja ... Mudrac bi trebao uživati u zadovoljstvima ovoga svijeta uz pomoć pogodnih sredstava poljoprivrede, čuvanja stoke, trgovine, političke uprave, itd.«[39] Autoritet *Veda* negira se ne samo na osnovi toga što je njihovo učenje iracionalno, već također zbog nedosljednosti koje onemogućuju da se sazna što one zapravo uče.

Cārvāka je protest protiv pretjerane duhovnosti ranog bramaničkog mišljenja. Ona ne priznaje ni boga ni savjest. Ona ne mari za vjeru u budući život. Otuda je etički ideal zadovoljstvo u ovom životu i također u individualnom.

Kako je glavni trend hindu mišljenja bio idealistički, Cārvāka sistem je malo doprinio cjelini indijskog mišljenja,[40] i to je prilična nesreća. S obzirom na činjenicu da *Vede, Upanišade* i *Gītā* odbacuju svjedočanstvo osjeta kao iluzorno, argument Cārvāke može služiti kao korektiv.

2. *Džainizam (Jainizam)* – Džainizam je, prema Tomlinu,[41] najzamršenija od svih religija, ne samo zbog toga što je nevjerojatna, već je, također, praktički neprimjenljiva. On odbacuje život dotle da preporučuje samoubistvo kao najsvetiji akt za koji je čovjek sposoban, a ipak je, kao pogled na svijet, nadživio preko dvije hiljade godina.

Osnivač džainizma, Mahāvīra, rođen je u kšatrijskoj (kṣatrije) familiji. Otac mu je bio bogat i pripadao je religioznoj sekti koja je bila u opoziciji prema *Vedama*. Ova škola mišljenja imala je materijalističke tendencije i skeptički stav vrlo srodan Cārvāki. Međutim, to nije bio cjelovit materijalizam. Sa masama mu je bilo zajedničko užasavanje od ponovna rođenja i zagovarao je polagano samoubistvo izgladnjivanjem, kao sredstvo protiv seobe duša. Mahāvīrin otac je pridobio svoju ženu za svoje stajalište i sudjelovao je s njom u mučeništvu za koje su se zajedno odlučili.

Prije nego što je počeo da slijedi primjer roditelja, Mahāvīra je krenuo da traži mudrost i prihvatio je asketski život. Poslije dvije godine apstinencije i samoodricanja on se isključio iz javnog života i lišio svih dobara, čak nije mario niti za odijevanje. Tokom prvih šest godina često je postio mjesecima. Dobrovoljno je pristao da bude maltretiran od Mlechcha – plemena *Vajrabhumi* i *Lat* koji su ga zlostavljali i tukli, gađali ga strijelama, puštali na njega pse, a u svemu tome on se nije opirao. Na

[38] *Ibid.*, str. 235.
[39] *Ibid.*
[40] Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*, Allen & Unwin, London, 1932, str. 195.
[41] Tomlin, *The Great Philosophies: The Eastern World*, Skeffington, London, 1952, str. 170.

kraju devete godine prestao je sa šutnjom ali je nastavio praksu samomortifikacije. Čitavo vrijeme koje je proveo u ovoj pripremi trajalo je dvanaest godina i šest mjeseci, a od toga je postio blizu jedanaest godina.

Prema džainskoj tradiciji, u svijet dolaze spasitelji kad god čovječanstvo padne u pokvarenost i grijeh. Mahāvīra je bio dvadeset i četvrti po redu.

Mahāvīra je odbacio božansko porijeklo i nepogrešivi autoritet *Veda*. Njegova religija se, stoga, smatra heterodoksnom religijom. Njegova kozmologija i antropologija su nearijevske. Dok je bramanizam predstavnik *vedsko*-arijevskog mišljenja i vjerovanja, dotle se budizam, džainizam i većina drugih doktrina usmjeravaju prema zavičajnom duhu i izražavaju pesimistički dualizam koji je tako snažno utemeljen u indijskoj filozofiji. Džainizam je filozofija najdubljeg pesimizma. Ona zamišlja svijet kao krug beskonačnih uskrsnuća, punih ispaštanja i potpuno beskoristan. Čovjek mora proći kroz razdoblja varljivih zadovoljstava i nesnosnih bolova, osim ako ne stekne oslobođenje kroza surovost i samoodbacivanje. U *Džaina-Sūtrama* samoubistvo se naziva »neuporedivom religioznom smrću« koja traži u nekim slučajevima da se čitav životni vijek priprema vlastita izgradnja uma za njegovo izvršenje. Bitno je da se svi oblici čežnji, uključujući i ovu za smrću, potpuno iskorijene iz svijesti. Otuda treba prihvatiti utrnuće u obliku koji je izvan želje i averzije.

Kada je riječ o filozofiji džainizma, treba reći da vječni i vrhovni Prvi uzrok nema mjesta u ovom sistemu, niti džainisti prihvataju dušu ili duh kao nešto različito od životnog principa. Oni vjeruju u nezavisnu i vječnu egzistenciju duha i materije, ali pod duhom ne podrazumijevaju univerzalni duh, kao što ne vjeruju ni u Vrhovnu Dušu.

Duhovi nazvani *djīve* su vječni ali ograničeni i promjenljivi, jer se mogu prilagoditi mjeri tijela koje nastanjuju. Njihova bit je spoznaja koja nije empirička ili osjetilna; percepcija je prepreka apsolutnom uvidu duše. Da bi duša povratila svoju istinsku prirodu, nužno je da ograničenja koja postavljaju osjeti budu uklonjena.

Džainisti vjeruju kako u preseljenje duša tako i u karmu. Karma djeluje sama po sebi. Kako je to suptilni djelić materije, on prodire u dušu i prlja je. Stoga ne postoji zahtjev za najvišim bićem u formi boga koje bi nagradilo ili kaznilo. Mahāvīra kaže: »Svijet je bez granica kao ogromni okean; njegov uzrok je djelo *(karma)*, koji je kao sjeme ploda. Biće *(djīva)* zaodjenuto tijelom, ali lišeno rasuđivanja, nalik je kopaču bunara koji, svojim djelom, uvijek silazi sve niže, dok se bestjelesno biće koje je dostiglo čistotu penje vazda uvis s pomoću svojih djela, poput graditelja palate.«[42]

*Adjīva*, drugi predikat za egzistenciju, obuhvata objekte lišene svijesti i života. Ona se smatra peterostrukom. Izvan ovih je u krajnjoj analizi atomička materija. Ona ima kvalitete boje, okusa, mirisa i dodira. Pretpostavlja se da svi atomi imaju duše tako da je čitav univerzum pulsiranje života. Vrijeme, druga *adjīva*, vječno je. Svijet nema ni početka ni kraja.

[42] Wilson, *Essays and Lectures on the Religion of the Hindus*, London, 1862, Vol. I, str. 297.





Kao što je već primijećeno, *karmički* djelići pomiješani su sa životnim monadama. Smatra se da im one pridaju boje i to bijelu, žutu, jarkocrvenu, sivu, tamnoplavu ili crnu. Džaine Tīrthaṅkara percipiraju ove boje svojom bezgraničnom intuicijom ili sveznanjem. Obično se crno smatra karakterističnom bojom svireposti i nezahvalnosti, tamnoplavo označava pohlepu i senzualnost, sivo, nemir i žestinu, crveno razboritost, žuto, milostivost, a bijelo, odustvo strasti, bespristrasnost.

U etici Mahāvīre za društveni život nema mjesta. Preporučuje se potpuna neaktivnost u mišljenju, govoru i djelovanju. Da bi se postiglo oslobođenje od stega fizičke egzistencije treba biti neosjetljiv na bol i zadovoljstvo, a također i na druge interese, kao što su intelektualni, društveni i politički. Prestanak aktivnosti je most do nadljudske sfere – sfere koja nije samo iznad ljudskih bića već i iznad bogova.

Doktrina *ahiṁsā* koja znači odricanje od volje za ubijanjem i uništavanjem jeste dio vjerovanja *džainist*. U Ayaramgasutti, jednome tekstu, zapisano je: »Svi sveci i Gospodari... kažu ovako: ne treba ubijati, zlostavljati, vrijeđati, mučiti, niti progoniti nijedno živo biće, nijedno stvorenje, bilo koju stvar koja ima dušu, bilo koju vrstu bića.«[43]

Džainisti ne prinose krvne žrtve, ne jedu meso, nikada ne love, i paze da ne zgaze ili ne zgnječe gmizavce ili insekte. Postavljanje ove zapovjedi velika je stvar u duhovnoj historiji čovječanstva, ali treba reći da je ovaj princip sasvim nepraktičan: može se pretpostaviti da se neubijanje i nenanošenje zla mogu ostvariti u ovom svijetu, ali čak na čisto biološkim osnovama, ako ne na drugima, postaje katkad nužno ubiti ili uništiti kako namjerno, tako i nenamjerno. »Svirepo je pustiti domaće životinje, ako čovjek ne može da ih hrani, da postepeno umiru od gladi umjesto da se to brzo i bezbolno okonča. Uvijek i ponovno vidimo sebe postavljene u nužnost očuvanja nekoga živog stvora ubijanjem ili ozljedom drugog.«[44]

3. *Budizam (Buddhizam)* – Prinčevsko ime Bude (Buddhe) je bilo Siddhārtha, a prezime Gautama. Otac se zvao Suddhodana a majka Māyā. Zanimljivo je da sva ova imena imaju značenja iz čega se zaključivalo da Buda ne bi morao biti historijska ličnost. *Suddhodana* znači »onaj čija hrana je čista«, *Māyā* znači »iluzija«, *Siddhārtha* znači »onaj s pomoću kojega će se postići cilj« dok *Buddha* znači »onaj kome je sve poznato«. Ova značenja sugeriraju alegorijski smisao u stilu *Pilgrim's Progressa*. Kapilavastu, rodni grad Bude, ne postoji na geografskoj karti Indije, što daje težinu ovoj pretpostavci. Ali, unatoč alegorijskoj interpretaciji koju sugerira etimologija imena, historičari se uvelike slažu u priznavanju Bude kao historijske ličnosti (živio u šestom stoljeću prije Hrista i bio toliko uznemiren prolaznošću i mizernošću zemaljske egzistencije, da se odrekao moći i bogatstva te se potpuno posvetio usamljeništvu i meditaciji). On se predao svetim studijama kod raznih bramana ali se, nezadovoljan njihovim učenjem, povukao u samoću. Šest godina je sam sebe okrutno mučio. Uviđajući da je učinak takvih surovosti nad

[43] Winternitz, *A History of Indian Literature*, Calcutta University, Kalkuta, ii, str. 436.
[44] Schweitzer, *op. cit.*, str. 84.

tijelom nepovoljan za intelektualnu energiju, odustao je od toga i prihvatio vedriji način života. Konačno ga je spoznaja obasjala i on je došao do cilja svojih istraživanja koja je iznosio drugima.

Buda nije sumnjao u to da je ovosvjetska egzistencija ispunjena teškoćama, patnjama i stradanjima. Ne samo to, on je vjerovao da je bijeda života beskonačna. Svako zadovoljenje želja postiže se bolom. Uzroci bola, prema Budi, nisu ekonomski, društveni ili politički. Oni su ukorijenjeni u samoj prirodi ljudskog života, a zbog činjenice da je život, kao i sve ostalo, kratkotrajan i prolazan. Čak su i duše nestalne i naše nepoznavanje te činjenice glavnim je uzrokom naše patnje. Sve je u proticanju. Mi obmanjujemo sebe misleći da postoji stalna osnova promjene. Zakon kauzaliteta veže zajedno stalnu promjenljivost i beskonačni rast koji karakterišu ovaj svijet. Buda nije vjerovao ni u kakvu ontološku realnost koja bi bila permanentna i koja bi opstojala ispod promjenljivih pojava vidljivog svijeta. On također ne priznaje stajalište Upanišada o stalnom Ātmanu pa kaže da je traženje stalnog sopstva unutar tijela uzaludno.

Buda pretpostavlja da zakon *karme* djeluje u samoj našoj prirodi i da se od njega ne može pobjeći, jer su sadašnje i buduće rezultat prošlog. *Karma* se savladava kroz *nirvāṇu* koja daje kraj ciklusu rođenja i smrti. *Nirvāṇa* doslovno znači utrnuće čime se sugerira iščezavanje. Ponekad se tvrdilo da *nirvāṇa* nije negativan cilj već da ima isto tako i pozitivan aspekt. To nije prosto iščeznuće već također stanje blaženstva ili perfekcije. To je vrsta egzistencije lišene jastva koja je puna mira, spokojstva i blaženstva.

Da bi se postigla *nirvāṇa* Buda preporučuje put samodiscipline koji je osmerostruk: prava vjera, prava odlučnost, pravi govor, pravo djelo, pravo življenje, pravi napor, prava misao i prava koncentracija. Inzistira se na ispravnom življenju koje je različito u slučaju laika i redovnika. Prve četiri osobine su primjenljive na sve dok su ostale četiri primjenjive samo na redovnički sloj.

Praktički dio Budina sistema ima isti dualitet: pet zabrana, tj. ne ubij, ne ukradi, ne čini preljuba, ne laži, ne pij jaka pića, odnose se na sve, dok se zabrana uzimanja jela u za to određeno vrijeme, neprisustvovanje plesu i igri, odricanje od skupe odjeće i mirisa, širokog kreveta ili pokrivača, odnose samo na redovnike. Isto tako milosrđe, čistoću, strpljenje, hrabrost, kontemplaciju i mir treba svi da njeguju, a dvanaest pravila obavezuju samo redovnike. Oni koriste odjeću izrađenu od starih krpa, (imaju samo tri takve odjeće), nose jednake ogrtače od žute vune, šiju sami, žive od hrane koju dobiju kao milostinju, jedu jedanput dnevno, nemaju krova osim krošnje drveća, sjede naslonjeni na stabla drveta, spavaju sjedeći, a ne ležeći, nikada ne mijenjaju položaj prostirača ako je jednom prostrt i jednom mjesečno idu na mjesto lomače da bi meditirali o ništavnosti života na zemlji.

Tako ovdje postoji velika razlika između religije masa i discipline za redovnike. Prvi su obična ljudska bića dok su drugi bešćutni i neprirodni. Konačno, oslobođenje od ponovna rađanja može se postići, po Budinu mišljenju, pošto se postane redovnikom. Religija masa je dobra za ljudske





odnose, ali nije za oslobođenje duše od ciklusa rođenja i smrti. Za Budu, braman je onaj koga se ne tiču drugi, koji nema rodbinu, koji kontroliše sebe, koji je čvrsto usmjeren na srž istine, u kome su iščezli osnovni poroci i koji je od sebe odbacio mržnju. Nema sumnje da se ovdje nailazi na naglašeno njegovanje etičkih vrijednosti, ali je odbacivanje i izbjegavanje svjetovnih veza također evidentno. Buda želi da se ljudi pozabave vlastitim izbavljenjem, a ne izbavljenjem bližnjih.

Buda ne pridaje značenja spoznaji koja zapliće čovjeka u mrežu života. Nesumnjivo postoje praktički i teorijski sistemi spoznaje koji omogućuju ljudima da postignu vještine i zanate, ali koji u krajnjem smislu nemaju vrijednosti. Buda kaže: »Takva spoznaja i shvatanja, ako se njima potpuno ovlada, dovest će nužno do određenih ciljeva i dati određene rezultate o životu. Onaj tko je prosvijetljen svjestan je svih ovih konzekvenci i onoga što iz njih proistječe, ali ne pridaje mnogo pažnje ovoj spoznaji. Unutar sebe on potiče drugu spoznaju – spoznaju o iščezavanju kroz oslobođenje. On ima savršen uvid u način kako nastaju naši osjeti i osjećanja i u način njihova ponovnog iščezavanja, sa svom njihovom primamljivošću i gorčinom; nije mu problem njihovo potpuno izbjegavanje, i način na koji je, nepristajanjem uz njih, uz pomoć potpune spoznaje njihove prirode, sâm postigao vlastito oslobođenje.«[45]

RELIGIJSKE ŠKOLE BUDIZMA – Religijski, budizam se dijeli na dvije velike škole: ortodoksnu, poznatu kao Hīnayāna i progresivnu, poznatu kao Mahāyāna. Prva, predstavljajući budizam, čvrsto vjeruje u nužno djelovanje zakona karme i odbija da odredi bogu bilo koje mjesto u šemi stvari. Individua mora postići svoje oslobođenje vlastitim naporima idući putom ispravnosti kako ga je odredio Buda. Odgovornost za postizanje spasenja nedvosmisleno je na plećima pojedinca. Neposredno prije smrti, Buda je savjetovao svojim sljedbenicima da postignu svoje spasenje marljivošću. Filozofijski, hīnayāna budizam zastupa čisti fenomenalizam, podržavajući ne-egzistenciju supstancija ili individua. Ono što postoji puki su, prolazni entiteti, osjećanja, a ne onaj tko osjeća, mîsli, a ne mislilac.

Hīnayāna škola nije mogla zadovoljiti mase zbog svoje apstraktnosti, suhoće i suhoparna pristupa, problemima života, a također i zbog njezina odbacivanja Boga. Njezina etika ima okus egoizma, jer je hīnayāna budizam usredotočuje isključivo na ličnu emancipaciju – nema ništa s moralnim potrebama drugih. Mahāyāna škola je tražila odbacivanje ovih grešaka zauzimajući jedno realističkije religijsko stajalište. Umjesto ideala ličnog oslobođenja ona preporučuje »oslobođenje svih osjećajnih bića« kao *summum bonum* ljudskog života. Ona je također rehabilitovala Boga, identificirajući Budu s transcendentalnom zbiljom izvan fenomenalnog svijeta, čime Gautama postaje inkarnacijom Bude. Hīnayāna škola odbacuje realnost jastva; Mahāyāna škola ponovo uskrsava jastvo, smatrajući da je malo individualno jastvo bilo pogrešno, a ne jastvo svih bića, ono transcendentalno jastvo (*Mahātmān*).

[45] Dīgha-Nikāya, 1.

FILOZOFIJSKE ŠKOLE BUDIZMA – Iako Buda nije podnosio metafizički žargon, jer je njegova religija jedan etički sistem bez supernaturalizma, ipak se njegovi sljedbenici nisu mogli sačuvati od ontoloških i epistemoloških pitanja skrivene prirode. Stoga su na osnovi njihovih metafizičkih sklonosti nastale četiri škole – dvije u sklopu hinayanske i dvije u sklopu mahajanske sekte.

1. *Mādhyamika škola Śūnyavāda* – Prema ovoj školi, svaka je stvar prazna i univerzum je u cijelosti lišen realnosti. Da bi ovo podržali, sljedbenici tumače da su onaj tko spoznaje, spoznato i spoznaja međusobno zavisni pa, ako se jedno u nizu pokaže pogrešnim, doći će do pogreške drugoga dvoga. Zastupnici ove teorije napominju da slučaj iluzije dokazuje pogrešnost spoznaje; zato istina drugih dvaju faktora u ovomu epistemološkom trojstvu ne može biti sigurna.

2. *Yogācāra škola subjektivnog idealizma* – Ova škola kao i Mādhyamika odbacuje cjelokupnu vanjsku zbilju kao iluziju, ali se s njom ne slaže u odnosu spram uma: ako je um zajedno s materijom, shvaćen kao nezbiljski, onda je svo rezoniranje i mišljenje pogrešno. Tada bi bilo podjednako nemoguće uspostaviti vlastiti stav kao i srušiti poziciju oponenta, ukoliko se um odbaci kao māyā. Prema ovoj školi jedina zbilja je um; vanjski objekti postoje prosto kao ideje. Nijedan objekt ne može biti spoznat bez svijesti o njemu, stoga se ne može dokazati da objekti imaju egzistenciju nezavisnu od svijesti.

3. *Sautrāntika škola reprezentacionizma* – Ova škola vjeruje u egzistenciju uma, a također i u vanjski svijet. Sljedbenici kažu da se iluzije ne mogu objasniti bez pozivanja na izvanjske objekte. Štoviše, objekti ne postoje kao ideje nego su naše ideje kopijom objekata koji egzistiraju po svojoj vlastitoj prirodi.

4. *Vaibhāsika škola* – Ova škola priznaje zbilju i uma i materije i smatra, poput zapadnih neorealista da, osim ako objekt nije percipiran, ne postoje sredstva za potvrđivanje da je takozvana kopija vjerna reprezentacija originala. Jedina istinita pozicija u tom slučaju bit će subjektivni idealizam Yogācāra škole, a ako iz izvjesnog razloga ova teorija subjektivnog idealizma nije održiva, tada će biti dopušteno da su objekti sposobni da budu direktno percipirani.

SISTEMI INDIJSKE FILOZOFIJE – Postoji šest sistema koji se smatraju ortodoksnima. Svaki se naziva *darśana* ili *put* zbog toga što nudi određeni pogled na svijet. Oni se općenito tretiraju zajedno, u parovima. Prvi par uključuje *Nyāya* ili *školu logike* koju je utemeljio Gautama i *atomičku školu* koju je utemeljio Kaṇāda. Postoje, međutim, razlozi za vjerovanje da su ova dva sistema organizirana u jedan u četvrtome/desetom stoljeću, dugo poslije muslimanskog zaposjedanja Indije i da su stavili svoj pečat na indijsku misao i kulturu (analiza ideja inkorporiranih u sisteme poslije njihove unifikacije to će lako potvrditi). Prema tome, ova dva sistema će zadobiti odvojen tretman poslije drugih sistema. Ostala četiri sistema organizirani su u dva para prije dolaska muslimana i bit će izloženi zajedno. Raspravljajući o ovim sistemima mi ćemo zaobići mislioce koji





su rođeni poslije drugoga/osmog stoljeća i čiji doprinos pokazuje nepogrešive znake muslimanskog utjecaja. Njihovo mišljenje nije čisto indijsko (barem to nije na konzervativnoj liniji). Postoje radikalna odstupanja u razumijevanju problema i njihovih rješenja, a ta odstupanja mogu se uzeti samo kao hipoteze o sučeljavanju muslimanskog mišljenja i indijskog uma.

Prvi par koji ćemo pomenuti uključuje *Sāṅkhyu* ili *brojčani sistem* za koga se smatra da ga je utemeljio Kapila i *Yogu* ili *mistički sistem* što ga je osnovao Patañjali; drugi par uključuje *Pūrva-Mīmāṁsu*, izvornog odlučioca koga je osnovao Jaimini i *Uttara-Mīmāṁsu* drugoga odlučioca, za koga se smatra da ga je osnovao Vyāsa.

Autori različitih, gorenavedenih škola općenito su prihvaćeni kod Hindusa kao stvarni, ali postoji velika sumnja u njihovu autentičnost. Pišući o Gautami, autoru *Nyāye*, René Guenon, kaže: »Ne može se uzeti da ovo ime pripada ijednoj pojedinoj individui; ono nije praćeno nikakvim, ni najmaglovitijim biografskim detaljima . . ime označava stvarno »intelektualni agregat« sačinjen za sve koji su se dugo vremena posvetili jednom te istom studiju. Isto se može reći za vlastita imena koja nalazimo ovako povezana sa svakom od drugih darśana.«[46]

1. i 2. *Sāṅkhya i Joga (Yoga)*– Ova dva sistema su vanjski i unutrašnji aspekti jedinstvene discipline. U *Bhagavad–Gīti* zapisano je: »Djetinjast i neuk svijet govori o »brojčanoj spoznaji« (*Sāṅkhya*) i »praksi unutrašnje koncentracije« (*Joga*) kao o nečem što je različito jedno od drugog, pa ipak i jedno i drugo uspostavlja plodove onoga drugoga: stanje koje su postigli sljedbenici puta brojčane spoznaje postignuto je također posredstvom iskustva unutrašnje koncentracije. Ispravno vidi onaj tko smatra jedinstvenim intelektualni stav brojčane spoznaje i praksu koncentracije.«[47] *Sāṅkhya* je teorijski sistem opisa elemenata ljudske prirode, njegove granice i oslobođenja, dok je Joga praktička disciplina za postizanje istog cilja praksom jogičkog vježbanja.

Prema Zimmeru, glavne koncepcije ovoga dualnog sistema su: (i) da je univerzum utemeljen na nerazrešivoj dihotomiji »životnih monada« (*puruṣa*) i beživotne materije (*prakṛti*), (ii) da se materija iako je bitno prosta i jednostavna, ipak ljušti, ili se sama manifestira u tri sasvim različita aspekta (tzv. *guṇe*) koji su uporedivi s tri struka konopca i (iii) da je svaka pojedina »životna monada« (*puruṣa*) povezana s materijom i uključena u spone jednoga beskonačnog »kruga preseljenja« (*saṁsāra*).[48]

*Prakṛti* je prvobitni entitet, izvan kojega se razvio univerzum sa svima svojima beskonačnim razlikama. On je sveprodirući i složen. Njegova složenost proizlazi iz činjenice da je sastavljen od triju *guṇa*, tj. *sattye*, *rajasa* i *tamasa*, koje, iako različite, ipak djeluju skladno proizvodeći jedan uređen svijet. *Sattya* znači ono što je čisto, *rajas* znači ono što je aktivno,

[46] *Introduction to the Study of the Hindu Doctrines*. Luzac, London, 1945, str. 239-40.
[47] *Gītā*, 5:4-5.
[48] Zimmer, *op. cit.* str. 281.

dok *tamas* znači ono što se suprotstavlja. Ove tri *guṇe* prisutne su u svakom objektu, jer posljedica ne može imati ništa drugo do materijalni uzrok. Ova doktrina, prema kojoj ništa novo ne može da se stvori i prema kojoj su posljedice potpuno uslovljene njihovim prethodnim faktorima, naziva se učenjem o unaprijed postojećim posljedicama. *Guṇe* se ne kombiniraju u istom odnosu u svakom objektu i to objašnjava mnoštvo i beskonačnu razliku stvari.

Prva stvar koja se razvila iz *prakṛti* bio je um, iz kojega proishodi egoizam ili individualitet. Iz *sattya* aspekta egoizma proizašlo je pet osjetilnih organa, dok je iz *tamas* aspekta proizašlo pet motoričkih organa. Prvo što je nastalo u toku evolucije bili su objekti nužni za *puruṣu*. Iz jednostavnih i rijetkih elemenata niču veliki elementi, tj. prostor nastaje iz iskonske čvrstoće, vazduh iz prostora i iskonskog dodira, vatra iz ova dva i iskonske boje itd.

Ovo je naturalizam u najagresivnijoj formi, ali on je razvodnjen priznavanjem *puruṣa* uporedo s *prakṛti* kao jednako značajnog principa u konstituiranju svijeta. *Puruṣa* je višestruka i prosta u suprotnosti s *prakṛti* koja je pojedinačna i složena. Kako mogu principi suprotnih atributa djelovati zajedno – to je teško i neriješeno pitanje ove teorije.

*Puruṣa* je često definirana kao čisti duh zbog činjenice da je ne-materija, ali ipak, ona nema spiritualnost po sebi. Ona se može definirati samo negativno: bez atributa je, bez kretanja – »neuništiva, neaktivna, nepasivna«. Pošto čovjek postigne punu spoznaju *puruṣe*, on postaje indiferentan i prema rijetkim i prema velikim elementima njegove materijalne egzistencije. Kada konačno dođe smrt, veliki i mali elementi se rastvaraju, ali *puruṣa* nastavlja da postoji oslobađajući se od kandži *guṇa*. Ta »konačna odvojenost« ili izolacija, je *summum bonum* jogičke prakse.

»Joga se sastoji u (intencionalnom) zaustavljanju životnih aktivnosti.«[49] Kako je um u stalnom nemiru, on uzima oblike objekata koje spoznaje. Da bi on spoznao svoju istinsku prirodu, svi impulsi koji dolaze iznutra i spolja moraju biti zaustavljeni. Životna monada je takoreći u okovima života i spoznaje, ona treba da otkrije sve procese malog i velikog tijela u njegovoj vlastitoj prirodi, ona je bez svojstava, bez početka i kraja, beskonačna i sveprodiruća. Jedini problem za čovjeka je da ostvari realnu slobodu odvajanjem života-monade od svih nestalnih uslova. Da bi se postigao ovaj cilj *Sāṅkha-Joge* filozofija propisuje uzdržavanje od ispravnih pojmova nastalih iz korektnih percepcija i od pogrešnih pojmova nastalih zbog pogrešna shvatanja, fantazije, sna i sjećanja. Kada se ovo postigne, um je smiren. Cilj je izolacija koja postaje moguća kada čistoća kontemplacije postane jednaka čistoći životne monade. To je komentator Patañjali objasnio riječima: »Kada je kontemplativna moć (*sattya*) misleće supstance oslobođena od onečišćenja aktivne moći (*rajas*) i snage inercije (*tamas*), te nemadne više nikakav zadatak izuzev da transcendira postojeće ideje razlike između sebe same (*sattya*) i životne monade (*puruṣa*) i kada

[49] Patañjali, *Yoga-Sūtra*, I. 1–2.





unutrašnje klice smetnje (*kleśa*) budu sagorjele, tada kontemplativna moc (*sattya*) ulazi u stanje čistoće jednake čistoći životne monade. Ova čistoća nije ništa više do prestanak pogrešnog pripisivanja iskustva životnoj monadi. To je izolacija životne monade. Tako *puruṣa* zadobijajući svoje svjetlo unutar sebe, postaje pročišćena i izolirana.«[50]

Prema *joga* filozofiji, manifestiranje čiste prirode *puruṣa* ometaju neznanje (ja sam ja), spajanje ili simpatija, neslaganje ili mržnja i volja za život. Još više, uzajamno djelovanja *guṇa* izvor je konfuzije. Sve se to može iskorijeniti asketizmom, učenjem, posvećenjem, ili potpunim potčinjavanjem Božjoj volji. Asketizam spasava *jogina* patnji i duhovne inercije; recitovanje svetih molitvi uvodi ga u umijeće religijske povučenosti, dok ga potpuno predavanje Božjoj volji duhovno razvija, te mu postaje jasno da je Bog stvarni uzrok njegovih postignuća. Kroz ovaj program, *kleśa*, tj. sprečavanje i ometanje, svedeni su ni na što, *rajas* i *tamas* su uništene, a *sattya* sama ostaje priznavajući životnu monadu u njezino iskonskoj veličini. *Jogičke* vježbe izgladnjivanja i maltretiranja tijela proračunate su da iskorijene ne samo svjesne, već i nesvjesne tendencije našega biološkog postojanja i da tako usklade personalnost sa nadosjetilnim tipom iskustva.

Praksama meditacije i samomučenja postiže se spoznaja Istine. »Niti jesam, niti treba da budem, niti postojim.« Dostižući ovu spoznaju *puruṣa* u miru i neaktivnosti, on kontemplira prirodu koja ga ne zanima i smrću postiže svoj istinski život izolacije.

3. i 4. *Mīmāṁsā- Pūrva* i *Uttara* – Cilj *Pūrvā- Mīmāṁse* – koja je također nazvana *Karama – Mīmāṁsā*, tj. *istraživanje aktivnosti* jeste da se postigne izvjesnost o *dharmi* ili *religijskoj obavezi* Hindusa, uglavnom oko žrtvovanja i metoda izvršenja žrtvovanja. Tokom vremena, širili su se različiti pojmovi i običaji za izvršenje svake vrste ceremonije. Bramani su izveli detaljne instrukcije o žrtvenim obavezama, ali uporedo s tim razvili su se lokalni i familijarni običaji i konvencije. Ove instrukcije i lokalizmi često su se teško mirili. Daljnji problem bio je da se u ovim običajima otkrije smisao koji bi mogao zadovoljiti svaku novu generaciju.

*Pūrva-Mīmāṁsā* sadrži dvanaest knjiga punih pozitivnih i negativnih propisa oko glavnih i sporednih rituala žrtvovanja. Kratak pregled *Mīmāṁse* jasno pokazuje da se djelo uglavnom odnosi na interpretaciju *vedskih* tekstova koji su potrebni za žrtvene ciljeve, te da ona razvija sasvim sporedno i metafizička pitanja. Ona razvija pitanje apsolutnog autoriteta *Veda* uporedo s učenjem o njihovoj vječnosti, a u ovom kontekstu razmatra problem vječnosti glasa i odnosa između glasa riječi i njezina značenja.

*Pūrva-Mīmāṁsā* nije filozofijska rasprava; ipak, implicirane su neke metafizičke ideje, ili pak nalaze sporedni iskaz u njoj. Često je ovaj sistem optuživan zbog ateizma. Zagovornici *Pūrva-Mīmāṁse* kažu: »Ne postoji Bog ili Tvorac svijeta, niti svijet ima nekoga tko ga drži ili ruši; svaki

[50] Zimmer, *op. cit.*, str. 293.

čovjek dobiva nagradu u skladu sa svojim vlastitim djelom. Ne postoji nikakav tvorac *Veda* jer, ako su njihove riječi vječne, kako mogu zavisiti od bilo čega izuzev od samih sebe?«[51] Međutim, prema Maxu Mülleru ova optužba zasniva se na pogrešci. Ovaj sistem ne prinosi plod žrtvenih akata bilo kojemu božanstvu, niti čini Boga odgovornim za nepravdu koja, izgleda, vlada u svijetu. Dalje, on daje dokaz o čvrstu vjerovanju u djelovanje zakona uzročnosti i prema tome pripisuje nejednakost svijeta djelovanju dobrih i loših djela. Ali sve to ne čini sistem ateističkim. To jednostavno pokazuje da *Mīmāṁsā* ima jedan neortodoksan koncept Boga. Tvrdnja Maxa Müllera izgleda u suprotnosti sa samom *Mīmāṁsom*, jer ona kaže: »Zašto Bog? Svijet je dovoljan samom sebi!«[52]

*Uttara-Mīmāṁsā ili Vedānta – Termin Vedānta* doslovno znači *kraj Veda* ili doktrina utkanih u završna poglavlja *Veda* koja su *Upanišade. Uttara-Mīmāṁsā* ili *Docnija istraživanja* nasuprot *Pūrva-Mīmāṁsi* ili *Prvim istraživanjima* obično se nazivaju *Vedānta-sūtre* ili *Brahmā-sūtre. Ovo posljednje ime ukazuje na to da je Brama* duh koji se otjelovio u univerzumu. Djelo se pripisuje Bādārayani, ali se zapravo čini da je mnogo pisaca iz različitih vremena dalo doprinos njegovu stvaranju. Čitav sistem razvijen je u pet stotina i pet *sūtra* koje se sastoje uglavnom od dvije ili tri riječi. *Sūtre* su, međutim, po sebi, nerazumljive i ostavljaju sve interpretatorima.

*Vedānta-sūtre* razmatraju čitavu teoriju *Brame* u četiri poglavlja. Prvo poglavlje bavi se prirodom *Brame* i njegovim odnosom prema svijetu i individualnim dušama; drugo je polemičko, treće se bavi načinima i sredstvima postizanja *Brahmana-vidye*, a četvrto se bavi plodom *Brahmana-vidye* i zagrobnim životom.

Bādarāyana vjeruje u vječnost i nepogrešivost *Veda*. On priznaje dva izvora spoznaje: *śruti* i *smṛti* ili percepciju i zaključak te smatra da *su śruti* osnova za *smṛti*. On povlači čvrstu granicu između dva područja: jednoga, podložna razumu, a drugoga izvan njega. Područje gdje je um kompetentan jeste ono *prakṛtija* zajedno s njegovim manifestacijama, dok područje *Brame* leži izvan diskurzivnog mišljenja. Razum može da se razvija među osobinama, relacijama i karakteristikama, dok je *Brama* lišen svih tih stvari i stoga ne može biti dosegnut kroza spoznaju zaključivanjem. Jedini put da ga se dostigne jest kultiviranje intuicije meditacijom i predavanjem. On će otkriti da je *Brama* osnovom zbilje – on je materijalni i finalni uzrok univerzuma. Stvarajući svijet, Bog nije imao nikakav cilj: ono što se čini njegovom aktivnošću nije drugo do njegova igra. Bog je sveznajući, bez forme, jedan, u njemu se kombiniraju *prakṛti* i *puruṣa* od *Sāṅkhya* sistema – oboje manifestacije ili modusi iste Konačne Zbilje.

Poslije stvaranja elemenata *Brama* ulazi u njih i određuje karakterističan način njihova razvoja i proizvodnje drugih stvari. On se transformiše u sve što je prouzročio, jer uzrok i posljedica moraju biti iste prirode. Dane su dvije ilustracije da dokažu identitet uzroka i posljedice; jedna je izvedena iz neživog, a druga iz živog objekta. Kaže se: ako se komad

[51] *Ibid.*, str. 278.
[52] Hiriyanna, *op. cit.*, str. 135.





tkanine smota, njezina stvarna priroda je skrivena, ali ako se odmota, ona se može uistinu spoznati. Također, jedna osoba je paralizirana ako se zaustavi njezino disanje, a postaje aktivna čim se disanje nastavi. U oba slučaja kvaliteti onoga što prethodi i onog potonjeg su različiti, premda je objekat isti; to pokazuje da, unatoč razlikama, uzrok i posljedica ostaju identični. *Brama* i svijet, nisu pak, različiti unatoč razlikama. Drveni stol se ne razlikuje od drveta u njegovoj bitnoj prirodi; također se *Brama* ne razlikuje od raznovrsnih predmeta univerzuma.

Svijet je igra ili *līlā Bramana*, što znači da je on bez cilja i bez značenja. Teško je pripisati bilo kakav smisao univerzumu, jer vedantizam tvrdi: »*Brama* je istinit, svijet je lažan, duša je *Brama* i ništa drugo.« I još: »Nema ničega vrijednog posjedovanja, ništa nije vrijedno užitka, ništa nije vrijedno spoznaje osim samoga *Brame*, jer koji zna *Bramu*, braman je.«[53]

Nazivati svijet igrom znači da je Bog stvorio patnju za čovječanstvo da bi ga lišio zadovoljstva. To bi bilo nemilosrdno i cinično. Patnje, nesreće i bol ljudi kao i ostalih bića, kako živih tako i neživih, rezultatom su njihove vlastite *karme* – zakona moralne uzročnosti koji svakako djeluje i ne ostavlja mogućnost miješanju svetih ili nesvetih činilaca. Također, svi grijesi dolaze zbog *karme*, njih ne uzrokuje *Brama*.

Sopstvo se krije ispod pet pokrivala, tj. pet superpostavljenih psihosomatskih slojeva, koji će biti strgnuti etičkim discipliniranjem i samoporicanjem. *Avidyā* (neznanje) je nedostatak uvida u prirodu zbilje i glavnom je smetnjom na putu *mokṣe* ili oslobođenja. Postoji vjerovanje u vedantizmu da se oslobođenje može postići spoznajom. Zbog toga što je Sopstvo s nama, iako pokriveno i skriveno ispod pet pokrivala, kada se postigne istinska spoznaja uočit će se da se ostvarila vlastita priroda. Ovo se može postići kroz praksu *joge*, kritičkim mišljenjem ili na bilo koji ortodoksni način. Etička disciplina je također usmjerena u istome pravcu: njezin je cilj očišćenje duše strogom samodisciplinom i nepogrešivim ponašanjem u duhu neprijanjanja.

Najviša spoznaja je *Brama-vidyā* ili vizija Boga koja se postiže ostvarenjem Sopstva. Pošto individualna duša dostigne *Bramu*, nema povratka za oslobođenu dušu. Ovaj cilj izražen je u često spominjanom stihu *Upanišada:* »Onaj tko ostvari *Bramu* spoznajom, postaje *braman*.«[54]

5. *Nyāya sistem* – Kako je već primijećeno, zbog pojedinih nedostataka ili nedostataka historijskih podataka, malo se zna o Gautami, autoru *Nyāya*. On je nerijetko temom fantastičnih legendi kao i Kapila, autor Sāṅkhya sistema.

Riječ *nyāya* znači »prikladnost«; sistem nastoji da utvrdi metod dolaska do te spoznaje istine i njezina ploda što je, kako tvrdi, osnovni cilj čovjeka. Ime je također korišteno u ograničenijoj primjeni da odredi ispravan metod iznošenja argumenata. To je dovelo do prakse da se *Nyāya* naziva hindu–logikom koja ne opisuje adekvatno svrhu sistema. Prema

[53] Max Müller, *op. cit.*, str. 160.
[54] Muṇḍaka – *Upaniṣad*, 3.2.9.

autoru sistema, »najviše blaženstvo postiže se spoznajom istinske prirode šesnaest kategorija (*Padārtha*)«.[55]

Prvo djelo *Nyāya* sistema sačinjeno je od šezdeset aforizama, a prva *sūtra* daje listu predmeta o kojima se raspravlja. Ima ih šesnaest: (1) *pramāṇa* ili sredstva s pomoću kojih se može postići prava spoznaja; (2) *prameya* ili objekt mišljenja, (3) sumnja, (4) motiv, (5) primjer ili slučaj, (6) dogma ili određena istina, (7) argument ili silogizam, (8) pobijanje, (9) utvrđivanje, (10) kontroverza, (11) nesklad, (12) objekt, (13) greška, (14) izopačenost, (15) ispraznost, (16) zaključak ili zbunjivanje protivnika.

Od ovih šesnaest kategorija prve dvije su značajne, a ostale su samo pomoćne i ukazuju na tok kojim se vodi rasprava od početka do kraja, tj. od izricanja sumnje do zbunjivanja onoga koji sumnja.

Prva kategorija po imenu *prāmaṇa* označava dokaz ili argument te određuje prava sredstva spoznaje unutar razumskog poretka. Ona nabraja četiri vrste dokaza, tj. percepciju osjetima (*pratyakṣa*), zaključak (*anumāna*), poređenje (*upamāna*) i verbalni autoritet (*śabda*) uključujući objavu i tradiciju. Postoje tri vrste zaključaka, kaže on: od uzroka do posljedice, od posljedice do uzroka i zaključivanje prema analogiji.

Argument koji se također naziva *nyāya* sastoji se od pet konstitutivnih članova. To su: (1) tvrdnja koju treba dokazati (*pratijñā*), (2) razlog koji opravdava danu propoziciju (*hetu*), (3) primjer koji se navodi da podrži razlog (*udāhrana*), (4) primjena prve tvrdnje na posebni slučaj u pitanju (*upanaya*) i (5) rezultat (*nigamana*) koji je izrazom činjenice da je tvrdnja dokazana.

Tipičan indijski silogizam izgledao bi ovako:

1. Na onome brdu ima vatre.
2. Jer ima dima.
3. Štogod ima dim, ima i vatru.
4. Na onom brdu ima dima kojeg postojano prati vatra.
5. Stoga na onom brdu ima vatre.

Lingvistička forma ne smatra se nužnom za silogizam: to je zajedničko svim formama indijske logike.

Prema *Nyāyi*, pojam ili koncept može biti ili tačan ili pogrešan. U prvom slučaju on se postiže percepcijom, zaključivanjem, poređenjem ili objavom. Pogrešan pojam je onaj koji nije izveden iz dokaza i izveden je ili iz sumnje ili iz pogrešnih premisa ili iz pogreške. Mudrac će ih izbjegavati kao i strasti i averziju i bit će sasvim indiferentan prema svim akcijama.

Blagoslovenost je sloboda od bola. Prvo zlo je bol. Postoji dvadeset i jedna podvrsta zla koji dolaze od osjetilnih organa, od objekata osjeta, od mentalnih shvatanja i, čak, od zadovoljstva. »Duša postiže ovo oslobođenje spoznajom, meditacijom o sebi, ne žudeći za novim zaslugama ili nezaslugama, kroz ona djela koja proističu iz želje i postaju slobodna od

[55] *Nyāya-Sūtra*, Knjiga I, poglavlje IV, Sūtra I.





strasti i, kroza spoznaju zla inherentna objektima. To je spoznaja... a ne vrlina koja će osigurati konačno oslobođenje od tijela.«[56]

*Nyāya* je u prvome redu intelektualna i analitička. Njezina vrijednost leži u njezinoj metodologiji ili teoriji spoznaje na kojoj je izgrađena njezina filozofija. Ovu teoriju ona primjenjuje ne samo na jedan sistem, već na sve sisteme s izvjesnim modifikacijama. Chatterjee i Datta primjećuju da »*Nyāya* teorija pluralističkog realizma nije tako zadovoljavajuća kao njezina logika. Ovdje imamo zdravorazumski pogled na svijet kao sistem nezavisnih realiteta... Ona nam ne daje sistematsku filozofiju svijeta u svjetlu jednoga univerzalnoga apsolutnog principa.«[57]

Indijski silogizam pokazuje veliku sličnost s aristotelovskim silogizmom, posebno kada se pojednostavni ili skrati, sadržavajući samo posljednja tri ili prva tri termina. Stoga je veliki broj historičara držao da su Aristotel i tvorci *Nyāya* sistema dobivali inspiraciju jedni od drugih, dakle, da je moguće da si međusobno duguju.

6. *Vaišeṣika sistem – Vaišeṣika* je izvedeno iz *viśeṣa*, što znači razlika; hoće se kazati da mnoštvo, a ne jedinstvo leže u osnovi univerzuma. To je izložio Kanāda u *Vaišeṣika-Sūtri* koja sadrži oko 550 aforizama. Prva knjiga razmatra pet kategorija – supstanciju, kvalitet, akciju, zajednicu ili rod i pojedinačnost. Druga knjiga bavi se supstancijama – zemlja, voda, vazduh, eter, prostor i vrijeme. Knjiga treća odnosi se na probleme uma i Sopstva, a bavi se i teorijom zaključivanja. Knjiga četvrta je o atomskoj teoriji i raspravlja o prirodi tijela i vidljivosti kvaliteta. Peta knjiga bavi se kretanjem, šesta sadrži dužnosti četiriju stanja života, sedma razmatra kvalitet, atomističku teoriju, jastvo i zaključivanje zajedno; osma i deveta knjiga bave se percepcijom i zaključkom dok se deseta odnosi na kauzalitet i slična pitanja.

Temeljni postulat ovoga sistema jest da su objekti nezavisni od percipirajućeg uma, a također i jedan od drugoga. Filozofijski, doktrina se može nazvati pluralističkim realizmom. Cjelokupan svijet iskustva može se podijeliti u devet *dravya* ili supstanci zajedno s njihovim osobinama i odnosima. Ove supstance su zemlja, voda, vatra, vazduh, *ākāśa*, vrijeme, prostor, sopstvo i *manas*. Pored supstanci koje jednostavno daju okvir za čitav univerzum postoje *padārtha* ili kategorije, njih sedam, a to su *guṇa*, *karma*, *viśeṣa*, *samavāya*, *sāmānya*, *abhāva*, i *dravya* koje mogu biti prevedene kao kvalitet, akcija, individualitet, nužni odnos, univerzalije, negacija i supstancija. Kvaliteti zavise od supstancija, ali oni mogu biti shvaćeni nezavisno i tako egzistirati po svojoj vlastitoj prirodi. Ne priznaje se razlika između mentalnih i materijalnih kvaliteta ili između primarnih i sekundarnih kvaliteta. Sasvim u skladu s njezinim pluralističkim stajalištem, ova doktrina kaže da supstance otkrivaju svoju prirodu kroz kvalitete u kojima se međusobno razlikuju, a ne u kojima se slažu.

Shvatanje da su zemlja, vazduh, voda i vatra supstancije implicira da cjelokupna struktura univerzuma može biti interpretirana u terminima

[56] John Davies, *Hindu Philosophy*, Kegan Paul, London, 1884, str. 124.
[57] *An Introduction to Indian Philosophy*, Calcutta University, Calcutta, 1944, str. 247.

materijalnih uzroka koji su nadosjetilni. Osnovna građa od koje je sačinjen univerzum jeste masa okruglih atoma, krajnje malenih, nevidljivih, nedjeljivih, vječnih u sebi, ali ne u svojoj čvrstoj, zbijenoj formi. Čak se um (*manas*) smatra atomom krajnje malenim zbog toga što se s njim može duši prenijeti samo jedna senzacija u jednome trenutku.

*Vaišeṣika* je bitno dualistička filozofija pošto eternalijama drži i atome i duše. Zapravo, svaki Hindu sistem priznaje materiju kao vječnu. Jedini izuzetak je škola Vedāntista koja materiju smatra iluzivnom manifestacijom Najvišega, *Brame*, koji je po sebi sve.

Prema Kaṇādi, *summum bonum* za čovjeka je ništa drugo do oslobođenje od bola koje se postiže spoznajom, što dovodi dušu u stanje mirne, nesvjesne pasivnosti.

UTJECAJ ISLAMA NA HINDUIZAM – Sa stajališta šest sistema indijske filozofije koji su pomenuti, bili su isključeni pisci rođeni poslije prihvatanja islama u Indiji, ali ne zbog toga što su oni manje značajni od onih koji su rođeni prije prvoga/sedmog stoljeća, već zbog toga što njihovo mišljenje pokazuje očite, kako implicitne tako i eksplicitne znake muslimanskog dodira. Detalje o tome izložit ćemo u posebnom poglavlju; ovdje je dovoljno reći da je utjecaj bio vrlo dubok, snažan i postojan i da nije ostavio nijedan aspekt indijskog mišljenja netaknutim.

Kontakt muslimana i Indijaca počinje vrlo rano, već od konca prvoga/sedmog stoljeća i još traje na dobro obojega. Islam su na indijski potkontinent uveli arapski trgovci, propagirali su ga mistički i sveci i bio je uspostavljen od strane muslimanskih vladara raznih dinastija koje su Indiju učinile svojim domom, a i od strane muslimanskih imigranata. Muslimani su sa sobom donijeli svoju ideologiju, filozofiju i religiju, svoja vjerovanja i običaje, a iznad svega neodoljivu strast da podijele tu mudrost s drugima. Sufije, koji su bili mislioci malog formata, uspjeli su svojim primjerom i životom prenijeti domorocima ideologiju i filozofiju koju su muslimani izveli iz svoga shvatanja Qur'āna, Hadisa i Sunne.

Muhammed bin Kasim je prvi koji je ušao u Indiju kao osvajač 94/712. godine. Njegov primjer slijedio je dugi niz muslimanskih vladara koji su vladali indijskim potkontinentom do 1274/1857. Tada je došlo do indijske »pobune« i Britanci su našli sjajan izgovor da zbrišu duge tragove muslimanske imperije. Tokom perioda od hiljadu godina, kada su indijskim potkontitentom vladali muslimanski vladari od kojih su mnogi imali punu autokratsku moć, malo je vjerovatno da kultura i filozofija koje su njegovali i čuvali nisu ostavile traga na misao i vjerovanja domaćeg stanovništva.

Međutim, nije bilo nametanja jedne kulture drugoj; kultura se nikada ne može uvesti mačem, bez obzira na to koliko dug i oštar on bio. Ono što se dogodilo na indijskom tlu nije bila zamjena jedne kulture drugom, već spoj dviju kultura. To je bio slučaj gdje su povoljno prihvaćene najznačajnije karakteristike muslimanske kulture i učinjene dijelom i bogatstvom kulture Indije. Ono što su Śaṅkara i Rāmānuja učinili na području filozofije, drugi su učinili u područjima religije, etike i društvene politike. Rezultat je bio veliki preokret u svijetu indijskog mišljenja. Preispitivanje





i prevrednovanje starih vrijednosti i mišljenja bilo je iznova odvagano prema širim mjerilima. Izdvojen je monoteizam i univerzalno bratstvo čovječanstva te pozitivan stav prema životu. Beskastinsko društvo postalo je cilj društvenih reformi i šudre, prokleti i osuđeni dobili su pravo da žive kao i ostali: sve je to bio proizvod islama i hinduizma.

Postoji dokaz da su *Nyāya* i *Vaišeṣika* poslije učvršćenja islama u Indiji bile organizirane u jedan sistem. Nije samo došlo do objedinjenja ovih dvaju sistema: oni su postali monoteistički i po prvi put u historiji Hindu misli unijeli su ono što se naziva indijskim dokazima egzistencije Boga.

## BIBLIOGRAFIJA

Albert Schweitzer, *Indian Thought and Its Development*, Black, London, 1936; Arthur Berriedale Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upaniṣads*, Harvard University Press, 1925; *Indian Logic and Atomism; An Exposition of the Nyāya and Veiśeṣika Systems;* Anthony Macdonell, *Vedic Mythology*, Verlag von Karl J. Trübner, Strassburg, 1897; *The Sāṁkhya System;* Annie Besant, *An Introduction to Yoga*, Theosophical Publishing House, Madras, 1927; Benimadhab Barua, *Prolegomena to a History of Buddhist Philosophy*, University of Calcutta, 1921; Bhikan Lal Atreya, *The Elements of Indian Logic;* Charles A. Moore, *Essays in East-West Philosophy: An Attempt at World Philosophical Synthesis*, University of Hawaii Press, 1951; Dakshinaranjan Shastri, *A Short History of Indian Materialism, Sensationalism and Hedonism;* Edward Hamilton Johnston, *Early Sāṁkhya: An Essay on Its Historical Development according to the Texts*, Royal Asiatic Society, London, 1937; Freiderich Max Müller, *The Six Systems of Indian Philosophy*, 1903; Edgerton Franklin, *The Bhagavad Gītā, Translated and Interpreted; The Mīmāṁsā Nyāya Prakāśa of Apadeva: A Treatise on the Mīmāṁsā System by Apadeva;* Geoffrey Theodore Garrett, izd., *The Legacy of India*, Oxford University Press, 1951; Heinrich Zimmer, *Philosophies of India*, izd. Joseph Campbell, Bollingen Series, 1951; John Nicol Farquhar, *An Outline of the Religious Literature of India;* James Houhton Wodds, prijevod, *The Yoga System of Patañjali*, ili *Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind*, Harvard University Press, 1914; K.C. Bhattacharya, *Studies in Vedantism*, University of Calcutta, 1909; Kokileswar Bhattacharya, *An Introduction to Adwaita Philosophy;* Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*, 1932; *The Essentials of Indian Philosophy*, Allen & Unwin, London, 1949; Moritz Winternitz, *A History of Indian Literature*, preveo s njemačkog originala Mrs. S. Ketkar, 1927-33; Mohan Lal Mehta, *Outlines of Jaina Philosophy;* Nicol McNicol, *Indian Theism from the Vedic to the Mohammaden Period*, 1915; Maurice Bloomfield, *The Religion of the Veda, the Ancient Religion of India (od Rig-Veda do Upanišada)*, Cambridge University Press, 1908; Nathmal Tatia, *Studies in Jaina Philosophy;* Paul Masson-Oursel, *Comparative Philosophy*, 1926; Pandit Mohan Lal Sandal, *The Philosophical Teachings in the Upaniṣads;* Paul Dahlke, *Buddhism and Its Place in the Mental Life of Mankind;* Pandurang Vaman Kane, *A Brief Sketch of the Pūrva-Mīmāṁsā System*, 1924; Rene Guenon, *Introduction to the Study of Hindu Doctrines*, Luzac, London, 1945; Richard Garbe, *Sāṁkhya and Yoga*, Verlag von Karl J. Trübner, Strassburg, 1896; Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, pet tomova, Cambridge University Press, 1957; S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, dva toma, Allen & Unwin, London, 1951; *The Philosophy of the Upaniṣads*, 1924, i dalje (izd.) *History of Philosophy, Eastern and Western*, dva toma, Allen & Unwin, London, 1952; S. C. Chakravarti, *The Philosophy of the Upaniṣads*, University of Calcutta, 1935; Sir Edwin Arnold, prijevod *The Song Celestial ili Bhagavad Gītā*, Trübner, London, 1885; Sadananda Bhaduri, *Studies in Nyāya Vaiśeṣka Metaphysics;* Satish Chandra Vidyabhusna, *A History of Indian Logic*, 1921; Sarat Chandra Bannerji, prijevod *The Sāṁkhya Philosophy; Sāṁkhyākārikā with Gaudapad's Scholia and Narayana's Gloss;* Swami Abhedananda, *Vedantic Philosophy;* T.R. Srinivasa Aiyangar, prijevod, *Śiva Upaniṣads;* T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, Allen & Unwin, London, 1960; Vishuskekhara Bhattacharya, *The Basic Conceptions of Buddhism*, 1934; William Montgomery McGovern, *Introduction of Mahāyāna Buddhism;* William Spence Urquhart, *The Vedānta and Modern Thought*, Oxford University Press, 1928.

POGLAVLJE II

# *Predislamska kineska misao*

U ovome poglavlju pokušat ćemo dati pregled nekih značajnijih karakteristika kineske filozofije izbjegavajući bilo kakvu specijaliziranu ili detaljiziranu raspravu o pojedinim školama ili specifičnim filozofskim kategorijama. Naš cilj je da ukratko iznesemo jedan pogled na kinesko filozofsko mišljenje, ukazujući na određene posebne karakteristike i glavna ograničenja. Ovo će, prema tome, biti rezime najznačajnijih osobina kineske filozofije, prije nego što se dođe do bilo kakva vidljivoga stranog utjecaja.

Prvo, nekoliko riječi s obzirom na period kineske filozofije koji pokrivamo, a to je onaj Šou dinastije (1122?–256. prije naše ere). Posljednja stoljeća dinastije Šou bila su označena političkim i socijalnim nemirom združenim s dezintegracijom feudalizma. Kineski svijet bio je razdiran krvavim ratom, stare političke moći bile su pobijeđene, a stare vrijednosti promijenjene ili nestale. Tokom »nemirnih vremena«, da upotrijebimo Toynbeejev termin, Kina je dala mnoštvo originalnih škola filozofijskog mišljenja, kao što su konfučijanizam, taoizam, mohizam i legalizam, kinesku verziju epikurejstva, tzv. logičare i Yin Yang školu. Zbog kreativne svježine i bogatstva kasno razdoblje Šou valja držati klasičnim razdobljem kineske filozofije. Naše razmatranje neizbježno je ograničeno na ova klasična učenja i njihov duh. Kineska srednjovjekovna i moderna filozofija nisu prikazane, niti budizam u Kini, niti kineski budizam. Glavni razlog usmjerenju na Šou filozofiju jeste da ona predstavlja domaće kineske škole filozofije još neaficirane pojavom drugih filozofijskih ili religijskih ideja, na primjer budizam i njegove prateće indijske metafizike. Nadalje, iako neke od ovih škola nisu pokazale trajan utjecaj na kasniji indisjki intelektualni život, kao što je bio slučaj s legalizmom, koji je pao u zaborav s padom kratkotrajne Čin dinastije (221-207. p.n.e), ili s mohizmom koji je nestao nekoliko stoljeća poslije smrti Mo Zua, njegova osnivča, druge su škole kao konfučijanstvo, taoizam i elementi Yin Yanga škole nastavile perzistirati kroz čitavu historiju kineske filozofije. Premda se gasilo povremeno, konfučijanstvo je postepeno zadobivalo dominantnu poziciju i postalo moćnom snagom u oblikovanju i usmjeravanju kineske civilizacije. Dok su ove posljednje škole preživjele, ostale su





postale beznačajne . Na primjer, škola logičara nikada naije ostvarila neki veći utjecaj na razvoj docnije kineske filozofije; također, Yang Šouova misao, donekle nalik filozofiji epikurejaca, nikada nije ugrozila druge škole jer je više predstavljala životni stav nego filozofiju egzistencije. Bila je isuviše individualistička, isuviše koncentrirana na samu sebe da bi među Kinezima bila šire prihvaćena.

Da bi se dala odgovarajuća ocjena specifičnih karakteristika kineske filozofske misli treba poznavati određene činjenice kineske geografije, ekonomije i sociologije koje su u vezi s njezinom pojavom i razvojem. Poznati savremeni kineski filozof i historičar kineske filozofije Fung Yu-lan razmatra sve tri oblasti vrlo opsežno.[1] Od najranijih vremena Kinezi su mislili da svijet i njihova zemlja predstavljaju *t'ien hsia* (sve pod nebeskom kapom). Zbog jedinstvene geografske pozicije Kine – širokog masiva kontinentalne zemlje omeđene planinskim vijencem, pustinjom i okeanom – rana kineska kultura pokazuje da se razvila izolirano u poređenju s drugima velikim centrima civilizacije. U svakom slučaju, čini se prilično sigurno da kineski mislioci poznog Šoua nisu bili u poziciji uporedivoj s njihovim savremenicima – grčkim filozofima intelektualnoga, filozofijskoga, religijskoga i naučnog mišljenja egipatske i mezopotamijske civilizacije. U razvoju njihovih filozofija, Grke su nesumnjivo stimulirali drugi visokocivilizirani narodi. Jedan stari grčki historičar jednom je primijetio da su Grci bili djeca u odnosu na Egipćane. Nasuprot, u razvoju staroga kineskoga filozofijskog mišljenja, izgleda, nije bilo nekoga značajnoga međusobnog oplođivanja sa drugim središtima civilizacije izvan Šou svijeta.

Grci i Kinezi su se znatno razlikovali po ekonomskim uslovima. Grci su bili trgovački narod u znatnoj mjeri i stoga su dolazili u dodir s velikim brojem ideja, običaja, zemalja i naroda. Njihova koncepcija svijeta priznavala je postojanje drugih velikih civilizacija. Kinezi su, međutim, bili uglavnom poljoprivredni narod. Nijedan kineski filozof nije se usudio putovati izvan Šou Kine. Otuda i krajnja izolacija kineskoga filozofijskog mišljenja. Osim ograničenosti mišljenja, postojala je čvrsta veza između kineskog mislioca i kineskog seljaka: obojica su bili vezani za zemlju. Kineski učenjak-filozof bio je obično zemljišni vlasnik, dok je seljak obrađivao zemlju. »Otuda su kroz kinesku povijest društvena i ekonomska misao i politika bile usmjerene na korištenje i raspodjelu zemlje.«[2] U izvjesnom smislu, za staru kinesku filozofiju moglo bi se reći da je imala čvrstu vezu sa seoskim mentalitetom ako nije čak bila apsolutno uslovljena tim mentalitetom. »Shvatanje univerzuma kineskih mislilaca i njihov pogled na život bitno su seoski«.[3] Uz pomoć svoje obrazovanosti i nadarenosti kineski mudraci bili su u stanju »da izraze ono što je jedan stvarni zemljoradnik osjećao, ali je bio nesposoban izraziti«.[4] Poimanje

[1] Derk Bodee, izd., *A Short History of Chinese Philosophy*, The Macmillan Company, New York, 1948, poglavlje 2.
[2] *Ibid.*, str. 17
[3] *Ibid.*, str. 18.
[4] *Ibid.*

ove činjenice može ići vrlo daleko, prema objašnjenju predominatno praktičkog tona kineskoga filozofijskog mišljenja. Specifični problemi vezani za kineski ekonomski život ograničavali su spektar vrijednosti u filozofiji. Mada su konfučijanstvo i taoizam »polovi odvojeni jedan od drugog, oni su ipak istodobno dva pola jedne te iste osovine. Oba izražavaju na ovaj ili na onaj način aspiracije i inspiracije seljaka«.[5] Konfučijanstvo je naglašavalo porodične obaveze dok je taoizam istakao moć, ljepotu i misteriju prirode.

Kao što su geografski uslovi i poljoprivredni život utjecali na nastanak i karakter kineske filozofije, tako je isto utjecao i kineski društveni sistem, napose porodica. Izrazita karakteristika kineskoga filozofskog mišljenja je njegova zaokupljenost problemima koji se odnose na porodičnu etiku i kineski društveni sistem. Najznačajniji primjer ove preokupacije utemeljen je u konfučijanstvu. Fung Ju-lan kaže da je »veliki dio konfučijanizma racionalno opravdanje teorijskog izraza ovoga društvenog sistema«.[6] Duhovni pogled kineskog seljaka kao i njegove vrijednosti stremile su da ograniče domet filozofske spekulacije. »Bit života seljaka je da slijedi prirodu. Oni se dive prirodi i osuđuju artificijelnost, a u svojoj jednostavnosti i nevinosti lako se zadovoljavaju. Oni ne žele promjenu niti mogu da je shvate.«[7] Ovdje se može razabrati izvor snage većega dijela kineske klasične filozofije, ali i njezine slabosti. Ona je reflektirala stavove, interese, predrasude i vrijednosti kineskog seljaka.

Studij klasične kineske filozofije otkriva da ona ima barem četiri značajne karakteristike koje su možda refleksijom dominacije ovoga seoskog mentaliteta: nedostatak metafizike, siromaštvo logičke sofistikacije, zaokupljenost etikom i regresivna teorija povijesti.

Prvo ćemo komentirati posljednju. Tradicionalna kineska teorija povijesti je regresivna. Za Kineze, Zlatno doba čovječanstva bilo je u mutnim daljinama prošlosti, a sva potonja povijest je tragična degeneracija staroga, idealnog razdoblja. Kineski mudraci tražili su vlastiti put koji bi omogućio čovječanstvu da obnovi mir, pravdu i harmoniju Zlatnog doba. Uporedo s ovom regresivnom koncepcijom historije postojala je tendencija većine klasičnih škola da antidatiraju utemeljivača suprotne škole mišljenja. Očigledno je, da bi se škola ili stajalište učinili atraktivnim i autoritativnim valjalo je povećati njezinu starost. Konfučijanci, na primjer, sebi pripisuju mitološke vladare Yao i Šun, sve do legendarnoga Yu, a taoisti sa svoje strane idu dalje od Yu prema mitskome Žutom imperatoru. Što je stariji početak škole, to mu treba više vjerovati.

Klasični kineski filozofi većinom su pokazivali averziju prema metafizičkoj spekulaciji. Konfučijanci – Konfučije (K'ung Fu-tzu, 551-479. p.n.e.), Mencius (Meng-zu, 371-289. p.n.e.) i Hsün Tzŭ (298-238. p. n. e.), pokazali su malo interesa i čak averziju spram metafizičkih pitanja. Konfučije se nije bavio razumijevanjem karaktera Najviše zbilje niti epistemološkim problemima, on se bavio društvenom i političkom filozofijom. Mencius nije pokazivao interes za metafiziku kao takvu, a također ni Hsün Tzŭ. Rizikujući da pojednostavnimo, može se reći da je konfučijanizam u prvome redu obrazovna filozofija. Iako Konfučije nije govorio o tome da je ljudska priroda dobra, odnosno zla, i premda su se Mencius i Hsün Tzŭ znatno razlikovali s tim u vezi – prvi je govorio da je ljudska priroda dobra, a drugi da je loša – sva trojica su se slagali u tezi da se jedino obrazovanjem može razviti i uliti etičko ponašanje. Tananih metafizičkih rasprava nije bilo ni kod jednoga od trojice.

[5] *Ibid.*, str. 19.
[6] *Ibid.*, str. 21.
[7] *Ibid.*, str. 26.





Taoizam je, kako je vidljivo u *Tao Tê Ching* i djelima Chuang Tzŭa (399-295. p.n.e.) često pokušavao da sačini metafizičke analize zbilje, ali je nerijetko završavao u maglovitome misticizmu ili se pokazivalo da je bio fasciniran paradoksalnim stavovima. Taoistički stav da onaj tko zna ne može izreći, a onaj tko izriče ne zna što je Tao (Put ili Najviša zbilja), nije pogodan za metafizičku raspravu.

Mo Tzŭ (479–438. p.n.e.) utemeljivač mohizma, nije također pokazao nikakav interes za metafizička pitanja. Njegova filozofija naglašava »sveobuhvatnu ljubav« zasnovanu na korisnosti. On osuđuje agresivni rat i zagovara altruizam zasnovan na međusobnom samointeresu, jer su rezultati prijatniji i korisniji za društvo. Njegovo rezoniranje bilo je posve praktičko i daleko od bilo kakvih metafizičkih prosuđivanja.

Što se tiče logičara, na primjer Hui Shih (380–305. p.n.e.) i Kung-sun Lung (380-250. p.n.e.?), njihov interes bio je bliži metafizičkome nego i u jedne druge škole s mogućim izuzetkom Yin Yanga. Logičari, često nas je o tome izvještavala Škola imena *(Ming Çhia)*, bili su uglavnom usmjereni na probleme koji se odnose na ono što je relativno i promjenljivo u svim fenomenima, kao kod Hui Shiha, ili na koncepte univerzalija – *imena* stvari – koje su prema Kung-sun Lungu apsolutne i nepromjenljive. Hui Shih je tvrdio da su konkretne stvari podložne stalnoj promjeni i stoga su različite od ovog do slijedećeg trenutka. Kung-sun Lung je inzistirao na tome da su *imena* stvari, nalik Platonovim idejama, apsolutna i nepromjenljiva. Da bi opravdao svoj stav on koristi epistemološke argumente. Jedan od njegovih najpoznatijih argumenata sadržan je u diskusiji koja se tiče iskaza »bijeli konj nije konj«. Mnogi argumenti logičara zbunjivali su paradoksima i logičkim začkoljicama, te su zbog toga omalovažavani od strane konfučijanaca. Na primjer, veliki kineski historičar Han dinastije Ssŭ-ma T'an, i sam konfučijanac, opisao je djelo Logičara »kao beznačajna istraživanja tričavih pitanja u komplikovanim i složenim rečenicama, što je onemogućavalo drugima da odbace njihove ideje«.[8] Zbog nedostatka interesa za metafizička pitanja posebno u klasičnih kineskih filozofa općenito, utjecaj logičara nije bio posebno značajan u razvoju docnije kineske misli.

Legalisti, čijim je najznačajnijim predstavnikom Han Fei Tzŭ (umro 233. p.n.e.), nisu se bavili metafizičkim problemima, logikom, niti epistemologijom. Njihov bitni interes bio je politički: što se događa kada je vladar slab, zao ili nekompetentan? Kako će se država ujediniti i kako

[8] Navedeno u Fung Yu-lanovoj *A Short History of Chinese Philosophy*, str. 81.

uopće vladati? Za legaliste, odgovor je bio impersonalni zakon namjesto personalne etike ili moralnih principa. Premda su se razlikovali od konfučijanaca, legalisti pokazuju veliki interes za praktičke aspekte političke i socijalne filozofije. Metafizička spekulacija je razonoda kojoj nije stremila nijedna od ovih klasičnih škola.

Tsou Yen (305–240. p.n.e.), pripadnik Yin Yang škole, možda predstavlja najviše što su Kinezi nastojali da postignu u metafizičkoj spekulaciji bez utjecaja stranih ideja. Sigurno je da taoisti i Yin Yang predstavljaju domaću metafizičku misao prije dolaska budizma. Yin Yang škola, međutim, nema istinske metafizičke osnove i zapravo pokazuje da je utemeljena na dualističkoj teoriji interakcije muškog i ženskog principa univerzuma, tj. Yin i Yang. Niti Yin Yang škola, niti taoizam nemaju metafizičke predstave koje bi se približavale djelima Platona ili Aristotela. Može se primijetiti da mislioci ovih dviju škola izvode jednu ili dvije ideje i da ih nekritički primjenjuju i mehanički tumače različite fenomene.

Općenito, kineski filozofi ili ignoriraju metafiziku ili pokazuju samo grčevit interes u razumijevanju, logički ili sistematski, prirode i karaktera Najviše Zbilje. Tek poslije uvođenja budizma kineski filozofi su se počeli ozbiljnije baviti metafizikom. »Čak temeljni metafizički problemi, kao što su Bog, univerzalije, prostor i vrijeme, materija i duh, nisu bili razmatrani, izuzev u budizmu ili su razmatrani samo slučajno, a i tada uvijek radi etike.«[9] Kineski mislioci sami su se ograničavali na socijalnu i političku misao; oni su uvijek imali na umu praktičku primjenu svojih filozofija. Kao što je metafizika bila uglavnom nipodaštavana i ignorirana, tako isto je bilo i s epistemološkim problemima.

Istraživanje povijesti kineske filozofije ilustrira bogatstvo kineskih filozofa koji su bili okupirani pitanjima ljudskog prilagođavanja prirodi ili prilagođavanja pojedinaca društvu. Taoisti se odlučuju za prvo, konfučijanci za drugo. Taoisti smatraju društvo neprirodnim i nepotrebnim za Dobar Život (u tom pogledu oni su srodni romantizmu). Konfučijanci kažu da je društvo prirodno i nužno za život ljudskog bića. Društvo omogućuje čovjeku da zadovolji svoje etičke obaveze i pruža mu priliku da obogati svoj život učenjem, umjetnošću, muzikom i moralnim primjerom. Društvo nije samo struktura etičkih i društvenih odnosa, ono je proizvodom čovjekova kulturnog nasljeđa. Čovjek kao član društva sposoban je da procjenjuje tradiciju, literaturu, ceremonije – sve te stvari nisu nužne za fizički opstanak, ali su ipak vrlo bitne za civilizirano, kulturno postojanje. Dok taoizam slavi stanje prirode pa je srodan romantizmu, konfučijanizam je vezan s klasicizmom.

Osim nedostatka metafizičkog interesa ili razmatranja epistemoloških problema, kinesku misao, kako klasičnu tako i medijevalnu, karakteriše i sasvim jasno odsustvo logičkog rafinmana. Kineske filozofske rasprave obično su nesistematične i rijetko utemeljene na čvrstim logičkim argumentima. Pristup klasičnog filozofa bio je jednostavan; on uglavnom nije

[9] Wing-tsit Chan, »Synthesis in Chinese Metaphysics«, *Essays in East-West Philosophy*, izd. s uvodom Charles A. Moorea, University of Hawaii Press, Honolulu, 1951. str. 163.





koristio razrađen filozofski metod. Kineski filozof se u prvome redu bavio pitanjima etike i praktičkim pitanjima koja se odnose na uređenje društva u skladu s vlastitima moralnim principima ili, kao u slučaju taoizma, u skladu s prirodom i prirodnošću. Argumenti koje su koristili filozofi bili su uglavnom praktički u smislu da nisu pozivali na komplikovane logičke analize, teorije ili hipoteze, već su se zasnivali na ljudskome zdravom razumu. Bilo bi korisno ilustrirati tip »logičke« argumentacije koja se često sreće u djelima klasičnih kineskih filozofa:

> »Stari koji su željeli da objasne čuvenu vrlinu kraljevstva u cijelosti, prvo su uredili svoje vlastite države. U želji da urede dobro svoje države, oni su prvo uredili svoje familije. Želeći da regulišu svoje familije, oni su prvo kultivirali svoje ličnosti. Želeći da kultiviraju svoje ličnosti oni su prvo pročistili svoja srca. U želji da pročiste svoja srca, oni su prvo trebali da budu iskreni u svome mišljenju. U želji da budu iskreni u svome mišljenju, oni su proširivali svoju spoznaju. Takvo proširenje spoznaje leži u istraživanju stvari.
>
> Kada su stvari istražene, spoznaja postaje kompletna. Kada spoznaja postane kompletna njihovo mišljenje postaje iskreno. Kada misli postanu iskrene, njihova srca se pročiste. Kada se srca pročiste njihove ličnosti su kultivirane. Kada se ličnosti kultiviraju njihove familije postaju uređene. Kada se familije urede, njihove države postaju upravljane kako valja. Kada njihove države budu dobro upravljane tada je čitavo kraljevstvo mirno i srećno.[10]«

Veličanje logičke analize može ukočiti nove ideje i koncepcije zbilje, a neke može i odbiti. Tako veliko oslanjanje na logičku jasnoću, preciznost i konzistenciju može voditi umrtvljivanju misli. Posljednji srednjovjekovni period u Evropi kojim je dominirala skolastička logika ilustrira sasvim dovoljno opasnost koja počiva na veličanju snage i vrijednosti logičke analize. Skolastičari, nažalost, pokazuju da nisu razumjeli vrijednost logike. Srednjovjekovni učenjak je griješio što se mnogo oslanjao na logičku oštroumnost, dok je nasuprot njemu, Kinez pokazivao da je slijep na značenje logičkog rafinmana. Zbog nedostatka interesa ili zbog unutrašnjih teškoća koje se nalaze u njihovu pisanom jeziku (piktografije ili ideografije), kineski filozofi, izgleda, nisu mogli da razumiju stvarnu ulogu logike u postizanju nove spoznaje. U jednom od svojih djela Alfred North Whitehead iznosi sažeto da logika može igrati bitnu ulogu u širenju granica ljudske spoznaje. »Logika u pravom smislu«, piše on »ne okiva misao. Ona daje slobodu, a iznad svega sigurnost. Nelogična misao ustručava se da izvodi zaključke, zbog toga što nikada ne zna niti što oni znače, niti što pretpostavljaju; ona ne zna koliko može vjerovati vlastitoj pretpostavci niti zna moguću posljedicu bilo kakve modifikacije ili pretpostavke.« Nastavljajući, on primjećuje: »Također um koji nije uvje-

[10] James Legge, prijevod *Great Learning* (*Ta Hsueh*), stihovi 4 i 5.

žban u primjeni konstruktivne logike koja je relevantna za predmet u ruci neće poznavati vrstu zaključka koji proizilazi iz različitih vrsta tvrdnji i prema tome, bit će nesposoban da primjenjuje induktivne zakone.«[11] Tko je studirao klasičnu kinesku filozofiju kao i filozofiju docnijih kineskih filozofskih škola, složit će se s opservacijama Whiteheada.

Ograničavajući svoju pažnju na svakodnevne svjetske stvari i zdrav razum, kineski mudraci nisu imali potrebe da se angažiraju u metafizičkoj spekulaciji na jedan sistematičan način niti su osjećali želju da se predaju luksuzu logičkog nadmudrivanja. »Stoga«, komentira poznati japanski filozof »ako njihova filozofija nije iščezla u izmaglici nejasnog misticizma kao u slučaju taoizma, ona se uporno držala agnosticizma svakodnevnog iskustva...«[12] Ako studiramo taoističku klasiku, *Tao Te Ching*, možemo sasvim dobro razumjeti što to znači kad se kaže da se filozofija sama gubi »u izmaglici neodređena misticizma«. Na primjer:

Tao o kome se pričalo
Nije Apsolutni Tao.
Imena koja su mu dana
Nisu Apsolutna Imena.
Neiskazivost je iskonom Nebesa i Zemlje.
Imenovanje je Majkom Svih Stvari
Stoga:
Često se odbacuju strasti
Da bi se vidjela Tajna Života.
Često se gleda život sa strašću
Da bi se vidjeli njegovi jasni rezultati.
Ovo dvoje (Tajna i njezine manifestacije)
Po svojoj su prirodi isti.
Oni dobivaju različita imena
Kada postanu očiti.
Oboje se može nazvati Kozmičkom Misterijom:
Prodiranje iz Misterije u Dublju Materiju
Kapijom je Tajne Čitava života.[13]

Ovo može biti primjer »čiste spekulacije« kineskog filozofa. Ako je tako možemo se složiti s Whiteheadom koji također kaže: »Čista spekulacija, nedisciplinirana školom pomno određene činjenice ili školom egzaktne logike, u cijelosti je manje korisna nego čista škola opterećena spekulacijom.«[14] Čini se da su taoisti bili angažirani u »čistoj spekulaciji« sasvim dosljedno. Sa svoje strane konfučijanci su naglašavali učenje, tradicionalnu učenost i »biznis« društvene egzistencije i njezinih obaveza.

[11] Alfred North Whitehead, *The Aims of Education*, The New American Library, New York, 1955, str. 122.

[12] Daisetz Teitaro, *A Brief History of Early Chinese Philosophy*, Second Edition, Probsthain & Co., London, 1914. str. 11–12.

[13] Lao-Tse, *the Book of Tao*, prijevod Lin Yutanga u *Wisdom of China and India*, isti izdavač, The Modern Library, New York, 1955. str. 583.

[14] Alfred North Whitehead, *Adventure of Ideas*, The New American Library, New York, 1955., str. 112–13.





Na nesreću, pretjerana zaokupljenost svakidašnjicom bila je podjednako pogubna kao što je to bila i upadljiva sklonost ka misticizmu. Oba ekstrema smjerala su da obesnaže avanturu misli prema novim mogućnostima i aktivnostima. Kako kineska misao nije lebdjela u oblacima, ona je ostala prizemna.

Prihvatanje regresivne teorije povijesti, nedostatak metafizičke spekulacije i očit nedostatak logičkog rafinmana – to su osnovne karakteristike klasične kineske filozofije. Možda najočitija karakteristika – ona koja može pomoći da se objasni zašto su logika i metafizika bile slabe – jeste dominantno bavljenje etikom; uistinu, teško da se može posumnjati da je etika bila osnovnom preokupacijom kineskih filozofa. Bilo je nekoliko izuzetaka u klasičnom periodu, a i docnije. Etika je igrala glavnu ulogu u kineskoj filozofiji. »Moralni život«, piše Daisetz Teitaro Suzuki »moglo bi se reći, bio je jedini predmet filozofije koji ... je ozbiljno zanimao Kineze i koji je smatran dostojnim njihove ozbiljne spekulacije«.[15] Usmjeravajući svoju pažnju na etičke probleme – na čovjeka i njegov život u društvu ili na harmoniju s prirodom – Kinezi su ozbiljno suzili sadržaj filozofije u svojoj kulturi. Posebne činjenice geografije, ekonomije i sociologije izvršile su snažan utjecaj na kinesko podneblje filozofskog shvatanja i mogu se smatrati, kao što smo primijetili, glavnim razlogom za njihovu, uglavnom isključivu koncentraciju na etiku. Klasični kineski filozofski ideal bio je usmjeren na postizanje dobra života *ovdje* i *sada*, *na zemlji*. Većina klasičnih mislilaca slagali su se s Konfučijevim shvatanjem: »Ako ne saznate što je život, kako ćete znati šta je smrt?« Postojeći svijet zaslužuje čovjekovu punu pažnju, hrabrost i pronicljivost. Pravičnost, porodica, ekonomska sigurnost i stabilan društveni sistem bili su glavnim predmetom rasprava. Tokom docnijih perioda kineske filozofije, iako je bilo povremenih odstupanja od ovih tema, one su ostale stalnim obilježjem kineske filozofijske tradicije.

Tung Chung-shu (oko 179–104.? p.n.e.) bio je mislilac koji je najviše doprinosio konačnom trijumfu konfučijanizma nad ostalim Šou školama u dinastiji Han (206 p.n.e. – 200 n.e.). Docnije, istina je, konfučijanizam je nadvladan budizmom u toku razdoblja Podjele (221–589. n.e.) slijedeći cijepanje hanske imperije, ali je preživio u Kini kao efektivna, popularna snaga. Budizam se prilagodio osobenostima kineskoga filozofijskog karaktera koji smo prikazali na prethodnim stranicama. Škole budizma koje su pokušale da sačuvaju svoju filozofijsku čistotu nisu uspjele da se rasprostrane Kinom i stoga su ostale neefikasne u kineskome intelektualnom životu. Kineski budizam uživao je neizmjernu podršku zbog toga što je to bio budizam *à la chinoise*.

Ukratko, glavno ograničenje kineske filozofije proizlazi iz poklanjanja prevelike pažnje onome što Whitehead naziva »praktički um«.[16] Kineska misao bila je čvrsto vezana s praktičkim pitanjima, s društvenim reguliranjem. Ona je bila takoreći zaslijepljena postojećim. Koncentrirajući se na

[15] *Ibid.*, str. 47.

[16] *Idem*, *The Function of Reason*, Princeton University Press, Princeton, 1929.

»praktički um« ona je zanemarivala »spekulativni um« koji je vezan za logičke i sistematske rasprave. Ovdje nam valja naglasiti da uzlet mašte ili prave kontemplacije nije izveo spekulativni um ili spekulativna filozofija. Spekulativna filozofija nastoji da postigne cjelovito razumijevanje prirode, zbilje, Boga, čovjeka i univerzuma; ona teži preglednoj viziji, dok je nasuprot tome, praktički um praktičke filozofije usmjeren na empirijski pristup konkretnim problemima življenja i akcije.

Spekulativni filozof, kako je ovdje opisano, nerijetko drži praktičkog filozofa žrtvom lažne spoznaje, čovjekom izgubljenim u gužvi i usplahirenosti trga. Premda spekulativni filozof često osjeća odvratnost prema praktičkom filozofu, oni su međusobno potrebni jedan drugome. Na nesreću, praktički mislilac može zanemariti svoju suprotnost i može smatrati svoja bavljenja nebitnima za posao življenja. Spekulativni mislilac ne poriče značaj praktičkog uma; on ga pretpostavlja i kreće se na planu iznad detalja svakodnevna svijeta. Treba primijetiti da praktičke aktivnosti uma proizvode činjenice koje spekulativni mislilac može koristiti u formuliranju novih teorijskih mogućnosti, a to može stimulirati želju praktičkog filozofa da ih primijeni u novim društvenim programima ili novim tehnologijama. Ova međuigra između ovih dvaju tipova razuma ili filozofijskog napora, konstituira vrstu kreativne kulturne simbioze. Ako civilizacija zanemari bilo praktički, bilo spekulativni um, to će na nju nepovoljno utjecati.

Kina je, sve dok nije osjetila moderni svijet, bila primjer ubitačnog utjecaja pragmatičke, utilitarne filozofijske orijentacije. Iako se autoriteti razlikuju u točnoj vrijednosti težine koju treba pripisati njezinoj filozofskoj orijentaciji kao uzroku sanjivosti kineskog društva, oni se gotovo slažu u naglašavanju praktičke i društvene etike, osobito one konfučijanstva, kao nečega presudnog. Nauka i tehnologija bile su zaostale; nije bilo spekulativnog mišljenja da mijenja um kroz nove domete aktivnosti; glavninu je činio sloj učenjaka koji su se bavili svjetovnom filozofijom. To ne znači da konfučijanska civilizacija nije bila kreativna i značajna civilizacija u nizu područja; radi se o pokušaju da se objasni zašto jedna vrsta uma nije procvjetala. Filozofijski sistemi koji se odveć bave društvenom prilagodbom i korisnošću, ako već ne razaraju, a ono barem paraliziraju kreativnost pojedinca i njegovu spontanost na drugim područjima razvitka. Upravo kao što su civilizacije ograničavale individuu stežući je religijskom ili materijalističkom orijentacijom, tako se isto ograničenje može pojaviti kada se društvena korist učini apsolutnom mjerom vrijednosti. Slučaj prijemoderne kineske civilizacije može poslužiti kao primjer velike opasnosti zbog stalnog isticanja »društvene« ili »praktičke« vrijednosti mišljenja. Stalno snaženje kulture zavisi od toga koliko je ona ispunjena novim uvidima i promijenjena novim vizijama mogućnosti.





## BIBLIOGRAFIJA


### OPĆA DJELA

Lily Abegg, *The Mind of East Asia*, Thames & Hudson, London, 1952; Che-yu Cheng, *Oriental and Occidental Cultures Contrasted: An Introduction to »Culturology«*, The Gillack Press, Berkeley, 1943; Yu-lan Fung, *A Short History of Chinese Philosophy*, izd. Derk Bodde, The Macmillan Company, New York, 1948; E. R. Hughes, *Chinese Philosophy in Classical Times*, Dent, London, 1942; *The Great Learning and the Mean-In-Action*, E.P. Dutton Company, Inc. New York, 1943; Wu-chi Liu, *A Short History of Confucian Philosophy*, Penguin Books Ltd., London, 1955; Harley Farnsworth MacNair, izd. *China*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1946; Charles A. Moore, izd. *Essays in East-West Philosophy*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1951; Daisetz Teitaro Suzuki, *A Brief History of Early Chinese Philosophy*, drugo izdanje, Probsthain & Co., London, 1914; Arthur Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China*, Allen & Unwin, London, 1939; Max Weber, *The Religion of China, Confucianism and Taoism*, prijevod i izdavač Hans H. Gerth, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1951; Arthur F. Wright, izd. *Studies in Chinese Thought*, The University of Chicago Press, Chicago, 1953.

### PRIMARNI IZVORI

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy:* Vol. I, The Period of the Philosophers (od početaka do oko 100. p.n.e.); Vol. II, Razdoblje klasična učenja (od drugog stoljeća prije naše ere do dvadesetog stoljeća naše ere), Prijevod Derk Bodde, Princeton University Press, Princeton, 1952-53. Ovi tomovi sadrže obimne citate od svih filozofa koji su razmatrani u ovom poglavlju. Najbolji izvor za materijale o Hui Šihu, Kung-sun Lungu i Yin Yang školi.

### KONFUČIJANIZAM

James Legge, prijevod *The Chinese Classics:* Vol. I, *The Confucian Analects, The Great Learning and Doctrine of the Mean;* Vol. II Mencius, Clarendon Press, Oxford, 1893–95; *The Works of Hsuntze*, prijevod H. H. Dubs, Probsthain & Co., London, 1928.

### TAOIZAM

*The Way and its Power*, prijevod Arthur Waley, Houghton Mifflin, Boston, 1935; *Chuang Tzŭ, Mystic, Moralist and Social Reformer*, prijevod Herbert A. Giles, drugo popravljeno izdanje, Kelly & Walsh, Šangaj, 1926.

### MOHIZAM

*The Ethical and Political Works of Motse*, prijevod Y. P. Mei, Probsthain & Co., London, 1929.

### KINESKI EPIKUREIZAM

*Yang Chu's Garden of Pleasure*, prijevod Anton Forke, John Murray, London, 1912.

### LEGALIZAM

*The Book of Lord Shang, a Classic of the Chinese School of Law*, prijevod J. J. L. Duyvendak, Probsthain & Co., London, 1928; *The Complete Works of Han Fei Tzŭ, a Classic of Chinese Legalism*, prijevod W. K. Liao, Probsthain & Co., London, 1939.

POGLAVLJE III

# *Predislamska iranska misao*

## A

Kratak pregled predislamskoga iranskoga filozofijskog mišljenja istodobno je i težak i lak zadatak – težak, jer tekstovi na kojima se mora temeljiti ova studija nisu filozofijski u pravome smislu riječi, nego su više teologijski ili katkad čak mitologijski, te moramo iz njih izdvojiti njihovo filozofijsko jezgro prevodeći njihove ideje u modernu filozofijsku terminologiju vlastitom interpretacijom; lagan, jer se tom reinterpretacijom moramo potpuno odreći rješenja krajnje komplikovanih historijskih problema koje je postavila iranska filologija. Jedan pokušaj filozofijske reinterpretacije mazdaičkog stajališta može biti zasnovan, prema našem mišljenju, isključivo na jedinoj konkretnoj i sistematskoj formi mazdaizma koji poznajemo: na kasnome mazdaizmu Pahlavi knjiga sasanidskog razdoblja i ranoga razdoblja islama.

Nerješivi problemi uglavnom nastaju kod predislamske religije (ili prema nekima, kod *religija)* Irana zbog uglavnom krajnje konfuzije različitih tipova religioznosti – lokalne religije, religije *elite* i dr.

S obzirom na izvore mazdaizma, jedine relativno sigurne tačke su slijedeće: (a) da su Gāthe Aveste vrlo stare i da možda datiraju od prije samoga Zaratustre (oko 700–600. prije n.e.) i (b) da su najsistematičniji i najbogatiji Pahlavi tekstovi pisani u trećemu/devetom stoljeću, tj. dva stoljeća *poslije* islamskog osvajanja Irana.

Precizno datiranje materijala između ovih dviju hronologijskih granica (sedmo stoljeće p. n. e. i deveto stoljeće naše ere) čini se posve nemogućim i svi učeni zaključci naučnika (koji često mijenjaju svoja mišljenja od godine do godine) nisu drugo do nagađanja. Još više, materijali hronologijski postavljeni između ovih dvaju datuma katkada su tipologijski nepodudarni, pa je vrlo lako iz njih apstrahirati određen tip religije i pripisati je njezinu osnivaču, čineći od njega bilo idealističkoga filozofa, bilo *šamana* i tako objasniti razvoj mazdaizma koji je slijedio bilo kao pad, bilo kao repaganizacija visoko filozofijske religije, bilo kao sukcesivna teologizacija izvorno mističkih percepcija.





Neće biti pretjerano kazati da bi cjelovit pristup krajnje različitim religijsko-filozofijskim materijalima sadržanima u *corpusu* mazdaičkih tekstova bio, istodobno ih u cijelosti razmatrati. Premda se netko neće složiti s nizom detalja teorije profesora Corbina, ipak će kazati da ovaj ima pravo kad piše: »Spiritualna morfologija koja pokušava da rekonstruira i prevrednuje stvarno živu požrtvovanost, tjera nas da priznamo kanonsku *Avestu,* ili barem ono što imamo od nje – njezin ritual, koji čuva u svome središtu Psalme (Gāthe) Zaratustre i srednjoiranske (Pahlavi) i Parsi prijevode i komentare *kao cjelinu.* Dakle, u ovom slučaju, izgleda da, kada vjernik recituje svoju Bibliju ili kada se služi liturgija, sve primjedbe dobivaju historijsku stratifikaciju kao pretekst u nastojanju da postignu njihov cilj. Ako stalno pitamo: »Odakle treba krenuti?« mi praktički ne činimo ništa više od tumaranja tamo-amo, formulirajući hipoteze koje razmetljivo slijede jedna drugu. Radije bi trebalo pitati: »Koji je cilj?« Tada će duša biti odgovor, računajući prema onome što joj je bio cilj.«[1]

Mi ćemo, stoga, učiniti osnovom ovog poglavlja najdocniju formu predislamske iranske religioznosti, formu koju prezentira čitav *corpus* avestičkih i Pahlavi Knjiga koje su sačuvali i obožavali Parsi (ne u tom smislu, svakako, da bismo slijedili nužno i njihovu interpretaciju tih djela). Za filozofa je sigurnije da interpretira stvarni i konkretni *corpus* religijskih djela nego da interpretira njihovu vječno promjenljivu reinterpretaciju od strane historičara.

Bit će korisno, međutim, reproducirati kao jedan uvod, najšire prihvaćeno diahronično objašnjenje brojnih takozvanih »kontradikcija« postojećeg mazdaičkog *corpusa,* čak i ako se čini da ono nije potpuno zadovoljavajuće. Teškoća je u tome što je velik dio materijala koji je općenito smatran vrlo starim zapravo mnogo mlađi, ili barem funkcionira u mnogo docnijemu teologijskom organizmu.

Jedan dio Arijanaca koji su se oko 11. stoljeća p. n. e. odvojili od svoje braće, uputio se u džungle Indije (prirodno mjesto magičke i najbogatije mitopoetske fantazije) učinivši žut i suh plato Irana svojom otadžbinom; očito su sa sobom donijeli svoju prirodnu religiju jasno zapisanu u *Vedama* i sličniju starim Rimljanima i Grcima. Žrtvovanje životinja (točnije, vola) ili ceremonijalna žrtva pročišćenoga soka nekog ploda *haōma* (skr. *soma*), bili su česti i smatrani su svetim ritusima. U određenome momentu, koji ipak nije dovoljno jasno *određen,* premda ga većina učenjaka, izgleda, sada stavlja u šesto stoljeće p. n. e., najznačajnija ličnost reformatora religije – Zaratustra, pojavljuje se u orijentalnoj zoni iranskog platoa. Njegovo ime i danas se suprotstavlja svim pokušajima etimologijske interpretacije. »Čovjek sa starim kamilama«, izgleda da je najprihvatljivija. Zaratustra je, možda, koristeći jednoga preegzistirajućega prirodnoga nebeskog boga (Varuṇa), stvorio novi monoteizam, tako strog da su imena starih bogova *(deva)* pripala »demonima«. Ova tvrdnja je s vremenom postala »klasičnom« teorijom historičara mazdaizma, ali

[1] Corbin, *»Terre Celeste et Corps de Resurrection«, Eranos Jahrbuch,* Vol. XXII, str. 99.

sada se čini da se postavljaju nove hipoteze koje govore o tome da je do demonizacije bogova došlo prije Zaratustre. Henning je čak tvrdio da je Zaratustrina reforma bila »protest protiv monoteizma«. Sedamnaest himni *(Gāthe)* pisanih više arhaičkim jezikom, koje čine središnji dio Aveste općenito, smatrane su djelom samog Zaratustre. Gāthe su obožavale jednoga svevišnjega Boga, Ahura Mazdu, »Mudra Gospodara« (prema nekima poput Pagliara slična »Mislećem Gospodinu«). Njega prati *cortège* apstraktnih kvazipersonaliziranih sila ili atributa, šest Amesha Spentā (Svete Besmrtnosti): Aša (Kozmički Zakon Pravičnosti), Vohu Manah (Dobra Misao ili Dobrodušnost), Khshathra (Suverenost, Vrhovna Vlast), Ārmaiti (Pobožnost, Pokornost), Haurvatāt (Cjelovitost, Neporočnost), Ameretāt (Besmrtnost). Gāthe odbacuju rituse i žrtvovanja, napose ritus ubijanja krave i *Haōma* kult, propovijedaju visoku ličnu etiku i potkrepljuju mudrost društvenih zakona, prije svega ohrabrujući poljoprivredu protiv nomadizma. Da bi se objasnilo zlo u svijetu, uvedena je ideja utjecaja Lošeg Duha (Angra Mainyu); nasuprot njemu stoji Spenta Mainyu (Sveti Duh) koji nije identičan (u tomu najstarijem razdoblju) s Mudrim Gospodarom (Ahura Mazdā). Ovaj monoteizam, tendenciozno dualističan ali u svakom slučaju jasno profetičan i antinaturalistički, »prošao je spiritualnim nebom Irana kao meteor« (Duchensne–Guillemin). Religija koja bi se sada mogla nazvati mazdaičkom-*mazdayasnom*, znači »onaj koji obožava Mudra (Gospodara)« – reapsorbirala je tokom vremena neke stare »neznabožačke« rituse i kultove, tj. *Haōma* kult, a također je prihvatila naturalističke bogove starog panteona; neki od njih kao Mitra, bog svjetlosti, Zavjetovanje i Zakletva također su prihvaćeni, dok su drugi neizbježno transformirani u *deve*. Prema nekim učenjacima, međutim, religija Mitre postojala je kao posebno vjerovanje starog Irana. Istodobno je dualizam, koji u početku nije bio čvrsto sistematiziran, postajao dubljim: on je pokazao kozmološko-metafizičku suprotnost između dobrog Boga, Ahura Mazde i lošeg Boga, Angra Mainya, od kojih je svaki imao vlastite »kreacije«. Prvoga su pratile Ameshā Spente, (sve jasnije personificirane tokom vremena), i Yazate (časna bića, »bogovi« kao Mitra, boginja Anāhita možda uvedena iz Babilona i dr.), a drugog grupa đavola i *druja* (doslovno »laži«). Laž je, izgleda, za Zaratustru bila najveći grijeh.

Religiju su u određenom trenutku monopolizirali Magi. Tko su bili Magi? To je druga teškoća za historičare mazdaizma. Herodot govori o Magima kao plemenu iz Medije i pripisuje im religiju različitu od religije starih Perzijanaca. Otac G. Messina je pokušao dokazati da su oni imali zatvoreni sistem osobina kakvima se odlikuje »pleme«. Prema njemu, njihovo ime *(magavan)* znači »*nosilac dara*« Zaratustrine doktrine. Njihova moć rapidno je rasla i izgleda da je tokom razdoblja Ahemenida (Darije, Kserkso – 558–330. p.n.e.), obrazovanje budućih kraljeva bilo povjereno njima. Uspjeli su među narodom proširiti etička načela i rituse religije njihova utemeljivača. Međutim, taj uspjeh nije bio potpun, i to je jedno od brojnih tumačenja diskrepancije između vidljive i popularne religije Perzijanaca i kvaziezoteričke religije Maga. Prema istome shvatanju, Magi su postali poslije »filozofima« svoje doktrine, i pokušavali su da je razviju posebno objašnjavajući njezin dualizam. Hrišćanski izvori





četvrtog stoljeća n.e. (Teodor od Mopsuestije) govore o doktrini rođenoj u miljeu Maga, o jeresi zvanoj zurvanizam, koja je objasnila dualizam kroz prihvatanje svevišnjeg boga Zurvāna (Vrijeme) kao oca Ahura Mazde i Angra Mainye. Međutim, neki učenjaci sada govore o zurvanizmu kao o jednoj stvarno autonomnoj religiji, dok drugi, izvrćući prethodnu teoriju, kažu da su Magi bili nosioci manje filozofijskog, a više magičkog i više ritualističkog aspekta zoroastrijanizma.

U međuvremenu, ritual i kult s komplikovanim propisima pravne čistote postepeno su zavladali nakon mračnog perioda inkubacije pod dinastijom Arsakida (250 p.n.e.–224. n.e.), kasta Maga je zadobila neuporedivu moć. Dolaskom Sasanida (224–651. n. e.), mazdaizam – sada državna religija, postao je netolerantno vjerovanje, istrebljivač svakog oblika jeresi. Jeres je, kao što se najprije dogodilo maniheizmu što ga je podržavao kralj Šāhpūr (241–272 n. e.), a docnije komunističkom mazdazmu što ga je podržavao kralj Kawat (488–531), bila katkad pogodnim izgovorom ratničkoj kasti kraljeva – onoj koja je, izgleda, imala vlastitu religijsku tradiciju različitu od one koju je imala svećenička kasta – da bi se izbjegla pretjerana moć Maga. Nezadovoljstvo skriveno ispod njene uniformne ortodoksije, nesnošljivo siromaštvo seljaka koji nikada nisu bili potpuno prožeti religijom *elite*, nego su, bez sumnje, imali vlastite religijske običaje i tradicije praktički nama nepoznate, te borba između prijestolja i oltara, bili su neki od uzroka koji su omogućili Arapima da začuđujuće lako osvoje Iran.

## B

Mazdaička religija općenito je definirana kao »religija dualizma«. Dublje analize pokazuju da dualizam nije jedinim temeljnim obilježjem mazdaizma.

Slijedeće izlaganje mazdaičke filozofije, koje je podijeljeno posve neortodoksno, uslovljeno je činjenicom da mazdaizam nije filozofija. Ta podjela obuhvaća slijedeća četiri područja: (1) pojam mita, (2) mazdaički angelizam, (3) dvostruki dualizam i (4) shvaćanje vremena.

### *1. Pojam mita*

Jedna od najzanimljivijih obilježja mazdaičkog mišljenja jeste što je njegova bit istodobno mitološka i teološko-filozofijska. Mazdaički tekstovi bogati su mitovima, ali se nikada ne pričaju *ex professo;* oni su više nagoviješteni u tekstovima čiji glavni cilj *nije* da saopćavaju mitove. Mazdaički Spisi nisu poklanjali dovoljnu pažnju »stilu«. To se odnosi ne samo na kasnije Pahlavi knjige, već i na Avestu samu. U njoj, mitovi su umetnuti u liturgijske himne ili u pravne i kanoničke tekstove u obliku tumačenja i komentara. Avesta tako pokazuje relativno »noviji« tip mitskoga pripovijedanja. U Avesti, mit nikada nema svježinu vedičkoga mita – čak ni u slučaju mitova koji imaju naturalistički izvor; mit je

uvijek u sklopu racionalnoga ili teologijskog tumačenja, i korišten je kao primjer u tekstovima koji ostaju u prvome redu teologijski.

Mi smo upravo spomenuli »mitove koji imaju stari naturalistički izvor«. Sasvim jasan primjer mazdaičkog mitskoga tipa jest onaj o ubijenom zmaju. U himni Ābān Yasht,[2] posvećenoj anđelu Voda, Ardvi Sūra Anāhiti, postoji lista svih koji su u stara vremena prinosili žrtvu anđelu–boginji, te čitamo među drugim pričama dio, koji jasno tumači i potvrđuje efikasnost molitve i žrtvovanja anđelima: »Njoj je Thraētaōna, potomak junačkoga Athwya roda, podnio žrtvu u četverougaonoj Vareni, od stotinu konja, hiljadu volova, deset hiljada ovnova. On je molio od nje milost govoreći: »Podari mi, o dobri, najmilostiviji Ardvi Sūra Anāhita, da mogu pobijediti Azhi Dahaku, troustoga, troglavoga, šestookoga, onog koji ima hiljadu osjetila, najmoćnijega, paklenog *Druja*, toga demona zlokobna po svijet, najjačega *Druja* kojeg je Angra Mainyu stvorio protiv materijalnog svijeta, da bi razorio svijet dobra načela. I daj mi da mogu oslooditi njegove dvije žene, Savanghavāch i Erenavāch, koje imaju najpoželjnija tijela od svih žena i najljepša su stvorenja na svijetu. »Ardvi Sūra Anāhita mu bijaše podarila tu sreću jer je on prinio žrtve ljevanice, dao poklone, žrtvujući i preklinjući je da mu podari što traži.«

Usporedba s drugim kulturama dopušta nam da rekonstruiramo jedan stari mit izvorno vezan za svečanost Nove godine i rituse koji žele da spriječe sušu. Jedno božanstvo, Thraētaōna (Farīdūn Firdusijeve *Šāhnāme)*, zauzima tvrđavu Zmaja, pobjeđuje ga i ubija. Vode koje su bile zatvorene u njegovoj tvrđavi sada su oslobođene, a također i žene koje je čudovište držalo kao robinje u svom haremu. Sada kiša pada napajajući zemlju, a mladi heroj–oslobodilac slavi s oslobođenim ženama. Ali to je tek jednostavna rekonstrukcija, a slušaoci ili čitaoci Avesti možda uopće ne znaju izvorno, autentično, mitologijsko-ritualno značenje anđela ili nacionalnog heroizma Thraētaōna.

Međutim, postoje i drugi mitovi *korišteni tačno kao ovaj i u istom kontekstu*, koji su posve teološko-simboličkoga porijekla; postoji, primjerice, mit o Vīshtāspi koji oslobađa prikovanu Daēnu, koji se uvijek izlaže s izvjesnom simboličkom konciznošću u *Farvardīn Yasht.*[3] Ova *Yasht* je uglavnom lista *fravashija* (vidi kasnije) ili svetih ljudi, kojima vjernik prinosi žrtve. Podvizi nekih od ovih ljudi spominju se kako bi se vjernik ponukao na prinošenje žrtava. O *fravashiju* Vīshtāspi, kralju koji je štitio Zaratustru, prihvatio religiju (Daēnu) i širio je, himna kaže:

»Mi obožavamo *fravashi* svetoga kralja Vīshtāspe; viteškoga, opremljena moćnim kopljem, gospodara; (onoga) koji goneći Druja traži široki prostor za svetu Daēnu; koji je sebe učinio oružjem i zaštitnikom toga Ahurina zakona, Zaratustrina zakona . . . Daēnu smo preuzeli zanijemjeli iz ruku Hunusa i ustoličili je kao vrhovnu vladaricu, da nikad ne odstupi, sveta, hranjena obiljem blaga i pašnjaka, blagoslovljena obiljem blaga i pašnjaka.«

[2] *Yt.*, 5. 33. i d.
[3] *Ibid.*, 13. 99–100.





Ovdje vidimo, suprotno prethodnu primjeru, mit ponikao iz povijesti: proces mitologizacije dostigao je visok stupanj, ali ne tako visok da bi onemogućio prepoznavanje historijskih materijala na kojima se temelji mit. U prvome redu, Daēna znači »religija« u kvazipersonificiranom smislu; nadalje, činjenica – mit povezana je s radom proroka Zaratustre i onim svetoga kralja Vīshtāspe. Međutim, atributi pripisani njegovu imenu isti su kao oni anđela Saraōshe[4], kojega, u izvjesnom smislu, predstavlja Vīshtāspa kao zemaljski simbol (jednako kao što je Zaratustra zemaljski simbol Ahura Mazde). Ovdje primjećujemo jedan značajan moment prelaska od historije ka mitu u mazdaizmu, a također i jedan značajan aspekt mazdaičkog stava spram mita i stvarnosti. Denaturalizirajući i eticizirajući naturalističke mitove mazdaička misao otjelovljuje povijesne događaje u polumitskim osobama te tako pravi »angelizirajuću« povijest. Mi smo u nazočnosti »vizionarske« teologije-filozofije u kojoj intelektualni entiteti zadobivaju personalne forme, krećući se u jednom posredničkom svijetu vizije (možda nasljeđe mističkih iskustava Utemeljivača) tako organizirane da dadu karakterističan, jedinstven osjećaj cjelokupnoga mazdaičkog mišljenja.

## 2. *Angelizam*

Kada se jednom shvati mitologijska logika mazdaizma, možemo prijeći na razmatranje nekih najkarakterističnijih detalja mazdaičkog *Weltanschaunnga*. Prvi ključ za otvaranje riznice te misli jest da je Apsolut Božanska osoba, Mudri Gospodar Ahura Mazdā, Bog koji nas podsjeća na biblijskoga ili kuranskoga Boga. Međutim, Njegovi atributi nisu (bili oni vječni, bili stvoreni) inteligibilni, pojmovni; oni su više »osobe« ili »anđeli«. Profesor Corbin[5] s pravom primjećuje da mazdaist, umjesto da se pita: »Što je Vrijeme? Što je Zemlja? Što je Voda?« pita: »Tko je Vrijeme? Tko je Zemlja? Tko je Voda?« I tako u mazdaičkim tekstovima nalazimo da je Vrijeme petnaestogodišnji Mladić, Zemlja je Arhanđel Spenta Ārmaiti (Sveta Pobožnost), Voda je lijepa boginja-anđeo Ardvi Sūra Anāhita; stvar je, zapravo, u pravilnu interpretiranju glagola *biti:* u kojem smislu *su* oni slikom vizije koju predstavljaju? Sigurno je da to *nisu* anđeli u biblijskom ili kuranskom smislu poslanika ili sluga Božjih; (Corbin ih s pravom uspoređuje s Proklusovim pojmom *dii-angeli).*

Govoreći o šest Amesha Spentā *Zamyād Yasht* ovako pjeva:[6] »Amesha Spente, svijetle, čiji pogledi izvršavaju njihovu volju, visoke, brze na djelu, snažne, gospodstvene, neraspadljive i svete, svih sedam jedinstvene su mišlju, riječju i djelom; čije su misli iste, čije su riječi iste, čiji je otac i zapovjednik isti, tj. Tvorac, Ahura Mazdā; koje vide jedna drugoj dušu kako mīsli dobre mīsli, razmišlja o dobrim djelima, o Garōnmāni (najvišem nebu, »kući psalama«), čiji putovi sjaje kad silaze na žrtve ljevanice; koje su stvoriteljice i upraviteljice, oblikovateljice i nadgledateljice,

[4] *Ibid.*, 11. 23.
[5] Corbin, *op. cit.*, str. 99.
[6] *Yt.* 19. 15–20.

čuvarice i braniteljice, tvorevina Ahura Mazde. One su te koje će obnoviti svijet, koje, dakle, neće ostarjeti niti umrijeti, koje se neće nikada raspasti, nikada istrunuti, vječno će živjeti, u neprestanom rastu, biti gospodarom svoje volje, kada mrtvi budu uskrsli, kada život i besmrtnost dođu, kada svijet bude obnovljen po njegovoj volji...«

Ovdje, čini se, Amesha Spente igraju ulogu koja se mnogo ne razlikuje od »osoba« hrišćanskoga Trojstva; zanimljivo je da ih je šest, ali se navode kao sedam, jer je Ahura Mazdā sedma Spenta (činjenicu da Ahura Mazdā stavlja sebe na kraj svake hijerarhijske serije bića, nalazimo često u mazdaičkim knjigama).

Da bi se to razumjelo, valja se prisjetiti jedne rečenice u prvome poglavlju *Bundahishne:*[7] »Ohrmazd je spiritualan i materijalan« ili, prema drugim prijevodima, » obje Ohrmazdove kreacije su nebeske«, sve je za nj u transcendentnomu, nebeskom stanju. Bog se može spustiti u svako stanje Bića, on je vječno Prvo i Posljednje svega u otjelovljenoj ili neotjelovljenoj hijerarhiji, jer *sub specie Dei* sve je transcendentno i nebesko i ovaj silazak ne može Ga ni na koji način okaljati.

Međutim, ovih šest Amesha Spenta također su arhanđelska simbolička personifikacija prvobitnih elemenata: Zemlja (Spenta Ārmaiti), Stoka (Vohu Manah), Vatra (Asha), Kovine (Khshathra), Voda (Haurvatāt), Bilje (Ameretāt). To *su* elementi – ne kao alegorije Spenta, već kao živući personalni simboli, kao »Gospodari Vrsta«. Koncept Ratua, Gospodara Vrste, prisutan je svugdje u mazdaičkim knjigama. Gospodar Vrste »Ženâ« je, na primjer, mitsko-historijska Daēna, »religija«; Gospodar Vrste »Ptičâ« je mitska ptica Saena meregha ili, u modernome perzijskom, *sīmurgh*. Teološke apstrakcije koje se same predstavljaju filozofijsko-ekstatičkom umu proroka Zaratustre u razdolju kada je transformacija mitsko-teologijskih koncepata u čistu filozofiju bila prerana, prihvatile su plastičan život bogova prvobitnog naturalističkog panteona. Sveta Pobožnost, na primjer, *postala* je Zemljom, umjesto da ostane apstraktnom čistom intelektualnom formom. Ili, još bolje, ona nije *postala* u historijskom smislu izraza, nego je možda već bila dvostrukog lica u umu proroka historijskog Zaratustre ili nekoga drugog proroka, čije *lično* mističko iskustvo je bitno za razumijevanje ovoga kao i svih drugih koncepata. Veza između Amesha Spenta s njihovim prirodnim carstvima već je primjetna u Gāthāma: u *Yt. 31. 9* se, primjerice, na Ārmaitija gleda kao na biće osobito sklono ratovima. U stihu poslije toga, čovjek koji teško i s blagoslovom radi u polju naziva se hraniteljem Vohu Manaha (= Dobra Misao, Govedo), dok će u v. 21. Ahura Mazdā dati »kajmak Dobre Misli (Goveda)« onome tko mu je prijatelj. Ali, u istim Gāthāma često slušamo da je Ahura Mazdā stvorio svijet kroz Dobru Misao koja, u ovome kontekstu, čini se, nema nikakve veze s govečetom. Ma kakvi bili historijski izvori ove angeličko-simboličke identifikacije, ostaje činjenica da su oni imali izvanredno značajnu funkciju u preobražavanju elemenata prirode u etičke vrijednosti. Ili još bolje, postoji jedna promjena funkcija:

[7] *Bundahishna*, I. 32.





prirodni elementi obojeni su ethosom, a *etičke* vrijednosti žive kozmičkim životom. To je jedno od najtipičnijih obilježja mazdaizma.

Svevišnji Bog mazdaizma ima i drugih zanimljivih aspekata koji ga još više razlikuju od Boga klasičnih monoteizama; On je, na primjer, *smješten* u jednu vrstu transcendentnog Vremena i Prostora,[8] Bezgraničnog Vremena i Nebeskog Svjetlila ili Nestvorena Svjetla (izraz za Prostor, *gas*, može se također mitologijski interpretirati kao »prijestolje«). Postoji, drugim riječima, vremenski napon u Bogu. Međutim, istraživač mazdaizma biva još više iznenađen kada sazna da je Ahura Mazdā dobio dušu ili, još bolje, *fravashi*. Kako je ideja duše posebno zanimljiv aspekt mazdaičkog mišljenja, mi ćemo je ovdje razmotriti kao poseban slučaj mazdaičkog »angelizma«.

U mazdaičkoj antropologiji prema *Bundahishni*[9] čovjek je sačinjen iz pet dijelova – tijelo *(tan)*, duša *(džān)*, duh *(ruvān)*, prauzor *(advēnak)*, i *fravashi*. *Tijelo* je materijalni dio; *duša* je povezana s vjetrom – udisanje i izdisanje daha; *duh* je onaj koji sa sviješću u tijelu sluša, gleda, govori i spoznaje; *prauzor* je ono što je smješteno u položaju Sunca; *fravashi* je onaj koji je u prisustvu Ohrmazda, Gospodar. On je stvoren u tom obliku zbog toga što su, u razdoblju Napadača, ljudi umirali, njihova tijela se opet sastajala sa zemljom, njihove duše s vjetrom, njihovi prauzori sa Suncem, njihovi duhovi s *fravashijem*, tako da demoni ne mogu razoriti duh. To je ono što se dogodilo u razdoblju »Juriša« ili Mješavine *(gumēchishn)* dobrih i zlih stvorenja. Na kraju ovoga svijeta, međutim, doći će do stvarnog uskrsnuća tijela: mrtvi će biti »ponovno stvoreni« *(rist vīrāst)*. Spasilac (rođen iz Zaratustrina čudno sačuvana sjemena), izvršit će žrtvovanje *(yazishn)* u kojem će bik Hatāyōsh biti ubijen, a od njegova sala i bijela Haōma, bit će spravljena ambrozija *(anōsh)*. Svi ljudi će je piti i postati besmrtni.

Čisti pojam besmrtnosti duše u grčkome smislu, izgleda stran mazdaičkom mišljenju; svaki (dobar) čovjek je već anđeo, *fravashi*, vječno u prisustvu Ahura Mazde; uskrsnuće tijela također nije sasvim identično s onime hrišćanske i muslimanske tradicije, jer se događa u trenutku koji nije, istinu govoreći, historijski već je epoha *frashō-kereti* (Pahlavi *frashkart)*, koja nije više u Konačnu, već je u Bezgraničnom Vremenu. Metafizička osobenost ove epohe također je jasno pokazana žrtvovanjem Bika što je, inače, »strašan grijeh u mazdaizmu«.

Dok tri prva elementa što čine čovjeka ne traže nikakvo tumačenje, valja nam objasniti preostala dva – tj. pojam prauzora *(adhvēnak)* i *fravashi*. Prvi je nasljeđe jedne stare astrobiološke ideje, također rasprostranjene u Indiji, prema kojoj je prauzor duše raznih kategorija bića sačuvan u nebeskim tijelima. Prauzor Krave sačuvan je, na primjer, na mjesecu (*gaōchithra*, »koji ima formu Kina«, što je avestičko ime za mjesec), a forma Bilja je na zvijezdama.[10] Dublji i lakše objašnjiv na etički i filozofijski način jest pojam *fravashija;* on se ne javlja u Gāthāma (koje

[8] *Bundahishna*, I. 2.
[9] *Ibid.*, III, 11.
[10] *Yt.*, 12.

također ignoriraju *adhvēnak,* docnije mazdaiziran), ali u takozvanima »kasnijim dijelovima Aveste«, on je već postao aspekt koji će ostati fiksiran u Pahlavi tradiciji i jasno se razlikuje od »duše« u dijelovima poput onoga *Yt.* 26. 7. Čini se, u krajnjoj liniji barem na početku, da se samo herojima priznaje da imaju *fravashi.* Baileyeva istraživanja pokazuju da je ideja *fravashija* povezana s »obrambenom moći koja isijava iz heroja, čak i poslije njegove smrti«. Ova izvorno aristokratska ideja preživjela je, s vremenom, proces demokratizacije: svaki (pravedan) čovjek tako zadobiva svoj *fravashi* čija zaštitnička i obrambena moć nije samo u njegovu korist, već je u korist svih koji je prizivaju. »*Fravashiji* Pravičnih« izgledaju kao zaštitnici posebno svetih mjesta, mitskoga jezera ili mora *(Vouru-kasha,* bijeli *Haōm,* koji smo vidjeli kao značajan sastojak buduće ambrozije, Zaratustrina sjemena iz kojega će se roditi budući Spasioci, itd.). U ulozi onih koji dočekuju pravedne duše poslije smrti, oni nas podsjećaju na germanske *Valkyre.* Međutim, *fravashi* su nešto više; u jednome odlomku Aveste[11] čitamo: » . . i njih mi time prinosimo kao žrtvu *fravashiju* Zaratustre Spitame, svecu, na žrtvu, za pomirenje, na hvalu; onim ljudima koji vole Pravičnost sa svim svetim *fravashijima* svetaca *koji su umrli i koji žive, i onim ljudima koji još nisu rođeni,* i onim profetima koji će nas služiti i koji će raditi da zaključe i dovrše napredak i obnovu svijeta.«

*Fravashi* su, *već sada,* bez sumnje, angelički dubleti pobožnih i dobrih ljudi, prošlih, sadašnjih i budućih. Nadalje, čini se da živi već imaju *fravashi* u smislu dosta sličnom, ali ne i posve identičnom s »Anđelom Čuvarom« hrišćanske tradicije. Ali postoji još nešto: mi smo vidjeli da Zaratustra, prorok, »zemaljski Bog« kako ga nazivaju u nekim dijelovima Aveste, ima svoj *fravashi* i to je očigledno. Međutim, izgleda čudno racionalističkom umu da arhanđeli i čak Ahura Mazdā sâm, imaju svoje *fravashije.* U Vendidād 19. 46–48. od Zaratustre je zatraženo da zazove *fravashi* Ahura Mazde. Ova fascinantna ideja, izgleda, poprima jedan dublet samog Boga u daljnjoj hipertranscendentalnoj dimenziji Bića ali, kako je čest slučaj s mnogima, vrlo zanimljivim mazdaičkim terminima i pojmovima, ova ideja je spomenuta kao slučajno i brzo je nestala bez ikakve interpretacije ili komentara.

Ovi angelički dubleti Boga ujedno su simbolima Slobodna Izbora (vidi kasnije). Prema tipično mazdaičkom *mit-theologoumenonu* sačuvanu u *Bundahishni,*[12] na početku milenija razdoblja »Mješavine« *(gumēchishn),* Ahura Mazdā je pitao *fravashije* bi li radije ostali netaknuti i zaštićeni od bilo koje opasnosti u nevidljivu transcendentnom svijetu, ili su spremni sići i utjeloviti se u vidljivome materijalnom svijetu da bi se borili protiv Zla. *Fravashiji* su prihvatili drugu mogućnost. Na ovaj način došlo je do vrste de-dubliranja: sada, u ovome materijalnom svijetu, stvarni čovjek je njegov *fravashi,* njegov angelički *ego,* to je u isto vrijeme njegova sudbina i njegovo istinsko transcendentalno jastvo; moralna odgovornost čovjeka je, u izvjesnom smislu, »transcendentalizirana«.

[11] *Ibid.,* 24.5.
[12] *Bund.,* III. 21-22.





Grijeh postaje ekvivalent izdaji jednog anđela. Metafizički, svaka rasprava o egzistenciji duše, itd. beskorisna je ovim prihvatanjem doživljene činjenice apriornosti anđela nad čovjekom.

Rekli smo da Gāthe ne pominju termin *fravashi.* Međutim, one sadrže drugu ideju koja zacijelo pridonosi davanju jednoga novog i etičkog značenja (možda predzaratustrijskome) heroičkom mitu *Valkyr-fravashija:* mislimo na ideju Daēne (Pahlavi *dēn*). Ovaj termin su filolozi etimologijski analizirali vrlo različito, jer su tražili semantičko tumačenje koje bi opravdalo dvostruko značenje riječi – »religija« i »duboka duša« ili, još bolje, angeličku personifikaciju ljudskih čina. Evo nekih zanimljivih dijelova Gāthe gdje nalazimo termin Daēna:

»Propast će onaj tko u zabludu dovodi sveca, njega potom čeka uništenje; u tami će vijek dugi zapasti njega, balega njemu bit će hrana, govor će bit mu govor najnižega. O, opaki, takav je život ka kojemu vas vaša djela, vaša Daēna, vode!«[13]

»Zaista, ja ću objaviti prva dva svjetska duha, od kojih onaj milostiviji ovako govori zlikovcima: niti naše misli, niti naše naredbe, niti naša razumijevanja, niti naša vjerovanja, niti naša djela, niti naše Daēne, niti su naše duše u jedinstvu.«[14]

»Međutim, njihove (zlih ljudi) duše i njihove *daēne* će stenjati kada se približe Chinvat Mostu . . «[15]

»Pokaži mi, o Ahura, put Dobre Misli, gdje će *Daēna* Spasilaca, tj. njihova dobra djela *(ya hukereta)* uživati radost Pravičnosti.«[16]

Docniji tekst Aveste *Hadekht Nask*[17] govori o susretu pravične duše (poslije smrti), s njezinom Daēnom koja ima lik lijepe petnaestogodišnje djevojke; ovdje ponovno vidimo mitsko-poetičku tendenciju mazdaičkog mišljenja – ona čini od svakoga inteligibilnog entiteta, anđela.

Ako istražimo gorenavedene dijelove, vidjet ćemo da u svima njima možemo slobodno prevesti Daēna kao »religijska djela«, etički čini metafizički shvaćeni. Činjenica da ova djela »stenju«[18] ne čudi ako imamo na umu lakoću kojom mazdaizam personificira ideje. Ovo objašnjava također kako je fravashi pripisan samome Ahura Mazdi. Ahura Mazdā zapravo ima Daēnu u Gāthāma; u *Bundahishni*[19] »sveopće znanje i dobro«, tj. najviši religijski čini, nazivaju se dēnom Ahura Mazdinim (Daēna, »religija«). Primarno značenje Daēne je, čini se, etičko-religijsko. To je »religijsko djelovanje« koje (kako je slučaj u posve različitima mentalnim okolnostima s Hindu *karmom),* stvara tijelo; ono jest reprezentativno vidljivo: za Ahura Mazdu, to je Njegovo svjetlo,[20] a za čovjeka – njegov anđeo svjetla. Kako kaže Pagliano, ta zaratustrička Daēna modifikovala je različite

[13] *Yt.,* 31. 20.
[14] *Ibid.,* 45. 2.
[15] *Ibid.,* 46. 11.
[16] *Ibid.,* 34. 13.
[17] *Ibid.,* 229.
[18] *Ibid.,* 46. 11
[19] *Bund.* I. 2.
[20] *Ibid.*

*fravashije* (Dumezil) u *etičke anđele*. Prema našemu mišljenju, upravo je mit izbora dao Ahura Mazdi *fravashi*. U kojem pogledu je Ahura Mazdā nalik pravičnu čovjeku da čak i on sâm ima *fravashi?* U prvome redu u tome, da je i Ahura Mazdā birao: od dva primordijalna duha, tj. Gāthe, »najsvetiji Duh izabrao je Istinu«.[21]

Ovaj smisao angeličkog ethosa dao je tako jednu od najdubljih ideja mazdaizma – sliku »duše-anđela *valkyr*-religijskog djela«.

## 3. *Dvostruki dualizam*

Izbor, središnji etički pojam mazdaizma, jest izbor između dvoga. To nas vodi ka ispitivanju radikalnoga dualizma koji je, prema mnogima, osnovnom idejom ove filozofije. Prema Gāthi,[22] »dva prvobitna duha koje se u duboku snu čuje kao Blizance, su Uzorni i Opaki, u mislima, riječima, djelu; a između njih dvojice mudri su, a ne ludi izabrali . . Kada se ova dva Duha sretnu, oni prvo uspostavljaju Život i Ne-Život; (oni su odlučili) da će na koncu najlošije postojanje biti ono sljedbenika Laži, a izvrsna duhovna snaga *(Manah)* će biti u sljedbenika Istine. Između ovih dvaju Duhova, sljedbenici *Druja* biraju da čine Zlo, dok Najsvetiji Duh, koji pokriva sebe jakim kamenjem nebeskim kao svojim ogrtačem, bira Istinu; oni koji žele da zadovolje Ahura Mazdu kroz pravična djela, čine isto.«

Dobro i zlo tako su povezani s etičkim izborom, čak i ako se učini da u najstarijim dijelovima Aveste Sveti Duh nije posve identičan s Ahura Mazdom, nego da je on Ahura Mazdā samo u aspektu izbora i djelovanja. Druga tačka koja pokazuje tipični eticizam zaratustrijanskog dualizma jest ime »Laž« koje je pripisano zlom principu. Međutim, u gatičkom mišljenju zla bića i Zao Duh nisu »pala Božja stvorenja« kao u klasičnom monoteizmu; to su bića posve negativne i destruktivne naravi za koja bi bilo apsurdno misliti da ih je stvorio dobri Bog; čini se, nadalje, da je njihova konačna sudbina u reduciranju na ništa. Ahriman, u docnijem Pahlavi katehizmu *(Pandnāmaki Zartusht)* je – ako je prijevod valjan – »biće koje ne postoji i koje nije ništa u sebe sama primilo«, a isti je obdaren u *Bundahishni* čudnim obilježjem pas-bavishnīh (»postegzistencija«, kao suprotnost pozitivnoj »preegzistenciji« Ahura Mazdinoj).

Ovaj *ethos* je, međutim – ovdje opet tipična karakteristika mazdaičkoga mišljenja – strogo »kozmiziran« : Dobro znači, prije svega, promociju Bića, Života i poljoprivrede. Dobro znači »rast« (riječ koja se često koristi u mazdaičkim tekstovima) dobre materijalne egzistencije. »Pravičnost se, kaže *Bundahishna* otvoreno, potčinjava istim pravilima kao (kozmičko) Stvaranje.«[23] Ethos znači *također* materijalni pozitivitet. Zli ljudi (često čujemo u mazdaičkim tekstovima kletve protiv nomada, neproizvođača i ubica goveda), iznad svega su rušioci egzistencije.

Sada možemo bolje shvatiti drugi tip dualizma – sada više ne dualizam izbora već prevladavanja između nevidljivog (ili nebeskog)

[21] *Yt.*, 30. 5.
[22] *Ibid.*, 30. 3 i d.
[23] *Bund.*, I. 22.





*mēnōka* i vidljivog (ili ovozemaljskog) gētīka; jer Bog stvara zemaljski svijet da zaštiti, sačuva ili pomaže *(adhyārīh)* nebeski svijet koji je, na izvjestan način, njegovim prototipom, njegovim korijenom *(bun)*. Ovaj dualizam bitno se razlikuje od platoničkog dualizma. Vrlo instruktivan citat jednoga od najfilozofičnijih traktata mazdaizma, *Shikand Gūmānīk Vichāra*, pisan u trećemu/devetom stoljeću[24] pokazat će ovu razliku na vrlo jasan način:

»*Gētīk* je plod *(bar) mēnōka; mēnōk* je korijen *(bun)* . . Činjenica da je *gētīk* plod, a *mēnōk* njegov korijen, postaje jasnijom ako se misli da svaka vidljiva i dodirljiva stvar prolazi od nevidljivosti do vidljivosti. Dobro je znano da čovjek i druga vidljiva i dodirljiva stvorenja nastaju od nevidljivog i nedodirljivog *mēnōka;* na isti način forma, vrsta, visina, i širina bića isti su kao oni bića koje ih je stvorilo. Tijelo čovjeka i drugih stvorenja koje je sada vidljivo, bilo je skriveno i nevidljivo u sjemenu koje je došlo od njegovih roditelja – samo sjeme koje je u slabinama roditelja, dolazi u fazu manifestacije, vidljivosti i dodirljivosti. Mi stoga sa sigurnošću znamo da je ovaj vidljivi i dodirljivi *gētīk* bio stvoren od jednoga nevidljivog i nedodirljivog *mēnōka*, pa nema sumnje da će se on vratiti iz vidljiva i dodirljiva u nevidljivo i nedodirljivo istog *mēnōka.*«

Iz ovog citata vidimo da se ovaj mazdaički dualizam razlikuje od platoničkog i gnostičkog dualizma uglavnom u tome da za nj materija i svijet nisu »inferiorno« stanje Bića. Naprotiv, Materija je, u izvjesnome smislu, najzreliji i savršen aspekt (plod) Duha. On se razlikuje, međutim, od stajališa koja impliciraju isuviše pojednostavljen kreacionistički monoteizam utoliko ukoliko dopuštaju, kako se čini, ne samo »jednu« Božansku osobu i Njegove neposredne kreacije, već različite stupnjeve Bića.

U pogledu prvoga stava upućujemo čitaoca na tekst[25] u kome je jasno utvrđeno da je zemaljski svijet *(gētīk)* dostojanstveniji od raja *(vahisht)*, zbog toga što se samo u ovome zemaljskom, otjelovljenome, vidljivom i opipljivom svijetu može voditi i dobiti borba protiv sila Zla – borba koja omogućuje duši »da stremi svojom mišlju *(āhang–mēnishn)* ka »Blaženstvu«. Jedno od najznačajnijih čuda proroka Zaratustre bilo je razbijanje tjelesnih formi *(shikastani kālpūt)* Đavola. Bez svojih tijela Đavoli su manje savršeni i manje opasni u svojoj borbi. Ovdje opet nalazimo fundamentalno-etičku, ili još više kozmo-etičku funkciju *getīkmēnōk* dualizma. Materija je korisna u borbi protiv Zla.

Imajući na umu drugo stajalište, prisjetimo se da u prvoj glavi *Bundahishne*, koja sadrži jedno od najtemeljnijih razmatranja dvostruke kreacije svijeta, izgleda da mazdaička vizija sadrži različita stanja kreacije, čiji su najviši stepeni prototipski, simbolički. Čak se iz nekih stranica Gāthe može pokazati da Bog prvo stvara prototipove stvari – Prvobitnog Bika, Protoanthroposa, Biljka, itd.

Vratimo li se posljednjoj rečenici teksta navedena iz Shikand-Gūmānīk Vichāra, vidimo kako je ovaj život pozitivne borbe u materijalnom

[24] P.J. de Menasce, izd., str. 92-94.
[25] Madan, izd., *Dēnkart*, str. 271.

svijetu probujao iz nebeskog svijeta u krug koji je predodređen da se na kraju reapsorbira u nebeski i nevidljivi stupanj, kad je njegov etički zadatak jednom ispunjen. Tako, izgleda, čak prvi dualizam, onaj između dobra i zla, može tokom Vremena ponovno postati monizmom. Ovdje dolazimo do ideje Vremena i Ciklusa kao instrumenta pobjedonosne borbe.

## 4. *Vrijeme i Ciklus*

U odnosu na pitanje Vremena mazdaička misao također pokazuje jednu originalnost koncepcije koja je razlikuje kako od indijskoga pogleda, koji prihvata »bijeg od Vremena« kao najvišeg spasa i blaženstva, tako i od klasičnih semitskih formi monoteizma prema kojima je Vrijeme, možda, shvaćeno kao neopoziva i nepromjenljiva »linija«. Da se ne bi zaboravio specifičan »angelički« karakter mazdaizma, čitalac treba da se prisjeti da je Vrijeme u *Bundahishni*[26] jedna angelička osoba, petanestogodišnji mladić, »veseo, svijetlih očiju, vitak i snažan, čija moć proishodi iz smjelosti, a ne iz pljačke i neobuzdanosti«. Drugim riječima, da bi Mazdeanac razumio Vrijeme, on o njemu ne raspravlja intelektualno kao mi (stoga evropski učenjaci anahronično nalaze tako mnogo »kontradikcija« u mazdaičkim tekstovima koji se odnose na Vrijeme), nego više s njim eksperimentira u viziji. Ova vizija mu pokazuje ono što je rečeno u prvom poglavlju iste teološke knjige.[27]

»Tako je objavljeno u Pravoj Religiji. Ohrmazd je uzvišen u sveznanju i dobroti: za Beskonačno Vrijeme, On je bio uvijek u Svjetlu. Sveznanje i Svjetlo odore su Ohrmazda: neki ih nazivaju »religijom« *(dēn,* vidi gore) . . Vrijeme odjeće beskonačno je kao i Ohrmazd, a Dobro i Religija, tokom čitava vremena Ohrmazda, jesu, bili su i bit će – Ahriman, spor u spoznaji, čija je volja da udara, koji je bio duboko u tminama: (on je bio) i jest, a ipak neće biti. Volja za udaranjem njegovom je odjećom, a tama njegovim staništem: neki ga nazivaju Beskonačnom Tminom.«

Ova kozmička drama odvija se u Vremenu i Prostoru, ali ahrimaničko vrijeme sastavljeno je samo od dvaju momenata, od prošlosti i sadašnjosti; Vrijeme i Prostor imaju također transcendentalnu pojavu. Transcendentalno vrijeme je tzv. »Bezgranično Vrijeme« *(zamāni akanārak)* ili *»Vrijeme Duge Vladavine« (zamāni dērangkhvatāi).* Vrijeme (svakako ne naše, ono »periodičko« vrijeme), postoji čak u srcu Apsoluta. U mazdaičkom mišljenju ne postoji prost kontrast između Vremena i Vječnosti. Ali, nastavimo naše čitanje i pogledajmo »cilj« našega »periodičkog« vremena. Ohrmazd najprije stvara čisto transcendentno prototipsko stvorenje. Ahriman ustaje iz dubina, gleda to stvorenje i ustremljuje se naprijed da bi ga udario i uništio. Kada Ohrmazd shvati da je borba neizbježna, On sâm sebi kaže: »Ako ne odredim vrijeme za bitku protiv njega, Ahriman će moći da učini s mojim stvorenjem što on hoće, a bitka i mješavina vječno će trajati; osim toga, Ahriman se može nastaniti u mješovito stanje

[26] *Bund.*, III. 3.
[27] *Ibid.*, I. 2. i d.





stvora i uzeti ga sebi.« I Ohrmazd reče Destruktivnom Duhu: »Odredi vrijeme, tako da tim hodom možemo produžiti bitku za devet hiljada godina.« Jer On zna da će određivanjem vremena na ovaj način Destruktivni Duh biti učinjen bespomoćnim. Potom Destruktivni Duh, ne videći kraja, prihvaća sporazum, baš kao što to čine dva čovjeka koja se bore pa, određujući vrijeme borbe, govore: »Borimo se dok noć ne padne.« Isto tako učinio je Ohrmazd znajući u Svom svezanju da će unutar ovih devet hiljada godina tri hiljade proći sasvim u skladu s Ohrmazdovom voljom, tri hiljade će biti pomiješane i proći će u skladu s voljom što Ohrmazda, što Ahrimana, a da će u posljednjoj bici Destruktivni Duh biti savladan i da će On sâm moći sačuvati stvoreno od napada.«

Određeno vrijeme, tj. »periodičko« vrijeme (tokom devet hiljada godina) shvaćeno je u etičkom svjetlu – upravo kao materijalni svijet u kojem se očituje. »Periodičko« vrijeme je nešto kao veliko odstupanje, kao velika digresija od Beskrajnog Vremena, ali supstancijalno pozitivno odstupanje, jer je njegov cilj da učini bitku protiv Zla mogućom i uspješnom. Odavde proizlaze neke značajne posljedice:

(a) SUDBINA– Ako je vrijeme »mladić« i ako, je kako se kaže u jednom drugom tekstu,[28] »kreator Ohrmazd obojio Vrijeme bojom«, Vrijeme ne može biti *a priori* formom u Kantovu smislu. Ono je objektivno obojeno i može biti praktički identificirano sa »sudbinom« *(bakht,* određeni usud). Neki mazdaički tekstovi, primjerice već spomenuti prekrasni mit o izboru *fravashija,* čini se, skloni su slobodnoj volji, a neki drugi[29] predestinaciji. Osim problema vezanih za historijski nastanak ovih ideja moramo kazati da mazdaička teologija rješava problem dosljednije. Pahlavi *Vendidâd* (5. 9. 33) kažu da se u »materijalnome svijetu sve zbiva prema sudbini *(pat bakht),* dok se u nebeskome svijetu sve zbiva u skladu sa slobodnom akcijom *(pat kunishn).* Ovo rješenje problema vremena zapravo je posljedicom angeličkoga, simboličkoga stajališta mazdaizma. Sudbina nije ništa do vidljivi, ovozemaljski, *gētīk* aspekt svoje istinskije transcendentnosti, nevidljiva, *mēnōk* prototipa, koji je sloboda. Štaviše, u svemu ovome igra ulogu dualizam Ohrmazd-Ahriman utoliko da se sâm Ahriman, stvaranjem sedam prokletih planeta, (koje su po mazdaizmu zli entiteti, dok su određene zvijezde, napose zodijačke, određene kao dobre i nazvane »glavarima Ohrmazda«), uključuje u igru pokušavajući da promijeni zemaljsku (vremenitu) sudbinu ljudi i svijeta. U tome on uspijeva, ali samo privremeno. Postoji još jedan zanimljiv pojam, *baghō-bakht* ili dio koji su dodijelili bogovi (Božanska Sudbina)[30], jedan »dodatak« sudbini, dodan onoj koja je u početku uspostavljena (ili, bolje rečeno, dodana zemaljskim simbolima transcendentalne ljudske slobode), da bi se nagradilo osobito valjana djela. »Međutim, bogovi«, čitamo u gornjem tekstu, »rijetko daju taj dodatak sudbine, oni ga manifestiraju samo u nebeskom

[28] *Dēnkart,* navedeno iz Zaehnera, *Zurvān,* str. 381.
[29] Na primjer, *Mēnōk-i Khrat,* poglavlje VIII.
[30] *Ibid.*, poglavlje XXIV.

svijetu«, da bi se izbjeglo moguće uništenje od strane ahrimaničkih snaga, ako bi se ono očitovalo u vidljivome, u *gētīku*. Ne smijemo nikada zaboraviti da se transcendentni entiteti mogu boriti, pobijediti i izgubiti samo svojim otjelovljenjem u vidljivu svijetu.

Očito je, međutim, da jedan ovakav pristup problemu sudbine i slobodne volje rezultira fatalizmom, čak radikalnijim od onoga koji neki predbacuju klasičnima monoteističkim religijama. To je istina osobito kada promislimo da neke teološke škole mazdaizma, na primjer zurvanizam, kažu da su oba boga – Ohrmazd i Ahriman, potčinjeni moći Vremena sudbine. Vrijeme (Zurvān) smatra se svevišnjim Bogom; čak se kaže da je Ohrmazd[31] stvorio svijet »s odobrenjem Beskonačnog vremena« *(pat āfrīn-i zamān-i akanārk)*.

(b) APOKATASTAZA (Povratak na ranije stanje) – Ako smo ograničeno Vrijeme shvatili kao odstupanje od transcendentnoga, Beskonačnog Vremena, sposobni smo bolje shvatiti ideju »kozmičkog ciklusa« tipična za mazdaizam. Čitajući teološke mazdaičke tekstove lako je uočiti težnju da se povežu događaji i zbivanja iz protohistorije s onima na kraju svijeta. Heroji koji će se pridružiti stvaranju »Budućega Tijela« (tani pasēn) isti su koji su u osvit egzistencije bili protagonistima mita o Postanku. Spasitelj, ili bolje, tri eshatološka spasitelja, sinovi su prvoga Objavljivača Vjere, Zaratustre (oni su, zapravo, Zaratustra sâm). Da se opravda ogromna vremenska udaljenost, postoji mit o Zaratustrinu sjemenu, čudesno sačuvanu u jezeri, zaštićenu *fravashijima*. Početak *jest* kraj. Postoji u ograničenu, »periodičkom« vremenu krug koji ga vodi ka Beskonačnom Vremenu. Gayōmart, prvi Čovjek, Protoanthropos, bit će ujedno i prvi Uskrsli čovjek: drevni junak Yamshēt (mod. perz. Jamšīd), priredio je već na početku povijesti mitsku Arku *(var)* da spasi čovjeka od strašnih nevolja Kraja. Prošlost i Budućnost čine se sjedinjenima u vječnoj Sadašnjosti, ako se gleda *sub specie mēnōk*. Apokatastaza se već, transcendentalno (mēnōkīhā) zbiva (katkad u ovim tekstovima nalazimo buduća zbivanja kazivana glagolima u prošlom vremenu). Periodičko vrijeme je poput golema odgađanja u odnosu na metafizičko vrijeme, ali je u njemu pozitivan hod ka Izvoru. Sva zbivanja ovoga »razdoblja odgode« eshatologijski su opravdana. Davnašnja pobjeda Sahma, Junaka, nad određenim demoničkim čudovištima, objašnjena je kako dolikuje, jer »bez nje bi bilo nemoguće zadovoljiti Uskrsnuće i Budući Život«[32].

Zanimljivo je primijetiti da *tan-i pasēn*, »Buduće Tijelo« ili Budući Život jeste, iako u transcendentalnoj formi, *stvarno* tijelo i – prema posljednjoj ocjeni nekih tekstova – obnovljeni svijet neće biti više reidentifikacija s prvim stanjem prototipske *mēnōka* kreacije, kada je bio »bez misli, bez dodira, bez pokreta u vlažnu stanju poput sjemena«.[32a] Naprotiv, ideja pozitiviteta vremena, čini se, daje boju novosti i istinskoga života svijetu koji je pripremljen borilačkim iskustvom otjelovljenih

[31] *Ibid.*, poglavlje VIII.
[32] *Ibid.*, Pogl. XXVII.
[32a] *Bund.*, I.





stvorenja. Međutim, bilo bi rizično produžiti s ovim razmatranjima jer, kako je primijećeno gore, mazdaički tekstovi vrlo često ostavljaju čitaoca u iščekivanju nečega do čega neće nikada doći: stvarni teološki i filozofijski razvitak njihovih visokosugestivnih i interesantnih intuicija, odsutan je.

(c) ETIKA – Mi ne smijemo vezati naše ideje na vitešku etiku borbe situirane u vremenu. Ova borba kao borba »dvaju muškaraca koji se bore u dvoboju« jeste slobodna borba, u kojoj čovjek može uvijek podleći; ali pošto je Vrijeme također anđeo, borba je obojena metafizičkim, najvišim »angažmanom«, ona nadilazi svakodnevnu sekularnu etiku. Metafizičko-etička odgovornost Mazdejca je takva da on može moliti riječima Gāthe: »Budimo onakvi kakvi su oni koji će postići Transfiguraciju Svijeta.«[33] Istodobno je, iz istih razloga, mazdaička etika utemeljena kao da je u objektivnom Vremenu, izrazito heteronomna. Ovi uzroci se ne razlikuju samo od naše moderne autonomne etike, već od čisto teonomne etike klasičnih formi monoteizma. Mazdaička etika je, dakle, čvrsto vezana za polumitske realitete i za moralni dualizam koji je uvijek u opasnosti da se sâm pretvori u kozmološki dualizam. Drugim riječima, Dobro i Zlo za Mazdejca znače nešto više nego što znače za nas. Postoji veliki niz institucija i objekata (Vrijeme je obojeno) bitno zlih, ahrimaničkih. Iz različitih dijelova mazdaičkih spisa zaključujemo da je samo nomad prirodno zao, ali također da je ne-Iranac *(anērān)* netko tko je objektivno zao u poređenju s Irancem; insekti i zmije su zli itd. Ideja da je prirodna bit *(gōhr)* određenih danih bića radikalno i metafizički diabolična vrlo je jasna u tekstovima i čak neke historijske osobe[34], kao Aleksandar Makedonski i Frasiyak Turanac, nisu ništa drugo do đavolske kreature Ahrimana. Problem koliko puta može Zlo probiti kreaciju Ahura Mazde u razdoblju »Mješavine«, Mazdeanci su riješili na jedan više zbijen, objektivan, klasifikatorski način.

Postojali su, međutim, pronicljivi umovi koji su počeli da meditiraju o *izvoru* Zla koje su tradicionalni mazdaički tekstovi dali kao neobjašnjenu pretpostavku, ili bolje, koje su smatrali činjenicom kojoj nije potrebno objašnjenje (tako je bio zurvanizam, teološko-filozofijska škola koju neki evropski orijentalisti drže realnom autonomnom religijom). Da bi riješio problem porijekla Zla, mazdaički um je ponovno stvorio mit; to je mit prvobitne »sumnje« Vremena-Boga (Zurvān), sumnje iz koje je rođen Ahriman kao nemoralan »blizanac« Ohrmazda. Izgleda da ova škola također pokazuje tendenciju, barem prema modernim studijama, unificiranja i usklađivanja već dvaju pomenutih dualizama pa se materijalni svijet, carstvo tijela, počinje identificirati s ahrimaničkom kreacijom. To je ostalo u vrlo neodređenoj tendenciji zurvanizma, ali identifikacija, posve u duhu gnosticizma, bila je potpuno prihvaćena od strane manihejizma u iranskim tekstovima u kojima je Zurvān ime Svevišnjega Boga, dok

[33] *Yt.*, 30. 9.
[34] Historija, kakva je obično s mazdaičkog stanovišta, postaje laganim preludijem za Apocatastazu, a istodobno i za transcendentni razbijački prototip.

Ohrmazd prolazi kroz stanje Protoanthroposa. Međutim, takva identifikacija potpuno razbija građevinu i organizam mazdaičkog mišljenja, koje je uvijek držalo maniheizam najopasnijom i najahrimaničkijom jeresi.

## 5. *Zaključak*

Proučili smo na jedan vrlo brz i možda nefilozofičan način mitsku logiku, dualističku i angeličku metafiziku, viteštvo i fatalističku etiku mazdaizma. Sada valja nešto reći o značenju ovoga mišljenja za razvoj docnijih faza historije filozofije Irana i islama. Onaj tko zna neobičnost i izvanredno zanimljiv svijet muslimanskih »jerezi«, ne može poreći da nas neke karakteristike njihovih teoloških sistema čvrsto podsjećaju na mazdaički Weltanschauung. Mi mislimo, prije svega, na njihov neobičan angelički pristup metafizici, na njihovu tendenciju da ponovno stvore čistu »mentalnu« mitologiju, na identifikaciju Prvog Uma ili Logosa s ovom ili onom historijskom osobom, ili na tezu, primjerice Nuṣairīsovu, da je 'Ali *Ma'na (Najviše Značenje)*, a da je Muhamed *Ism* (Transcendentno Ime), itd.

Profesor Corbin je dokazao u svojim izvanrednim esejima utjecaj predislamske iranske misli na islamske mislioce kao što su Suhrawardi Maqtūl i na ismailizam, ali njegov prezir prema historiji i historijskom metodu izgleda pretjeran. Teško je, zapravo, identificirati historijske tokove kroz koje su ovi utjecaji mogli da prodru u islam. Većina, čini se ipak zaboravlja da su najznačajniji Pahlavi tekstovi pisani u muslimanskoj Perziji u doba procvata islama i da su diskusije među muslimanima, hrišćanima, manihejcima i mazdejcima vođene u trećemu/devetom stoljeću na dvoru ḫalīfa Māmūna. Utjecaji su, izgleda, bili međusobni, jer se pokazuje da neki Pahlavi tekstovi sadrže citate iz Qur'āna i spominju savremene muslimanske pravce mišljenja kao što je mu'tazila.[35]

Osim ovoga izravnog utjecaja, možemo sigurnije prihvatiti drugu vrstu *indirektne konvergencije.* Docnija sistematska mazdaička misao bila je, bez sumnje, pod utjecajem kasnoga helenizma i gnosticizma na isti način kao što su na početke islamskoga mišljenja utjecali helenizam, sabaenizam i gnosticizam, tokom drugog i trećega/osmog i devetog stoljeća. Otuda je tamo došlo u oba duhovna svijeta do istoga funkcioniranja koje je stvorilo iluziju izravnog utjecaja, osobito ako se koriste slični jezici kao što su to Pahlavi i moderni perzijski.

Ako ova razmatranja mogu omesti pretjerani entuzijazam nekih paniranista (poznato je da je čak stari Iran bio snažno »semitiziran« babilonskim i sirijskim utjecajem), ona također upućuju na činjenicu da je organička misao mazdaizma zadobila svoju istinskiju i dublju historijsku vrijednost upravo zbog toga što nije ostala nasljeđem jedne rase ili jednog naroda, već se, budući da je sama po sebi povijesno složeni proizvod, stapa sa sjemenom izuzetno originalne i bogate filozofijsko-teologijske vrijednosti, sa islamom, kojemu je pak s njegove strane bilo

[35] Njihovo ime i njihova ideja *aslaḥa* spomenuti su i kritikovani u *Shikand-Gumānik Vichār*, izd. Menasce, str. 146-47.





suđeno te ideje proširiti u njihovu najzrelijem obliku, po svemu civiliziranom svijetu.

BILJEŠKA – Nakon poređenja s izvornim tekstovima, citati iz Aveste i Pahlavi tekstova koji su dani, čini se, modificiraju neke kontradiktorne evropske verzije; autor je svjestan činjenice da neki od njih ostaju subjektivne interpretacije zasnovane na pretpostavkama.

## BIBLIOGRAFIJA

Ovdje će biti korisno reprodukovati, više ili manje, potpunu bibliografiju studija i eseja koji se odnose na mazdaizam. Dovoljno široka i savremena lista referentnih djela sadržana je u J. Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster* (Ratanbāi Katrak Lectures, 1956), Oxford, 1958.

W. Geiger and E. Kuhn, *Grundriss der iranischen Philologie*, tri toma, Strassburg, 1895-1904; J. Darmesteter, *Le Zend Avesta, Traduction Nouvelle avec commentaire historique et philologique*, Paris, 1892-93. (Annales du Musee Guimet, tomovi XXI, XXII, XXIV); L. C. Casartelli, *The Philosophy of the Mazdayasnian Religion under the Sasanides*, Bombay, 1889; A. V. W. Jockson, *Zaroaster, the Prophet of Ancient Iran*, New York, 1899. *Zoroastrian Studies*, New York, 1928; V. Henri, *Le Parsisme*, Paris, 1905; J. H. Moulton, *Early Zoroastrianism*, London, 1926; *The Teachings of Zarathushtra*, London, 1917; M. N. Dhalla, *Zoroastrian Theology*, New York, 1914; *History of Zoroastrianism*, New York, 1938; R. Pettazzono, *La Religione di Zarathushtra nella storia religiosa dell' Iran*, Bologna, 1920; C. Bartholomae, *Zarathushtra, Leben und Lehre*, Heidelberg, 1924; A. Christensen, *Études sur le zoroastrisme de la Perse antique*, Copenhagen, 1928.; *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, drugo izdanje, 1944; A. Meillet, *Trois Conférences sur les Gāthās de l'Avesta*, Paris, 1925; H. Lommel, *Die Religion Zarathustras*, Tübingen, 1930; E. Benveniste, *The Persian Religion*, Paris, 1929; G. Messina, *Der Ursprung der Magier und di zarathustrische Religion*, Rome, 1930; O. G. von Wesendonk, *Das Wesen der Lehre der Zarathustros*, Leipzig, 1927; *Das Weltbild der Iranier*, München, 1933; H. S. Nyberg, *Die Religion des alten Irans*, Leipzig, 1938; F. Cumont, *Les Mages héllénises*, Paris, 1938; H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*, Oxford, 1943; G. Wildengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala, 1938; *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, Uppsala, 1945; *Stand und Aufgaben der Iranischen Religionsgeschichte*, Leiden, 1955; J. Duchesne-Guillemin, *Zorastre: Étude critique avec une traduction commentée des Gāthās*, Paris, 1948; *Ohrmazd et Ahriman*, Paris, 1953; *The Western Response to Zoroaster*, Oxford, 1958; R. C. Zaehner, *Zurvān*, Oxford, 1955; A. Pagliaro, »L'idealismo gathico«, *Saṃjñāvyākaranaṃ: Studia Indologic Internationalia*, Vol. I, Poona i Paris, 1954.

POGLAVLJE IV

# *Grčka misao*

## A

## *Rani počeci*

Mišljenje ranih Grka, kao i svih starih naroda, Egipćana, Babilonaca, Hetita, Feničana i Indijaca bilo je više mitologijsko i spekulativno, više poetičko i teogoničko, nego fizičko ili metafizičko. Ono je pokazalo više igru imaginacije nego djelovanje razuma. Istina je da je glavni napor Grka, kao i ovih drugih naroda, bio da shvate porijeklo prirode stvari, ali poput djece, ono što su razumjeli, bio je više svijet njihova vlastitog vjerovanja, nego onaj stvarni koji ih je okruživao. Sve elemente prirode personificirali su u moćna i besmrtna božanstva, koja imaju iste želje, strasti i odnose kao i oni sami pripisavši im moći, veće ili manje, ovisno o njihovoj veličini i značenju. Nebo, zemlja i neodređeni prostor između njih, tama pod zemljom, okean, rijeka ili voda za koju se pretpostavljalo da kruži oko zemlje, grom i munja, dan i noć, zrak i eter, ljubav i duša – sve su to bila božanstva nazvana Uran, Geja, Haos, Ereb, Okean, Zeus, Dan, Noć, Vazduh, Eter, Eros i Psihe. Najniže područje ispod zemlje nazvano je Tartarom (bog kazne), a područje iznad toga pripada Hadu, bogu mrtvih.

Za Homera, svi bogovi su proizišli iz Okeana i iz njegove sestre i žene, Tetije. U početku je bio bezobličan, neodređeni prostor (Haos) koji je sadržavao klice svih stvari. Iz njega je proizišla Noć, majka sna i krotiteljica svih bogova, i Tmina (Ereb). Noć (Nikte) i Ereb (Tmina) daju Eter (Nebesko Svjetlo) i Hemeru (Dnevno Svjetlo). Potom nastaju Geja, Tartar i Eros. Eros upravlja srcima bogova i ljudi. Geja (Majka Zemlja), proizašla iz Kaosa, rađa Urana (Nebo) i Pont (More). Kad je Uran došao na vlast postala mu je ženom i rodila Titane, Kiklope i Hekatonhejize. Najmlađi sin Urana i Geje, Titan Kron, zbacit će s vlasti oca. Iz Uranove krvi Geja će roditi Gigante, Furije i melijanske Nimfe. Ovaj element grčke kozmogonije je, poput mnogih, pregrčkoga porijekla – njegove varijante nalazimo u kulturama Hetita i Hindusa. Od Kronosa su potekli svi ostali bozi – Zeus, Apolon, Artemida etc. Rana grčka spekulacija, od osvita





civilizacije, oko 1200. p.n.e. do sedmog stoljeća p.n.e. pokazuje da se ona usmjerila, 1. na prirodu stvari u univerzumu 2. na prirodu bogova 3. na porijeklo svijeta i bogova. Stoga se ona može opisati kao kozmologijska, teologijska i kozmogonijska.

## B

## *Grčka filozofija na kopnu i ostrvima Male Azije*

### JONSKA FILOZOFIJA

Vjeruje se da su filozofi Mileta, metropole Jonije, grčke kolonije u Maloj Aziji, kojom je vladala Perzija, oslobodili grčku misao od teogonije i kozmogonije i učinili fenomene prirode i njihovo porijeklo svojim glavnim predmetom. Njihova misao je bila, međutim, više fizička i kozmologijska nego metafizička. Svaki od njih pokušao je da otkrije onu materiju (počelo) iz koje je sve nastalo.

TALES –Prvi iz te grupe mislilaca bio je Tales (rođen 640 p. n. e.) iz Mileta u Joniji, koja je bila trgovački razvijena grčka kolonija u Maloj Aziji i imala čvrste veze s relativno razvijenim narodima Egipta i Babilona. On je bio čovjek velike mudrosti i bio je jedan od sedam mudraca antike. Priča se da je posjetio Egipat i otuda donio geometriju, pretkazao solsticij i pomračenje, vjerojatno na temelju bavljenja babilonskim spisima; izmjerio je visinu piramide s pomoću njezine sjene, promijenio smjer rijeke i otkrio zviježđe Malog Medvjeda. Prema njegovu mišljenju zemlja pliva na vodi, magnet ima život, jer može pokrenuti željezo, voda je izvor i počelo svih stvari, a sve stvari su pune bogova. Kako je došao do posljednjih dvaju zaključaka do sada nije poznato, niti je to bilo poznato u antici, ali veza njegova učenja o vodi s Homerovim Okeanom, očigledna je. Ne zna se je li on ove ideje zapisao, ali i da jeste, nijedan njegov spis nije ostao sačuvan.

ANAKSIMANDAR – Drugi filozof iz Mileta bio je Anaksimandar, mlađi savremenik i učenik Talesa. On i Ferecid (koji nije bio iz Mileta), bili su prva dva Grka koji su pisali u prozi. Za njega, prvi princip iz kojeg proizlaze vječnim kretanjem nebesa, svjetovi, božanstva koja obuhvataju cijelu Zemlju – cilindrično oblikovano središte svjetova – i, svakako i drugih stvari, jeste beskonačna, neodređena, vječna, sveobuhvatajuća, i svenadziruća tvar. Iz ovog neodređeno nečega odvajaju se suprotnosti – suho, vlažno, toplo , hladno, a ovi tvore prirodu sa njezinim odvojenim elementima (vazduh, voda, vatra, zemlja) i suprotnim kvalitetima koji stoje u ravnoteži s pomoću vremena.

Sfera vatre formirana oko vazduha koji okružuje zemlju kao što kora omata drvo, razlomila se u lopte obrazujući tako sunce, mjesec i zvijezde. Sva živa bića na zemlji nastaju postepenim razvojem iskonske vlage pod utjecajem toplote koja je isušuje. Prvo živo biće koje se tako pojavilo bila je riba.

ANAKSIMEN – Treći jonski filozof iz Mileta bio je Anaksimandrov učenik, Anaksimen. On je napisao knjigu od koje je ostala samo jedna potpuna rečenica. Stvaralačka supstancija, prema njegovu mišljenju, jedna je i beskonačna, ali ne neodređena, već određena. To je vazduh koji se mijenja zgušnjavanjem i razrjeđivanjem. U njegovoj najfinijoj formi – to je vatra, kada se zgusne postaje vjetar, kada se ohladi voda, potom zemlja i kamenje, a ostale stvari i bogovi nastaju iz toga. Toplo i hladno također nastaju iz istoga procesa, razrjeđeno postaje toplo, a zgusnuto hladno. Nebo je svod koji naliježe na zemlju poput kape. Nebeska tijela su vatra visoko izdignuta, neka fiksirana kao ekseri u kristalnom svodu, druga se kreću poput »plamenih listova«.

HERAKLIT – S drugim jonskim filozofom, Heraklitom, problem filozofije više nije priroda supstancije, nego priroda promjene. Njegova domovina bio je Efez, jedan od dvanaest gradova Jonije, poznat po svojim hramovima. Heraklit je bio na vrhuncu stvaralaštva oko 500. godine prije naše ere. Kažu da je Heraklit napisao knjigu koja obuhvata svu spoznaju, metafizičku, naučnu i političku i to stilom neuporedivim po svojoj kratkoći i teškoj razumljivosti. Ova teškoća je izražena u priči da je Euripid poslao ovu knjigu Sokratu koji je, kada je upitan što o njoj misli, rekao: »Veličanstveno je ono što sam razumio, ali vjerujem da je takvo i ono što nisam razumio – tome je potreban delski ronilac.« Od ove knjige ostalo je samo 139 fragmenata od kojih je 13 nepouzdana porijekla (možda krivotvoreno). Njegov utjecaj u historiji filozofije ne može biti precijenjen.

Prema njegovu mišljenju dok stvari ostaju iste, one ipak nisu iste i stalno se mijenjaju. U istoj rijeci mi koračamo i ne koračamo, jer onaj tko korača u istoj rijeci zapljuskivan je stalno drugim vodama. Tako nije moguće dva puta zakoračiti u istu rijeku, ili dotaknuti istu materijalnu supstanciju. Postoji stalna promjena, stalno nastajanje, u kojem su biće i ne-biće u skladnu odnosu. Čak se i Bog mijenja.

Univerzum promjene vječan je i neprolazan. Njega nije sačinio ni čovjek ni bog. Njegova temeljna supstancija je vatra, koja također upravlja svim promjenama u skladu sa zakonom. Postoji jedna razmjena – svih stvari za vatru i vatre za sve stvari, kao robe za zlato i zlata za robu.

Postoji *Zakon* univerzuma koji je zajednički svima. To je Božanski zakon i on obdržava sve ostale zakone. Iako stvari nastaju u skladu s tim zakonom, većina ljudi nije u stanju razumjeti ga. Duša ima svoj vlastiti zakon koji se sastoji u narastanju u skladu prema prirodi njezina vlastitog sjemena. Sve nastaje iz temeljne supstancije i njoj se vraća, iz vatre, u skladu sa zakonom *nužnosti.*

*Vatra gori po mjeri i gasi se s mjerom. Sunce neće prijeći svoju mjeru, inače bi ga Furije, predstavnice Pravičnosti, uhvatile.*

*Sve nastaje borbom suprotnosti* između hladnog i toplog, suhog i vlažnog. Mi smo bitno isti kada živimo i umiremo, kada smo budni ili kad spavamo, jer se svaki docniji par suprotnosti mijenja borbom, postaje ono prvo, a ovaj se ponovno mijenja i opet postaje ono drugo. Za duše je smrt da postanu voda, za vodu je smrt da postane zemlja. Iz zemlje nastaje





voda, a iz vode duša. Voda živi od smrti vazduha, vazduh od smrti vatre, vatra od smrti zemlje, a zemlja od smrti vode.

Ono što se razlikuje po sebi jeste u skladu; štogod je u suprotnosti, to je u slozi. Iz suprotnih natezanja, poput gudala i lire, nastaje najljepša harmonija. Bog (Zeus) je dan-noć, zima-ljeto, rat-mir, sitost-glad. On se mijenja poput vatre koja se pomiješa s dimom tamjana i naziva se kako se kome sviđa. Samo je on mudar.

Naše znanje je relativno. Svaka stvar se spoznaje s pomoću njezine vlastite suprotnosti. Bolest čini zdravlje prijatnim i dobrim, glad – sitost, umor – odmor. Ljudi neće znati što je pravilno ako ne znaju što je pogrešno. Umjerenost je najveća vrlina, a mudrost je govoriti istinu i djelovati u skladu s prirodom. Suha duša je najmudrija i najbolja. Karakter za čovjeka je sudbina. Apsolutna istina poznata je samo Bogu za koga su sve stvari lijepe, dobre i pravične.

Heraklitova fizika slijedi iz njegove metafizike: vatra je osnovna materijalna supstancija iz koje nastaju sve stvari i u koju se sve stvari vraćaju, a ovaj ciklus stvaranja i nestajanja traje vječno. Razrjeđena zemlja postaje voda, razrjeđena voda dijelom postaje vlaga, a dijelom postaje slična vatri, a ovim procesom dijelovi svijetlog ognja postaju zvijezde, sunce i mjesec, a tamniji dijelovi, s obzirom na to da su blizu zemlji, formiraju svijetla tijela manjega sjaja. Veličina sunca jednaka je širini čovjekova stopala.

## C

## *Grčka filozofija u južnoj Italiji i na Siciliji*

Oko 530. godine p.n.e. razvio se drugi centar grčke spekulacije a problem filozofije više nije priroda supstancije i mijena, već forma, odnos stvari i trajnost. Pitagora sa Samosa, jednoga jonskog ostrva u Egejskom moru, na zapadnoj obali Male Azije, nastanio se u južnoj Italiji, u Krotonu, grčkoj koloniji, gdje je formirao bratiju koja je imala političke, filozofijske i religijske ciljeve. Ksenofan, jonski mislilac koji je bio na vrhuncu oko 530. p.n.e. doselio je u Eleju, grčko naselje u južnoj Italiji. On i njegov učenik Parmenid i veliki učenik Zenon stvorili su ono što se općenito zove elejskom školom.

### 1. PITAGORA

Pitagora je bio u svom usponu oko 530. godine p.n.e. Nije ostavio nijedno pisano djelo, ali o njemu govore Ksenofan, Heraklit, Empedoklo, Platon i drugi. Cjelokupno svoje učenje izložio je usmeno, jer je jedno od pravila koje su morali poštovati članovi bratstva čijim je osnivačem, pravilo koje je jednako obavezivalo i učitelja i učenike – tajnost. Izdaja se kažnjavala isključenjem.

Kažu da je posjetio Egipat i Babilon gdje je upijao buduće matematičke i religijsko-mističke elemente svoje filozofije. Jedna od njegovih glavnih teza jest ona o preseljenju duše. Njegov sistem ima jedan element asketizma zasnovana na tabuima: branilo se da se jede pasulj, da se ubijaju neke vrste životinja radi žrtvovanja i ishrane, te nošenje vunene odjeće u toku ceremonija. Škola je dala više djela iz matematike, mehanike zvuka te mnoge geometrijske teoreme, ali je teško reći koliko je od ovoga djela pripadalo samom Pitagori. Prema njegovu mišljenju, Broj je Prvi Princip. Brojevi i njihovi odnosi bili su bit svih stvari. Ova ideja navela je pitagorejce da osnovu svoje filozofije potraže u matematici. Osnovni broj je Monada, Princip Jednoga koji je izjednačen s Granicom. Razvili su dualističku kozmologiju utemeljenu na parovima suprotnosti. To su: Jedan-Dva (Monada-Diada); potom, Jedno kao princip Granice koje se stavlja nad Dvoje; princip Neograničene, vječnopostojeće Praznine (prazan prostor sačinjen od vazduha i pare), Nepar-Par, Jedan-Mnoštvo, Desno-Lijevo, Muško-Žensko, Mirovanje-Kretanje, Pravo-Krivo, Svjetlo-Tama, Dobro-Loše i Četvrtasto-Oblo. Stvari nastaju suprotstavljanjem Ograničenog i Neograničenog i njihove harmonije. Iz Monade, (Jednog ili Ograničenog) i Diade (Neograničenog) nastaju brojevi i njihovi odnosi; iz brojeva nastaju tačke, iz tačaka linije, iz linija ravni, iz ravni čvrsta tijela, iz čvrstih tijela perceptibilni elementi (vatra, voda, zemlja, vazduh), a svaki element se sastoji od čestica ili atoma različitih oblika.

Djelujući iz sebe prema vani, Jedno je stvorilo sve oblike, a obratnim procesom posunovraćivanja Neograničenog, stvorilo je zemlju, protuzemlju (tijelo koje se obrne jednom dnevno između zemlje i središnje vatre), planete, sunce, mjesec, zvijezde i sve njihove sadržaje. Sve ima svoj broj – središnja vatra jedan, zemlja dva, sunce sedam i tako dalje. Čak nematerijalne supstancije, poput duše i apstraktnih kvaliteta kao što su pravičnost, hrabrost, pravda, pravac, kretanje itd., imaju određene brojeve.

Škola je rano uočila pravilan odnos između elemenata oktave i dužine strune i odredila ih kao suglasje. Nebesa su u harmoniji, a svojim kretanjem proizvode muziku za koju se kaže da ju je mogao čuti samo Pitagora.

## 2. ELEJSKA ŠKOLA

KSENOFAN – Utemeljivač elejske škole, Ksenofan, bio je Pitagorin savremenik. Dostigao je punu zrelost oko 530. godine p.n.e. Usprotivio se Homeru i Hesiodu zbog toga što su bogovima pripisivali sve ružne osobine kakve susrećemo kod ljudi: krađa, preljub i međusobno obmanjivanje. Prema njegovu mišljenju postoji jedan Bog bogova i ljudi, on je najveći i nije poput ostalih smrtnika ni tijelom ni dušom; stalno ostaje isti, ne kreće se i ne mijenja se. On bez ikakva sredstva sve pokreće snagom svoga mišljenja.

Potpuno saznanje o bogovima, ljudima i stvarima nije moguće. Nitko nikada nije vidio pouzdanu Istinu, niti će je ikada vidjeti. Ono što saznajemo, saznajemo poslije duga traženja.





Sve nastaje iz zemlje i konačno se vraća u zemlju. Voda također doprinosi nastanku i razvoju stvari. More je izvor oblaka, vjetrova i rijeka, a sunce se kreće oko zemlje i daje joj toplinu.

PARMENID – Parmenid iz Eleje bio je Heraklitov savremenik i oko dvadeset pet godina je mlađi od njega. On je bio Ksenofanov učenik i imao je pitagorejca za učitelja. Njegova filozofija, poput filozofije njegova učenika Zenona, bila je reakcija ne Heraklitovu filozofiju. On je preuzeo Ksenofanovu ideju permanencije i razvio je uz pomoć rigorozne logike. Svoje mišljenje je izrazio pjesmom koju je posvetio svom učeniku Zenonu, mlađem od njega oko dvadeset i pet godina; on alegorički govori o tome kako je u kočijama čula, čiji su točkovi bili uši, a konji oči, on došao na mjesto boginje Noći i ona mu je otkrila put Istine i spoznaje.

Na putu Istine, njemu je rečeno da ono što Razum (Logos) može misliti postoji, a što ne može misliti, ne postoji. Nezamislivo je da ono što nije, jeste. Ne-biće, stoga, ne postoji, postoji samo Biće. Ako samo Biće jeste, onda iz toga slijedi da ono ne nastaje, jer ono to već jeste, inače bi ono moralo nastati iz nečega što je Ne-biće. Ali iz Ne-bića ne može nastati, jer Ne-biće ne postoji. Pošto ne postoji ništa izvan njega, ništa ga ne može stvoriti prije u jedno, nego u drugo vrijeme. Stoga je ono stalno prisutno. Zato za nj ne postoji ni prije ni poslije. Ono je stalno i vječno. Kako izvan njega ne postoji ništa što bi ga stvorilo, tako izvan njega ne postoji ništa što bi ga uništilo. Ono je jedna nedjeljiva cjelina, jer nema nebića koje bi ležalo između njegovih dijelova. Ono je svuda isto. Nepokretno je, jer ne postoji ništa izvan njega što bi ga pokretalo i ne postoji ništa u čemu bi se ono moglo kretati. Ograničeno je, ali nije objašnjeno zašto. Pošto nema Ne-bića da ga zaustavlja, ne može ga biti više ili manje u bilo kom pravcu. Ono je stoga potpuno okrugla kugla, savršena, zatvorena u sebi.

Put mnijenja put je neistine i pogrešna vjerovanja. Boginja mu to pokazuje kako bi ga osposobila da se toga čuva. Vjerovanja koja se s tim u vezi pominju kao pogrešna, su: suprotnosti Svjetla i Tame su Prvi uzroci; biti i ne biti isto je; za sve postoji suprotnost; mjesec svijetli svjetlom koje dobiva od sunca; sunce i mjesec su odvojeni Mliječnim putom; zemlja je ukorijenjena u vodi – vjerovanja do kojih su držali neki njegovi prethodnici i savremenici.

Parmenidova spekulacija sadrži četiri temeljna pravila: (1) da je Biće, pošto ne proizlazi iz Nebića, po sebi konačno, (2) da Praznina, pošto ne postoji, ne može ni biti, (3) da mnoštvo ne može nastati iz primarnog Jedinstva, (4) ne postoje kretanje i promjena. Ova pravila bila su općenito prihvaćena kao posljednja riječ filozofije sve do vremena Platona koji je prvi iznio njihove slabosti.

ZENON – Zenon iz Eleje napisao je knjigu pod nazivom *Napadi* da bi odbranio Parmenidovu teoriju Bića kao jednog, nedjeljivog i stalnog. Njegov metod je bio zauzimanje suprotnog stajališta i svođenje istoga na apsurd, pokazujući da ono vodi do kontradiktornih zaključaka. Ovaj metod koji je baš on stvorio, nazvan je *reductio ad absurdum*. On prvo pretpostavlja da postoji mnoštvo stvari; potom pokazuje da one moraju biti konačne i beskonačne; ako su mnoštvo, one moraju biti broj; nema ih

ni više ni manje nego što ih ima; ako je tako one su konačne. Nadalje, ako su mnoštvo one moraju biti beskonačne, jer postoje uvijek druge stvari između njih, ponovno druge između ovih i tako *ad infinitum*.

Ako su stvari brojne, one ili imaju ili nemaju veličinu; ako su bez veličine, tada dodavanje jedne stvari drugoj ne bi bilo dodavanje veličini. Dodana jedinica je beskonačno mala, tako mala kao ništa. Ako bilo što ima veličinu, slijedi da njegov dio mora također imati veličinu, a tako i dio koji mu prethodi; dio koji prethodi također ima prethodnika i tako *ad infinitum*. Stoga mora da postoji beskonačna veličina.

Ako se stvar kreće to nije na mjestu na kojem jest, niti je na onome mjestu na kojem nije, već su obje alternative nemoguće. Ako je stvar na nekom mjestu, ona miruje. Ništa se ne može dogoditi stvari u prostoru u kome ona nije.

Ako je sve u prostoru, prostor je nešto, ili ništa. Ako je prostor nešto onda je prostor po sebi u nečemu, a to nešto opet u nečemu i tako *ad infinitum*.

Zenon je bio i protiv kretanja. S tim u vezi on je iznio četiri argumenta: (1) Ne možeš prijeći danu dužinu, jer razdaljina koju moraš prijeći je pola puta, a moraš prije toga prijeći polovinu te polovine i tako *ad infinitum*. Kretanje je nemoguće i zbog toga što je nemoguće prijeći beskonačne pozicije u konačno vrijeme. (2) Ako kornjača pođe, Ahil je ne može stići, jer dok on prijeđe tu razdaljinu, kornjača će već biti dalje i tako *ad infinitum*. (3) Ako odapneš strijelu prema nekoj meti, ona neće stići u tu metu, jer mora proći kroz beskonačni broj tačaka i to ne može biti učinjeno u konačnom vremenu. (4) Pretpostavimo da imamo tri kruta tijela – A, B i C: A miruje, B se kreće u jednom pravcu, a C se kreće u suprotnom pravcu jednakom brzinom. Tijela u B i C proći će jedno drugo dvostruko brže nego što prolaze pored tijela u A. Otuda jednake brzine odgovaraju nejednakim brzinama, što je apsurdno.

Ove dileme Zenonove zbunjivale su filozofe svih razdoblja, ali stvarno rješenje se našlo tek u fizičko-matematičkom razvoju modernog doba.

MELIS – Melis sa Samosa bio je mlađi od Zenona desetak godina. On nije stvarno živio u Eleji ili u bilo kojemu drugom dijelu Magnae Graeciae, a ipak pripada elejskoj školi zbog toga što je prihvatio većinu Parmenidovih stavova. Napisao je poemu *O Biću* od koje su ostali neki fragmenti. Biće ili Jedno ne može nastati, ne može se mijenjati, kretati, imati bol ili bilo kakvo mnoštvo ili djeljivost. Kad bi Biće imalo početak, ono bi poticalo iz Ne-bića, a ništa ne može proizići iz Ne-bića. Ako Biće nema početka, ono ne može imati kraja, jer ako ništa ne nastaje iz Ne-bića ništa ne može prijeći u Ne-biće. Stoga Biće postoji vječno i neprolazno je. Ne postoji stvaranje ni razaranje. Biće je beskonačno veličinom, jer da je ograničeno bilo bi ograničeno Ne-bićem, što je nemoguće. U Biću nema promjene, jer ako bi se Biće mijenjalo tada bi ono što bi postojalo prije, moralo proći ili postati Ne-bićem, a ono što nije prije, tj. Ne-biće, mora postati, što je oboje nemoguće. Stoga nema razrjeđivanja niti zgušnjavanja. Biće se ne može kretati, jer ne postoji Praznina u kojoj bi se kretalo. Biće ne može osjećati bol (napor), jer se bol osjeća dodavanjem ili oduzimanjem nečega, tj. ne-ostajanjem istog, a Biće uvijek ostaje isto.





## 3. EMPEDOKLO

Empedoklo iz Akraga, grada na Siciliji i glavnoga grada jugozapadne provincije Italije, bio je savremenik Zenonov i bio je iste dobi kao i on. Napisao je dva spjeva – *O prirodi* i *Pročišćenja*. Kao i na Melisa, i na njega je snažno utjecao Parmenid. Slažući se s Parmenidom u tome da Biće ne može nastati iz Ne-bića, da mnoštvo, djeljivost, promjena i kretanje ne mogu nastati iz apsolutnog Jedinstva, te da nema Praznine, on je objasnio mnoštvo, djeljivost, promjenu i kretanje odbacivanjem izvornoga apsolutnog jedinstva. Izvorna nediferencirana cjelina se, prema njegovu mišljenju, sastoji od četiri vječnopostojeća elementa – vatre, vazduha, zemlje i vode – koji ne dopuštaju Prazninu. Svaki od elemenata je neizvodiv i neuništiv i ima svoju posebnu prirodu. Iz ovih elemenata nastaju sve prošle, sadašnje i buduće stvari. Promjena je prosto preuređenje i miješanje ovih elemenata. Ona nastaje iz kretanja, a kretanje ne može nastati iz apsolutnog Bića. Kretanje tumači s pomoću dviju pokretačkih sila, Ljubavi i Mržnje, koje postoje vječno zajedno s četiri elementa i imaju beskonačnu moć. Mislio je da nema apsolutnog stvaranja niti apsolutnog propadanja. Ono što se naziva stvaranjem i razaranjem prosto je spajanje i razdvajanje ovih elemenata; prvo je djelo Ljubavi, a drugo Mržnje.

Egzistencija prolazi kroz tri faze. U prvoj fazi je samo Ljubav aktivna, a elementi su pomiješani zajedno formirajući jednu sveuključujuću Cjelinu – Cjelinu koja nema nogu, koljena niti genitalija, već je to kugla, jednaka sebi sa svih strana. Srednja faza je ona u kojoj su i Ljubav i Mržnja aktivni, ali Mržnja postepeno stiče prednost. U toj fazi elementi se odvajaju od cjeline. Prvo se odvaja vazduh koji struji u krugu i zauzima položaj oko svijeta, a njegov najudaljeniji rub učvršćuje se u formi nebeskog svoda. Zatim slijedi vatra koja suklja uvis ispod očvrsle periferije zraka i zamjenjuje zrak gornje polovine. Vatru slijedi zemlja, a zemlju voda. Daljnjim miješanjem pojavljuju se pojedini udovi, čelo, oči, grudi, noge itd., lutajući okolo i težeći ka jedinstvu. Kada se Ljubav i Mržnja više ili manje pomiješaju zajedno, njihovom akcijom nastaje miješanje ovih udova u slučajne kombinacije, pa nastaju monstrumi i bezobrični organizmi, primjerice, kreature koje imaju lice i grudi s obiju strana – goveda s čelom ljudi i ljudi s glavom goveda. Docnije stvari slučajno dobro spojene opstaju, ostale propadaju. Najpogodnije su za spajanje one koje su slično sačinjene, naime one koje su sjedinjene Ljubavlju. Stvari koje se najviše razlikuju jedna od druge svojim porijeklom, mješavinom i formom, sačinila je Mržnja i one su vrlo opasne. U slijedećoj fazi postepeno se pojavljuju cjelovito oformljeni oblici – prvo biljke, potom ribe, ptice, divlje životinje, ljudi i, čak, bogovi koji su najplemenitiji, a ljudi kažu: stvari su nastale. Kao proces dijeljenja, pod utjecajem stalne borbe, spolovi su odvojeni. Kad je Ljubav potpuno neaktivna, a samo Mržnja aktivna, postignuta je posljednja faza ekstremnog odvajanja i pojedine stvari nestaju, a ljudi, ne znajući istinu, takvo nestajanje nazivaju njihovom smrću.

Poslije faze krajnjeg odvajanja Ljubav ponovno zadobiva prevagu i ponovno ujedinjuje odijeljene elemente, te se individualne stvari opet pojavljuju. Međutim, kada djeluje samo Ljubav, a Mržnja je neaktivna, te

stvari opet nestaju i uspostavlja se prvobitno stanje jednoga sveukljućujućeg Jedinstva. Ovaj ciklus Jednoga koje se mijenja u mnoštvo i mijenjanje mnoštva u Jedno, beskonačno se ponavlja, onako kako je odredila Sudbina.

U *Pročišćavanjima* Empedoklo se bavi odnosom čovjeka i univerzuma. On identificira dušu s vatrom; duša prvo postoji u izvornoj, nepomiješanoj Cjelini (Bog); potom je Mržnja izdvaja iz Cjeline. Ona prolazi kroz faze bilja, divljih životinja i ljudi te, ako se pročisti postom i uzdržanim životom, Ljubavlju se vraća izvornoj Cjelini i postaje jedno s Bogom.

U Čovjeku su prisutni svi elementi – vazduh, vatra, zemlja, voda, Ljubav i Mržnja, a pošto slično percipira slično, čovjek može čulima percipirati sve elemente u svijetu koji ga okružuje. Njegova krv sadrži sve elemente. Njegova misao – svijest, uglavnom prebiva u krvi oko srca. Sve stvari ispuštaju izljeve, a kada su izljevi dvaju tijela takve veličine da odgovaraju porama njihovih odgovarajućih organa, dolazi do senzacije jednoga u drugome. Svi osjetilni organi podjednako su pouzdani; nemati povjerenje u osjetilno iskustvo – pogrešno je.

Tako Empedoklo zasniva spoznaju na iskustvu i priznaje promatranje kao metod istraživanja. Značajni su neki njegovi kozmologijski, botanički i embriologijski nalazi.

Sunce, prema njegovu mišljenju, nije po svojoj prirodi vatra, već prije refleksija vatre poput one koja dolazi od vode. Ona se skupila u loptu koja putuje oko velikog neba. Mjesec, koji je sastavljen od vazduha, zaklanja se vatrom i učvršćuje se kao grad dobivajući svoje svjetlo od sunca. Kada se u svom kretanju obrće oko zemlje, mjesec je ispod sunca, presijeca njegove zrake i na zemlju pada onolika sjena koliki je mjesec. Zemlja stvara noć kada se nađe na putu sunčevim zracima. Ona je učvršćena u sredini nebesa koja se ponašaju poput vode u okrugloj posudi koja se obrće.

Biljke su žive stvari i imaju oba roda u Jednom. Supstancija udova djeteta podijeljena je među roditeljima i dijete sliči roditelju koji mu je više pridonio. Sve stvari udišu i izdišu. Postoje beskrvni kanali u mesu svih njih, razvučeni po njihovoj tjelesnoj površini, a otvori ovih kanala krajnje površine kože izbušeni su mnogim porama, tako da se u njima zadržava krv, ali ipak vazduh lako prodire kroz njih.



## D

## *Grčka filozofija izvan Male Azije*

### 1. ANAKSAGORA I DIOGEN IZ APOLONIJE

ANAKSAGORA – Anaksagora je bio savremenik Zenona i Empedokla, oko deset godina stariji od obojice. Kada mu je bilo dvadeset godina prešao je u Atenu i tamo boravio trideset godina, ali je optužen za



bezbožnost zbog svoje teze da je sunce crvena vruća masa metala; povukao se u Lampsak u Maloj Aziji, gdje je i umro oko 428. godine p. n. e. Družio se s Anaksimenom i Protagorom i bio učitelj Euripida i Perikla; posljednji ga je branio od optužbe što je rezultiralo, prema nekima, novčanom kaznom i protjerivanjem, a prema nekima, osudom na smrt u odsustvu. Napisao je samo jednu knjigu, koje su neki fragmenti i do nas došli.

Anaksagora nije mogao vidjeti kako je Empedoklo izveo beskonačnu raznovrsnost stvari samo iz četiriju elemenata i dviju pokretačkih sila, Ljubavi i Mržnje. On je stoga tvrdio da je prva nediferencirana cjelina sadržavala pomiješane zajedno sve suprotnosti Anaksimandra, Heraklita i Pitagore, sva četiri elementa Empedokla te klice svih stvari, beskonačno male i nebrojene i u svakom pogledu međusobno različite, klice koje će se konačno pojaviti. Da bi objasnio odvajanje stvari i njihov rast iz klica, on je zamijenio Empedoklove pokretačke sile Ljubav i Mržnju intelektualnom pokretačkom snagom Uma. Um je beskonačan, svugdje isti, sâm sobom upravlja, i jedan je, jedinstven. Iako nije ni sa ćim pomiješan, on je ipak prisutan tamo gdje je i sve drugo. Da je pomiješan sa stvarima, one bi ga ograničile u kontroli svega. Um ima znanje svih stvari, pomiješanih i odvojenih, prošlih, sadašnjih i budućih. Ima najveću moć, kontrolira sve što ima život, sve dovodi u red, uključujući rotaciju vazduha, etera, sunca i mjeseca. On je najfiniji i najčišći od svega što postoji.

Anaksagora se složio s Parmenidom i Empedoklom u tome da ništa ne može nastati ni iz čega. Kako je sjeme svih stvari prisutno u izvornoj Cjelini, ništa novo ne nastaje, niti išta nestaje. Promjena znači samo mješavinu i odvajanje.

Anaksagora je mislio da su sve stvari beskonačno velike i beskonačno male – beskonačno velike zbog toga što sadrže beskonačan broj dijelova, a beskonačno male zbog toga što su čak i najmanji dijelovi beskonačno djeljivi na još manje dijelove.

Njegova kozmološka otkrića su slijedeća: Um je u početku dao kružno kretanje pomiješanoj Cjelini (Haos), a ovaj pokret je doveo do odvajanja svih tijela u Kozmosu. Prve stvari koje su se pojavile bile su vazduh i eter, od kojih se potonji identificirao s vatrom. Gusto se odvojilo od rijetkog, toplo od hladnog, svjetlo od tame, suho od vlažnog; svjetlo, toplo i suha tijela zauzimaju viši položaj, a gusta, vlažna, hladna i tamna zauzimaju niži položaj, gdje i zemlja. Međutim, ništa se potpuno ne odvaja od drugoga izuzev uma. Pod utjecajem hladnoće vazduh se učvršćuje u oblake, oblaci u vodu, voda u zemlju, a zemlja u kamenje. Sunce, mjesec i sve zvijezde su crveno usijano kamenje koje okreće rotacija etera. Toplinu zvijezda ne osjećamo zbog toga što su daleko od nas. Mjesec je ispod sunca i bliži nam je. On nema svoga vlastita svjetla, već ga dobiva od sunca. Zvijezde u svojem razvitku prolaze ispod zemlje. Do pomračenja mjeseca dolazi kada ga zakloni zemlja, a do pomračenja sunca ako ga zakloni mlad mjesec. Mjesec je sačinjen od zemlje, ima doline i uvale.

Zemlja je ravna i nalazi se tu gdje jeste zbog svoje veličine: nema, naime, praznine, vazduh je drži da plovi. Rijeke potiču dijelom od kiše, a

dijelom od vode iz šupljine pod zemljom. Refleks sunca na oblake stvara dugu. Vlažnost oblaka dovodi do vjetra ili sručuje kišu.

Nakon odvajanja, vazduh je najprije sadržavao klice svih stvari, a te klice spuštene kišom daju bilje. Životinje prvo nastaju iz vlage, a potom jedna iz druge. Sve žive stvari, biljke na dnu i čovjek na vrhu, imaju dio Uma. Anksagora je formulirao dva načela koja mu omogućuju da izvede svoju teoriju ishrane i rasta. To su ova: (1) da se dio svake stvari nalazi u svakoj stvari[1] i (2) da se slične stvari međusobno privlače. Stvari koje se jedu već sadrže sastojke koji se proizvode u organizmu, tj. krv, žile, kosti, meso itd. Ove sastojke samo razum može saznati. One klice u kojima prevladava krv, po privlačenju sličnoga sličnim, sjedinit će se s krvlju tijela, a one u kojima prevladava meso, po istome principu sjedinjuju se s mesom tijela. Isto je s ostalim dijelovima.

DIOGEN IZ APOLONIJE – Diogen iz Apolonije, grada koji bijaše u Maloj Aziji ili na Kreti, živio je u drugoj polovini petog stoljeća prije naše ere. Bio je to eklektički mislilac, uglavnom pod utjecajem Anaksimena, Anaksagore i Heraklita. On je postavio dva principa: jedan se tiče energije, a drugi korišćenja jezika. Smatrao je da istraživanje mora započeti nečim neprevrtljivim, a izraz treba da bude jednostavan i dostojan. Držeći se strogo miletske tradicije, bio je uvjeren da sve stvari mora da su modifikacijom jedne temeljne supstancije, jer da su različite po prirodi i da nisu bitno iste, ne bi se mogle miješati jedna s drugom niti bi bilo povoljnog i suprotnog utjecaja, niti bi jedna stvar mogla nastati iz druge. Ova temeljna supstancija za njega je, kao i za Anaksimena, vazduh koji je beskonačan i vječan i stvara svjetove. Od njegove kondenzacije i razređivanja – vođenih njegovom svršnom inteligencijom – nastaju sve stvari i postaju različite vrste u različita vremena i njemu se vraćaju. Vazduh je, ukratko, Bog koji ima moć nad stvarima, inherentan im je i raspolaže njima. On je duša svih stvari, jer kad one prestanu disati, tada umiru. To je vazduh koji stvara sve osjete. Kada se vazduh pomiješa s krvlju on je olakšava i prodirući stalno u krv, on proizvodi zadovoljstvo. Kada se ne pomiješa s krvlju, ona bude zgusnuta i zgrušana i stoga dolazi do bola. Diogen također daje jedan sasvim pronicljiv pregled anatomije vena.

## 2. ATOMISTI

LEUKIP – Leukip, koji je bio iz Mileta u Maloj Aziji, bio je na svom vrhuncu oko 430. godine p. n. e. Bio je Zenonov učenik i družio se s Parmenidom, premda su njihove filozofije predstavljale dva različita pola. On je razvio teoriju atoma koju je prihvatio i usavršio Demokrit iz Mileta ili, prema nekima, iz Abdere, a bio je na svom vrhuncu 420. godine p.n.e. Demokrit je sreo Leukipa, a možda i Anaksagoru od koga je bio mlađi četrdesetak godina. Posjetio je Egipat, Haldeju, Perziju, neki kažu

[1] Prilično nekonzistentno on kaže da se prirodne supstancije sastoje samo od dijelova koji su slični cjelini i slični jedni drugima.





čak i Indiju i Etiopiju. Bio je plodan pisac, ali od njegovih djela nije ostalo ništa izuzev 290 fragmenata (uglavnom njegovi etički spisi).

DEMOKRIT – S Demokritom je naučni duh Jonije dosegao svoju kulminaciju. Njegova teorija postala je osnovom sveg docnijeg materijalizma sve do naših dana. Atomisti su izradili svoju teoriju objašnjavajući naše iskustvo nastajanja, prestajanja i kretanja stvari i njihova mnoštva, a to su učinili postulirajući, nasuprot Elejcima, postojanje Praznine i Ne-bića, koje ipak egzistira kao i Biće. Biće i Praznina tj. Ne-biće materijalni su uzroci svih postojećih stvari. Biće nije jedno, ali se sastoji od nevidljivih, malih atoma, koji su beskonačni po broju i oblicima. Atomi se smatraju beskonačnim po formama, jer nema razloga zašto bi jedan atom bio prije jednoga nego drugog oblika. Oni su nedjeljivi, jer su vrlo mali. Oni su kompaktni i puni i u njima nema Praznine. Kreću se u Praznini i spajajući se dovode do nastajanja bića, a njihovim razdvajanjem bića propadaju. Oni se razlikuju jedan od drugog ne po kvalitetu već po obliku, ustrojstvu i položaju, a prema Aristotelovu tumačenju i po težini. Iz ovih razlika se objašnjavaju sve kvalitativne razlike među predmetima.

Cjelina egzistencije je beskonačna. Jedan njezin dio ispunjen je atomima, a drugi dio je Praznina. Veliki broj atoma različitih oblika kreće se u beskonačnoj Praznini. Tu se spajaju po sličnosti i proizvode *vrtlog* – na isti način kao Anaksagorin Um – u kojem se međusobno sudaraju i obrću na najrazličitije načine, i počinje da se odvaja slično od sličnoga. Međutim, kada njihovo mnoštvo sprečava da se vrte duže u ravnoteži, oni koji su finiji napuštaju Prazninu koja ih okružuje, dok ostali zapleteni ostaju zajedno, sjedinjuju svoja kretanja i čine prvu sferičnu strukturu. Tako nastaje zemlja kada veliki atomi ostaju zajedno. Ona je ravna, ali je nagnuta prema jugu. Neki od ovih zapletenih formiraju strukturu koja je prvo vlažna i blatnjava, ali kako se kreće obrtanjem u cjelini, ona se suši i potom se usijava formirajući supstancu nebeskih tijela. Tako nastaju bezbrojni svjetovi koji se razlikuju po veličini i koji se potom opet razbijaju na atome.

U nekim svjetovima nema sunca ni mjeseca, u nekima su veći od onih u našem svijetu, a u drugima su još brojniji. Razmak između svjetova nejednak je: u nekim dijelovima postoji više svjetova, u nekima manje, neki rastu, neki su na svom vrhuncu, neki opadaju, u nekim dijelovima se uzdižu, u nekima padaju. Oni propadaju udaranjem jednih o druge. Neki su svjetovi lišeni živih stvorenja, bilja, ili bilo koje vlažnosti.

U složenim tijelima lakše je ono koje sadrži više Praznine, teže je ono koje sadrži manje Praznine. Duša se sastoji od sferičnih atoma koji prolaze kroz tijelo. Mi udišemo i izdišemo atome duše i život traje toliko koliko traje i ovaj proces.

Svi predmeti, živi i neživi, skupljaju se zajedno u svojim vrstama – golub s golubom, ždral sa ždralom, a biljuri s biljurima na morskoj obali.

Proces nastajanja svjetova i svega što se kreće ne teče nasumce. Ništa se ne događa slučajno, svaka promjena u egzistenciji ima razlog i zbiva se samo po nužnosti.

Prema atomistima spoznaja ima dva oblika: onaj pravi i onaj zamagljeni – osjetilna spoznaja pripada drugom tipu. Oni objašnjavaju osjet vrstom isticanja koje proizilazi iz svega. U slučaju vida, osjet nastaje kako iz vidljiva objekta, tako i iz očiju onoga tko gleda i stvara mutno sjećanje na vazduh, čiji čvršći dio ostaje izvan, ali finiji i lakši dio, slika, ulazi u zjenicu oka, ako oko također projektuje sličnu sliku. Drugi osjeti su objašnjeni veličinom i oblikom atoma. Kako su osjetilni kvaliteti rezultat ovog procesa, oni pokazuju kako stvari utječu na nas, a ne što su one. Kao što će docnije misliti Locke, oblik, ustrojstvo, veličina i težina su kvaliteti stvari i stoga su objektivni, ali boja, zvuk, okus, miris itd. su subjektivni.

Demokritovi etički fragmenti koji su došli do nas u formi aforizama uglavnom su blistavi dragulji i mudrosti i zdravog razuma. Prema njegovu mišljenju sreća je najviše dobro. U teologiji on vjeruje u postojanje bogova, ali su bogovi, kaže on, sačinjeni od atoma i također su materijalni i smrtni kao i ljudi. Samo oni žive duže i imaju veću moć i viši razum. Oni se ne miješaju u ljudske poslove i ne treba ih se plašiti.

## E

## *Filozofija Atine*

### 1. RANIJA POVIJEST

Dovde je cjelokupni razvitak filozofije bio ili u grčkim naseljima na ostrvima i kopnu Male Azije, koja je bila pod imperijalnom upravom Perzije, ili u Velikoj Grčkoj (grčki gradovi južne Italije i Sicilije). Prije početka petog stoljeća prije naše ere Atina nije dala nijednoga velikog čovjeka u oblasti umjetnosti, nauke, književnosti i filozofije, izuzev zakonodavca Solona. Arhelaj (oko 450. prije naše ere) bio je iz Atine, ali je bio mali mislilac; slijedio je principe Anaksagore s izvjesnim modifikacijama zasnovanim na Anaksimandrovoj primarnosti toplog i hladnog, Anaksimenovu zgušnjavanju i razrijeđivanju vazduha i na osnovi Empedoklovih četiriju elemenata. Glavni razlog da je uvršten u historiju grčke filozofije jest taj da je bio Anaksagorin učenik i Sokratov učitelj.

Međutim, pobjeda Atine nad perzijskim kraljem Darijem 490. godine p. n. e. i kombinovane grčke mornarice pod atinskim vođstvom protiv njegova sina Kserksa 480. godine p. n. e., učinili su Atinu političkim središtem. Politička dominacija dovela je do procvata zanata i trgovine što je rezultiralo velikim prosperitetom. Tokom Periklove mudre vladavine koja je trajala trideset godina, od 460. do 430. godine prije naše ere, Atina je bila na vrhu slave. U toku ovog perioda Eshil, Sofoklo i Euripid stvorili su svoja djela, Aristofan svoje komedije, a Fidija svoje statue – sve remek-djela nedostignute ljepote. Pišući historiju perzijskih ratova Herodot je postao otac historijskih nauka, a Tukidid je, pišući *Historiju Peloponeskog rata*, osigurao sebi naziv najvećega historičara antike.





U filozofiji, međutim, historija Atine sve do kraja petog stoljeća bila je daleko od briljantnosti. Ona je dala samo jednoga velikog filozofa, Sokrata i drugog iz Male Azije, Anaksagoru, koji je živio i učio u njoj. Međutim, njezini stanovnici podigoše optužbu zbog bezboštva i kvarenja atinske omladine i osudiše Sokrata na smrt, a Anaksagoru, unatoč Periklovoj odbrani, na doživotno progonstvo. Unatoč tome ovdje je započeo pokret skeptika sa sofističkom filozofijom, dijelom opravdano, a dijelom neopravdano u sjeni ozloglašenosti.

### 2. SOFISTI

#### PROBLEM SPOZNAJE I ČOVJEK KAO TEMA FILOZOFIJE

Dok su se veliki i oprečni filozofski sistemi bili razvili uglavnom podjednako kod azijskih Grka na ostrvima i na kopnu Male Azije te kod zapadnih Grka u južnoj Italiji i Siciliji, oko 450. godine prije naše ere počelo je u izvjesnom krugu talentiranih ljudi da se pojavljuje nezadovoljstvo sa zgradom filozofijskog sistema. Paradoksalni zaključak do tada poznatih sustava učinio je ovu grupu mislilaca skeptičnima u odnosu na filozofiju kao disciplinu koja otkriva istinu. Vođa grupe bio je Protagora iz Abdere u Trakiji koji je bio na svom vrhuncu u posljednjoj polovini petog stoljeća prije naše ere. On je bio Periklov prijatelj i počeo je da podučava Atinjane. Sumnjao je u postojanje bogova i stoga je, kao i Anaksagora, bio protjeran iz Atine pod optužbom da je bezbožnik. Njegove knjige bile su javno spaljene na trgu.

Prema Protagori, mi se ne možemo uvjeriti niti u najviše principe jonske škole, niti u prvi uzrok elejske škole, niti u »atome« Demokrita, niti u Anksagorine »klice« kao jedino točne i istinite; u najboljem slučaju to su neprovjerljive hipoteze. Stoga je svaki razgovor uzaludan. Umjesto trošenja energije na raspravu o prirodi objektivnog svijeta, čovjek treba da se okrene *sebi samom*. Sva spoznaja i njezina valjanost zavise od osjeta. Međutim, naše osjetilno iskustvo je varljivo. Ono otkriva samo ono što prolazi i stoga ne daje univerzalnu istinu. Ne možemo se osloniti ni na razum, jer je on također utemeljen na osjetilnom iskustvu i prosti je nastavak toga iskustva. Kako je sva spoznaja utemeljena na čovjekovim osjetima, ona je istinita samo za njega, a ne za sve ljude. Jedan stav može biti u isto vrijeme i istinit i pogrešan – istinit za jednoga, pogrešan za drugoga. Kako ne postoji apsolutna istina, svaki je »čovjek« kao pojedinac »mjerilo svih stvari.«

Etičke istine podjednako su relativne. Što je korisno za mene može biti štetno za drugoga, a što je dobro za jednoga može biti loše za druge. Dobro pojedinca je samo ono što on drži dobrim za sebe. Samo se lična korist može uzeti u obzir. Iako jedno mnijenje ne može biti istinitije od drugoga, ipak ono može biti *bolje* od drugog. Tako je osjetilna spoznaja, premda nesigurna, jedino moguća za nas i mi treba da je prihvatimo u svakodnevnom životu. Ne zna se da li bogovi postoje ili ne, ali ipak treba da budu obožavani.

Protagora je samo sumnjao u mogućnost sigurne spoznaje, ali je njegov savremenik Gorgija išao dalje, smatrajući da sve što postoji, ako išta postoji, nije spoznatljivo, a ako je spoznatljivo nije saopštivo.

Slijedeći ove prvake, svi sofisti su postali skeptični u odnosu na univerzalnost i objektivnost same istine i usmjerili su se uglavnom na učenja praktičkih umijeća (retorike) da bi se osigurao uspjeh u javnom životu i dobila zauzvrat nagrada. Područja u kojima su oni naučavali u tom cilju bili su logika, retorika i gramatika. Kako nije postojao zvanični sistem obrazovanja, samo su sinovi aristokrata mogli dobiti lekcije od njih. Mase su ih mrzile zbog njihova odnosa s aristokracijom i zbog njihova radikalizma u odnosu prema religiji, a i filozofi drugih škola zbog toga što su, nasuprot uobičajenoj praksi, naplaćivali predavanja. Protivnici su ih nazivali sofistima. Iako riječ »sofist« znači mudar ili učen čovjek, ona je za njih korištena kao termin prijekora, u značenju »varalica koja koristi pogrešne argumente da bi se pokazalo da je istina pogreška, a pogreška istina«, odnosno osoba kojoj nije stalo do toga da nađe istinu, već samo do toga da pobijedi protivnika u diskusiji. Ovaj prijekor bio je konačno opravdan u slučaju docnijih sofista.

Sa čisto filozofijskog stajališta, skeptički pokret sofista nije bio sasvim pogrešan. To je bio potpuno prirodan pokret i pozitivan u dva smisla: nakon razdoblja grozničave intelektualne aktivnosti koje je dovelo do velikih sistema, prirodno je uslijedio period kritike – kritike koja je utrla put daljnjem razvoju. Kritički skepticizam sofista doveo je do filozofije Sokrata, Platona i Aristotela koji predstavljaju najviši stepen koji je grčka spekulacija mogla doseći.

Postojao je i drugi pozitivan rezultat; glavni problemi koji su zaokupljali pažnju graditelja sistema bili su problemi Bića i Ne-bića, supstancije i broja, trajanja i promjene, jednoga i mnoštva, a čovjek u svemu tome nije igrao nikakvu ulogu. Sofisti su bavljenje čovjekom kao pojedincom i kao članom države, postavili kao svoj glavni predmet. Ovaj obrat proširio je horizont grčke spekulacije i dijelom odredio smjer potonjega grčkog mišljenja.

## 3. SOKRAT

Sokrat je rođen u Atini 469. ili 470. godine prije naše ere; na smrt je osuđen 399. godine prije naše ere. Najveći dio svoga vremena provodio je u filozofijskim diskusijama na javnim mjestima.

»U slučaju Sokrata«, kaže Bertrand Russell, »neizvjesno je da li mi znamo vrlo malo, ili mnogo.«[2] Razlog tome je što je za svoje učenje koristio metod konverzacije i nije napisao nijednu knjigu. Svo naše znanje o njemu utemeljeno je na spisima njegovih učenika – Ksenofona, vojnika, čije filozofijsko obrazovanje nije bilo dovoljno da mu omogući da potpuno shvati učiteljeve ideje i Platona koji ga je idealizirao i od njega učinio

[2] Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, str. 102.





glavnu ličnost svojih dijaloga, ali nije ostavio nagovještaja o granicama vlastitih shvatanja, odnosno o početku Sokratovih. Sokrat je bio najveći mislilac svoje generacije. Bio je visokouman, izuzetno pobožan, bez mana, začuđujuće indiferentan prema ovosvjetskim uspjesima i pogodnostima života i izvanredno poštovan od mladeži. Fizički, bio je izuzetno ružan, hodao je bosonog i u pohabanoj odjeći.

Premda nikada nije uzimao nagradu za svoje poduke i bio je protivnik sofističkoga načina mišljenja, katkada je pogrešno smatran sofistom. To je bilo zbog toga što je, poput sofista, odbacivao metafiziku, prirodne znanosti i matematiku, stavljajući čovjeka kao građanina u središte svojih istraživanja; individualnu kulturu držao je ciljom odgoja nezavisno o utjecaju na državu, religiju i tradicionalna vjerovanja.

Sokrat je vjerovao u Boga i besmrtnost duše, a za plemenite i velike, i u srećan život poslije smrti. Bio je religiozan do sujevjerja, jer je išao u delfsko proročište da tamo otkrije tko je najmudriji čovjek u Atini. Proroštvo mu je odgovorilo da je najmudriji upravo on sam, što je za njega bilo potpuno iznenađenje, jer je mislio bog ne može pogriješiti, a eto, onaj tko ne zna ništa, proglašen je najmudrijim čovjekom. Vidjevši da u tome nema nikakve pogreške, on je posjetio sve ljude koji su se isticali velikom mudrošću; s njima je diskutirao samo da bi se razočarao i otkrio da je proroštvo bilo u pravu: oni koji su tvrdili da znadu zapravo nisu znali ništa, dok on, koji je tvrdio da ne zna ništa, znao je barem jednu istinu, tj. istinu da ne zna ništa. Tvrdio je da je još od djetinjstva slušao božanski glas koji mu je uvijek govorio što ne treba da čini. Bog ga je odredio da ispuni filozofsku misiju istražujući sebe i druge.

Unatoč njegovoj religioznosti i njegovu oplemenjujućem utjecaju na omladinu, optužen je da poriče bogove države, da obožava nova božanstva i da kvari omladinu, te je osuđen na smrt trovanjem.

Sokrat je koristio i razvio dijalektički metod koji je uveo Zenon – metod traženja znanja pročišćavanjem ideja pitanjima i odgovorima. To je koristan metod za otkrivanje logičkih protivurječja da bi se postiglo ono što je logički konzistentno; pogodan je za pročišćavanje i definiciju neempirijskih ideja i za pravilnu upotrebu riječi ali, kako kaže Bertrand Russell, nije koristan u otkrivanju novih činjenica.[3]

Nije imao interesa za fizičku, matematičku ili metafizičku spekulaciju. Zanimao se isključivo za etiku i s pravom se smatra njezinim utemeljivačem.

U pitanjima morala shvatanja se mnogo razlikuju, ali za Sokrata zadatak je filozofa da iznađe vječne i univerzalne istine skrivene ispod konfuzne mase mnijenja. Počinjujući sa stvarnim ili tobožnjim neznanjem (njegova ironija) i postavljajući autokonzistenciju kao kriterijum istine, on je postavljao kao predmet diskusije pojmove poput dobrote, ljepote, ružnoće, plemenitosti, mudrosti, pravičnosti, hrabrosti, prijateljstva, države, građanina, da bi saznao njihovo stvarno moralno značenje i da bi došao do jasnih definicija.

[3] *Ibid.*, str. 113.

Bio je uvjeren da svo pogrešno djelovanje dolazi zbog neznanja; kad bi ljudi znali što je pravilno, ne bi griješili. Kako je jedino spoznaja nužna da učini ljude vrlima, govorio je da je spoznaja vrlina. To je najviše dobro i jedini cilj života i bavljenje time jedini je izvor trajne sreće.

Prenaglašavajući ovaj ili onaj aspekt Sokratova sistema njegovi sljedbenici su razvili divergentne pravce mišljenja. Kirenska škola koju je osnovao Aristip iz Kirene, prihvatila je njegovu ideju sreće i užitka u traganju za spoznajom i postavila je najveće zadovoljstvo kao najviše dobro za čovjeka, što je stajalište koje će docnije preuzeti i modifikovati epikurejci. Njegovo isticanje spoznaje kao vrline, kao najvišeg dobra, koje se traži radi njega sama, nezavisno od zadovoljstva koje donosi, učinilo je da je kinička škola, koju je ustanovio Antisten, sjedinila svoje učenje o vrlini i dužnosti s asketizmom, tj. sa krajnjim samouzdržavanjem, samoodricanjem i slobodom od želje – doktrinom koju će docnije razviti stoici. Euklid i Platon kombinirali su njegovu ideju najvišeg dobra s elejskom koncepcijom jedinstva bića i razvili učenje da su materija, promjena i kretanje nestvarni, a da je najviše biće – Dobro – bit svih stvari.

## 4. PLATON

Platon (427–347. prije naše ere) bio je potomak Solona s materine strane i, ako se prihvati pretenzija njegova oca, bio je potomak posljednjih kraljeva Atine s očeve strane. Bio je Sokratov učenik i Aristotelov učitelj. Ostao je član Sokratova kruga od svoje dvadesete godine, do Sokratove smrti. Njegova djela izvanredno su dobro sačuvana. Do nas je došlo dvadeset i šest autentičnih dijaloga. U svojoj četrdesetoj ili četrdeset i prvoj godini osnovao je obrazovnu instituciju poznatu kao Akademija, gdje je podučavao sve do svoje smrti koja ga je zatekla u osamdesetoj godini. Akademija je cvjetala sve do 529. godine naše ere kada je, poslije 926 godina od njezina osnivanja, Justinijan, imperator Istočnoga Rimskog Carstva, koje se preobratilo u hrišćanstvo gotovo dva stoljeća ranije, zatvorio Akademiju »zbog njezina religioznog fanatizma«, ukidajući zvanično grčku filozofiju, nakon čega se »mračno doba spustilo na Evropu«.[4]

Poslije više od polovine stoljeća skeptičke kritike, grčka misao se vratila građenju sistema i dala je dva najobuhvatnija i najintegriranija sistema koja je svijet ikada vidio. Jedan je bio Platonov, a drugi njegova učenika Aristotela. Osnove Platonova sistema iste su u svima njegovim dijalozima, ali s razvojem njegova mišljenja detalji se razlikuju od dijaloga do dijaloga. Jedan izvanredan odlomak u *Historiji filozofije* Franka Thillya iznosi vrlo jasno Platonove odnose s njegovim prethodnicima:

»Unutar Platonova sistema nalazimo kombinaciju i transformaciju učenja vodećih grčkih mislilaca. Platon se slaže sa sofistima u tome da je spoznaja – ako se ograniči na pojavnost – nemoguća; sa Sokratom, da je

[4] *Ibid.*, str. 80.





istinska spoznaja pojmovna; s Heraklitom, u tome da je svijet u stalnoj promjeni (osjetilne pojavnosti karakteriše promjena); s elejcima, da je stvarni svijet – za Platona svijet ideja – nepromjenljiv; s atomistima, u postavci da je biće mnogostruko (Platon prihvata mnoštvo ideja); s elejcima još u tome da postoji Jedno (forma Dobra je jedinstvo); s gotovo svim grčkim misliocima, u tome da je Jedno u osnovi racionalno; s Anaksagorom, da Um upravlja njime i da je različit od materije. Njegov sistem je zreli plod historije grčke filozofije do njegova vremena.«[5]

Prema Platonu spoznaja je poimanje istinskog bića stvari. Kao što su sofisti odlučno pokazali, istinska priroda stvari ne može biti spoznata osjetilnom percepcijom. Istinsko biće neke stvari je njezina ideja, njezina vječna, nepromjenljiva i univerzalna priroda i može se spoznati samo posebnim metodom istraživanja.

Metod koji on koristi za postizanje istine jest Sokratov dijalektički metod, ali ne samo to, on je također razvio *teoriju* ovog metoda. Dijalektika nije diskusija radi diskusije; njezina procedura pitanja i odgovora ima za cilj istraživanje shvatanja zasnovanih na poimanjima partikularija u osjetilnoj percepciji da bi se otkrila, uz pomoć razuma, njihova istinska priroda, univerzalna ideja koja je istina svih takvih pojedinačnosti. To je postepeni proces uz čiju pomoć mi prolazimo od osjetilnog do idealnog. Pošto se univerzalne ideje otkriju, utvrđuje se njihova potpodjela (vrste). Tako se procesom sinteze i analize krećemo naviše i naniže, od ideje do ideje i zahvatamo čitav niz ideja.

TEORIJA IDEJA – Uobičajeno je da se misli da se ideja ili pojam konja formira apstrahiranjem zajedničkih kvaliteta koji se nalaze u svih pojedinačnih konja. Ova ideja ili pojam smatraju se dijelom spoznaje koja postoji u umu onoga tko spoznaje. To nije Platonovo gledište; on smatra da univerzalna ideja koja je istinom svih konja, nije dijelom spoznaje, već je dijelom zbilje. Ona transcendira pojedinačne konje i živi u posebnom svijetu, svijetu ideja. Prisutna je u svojim prolaznim, promjenljivim pojavama, a u osjetilnoj percepciji samo utoliko, ukoliko pojave participiraju u njoj. Što je istina za ideju konja, istinom je i za sve ostale ideje. Sve one postoje u svijetu ideja i gledajući svijet ideja, mi shvatamo cjelinu zbilje, cjelinu racionalnoga kozmosa. U tom racionalnom kozmosu postoje ideje svih stvari (čak takvih kao što su stolovi i stolci), kvalitete, odnosi, vrline i vrijednosti. Najviša ideja je Ideja Dobra koja je identična s Ljepotom i najvišom spoznajom, a najviša spoznaja je shvaćanje ideje Boga.

Platon ilustrira odnos između racionalnog kozmosa, svijeta ideja i svijeta osjetilnog iskustva svojom čuvenom alegorijom o pećini. Valja zamisliti pećinu s jednim otvorom na kraju, izvan koje svijetli vatra. S druge strane je zastor, a između vatre i zastora su ljudi koji su okrenuti prema zastoru; još od djetinjstva okovani su tako da ne mogu pokrenuti noge i vratove, već mogu vidjeti samo ono što je pred njima, na zastoru.

[5] Frank Thilly, *A History of Philosophy*, str. 73.

Kako ti ljudi ne mogu okretati svoje glave, oni mogu da vide samo sjene jedan drugoga i stvari koje nose, koje plamen baca na zastor a koje oni stoga smatraju stvarnim predmetima. Ako se pretpostavi da je jedan od njih oslobođen i da bi izišao iz pećine, prvo što će se dogoditi to je da će biti zaslijepljen bljeskom svjetlosti, ali će se ubrzo njegove oči priviknuti na svjetlo i omogućiti mu da vidi; tada će on vidjeti sjene predmeta na vodi, potom predmete same, a zatim će gledati na svjetlo mjeseca i zvjezdano nebo i konačno, bit će u stanju da vidi sunce danju i da kontemplira nad njim onakvim kakvo jeste. Kada se prisjeti vremena kada je bio zatvoren u pećini i ljudi s kojima je bio zatvoren, on će se osjećati sretnim zbog promjene, a njih će sažaljevati.[6] Pećina je svijet vida, svjetlo vatre je sunce, a čovjekovo putovanje je poput penjanja duše u intelektualni svijet, svijet ideja. »Ideja Dobra« poput sunca »pojavljuje se na kraju« i »kada se vidi, o njoj se zaključuje da je univerzalan tvorac svih lijepih i pravilnih stvari, roditelj svjetla u vidljivu svijetu i neposredni izvor uma i istine u umu, a to je moć na koju mora usmjeriti svoje oči onaj tko hoće da djeluje racionalno kako u javnom, tako i u privatnom životu.«[7]

Ako su vječne ideje jedina čista bića i ako je svijet ideja jedini stvarni svijet, odakle se pojavio promjenljivi svijet osjeta? Da bi to objasnio, Platon zahtijeva drugi princip – princip Ne-bića koje znači nešto što je drugo nego Biće.[8] Ne-biće je isto što i materija. Ono je realno, a ipak postoji kao bezobličnl supstrat fenomenalnog svijeta. Kada ovo bezobličnо Ne-biće primi impresiju ideja, onda se pojavljuje svijet osjetilnih percepcija. On ima zbiljnost samo ukoliko prima otiske ideja. Ukoliko je materijalan, on je nestvaran. Stoga je pogrešno nazivati ga stvarnim svijetom. On je jednostavno – svijet sjena.

KOZMOLOGIJA – U sferi kozmologije Platon se nije našao na čvrstim osnovama i stoga za svoja kozmološka stajališta tvrdi da su samo vjerovatna.

Bog, tvorac svijeta, uobličio je njegovo tijelo iz četiriju elemenata, ne ostavljajući nijedan dio izvana, po modelu svijeta ideja. Da bi ga učinio što je moguće savršenijim, uključio je inteligenciju u nj, a u njegov centar postavio je Svjetsku Dušu, koja je stvorena ranije da bi bila njegov upravljač i sadružica. Tako svijet postaje istinskim živim stvorenjem snabdjevenim inteligencijom i dušom. Ali kako može postojati samo jedna, najbolja moguća kopija originalnoga, postoji samo jedan svijet i on je u najboljoj od svih formi, u sferičkoj formi.

Potom, izvjesnom matematičkom manipulacijom dijelova svijeta, Kreator je sačinio orbite sedam nebesa. On je nastojao da učini svijet što je moguće više vječnim. Ali, darivati jednoj jedinki *vječnost*, atribut idealnog svijeta u njegovoj punoći, bilo je nemoguće. Stoga je On stvorio vrijeme kao pokretnu sliku vječnosti. Zatim je stvorio sunce kako bi

[6] *Država*, VII, 514–16.
[7] *Ibid.*, str. 517.
[8] *Sofist*, 258.





mjerilo kretanje planeta i tako dalo dan i noć. Potom je došlo do stvaranja nebeskog roda bogova (zvijezde i planete) i vrsta u vazduhu i vodi i divljih životinja na zemlji. Poslije svega toga Tvorac sâm stvorio je božanski dio čovjeka, razum, pomiješavši ga s četiri elementa, dijeleći ovu mješavinu na duše jednake broju zvijezda i dodjeljujući svaku dušu zvijezdi. Onda je naredio bogovima, svojoj djeci, da izvrše ostalo kako bi dovršili univerzum ispreplitanjem smrtnoga s besmrtnim. Ova djeca Tvorca, pokoravajući se Očevu naređenju, stvorila su svako pojedino tijelo spajanjem dijelova četiriju elementa, privremeno posuđenih i potom vraćenih na određen način i vezala besmrtne duše s ovim smrtnim tijelima koja su u stalnoj promjeni.

Značajno je da je ovaj mitski pogled na stvaranje univerzuma, u koji sam Platon nije bio siguran, izvršio izvanredno velik utjecaj na srednjovjekovnu misao.

PSIHOLOGIJA – Duša je nematerijalna i prethodi tijelu. Tijelo po prirodi stremi da bude njezinim slugom i da sluša njezina naređenja. Jednom je duša živjela s Bogom u svijetu ideja. Stremeći osjetilnom svijetu ona je bačena dole, zatvorena u materijalno tijelo i osuđena na polazak kroz fazu pročišćenja. Oslobodivši se tijela ona mora položiti račun o sebi na sudu. One koje su bile pune vrlina u ovom svijetu šalju se poslije smrti na Ostrva Milosti, svojim zvijezdama, a zle u Tartar gdje trpe kaznu. Nekolicina velikih grešnika kao što su silnici, međutim, ostaju u Hadu kao poučan primjer za druge.[9] Ako poslije izdržavanja pune kazne duša postane mudrija dobiva bolju sudbinu, ali ako istrajava u gluposti i ne vidi istinu ona ide sve niže i niže prelazeći iz tijela jedne životinje u drugu, a da nikada ne dobije ljudsku formu.[10] Osrednje duše mogu prelaziti od ljudske ka životinjskoj formi i *vice versa*, od životinjskoga ka ljudskom obliku.

Kako duša može znati čiste i vječne ideje, a samo slično može znati slično, ona mora također biti čista i vječna barem djelomično. Njezina preegzistencija u svijetu ideja dokazana je činjenicom da je izvorno snabdjevena određenim principima i aksiomima koji se ne dobivaju osjetilnim iskustvom i stoga samo mogu biti objašnjeni kao prisjećanje iz prethodna života prouzročenog osjetilnim iskustvom.[11] Duša je također besmrtna. Njezina besmrtnost se prihvaća iz dva razloga: (1) Duša je prosta i nedjeljiva, stoga ona ne može biti stvarana sastavljanjem niti uništena razdvajanjem;[12] (2) Duša je princip života, stoga ona ne može postati svoja suprotnost, smrt;[13] (3) Sve što propada – propada zbog vlastita zla. Neznanje, nepravda i neumjerenost specifična su zla duše ali ona ne mogu razoriti poročnu dušu; duša je stoga neuništiva i besmrtna.[14] (4) Duša se sama pokreće i stalno je u pokretu, a ono što je vječno u

[9] *Fedon*, 113 E; *Gorgija*, 525.
[10] *Fedar*, 249.
[11] *Menon*, 86; *Fedon*, 73.
[12] *Fedon*, 78.
[13] *Ibid.*, 80.
[14] *Država*, X, 609.

kretanju to je besmrtno;[15] (5) Duša je racionalna i moralna. Ona mora imati jedan drugi život u kojemu će kaznama i mukama zbog nepravdi i nesavršenstava u ovom životu biti popravljena; (6) u čežnji za vječnim idejama ljepote i istine, duša čezne za besmrtnošću, jer ono što se strašno želi, a ne može biti potpuno postignuto u ovom životu, mora biti dostizivo u drugom životu.

Duša ima tri dijela: razum, duh, i htijenje. Duhovni dio katkada pristaje uz razum i potčinjava se njegovim naredbama. Duh uključuje impulse poput ambicije, srdžbe i opravdane ljutnje, a željni dio uključuje žudnju za osjetilnim zadovoljstvom, bogatstvom i svim vrstama tjelesnih zadovoljstava. Katkada htijenje nadvlada, pa se ono i duh pobune protiv razuma. Harmonična duša je ona u kojoj sva tri dijela djeluju, gdje svaki izvršava svoju funkciju – racionalni dio komanduje, a spiritualni i apetitivni dijelovi izvršavaju njegova naređenja.

ETIKA – Duša je racionalna i besmrtna. Svijet istinskih bića, svijet ideja, izvor je svih njezinih dobara. Tijelo je i materijalno i Ne-biće i ono je osnova za zlo. Ono je samo prolazni zatvor. Oslobođenje od tijela i kontemplacija o lijepom carstvu ideja najviši je cilj života. Otjelovljena duša je mudra ako razum upravlja svima njezinim impulsima. Ona je hrabra, ako njezin duhovni dio pomaže i ako se potčinjava racionalnom dijelu, umjerena, ako se i duhovni i apetitivni dio potčinjavaju naredbama razuma, a pravična, ako sva tri dijela skladno izvršavaju svoje funkcije. Ideal ovog života je postignut ako je čovjek mudar, hrabar, umjeren i pravičan. Najviše dobro života je harmonija duše koja se postiže ispoljavanjem svih četiriju vrlina – mudrosti, hrabrosti, umjerenosti i pravičnosti pod vodstvom razuma. Najviša sreća pripada životu koji postigne najviše dobro i kontemplira najviše ideje.

ESTETIKA – Sva umjetnost je funkcionalna. Njezina funkcija je da imitira, ali ne da imitira predmete iskustva, već one idealne stvarnosti. Umjetnik stoga mora naučiti da kontemplira idealni svijet. Osjetilni predmeti samo uzimaju udjela u idejama. Oni su samo sjene stvarnosti. Ako bi umjetnost imitirala te predmete, ona ne bi proizvela ništa drugo do sjene sjena, a ako stvara iluzije i iskrivljenosti, ona će biti trostruko udaljena od zbilje.

Svaka umjetnost, intelektualna ili korisna, mora se potčiniti dobru države i moralnom životu njezinih građana. Bit će podsticane samo one forme u svakoj umjetnosti koje izražavaju jednostavnost pravilno i plemenito ustrojena uma. Od njihove jednostavnosti zavise njihov stil, harmonija, ljupkost i ritam, a to su kvaliteti koji uzdižu dušu i usađuju u nju istinske i plemenite ideje. Umjetnici će biti samo oni koji su nadareni da raspoznaju istinsku prirodu lijepog i ljupkosti. U poeziji su dopuštene samo himne bogovima i one u slavu velikih ljudi. Pretjerano posvećivanje umjetnosti nije poželjno. To stvara mekuštvo. Izlaganje poroka, neumjerenosti, besmislenosti i nepristojnosti nisko je i prljavo i treba da bude

[15] *Fedar*, 245.





protjerano iz države. Tužne melodije i priče stvaraju slabost u duši, a komična umjetnost pretvara čovjeka u lakrdijaša. Izvjesne slike stvaraju iluzije, a neke skulpture i arhitektura pokazuju pogrešnu proporciju. Prvo stvara lažnost, a potonje nered u duši. Svaka umjetnost koja pokazuje takve tendencije treba da bude protjerana. Da bi se to postiglo, svi umjetnički proizvodi treba da budu podvrgnuti strogoj cenzuri.

TEORIJA ODGOJA – Cilj je Platonove teorije odgoja da učini pojedince, koji pripadaju dvjema višim klasama, istinski kulturnima i dobro osposobljenima za vršenje njihovih funkcija u državi, izvođenjem onoga što im je već maglovito poznato zbog toga što su živjeli prije rođenja u stvarnom svijetu, svijetu ideja. Ona podrazumijeva brižljivu selekciju djece koja najviše obećavaju i njihovu obuku pod strogom disciplinom koju podržava brižljiva cenzura, u (1) muzici, pokrivajući sve umjetnosti unutar područja Muza uključujući poeziju i književnost i (2) gimnastici, koja znači fizičku kulturu. Učenje muzike zabranjuje priče bez moralna značenja, kao što je to mjestimično slučaj u Homera i Hesioda, zbog toga što oni opisuju bogove kako vrše loša djela – općenito, sve što ne uključuje umjerenost, trezvenost, kontrolu nad smijehom, spremnost da se umre za državu i vjerovanje da je ropstvo gore od smrti. Drama treba da opisuje samo besprijekorne karaktere plemenita porijekla, a svaku igru u kojoj glumac igra ulogu prostaka, kriminalca, žene ili roba, treba zabraniti. Muziku koja izražava hrabrost i harmoniju treba podsticati, a pjesme koje izražavaju tugu ili koje pobuđuju opuštenost treba zabraniti. Do određena uzrasta mladići ne treba da imaju šanse da vide loše, ružno ili užasno. Poslije studija muzike i gimnastike dolazi studij matematike i dijalektike i to sve do trideset i pete godine. Potom dolazi petnaest godina praktičkog iskustva na potčinjenim funkcijama sve do pedesete godine kada dolaze do studija čiste filozofije. Kada se taj studij završi, tek onda je osoba dovoljno usavršena da drži najvišu funkciju države i postaje filozof–kralj.

TEORIJA DRŽAVE – Prema Platonu postoji pet tipova političke organizacije: *aristokratija*, vladavina najboljih, *timokratija* u kojoj vladaju oni koji su motivirani čašću, *oligarhija* u kojoj vladaju oni koji žele bogatstvo, *demokratija*, vladavina masa i *tiranija*, vladavina jednog čovjeka koji razvija jedino vlastiti, sebični interes.

U *Državi* Platon daje jedan nacrt onoga što on drži idealnom državom. To je, formom, intelektualna aristokracija. Država je individua u jednomu širem smislu. Analogno podjeli duše na tri dijela, društvo je stratifikovano u tri sloja – upravljači, čuvari i zanatlije. Svaki sloj ima svoju specifičnu vrlinu: upravljači – mudrost, čuvari – hrabrost, a zanatlije samouzdržanost i dobrovoljno pokoravanje. Da bi držala ljude zadovoljnim u njima pripadajućim slojevima, država treba da propagira »kraljevsku laž« da je Bog stvorio ljudska bića od tri vrste: najbolji su stvoreni od zlata, drugi su napravljeni od srebra, a prosta pučina, od mjedi ili željeza. Prvima pristoji da budu upravljači, drugima ratnici, a ostalima da budu manualni radnici – jedan mit koji treba da postane opće vjerovanje za oko dvije generacije. Funkcija upravljača je da modeliraju državu prema uzoru na državu »čiji je model u nebesima«, u carstvu ideja, čuvara da pomažu

upravljačima vojnom službom i odbranom države u vrijeme ratova i pobuna, a zanatlija da se bave zanatima, ručnim radom i vještinama. Kako jedino filozof ima spoznaju zbilje, jedino on zaslužuje da bude kralj. On treba da iz uvjerenja da prihvati tu funkciju, iako općenito ne želi da to učini. Kako je egoizam korijen društvenog zla, čuvari, tj. upravljači i ratnici žive zajedničkim životom sa zajedničkim objedima kao jedna familija bez ikakve privatne svojine, žena ili djece. Muškarci između dvadeset i pete i pedeset i pete i žene između dvadeset i četrdeset godina (tj. kada su u punoj zrelosti), dovode se zajedno na ceremonije posebno priređene radi međusobnog druženja u broju pogodnom za potrebnu populaciju. Sparivanje u tim prilikama očito je određeno kockom, ali stvarno, tajnom manipulacijom na takav način da vrliji dobiva bolje. U društvu zajedničke svojine, žena i djece nijedno dijete ne može znati svoje roditelje niti roditelji svoju djecu. Svi oni pripadaju članovima starije generacije koje treba da nazivaju očevima i majkama, a svi koji pripadaju mlađoj generaciji bit će oslovljavani kao sinovi i kćeri onih iz starije generacije. Djeca začeta u isto vrijeme kada su njihovi očevi i majke spojeni, zvaće jedni druge braćom i sestrama. Bebe preuzimaju njegovateljice u odjelima posebno za njih pripremljenima. One će dobiti samo ono što je nužno za život i bit će tako odgajane da budu sposobne da podnesu surovost i težinu života. Državi u cijelosti neće biti dopušteno da postane suviše bogata ili suviše siromašna, jer i bogatstvo i siromaštvo vode zlu. Državi ne treba dopustiti da bude suviše velika niti suviše mala. Njezina veličina »ne treba da bude veća ili manja nego što je u skladu s njezinim jedinstvom« koje je, u stvari, najviše dobro. Žene zauzimaju ravnopravno mjesto u obrazovanju i državnoj službi kao upravljači i ratnici.

To je nacrt Platonove idealne države. Međutim, on sam je priznavao da ona nije u potpunosti ostvariva. Stoga u docnijem djelu, *Zakonima*, on je modificira u nizu značajnih stavova i daje praktičniji plan koji je smatrao kao drugu najbolju državu. U ovoj državi on postavlja slobodu i prijateljstvo naporedo s razumom. Svi građani treba da budu slobodni i da uzimaju udjela u vlasti. Svakako, robovi koji treba da budu samo stranci, nisu ubrajani među građane. Vlast, koju on sada preporučuje, jest mješavina aristokratije i demokratije. Žene su sada uključene u zajedničke objede čuvara. Brak je također dopušten i ponovno su uspostavljeni porodični život i privatna svojina.

## 5. ARISTOTEL

Aristotel (384–322. p.n.e.) rođen je u Stagiri u Makedoniji, gdje je njegov otac pripadao familiji ljekara i bio je zaposlen kao dvorski kraljevski ljekar. U sedamnaestoj godini postao je Platonov učenik u atenskoj Akademiji, u kojoj je proveo dvadeset godina, sve do Platonove smrti. Godine 334. prije naše ere kralj Filip Makedonski angažirao ga je da bude učitelj njegovu sinu Aleksandru i na tom poslu je proveo sedam





godina. Potom se vratio u Atinu gdje je otvorio novu obrazovnu instituciju na Liceumu. Zbog Aristotelove navike da hoda kada predaje, ova institucija je dobila naziv peripatetička škola (grč. περιπατος = šetalište). Aristotel je ostao upraviteljem ove škole dvanaest godina i u tom razdoblju napisao je najveći dio svojih djela. Na kraju ovog perioda optužen je za bezbožništvo i bio prisiljen da pobjegne u Haldiku, na grčkom ostrvu Eubeji, gdje je i umro godinu dana docnije.

Aristotel je pisao o svim predmetima tada poznatim u svijetu, a većina njegovih spisa dospjela je do nas. Zbirka njegovih logičkih radova dobila je naslov *Organon*. Spise koje je bio nazvao *Prvi principi* sabrao je jedan sastavljač davši im naziv *Metafizika*, jer su vremenski uslijedili nakon spisa iz fizike (grč. μετα = iza). Napisao je niz djela o fizici uključujući jedno nazvano *Auscultationes Physicae* i nekoliko o prirodnoj historiji životinja. Iz oblasti psihologije napisao je mnoge rasprave, uključujući tri o duši. Njegovo glavno etičko djelo je *Nikomahova etika*, a njegova djela o književnoj umjetnosti nazvana su *Retorika i Poetika*.

Prema Aristotelu, filozofija se dijeli na: (1) teorijske studije u kojima je učinjen pokušaj da se spozna postojeće (2) praktičke, koje se odnose na ponašanje i pravila ponašanja i (3) poetičke, koje se odnose na stvaralačka djela umjetnosti. Prve se opet dijele na matematiku, fiziku i »prvu filozofiju«. Postoji, međutim, studij koji prethodi svima ovim kao preduslov: to je studij logike.

LOGIKA – Aristotel je s pravom nazvan tvorcem logike. Principe pravilna razmišljanja koristili su u praksi njegovi prethodnici u svome traganju za znanjem, ali je on bio jedini koji je izvršio njihov teorijski studij, klasificirao ih i organizirao u zaokružen sistem koji je imao izvanredan utjecaj na potonju misao, kako na Istoku tako i na Zapadu. Unatoč nekim grčevitim otporima, *Organon* je vladao suvereno više od dvije hiljade godina.

U *Organonu*, Aristotel pokazuje da prosta ili složena *riječ* izražava značenja ili mentalnu reprezentaciju stvari. To značenje ili mentalna reprezentacija nazvana je *pojam*. Jedan *sud* se sastoji od *subjekta*, riječi koja izražava mentalnu reprezentaciju nečeg postojećeg, *predikata*, riječi koja izražava mentalnu reprezentaciju nečega što se tvrdi (ili odriče) za postojeće i *znaka tvrdnje, jeste* (ili odricanja, *nije*). Istinski sud je verbalni izraz istinskog suđenja koje je kombinacijom ili odvajanjem dvaju pojmova (izraženo subjektom i predikatom), koje pak odgovara kombinaciji ili odvajanju dviju realnih stvari. Pogrešan sud je izraz pogrešna suđenja koje je kombinacijom ili odvajanjem dvaju pojmova koji nemaju takvu korespondenciju.

Mentalne reprezentacije subjekata povezuju se na različite načine. Ovi načini su određeni kategorijama, tj. s deset najviših modusa bića. Ove kategorije su supstancija, kvalitet, kvantitet, odnos, mjesto, vrijeme, položaj, posjedovanje, djelanje i trpljenje. Ništa ne može biti predicirano bilo čemu postojećem što ne spada u jednu od ovih kategorija. Neke supstancije, tj. neke prve esencije i individualnosti, mogu se izraziti samo kao subjekti sudova, nikada kao predikati.

Kada razmatramo dva suda od kojih u jednome predikat afirmira subjekt (A jednako je B), a u drugom negira (A nije B), oni se nazivaju kontradiktornima. Od ova dva suda jedan mora biti pogrešan, a jedan istinit. Ovaj zakon Aristotel je nazvao zakonom kontradikcije. Opet, »može se ili negirati ili afirmirati svaki predikat svakog subjekta«. Između njegova negiranja i afirmiranja nema srednjeg puta. Ovaj princip on je nazvao princip isključenja trećeg. Oba ova zakona utemeljena su na metafizičkom principu »da ista stvar ne može u isto vrijeme i u istom odnosu pripadati i ne pripadati drugoj stvari«. Ovaj princip dan nam je kao neposredan i intuitivan i stoga ne iziskuje dokazivanja. Svaki dokaz i svaka sigurna spoznaja zavise od ovog principa.

Mentalne predstave bitnih obilježja zajedničkih svim individuama u jednoj klasi konstituiraju pojam te klase. Sadržaji ovih pojmova formiraju definiciju klase. Bitni atributi čovjeka – racionalnost i životnost, formiraju pojam i konstituiraju definiciju čovjeka.

Logika je za Aristotela nužan proces. To je proces prosuđivanja koji se sastoji u dokazivanju tvrdnje pokazujući da je to tako i tako i da ne može biti drukčije. Ovaj dokaz se izvodi na slijedeća dva načina.

Prvi način na koji se tvrdnja dokazuje ili demonstrira je dedukcija jedinice koja je silogizam – ime koje je sam Aristotel dao procesu s pomoću kojega se uspostavlja istina suda pokazujući da ona nužno slijedi iz njezinih premisa nazvanih *maior* i *minor*, posredstvom njihova zajedničkog pojma. Sokratova smrtnost je utvrđena pokazivanjem da je Sokrat čovjek *(premisa minor)* i da je čovjek smrtan *(premisa maior)*, a čovjek je zajednički ili srednji pojam, uz čiju pomoć se uspostavlja veza između Sokrata i smrtnosti. Tako se silogizmom pokazuje da ono što je istina za cijelu klasu (tj. univerzalna istina izražena sa »svi«), jeste istinom svake individue ili manje grupe, jer individua ili manja grupa pripadaju toj klasi. Tako je Aristotel utemeljio načelo silogizma: »ma što se tvrdilo (ili odricalo) o cijeloj klasi ili vrsti, može se tvrditi (ili odricati) o svakom dijelu« – načelo nazvano *Dictum de omni et nullo*. Ovo načelo, poput temeljnih načela svih znanosti, saznaje se intuitivno. Njegova primjena omogućuje nam da izvodimo pojedinačno iz općega. Kako na zaključke silogizma utječu razlike u kvalitetu (afirmacija ili negacija) ili kvantitetu premisa (proširenje na sve, neko ili samo jedno), načelo je izvedeno sa čudesnom točnošću.

Svi znanstveni zaključci konačno su izvedeni silogističkim rezoniranjem iz premisa koje se same spoznaju neposredno i intuitivno kao apsolutno izvjesne i kojima ne treba dokaza.

Slijedeći put dokazivanja suda je indukcija – proces s pomoću kojeg se univerzalna načela izvode iz pojedinačnih iskustava njihovim potpunim nabrajanjem. U iskustvu, osjetilne pojedinosti su nam prije i više spoznatljive, ali apsolutnu prednost i veću saznatljivost imaju pojmovi koji su općenitiji i udaljeniji od osjeta. Stoga su izvođenja od općega ka pojedinačnom naučnija, po prirodi dolaze ranije i strožije su dokaziva. Oni koji ne mogu da slijede deduktivni put mogu, međutim, koristiti indukciju. Tako je silogistička dedukcija kod Aristotela posebno naglašena, a indukcija dobiva samo sekundarno mjesto i on se nije bavio njezinim detaljima.





METAFIZIKA – Svaki predmet iskustva sastoji se od dvaju faktora – supstrata (materije) i univerzalnog elementa zajedničkoga svim objektima istog tipa (njegova forma ili esencija), čija je umna predodžba njegov pojam. Platon ne poriče postojanje ove forme ili esencije u individualnim predmetima, ali u njima, ona je samo kopija forme ili esencije koja postoji u svijetu ideja. Aristotel tvrdi da, ako je nužno da se postulira idealna forma u svijetu ideja da bi se objasnila forma čovjeka, bilo bi nužno također postulirati treću formu čije bi ove obje forme bile kopije. Pored toga ove nezavisne esencije nisu ni od kakve pomoći stvarima u njihovu postojanju, kretanju ili promjeni. Dalje, ako su ideje esencije stvari, kako mogu kao esencije postojati odvojeno od stvari kojih su esencije? On zaključuje da je Platonov svijet ideja jedno nepotrebno udvajanje svijeta osjetilnih stvari, on je prosta poetska fikcija. Esencije ili forme stvari postoje samo u samim stvarima: one su im imanentne. Svijet osjetilnih stvari je, stoga, jedini stvarni svijet.

Postoje četiri bitna načela koja prožimaju sve sfere realnog svijeta. To su: (1) materija ili supstrat, (2) forma ili esencija, (3) djelatni uzrok i (4) ciljni ili svršni uzrok. Ova načela su, prema Aristotelu, uzroci svega što postoji u svijetu.

Materija je princip nesavršenosti i individuacije stvari. Ona nije nepostojeća, kako je Platon mislio, već postoji kao mogućnost. Forma se sastoji od bitnih elemenata zajedničkih svim individualnim predmetima istoga tipa, ona je aktualizacija materijalne potencijalnosti. Kako su forme vječne i nepromjenljive, one su najspoznatljivije i najdostojnije da budu predmetom spoznaje. Svaki pokret je promjena od mogućnosti ka zbiljnosti i za sve što egzistira postoji pokretački ili djelatni uzrok. U organskim stvarima su esencija, čimbeni uzrok i svršni uzrok, jedno. Esencija je oblik; ona oblikuje, a njezino vlastito ispunjavanje njezin je cilj. Duša je forma tijela, a ona je također pokretački i svršni uzrok.

Postojeće stvari pokreću i bivaju pokretane. Postoje također stvari koje su samo pokretane. Stoga postoji nešto treće *(tertium quid)* koje pokreće, ali samo nije pokrenuto. To nešto, taj nepokretni pokretač, to je sam Bog. To je čista, vječna Forma, bez ikakve primjese materije, to je apsolutno savršena zbiljnost. To je Apsolutni Duh identičan s Umom kojega ljubi sve i traži sve kao savršen ideal. On proizvodi svo kretanje time što je voljen i tako je svršni uzrok svake djelatnosti. U njemu se potpuno gubi razlika između individualnog i univerzalnog.

Bog je nepokretni pokretač, ali Aristotel nije siguran u to da li postoji samo jedan nepokretni pokretač. Na drugome mjestu astronomska razmatranja vode ga do zaključka da svaka sfera ima nepokrenuti duh – pokretač, a postoje četrdeset i sedam ili pedeset i dva takva duha.

FIZIKA – Zemlja je središte univerzuma; oko njega su koncentrirane naslage vode, vazduha, vatre i etera. U eteričkom sloju su nebeske sfere, pokretne planete, sunce i mjesec. Neke od sfera kreću se unazad. Najudaljenija sfera je sfera zvijezda stajačica koje Bog dotiče, a da sâm nije dotaknut i kojima On daje najbolje kretanje – ... jedinstvenu, kružnu rotaciju, a to namjerno, jer kretanje nije mehaničko, nego je teleologijsko.

Kretanje najudaljenije sfere određuje kretanje svih ostalih sfera koje su nesavršene i na nižem stupnju. Unekoliko nedosljedno Aristotel također pripisuje duh – nepokretni pokretač – svakoj sferi.

Kretanje postoji u tri kategorije – kvantitet (porast ili opadanje), kvalitet (preobražaj) i prostor (promjena mjesta). Kretanje univerzuma nije linearno, već kružno. Postoje dva uslova kretanja – prostor i vrijeme. Prostor je granica kojom je tijelo omeđeno, omeđenje kojim je ono obuhvaćeno. Iz ove definicije slijedi da ne postoji prazan prostor i da prostor nije neograničen, već je ograničen. Izvan sfere zvijezda ne postoji prostor. Vrijeme je broj i mjera kretanja prema onome što je ranije i kasnije. Ono je beskonačno. Univerzum koji se kreće u vremenu također je vječan. On je uvijek bio i uvijek će biti.

BIOLOGIJA I PSIHOLOGIJA – Duša je forma živog tijela kao što je i princip njegova kretanja i njegov cilj. Ona određuje strukturu i kretanje svojega posebnog tijela i koristi ga kao oruđe za sebe. Kako svaka duša razvija vlastito specifično tijelo, nema preseljenja duše iz jednog u drugo tijelo. Postoje različiti stupnjevi duša, kao što postoje različiti stupnjevi života. Duše biljaka određuju njihovu funkciju, nižih životinja njihovu, a ljudi, ljudske duše. Funkcije biljaka su asimilacija, rast i reprodukcija; kod nižih životinja, pored ovih to su osjetilnost, apetitivnost i sposobnost mijenjanja mjesta; funkcije čovjeka su sve navedene zajedno s onom po čovjeka specifičnom, razumskom funkcijom. Kako ljudska duša u sebi kombinuje funkciju cjelokupne žive egzistencije, ona je istinski mikrokozmos. Postoji razvitak unutar svake od vrsta, ali nema evolucije od vrste do vrste. Svaki organ ima vlastitu svrhu, a ta svrha je njegova specifična djelatnost. Srce je sjedište osjeta; iz osjeta nastaju memorija, imaginacija, zadovoljstvo i bol, a iz zadovoljstva i bola, želja. Razum je ili pasivan ili aktivan. U pasivnom razumu pojmovi su potencijalno prisutni. U aktivnom razumu oni su ozbiljeni. Sve niže funkcije i ono što iz njih slijedi, s obzirom na to da su vezane za tijelo, prestaje sa smrću tijela. Čak i pasivni razum koji se bavi predodžbama koje omogućuju nastajanje pojmova, propada s tijelom. Samo djelatni um, zato što je univerzalan a ne individualan i osoban, smrt ne dodiruje. Jedino on ne propada i besmrtan je. Kako se on odnosi prema individui i prema Bogu, nije sasvim jasno pokazano.

ETIKA – U teoriji moralnosti Aristotel postavlja pitanje o tome što je dobro za čovjeka[16] – dobro koje je svrha svih svrha čovjekovih. On odgovara na slijedeći način: kako su u svim živim bićima esencija, načelo djelatnosti i svrha identični, najviša svrha ili dobro jednog organizma mora se sastojati u njegovoj esenciji, u njegovu najvišem ozbiljenju. Najviše ostvarenje biti čovjekove sastoji se u aktivnu vježbanju sposobnosti kojom se razlikuje od svih ostalih bića, u vježbanju sposobnosti razuma. Najviša odlika čovjeka ili dobro za njega stoga se sastoji u tome da izvršava svoje funkcije kao racionalno biće tokom čitavoga svog života.

[16] *Nikomahova etika*, I, 2.





Najvišu svrhu čovjeka tako definiranu Aristotel je nazvao srećom. Iz ovog određenja sreće slijedi da ona nije isto što i zadovoljstvo. Zadovoljstvo samo prati sreću, kao što ljepota prati savršeni razvitak mladosti.[17]

Najviše zadovoljstvo prati najvišu sreću. Kako je sreća u svim svojim stupnjevima dobra, zadovoljstvo može biti dobro ili loše u skladu s tim da li slijedi dobre ili loše djelatnosti. Pošto nema ničega vrednijeg od sreće, postoje stvari koje su mnogo vrednije od zadovoljstva – Vrlina je, na primjer, jedna, a Istina druga.

Etički cilj sreće ne može se postići bez izvjesnih neetičkih preduslova poput, primjerice, ispunjavanja i zadovoljavanja mentalnih, tjelesnih i ekonomskih potreba. Nijedno dijete, rob ili osiromašena osoba ne mogu postići ovaj cilj.

Vrsnoća čovjekova izražava se u vrlini. Pod vrlinom se smatra navika usmjerenja volje da čuva zlatnu sredinu – ravnotežu između pretjerivanja i nedostatka. Na primjer, *hrabrost* kao vrlina sredina je između nepromišljene smjelosti i kukavičluka, *plemenitost* je sredina između rasipništva i tvrdičluka, itd.

Ljudska sreća ili izvrsnost izražava se na dva načina: prvo, u navici da se razumu potčini animalna strana ljudske prirode – njezini apetiti, želje i strasti razumnom pravilu; drugo, u vježbanju razuma u traženju saznanja i kontemplaciji istine. U prvom slučaju sreća se izražava moralnim vrlinama (hrabrost, umjerenost, plemenitost, velikodušnost, častoljublje, poniznost i najvišom od njih, pravičnošću). U drugom slučaju, ona se manifestira u intelektualnim vrlinama koje su dvovrsne: (1) one teorijskog razuma, koje koristimo u našem istraživanju prirode onoga što je nužno i u intuitivnom shvatanju istine (znanost i razum) i (2) one praktičkog razuma, u kojima ispoljavamo odlučivanje u stvarima koliko su moguće da se promijene (umjetnost i praktička mudrost). Znanost se koristi u dokazivanju, a razum u neposrednu poimanju načela. Najviša vrlina sastoji se u ispoljavanju teorijskog razuma. Za vrli život također su potrebna neka neetička dobra. Umjetnost proizvodi nešto ponad same sebe, a njena vrijednost leži u proizvodu. Praktička mudrost odnosi se na ponašanje koje je svrhom po sebi i čija vrijednost leži u namjeri. Ona pronalazi prava sredstva za svrhu na koju se odnosi i ona je promišljajuća, kritička, imperativna i formativna za suđenje korištenjem inteligencije.

Aristotelov stav prema nekim ljudskim odnosima pomalo je čudan. On sina smatra svojinom oca, a roba svojinom gospodara.[18] Otac se može odreći sina, ali sin se ne može odreći oca.[19] Gospodar ne može biti prijatelj svom robu u mjeri u kojoj je on njegov rob, ali on to može biti u mjeri u kojoj je rob čovjek.[20] Simpatije za patnje čovječanstva, a izuzev ako je to patnja prijatelja, ostavljaju Aristotela osjećajno netaknutim.[21]

[17] *Ibid.*, X, 4.
[18] *Ibid.*, 1134 b.
[19] *Ibid.*, 1163 b.
[20] *Ibid.*, 1161 b.
[21] Bertrand Russell, *op. cit.*, str. 206.

POLITIKA – Prva prirodna zajednica za njega je porodica koja se, kada je potpuna, sastoji od oca, majke, djece i robova. Porodica je zasnovana na dva odnosa – na odnosu između muža i žene i na odnosu između gospodara i roba; oba ova odnosa smatraju se prirodnima. Za sve članove porodice otac je apsolutni gospodar, ali on treba da se odnosi prema robovima umjereno, prema ženi, kao prema slobodnu članu zajednice, a prema djeci po pravu naklonosti i uzrasta.[22] Najobuhvatnije ljudsko društvo je država. Cilj države je da stvara dobre građane, pojedince koji će živjeti moralnim i srećnim životom. Kako su najviše vrline intelektualne, zadatak je države ne da stvara ratnike, već ljude sposobne da pravilno koriste mir što unapređuje intelektualnu djelatnost. Država treba da bude dovoljno jaka da bi se odbranila. Njezina veličina ne treba da bude prevelika niti premala radi njezinog postojanja kao skladne cjeline. Njena čitava teritorija treba da bude pregledna s vrha brda (što je svakako moguće samo u gradu-državi). Država ne treba da se upušta u rat izuzev u samoodbrani ili u podjarmljivanju »prirodnih robova«, tj. nižih naroda. Grci kombinuju hrabrost s kulturom i oni su stoga viši narod, a jedino je opravdano da viši narod upravlja nad onime koji je inferioran.[23] Država treba da bude samodovoljna, a da ipak ima izvoznu i uvoznu trgovinu – jedna očita nedosljednost.

Cilj obrazovanja je vrlina, ne korist. Ono je osigurano za slobodnu djecu, ali ne ni u jednoj vještini koja bi im omogućila da stiču novac, ili da im daje profesionalnu efikasnost, ili da deformiše njihova tijela, jer građani ne treba da vode život zanatlija ili trgovaca, što je neplemenito i štetno za vrlinu, niti život profesionalnih atleta, što je štetno za zdravlje. Robovi, međutim, mogu da se obučavaju u korisnim umijećima kao što su kuhanje i poljodjelstvo. Građani treba da posjeduju zemlju, ali obradu zemlje treba ostaviti robovima; oni ne treba da imaju *dokolicu*; a građanima je *dokolica* potrebna za njihovo samoizgrađivanje. Oni treba da uče crtanje, da bi bili sposobni da cijene ljepotu oblika i slike, a skulpturu radi izražavanja moralne istine; da uče muziku ali ne više od onoga koliko je dovoljno za kritičko prosuđivanje. Tretman koji dobijaju građani treba da bude određen razlikom u sposobnostima, svojini, rođenju i slobodi. Jednake treba tretirati kao jednake, a nejednake kao nejednake. Iako je pojedini građanin prije države, sa stajališta vremena, država je po značaju prije individue, jer je cjelina ispred svojih dijelova. Pošto je čovjek društvena životinja, prirodni cilj individue je da živi u društvu. Racionalni cilj društva je sreća čovjekova. Tako su u racionalnom društvu interesi individue i države usklađeni.

Vrijednost pojedinih građana zavisi od vrste vlasti u kojoj su odgajani. Vlade su dobre ili loše zavisno od toga da li im je stalo do interesa svih, ili do vlastita interesa. Sudeći po ovom kriterijumu postoje tri forme dobre vladavine (monarhija, oligarhija i demokratija), prema tome da li vlada jedan čovjek, malo njih ili mnogi. Najbolja forma vladavine je monarhija u kojoj je vladar čovjek intelektualnog dostojanstva i moralne

[22] *Politika*, I, 5.
[23] *Ibid.*, VII, 7.





valjanosti. Prva slijedeća po redosljedu jest ona u kojoj nekoliko ljudi posjeduje takve kvalitete. Aristokratija je bolja od politeje u kojoj su građani politički, intelektualno i moralno približno jednaki. Najgora forma vladavine je tiranija, jer je kvarenje najboljih najgore, a slijedi oligarhija koja je vladavina bogate manjine. Demokratija je najgora od svih loših vladavina.

UMJETNOST – Dobrota i ljepota su različite, jer se prva nalazi samo u ponašanju, a druga i u stvarima koje se ne kreću.[24] Ljepotu stvara umjetnost. Umjetnost je davanje formalnih elemenata materijalnima. Formalni elementi tako utisnuti odgovaraju dvama primarnim ljudskim impulsima: (1) oponašanje i (2) harmonija, ritam i melodija. Oponašanje nam pruža zadovoljstvo čak i kad zrcali najgroznije predmete, jer uključuje učenje i saznavanje prepoznavanjem, a saznavanje je uvijek prijatno. Harmonijom, ritmom i melodijama privlače se čak tek rođena djeca, jer su to prirodna kretanja, a prirodna kretanja, poput kretanja djelatnosti, uvijek se sviđaju. Priroda je učinila čovjeka sposobnim za sve vrste umjetničkih vještina.

Predmet umjetnosti je oponašanje ali ne prosto to: to je oponašanje univerzalnih aspekata stvari i oponašanje u kojem će umjetnik ići čak dotle da pravi kopiju dopadljivog dopadljivijom spajajući rasute elemente i tako dijelom oponašajući, a dijelom upotpunjavajući ono što je priroda ostavila nepotpunim.[25]

Zadovoljstvo od umjetnosti dugujemo olakšanju kroz *catharsis* ili opuštanje sputanih emocija. Na primjer, tragedija koja je oponašanje ozbiljne radnje, moralno značajne i primjerene veličine, pruža takvo opuštanje kroz *catharsis* sažaljenja i straha. Komedija koja je oponašanje ljudi inferiornih po nekim slabostima ili deformacijama, koje nije bolno niti je uzrokom bola za druge, oslobađa smijeh. Pročišćenje emocija u tragediji i komediji ostavlja um gledaoca smirenim i vedrim.

Poezija je značajnija i ima veći filozofski značaj od historije, jer nam saopćava nešto o općim stvarima, dok historija govori o nečemu pojedinačnom. Opće, kojim se bavi poezija, jeste ono što će osoba nužno ili vjerovatno učiniti ili reći, a pojedinačno je ono što osoba stvarno čini ili kaže. Pjesnik je ili čovjek ćutilnosti, ili nadahnuća. U prvom slučaju on je spreman na sućut, a u drugom on je njome obuzet.

## 6. OPADANJE

Najslavnije razdoblje atinskoga kulturnog i političkog uspona bilo je Periklovo doba. Godine 430. p. n. e. Atinu je opustošila kuga. Iste godine počeo je peloponeski rat između Sparte i Atine koji je, poslije dvadeset sedam godina borbi, završen potpunim porazom Atine. Poslije toga Filip Makedonski je porazio Atinjane i njihove saveznike Tebance, 327. p. n. e.

[24] *Metafizika*, XII, 3.
[25] *Fizika*, 119 a, 15.

i Grčka je anektirana rimskom carstvu 146. godine p. n. e. Posljedica ove političke propasti bila je opća demoralizacija privatnog i javnog života.

Intelektualna djelatnost, međutim, nije prestala sa socijalnim i političkim opadanjem. Mislioci različitih duhovnih oblika različito su reagovali na ovo opadanje. Neki su reagovali pozitivno i tražili lijek za sva društvena zla u društvenoj promjeni, praksi vrline, traženju istine i građenju velikih filozofskih sistema. Ovoj grupi pripadao je veliki trio – Sokrat, Platon i Aristotel, s kojim je grčka filozofija dostigla svoj vrhunac. Neki, kao što su to bili Antisten i Diogen iz Sinope, postali su cinični prema svijetu kao cjelini; neki drugi, kao Piron i Timon, postali su skeptični s obzirom na samu mogućnost spoznaje. Zenon i njegovi sljedbenici našli su smirenost u životu posvećenu vrlini, dok su Epikur i njegovi sljedbenici skrenuli pogled s prevladavajućih zala i tražili olakšanje u traženju zadovoljstva. Tako su, tokom perioda političkog opadanja, te društvene i moralne dezintegracije, osim velikih sistema Platona i Aristotela i njihovih sljedbenika, nastala četiri druga oblika mišljenja – kinizam, skepticizam, stoicizam i epikureizam. Unatoč nekim kritičkim revizijama i ponovnu istraživanju, tri od njih zapravo su filozofije povlačenja, a sve četiri zajedno bile su pokazatelji grčke intelektualne propasti.

KINICI – Osnivač kiničke škole u Ateni bio je Antisten, dvadesetak godina stariji od Platona. On je prezirao osjetilna zadovoljstva, oblačio se kao radnik i kretao se među radnicima. Njegov moto bio je »natrag ka prirodi«, pod čime je razumijevao povratak u stanje života u kojemu nije bilo vlasti, braka, privatne svojine, luksuza niti učvršćene religije. Njegov učenik, Diogen iz Sinope, nadišao ga je slavom. Diogen je bio oko dvadeset i sedam godina stariji od Aristotela i umro je godinu dana poslije njega. Iako je bio još vrlo mlad, uputio se Antistenu da traži mudrost i slijedio ga je kao pas. Stari kiničari nisu ga voljeli, čak su ga tukli štapom da ga tjeraju od sebe, ali momak se nije micao. Njegov otac, koji se bavio mijenjanjem novca, bio je uhapšen zbog falsifikata kovanog novca. Diogenov cilj bio je da »falsifikuje sav kovani novac koji je u svijetu u opticaju. Svaki konvencionalni otisak je lažan. Ljudi su otisnuti kao generali i kraljevi, stvari su otisnute kao čast, mudrost, sreća i bogatstvo: sve su to neplemeniti metali s lažnim natpisima.«[26] On je odbacio sve konvencije u odnosu na odjeću i ponašanje, hranu je dobivao prosjačenjem i živio u buretu. Zalagao se za bratstvo ne samo sa svim ljudskim bićima, već i sa životinjama. Priča se da je jednom hodao ulicama držeći fenjer i tražeći čestita čovjeka, i da je Aleksandru Velikome koji ga je posjetio u Korintu i upitao bi li mogao što učiniti za nj, odgovorio: »Da, skloni mi se sa sunca.«

SKEPTICI – Skeptici su bili pod utjecajem predsokratovskih filozofa prirode. Osnivač škole, Piron, bio je oko dvadeset i tri godine mlađi od

[26] A.W. Benn, *Philosophy of Greece*, Vol. II, str. 117; Bertrand Russell, *op. cit.*, str. 254.





Aristotela. Svo naše znanje o njemu dolazi od njegova učenika Timona, jer on sam nije napisao nijednu knjigu. Govorio je da iz osjeta saznajemo stvar samo onakvom kakva se pokazuje, a ne kakva doista jest. Mi ne možemo ništa saznati s pomoću filozofije, jer ne postoje dvije škole koje se slažu o bilo kojemu glavnom problemu; u svakom slučaju neka tvrdnja i njezino poricanje mogu se dokazati istom snagom. Filozofija je *jalova* zbog toga što ne može stvoriti izvjesnost i *nemoguća* zbog toga što vodi beskonačnim protivurječnostima. Također je nemoguće znati bilo koju etičku istinu i stoga nema racionalnog osnova za preferiranje jedne djelatnosti u odnosu na drugu. Otuda u svim pitanjima, moralnim ili metafizičkim, treba da zauzmemo stav potpune indiferentnosti.

Timon je porekao čak mogućnost logičkog umovanja. Da bismo izbjegli beskonačan lanac pro-silogizma za uspostavljanje zaključka, moramo poći od očiglednih načela; ali očiglednih načela nema pa su sva polazišta umovanja naprosto hipotetička. Stoga treba odbaciti svaku spekulaciju.

Pironova škola završila je s Timonom, ali je dosta čudno da su njegova učenja prodrla do samog srca Platonove Akademije, jer su značajno utjecala na njezina upravitelja Arkesilaja (316–241. p.n.e.) i njena sljedbenika Karneada (214–129. p.n.e.). Pod vođstvom prvog, Akademija je postala poznata kao Srednja Akademija, a pod vođstvom drugog kao Nova Akademija. Prema Arkesilaju ništa ne treba prihvatiti bezuslovno. Sokrat je prije njega rekao da postoji samo jedna stvar koju zna, a ta je da ništa ne zna. Arkesilaj je išao dalje i izjavio da on čak ne zna ni to sa sigurnošću.

Njegov sljedbenik Karnead složio se s mogućnošću da, premda ne postoji sigurnost u spoznaji, neki sudovi imaju stepen vjerovatnosti i mogli bi biti uzeti kao vodiči u praksi. Prema njegovu mišljenju ideja Boga puna je kontradikcija, a argument da Bog postoji zbog toga što je svijet racionalan, lijep i dobar, varav je. Svojim tezama on pokazuje moralni pad Atike, primjerice, tvrdnjom da je nepravedan napad na slaba susjeda pravilan put akcije i da bi bilo suludo da jači ne sačuva sebe u opasnoj situaciji žrtvujući slabog.

STOICI – Stoička škola je osnovana u Atini devetnaest godina poslije Aristotelove smrti. Njezin osnivač bio je Zenon iz Kitijuma (na Kipru), koji je tada imao dvadeset i osam godina. Njegovi sljedbenici su bili Kleant (treće stoljeće prije naše ere), Hrizip (oko 282–209. p. n. e.) i Diogen iz Babilonije (drugo stoljeće p.n.e.). Hrizip je svestrano usavršio stoički sistem. Poslije Diogena, stoičke ideje su prešle iz Atine u Rim. Škola je dobila svoje ime prema tzv. Oslikanu trijemu *(Stoa Poikile)* gdje su se ti mislioci obično okupljali. Zenon je, poput Heraklita, bio panteist. On je mislio da je univerzum savršena sfera koja lebdi u praznu prostoru, i koja ima svoju vlastitu dušu, Logos ili kozmički Um. Forma ili sila koja pokreće i materija koja je pokretana su tjelesne, ali je prva tjelesno finija od druge. Obje se spajaju u individualnom. Duša je materijalna – ona je iskra božanske vatre. Ona je *tabula rasa*, čista ploča, koja prima utiske stvari, zadržava ove utiske kao predstave pamćenja, a iz tih predstava pamćenja, obrazuje ideje apstrakcijom. Dok su stvari objektivne pojmovi

su subjektivni. Sva naša spoznaja predmeta zavisi od osjeta i pojmova izvedenih iz tih osjeta. Njezin kriterij je prinudna snaga utisaka.

Okvir stoičkog interesa bio je prilično uzak i poglavito je počivao na etici. Ostale studije bile su samo pomoćne. Prema stoicima, čovjekov najviši zadatak je da uskladi život sa zakonima prirode koji izražavaju racionalnu svrhu univerzuma, i da uz to postigne najvišu mjeru savršenstva. Ni zadovoljstvo ni samointeres ne treba da određuju bilo koje od njegovih ličnih ili društvenih djelatnosti. Um treba da upravlja čovjekom i svime u njemu kao što Logos upravlja svijetom i svim njegovim zakonima. Zakoni njegova života vrli su. On treba da bude gospodar svih svojih želja i da vodi život prema uzoru na savršenu vrlinu. Vrlina je jedino dobro, a grijeh jedino zlo; jedino vrli život je sretan život.

EPIKUREJCI – Pojam »epikurejci« u naše se vrijeme upotrebljava za ljude koji traže čulna zadovoljstva. Takvo značenje, međutim, pojam nema ako se koristi u vezi sa školom koju je otvorio Epikur, u Atini, sedamnaest godina poslije smrti Aristotelove. Nema sumnje da je Epikur identificirao sreću sa zadovoljstvom i držao je prirodnim i racionalnim ciljem života, ali je tvrdio da se ona sastoji u zadovoljstvu uma, zadovoljstvu racionalnim življenjem ili u zadovoljstvu koje može osjetiti samo kulturan čovjek. To obuhvata vrlo ponašanje, estetsko procjenjivanje i prijateljstvo s darovitima i plemenitima. Zadovoljstva koja su u skladu s Umom imaju znake umjerenosti, smirenosti i staloženosti. Inteligentan i razborit čovjek može lako uvidjeti da su trajna, duhovna zadovoljstva dostojnija od trenutnih, a zadovoljstva uma koja uključuju, osim postojećih, i ona iz prošlosti (kao što su prisjećanja) i ona iz budućnosti (kao što su predviđanja), bolja su od tjelesnih. Trenutna zadovoljstva treba žrtvovati trajnima. Funkcija društva je da osigura lični interes ili ličnu sreću pojedinaca. Vrijednost svih zakona i svih institucija treba da bude ocjenjivana po ovom kriterijumu.

Epikur je, kao i stoici, potčinio filozofiju etici. Cilj filozofije, prema njegovu mišljenju, jest da omogući čovjeku da vodi srećan život. Vođenje srećna života, slobodna od svakog straha i brige, traži da ljudi znadu kriterij istine (osjetilna percepcija) koji daje filozofija i uzroke stvari koje je otkrila fizika. U metafizici, epikurejci su slijedili Demokrita u svakom pogledu, izuzev što su atomima dali moć da odstupaju od njihova određenog puta i tako uveli jedan elemenat kontingencije u svijet inače mehanički determiniran. Oni su odbacili niz vjerovanja aktualnih u njihovo vrijeme. Bogovi nisu stvorili svijet, kažu oni, jer, pošto su izuzetno srećni, nisu imali potrebe za tim. Nema nikakva smisla vjerovati da oni brinu o ljudskim djelima. Duša nije besmrtna, ona propada s tijelom.

Epikurejskoj školi je pripadao Metrodor iz Lampsaka (umro prije Epikura), Hermarh (270. ? p.n.e.), Apolodor (?) i Zenon iz Sidona (oko 150–78.p.n.e.). Nijedan od njih nije ništa dodao učenjima učitelja. U prvom stoljeću prije naše ere epikurejstvo, kao i drugi filozofijski sistemi, prešlo je u Aleksandriju i Rim, a Atina je izgubila svoj status intelektualnoga središta svijeta. Grčka filozofija iscrpila je svoje mogućnosti.





## BIBLIOGRAFIJA

F. Ueberweg, *A History of Philosophy*, prijevod G. S. Morris i Noah Porter, dva toma, 1872; T. Gomperz, *Greek Thinkers*, četiri toma, prijevod Magnus i Berry, 1912; W. Windelband, *History of Ancient Philosophy*, prijevod H. E. Cushman, 1899; A. W. Benn, *Philosophy of Greece*, dva toma, 1898; W. T. Stace, *A Critical History of Greek Philosophy*, 1920; E. Zeller, *Outlines of history of Greek Philosophy*, prijevod Alleyne i Abbot, 1931; Frank Thilly, *A History of Philosophy*, dopunjeno izdanje od Ledger Wooda, 1951; Alfred Weber, *History od Philosophy*, prijevod F. Thilly, dopunio R.B. Perry, 1925; Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, 1946; S. Radhakrishnan i drugi, izdanja, *History of Philosophy, Eastern and Western*, dva toma, 1953.; F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, 1912; *Plato's Theory of Knowledge*, 1935; H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 1934-38.; K. Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers, A Companion to Diels' »Fragmente der Vorsokratiker«*, 1946; *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, 1948; M.C. Nahm, *Selections from Early Greek Philosophy*, treće dopunjeno izdanje, 1947; C. M. Bakewell, *Source Book in Ancient Philosophy*, dopunjeno izdanje, 1939; C. H. Moore, *The Religious Thought of the Greeks*, 1916; T. V. Smith, *Philosophers Speak for Themselves*, 1935; A. H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy*, 1947; J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, četvrto izdanje, 1930; *Greek Philosophy*, dio I, *Thales to Plato*, 1914; F. Breier, *Die Philosophie des Anaxagoras*, 1840; K. S. Guthrie, *Pythagoras*, 1919; A. Brieger, *Die Urbewegung der Atome*, 1884; Hasting's *Encyclopedia of Religion and Ethics*, članak »O Sopistima« i članci o pojedinim misliocima; Xenophon, »Memorabilia« u *Works of Xenophon*, III, prijevod H. G. Dakyns i IV prijevod J. S. Watson; E. Zeller, *Socrates and the Socratic Schools*, prijevod O. J. Reichel, 1885; *The Stoics, Epicureans and Sceptics*, 1892; R. L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 1914; G. Grote, *Platon and Other Companions of Socrates*, četiri toma, 1888; *The Dialogues of Plato*, prijevod B. Jowett; *Aristotle's Works*, izdanje J. A. Smith i W. D. Ross, 1910-31; D. R. Dudley, *History of Cynicism;* M. M. Patrick, *The Greek Sceptics;* C. Bailey, *Epicurus, the Extant Remains*, 1925; W. J. Oates, izdanje *The Stoics and Epicurean Philosophers*, 1940; A. E. Taylor, *Epicurus*, 1911.

POGLAVLJE V

# *Aleksandrijsko-sirijska misao*

## A
## *Neopitagorejci*

Veliki osvajački pohod Aleksandra Velikoga prema Istoku nije samo razorio stari, intenzivan i skučen život samodovoljnih grčkih gradova – država, već je također obilježio odlučnu promjenu u intelektualnom i duhovnom životu Grčke. Širenjem grčke civilizacije po Bliskom Istoku horizonti pojedinih Grka znatno su se proširili, ali je slom starih gradova–država stvorio osjećanje izolacije i iskorijenjenosti, koje je ljude ponukalo da se okrenu prema unutra više nego prema vani, kao što se do tada činilo. Drugi i valjaniji razlog ovog pomjeranja grčkog mišljenja može se otkriti u proširenu skepticizmu poslije Aristotelove smrti. Uistinu, skepticizam je postojao i dok je Sokrat tek bio rođen, ali metafizičke spekulacije predsokratovskih mislilaca vodile su u nerazrješivu konfuziju sumnje. Sokrat je tražio od ljudi da posmatraju čovjeka, umjesto prirodu, jer bi se u području ljudskih problema kompetencija Uma mogla lakše dokazati, nego u području onoga fizičkog ili metafizičkog. Međutim, protest skepticizma poslije Aristotela bio je razarajući. Sofisti su izjavili da je cjelokupni filozofijski poduhvat njihovih prethodnika bio beznadežno pogrešan i da njihovoj pogrešci nema lijeka.

To je zaista bilo tužno; došlo se do uvjerenja da nisu bila samo rješenja takozvanih »trajnih« problema filozofije besmislena već, također, da nijedno zadovoljavajuće rješenje nije moguće, barem ne metodama i tehnikama koje su se tada koristile.

Tako napadnut, razum mogao je naći utočište samo u vjeri. U periodu koji je slijedio nalazimo filozofiju lišenu nezavisnosti: ona je postala oruđem teologije. Ritter kaže »Osjećanje otuđenosti i čežnje za višom objavom bili su karakteristični za posljednja stoljeća starog svijeta. Ova čežnja je, na prvome mjestu, bila samo izrazom svijesti o propasti klasičnih naroda i njihovih kultura, najavljujući nastupanje nove ere i





oživljavala je ne samo hrišćanstvo, već također i prije njega – pagane i jevrejski aleksandrizam te druge srodne pokrete.[1]

Ne nalazeći više u Grčkoj vazda otvoren dom filozofije, filozofi su išli u Egipat i Rim noseći svoja učenja sa sobom. Oni su održavali kurseve i predavanja koje su ljudi slušali s oduševljenjem i entuzijazmom. Međutim, poduhvat nije tako uspio u Rimu, kao u Aleksandriji. U Rimu doduše, filozofija nije mogla dati svoje obilježje poeziji, retorici, pravu i izvjesnim temama konverzacije, ali je u Aleksandriji dala ljude koji su joj osigurali originalnost, krepkost i energičnost. Aleksandrija nije bila samo središte grčke kulture i učenosti, već, što je još značajnije, bila je mjesto susreta grčkog i istočnog mišljenja. Ona je dobila kozmopolitski karakter i pokazala značajno usmjerenje prema orijentalnom mišljenju. Rezultat ove interpretacije grčkih i semitskih kultura bio je sintetička civilizacija poznata kao helenizam, u suprotnosti prema helenskoj ili čisto grčkoj civilizaciji. Helenizam je zavladao ne samo u Aleksandriji i Siriji, već po cijeloj Zapadnoj Aziji.

Bilo bi netačno identificirati današnje geografske granice Sirije s njezinim starim granicama. U rimsko doba, na početku hrišćanske ere, Sirija je označavala zemlju zapadno od Eufrata i sjeverno od Arabijske pustinje, uključujući Palestinu i Palmiru, pružajući se na sjever do Taurusa. Uobičajeni jezik Sirije bio je aramejski, sličan hebrejskom. Hebrejska riječ »Aram« prevedena je riječju »Sirija«, a izvorno su riječi Aramejac i Sirijac bile sinonimi. Poslije helenizacije zemlje vladajuća klasa i činovnici počeli su upotrebljavati grčki jezik s malim utjecajem na masu koja je nastavila da koristi svoj dijalekt. Takvo stanje stvari nastavilo se do prvoga/sedmog stoljeća kada je, poslije muslimanskog zauzeća, sirijski postao postepeno dijalekt i, u izvjesnom smislu, liturgijski jezik u odnosu na arapski, premda je imao veliki utjecaj na vokabular, izgovor i čak na gramatičke forme arapskog jezika koji ga je potisnuo.

Radi studija aleksandrijske i sirijske filozofije, jer su njih dvije išle zajedno i međusobno se prožimale, mi smo našu temu podijelili na:

(1) Neopitagoreizam,
(2) Jevrejsko-aleksandrijsku filozofiju,
(3) Neoplatonizam,
(4) Rano hrišćanstvo.

Ono što je zajedničko svima ovim spekulacijama jeste »dualističko suprotstavljanje božanskog i zemaljskog; apstraktna koncepcija Boga; isključenje svake spoznaje božanske prirode; prezir prema osjetilnom svijetu, na osnovi Platonova učenja o materiji i silasku čovjekove duše iz gornjega svijeta u tijelo; teorija posrednih sila ili bića preko kojih Bog djeluje na svijet pojava; zahtjev za asketizmom i samooslobađanjem od stega osjeta i vjerovanje u višu objavu čovjeku u stanju nazvanu Entuzijazam.[2]

[1] C. Ritter, *History of Philosophy*, str. 330.
[2] E. Zeller, *Phil. der Grichen Isteseitum*, Vol. III, str. 566.

Neopitagorejstvo i judejsko-aleksandrijska škola stoje zajedno na početku hrišćanske ere. Neopitagorejce, koji su bili bitno religiozni u svom pogledu na svijet, predstavljali su P. Nigidije Figul, Sotion i posebno, Apolonije iz Tiane, Moderat iz Gada i docnije, Nikomah iz Gerase i Numenije iz Apameje.

Neopitagorejci su bili izazito eklektični. Bili su pod snažnim utjecajem Platona, Aristotela i stoika, a da ne govorimo o starim pitagorejcima čija su učenja pokušali da ožive.

Neopitagorejske doktrine nisu mogle procvjetati u Rimu gdje, kako kaže Seneka, nisu mogle naći profesora da ih predaje, nego su zadobile tvrđavu u Aleksandriji. Neopitagorejci su kombinirali monoteizam s fatalističkim kultom bogova i demona, ali su ga istodobno transformirali uz pomoć Platonovih i Aristotelovih učenja u poštivanje Boga kao čistog duha kome treba služiti ne vanjskim žrtvama, već tihim molitvama, mudrošću i vrlinom. Poput Platona i Aristotela, neopitagorejci su pravili razliku između jedinstva i mnoštva, a također između božanskog i zemaljskog. Oni su učinili niz pokušaja da se oslobode ovog dualizma; nastala je konačno velika razlika u shvatanjima Božje prirode i njegova odnosa prema svijetu. Neki su identificirali Boga sa Platonovom svjetskom dušom, drugi su ga zamišljali kao neizrecivu »Monadu« iz koje proistječe i jedinstvo i mnoštvo. Neki su ga držali imanentnim, ali slobodnim od svih dodira s materijom koja bi ga mogla okaljati. Stoga je za neopitagorejce, a posebno za one koji su došli kasnije, bio imperativ uvođenje Demiurga kao posrednika između Boga i materije. Metafizika neopitagorejske škole zahtijevala je četiri načela, tj. Boga, svjetski um, svjetsku dušu i materiju, od kojih su prva tri pomogla u obrazovanju hrišćanske koncepcije i trojedinog Boga, dok je četvrto utrlo put učenju o emanaciji.

Neopitagorejci su dali dubok metafizički smisao broju. Krajnju osnovu svega dobra kao i reda univerzuma osigurala je Monada, dok se Diada smatrala odgovornom za sav nered i nesavršenstvo. Jaz između njih dviju, tj. između Monade i Diade, premošćen je uvođenjem ideje svjetske duše koja je bila izgrađena pod utjecajem stoičkih, aristotelovskih i platonističkih koncepcija.

Izvjesne koncepcije logike broja neopitagorejaca izgledaju današnjem umu neobično; oni su mislili da je kretanje nebeskih tijela harmonično uređeno brojem (ideja egipatskog porijekla) – ukratko, mislili su da određeni brojevi imaju sveti karakter, posebno broj 10 – suma piramide od četiriju spratova, 4+3+2+1=10.

U takvim koncepcijama njihova imaginacija se tako razmahala da se mogao steći utisak da neopitagorejstvo nije ništa više do astrologija, okultizam i bulažnjenje o misterioznim svojstvima brojeva.

U epistemologiji, oni su slijedili Platona – pojmom spoznaje obuhvataju spiritualnu percepciju, diskurzivni razum, mnijenje i čulno opažanje. Znanost dugujemo diskurzivnom razumu, zaključak mnijenju, a lijepu viziju duhovnom opažanju.

Nikomah iz Gerase koji je živio oko 140. godine govorio je, kao i Platon, da su ideje vremenski prije obrazovanja svijeta i da su ideje bile brojevi. Ali, dok je Platon tvrdio da ideje imaju nezavisnu egzistenciju,





Nikomah se zadovoljavao time da im dadne potčinjenu ulogu. On je smatrao da ideje postoje u Božanskom Umu i da djeluju kao uzori prema kojima se uobličavaju stvari ovoga svijeta.

Drugi mislilac koji je pokušao da spoji Platona i Pitagoru bio je Maksim iz Tira (prva polovina drugoga stoljeća). Osim što je bio eklektik, on je bio sofist i retoričar. Kao i ostali platonisti, Boga je suprotstavio materiji i dao demonima posredničku ulogu između Boga i čovjeka. On je uveo veliku hijerarhiju demona i anđela koji služe kao Božji ministri i čovjekovi čuvari – anđeli. On je identificirao Boga s čistim razumom, a materiju je držao izvorom nesavršenosti univerzuma. Grijesi nastaju pogrešnom upotrebom čovjekove slobodne volje i nisu rezultat nekoga zlog činioca koji djeluje izvana. Maksim nije vjerovao u bilo kakvu grešnu svjetsku dušu kojoj bi se mogle pripisati ljudske pogreške.

Maksimova misao neobično nalikuje Rūmijevoj i mislima drugih muslimanskih mističara: duša je privremeno zatvorena u ljudsko tijelo i vječno teži da se oslobodi i sjedini s Božanskim Izvorom.

Još jednoga eklektičkog mislioca iz Sirije, po imenu Numenije iz Apameje, koji je živio u drugoj polovici drugog stoljeća, mnogi drže stvarnim utemeljivačem neoplatonizma. Hitti kaže:

> »Plotin, grčki filozof iz Egipta kome je dana ova čast, bio je u narodu optužen da je temeljio svoja učenja na onima Apamejca i 'da se kitio tuđim perjem'.«[3]

U svojim spisima Numenije je spajao pitagorejska i platonovska shvatanja na takav način da je uzimao Pitagoru kao najviši autoritet – čak optužujući Platona da je posuđivao od njega – pa ipak je dao prednost Platonovim idejama. Za njega porijeklo grčke filozofije seže do orijentalaca, a Platona je nazvao »Mojsijem koji govori atički«.

Numenije, međutim, nije bio prosto sljedbenikom Platonovim; on se od njega razlikovao, pošto je razlikovao graditelja svijeta kao drugog boga od najvišeg Božanstva. Osnova ove distinkcije počiva u njegovoj metafizici gdje Bog, koji je katkada identifikovan s Aristotelovim umom, katkada s Pitagorinom Monadom, a ponekad s oboje, stoji nasuprot stvaranju koje je, zbog toga što je nesavršeno, posve inferiorno u odnosu na nj. Univerzum je stvorio drugi bog, Demiurg, koji je dobar zbog toga što ima udjela u esenciji prvog. On dobiva spoznaju posmatranjem nadosjetilnih arhetipova i daje svijetu postojanje. Univerzum kojega je stvorio drugi bog, smatrao je Numenije trećim bogom. Tako shvaćen, Bog postaje kozmičko trojstvo koje obuhvata tri božanstva:

Oca
Tvorca
Stvorenje

koje Numenije naziva ocem, sinom i unukom.

[3] P.K. Hitti, *History of Syria*, Macmillan, London, 1951. str. 324.

Numenijeva psihologija je dualistička kao i njegova metafizika. Pošto je čovjek duhovan i tjelesan, on uzima udjela u obje svjetske duše. Ovaj mislilac je bio dovoljno mudar da otvoreno ne osudi tijelo: njega treba optužiti samo ako stoji na putu razumu i kada služi kao mačja šapa u rukama zle svjetske duše. Međutim, unatoč njegovu najboljem mišljenju Numenije se nije mogao potpuno osloboditi prevladavajućeg načina mišljenja – govorio je da zatvaranje racionalnog dijela ljudske duše u tijelo ukazuje na pad duše i da oslobođenje duše treba da bude provedeno dugim nizom reinkarnacija. Otuda postojeći život treba da bude samoporicanje i samoodricanje tj. život razuma bez strasti.

U njegovu naglašavanju preseljenja kao sredstva oslobađanja, Numenije je bio pod utjecajem indijske misli kao i njegov učitelj Pitagora.

Treba ukratko pomenuti P. Nigidija Figula zbog njegova interesa za Pitagorinu filozofiju, a također i Apolonija iz Tiane, koji je razlikovao jednoga Boga od ostalih bogova. Kako je prvi neizreciv i apsolutno čist, on ne može doći u kontakt sa zemaljskim stvarima zbog njihove materijalne konstitucije. Apolonije nije volio takva žrtvovanja jednom Bogu, to je on rezervirao za manje bogove. Treba kratko da pomenemo i Moderata iz Gada koji je inkorporirao platonizam i neteološke doktrine u pitagoreizam. On je broj jedan držao simbolom jedinstva, a broj dva simbolom razlike i nejednakosti.

## B

## *Jevrejsko – aleksandrijska filozofija*

Među preteče neoplatonizma treba ubrojati neopitagorizam i jevrejsko-aleksandrijsku filozofiju uz dodatak mnoštva drugih tendencija koje se ne mogu ovdje razmatrati zbog nedostatka prostora. Iz skupine jevrejskih mislilaca izdvojit ćemo Filona ostavljajući sve ostale prosvjetitelje, opet zbog nedostatka prostora.

Filon, Jevrej, rođen je u Aleksandriji nekoliko godina prije Hrista. Njegova filozofija je pokušaj da se nađe sklad između tradicije Izraela i tradicije Grka. Filon je osjetio da su neki estetski elementi grčke kulture bili oprečni izvjesnim elementima koje je sadržavala jevrejska religija. Da bi potro razlike i da bi pokazao sklad između dvaju sistema mišljenja i prakse, prihvatio je alegorijski metod interpretiranja Svetog pisma koji su već upotrebljavali Jevreji u Aleksandriji. Prema ovoj interpretaciji obrezivanje je, na primjer, trebalo da znači i da služi kao simbol odsijecanja strasti i bezbožničkih shvatanja. Filon je često kritikovao literaliste zbog njihova cjepidlačenja oko riječi. Međutim, sâm Filon nije bio u potpunosti simbolist. On je znao da, ako se jednom odbrani jedna vanjska praksa, na osnovi toga što je korisna kao simbol, vrlo je teško prihvatiti da ona bude obavezom za sva vremena koja dolaze. Filon je stoga priznavao da je doslovni smisao često praćen dubljim smislom i da oba smisla treba da budu prihvaćena zajedno. »Premda obrezivanje simbolizira odbacivanje svih strasti, osjetnosti i bezbožnih misli, ne možemo narediti da se





odstrani praksa, koja se vršila, jer ćemo u tom slučaju biti obavezni da napustimo javno obožavanje Boga u hramu i hiljadu drugih svečanosti«, kaže on u *De Migratione Abrahami*.[4]

Filon je više bio religiozni propovjednik nego filozof. On nije imao želju da izloži teoriju univerzuma koja bi mogla čvrsto počivati na logičkom razumu, nego se bitno usmjerio na život duše i njezino postizanje Lijepe Vizije. Imajući na umu taj cilj, on je odvojio mističko iskustvo od svih ostalih psihičkih iskustava: dok nas ono izdiže iz svakodnevnog života i stavlja nas u izravan dodir s nekom strahovitom stvarnošću, ovo potonje, psihičko, nas vezuje uza zemlju i uz osjetila. U ovome je Filon slijedio Platona koji izlaže svoju religiozno-mističku sklonost u *Gozbi* i *Fedru* s tom razlikom što Filon, pošto je prije i poslije svega Jevrej, nije mogao identificirati Boga s nepersonalnim Platonovim Božanskim Umom. Međutim, u sugeriranju metoda za »kultivaciju duše« on ponovno svoju pažnju usmjerava ka Grcima, posuđujući njihovu psihologiju i gradeći na toj osnovi pravila za sistematsku vježbu duše da bi se postigla vizija Boga.

Filonova teologija je mješavinom platonizma i judaizma. Jevrejsko učenje prikazuje Boga kao tijesno povezana sa svijetom; platonička, premda inzistira na Božanskom upravljanju svijetom i na svijetu kao Božjem djelu, ne kaže da je odnos koji Bog ima prema svijetu nužan ili automatičan. Srednji platonizam priznavao je hijerarhiju božanskih bića, inzistirao na transcendenciji Boga i držao vidljivi svijet bićem kojim upravljaju i koji su stvorile posredne Božanske moći. Filon je morao izmiriti te dvije koncepcije.

Vjerovao je u jednoga Boga, vječnoga, nepromjenljivog, daleko udaljena od pojavnog svijeta, u Boga kao Prvi Uzrok svega što postoji. Uzročnost, međutim, implicira promjenu pa se Bog ne može držati izravnim tvorcem univerzuma. Posredničke sile su, stoga, nužne da bi se objasnilo upravljanje i stvaranje svijeta i onoga što on sadrži. Ove sile Filon je opisao vrlo zbrkano: katkada je govorio o silama, ponekad o dvije sile, a ponekad o jednoj.

Problem pred kojim se našao Filon bio je razvitak mnoštva iz apsolutna jedinstva; rješenje je trebalo naći u nemogućnosti kontemplirajućeg uma da reprodukuje apsolutno jedinstvo u sebi. U *De Migratione Abrahmi*, Filon daje jedan pregled »mnoštvenog« pojavljivanja Boga ljudskom umu. Kada Bog osvijetli dušu, ona ga vidi trostruko – kao jednoga s dvostrukom sjenom; na najvišem stupnju sjena nestaje i Bog se vidi kao jedan. U *Quaestiones in Genesim* Filon kaže da um »vidi Boga trostruko« zahvaljujući slabosti svoga viđenja. »Upravo kao što tjelesno oko vidi dvostruku pojavu iz jednoga svjetla, tako oko duše, jer ne može obuhvatiti Jedno kao jedno, čini trostruki opožaj, u skladu s pojavom glavnih služećih snaga koje stoje ispred Jednoga.[5]

[4] Filon, *De Migratione Abrahami*, ed. T. Mangey, Vol. I, str. 450.

[5] *Idem*, *Quaestiones in Genesim* naveo A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1940, str. 70-71.

Najviša od svih Božanskih snaga je *Logos (Riječ)*. Katkada mu Filon slažući se s Aristobulom i drugima ranijim komentatorima, daje ime *Sophia*, ali češće upotrebljava termin *Logos*. U nekim svojim spisima on *Sophijom* naziva najviše dijelove u koje se *Logos* dijeli. *Logos* ima dvostruku prirodu; u čovjeku, to je *razum* ali također i *govorna riječ*. U Svemu, Logos se dijeli na netjelesne i arhetipske ideje od kojih se sastoji inteligibilni svijet, a kopije ovih netjelesnih ideja tvore svijet opažaja.

Na jednom drugom mjestu nazvao je *Sophiju* majkom *Logosa* – obično je naziva *Božanskim Logosom* bez kvalifikacije ili distinkcije – posrednicom između Boga i čovjeka. To je, takoreći, instrument s pomoću kojega Bog stvara svijet i posrednik s pomoću kojega ljudska inteligencija, poslije pročišćenja, stiže u nebesa. Filon nije jasan u pogledu nezavisne egzistencije Logosa; čini se da u njegovu sistemu sile imaju malu ili nikakvu egzistenciju neovisno o njihovoj funkciji. »Njegovo shvaćanje sila pod utjecajem je savremenih grčkih ideja, ali možda one doista pripadaju tajanstvenoj vrsti potčinjenih kvazi – bića (izvršitelja) koja prate *Božanstvo* u semitskom i perzijskom mišljenju; one su *Anđeo, Mudrost* i *Dah Božji* u jevrejskom Pismu; možda su sile *Nestvoreni Zakon rabina* i *kvazi–personificirane Božanske Vrline* ili *atributi* perzijske (zoroastrijske) teologije, naime, Ameshā Spente.[6]«

U svakom slučaju, Filon se u ovome pogledu nije izjasnio; kao što Ueberweg kaže u svojoj *History of Philosophy*, on se kolebao između atributivne i supstantivne koncepcije *Logosa*. Hipostazirao je *Logos* u osobu i reducirao ga na prost atribut ili funkciju prve osobe.[7] Ono što je zanimljivo za potonje mišljenje nije priroda *Logosa* kao takva, već identifikacija *Logosa* s platoničkim svijetom formi i korištenje ove koncepcije u tumačenju stvaranja ovoga svijeta. To je kasnije postalo snažan poticaj mišljenju srednjovjekovnih teologa. Filozofijski govoreći, Filonov *Logos* nije drugo do princip jedinstva u razlici, odvajanja i ujedinjavanja suprotnosti u materijalni svijet. Međutim, možda sâm Filon ne bi volio da bude prosuđivan filozofijski; ideja *Logosa* za njega nije bila metafizička nužnost, ona je bila psihološki nužna za dolazak u dodir s Bogom.

Filonovo učenje o »pneumi« i »mističkom jedinstvu« ima jednako značenje; prvo je slobodnostvaralačko u-dahnjivanje od strane Boga, čime nastaje slika Boga u čovjeku, koja sačinjava najviši dio čovjekove duše, nadređen »psyche«.

I druge škole izvan jevrejskih krugova izdvajale su jednoga Boga, vječnog i nepromjenljivog, kao Izvor i Prvi Uzrok univerzuma. Gnostičke sekte filozofijskoga porijekla prihvatile su Boga kao Prvi Uzrok iznad nesavršenstava i promjena zemaljskog svijeta i stoga su tražile posrednika ili emanaciju da bi objasnile stvaranje jednoga nesavršenog i promjenljivog svijeta.

[6] A.H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy*, Methuen, London, 1947, str. 162.
[7] Ueberweg, *A History of Philosophy*, Vol. I, prijevod Morris and Porter, Hodder & Stoughton, London, 1872, str. 231.





C

## *Neoplatonizam*

PLOTIN – Preteče neoplatonizma mogli bismo tražiti u neopitagorejstvu, jevrejskom gnosticizmu i drugim pravcima, uključujući hrišćanstvo, koje je, takoreći, postalo Weltanschauungom većine koja je imala bilo kakvu živu religiju u svijetu grčke kulture: njezin siroviji i praznovjerjem opterećen oblik u nižim slojevima društva, a rafiniraniji i heleniziran među obrazovanima.

Utemeljivač neoplatonizma bio je Amonije Saccas, Plotinov učitelj. *Saccas* znači *nosilac torbe*, dakle, ukazuje na zanimanje kojim se Amonije bavio i zarađivao za život. Ništa se definitivno ne može utvrditi s obzirom na njegova filozofijska uvjerenja. Neki su tvrdili da je proklamovao identitet Aristotelovih i Platonovih stavova, a također i besmrtnost duše. Međutim, nema historijskog dokaza koji bi pomogao da se odlučimo za jedno ili drugo. Ne postoji opravdanje za tvrdnju da je Amonije bio prvi koji je formulirao tezu da je Jedno izvan svijeta ideja – postavka od temeljne važnosti u Plotinovom sistemu.

Plotin je bio Egipćanin grčkoga jezika i kulture, rođen možda 205. godine. Bio je uglavnom razočaran učenjima koja je susretao sve dok, nakraju, nije došao do Amonija čije ga je učenje potpuno zadovoljilo. Kod Amonija je ostao jedanaest dugih godina i ostavio ga je samo da bi se pridružio imperatoru Gordianu u nadi da će studirati perzijsku i indijsku filozofiju. Kako misija nije uspjela, Plotin je, da bi sačuvao život, pobjegao u Antiohiju. U četrdesetoj godini došao je u Rim gdje je uspio da zadivi kralja i kraljicu. Dopuštenjem kralja, namjeravao je osnovati filozofijski grad gdje bi stanovnici trebali da žive u skladu s Platonovim učenjem, ali je intervencija plemstva odvratila kralja da prihvati taj prijedlog. U Rimu je formirao vlastitu školu i ondje je naučavao ostatak života. Bolna smrt, možda od raka na grlu, označila je 270. godinu kao kraj njegove sjajne karijere.

Sigurno je da je Plotin bio upućen u glavne stavove filozofijskih škola Grka, posebno Aristotelovih i Platonovih. On je marljivo čitao djela Numenija i pao pod njegov utjecaj. Tu je možda razlog složenosti i naboju koje srećemo u njegovim spisima. Nije bio lak zadatak sintetizirati krajnje složene tradicije koje je Plotin naslijedio. U njegovoj filozofiji postoji dvostruki cilj, kozmički i religijski. On namjerava dati potpun pregled stvarnosti koji bi također služio i kao vodič za duhovni život. Ove dvije težnje išle su zajedno i mogu se razdvojiti samo iz teorijskih razloga. Međutim, ne može se odbaciti činjenica da je dvostruki zadatak značio veliki napor i da je Plotina doveo do toga da kaže mnogo onoga što se savremenom uhu čini bizarnim.

Stvarnost je za Plotina jedna uređena hijerarhijska cjelina koja obuhvata dva pokreta, penjanje i silaženje. Prvi je automatska kreativnost po kojoj više stvara niže, dok je drugi pokret povratka, po kojemu duša biva reapsorbirana u Božanskom Izvoru. Prvi je pokret od jedinstva ka mnoštvu, drugi je povratni pokret, tj. od mnoštva ka jedinstvu. Plotin

katkada naglašava jedan, a katkada drugi i govori stvari koje je teško uskladiti. Očito je iz njegovih spisa da je on sebi postavio zadatak koji je već po svojoj prirodi bio nerješiv.

Na čelu njegova sistema stoji transcendentalni Prvi Princip, Jedno, koje je neizrecivo i neshvatljivo i za diskurzivni i za intuitivni razum. Ispod Jednog su dvije hipostaze koje su univerzalni korelativi cjelokupnog okvira ljudskog života, fizičkog i intelektualnog. To su *Nous*, Aristotelov Djelatni Um i Svjetska Duša čija je funkcija da kontemplira i usmjerava svijet. Hipostaze su sjedinjene jedna s drugom i s Jednim, prvo emanacijom, koja je isijavanjem naniže s višega i drugo, povratkom u kontemplaciju od nižega ka višemu.

Plotinova koncepcija Jednoga vrlo je složena i bila je različito tumačena. Jedno se može smatrati neopitagorejskim apsolutnim Jedinstvom iz kojega proizlazi mnoštvo. Za Jedno se ne može reći da ima biće, jer taj način mišljenja uvodi dualitet između subjekta i objekta, a u Čistom Jedinstvu ne može biti dvojstva. U apsolutnu stanju, u njegovoj prvoj i najvišoj hipostazi, Jedno niti je egzistencija niti misao, niti pokrenuta, niti pokretljiva; to je prosto *jedinstvo* ili, kako bi Hegel rekao, Apsolutno Ništa, Imanentno Negativno. Postoji u Plotina tendencija izvedena od platonista i srednjih stoika da odbaci sve predikate Jednoga iz straha da bi obuhvatili Njegovo jedinstvo. Ova tendencija je, međutim, ispravljena drugim, mnogo pozitivnijim pristupom: ako se Jedno nazove Bogom, tada Bog jeste Bog ne zbog toga što je On ništa, već zbog toga što On obuhvata sve. On je, međutim, bolji nego stvarnost koje je izvorom. Ideje obrazuju sadržaj Njegova uma, ali su one usprkos tome nasavršene slike u poređenju s jednim Dobrom i poprimaju isijavanje »ljupke milosti koja utječe na njihovu ljepotu« od Prvog Izvora. Pozitivni aspekt Jednog toliko je naglašen na nekim mjestima da, čini se, protivurječi temeljnim Plotinovim pretpostavkama. Jedno je, kaže on, čista volja – ona voli Sebe i uzrokom je Sebe. Ova karakterizacija oprečna je njegovu ranijem stavu i opravdava upotrebu ljudskog jezika za temeljnu stvarnost.

Kod Plotina negativni i pozitivni aspekt idu zajedno. Pozitivni aspekt je, međutim, znatno naglašeniji. Jedno može biti transcendentalno ali, ako je stvarnost, Ono neće biti prosto Veliko Poricanje o kojem se ništa pozitivno ne može tvrditi.

Ova tačka može dobiti daljnje razjašnjenje ako se istražuje Plotinov religijski život; nema sumnje, on je imao istinsko mističko iskustvo. Porfirije svjedoči o tome, a čitav duh i smisao *Enneada* nosi teret takva čega. Međutim, kakva je priroda ovog iskustva i što je njegovim ciljem? Neki su držali Plotina panteistom i antiracionalistom, za koga je cilj rastvaranje sebe u ništa. Neki su mislili da je pokušao ostvariti svoj preegzistirajući identitet s Jednim vlastitim naporima, dok drugi kažu da je njegovo iskustvo bilo izvorno mističko, poput iskustva velikih hrišćanskih i muslimanskih mistika. Prva interpretacija je apsurdna, druga je djelimično istinita. Postoji, međutim, i treća koja istinski tumači njegovo gledište.

Plotina su, tako reći, razdirale protivurječne tradicije koje je naslijedio: Jedno je i transcendentalno i Jedinstvo-Apsolut. Nadalje, Jedno je





nedostupno i cilj je našega vlastitog samoostvarenja. Plotinove protivurječnosti i naponi rezultat su ovih nerealnih stremljenja u njegovom Weltanschauungu. U oba slučaja pozitivni aspekt prevladava, ali ne treba smetnuti s uma činjenicu da je napetost stvarna i bitna.

Kako je svijet nastao iz Jednoga? Mislioci prije Plotina prihvatili su dualizam: oni su razlikovali svijet od njegova tvorca. Ali dualizam nije bio odgovor na ovaj problem. Ako se tvorac i stvorenje razlikuju u biti, pitanje o nastanku svijeta ostaje neriješeno kao i uvijek. Plotin je odgovorio na pitanje tvrdnjom da se svijet razlikuje od Boga u aktu više nego u esenciji. Svijet je Bog ali Bog nije svijet. Da bi to objasnio Plotin je razvio teoriju emanacije.

Plotin je uočio da je emanaciju vrlo teško objasniti i da je to donekle moguće metaforama. I *Nous* i duša proizvedeni su spontanim i nužnim isticanjem života iz Jednog. Oni ostavljaju svoj izvor neumanjen. Odnos između Jednoga i drugih hipostaza opisan je kao odnos sunca i njegova svjetla, ili »poređenjem s radijacijskim učinkom vatre, snijega ili mirisa«. Može li se dati ikakvo filozofijsko značenje ovoj koncepciji? Teško je uvidjeti koje bi se značenje moglo dati emanaciji ili radijaciji kada se primijeni na duhovna bića. Osim toga, zašto, ako je proces vječan, jedna emanacija može biti niža od druge? To su tačke koje nadilaze razumijevanje.

Plotin je imao drugi način da objasni svoju teoriju emanacije. On predstavlja Jedno kao korijen ili sjeme, kao mogućnost iz koje će sve stvari prijeći u zbiljnost. Ovo poređenje koristilo se da bi se opisao odnos nižih hipostaza prema višima. O duši on kaže da ima mogućnosti koje se mogu ozbiljiti samo u materijalnom svijetu, pa piše: »Ako je nužno da ne postoji samo Jedno . . na isti način je nužno da ne bi trebalo da postoje samo duše u odsutnosti stvari koje nastaju kroz njih; to pretpostavlja da svaka priroda ima inherentnu osobinu da stvara ono što dolazi poslije nje i da se razvija kao da proishodi iz nekakva nedjeljiva sjemena. Ranije biće uvijek ostaje na svom vlastitom mjestu, a ono koje nastaje poslije stvoreno je od jedne neizrecive moći (ili potencije).«[8] To će pokazati da je poređenje sa sjemenom primijenjeno na sve hipostaze uključujući Jedno Sâmo. Međutim, bit će očigledno za svakoga tko se bavi Plotinom, da ovo poređenje izaziva suprotnost ostatku *Enneada*. Jedno može biti početkom svega, ali to ne može biti sjemenski početak. Plotinov sistem je više teleološki, nego evolucijski. Glavni smjer univerzalnih snaga je prema gore, a ne prema dolje.

Druga hipostaza, prva emanacija Jednoga, *Nous*, vrlo je složen pojam. To je slika Jednoga koja se okreće prema Njemu da bi ga shvatila i razumjela. Okretanjem, ona postaje *Nous* (um) – *osjetilna percepcija*, ako je objekt poimanja osjetilan, a *racionalno poimanje* ako je objekt shvatanja nadosjetilan. *Nous* uključuje u sebe svijet ideja. Prema tome ideje su imanentne *Nousu* i ne postoje kao njemu nešto izvanjsko.

[8] A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, str. 61.

Jasno je da je Plotinu nužan pojam emanacije da bi Prvi Uzrok ostao nepromijenjen. To je *Nous* koji je stvarnost iza svijeta pojava; opažene stvari samo su sjene stvarnosti.

Iz *Nousa* proizlazi treća hipostaza, tj. *Psyche*, tj. načelo života i kretanja, Svjetska Duša, koja je u univerzumu i uzima udjela u svakomu živom stvorenju. On drži da je čitav svijet živ i da se čini da sudjeluje u nekom životu poput našeg. Dalje, život zahtijeva uzrok koji se mora pronaći u inteligenciji, jer se svugdje mogu naći inteligentne djelatnosti. Plotin tvrdi da inteligentna djelatnost nije ništa, do duša.

PORFIRIJE – Najznačajniji učenik Plotinov bio je Porfirije, rođen 232. možda u Bataneji, u Siriji. Bio je minorna osoba, pa ipak vrlo lojalan učenik i vjeran sljedbenik, koji je svojom lijepom dikcijom omogućio pristupačnost i lakše razumijevanje Plotinovih teza koje su, u jeziku njihova autora, izgledale teške i nejasne. Porfirije je bio veći praktičar i osoba religioznija od učitelja. Govorio je da je cilj filozofiranja spas duše. Uzrok zla je želja za niskim i prljavim, a sredstva pročišćenja su samopročišćenje, asketizam i filozofijska spoznaja Boga. Dok je bio na Siciliji napisao je knjigu gdje kritizira načela hrišćanstva, posebno sâmo božanstvo, Hrista. On je prvi među Plotinovim sljedbenicima branio helenski paganizam nasuprot hrišćanstvu, a poznat je po svojem zanimanju za demone kao posrednike između Boga i čovjeka.

JAMBLIH – Njegov zavičaj je Kalkis u Kelesiriji i bio je učenikom Porfirijevim. Poput učitelja, i on je učio u Rimu poslije smrti Plotinove, ali se potkraj života povukao u Siriju gdje je i umro 330. godine.

Obilježje Jamblihove filozofije je prodor sirijske teologije s njezinim najvećim koncepcijama, s njezinom neizobraženom i budalastom igrom brojevima i s njezinim nastojanjem da iznađe osnovne forme natprirodnog. Jamblih je stavio vjeru iznad povijesti i objave, odrekao se docnije grčke filozofije i tvrdio da Bog može činiti sve.

Nakon Plotina, neoplatoničari su ustali protiv bujanja hrišćanstva. Da bi ga zaustavili, oni su nastojali da izrade cjelovitu teologiju utemeljenu na Platonovim dijalozima, haldejskim proroštvima i starim grčkim, egipatskim ili bliskoistočnim mitovima. Oni su se također usredotočili na razradu Plotinova sistema, učinivši ga sasvim potpunim.

Jamblih postavlja još jedno, apsolutno neizrecivo i neodređeno prvo Jedno, iznad Plotinova Jednog. Ovaj posljednji je stvorio inteligibilni svijet, iz kojeg je emaniran intelektualni svijet. Objekti mišljenja pripadaju inteligibilnom svijetu, dok mišljenje pripada intelektualnom svijetu. Postoji daljnje cijepanje, potpodjela ili klasifikacija, koja čini čitav sistem besmisleno apstraktnim i beznadežno nestvarnim. Plotin je razlikovao Biće, Život i Inteligenciju, ali nikada nije išao tako daleko da prekine složeno jedinstvo unutar triju hipostaza: to su učinili Jamblih i njegovi sljedbenici. Komplikacije nastaju ne zato što bi njihovi filozofijski principi bili fantastični – što zapravo i jesu bili – već zbog toga što su pokušali da prilagode svakog boga, demona i heroja paganske mitologije, svom sitemu. Motiv koji je stajao iza ovog pokušaja bila je iskrena želja da se





objasni nastajanje mnoštva iz Jednoga, što je izvršeno interpolacijom posredničkih termina. Zaboravilo se, međutim, da je svaki takav pokušaj bio osuđen na neuspjeh, jer ne može biti ničega posredujućeg između Apsoluta i drugih stvari. Porast broja bogova, demona i duhova ne može, filozofijski govoreći, riješiti staru zagonetku Jednog i mnoštva.

U rukama Jambliha i njegovih sljedbenika filozofija je postala konglomeratom mitskih bića, jedan začuđujući metafizički muzej obilježenih i klasificiranih entiteta, koji je onemogućio bilo kakvo slobodno intelektualno i duhovno traganje.

Filozofija Jambliha i njegovih sljedbenika bila je posljednji pokušaj neoplatonizma da pruži jednu alternativnu šemu mišljenja i života hrišćanstvu koje je uvelike stjecalo pristaše među masama i intelektualcima. Poslije kratka uspjeha neoplatonizam nije uspio privući pažnju obična čovjeka, što je dovelo do toga da su učenja u Siriji, Aleksandriji i Atini bila prekinuta carskim ediktom 529. godine.

## D

## *Hrišćanstvo*

Veliki dio hrišćanskog vjerovanja formiran je od pojmova helenističkoga svijeta. Kada su rani propovjednici hrišćanstva tumačili osobu, značenje i položaj Isusa, oni su to činili terminima vrlo sličnim koncepcijama koje su već postojale u paganskom i jevrejskom svijetu. Hrišćanstvo je asimiliralo elemente iz helenističke sredine. Njegova teologija je bila pod utjecajem gnosticizma, koji je zgodno nazivan helenističkom teologijom.

Zajedničko svim formama helenističke teologije bilo je to da je materijalni svijet koji je dostupan osjetima zao i prema tome znatno inferioran u odnosu na transcendentalni svijet. Dalje, da duša koja je božanskog porijekla može da se povrati svom izvoru samo odricanjem i pročišćavanjem. Kada govore o zlu, gnostici prije svega misle na materijalni svijet i zla vezana za osjetilne strasti, a ne na nepravdu stvarna stanja stvari ili na nejednakost u raspodjeli materijalnih dobara i nedaćama siromaštva, na bolesti i nasilje, što moderni čovjek obično povezuje sa zlom.

U pogledu osobe Isusa, u helenističkoj teologiji su postojala različita shvatanja. Smatralo se da je u Isusu bilo prisutno pre-egzistirajuće nebesko biće koje je postojalo na zemlji, ali u odnosu na način njegova tjelesnog pojavljivanja postojale su razne spekulacije. Svi podjednako drže narav Isusa Hrista složenom, ali se razlikuju u odnosu na prirodu i modus spojenosti ljudskih i božanskih elemenata u njegovoj osobi.

Sva ova vjerovanja preuzela je hrišćanska crkva i obrazovala osnovu za razumijevanje Zavjeta. Hrišćani su također imali svoje filozofe koji su nastojali da pomire filozofiju i hrišćansku teologiju. Najznačajniji među njima bili su Klement i Origen koji su djelovali u Aleksandriji. Prvi je bio

platonist starog tipa. U svojim *Sagovima* (treći dio znamenite trilogije), on pokazuje kako je opće tijelo hrišćanske doktrine prilagođeno teorijama platonske filozofije. Origen se pak prihvatio odbrane hrišćanskog vjerovanja od kritika platonista. On je bio prvi među hrišćanskim teolozima koji je postavke hrišćanskog vjerovanja sistematizirao.

Klement i Origen su utemeljili hrišćansku školu filozofijske teologije. Međutim, ovaj pokušaj nije naišao na šire razumijevanje: isti Justinijan koji je zatvorio neoplatonističku školu 529. bacio je na origenizam devet anatema (oko 540. godine).

Pošto je bio prinuđen da napusti Aleksandriju, Origen se vratio u Palestinu i osnovao školu u Cezareji po uzoru na aleksandrijsku. Ona nije uspjela kao izvorna, ali je ipak izvršila snažan uticaj na sirijsku crkvu. Suparničku školu osnovao je Malhion u Antiohiji. Pedeset godina docnije osnovana je druga škola u Nisibisu, u samome srcu zajednice koja je govorila sirijski. Upravo ovdje su udžbenici prema kojima se učilo u Antiohiji, bili prevedeni na sirijski.

Crkva nije imala vlastitu filozofiju. Ona se morala prilagoditi aleksandrijskoj filozofiji, posebno neoplatonizmu i aristotelovskoj metafizici i psihologiji. To je dovelo do besmislenih kontrovezi, kao što pokazuje Arijanova doktrina. Aleksandrijska i sirijska crkva slagale su se u tome da je Hrist bio jedna emanacija i da je vječan poput Boga, ali su se razlikovale u interpretaciji vječnosti. Antiohijska škola je smatrala da je bilo vrijeme kada je postojao Bog, a ne i Sin, jer je Bog prauzrok svega, a ne Sin. Ovo su odbacili aleksandrijci koji su govorili da vječnost ne dopušta prije i poslije. Ako je Bog Otac, On je to vječno, a Sin će vječno poticati od Oca kao izvora.

Arijanova kontroveza je nestala s petim stoljećem dajući mjesto drugoj koja se orijentirala na osobu otjelovljenoga Hrista. To je uvelike bilo pitanje psihologije. U djelu o duši (*De Anima)* Aristotel je definirao dušu kao prvu zbiljnost prirodnog tijela koje ima sposobnost života »i opisao je njezine četiri sposobnosti kao hranidbenu, osjetilnu, pokretljivu i intelektualnu. Prve tri su zajedničke čovjeku i životinjama, jer se tiču uzimanja hrane i spoznaje čulima i željom. Četvrta je intelekt, Nous, ili racionalna duša i specifična je za čovjeka. Ona je nezavisna od tijela i pretpostavlja se da njezin izvor nije u tijelu.«

Čovjek je stoga sastavljen od psihe i racionalne duše; prva određuje prve tri funkcije duše, a druga četvrtu koju je docnija filozofija smatrala emanacijom Logosa ili Djelatnog Uma. Teškoća je nastala oko istovremenog postojanja ovih elemenata u ličnosti Hrista. Kakav će biti odnos između Logosa i psihe, njegove vlastite emanacije, ako su zajedno u istoj osobi? Ovo pitanje razmatrali su i gnostici. Oni su razmatrali ljudsku prirodu, tj. psihu Isusa Hrista ili kao prostu iluziju ili kao otkačenu od božanske, pa imamo stvarno dvije osobe. S drugog stajališta, čovjek Isus je smatran bitno različitim od nebeskog Hrista. Ovaj nebeski je sišao u njega za vrijeme njegova krštenja i tako je nastala sinteza Isus Hristos (neki su ovaj spoj dvoga stavljali i ranije).

Oba shvatanja preuzela je crkva. Aleksandrijci su mislili da su se duša i Logos sjedinili u osobi Hrista, dok je antiohijska škola na čelu s





Nestorom odlučno odbacila ovu hipotezu. Nestor je shvatio Hrista kao u sebi sjedinjene dvije osobe, Logos i čovjek, premda su te dvije osobe bile tako sjedinjene da su se u izvjesnom smislu mogle smatrati jednom.

Kako su se suprotnosti zaoštrile, održan je u Efezu Koncil 431. godine gdje su aleksandrijci uspjeli optužiti Nestora i njegove sljedbenike kao jeretike. Oni su bili prognani i natjerani da emigriraju iz Egipta. Potom su osnovali školu u Edesi, u području gdje se govorilo sirijski. Škola je postala pribježištem nestorijanaca i središtem domaće crkve koja je govorila sirijski. Nešto kasnije, kad je zabranjena, njezini učenici su našli utočište u Perziji.

Nestorijanci su imali podršku za svoje teorije u tada vladajućoj filozofiji i tako je svaki nestorijanski misionar bio do izvjesne mjere propagator grčke filozofije. Oni su na sirijski preveli djela Aristotela i njegovih komentatora, a također i djela teologa.

Nestorijanci nisu bili skloni vlasti koja ih je proganjala; stoga su odbacili njezin jezik i slavili su pričešće samo na sirijskom. Oni su unapređivali karakterističnu domaću teologiju i filozofiju sredstvima prevođenih materijala i sirijskih komentara.

Ni zagovornici teorije fuzije, monofiziti ili jakobiti, kako se nazivaju protivnici nestorijanaca, nisu prošli bolje u rukama vlasti. Oni su također bili proganjani i protjerivani. Stoga su i oni bojkotovali grčki jezik i počeli upotrebljavati koptski i sirijski. U filozofiji, inklinirali su više ka neoplatonizmu i misticizmu, nego nestorijanci.

Ibas, koji je bio na čelu nestorijanske seobe u Perziju, preveo je Porfirijevu *Isagoge*, logički priručnik, na sirijski, dok je Prob sačinio komentare ovoj knjizi i komentare Aristotelovim djelima *Hermeneutica*, *De Sophisticis Elenchis* i *Analytica Priora*. Sergije, jedan jakobit, pisao je o *Isagoge*, o »Tabli Porfirija«, o Aristotelovim »Kategorijama« i spis *De Mundo*. Također je napisao raspravu o logici u sedam tomova. Ahudem je napisao raspravu o definiciji logike, o slobodnoj volji, o duši, o čovjeku shvaćenu kao mikrokozmos i o čovjeku kao spoju duše i tijela. Pavle Perzijanac sačinio je raspravu o logici koju je posvetio perzijskome kralju.

Jakobiti nisu napisali djela manje od nestorijanaca; njihovo stvaralaštvo je enormno, bez sumnje, ali i neoriginalno. Ta djela uglavnom prenose primljene tekstove, sa prijevodom, komentarima i tumačenjima jakobita; ne može se, međutim, poreći da su bila i te kako dobrodošla i da su doprinijela širenju grčke filozofije i kulture daleko izvan njezine kolijevke.

## BIBLIOGRAFIJA

F. Ueberweg, *A History of Philosophy*, prijevod G. S. Morris i N. Porter, dva toma; Hodder & Stoughton, London, 1872; E. Zeller, *The Philosophy of the Greeks*, dva toma; Longmans Green, London, 1897; A. H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy*, Methuen, London, 1947; *The Works of Philo*, prijevod F. H. Colson i C. H. Whitaker, Loeb Classical Library, Heineman, New York, 1929; H. Lewy, *Selections from Philo*, 1947; H. A. Wolfson, *Philo*, dva toma, 1947; E. R. Goodenough, *An Introduction to Philo*, 1940; T. Whittaker, *The*

*Neoplatonists*, drugo izdanje, 1901; P. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition*, Aedibus Insituti Warburgiani, London, 1940; Plotinus, *Enneads*, prijevod S. MacKenna, 1883-84; W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, dva toma, treće izdanje, Longmans Green, London, 1948; A. E. Taylor, *Platonism and Its Influence*, Harrap, London; Paul Elomer, *Platonism;* E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris, 1928; E. R. Dodds, *Select Passages Illustrating Neoplatonism, S. P. C. K., London*, 1923; F. Heinemann, *Plotin*, Leipzig, 1921; C. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford, 1913; *Life of Porphyry*, prijevod T. Taylor, treće izdanje, 1918; Iamblichus, *Theurgia or the Egyptian Mysteries*, prijevod A. Wilder Rieder, London, 1911.





POGLAVLJE VI

# *Predislamska arapska misao*

U ovom poglavlju ćemo uzimati u obzir samo narod Arabije koji je živio neposredno pred pojavu islama. Stari civilizirani stanovnici južne Arabije, Sabejci i Himiariti nisu uzeti u obzir, ne samo zbog toga što nam je materijal kojim raspolažemo oskudan i fragmentaran, već također i zbog toga što su oni daleko od islamskih vremena kojima je, prije svega, ovaj tom posvećen.

Ne možemo se nadati da ćemo razumjeti religijske i filozofijske ideje nekoga naroda, bez razumijevanja njegove ekonomske i društvene osnove. Nekoliko riječi o društvenoj strukturi predislamskih Arapa biće stoga oblik prikladna i korisna uvoda za opis njihova religijskog stajališta.

Arabija je uglavnom pješčana ravnica – dijelom stepa, a dijelom pustinja. Osim u oazama, koje su rijetke i međusobno udaljene, zemlja je pusta i jednolična, nepodesna za obradu i nije u stanju da ishrani sjedilačke zajednice. Od davnih vremena, njezini stanovnici su bili nužno nomadi, koji su živjeli od proizvoda svojih kamila i ovaca. Većina starih Arapa bili su, stoga, stočari koji su bili stalno u pokretu, u traženju pašnjaka i vode za svoja stada i krda. Nemirni i nestabilni, bez stalnih nastambi, oni su bili na niskom stepenu kulture i nisu poznavali umijeća i nauke koje imamo na umu kada mislimo na civilizirani život. Čitanje i pisanje bilo je ograničeno na samo malen broj pojedinaca u izvjesnim trgovačkim centrima, dok je među sinovima pustinje vladala nepismenost. Njihov duhovni horizont bio je uzak, a borba za opstanak u negostoljubivoj okolini bila je tako gruba, da su svoje energije trošili u zadovoljavanju potreba svakodnevnog života, pa su imali malo vremena i sklonosti ka religijskoj ili filozofijskoj spekulaciji. Njihova religija bila je maglovit politeizam, a njihova filozofija izložena je u jednom broju pobožnih pjesama.

Iako stari Arapi nisu imali pisanu literaturu, imali su jezik kojega je obilježje izvanredno bogat riječnik. Bez slikarstva i skulpture, oni su kultivirali svoj jezik kao finu umjetnost i bili s pravom ponosni na njegovu izvanrednu moć izraza. Prema tome, pjesnike i govornike koji su mogli uspješno i estetski iskoristiti njegove izvanredne karakteristike, visoko su cijenili.

Prosuđujući na osnovi svjedočanstva koje nam daju predislamski pjesnici, polemički dijelovi Qur'āna i docnija islamska literatura, u staroj Arabiji nalazimo idolatriju zasnovanu na politeizmu. Gotovo svako pleme imalo je vlastitog boga, koji je bio središtem njegova religijskog života i neposrednim objektom njegove pobožnosti. Stari Arapi, međutim, vjerovali su u postojanje Svevišnjeg Boga, koga su nazivali Alahom (Allah). Međutim, ovo vjerovanje bilo je dosta neodređeno i njihova vjera u Njega bila je, prema tome, slaba. Oni su zazivali Alaha u času opasnosti, ali poslije prolaska opasnosti potpuno su ga zaboravljali. Osim njega priznavali su i vjerovali u veliki broj Njemu potčinjenih bogova za koje su mislili da će se, ako ustreba, zauzeti za njih kod Alaha. Tri božanstva, tj. al-'Uzza, al-Manāt i al-Lāt, kćeri Alahove, bila su nadasve predmetom posebna obožavanja. Ova veza potčinjenih božanstava s Alahom, koja je tehnički poznata kao *širk* (udruživanje Alaha i drugih božanstava) bila je osuđena od strane Proroka kao neoprostiv grijeh. *Širk* je bio objekat posebne mržnje, jer je krnjio vjerovanje u Božju jednotu.

Bezbrojna božanstva koja su obožavali paganski Arapi formirala su čitav niz i predmetom su monografije koju je napisao ibn al-Kalbi, koji je djelovao u drugom stoljeću islamske ere i kojega drže vodećim autoritetom arapske antike.[1] Neki od njih također su uzgred pomenuti u Qur'ānu.

Ova arapska božanstva koja su imala različitu prirodu spadaju u različite kategorije. Neka od njih bila su personifikacije apstraktnih ideja, kao *ğadd* (sreća), *sa'd* (sreća, povoljnost), *riḍā'* (naklonost) *wadd* (prijateljstvo, naklonost) i *manāf* (visok položaj). Premda izvorno apstraktne po karakteru, one su bile shvaćene posve konkretno; neka božanstva dobila su svoja imena po mjestima na kojima su bila obožavana – Ḏu al-Ḫalaṣa i Du al-Šara mogu se smatrati primjerima ove vrste.

Nebeska tijela i druge sile prirode obožavane kao božanstva, zauzimali su značajno mjesto u arabijskom panteonu; Sunce (*šams*, ovdje ženskoga roda) obožavala su razna arapska plemena i poštivano je kao svetinja i idol. Ime 'Abd Šams, Sunčev Sluga, sretalo se u mnogim dijelovima zemlje. Sunce je nerijetko praćeno atributima, kao *šārik* (sjajno).

Sazviježđe Vlašića (al-Ṭurayya), za koga se vjerovalo da daruje kišu, pojavljuje se također kao božanstvo imenom 'Abd al-Turayya. Venera, koja svijetli izvanrednim sjajem na jasnom nebu Arabije, duboko je poštovana kao velika boginja pod imenom al-'Uzza što se može prevesti kao »Najmoćnija«. Ona je imala hram u Nahli blizu Meke. Ime 'Abd al-'Uzza bilo je vrlo često među predislamskim Arapima. Arapski kult planete Venere pominjali su razni klasični i sirijski autori.

Postojala su izvjesna arapska božanstva čija imena ukazuju na to koliko značajno mjesto su zauzimala u očima obožavalaca. Takva božanstva su bila: al-Malik, »Kralj« (uporedi lično ime 'Abd al-Malik) i Ba'l ili Ba'al, »Gospodar«, koje je bilo vrlo često među sjevernim Semitima.

[1] Ibn al-Kalbi, *Kitāb al-Aṣnām*, izd. Aḥmad Zaki Pāša, Kairo, 1914.





Božanstva mnogobožačke Arabije bila su predstavljena idolima, svetim kamenjem i drugim objektima obožavanja. Sveto kamenje služilo je istovremeno kao oltari; krv žrtava prolijevana je po njima ili su njome premazivani. U periodu kojim se bavimo Arapi su žrtvovali kamile, ovce, koze i nešto rjeđe, krave. Meso žrtve vjernici su obično jeli zadovoljavajući boga samo krvlju. Izvorno, svaka žrtva smatrana je plodom koji treba žrtvovati da bi se bog zadovoljio ili barem kao sredstvo da bi se on umilostivio. Vjerovalo se da žrtva dovodi vjernika u čvrstu vezu s božanstvom. Otuda arapski termini *qurba* i *qurbān* (izvedeni iz korijena *QRB*, biti blizu), što se koriste za žrtvu.

Arapi su, kao i Jevreji, običavali žrtvovati prvijenca iz svojih stada i krda – *fara'*. Neposredno poslije rođenja djeteta odreže mu se kosa i u njegovo ime žrtvuje se ovna. Ova praksa ostala je među Arapima i drugim muslimanskim narodima do danas dana pod nazivom 'aqīqa. Možda je, izvorno, ovo bilo iskupljenje ponuđeno kao zamjena za samo dijete.

Bogovi vruće Arabije nisu bili predstavljeni samo grubim blokovima kamena (*nuṣub*, pl. *anṣāb*), već također statuama, urađenima s manje ili više vještine. Uobičajena riječ za svete statue od kamena ili drveta bila je *ṣanam*. Druga riječ koja se koristi u ovom cilju jest *waṯan* koja, kako izgleda, prvobitno nije značila drugo doli kamen.

Primjeri obožavanja drveta također se nalaze kod starih Arapa. Drvo poznato kao *ḏāt al-anwāṭ*, »ono na kome vise stvari«, ima božansku počast: oružja i drugi predmeti vješani su na njega. U Nahli, za boginju 'Uzza kažu da je bila obožavana u obliku tri drveta.

Bogovi mnogobožačkih Arapa bili su uglavnom predstavljeni idolima koji su postavljeni u hramovima. Ovi hramovi služili su kao mjesta molitve gdje su obožavaoci vršili posvećivanja i žrtvovanja. Hramovi nisu bili izgrađeni poput onih kod Egipćana i Grka. Imali su jednostavnu strukturu, katkada samo zidove ili ogradu obilježenu kamenjem. Nisu samo hramovi bili obožavani kao sveta mjesta, već su katkada i okolna područja smatrana svetim i nepovredivim *(ḥima)* i vjerovalo se da su pod posebnom zaštitom njihovih bogova.

U vezi s različitim hramovima spominju se i svećenici koji služe kao njihovi čuvari *(sādin, pl. sādana)*. Oni primaju obožavaoce i puštaju ih u svetinju. Ova funkcija bila je općenito nasljedna, jer nalazimo svetačke familije koje se pripisuju pojedinim hramovima. Druga riječ korištena za svećenika bila je *kāhin*, termin koji je također korišten za predskazivače. Vjerovalo se da su svećenici pod utjecajem bogova, da imaju moć predskazivanja budućih događaja i da imaju sposobnost za druga nadljudska djela. Tako su njihova iskazivanja sličila starim grčkim orakulumima, a bila su podjednako nejasna i dvosmislena. Vremenom svećenik, koji je u početku bio tek čuvar hrama, razvija osobinu proricatelja, pa je termin *kāhin* dobio smisao proricatelja i vidovnjaka. Postojale su također i žene proročice.

Arapska literatura sačuvala je mnogo priča o *kāhinima* kojima su pripisane brojne izjave; obično su sačinjene u rimovanoj prozi i zanimljive su ne samo zbog njihova sadržaja, već i zbog njihova stila. Izjave *kāhina* sastavljene su od nekoliko sažetih rečenica, koje završavaju rimovanim

riječima. Ovaj oblik izražavanja poznat je kao *sağ'*. Isti stil nalazi se u prvim objavama koje je primio Vjerovjesnik, a sada čine posljednja poglavlja Qur'āna. Stoga ne treba da iznenađuje što su savremenici Vjerovjesnika nazivali *kāhinom*, pripisujući mu funkciju koju je on prezirao. Dok je u početku Qur'ān tek prihvatio stil svojstven sağ'u, on je, kasnije, razvio ovu koncepciju na stepen znatno viši od imaginacije predskazivača. Postoji druga tačka sličnosti o kojoj nećemo ovdje govoriti. Izjavama *kāhina* prethodile su zakletve zemljom, nebom, suncem, mjesecom, zvijezdama, svjetlom, mrakom, biljem i životinjama svih vrsta. Ove zakletve pružaju zanimljivu mogućnost poređenja sa zakletvama koje se upotrebljavaju u Qur'ānu.

Hramovi mnogobožačkih Arapa bili su za njih ne samo mjesta molitve, već također i mjesta hodočašća. Oni su se tamo okupljali periodički, u određeno vrijeme godine, kada su ta zborovanja zadobivala karakter sajmova i svetkovina.

Jedno značajno svetište ove vrste bilo je u Meki (Mekka), gradu u zapadnoj Arabiji, a oko pedeset milja je udaljeno od Crvena Mora. Grad leži na putu koji vodi morem od Jemena do Sirije i njegov položaj mogao je biti dijelom određen postojanjem izvora nazvana Zemzem, koji je stalno imao dovoljnu količinu vode. Svetište je sačinjeno od jednostavne kamene strukture u obliku kubeta (kupole) koje su Arapi nazvali Kaba. Jedan od zidova imao je Crni Kamen (al-ḥağar al-aswad). Unutar Kabe bila je statua boga Hubala. Pod njegovim nogama bila je mala rupa u koju su se stavljali darovi. Osim Hubala, u Meki su obožavani al-Lāt, al-'Uzza i al-Manāt i oni su pomenuti u Qur'ānu. U vrijeme pojave islama hram se, pričalo se, sastojao od više od tri stotine i šezdeset idola. Izgleda da su tokom vremena razna arapska plemena donosila tu svoje bogove i postavljala ih u Kabu, koja je zbog toga dobila karakter nacionalnog panteona za čitavu Arabiju.

Od davnih vremena Kaba u Meki postala je središtem velikoga hadža (hodočašća) u kojem su sudjelovala najrazličitija plemena čitave Arabije. Međutim, to je bilo moguće samo ako je bio osiguran mir u zemlji. S tim u vezi je mjesec Ḏu al-Ḥiğğa, u kojem su rituali i ceremonije povezani s hadžom bili vršeni i produžavani u mjesecima Ḏu al-Qa'da i Muḥarramu (puna tri uzastopna mjeseca), smatran svetim razdobljem za kojega su bili zabranjeni plemenski ratovi. Ovaj period je bio dovoljno dug da omogući plemenima iz najudaljenijih dijelova Arabije da posjete Kabu i da se u miru vrate svojim kućama. Teritorija oko Meke bila je također smatrana svetom (ḥaram), a hodočasnici su ostavljali oružje kada bi kročili na ovu svetu teritoriju. Hodočašće je nazivano hadžom.

Tokom hadža hodočasnici su izvršavali određen broj ritusa i ceremonija koje su trajale po nekoliko dana, a ovdje će biti opisane samo u najkraćim crtama.

Čim su hodočasnici ulazili na svetu teritoriju, *ḥaram*, oni su morali praktikovati samoodricanje, držeći se nekoliko zabrana – uzdržavanje od lova, borbe, seksualnih kontakata i drugog. Obilazili su Kabu i ljubili Crni Kamen postavljen u jednom od njezinih zidova. Jedan od bitnih ritusa hadža bio je posjet brdu 'Arafāt devetoga dana Ḏu al-Ḥiğğa, kada su se





hodočasnici skupljali u ravnici i stajali tamo sve do sumraka radi propisana *wuqūfa* (stajanja ili zadržavanja). Priča se da je brdo 'Arafāt imalo drugo ime Ilāl, što je moglo biti ime oltara ili, radije, božanstva koje je ovdje obožavano u stara vremena.[2] Potom hodočasnici ulaze u Muzdalifu posvećenu Quzaḥu, bogu groma. Ovdje bi proveli noć dok su svjetla sjala sa svetog brda. U zoru bi se hodočasnici uputili ka Mini, otvorenoj ravnici, gdje su žrtvovali životinje, kamile, bikove i ovce koje su radi toga sobom i dovodili. Životinje namijenjene žrtvovanju bile su označene posebnim prekrivačima ili drugim obilježjima. Tokom boravka u Mini hodočasnici su također bacali kamenje na tri propisane strane kao dio hodočasničke ceremonije. Poslije trodnevnog boravka u Mini, hodočasnici bi se vraćali kućama. Žene su zajedno s muškarcima sudjelovale u hadžu.

Hadž, kakav je ovdje opisan, zadržao je Vjerovjesnik kao glavnu instituciju islama s određenim modifikacijama njegovih ceremonija koje su trebale prekinuti vezu s njihovim paganskim druženjima. Osobito je značajan položaj Kabe kao kuće koju je izgradio svetac Abraham da služi Alahu. Stajanja *(wuqūf)* na 'Arafātu (zajedno s Muzdalifom) zadržana su kao jedna od bitnih karakteristika islamskoga hadža.

Osim vjerovanja u bezbroj bogova, mnogobožački Arapi su također vjerovali u postojanje demona, nestvarnih bića koja su nazivali *džin (ğinn*, varijanta *ğānn)*. Riječ, vjerojatno, znači *prekriven* ili *skriven*. Otuda *ğinn* znači »biće koje je nevidljivo za oči«. Smatrani su lukavim i štetnim, uglavnom zlоćudnim i stoga su izazivali strah. Pojavljivali su se na nečistim mjestima koja su zadavala strah svojom samotnošću ili svojom nezdravom klimom. Strah od *ğinna* stoga je stvorio niz raznih priča u kojima se govori o tome kako oni ubijaju ili otimaju ljudska bića. Kao mnogi primitivni narodi, i mnogobožački Arapi su vjerovali u demonsku opsjednutost. Vjerovalo se da *ğinni* ulaze u ljudska bića, čak u životinje, i da ih čine opsjednutima ili ludima. Prema svjedočenju Qur'āna Mekanci su vjerovali da postoji tijesna veza između Alaha i *ğinna* i da su oni bili njegovi partneri. Stoga su im prinosili žrtve i očekivali pomoć od njih.

Unatoč zbunjujućem mnoštvu potčinjenih bogova koje su obožavali predislamski Arapi, oni su vjerovali u postojanje Svevišnjega Boga koga su nazivali Alahom. Riječ *Alah* nalazi se na natpisima sjeverne Arabije, a također se nalazi u sklopu njihovih brojnih osobnih imena. Postoji veliki broj pasaža u poeziji mnogobožačkih Arapa u kojima se Alah spominje kao veliko božanstvo. Alah se također pojavljuje u mnogim idiomatskim frazama koje su konstantno upotrebljavane. Qur'ān sām svjedoči o tome da su sami mnogobošci smatrali Alaha Svevišnjim Bićem. Njihova greška, međutim, sastojala se u činjenici što su vjerovali u druge bogove. Protiv *širka*, Vjerovjesnik se upustio u nemilosrdan rat. U svakome slučaju, značajno je napomenuti da kuranski monoteizam nije držao nužnim da uvede posve novo ime za Svevišnje Biće, i stoga je prihvatio ime *Alah* – ono, naime, koje je već bilo u upotrebi.

Čak prije pojave islama, stari politeizam počeo je da gubi svoju snagu u Arabiji jer je poimanje bogova kod Arapa oduvijek bilo neodređeno.

[2] Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, drugo izdanje, Berlin, 1897, str. 83.

Propašću starog paganizma, pojavio se jedan broj ljudi u različitim dijelovima zemlje koji su i idolatriju držali ludošću, te su nastojali uvesti jedno drugo vjerovanje koje će više zadovoljiti. Bili su prilično brojni i nazivani su ḥanīfama. Qur'ān koristi ovaj termin u smislu monoteista i opisuje Abrahama kao prvog ḥanīfu. Međutim, nijedan od ovih ḥanīfa nije imao viziju, snagu uvjeravanja i pridobivanja novih ljudi čime se odlikovala Muhamedova misija (Muhammed).

Stari Arapi su vjerovali da je ljudska duša supstancija nalik eteru ili vazduhu i da je posve odijeljena od ljudskog tijela. Kao takvu, držahu je identičnom s dahom. Ova identifikacija bila je tako potpuna, prema njihovu mišljenju, da je riječ za dah, *nafs* dobila značenje same ljudske osobnosti. Bili su čvrsti u vjerovanju da smrt nastaje prestankom disanja u što su se bili uvjerili iskustvom. U času smrti dah, uporedo sa samim životom, prolazi kroza svoj prirodni prolaz – kroz usta ili nozdrve. Kada osoba umre na svojoj smrtnoj postelji, mislilo se, duša joj prolazi kroz nozdrve (*māta ḥatfa anfihi*), a u slučaju nagle smrti, tj. na bojnom polju, kroz ranu.

Ako je osoba ubijena, govorili su da je, sve dok je netko ne osveti, žedna krvi ubice. Ako osveta nije izvršena, duša žrtve, vjerovalo se, pojavljuje se iznad svoga groba u obliku sove stalno vičući: »Dajte mi da pijem!« (*isqūnī*), sve dok žrtva ne bude namirena. Nemirna duša u obliku kreštave sove napušta glavu, jer je lubanja najkarakterističniji dio mrtva tijela. Izvjesni ritusi sahrane, koji su prevladavali među predislamskim Arapima, pokazuju da su oni vjerovali u izvjesnu vrstu budućega života duše. Da bi odali počast umrlom poglavici, na primjer, vezivali su u blizini groba kamilu, koja je prethodno osakaćena i tu ostavljena da umre. Ovaj običaj može se objasniti jedino pretpostavkom da bi životinja trebala da bude u službi mrtva čovjeka. Običaj klanja životinja na grobovima starih zadržao se u Arabiji sve do današnjih dana. Stari pjesnici često izražavaju želju da grobovi onih koje vole budu poškropljeni obilnom kišom. Isto tako oni katkada upućuju pozdrave mrtvacu. Vjerojatno izrazi ove vrste nisu samo retoričke figure govora; oni možda ukazuju na vjerovanje u zagrobni život onih koji su napustili ovaj svijet.

Iako postoje pokazatelji da su stari Arapi imali neki, doduše nejasan pojam, o ostanku ljudske duše poslije smrti tijela, ipak nisu imali jasan pojam o životu poslije smrti. Kako se navodi u Qur'ānu, oni nisu mogli razumjeti kako ljudsko biće, poslije pretvaranja kostiju u prašinu, može ponovno da oživi. Otuda je život poslije smrti bio nešto izvan njihova poimanja, pa se niti pitanje nagrade ili kazne za ljudska djela nije razvilo.

Qur'ān upotrebljava riječ *rūḥ* (duh) kao i *nafs* za ljudsku dušu. Stoga muslimanski teolozi ne prave nikakvu razliku između ovih dvaju termina koji određuju dušu.

Stari Arapi, općenito, bijahu fatalisti. Oni su vjerovali da su događaji u životu ljudskih bića predodređeni sudbinom i stoga neizbježni. Vjerovalo se da je tok događaja određen *dahrom (vremenom)*, tako da je *ṣurūf al-dahr (promjena izvršena vremenom)* bio najčešći izraz koji su Arapi koristili u praksi, a njihovi pjesnici upotrebljavali za nestalnost ljudskog života. Isto osjećanje izraženo je u nekima njihovim poslovicama i





izrekama. Ovakav stav je, možda, proizvodom njihova životnog iskustva. Ni u jednom dijelu svijeta ljudski život nije siguran od iznenadnih promjena sreće, ali u posebnom *milieu* Arabije, čovjek se nerijetko čini nemoćnom žrtvom kaprica prirode kao rijetko gdje. Iznenadni napad neprijateljskoga susjednog plemena ili kuga u stadu ili krdu, mogu svesti bogata čovjeka na bijedna siromaha gotovo preko noći; ili, u slučaju duge suše, on može biti doveden oči u oči sa zastrašujućom oskudicom i smrću. Specifične okolnosti pustinjskoga života, tako su, izgleda, uzrokovale rast fatalističkih tendencija među Arapima. Imajući na umu postojanje ovih tendencija među starim Arapima, nije iznenađujuće što su slične tendencije prevladavale u prvim stoljećima islama i što je dogma o predestinaciji bila gotovo općenito prihvaćena među muslimanskim masama. Predeterminacija se, međutim, odvojila od *dahra*.

Osjećanje duboke bespomoćnosti u odnosu spram neumitne sudbine vjerovatno je razvilo drugu ideju među Arapima, ideju prepuštenosti kao preporučljive vrline. Možda je ona imala trajnu vrijednost za onoga tko prihvata ponizan stav prema teškoćama i nedaćama ljudskog života. Umjesto pobune, otpora i odbacivanja u žestokoj pobuni protiv zova sudbine i tako usmjeravanja u rizik potpuna uništenja, čini se, postoji relativna sigurnost i mogućnost konačna preživljavanja u prihvatanju spokojnog i mirnog diktata sudbine. Utemeljenje rezignacije kao vrline tako izgleda kao prirodni rezultat dogme o predestinaciji.

Iako je religija slabo utjecala na život predislamskih Arapa, ne smijemo pretpostaviti da su oni bili narod bez zakona. Pagansko društvo stare Arabije bilo je izgrađeno na određenim moralnim idejama, koje ćemo ovdje ukratko opisati. Oni nisu imali pisana zakonika, vjerskoga ili pravnog, ali su imali snagu tradicionalnog običaja određena javnim mnijenjem. Međutim, njihove moralne i društvene ideje vjerno su sačuvane u njihovoj poeziji – jedinoj formi literature koja je došla do nas iz tih starih dana.

Vrijednosti koje su najviše cijenjene kod starih Arapa bile su hrabrost u borbi, strpljenje u nesreći, lojalnost prema saplemeniku, plemenitost prema onome tko je u nevolji i prema siromašnomu, gostoprimstvo prema gostu i putniku i ustrajnost u osveti. Do hrabrosti u borbi i istrajnosti u ratu osobito se držalo u zemlji gdje je sila bila opće pravo i gdje su se plemena stalno međusobno napadala. Stoga nije slučajno što u slavnoj antologiji arapske poezije, nazvanoj Ḥamāsa, pjesme koje se odnose na međutribalno ratovanje zauzimaju više od polovine knjige.

Plemenska organizacija Arapa bila je, kao i sada, utemeljena na načelu srodstva ili zajedničke krvi, što je služilo kao veza jedinstva i društvene solidarnosti. Odbrana familije i plemena, individualno ili kolektivno, bila je stoga sveta dužnost; slava se sticala tako da čovjek treba da istraje uza svoj narod i u dobru i u zlu. Ako je srodnicima potrebna pomoć ona mora biti pružena brzo, bez obzira na značaj slučaja. Viteški poziv i bezinteresno samopožrtvovanje za srodnike i prijatelje bili su smatrani najvišim idealom života.

Velikodušnost i gostoprimstvo bili su također vrline koje su uzdizali arapski pjesnici. One su bile personificirane u Ḥātimu iz plemena Ṭayy o

kome se pričaju mnoge anegdote do današnjih dana. Velikodušnost je bila posebno potrebna u čestim gladima kojima je Arabija bila izložena zbog nedostatka kiše. Arapsko osjećanje slave također je tražilo krv za krv. Osveta zbog ubistva bila je obavezom čvrsto utemeljenom u svijesti paganskih Arapa. Ona se morala izvršiti nad ubicom ili nad njegovim saplemenikom. Obično se time stvar završavala, ali je katkada dolazilo i do krvava sukoba koji je mogao trajati dugo i u kojem su mnoge osobe gubile živote. Strah od odmazde bio je dobar učinak u obuzdavanju ponašanja beduina, ali je osveta u nekim slučajevima išla predaleko odnoseći velik broj života.

U stoljeću prije Muhameda, Arabija nije u cijelosti bila prepuštena paganizmu. I judaizam i hrišćanstvo imali su značajnih pristalica među njezinim stanovnicima. Gotovo svaka veća nesreća koja bi snašla zemlju Palestine, slala je svježi talas jevrejskih izbjeglica u Arabiju, katkad čak do Jemena. Oni su se povukli, možda poslije Titusova osvajanja Palestine 70. g. n. e. Jevrejski kolonisti su se namnožili u Medini i raznim drugim gradovima sjevernog Hidžaza. U vrijeme Vjerovjesnika tri jevrejska plemena Naḍīr, Quraiẓa i Qainuqa' živjela su u okolini Medine, a činjenica da je Vjerovjesnik s njima sklopio jedan napadački i obrambeni savez radi sigurnosti grada, pokazuje da su oni bili značajan faktor u političkom životu tog vremena. Ovi kolonisti imali su vlastite učitelje i središta studija religije. Prosuđujući prema nekima postojećim uzorcima njihove poezije, ove izbjeglice, kontaktima s narodom koji im je bio vrlo blizak, potpuno su se arabizirali, kako u jeziku tako i u mišljenju i osjećanju. Međutim, oni su ostali Jevreji u najvitalnijem dijelu, tj. u religiji i, sigurno je, izvršili su snažan utjecaj na Arape u pogledu monoteizma.

Drugi religijski faktor snažno suprotstavljen arapskom paganizmu, bilo je hrišćansko vjerovanje. Na pitanje o tome kada je i iz koga pravca hrišćanstvo prvi put ušlo u Arabiju, vrlo je teško sa sigurnošću odgovoriti, ali nema sumnje da je u vrijeme Vjerovjesnika hrišćanstvo bilo široko rasprostranjeno u južnim i sjevernim dijelovima Arabije. Kaže se da je hrišćanstvo bilo uvedeno u dolinu Nedžran, u sjevernom Jemenu, iz Sirije i da je ostalo ušančeno unatoč teškom proganjanju koje je trpjelo pod vladavinom himiaritskog kralja Ḏu Nawāsa koji je bio prihvatio jevrejsko vjerovanje. Vjerovjesnik je primio u Medini jednu delegaciju hrišćana iz Nedžrana i s njima je razgovarao o vjerskim pitanjima. Hrišćanstvo jugozapadne Arabije dobilo je svjež stimulans invazijom hrišćanskih Abesinaca koji su učinili kraj vladavini Ḏu Nawāsa. I u Meki samoj bilo je hrišćana; Waraqa ibn Naufal, rođak Hadidže, prve Vjerovjesnikove žene, bio je jedan od njih. Hrišćanstva je također bilo među nekim plemenima oko Eufrata i Gassāna, koja su živjela na granicama Sirije. Njihovo obraćenje bilo je posljedicom njihova kontakta s hrišćanskom populacijom bizantijskog carstva. Gasanidi koji su bili monofiziti, nisu samo branili svoju crkvu protiv njezinih rivala, već su se također borili protiv muslimana kao saveznici bizantijskih careva. Hrišćana je bilo također u Ḥīri, gradu na sjevero-istoku Arabije, gdje su arapski prinčevi iz kuće Laḫm vladali kao despoti perzijskih kraljeva. Ovi hrišćani koji su





bili nazvani 'Ibād ili »Sluge Gospodinove« pripadali su nestorijanskoj crkvi i doprinijeli su širenju hrišćanskih ideja među Arapima na Poluostrvu.

U šestom stoljeću judaizam i hrišćanstvo značajno su napredovali u Arabiji i proširili svoj utjecaj zahvatajući paganske mase i utirući postepeno put islamu.

## BIBLIOGRAFIJA

Al-Qzr'ān; ibn al-Kalbi, *Kitāb al-Aṣnām*, izd. Aḥmad Zaki Pāša, Kairo, 1914; Maḥmūd Šukri al-Ālūsi, *Bulūg al-'Arab fi Aḥwāl al-'Arab*, tri oma Bagdad, 1314/1896; Dževad 'Ali, *Tārīḫ al-'Arab qabl al-Islām*, peti i šesti tom, Bagdad, 1955-56; J. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, drugo izdanje, Berlin, 1897; Th. Noldeke, »Ancient Arabs«, u *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, tom I, Edinburg, 1908; W. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, drugo izdanje, London, 1894; Ign. Guidi, *L'Arabie Anteislamique*, Paris, 1921; De Lacy O'Leary, *Arabia Before Muḥammad*, London, 1927; G. Levi Della Vida, »Pre-Islamic Arabia«, u *The Arab Heritage*, izd N. A. Faris, Princeton, 1944.

*Knjiga druga*

# *Pojava islama*

## *Bitna učenja Qur'āna*

OVDJE ĆEMO SE UGLAVNOM SLUŽITI PRIJEVODOM QUR'ĀNA BESIMA KORKUTA, ORIJENTALNI INSTITUT, SARAJEVO 1976.

POGLAVLJE VII

# *Filozofijska učenja Qur'āna*

QUR'ĀN – Iako su Pismo objavljeno ranijim poslanicima, osobito Pismo hrišćana i Jevreja, muslimani smatrali svetim, ipak je Knjiga (al-Qur'ān) koja je objavljena posljednjem Vjerovjesniku, Muhamedu, njihovom glavnom svetom Knjigom. Učenje koje je iznio Qur'ān nije novo, jer je slično Pismu ranijih poslanika.[1] Ono postavlja isti put vjerovanja kakav je bio naložen Noi i Abrahamu[2] i potvrđuje na arapskom jeziku ono što je postojalo prije takva učenja – Mojsijeva Knjiga i Isusovo Jevanđelje – u funkciji vodiča čovječanstva, opomene nepravednima i davanja radosti pravičnima.[3] Bog nije nikada ukinuo koju od svojih objava, niti je dopustio da se zaboravi ijedna, već ih u skladu s potrebama i zahtjevima vremena potvrđuje ili umjesto njih daje nešto slično ili bolje.[4]

Qur'ān je bitno vjerska knjiga, a ne filozofijska, ali ona se bavi problemima koji su zajednički religiji i filozofiji. Obje imaju da kažu nešto o problemima koji se tiču značenja takvih izraza kao što su *Bog, svijet, individualna duša,* njihovi međusobni odnosi, *dobro* i *zlo, slobodna volja,* i *život poslije smrti.* Bavećи se tim problemima Qur'ān baca svjetlo na pojmove kao što su *privid* i *stvarno, postojanje* i *atributi, ljudsko porijeklo* i *sudbina, istina* i *obmana, prostor* i *vrijeme, trajnost* i *promjena, vječnost* i *besmrtnost.* Qur'ān tvrdi da izlaže univerzalne istine u odnosu na te probleme – jedno izlaganje napisano na jeziku (i terminologijom) izravno upućenom ljudima, Arapima, s intelektualnom osnovom kakvu su imali u vrijeme objave i koje narodi drugih zemalja i drugih vremena, koji govore druge jezike, sa vlastitom intelektualnom pozadinom, mogu lako tumačiti. On se obilato služi sličnošću da bi dao ideju onoga što je u svojoj biti neshvatljivo. To je knjiga mudrosti,[5] čiji se dijelovi odnose na osnovna načela (*umm al-kitāb*); ona ih podrobno tumači i ilustrira, dok se drugi odnose na materiju objašnjenu alegorijski. Bila bi ludost ne obazrijeti se na osnove i polemike oko alegorijskog, jer nitko ne zna njihovo skriveno

[1] Qur'ān, xlvi, 9–10.
[2] *Ibid.*, xlii, 13.
[3] *Ibid.*, v, 49; xlvi, 12.
[4] *Ibid.*, ii, 106; xii, 39;xvi, 101.
[5] *Ibid.*, x, 1.

značenje osim Boga.[6]. U ovome što slijedi bit će dan kratak pregled kuranskog učenja s obzirom na religijsko-filozofijske probleme gore-spomenute.

*Najviša Zbilja: Bog i Njegovi atributi* – Najviše Biće ili stvarnost jeste Bog.[7] Bog, kako je opisan u Qur'ānu, da bi ga čovjek razumio, jeste jedna, sebidovoljna, sveobuhvatna i apsolutna stvarnost.[8] On je prvi i posljednji, vidi, a nevidljiv je.[9] On je transcendentan – kao konačno biće mi ga u Njegovoj punoj slavi ne možemo spoznati ili iskusiti, jer se može spoznati samo ono što se može iskusiti osjetilima ili drugačije, i ono što je inherentno prirodi mišljenja ili je time implicirano. Nijedna vizija nije može Ga obuhvatiti. On je iznad svakog shvatanja.[10] On je transcendentan i zbog toga što je izvan ograničenja vremenom, prostorom i osjetilnim sadržajem. On je bio prije vremena, prostora i svijeta osjeta. Imanentan je dušama (*anfus*) i prostorno-vremenskom redu (*āfāq*). O egzaktnoj prirodi Boga ne možemo ništa znati. Međutim, da bismo mogli pojmiti ono što ne možemo razumjeti, On koristi sličnosti iz našeg iskustva.[11]

On je »svjetlost nebesa i zemlje«. Metafora njegove svjetlosti je niša u zidu gdje je svjetiljka; svjetiljka je u kandilju, a kandilj je kao zvijezda blistava koja se užiže blagoslovljenim drvetom maslinovim, i istočnim i zapadnim, čije ulje gotovo da daje sjaj iako ga je vatra jedva dodirnula; sâma Svjetlost nad svjetlošću![12] Dalje, da bismo ih razumjeli, On objavom opisuje Svoje atribute poredeći ih s onim što je najveličanstvenije na nebesima i na zemlji[13] i u našem vlastitom iskustvu[14] (naši najviši ideali). To čini jezikom i izrazom pristupačnim narodu.[15] Ovih atributa je mnogo i oni su označeni Njegovim imenima[16], ali se svi mogu svesti na nekoliko bitnih: Život,[17] Vječnost,[18] Jedinstvo,[19] Moć,[20] Istina,[21] Ljepota,[22], Pravičnost,[23] Ljubav[24] i Dobrota.[25] U poređenju s Božjom esencijom, atributi su

[6] *Ibid.*, iii, 7.
[7] *Ibid.*, ii, 186; xxxi, 30.
[8] *Ibid.*, ii, 115; vi, 62; xx, 111; xxxi, 30; xxxii, 2; lv, 27, cxii, 2.
[9] *Ibid.*, lvii, 3.
[10] *Ibid.*, vi, 103.
[11] *Ibid.*, xxx, 28.
[12] *Ibid.*, xxiv, 35.
[13] *Ibid.*, xxx, 27.
[14] *Ibid.*, xxx, 28.
[15] *Ibid.*, xiv, 4; xliii, 3.
[16] *Ibid.*, lix, 24.
[17] *Ibid.*, ii, 225; xl, 65.
[18] *Ibid.*, lvii, 3.
[19] *Ibid.*, ii, 163; v, 75; vi, 19; xvi, 22, 51; xxiii, 91; xxxvii, 1-5; xxxviii, 65-68: lvii, 3; cxii, 1-4.
[20] *Ibid.*, ii, 29, 117, 284; iii, 29; vi, 12-13, 65, 73; vii, 54; x,55; xi, 6-7; xiii, 16-17; xvi, 72-81; xxi, 30-33; xxv, 61-62; xxix, 60-62; xxxii, 5; xlviii, 7; li, 58; liii, 42-54; lxvii, 2-3; lxxxv, 12-16.
[21] *Ibid.*, ii, 284; iii, 5-29; iv, 26; vi, 3, 18, 115; x, 61; xiii, 8-10; xvi;, 23; xx, 114; xxi, 4; xxxi, 34; xxxiv, 2; lxiv, 4; lxvii, 14; xcv, 8.
[22] *Ibid.*, vii, 180; xvii, 110; xx, 8.
[23] *Ibid.*, iv, 40; v, 45; vii, 29, 167; x,109; xiii, 6; xvi 90; xxi, 47; xxiv, 39; lvii, 25.
[24] *Ibid.*, iii, 150, 174; iv, 26-28; 45; v, 77; vi, 12,17,54, 63-64, 88, 133, 162; vii, 151, 153; ix, 117-18; x, 21, 32, 57; xii, 64, 92; xiv, 32-34; xv, 49; xvi, 119; xvii, 20-21; xix, 96; xxi, 83; xxiii, 109, 118; xxix, 60-62; xxxv, 2-3; xxxix, 53; xl, 51; li, 28; lv. 27; lxxxv, 14; lxxxvii, 3; xcii, 12; xciii, 6-8; xcvi, 3.
[25] *Ibid.*, xvi, 53; xxxi, 26; lix. 23.





samo konačni pristupi, simboli ili pogađanje stvarnosti i služe kao najviši ljudski ideali ali, iako su to znaci i simboli, oni nisu proizvoljni: Bog ih je sâm usadio u naše biće. Stoga oni moraju, u izvjesnom smislu, biti istinskom, reprezentacijom Božanske biti. Oni moraju biti u skladu s njom tako da, baveći se njima, mi, ljudska bića, imamo siguran garant da se uistinu bavimo onime što je u skladu s Božjom biti, jer su oni upravo u toj biti utemeljeni.

Bog je tako sebi dovoljna,[26] vječna i apsolutno slobodna tvoračka zbilja koja je jedna, svemoćna, sveznajuća, u kojoj je sva ljepota, koja je najpravičnija, najvoljenija i cjelokupno dobro.

Kao živa zbilja, Bog želi odnos sa svojim stvorenjima i omogućuje im da mu budu blizu slijedeći ga molitvom, kontemplacijom, mističnom gnozom; on svijetli svojim svjetlom u kućama onih koji ga stalno spominju, koji se mole, i koji su milosrdni[27]. Njegov život izražava se također kroz Njegovu vječnu djelatnost i stvaralaštvo.

Bog je jedan i nema boga osim Njega.[28] Samo je on jedan[29] i nitko mu nije sličan.[30] On nema drugova.[31] Kada bi postojali bogovi osim Njega, neki od njih bi, zacijelo, poželjeli vladati drugima. [32] On je Jedan, a ne jedno u trojstvu. Oni koji mu pripisuju sinove i kćeri, ili oni koji kažu da je Hrist sin Božji i da je on sam Bog, hule na Boga.[33] On nije stvorio niti sinove niti kćeri[34] niti je sam rođen.[35] Kako se za nj može reći da ima sinove i kćeri, kad nema suprugu?[36] Ipak, nevjernici uzimaju i druge bogove koji ne stvaraju ništa, već su se sami stvorili, koji nemaju moć da naškode ili da čine sebi dobro, niti mogu kontrolirati ni smrt, ni život, ni uskrsnuće.[37] Stoga se ne može Bogu pridružiti nikakav bog.[38] Postavljanje više bogova je antropomorfizam. Bogovi koje ljudi imenuju nisu drugo do nagađanje i ono što njihove vlastite duše žele.[39] Hule oni koji kažu »Bog je Hrist, sin Marijin«, jer Hrist je rekao »O djeco Izraela, molite se Bogu, mom Gospodaru i vašem Gospodaru.«[40] Oni misle da su anđeli žene i kao da su prisustvovali njihovu rođenju.[41]

BOG I SVIJET – Bog je svemoguć. Njemu pripada početak svega.[42] On je Tvorac[43] koji je započeo proces stvaranja[44] i koji dodaje stvorenja kako

[26] *Ibid.*, ii, 255; xx, 111.
[27] *Ibid.*, xxiv, 36.
[28] *Ibid.*, ii, 163; iii, 18; vi, 19; xvi, 22, 51; xxiii, 91; xxxvii, 4; xl, 2; cxii, 2.
[29] *Ibid.*, cxii, 1.
[30] *Ibid.*, xvi, 51; cxii, 4.
[31] *Ibid.*, vi, 22-24, 136-37; xxiii, 92; lix, 23.
[32] *Ibid.*, xxiii, 91-92.
[33] *Ibid.*, v, 75-76.
[34] *Ibid.*, ii, 116; vi, 100; x, 68; xix, 35; xxiii, 91; xxxvii, 151, 157.
[35] *Ibid.*, cxii, 3.
[36] *Ibid.*, vi, 100-01.
[37] *Ibid.*, xxv, 3.
[38] *Ibid.*, xvii, 22, 39; xxi, 22; xxiii, 117; xxv, 68; xxvi, 213; xxxvii, 35-36; li, 51; lii, 43.
[39] *Ibid.*, liii, 23.
[40] *Ibid.*, v, 75.
[41] *Ibid.*, xliii, 19.
[42] *Ibid.*, x, 4; xxx, 11.
[43] *Ibid.*, xcvi, 1.
[44] *Ibid.*, xxx, 27.

želi.[45] Na početku je stvorio nebesa i zemlju, povezujući ih zajedno kao jedinstvo dima ili kao maglovitu supstanciju[46], a potom ih je razdvojio.[47] Nebo i zemlja kao odvojena bića sa svime što daju stvorio je za šest dana[48] (šest velikih epoha evolucije). Shvaćen kao slijed, Božanski dan označava vrlo dug period, tj. hiljadu godina našeg računanja[49] ili čak pedeset hiljada godina.[50] Ako se ne shvate kao slijed, Njegove odluke su izvršene u trenu oka[51] ili čak brže[52], jer nema ničega što bi se suprotstavilo njegovoj volji. Kada on kaže »Budi«, gle, nastalo je.[53] Njegova odluka je apsolutna[54], nitko je ne može promijeniti[55]. On razapinje noć kao veo nad danom, da jedno smjenjuje drugo u brzome slijedu. On je stvorio sunce, mjesec i zvijezde, a svi se ravnaju po zakonima koje je On odredio[56] i svi su pod Njegovom komandom.[57] Svaki stvor na nebu i na zemlji svojevoljno se potčinjava Njegovim zakonima.[58] Sunce se kreće svojom putanjom određeno vrijeme; tako isto i mjesec.[59] Rast od sjemena do biljke koja donosi cvjetove i plodove, sazvježđa na nebu, smjena dana i noći – to i sve druge stvari pokazuju proporciju, mjeru, red i zakon.[60] On je taj koji je tvorac, koji razvija i vraća sve forme.[61] On je taj koji šalje oblake iz neba u pravoj mjeri da natope tlo, on daje život mrtvoj zemlji,[62] a potom je opet isušuje.[63]

Bog je gospodar svjetova[64] i svih tajni.[65] On ima moć nad svim stvarima[66] i Njemu pripadaju sve sile nebesa i zemlje.[67] On je Gospodar Časnog Prijestolja[68] i Prijestolja Najviše Slave, Gospodar zore[69] i svih staza uspinjanja.[70] On je prostro zemlju[71] poput ćilima,[72] šalje kišu iz neba u pravoj mjeri[73] da je oživi[74] plodom, zrnjem i biljkama,[75] stvorio je

[45] *Ibid.*, xxxv, 1.
[46] *Ibid.*, xli, 11.
[47] *Ibid.*, xxi, 30.
[48] *Ibid.*, vii, 54; x, 3; xxxi, 10; xxxii, 4; lvii, 4.
[49] *Ibid.*, xxii, 47.
[50] *Ibid.*, lxx, 4.
[51] *Ibid.*, liv, 50.
[52] *Ibid.*, xvi, 77.
[53] *Ibid.*, vi, 73; xix, 35.
[54] *Ibid.*, vi, 34.
[55] *Ibid.*, vi, 115.
[56] *Ibid.*, vii, 54; lxxxvii, 2-3.
[57] *Ibid.*, vii, 54; xvi, 12.
[58] *Ibid.*, iii, 83; xiii, 15.
[59] *Ibid.*, xxxvi, 38-39.
[60] *Ibid.*, x, 5; xxv, 2; xxxvi, 37-40; liv, 49; lxvii,3; lxxx,19.
[61] *Ibid.*, lix, 24.
[62] *Ibid.*, xliii, 11.
[63] *Ibid.*, xxiii, 18.
[64] *Ibid.*, i, 2.
[65] *Ibid.*, xvi, 77.
[66] *Ibid.*, lvii, 2.
[67] *Ibid.*, xlviii, 4,7.
[68] *Ibid.*, xxiii, 116; xxxvii, 180; xliii, 82.
[69] *Ibid.*, cxiii, 1.
[70] *Ibid.*, lxx, 3.
[71] *Ibid.*, xiii, 3.
[72] *Ibid.*, xx, 53.
[73] *Ibid.*, xliii,11.
[74] *Ibid.*, xxix, 63.
[75] *Ibid.*, xvi, 10-11; lv, 10-13.





parove zvijezda, odvojivši jedne od drugih,[76] i parove svih ostalih stvari.[77] On daje nebeskom svodu njegov red i savršenstvo[78] noći njenu tamu i raskoš,[79] širi po zemlji njezinu vlagu; on daje pašnjake i planine,[80] izvore,[81] rijeke,[82] i mora,[83] ovce[84] i krave,[85] bisere i korale,[86] sunce i sjenu,[87] vjetar i kišu,[88] noć i dan,[89] i stvari koje mi ljudi ne poznajemo. On daje život mrtvoj zemlji i gasi žeđ svojim stvorenjima,[90] čini da drveće izraste u bašte pune ljepote i užitka.[91]

Bogu pripadaju područja nebesa i zemlje i svega što je između njih.[92] Njemu pripadaju istok i zapad. Kamo se god okreneš on je prisutan, jer je sverasprostirući.[93] Ne savlađuje ga san, ne spava. Njegovo Prijestolje su i nebo i zemlja. On ne osjeća umora čuvajući i štiteći Svoja stvorenja, jer je On najviši i najmoćniji u slavi,[94] uzvišene moći i mudrosti.[95]

On daje život i smrt i ima moć nad svim stvarima.

On nije samo tvorac, on je čuvar,[96] branilac,[97] zaštitnik,[98] pomagač,[99] vođa,[100] onaj koji olakšava bolove i teškoće[101] svim svojim stvorenjima – najmilostiviji, najnježniji i onaj koji najviše prašta.

Bog nije stvorio svijet radi dokone zabave.[102] On ga je stvorio s ciljem, do određena vremena[103] i prema planu, koliko god to može biti tajnom za nas ljude. »Bog najbolje planira.«[104] On određuje zakone, daje vođstvo[105] i sve s mjerom određuje[106] i nadahnjuje.[107] Ne postoji ništa što nije kadar stvoriti, a od toga šalje samo koliko je potrebno.[108]

[76] *Ibid.*, xx, 53.
[77] *Ibid.*, xliii, 12.
[78] *Ibid.*, lxxix, 28.
[79] *Ibid.*, lxxix, 29.
[80] *Ibid.*, lxxix, 30-33.
[81] *Ibid.*, xxxvi, 34.
[82] *Ibid.*, lxvii, 30.
[83] *Ibid.*, xvi, 14; xxv, 53; lv, 24.
[84] *Ibid.*, xvi, 14; lv, 24.
[85] *Ibid.*, xvi, 5; xxv, 49; xliii, 12.
[86] *Ibid.*, lv, 22.
[87] *Ibid.*, xxv, 45-46.
[88] *Ibid.*, xxv, 48-50.
[89] *Ibid.*, xxv, 47.
[90] *Ibid.*, xxv, 49.
[91] *Ibid.*, xxvii, 60.
[92] *Ibid.*, ii, 255; iii, 2; xl, 65; xliii, 85.
[93] *Ibid.*, ii, 115; lv, 17; lxxiii, 9.
[94] *Ibid.*, ii, 255.
[95] *Ibid.*, iii, 6.
[96] *Ibid.*, i, 2; vi, 164; x, 32.
[97] *Ibid.*, vii, 54; xi, 6; xxvii, 64; xxix, 60; li, 58.
[98] *Ibid.*, ii, 257; iii, 150; lxvi, 2; xciii, 6.
[99] *Ibid.*, iii, 150; iv, 45; xl, 51.
[100] *Ibid.*, vi, 71, 88; xxvi, 63; xcii, 12; cxiii, 7.
[101] *Ibid.*, xxvii, 62.
[102] *Ibid.*, xxi, 16.
[103] *Ibid.*, xlvi, 3.
[104] *Ibid.*, iii, 54.
[105] *Ibid.*, lxxxvii, 3.
[106] *Ibid.*, xxv, 2; liv, 49.
[107] *Ibid.*, xx, 50.
[108] *Ibid.*, xv, 21.

Svijet nije bez nakane ili cilja. On je potpuno svrhovit i prema ovoj univerzalnoj teleologiji ni ljudska bića nisu izuzetak. Svako od njih ima cilj,[109] a taj cilj je Bog[110] Sam.

Bog je sveznanje. On je Istina.[111] U njega su ključevi nevidljivog, blaga samo On poznaje.[112] On vidi sve stvari,[113] jer je svaka stvar pred njim vidljiva u pravoj proporciji.[114] Uistinu, ništa na zemlji i nebesima nije skriveno od Njega, čak ni koliko težina jednog atoma. Nema ni najmanjih ni najvećih stvari koje nisu ubilježene u jasnoj knjizi.[115] Na zemlji i u moru čak ni list ne pada bez njegova znanja.[116] Kako neće znati sve to kad je sâm tvorac svega? On je pun mudrosti,[117] razumijeva najfinije tajne.[118] On zna što se nalazi u zemlji i što izlazi iz nje, što pada s neba i što sve silazi na nju.[119] On zna svaku izgovorenu riječ.[120] Nijedna tajna srca nije od njega skrivena,[121] jer on ima potpuno znanje svih stvari, javnih ili tajnih.[122] On zna i pozvat će nas da položimo račun za ono što je u našim mislima, otkrivali mi to ili skrivali.[123]

Dva druga atributa Boga i osnovne vrijednosti nas ljudi uvijek se zajedno spominju u Qur'ānu: to su pravičnost i ljubav. Posljednja uključuje, među ostalim atributima, atribut velikodušnosti, milosrđa i praštanja.

Bog je najbolji sudija[124] i nikada nije nepravičan.[125] On ne postupa nepravedno s čovjekom; čovjek sam griješi svoju dušu.[126] Na Sudnji Dan, On će postaviti vagu pravičnosti na kojoj će i najmanje djelo biti uzeto u obzir.[127] On je brz kad kažnjava,[128] i kažnjava primjerenom kaznom.[129] Naređuje ljudima da budu pravični[130] i voli one koji su takvi[131].

One koji se klone zla i čine što je dobro, očekuje velika nagrada,[132] Bog ne trpi da nagrada bude izgubljena.[133] Dobra djela ljudi zapisana su prema njihovoj zasluzi tako da mogu biti nagrađeni najboljom mogućom nagradom.[134]

[109] *Ibid.*, ii, 148.
[110] *Ibid.*, liii, 42.
[111] *Ibid.*, x, 32; xxii, 6; xxiv, 25; xliii, 84.
[112] *Ibid.*, vi, 59.
[113] *Ibid.*, x, 61.
[114] *Ibid.*, xiii, 8.
[115] *Ibid.*, iii, 5; vi, 59; x, 61.
[116] *Ibid.*, vi, 59.
[117] *Ibid.*, xliii, 84.
[118] *Ibid.*, lxvii, 14.
[119] *Ibid.*, xxxiv, 2; lvii, 4.
[120] *Ibid.*, xxi, 4.
[121] *Ibid.*, lvii, 6; lxiv, 4.
[122] *Ibid.*, lix, 22.
[123] *Ibid.*, ii, 284; iii, 29; vi, 3; xvi, 23.
[124] *Ibid.*, vi, 57; x, 109.
[125] *Ibid.*, iv, 40.
[126] *Ibid.*, x, 44.
[127] *Ibid.*, xxi, 47.
[128] *Ibid.*, vii, 167; xxiv, 39.
[129] *Ibid.*, xli, 43; lix, 4.
[130] *Ibid.*, xvi, 90; lvii, 25.
[131] *Ibid.*, v, 45.
[132] *Ibid.*, iii, 172.
[133] *Ibid.*, ix, 120.
[134] *Ibid.*, ix, 121.





Božanska kazna je u skladu s lošim djelom. Ona može biti manja jer, osim što je najpravičniji, Bog najviše voli, on je najmilostiviji i prašta sve grijehe,[135] i neće nikada učiniti nepravdu.[136] Tako nije stvar s Njegovom nagradom. On je najdarežljiviji i najizdašniji i stoga su umnožavanja nagrada za dobra djela mnogostruka.[137] To su nagrade i na ovom i na onom svijetu.[138]

Islam, ne manje od hrišćanstva, naglašava značenje ljubavi. Gdjegod Qur'ān govori o dobrim hrišćanima spominje njihovu ljubav i milosrđe.[139] Bog voli,[140] i ispoljava svoju ljubav u stvaranju, održavanju, zaštiti, pomoći i vođenju svojih stvorenja. On se stara o njihovim potrebama, ukazuje im milost, dobrotu, sažaljenje, milostivost i prašta ako se učini neki grijeh, a zamoli oprost. Njegova neograničena darežljivost prostire se na grešnike ništa manje od onih koji čine dobra djela.[141] Stoga čovjeku dolikuje da bude pun ljubavi prema Bogu[142] i da Mu bude zahvalan za Njegovu brižnu skrb.[143]

Bog je svo dobro, lišen je svakoga grijeha *(quddūs)*.[144] On je također izvor cjelokupnog dobra[145]i dostojan svake hvale.[146]

Qur'ān koristi sinonime za ljepotu i dobro *(ḥusn wa ḫair)*. Riječ sjaj ili svjetlost *(nūr)* također se koristi za označavanje ljepote. Bog je ljepota *(nūr)* nebesa i zemlje,[147] a Njegova imena (atributi) također su najljepši *(asma al-ḥusna)*.[148] On je tvorac koji ima najviše dostojanstvo.[149] On stvara sve forme i postepeno ih razvija *(al-bāri al-muṣawwir)*.[150] Sve što je stvorio skladno je i velike ljepote.[151] Pogledaj ljepotu drveća, polja i zvjezdana neba![152] On je najbolji darovalac Božanske boje čovjeku[153] koji je stvoren u najljepšem obliku[154] i koji ima najljepši lik.[155] Kako je ljupka ljepota životinja koju izvodite na pašu i kući vraćate![156]

[135] *Ibid.*, xxxix, 53.
[136] *Ibid.*, vi, 160, xxxvii, 39.
[137] *Ibid.*, vi, 160.
[138] *Ibid.*, iv, 134.
[139] *Ibid.*, v, 85; lvii, 27.
[140] *Ibid.*, vi, 28, 45; vi, 17, 64, 77, 88, 122; x, 57; xvii, 20, 21; xix,96; lxxxvii, 3; xcii, 12; xciii, 7; xcvi, 3.
[141] *Ibid.*, iii, 150, 174; iv, 26-27, 45; v, 77; vi, 12, 17, 54, 63-64, 133, 165; vii, 151; ix, 117-18; x, 21, 32, 57; xii, 64, 92; xiv, 34, 36; xv, 49; xvi, 119; xvii, 20, 21; xxi, 83; xxiii, 109, 118; lii, 28; lv, 27; xcvi, 3.
[142] *Ibid.*, ii, 165.
[143] *Ibid.*, xvi, 114.
[144] *Ibid.*, lix, 23.
[145] *Ibid.* xvi, 53.
[146] *Ibid.*, xxxi, 26.
[147] *Ibid.*, xxiv, 35.
[148] *Ibid.*, vii, 180; xvii, 110; xx, 8.
[149] *Ibid.*, xxxvii, 125.
[150] *Ibid.*, lix, 24.
[151] *Ibid.*, xxxii, 7.
[152] *Ibid.*, xxxvii, 6.
[153] *Ibid.*, ii, 138.
[154] *Ibid.*, xcv, 4.
[155] *Ibid.*, xl, 64.
[156] *Ibid.*, xvi, 5-6.

Tokom čitave povijesti Bog je slao uzvišene poruke,[157] i dao najbolja tumačenja u svojim objavljenim knjigama.[158] Stoga ljudi moraju da slijede najbolju objavljenu knjigu *(aḥsan al-kitāb)*.[159] Kako je lijepa priča o Josifu dana u Bibliji.[160]

Božji sud je najodličniji,[161] a vjera u Sudnji Dan je izvanredne ljepote. Kako je uzvišen govor pravednih koje Bog poziva[162], jer poziva ljude Sebi najljepšim govorom[163] i govori samo ono što je najodličnije.[164]

Qur'ān snažno ističe ljepotu čina. Ljudi se sokole da čine djela visoke vrijednosti,[165] jer Bog voli one koji čine uzvišena djela. Od ljudi se zahtijeva da s velikim dostojanstvom uzvrate pozdrav[166] i lijepim zlo da uzvraćaju,[167] jer čineći tako povećavaju dostojanstvo svojih duša.[168]

Strpljenje je pohvalno *(ṣabr-i ǧamīl)*[169] a također i praštanje.[170] Dostojanstvo ponašanja ne treba da bude zanemareno.[171] Oni čija su djela lijepa dobit će najvišu nagradu[172] na ovom, a još ljepšu na onom svijetu.[173] Oni će biti u raju smješteni u najljepša staništa i mjesta za počinak,[174] za njih će biti osigurana uzvišena opskrba.[175]

ODNOS BOGA PREMA ČOVJEKU – Bog je stvorio čovjekov duh ni iz čega[176] i stvorio je čovječanstvo iz toga jedinog duha. On mu je stvorio družicu od iste vrste i od toga para proizveo je ljude i žene u velikom broju.[177] Sa stajališta lične historije, a možda i sa stajališta evolucije, čovjek je stvoren za određeno vrijeme[178] kao biće koje postepeno nastaje iz zemlje,[179] iz *ekstrakta* određenih elemenata zemlje,[180] a zatim prima hranu iz živežnih namirnica;[181] darovan mu je život kao i ostalim živim bićima;[182] uzima oblik vode[183] ili razmočene gline ili ljepljiva blata[184] uobličena u lik

[157] *Ibid.*, xxxix, 23.
[158] *Ibid.*, xxv, 33.
[159] *Ibid.*, xxxix, 55.
[160] *Ibid.*, xii, 3.
[161] *Ibid.*, v, 53.
[162] *Ibid.*, xli, 33.
[163] *Ibid.*, xvi, 125.
[164] *Ibid.*, xvii, 53.
[165] *Ibid.* ii, 195; v, 96.
[166] *Ibid.* iv, 86.
[167] *Ibid.* xxiii, 96.
[168] *Ibid.*, xvii, 7.
[169] *Ibid.*, xii, 18; lxxiii, 10.
[170] *Ibid.*, xv, 85.
[171] *Ibid.*, xviii, 30.
[172] *Ibid.*, iii, 172; ix, 121; x, 26; xvi, 96-97; xxvi, 38; xxix, 7; xxxix, 35, 70; xlvi, 16; liii, 31.
[173] *Ibid.*, xvi, 30.
[174] *Ibid.*, xxv, 24.
[175] *Ibid.*, xvi, 96-97; xxv, 75-76.
[176] *Ibid.*, xix, 67.
[177] *Ibid.*, iv, 1.
[178] *Ibid.*, vi, 2.
[179] *Ibid.* xxxii, 7; lv, 14.
[180] *Ibid.*, vi, 2; xxii, 5.
[181] *Ibid.*, xvii, 70; lxxv, 36-39.
[182] *Ibid.*, xxi, 30.
[183] *Ibid.* xv, 26.
[184] *Ibid.*, xxxvii, 11.





pravih proporcija;[185] kao životna klica, od ugruška[186] krvi[187] koja narasta u grudu mesa, dalje se razvijaju kosti obložene mesom i na kraju se pojavljuje novo stvorenje,[188] ljudsko biće u dva spola,[189] obdareno sluhom i vidom, umom i osjećanjem.[190] Sudbina mu je da bude Božjim namjesnikom na zemlji,[191] komu je određeno da umre jednoga dana,[192] i predodređeno je da ponovno ustane na Dan Uskrsnuća.[193] Oblik u kojem će se ponovno pojaviti njemu nije poznat.[194] Cijelo čovječanstvo je jedna porodica, jer je potomstvo jednog para.[195] Čovjek je najviši od svega stvorenoga, jer ga je Bog stvorio u najljepšem obliku.[196] On je rođen sa Božanskim duhom koji mu je udahnut[197] (čak su ga hinduistički, grčki i hrišćanski mudraci pretvorili u sliku i priliku Božju). Ljudsko savršenstvo sastoji se u tome što je čovjek obojen Božanskom bojom[198] – u potpunu dovršenju i asimilaciji Božanskih atributa, jer Bog ne želi ništa do savršenstvo Svega svjetla,[199] savršenstvo ovih atributa u čovjeku. Jedini cilj čovjeka je, stoga, postepeno dostizanje svih Božanskih atributa – svih bitnih vrijednosti. Bog okružuje[200] i čuva[201] čovječanstvo. On je uvijek u blizini čovjeka[202] – bliži od njegove vratne žile.[203] On je s njim gdjegod čovjek bio i vidi sve što čovjek čini.[204] Kamogod se okrenuo, Bog je prisutan.[205] On čuje molitvu svakog molioca, gdjegod Ga dozivao.[206]

DUŠA – Duša čovjekova Božanskoga je porijekla, jer je Bog udahnuo dio Svoga vlastitog duha u nju.[207] Neizmjerna je misterija naredba Božja, spoznaja od koje je samo malo saopćeno čovjeku.[208] Svjesno sopstvo ili um ima tri stupnja. Na prvom stupnju je impulsivni um *(nafs ammāra)* koju čovjek dijeli sa životinjama; na drugom stupnju je savjestan ili moralno svjestan um *(nafs lawwāma)* koji se bori između dobra i zla kajući se za počinjeno zlo. Na trećem stupnju je um savršeno u skladu s Božjom voljom, um u miru *(nafs muṭma'inna)*[208a].

[185] *Ibid.*, xv, 26.
[186] *Ibid.*, xcvi, 2.
[187] *Ibid.*
[188] *Ibid.*, xxiii, 14.
[189] *Ibid.*, xxxvi, 36; xliii, 12; li, 49.
[190] *Ibid.*, xvi, 78.
[191] *Ibid.*, ii, 30.
[192] *Ibid.*, xxiii, 15.
[193] *Ibid.*, xxiii, 16, 115; xxxvi, 79.
[194] *Ibid.*, lvi, 61.
[195] *Ibid.*, iv, 1; xxxix, 6; xlix, 13.
[196] *Ibid.*, xcv, 4.
[197] *Ibid.*, xxxviii, 72.
[198] *Ibid.*, ii, 138.
[199] *Ibid.*, ix, 32.
[200] *Ibid.*, xli, 54.
[201] *Ibid.*, xcvi, 1.
[202] *Ibid.*, ii, 186.
[203] *Ibid.*, l, 16.
[204] *Ibid.*, lvii, 4.
[205] *Ibid.*, ii, 115.
[206] *Ibid.*, ii, 186.
[207] *Ibid.*, xv, 29; xxxii, 9; xxxviii, 72.
[208] *Ibid.*, xvii, 85.
[208a] *Ibid.*, xii, 53; lxxv, 2; lxxxix, 27.

SPOZNAJNA TEORIJA – Samo je čovjeku dana sposobnost da koristi imena stvari[209] i znanje koje čak ni anđeli ne posjeduju.[210] Ljudi koji su nadareni mudrošću, nagrađeni su velikim dobrom.[211]

Razumijevanje uvećava čovjekovo dostojanstvo.[212] Oni koji ne koriste intelekt nalik su stadu koza, gluhi su, mutavi i slijepi[213] – ništa bolji od najnižih životinja.[214] Ideal intelekta je da spozna što jest, a što nije istina. Kao ideal ili temeljna vrijednost za čovjeka, mudrost znači spoznaju činjenica, ideala i vrijednosti.

Postoje tri stupnja spoznaje u uspinjanju na skali izvjesnosti: (i) spoznaja zaključivanjem *('ilm al-yaqīn)*,[215] (ii) spoznaja percepcijom ili prenesena percepcijom ili opažanjem *('ain al-yaqīn)*,[216] i (iii) spoznaja ličnim iskustvom ili intuicijom *(ḥaqq al-yaqīn)*[217] – na primjer distinkcija moje izvjesnosti da (1) vatra uvijek gori, (2) da su gorili Johnovi prsti i (3) da su gorili moji prsti. Isto tako postoje tri tipa greške: (i) greške umovanja, (ii) greške posmatranja i (iii) greške intuicije.

Prvi tip spoznaje zavisi ili od istinitosti njene pretpostavke, kao u dedukciji, ili je spoznaja samo moguća, kao u indukciji. Postoji veća sigurnost o našoj spoznaji utemeljena na zbiljskom iskustvu (posmatranje ili eksperiment).

Drugi tip spoznaje je ili naučna spoznaja utemeljena na iskustvu (posmatranje i eksperiment) ili historijska spoznaja zasnovana na izvještajima i opisima zbiljskih iskustava. Kako nisu svi izvještaji vjerodostojni, treba posvetiti posebnu pažnju prenosiocu. Ako je to čovjek sumnjiva karaktera, njegov izvještaj treba brižljivo ispitati.[218]

Naučna spoznaja nastaje iz proučavanja prirodnih pojava. Ove prirodne pojave su Božji znaci,[219] simboli Najviše Zbilje ili izrazi Istine, kao što je ljudsko ponašanje izraz ljudskog uma. Prirodne zakone uvijek postavlja Bog i u njima nema promjene.[220] Studij prirode, nebesa i zemlje je prosvjetljavajući za ljude koji razumiju.[221] Izmjena dana i noći omogućuje im da mjere periodičko vrijeme.[222] Oni mogu spoznati Božje puteve, zakone prirode, promatranjem svih stvari promjenljivih boja – planina, rijeka, polja, žita ili ostalih oblika vegetacije, plantaža maslina, palmi, grožđa i svih vrsta plodova, zalivenih istom vodom, a ipak različiti po kvalitetu,[223] proučavanjem ptica koje lebde na nebu i razmišljajući o tome što ih ondje drži,[224] a isto tako posmatrajući oblake i čudeći se kako su

[209] *Ibid.*, ii, 31.
[210] *Ibid.*, ii, 32.
[211] *Ibid.*, ii, 269.
[212] *Ibid.*, xxxix, 9.
[213] *Ibid.*, ii, 171.
[214] *Ibid.*, viii, 22.
[215] *Ibid.*, cii, 5.
[216] *Ibid.*, cii, 7.
[217] *Ibid.*, lxix, 51.
[218] *Ibid.*, xlix, 6.
[219] *Ibid.*, ii, 164, 219; iii, 190; vi, 95-99; x, 3-6; xxiii, 2-4; xvii, 12; xxx, 20-27; xlv, 3-6.
[220] *Ibid.*, xvii, 77.
[221] *Ibid.*, iii, 190.
[222] *Ibid.*, iii, 190; xvii, 12.
[223] *Ibid.*, xvi, 11, 13-16.
[224] *Ibid.*, xxiv, 41; lxvii, 19.





stvoreni.[225] Onaj tko misli može spoznati Boga i dostići sve što je na nebesima i na zemlji:[226] noć i dan, sunce, mjesec i zvijezde.[227] Spoznaja pojavnog svijeta koju daju osjeti nije iluzija, već milost na kojoj moramo biti zahvalni.[228]

Za pojedince i narode ništa manji značaj nema studij historije. Postoji mjera i zakon u ljudskom društvu kao i u čitavom kozmosu.[229] Život svakog naroda je kao život kolektivnog tijela: kreće se u vremenu i prolazi kroz uspone i padove, uspjehe i nazadovanja,[230] dok ne dođe do kraja.[231] Za svaki živi narod postoje lekcije historije naroda koji su živjeli u prošlosti. Stoga treba studirati »Božje dane«, velike periode povijesti, periode Božanske naklonosti i kazne, periode nacionalne slave i propasti.[232] Ljudi treba da putuju zemljom, da vide kakav je bio kraj onih koji su zanemarili zakone prirode, znakove Božje;[233] onih koji nisu vodili druge putem istine i koji nisu djelovali pravilno: čak i ako su njihovi dani bili produženi, oni su postepeno propadali a da ni sami niu znali kako.[234]

Bog nikada ne mijenja uslove jednog naroda dok se on sam ne promijeni, ali kada On jednom poželi to, ne može biti povratka nazad.[235] Stoga je iznad svega značajno izvesti pouke iz prošlosti. Iz priča o prošlosti stiču se upute za ljude koji razumijevaju.[236] Čak grubi obrisi rasta i pada naroda, velikih historijskih događaja i njihovih posljedica daju objektivne pouke za njihovo ponašanje i opominjanje. Podsjetimo ih na trenutačne događaje iz života takvih naroda i društava kao što su Izraelci,[237] Magi,[238] Sabejci,[239] Rimljani,[240] hrišćani,[241] narodi Sabe,[242] narodi Mađana,[243] 'Ād-a,[244] Ṯamūda,[245] Lota,[246] Drugova Pećine, Sedam Spavača,[247] sljedbenika al-Rass-a,[248] sljedbenika Stjenovite Oblasti,[249]

[225] *Ibid.*, xxiv, 43.
[226] *Ibid.*, xvi, 14; xlv, 13.
[227] *Ibid.*, xvi, 12.
[228] *Ibid.*, xvi, 78; xxxii, 9.
[229] *Ibid.*, xxv, 2; liv, 49.
[230] *Ibid.*, iii, 137-39.
[231] *Ibid.*, vii, 34.
[232] *Ibid.*, xiv, 5.
[233] *Ibid.*, iii, 137.
[234] *Ibid.*, vii, 182-83.
[235] *Ibid.*, xiii, 11.
[236] *Ibid.*, xii, 111; xiv, 5, 15; xxx, 9; xxxiii, 62; xxxv, 44.
[237] *Ibid.*, ii, 40-86, 93, 100, 122, 246-51; v, 13-14, 73-74; vii, 138-41, 161-71; xx, 80-82; xxix, 27; xxxii, 23-25; xl, 53-54; xlv, 16-17.
[238] *Ibid.*, xxii, 17.
[239] *Ibid.*, ii, 62; v, 72; xxii, 17.
[240] *Ibid.*, xxx, 2.
[241] *Ibid.*, ii, 138; v, 15, 85-88.
[242] *Ibid.*, xxvii, 22; xxxiv, 15-21.
[243] *Ibid.*, vii, 85-93; xi, 84-95; xxix, 36-37.
[244] *Ibid.*, vii, 65-72; xi, 50-60; xxv, 38; xxvi, 123-40; xxix, 38; xli, 15-16; xlvi, 21-26; li, 41-42; liv, 18-21; lxix, 4-8; lxxxix, 6-8.
[245] *Ibid.*, vii, 73-79; xi 61-68; xxv, 38; xxvi, 141-159; xxvii, 45-53; xxix, 38; xli, 17; li, 43-45; liv, 23-31; lxix, 4-5; lxxxv, 17-20; lxxxix, 9-14; xci, 11-15.
[246] *Ibid.*, vii, 80-84; xi, 77-83; xv,57-77; xxi; 74-75; xxvi, 160-75; xxvii, 54-58; xxix, 26, 28-35; xxxvii, 133-38; li, 31-37; liv, 33-39.
[247] *Ibid.*, xviii, 9-22.
[248] *Ibid.*, xxv, 38; l, 12.
[249] *Ibid.*, xv, 80-84.

sljedbenika spisa,[250] Goga i Magoga,[251], profeta kao što su Noe,[252] Abraham,[253] Ismail,[254] Isak,[255] Jakob,[256] David,[257] Solomon,[258] Josip,[259] Mojsije,[260] Aron,[261] Elijas,[262] Jonah,[263] Isus,[264] i druge ličnosti velike po svojoj pobožnosti, moći i mudrosti, tj. Marija,[256] kraljica od Sabe,[266] Du al-Qarnain[267] (vjerovatno iranski Kir), Faraon[268] (Totmes I) i Aesop.[269]

Toliki je značaj pridat historiji da petnaest poglavlja Qur'āna nosi naslove koji imaju historijsko obilježje.[270] Nije zanemarena ni savremena historija. Qur'ān izvještava o savremenim događajima kao što su bitka na Badru,[271] bitka kod Tabūka,[272] zanati i trgovina Quraiša,[273] hipokrizija onih koji su bili neprijatelji a pretvarali su se da su prihvatili islam, i neprijateljstvo osoba kao što su Lahab i njegova žena.[274]

Bog ne nadaje svoje znakove samo u iskustvu vanjskog svijeta *(āfāq)* i u njegovim historijskim horizontima, već također i kroz unutrašnje iskustvo umova *(anfus)*. Tako je unutrašnje ili lično iskustvo treći izvor spoznaje. Iskustvo iz ovog izvora daje najviši stupanj sigurnosti. Božansko vođstvo[275] dolazi Njegovim stvorenjima na prvom mjestu iz ovog izvora. Forme spoznaje koje dolaze iz ovog izvora su (1) Božanski određen pokret – pokret određen prirodnim uzrocima kao što su zemlja,[276] i nebesa,[277] (2) instinkt, tj. kao što pčela gradi svoje saće,[278] (3) intuicija ili spoznaja

[250] *Ibid.*, xviii, 9.
[251] *Ibid.*, xviii, 94.
[252] *Ibid.*, vi, 84; vii, 59-64; x, 71-73; xi, 25-49; xxi, 76-77; xxiii, 23-30; xxv, 37; xxvi, 105-22; xxix, 14-15; xxxvii, 75-82; li, 46; liv, 9-15; lxix, 11-12; lxxi, 1-28.
[253] *Ibid.*, ii, 124-27, 130, 258, 260; iii, 67, 95-97; vi, 47-83; xi, 69-76; xiv, 35-41; xv, 51-56; xvi, 120-23; xix, 41-50; xxi, 51-71; xxvi, 70-87; xxix, 16-18, 23-25; xxxvii, 83-111; li, 24-30; liii, 37; lx, 4-6; lxxxvii, 19.
[254] *Ibid.*, ii, 125-29; vi, 86; xix, 54-55; xxi, 85.
[255] *Ibid.*, vi, 84; xxi, 72; xxxvii, 112-13.
[256] *Ibid.*, ii, 132-33; vi, 84; xix, 49; xxi, 72.
[257] *Ibid.*, vi, 84; xxi, 78-80; xxxiv, 10-11; xxxviii, 17-26.
[258] *Ibid.*, ii, 102; vi, 84; xxi, 79, 81-82; xxvii, 15-44.
[259] *Ibid.*, vi, 84; xii, 4-101.
[260] *Ibid.*, ii, 51-61; v, 22-29; vi, 84; vii, 103-62; x, 75-92; xi, 96-99, 110; xiv, 5-8; xvii, 101-03; xviii, 60-82; xix, 51-53; xx, 9-56, 70-73, 86-98; xxiii, 45-49; xxv, 35-36; xxvi, 10-69; xxvii, 7-14; xxviii, 7-42; xxxvii, 114-22; xl, 23-46; xliii, 46-56; li, 38-40; liii, 36; lxi, 5; lxxix, 15-26; lxxxvii, 19.
[261] *Ibid.*, vi, 84; xx, 29-36, 90-94.
[262] *Ibid.*, vi, 86; xxxviii, 48.
[263] *Ibid.*, iv, 163; vi, 86; x, 98; xxxvii, 139-48.
[264] *Ibid.*, ii, 136; iii, 45-47, 49-59; iv, 157-59, 171; v, 19, 20, 49, 75-78, 113-21; vi, 85; ix, 30; xix, 22-36; xliii, 59-61, 63-64; lvii, 27; lxi, 6, 14.
[265] *Ibid.*, iii, 35-37, 42-51; iv, 156; xix, 16-21, 23-33; xxi, 91; lxvi, 12.
[266] *Ibid.*, xxvii, 22-44; xxxiv, 15-21.
[267] *Ibid.*, xviii, 83-98.
[268] *Ibid.*, ii, 49, 50; vii, 103-37; x, 75-92; xl, 23-37; lxvi, 11; lxix, 9; lxxiii, 15-16; lxxix, 17-26; lxxxv, 17-20; lxxxix, 10-14.
[269] *Ibid*, xxxi, 12-19.
[270] *Ibid.*, iii, x, xii, xiv, xvii, xviii, xix, xxi, xxx, xxxi, xxxiii, xxxiv, xlviii, lxxi, cvi.
[271] *Ibid.*, iii, 13.
[272] *Ibid.*, ix, 40-42; 43-59, 81-99, 120-22.
[273] *Ibid.*, lxxxiii, 1-3; cv, 1-4.
[274] *Ibid.*, cxi, 1-5.
[275] *Ibid.*, ii, 38.
[276] *Ibid.*, l, 7-8; li, 20.
[277] *Ibid.*, xli, 12.
[278] *Ibid.*, xvi, 68.





srcem,[279] (4) inspiracija, kao u slučaju Mojsijeve majke kada je bacila svoje nejako dojenče u rijeku,[280] i (5) objava kao u slučaju svih pravih proroka,[281] Božjih poslanika.

ČOVJEKOVA MOĆ – Bog je potčinio čovjeku, Svom namjesniku na zemlji,[282] sve što je na nebesima i na zemlji – sunce i mjesec, dan i noć, vjetrove i kišu, rijeke i mora, brodove i jedra, bisere i korale, izvore i potoke, planine, rosu i pašnjake, životinje za jahanje i zrnevlje i plodove za jelo.[283]

SLOBODNA VOLJA – Bog je dao čovjeku volju da bira, određuje i da se odlučuje za dobro ili zlo. On mu je podario razum i nagone tako da može svojim vlastitim naporima da se bori i iskorišćava mogućnosti. On mu je također dao sklonost, prirodnu sklonost prema dobru.[284] Pored toga dao mu je uputu objavom i inspiracijom da dobrim zlo uzvraća,[285] da ga ukida s onim što je najbolje (aḥsan).[286] Stoga ako čovjek bira dobro to je zbog toga što je Bog dajući mu sva ta dobra i htio da on tako čini. On nikada ne mijenja milostive darove ljudima sve dok se ljudi sami ne promijene.[287] Stoga što god dobro dolazi do čovjeka ili čovjeku to je konačno od Boga.[288] S druge strane njegova priroda ima sklonost protiv zla, njegov razum mu se suprotstavlja, i njemu je data opomena protiv zla u objavljenim knjigama, pa kojegod zlo dolazi od njega ili njemu to je iz njegove vlastite duše.[289] Da je Bog htio uništiti zlo on bi to učinio ili mu ne bi dopustio da postoji, i da je on htio čitavo čovječanstvo bi imalo vjeru, ali to nije bio Njegov plan.[290] Njegov plan ispituje čovjekovu slobodnu volju koristeći Bbožanski atribut moći ili slobode da bira[291] i prosuđuje i mjere predostrožnosti koje odgovaraju različitim situacijama.[292] U providencijalnoj šemi čovjekova uloga nije uloga slijepca, mutavca, gluhog i satjeranog stada koza.[293] Čak i njegov slobodan izbor zla dio je šeme stvari i niko ne može izabrati put prema Bogu, ako to nije dato u toj šemi ili ako to Bog nije želio.[294]

U vjeri nema prisile. Božja uputa je otvorena svakom ko želi da je koristi.[295] Kogod želi neka pođe pravim putem prema svom Gospoda-

[279] *Ibid.*, ii, 97; xxvi, 193-95; xli, 30-31; liii, 10-11.
[280] *Ibid.*, xxviii, 7.
[281] *Ibid.*, iv, 163-64; xlii, 15, itd.
[282] *Ibid.*, xxxi, 20.
[283] *Ibid.*, xiv, 32-33; xvi, 12-13; xxi, 81; xxv, 45-53; xxxi, 20; xxxvi, 33-35, 71-73; xlv, 12-13; lv, 22; lxviii, 34; lxxix, 30-33.
[284] *Ibid.*, lxxxii, 7.
[285] *Ibid.*, xiii, 22.
[286] *Ibid.*, xxiii, 96; xli, 34.
[287] *Ibid.*, viii, 53; xiii, 11.
[288] *Ibid.*, iv, 79.
[289] *Ibid.*
[290] *Ibid.*, vi, 107.
[291] *Ibid.*, vi, 104; xviii, 29; lxxvi, 29.
[292] *Ibid.*, iv, 71.
[293] *Ibid.*, ii, 171; vii, 179.
[294] *Ibid.*, lxxvi, 30; lxxxi, 29.
[295] *Ibid.*, lxxxi, 28.

ru.[296] Istina je od Boga, pa tko god želi neka vjeruje u nju, a tko ne želi neka je odbaci.[297] Proroci su poslani svakom narodu[298] da vode čitavo čovječanstvo. Njihov zadatak je da propovijedaju, vode i inspiriraju ubjeđivanjem, a ne da prisiljavaju ljude na bilo šta, niti da bdiju nad djelima ljudi ili da određuju njihove poslove.[299] Oni ne mogu prisiljavati ljude da protiv volje vjeruju.[300]

SMRT – Smrt tijela je Bog odredio kao zajedničku sudbinu svim ljudima.[301] Ma gdje čovjek bio smrt će ga stići makar bio i na najtvrđoj i najvišoj kuli.[302] Nijedna duša ne može umrijeti dok Bog to ne dopusti, a trenutak je određen zapisom,[303] ali svaka duša će biti iskušana smrću[304] a na kraju će se vratiti Bogu[305] i biti dostojno prosuđena na Sudnji Dan, a samo oni koji su spašeni od vatre biće određeni u raj i tako postići cilj svoga života. U poređenju s onim životom, ovaj život je kao prazna slava.[306]

ŽIVOT POSLIJE SMRTI – Ima nekih koji misle da je oživljavanje poslije smrti daleko od pameti[307] i pitaju kako će biti uskrsnuti pošto se pretvore u prah i pijesak.[308] Neka se prisjete da su stvoreni ni iz čega, prvo kao prah, potom kao sjeme, poslije poput ugruška krvi, zatim kao komad mesa (dijelom oblikovan, a dijelom ne), ostavljen u maternici određeno vrijeme, potom izveden na svijet kao beba, koja će tek dostići punu snagu. Neka razmisle o činjenici da je zemlja prvo bila nenaseljena i beživotna, ali kada je Bog prosuo kišu ona se okitila životom, ona je nabubrila i dala da svaka vrsta ljepote izraste u parovima.[309] Neka shvate da je Onaj koji je stvorio nebesa i zemlju u stanju da dadne život mrtvom, jer On ima moć nad svim stvarima.[310]

Bog je stvorio čovjeka od zemlje i vratiće ga u zemlju i opet će ga iz nje stvoriti.[311] Za svakoga će poslije smrti postojati jedan interval (*barzaḫ*) koji će trajati do Dana Uskrsnuća.[312] Tog dana će svi mrtvi ustati.[313] Kakav je bio u prvom obliku, u tom obliku će se sada pojaviti.[314] Mi ne

296 *Ibid.*, lxxvi, 29.
297 *Ibid.*, xviii, 29.
298 *Ibid.*, x, 47; xlii, 13.
299 *Ibid.*, vi, 107.
300 *Ibid.*, x, 99.
301 *Ibid.*, lvi, 60.
302 *Ibid.*, iv, 78.
303 *Ibid.*, iii, 145.
304 *Ibid.*, iii, 145; xxi, 35.
305 *Ibid.*, xxix, 57.
306 *Ibid.*, iii, 185.
307 *Ibid.*, 1, 3.
308 *Ibid.*, xvi, 38; xvii, 49; xix, 66-72; xxii, 5; xlvi, 33; l, 20-22, 41-44; lxxv, 1-15; lxxix, 6-12; lxxxvi, 5-8.
309 *Ibid.*, xxii, 5.
310 *Ibid.*, xlvi, 33.
311 *Ibid.*, xx, 55.
312 *Ibid.*, xxiii, 100.
313 *Ibid.*, xvi, 38-39.
314 *Ibid.*, xxi, 104.





znamo u kakvom ćemo se obliku pojaviti,[315] ali za usporedbu[316] Qur'ān opisuje Dan Uskrsnuća na slijedeći način:

Tog dana doći će do velikog zemljotresa.[317] Brda će se rastaviti[318] i razliti kao rastopljena mjed.[319] Sunce će stati, a potamnjeli mjesec će se s njim spojiti,[320] zvijezde će pasti izgubivši svoj sjaj.[321] U strašnim ponovljenim potresima,[322] zemlja će biti uzdrmana sve do svojih dubina i raspršena u prah.[323] Brda će se razbiti u čestice koje lete na sve strane,[324] poput vune,[325] okeani će proključati, doći će do zaglušujuće buke i grobovi će se otvoriti.[326]

Truba će odjeknuti,[327] i to samo jedanput,[328] svaka pojedina duša će izaći[329] i stati pred Gospodara[330] – grešnici pocrnjeli,[331] zaslijepljeni,[332] izudarani,[333] oborenih očiju[334] sa srcima koja su doprla do grkljana,[335] a pravednici sretni i radosni.[336] A onda će svi osim pravednika, koje će Bog izuzeti, pasti u nesvijest.[337] Potom će se začuti druga truba i gledaj, svi će stajati i posmatrati: Zemlja će biti obasjana sjajem Gospoda, a knjige ljudskih djela otvorene.[338]

Svi će se potpuno prisjetiti svojih prošlih djela.[339] Svatko tko počini i najmanje zlo, vidjet će ga, a svaki koji napravi i zrno dobra vidjet će ga.[340] Također će prepoznati jedan drugoga,[341] premda će svatko biti odveć zaokupljen samim sobom, a da bi bio sposoban da pomogne drugima.[342] Neće imati zaštitnika niti posrednika izuzev Boga[343] ili onih kojima je s njegove strane dopuštenje dano i čiju riječ On prihvata.[344] Oni će se svi sada sresti sa svojim Gospodarom.[345] Bit će postavljena vaga

315 *Ibid.*, lvi, 61.
316 *Ibid.*, xxx, 27, 58.
317 *Ibid.*, lxxix, 6-9
318 *Ibid.*, xxv, 25; lxxiii, 18.
319 *Ibid.*, lxx, 8.
320 *Ibid.*, lxxv, 7-9; lxxxi, 1.
321 *Ibid.*, lxxxi, 2.
322 *Ibid.*, xcix, 1.
323 *Ibid.*, lxxxix, 21.
324 *Ibid.*, xxvii, 88; lii, 9-10; lvi, 4-6; lxxvii, 10.
325 *Ibid.*, lxx, 9.
326 *Ibid.*, lxxxii, 4; xcix, 2.
327 *Ibid.*, xx, 102; xxvii, 87; 1, 20.
328 *Ibid.*, xxxvi, 29.
329 *Ibid.*, xxxi, 28.
330 *Ibid.*, xxxvi, 51.
331 *Ibid.*, lxxx, 40-41.
332 *Ibid.*, xx, 102, 124.
333 *Ibid.*, xxi, 97; xxvii, 87.
334 *Ibid.*, lxxix, 9.
335 *Ibid.*, xl, 18.
336 *Ibid.*, lxxx, 38-39.
337 *Ibid.*, xxxix, 68.
338 *Ibid.*, xxxix, 69.
339 *Ibid.*, vi, 28; lxxxix, 23.
340 *Ibid.*, xcix, 6-8.
341 *Ibid.*, x, 45.
342 *Ibid.*, lxxx, 37.
343 *Ibid.*, vi, 51.
344 *Ibid.*, xx, 109.
345 *Ibid.*, xix, 95.

pravičnosti i nijednoj duši neće biti nanesena ni najmanja nepravda, pa ako se bude radilo i o težini zrna slačice, bit će uzeto u obzir[346] i svatko će dobiti prema svojim djelima.[347] Bit će odvojeni grešnici od pravičnih.[348] Grešnici će dobiti teške kazne, ali ne više od onoga koliko je zlo koje su učinili.[349] Sve u srazmjeri s njihovim pojedinim djelima i period duži, odnosno kraći, bit će u stanju bola i kajanja,[350] a pravedni će biti spaseni pakla i ući će u stanje stalnog mira, označenog kao raj. Raj je u Qur'ānu opisan slično[351] pojmovima koje prosječna ljudska bića najviše cijene: dostojanstvo, čast, vrlina, ljepota, luksuz, osjetilna zadovoljstva, društveni razgovor, a pakao pojmovima kojih se oni gnušaju.

Ljudi će biti raspoređeni u tri grupe,[352] (1) oni koji će biti na čelu i najbliži Bogu, kojima je Bog zadovoljan i koji su Bogom zadovoljni. Oni neće imati straha, tuge, napora, umora, osjećanja uvriježenosti,[353] taštinę i neistine.[354] Oni će uživati čast i dostojanstvo, obučeni u finu svilu i brokat, nakićeni zlatnim kolijama i đerdanima,[355] i vječno će živjeti u zastrtim prostorijama. Bit će postavljeni na prijestolja ukrašena zlatom i draguljima, okrenuti jedni prema drugima, radi razgovora. Služiće ih mladići vječite svježine, prekrasni kao biseri,[356] s peharima, kondirima i čašama napunjenim iz bistrih fontana kristalne bjeline, finim pićima koja ne izazivaju glavobolju, i koja će oni razmjenjivati jedni s drugima, slobodno od frivolnosti i zle namjere.[357] Uživat će plodove i meso prema vlastitu izboru iz zlatnog posuđa i imat će više nego žele.[358] Njihova lica blistat će vedrinom sreće.[359] Imat će za družice časne žene, njihove supruge,[360] lijepe poput bisera i korala.[361] Onima koji su vjerovali i čije su familije slijedile svoga oca-glavara u vjerovanju, Bog će pridružiti njihove pretke, njihove supružnike i njihove potomke.[362] Mir, zadovoljstvo i tišina vladat će posvuda. To će biti njihovo veliko spasenje,[363] ali njihova najveća nagrada, njihovo najviše blaženstvo, sastojat će se u tome da budu pred Bogom.[364]

(2) Drugovi zdesna imat će svoje mjesto u drugoj bašči. Oni će imati svoja prijestolja visoko usred drveća, sa cvijećem u skupinama nad skupinama, u svježim širokim hladovinama pored kojih stalno protječe

[346] *Ibid.*, xxi, 47.
[347] *Ibid.*, xxxvi, 54.
[348] *Ibid.*, xxxvii, 21; lxxvii, 13-14.
[349] *Ibid.*, xxxvii, 38-39.
[350] *Ibid.*, xix, 71-72.
[351] *Ibid.*, xiii, 35; xlvii, 15.
[352] *Ibid.*, lvi, 7-56.
[353] *Ibid.*, vii, 43; xxxv, 33-35; lxv, 46-48.
[354] *Ibid.*, lxxviii, 35.
[355] *Ibid.*, xviii, 31; xxii, 23.
[356] *Ibid.*, lii, 24.
[357] *Ibid.*, xix, 61-63; lii, 23.
[358] *Ibid.*, xlii, 22; l, 35.
[359] *Ibid.*, lxxxiii, 24.
[360] *Ibid.*, xliii, 70.
[361] *Ibid.*, lv, 56-58.
[362] *Ibid.*, xiii, 23.
[363] *Ibid.*, v, 122.
[364] *Ibid.*, l, 35; liv, 55.





voda. Oni će biti postavljeni na bogate jastuke i lijepe ćilime,[365] sa svojim lijepim i časnim drugovima[366] koji pripadaju posebnu stvorenju, koji su čisti i neoskrnavljeni. Oni će se međusobno pozdravljati u miru. Također će imati u prevelikim količinama sve vrste plodova, jer to neće biti ograničeno godišnjim dobima.[367]

To su usporedbe koje dobivaju pravedni.[368]

(3) Oni koji budu s lijeve strane, bit će usred udara vatre zgrčenih lica i ispečene kože, ni živi ni mrtvi,[369] u sjenama crna dima. Oni će piti samo ključalu i smrdljivu vodu[370] i jesti ogavna (*zaqqūm*) jela.[371] Ništa neće imati za osvježenje ili zadovoljstvo.

Vatra pakla će, međutim, zaobići sve osim najnesrećnijih koji lažu istinu.[372]

Međutim, iz ovih sličnosti mi ne možemo shvatiti vječnu milost i vječan mir koji očekuju pravedne u zagrobnom životu,[373] niti možemo shvatiti agoniju koja će snaći nepravedne. Oni će ostati u svojim stanjima samo onoliko koliko Bog želi, a to je u skladu s njegovim planovima.[374]

Niti je blaženstvo raja konačno stanje pravičnih, niti je agonija pakla konačno stanje nepravednih. Upravo kao što iskušavamo rumenilo zore, a potom veče, te pun mjesec i noć, jedno poslije drugog, isto tako će svako napredovati u raju ili u paklu fazu za fazom prema Gospodaru i tako će se iskupiti na kraju.[375]

[365] *Ibid.*, lv, 54.
[366] *Ibid.*, lv, 70-77.
[367] *Ibid.*, v, 122; ix, 20-21, 72; xv, 45-48; xxxvii, 40-49; xxxix, 20; lii, 17-24; lv, 46-78; lvi, 10-39, 88-91.
[368] *Ibid.*, xlvii, 15.
[369] *Ibid.*, xx, 74.
[370] *Ibid.*, xiv, 16-17.
[371] *Ibid.*, xliv, 43.
[372] *Ibid.*, xcii, 15-16.
[373] *Ibid.*, xxxii, 17.
[374] *Ibid.*, xix, 71.
[375] *Ibid.*, lxxxiv, 6, 16-19.

POGLAVLJE VIII

# *Etička učenja Qur'āna*

## A

## *Vrijednosti*

Kako je objašnjeno u prethodnu poglavlju, stvarni cilj čovjeka, prema Qur'ānu, je asimilacija Božanskih atributa. Ovi atributi, kako je također pokazano u istom poglavlju, mogu se sumirati kao život, vječnost, jedinstvo, moć, istina, ljepota, pravičnost, ljubav i dobrota.

ŽIVOT – Bog živi po sebi[1] i daje život drugima.[2] Moralni zakoni objavljeni u Qur'ānu su životvorni i obogaćuju život,[3] te stoga živeći u ovom svijetu u skladu s ovim zakonima, čovjek je u stanju da ostvari jedan od Božjih atributa. Ako netko spasi nekome život, to će biti kao da je sačuvao čitav ljudski rod.[4] Na društvenom planu, značenje života na ovoj zemlji dostojno je istaknuto. Ideal Qur'āna jest da razvija zdravu društvenu organizaciju koja će ići srednjim putom ispravnosti izbjegavajući sve oblike pretjerivanja.[5] Ljudi treba da sudjeluju u dobrim stvarima svijeta[6] i nose lijepu odjeću, da jedu i piju bez pretjerivanja[7]; zbog toga je usamljeništvo koje implicira odbacivanje života na ovoj zemlji osuđeno, jer nije u skladu s ljudskom prirodom.[8] Čovjeku se savjetuje da ne zaboravi svoje učešće u životu na ovom svijetu.[9] Bogatstvo i svojina su dobre stvari koje treba uživati i cijeniti i to su Božje blagodati[10] koje čine život lakim i udobnim.[11]

[1] Qur'ān, ii, 255; xl, 65.
[2] *Ibid.*, ii, 260; iii, 156; vii, 158; ix, 116; x, 56; xl, 68.
[3] *Ibid.*, viii, 24; xvi, 97.
[4] *Ibid.*, v, 35.
[5] *Ibid.*, ii, 143.
[6] *Ibid.*, vii, 32.
[7] *Ibid.*, vii, 31.
[8] *Ibid.*, lvii, 27.
[9] *Ibid.*, xxviii, 77.
[10] *Ibid.*, xvii, 6.
[11] *Ibid.*, lxxiv, 14.





Život na ovome svijetu bez sumnje je značajan i svrhovit,[12] ali je njegov cilj dobro budućeg života, jer je stvarno boravište života na drugom svijetu.[13] Bog je stvorio život i smrt da iskuša koji su ljudi bolji sa stajališta djelovanja.[14] Ovaj svijet je mjesto boravišta i mjesto odlaska.[15] Njegova zadovoljstva su kratka,[16] i malo ih je,[17] dok je u poređenju s ovim svijetom zagrobni život bolji i trajniji.[18] On je bolji za pravedne[19] i trajat će vječno.[20] Sadašnji i budući život, međutim, treba posmatrati kao jedinstvo, jer čovjekovo stvaranje ovdje i njegovo uskrsnuće docnije su događaji koji se odnose na pojedinačnu dušu.[21] U stvari, život na ovoj zemlji je priprema za budući život.[22] Dobra djela koja činimo ovdje, u ovom životu, izaći će pred nas da nam osvijetle put u onom poslije[23] gdje ćemo imati potpunu priliku da razvijamo naše duhovno svjetlo do sve većega savršenstva.[24]

VJEČNOST – Ovaj atribut je u svojoj punoći isključivo Božji, a čovjek je stvoren *unutar* vremena *za* određeno vrijeme.[25] Ipak on u sebi ima duboku čežnju za vječnošću i za carstvom koje nikada ne propada i ne završava.[26] Premda konačan i vremenit, čovjek nije niti može ostati zadovoljan time. Za konačnog i prolaznog čovjeka otvoren je put da postigne trajan život.[27]

JEDINSTVO – U Qur'ānu se najviše naglašava jedinstvo Boga što implicira vjerovanje u Božansku uzročnost i postojanje moralnog reda u univerzumu gdje se ljudi prosuđuju prema vrijednosti njihovih djela[28], a ne proizvoljno.[29] Ovaj moralni poredak funkcionira bez ikakve naklonosti i to ne samo u slučaju individua, već i u slučaju društava i naroda.[30] Bog je ušao u savez s ljudima unutar granica ovoga moralnog poretka – s ljudima kao takvima, a ne s posebnim narodima ili rasama.[31]

Jedinstvo kao jedan od čovjekovih ideala, implicira jedinstvo u unutrašnjem životu čovjekovu, koordinaciju razuma, volje i akcije. Ono zahtijeva potpuni nadzor čovjekovih strasti i žudnji. Ono također važi za jedinstvo profesije i prakse. Vjera u Boga nužna je pretpostavka moralnog

[12] *Ibid.*, iii, 191; x, 5; xv, 85; xxi, 16.
[13] *Ibid.*, xxix, 64.
[14] *Ibid.*, lxvii, 2.
[15] *Ibid.*, vi, 98.
[16] *Ibid.*, iv, 77.
[17] *Ibid.*, ix, 38.
[18] *Ibid.*, lxxxvii, 17.
[19] *Ibid.*, iv, 77.
[20] *Ibid.*, v, 122; xviii, 31; xix, 61-63; xxxv, 33-35; xxxviii, 49-52; xliii, 68-73.
[21] *Ibid.*, xxxi, 28.
[22] *Ibid.*, lxvii, 2.
[23] *Ibid.*, vii, 12.
[24] *Ibid.*, lxvi, 8.
[25] *Ibid.*, vi, 2.
[26] *Ibid.*, xx, 120.
[27] *Ibid.*, xxii, 23; xxxix, 73-75; lvii, 12; xcviii, 8.
[28] *Ibid.*, xcix, 7-8.
[29] *Ibid.*, viii, 53.
[30] *Ibid.*, v, 20.
[31] *Ibid.*, iii, 81, 187; v, 8, 13, 15; vii, 172.

života, ali ne treba da bude prosto verbalno prihvaćena,[32] već mora uporedo ići s dobrim djelima,[33] što implicira stav uma koji je motiviran za potpuno potčinjavanje Božjoj volji.[34] Pjesnici nerijetko govore i zastupaju ono što sami ne čine,[35] hipokriti kažu svojim jezicima ono što nije u njihovim srcima,[36] a svi ljudi i žene koji vjeruju, iskreni su u svojim riječima i djelima.[37]

Izvanjski ideal jedinstva zahtijeva da ljudi razvijaju zdravu društvenu organizaciju koja zauzima srednji put pravičnosti izbjegavajući sve oblike pretjerivanja.[38] Pravednima se savjetuje da idu zajedno i da se bore, tako da metež, prinuda i belaj budu iskorijenjeni s lica zemlje.[39]

Ovaj ideal jedinstva također implicira mir i harmoniju među članovima familije. Žena je drugarica muškarcu tako da oboje mogu živjeti u miru s jednim stavom međusobne ljubavi i ljubaznosti[40] svako poput odjeće jedno drugom,[41] u međusobnoj podršci, međusobnoj udobnosti i međusobnoj zaštiti. Dužnost je muškarca da živi sa ženom ljubazno i da je smatra jednakom.[42] Jedinstvo također implicira da članovi narodne ili ideološke grupe treba da razvijaju veze prisnih odnosa među sobom tako da se može realizirati ideal organičke cjeline u širem kontekstu. Qur'ān kaže da su svi muslimani braća[43] i da razvijaju veliku ljubav i privlačnost među sobom.[44] Nema oprosta onome tko stoji na putu dobrim djelima ili na putu izgradnje mira između različitih osoba.[45] Treba uložiti svaki napor za razvijanje skladnih odnosa među ljudima,[46] pa da sarađujemo u pravičnosti i pobožnosti, a ne u grijehu i pakosti.[47] Treba da budemo ljubazni prema onima koji su u nuždi, prema susjedima i putnicima.[48]

Ovaj stav ljubaznosti i čestitosti treba imati na umu i držati ga se čak i u slučaju neprijatelja i protivnika.[49] Mi treba da praštamo onima koji rade protiv nas, da se ne obaziremo na njihova djela,[50] da praštamo zlo,[51] i zlo vratimo dobrim.[52]

Ovaj stav tolerancije treba da se njeguje u našim odnosima prema ljudima drugih vjera. Qur'ān nastoji da uspostavi miroljubivu društvenu, atmosferu da ljudi koji pripadaju drugim vjerama mogu uživati slobodu

[32] *Ibid.*, v, 44.
[33] *Ibid.*, vii, 42; x, 4; xiii, 29.
[34] *Ibid.*, ii, 131; ix, 112.
[35] *Ibid.*, xxvi, 224-26.
[36] *Ibid.*, iii, 167; iv, 81; xlvii, 11.
[37] *Ibid.*, ix, 119.
[38] *Ibid.*, ii, 143.
[39] *Ibid.*, viii, 73.
[40] *Ibid.*, xxx, 21.
[41] *Ibid.*, ii, 187.
[42] *Ibid.*, iv, 19.
[43] *Ibid.*, xlix, 10.
[44] *Ibid.*, xlviii, 29.
[45] *Ibid.*, ii, 224.
[46] *Ibid.*, iv, 114.
[47] *Ibid.*, v, 3.
[48] *Ibid.*, ii, 83, 177, 215; iv, 36; xvii, 26.
[49] *Ibid.*, v, 3, 9, 45.
[50] *Ibid.*, v, 14.
[51] *Ibid.*, iv, 149.
[52] *Ibid.*, xiii, 22; xxviii, 54.





savjesti i vjeroispovijesti[53], pa se s tim u vezi vjernici potiču da ustaju i da se bore protiv tlačitelja tako da se manastiri, crkve, sinagoge i hramovi u kojima se mnogo pominje Božje ime, ne smiju rušiti.[54] On bezrezervno hvali neke narode Knjige zbog njihova vjerovanja.[55] Stoga, prema Qur'ānu, svi koji vjeruju u Boga i Posljednji Dan i koji praktikuju pravednost, bilo da su muslimani, Jevreji, hrišćani ili Sabejci, dobit će nagradu od svoga Gospodina.[56] Qur'ān otvoreno poziva ljude Knjige da se združe i da djeluju zajedno radi uspostavljanja mira i društvene harmonije utemeljene na ideji Božjega jedinstva.[57]

Iznad svega ovaj ideal jedinstva vodi koncepciji jedinstva cijelog čovječanstva. Ljudski rod je stvoren iz jednog para, od muškarca i žene,[58] i iz jednoga daha života.[59] Svi ljudi su ravnopravni članovi ljudske zajednice.[60] Jedina razlika koju Qur'ān priznaje zasnovana je na stepenu pravednosti koji ljudi posjeduju.[61]

MOĆ – Moć kao ljudski ideal implicira da čovjek potencijalno može preuzeti odgovornost u skladu sa samim sobom.[62] Bog mu je udahnuo Svoj Duh[63] i učinio ga je svojim namjesnikom na zemlji.[64] Sve što je stvoreno u univerzumu služi njemu[65] – čak je i anđelima naređeno da mu se poklone.[66] Njemu je dan počasni položaj u univerzumu i izdignut je iznad većine Božjih stvorenja.[67] On ima sve sposobnosti nužne za njegov fizički i duhovni razvitak i može prijeći granice nebesa i zemlje snagom koju mu je dao Bog.[68] Njemu je dana moć razlikovanja dobra od zla[69] i stoga je sam odgovoran za ono što čini.[70] Nadaren je slobodom i akcijom, ali je njegova sloboda ograničena od Boga slobodnom uzročnošću.[71] Njegova odgovornost srazmjerna je njegovim moćima.[72] Njemu je pokazan put pravičnosti, a na njemu je da prihvati njegovo vođstvo ili da ga odbaci.[73]

[53] *Ibid.*, ii, 256.
[54] *Ibid.*, xxii, 40.
[55] *Ibid.*, iii, 110.
[56] *Ibid.*, ii, 62; v, 72.
[57] *Ibid.*, iii, 64.
[58] *Ibid.*, ii, 213; iv, 1; vi, 98; x, 19; xxxix, 6; xlix, 13.
[59] *Ibid.*, iv, 1; xxxix, 6.
[60] *Ibid.*, iii, 195.
[61] *Ibid.*, xvi, 132; xlix, 13. U tom pogledu je Proroštvo koje je Vjerovjesnik izrekao tokom svoga oproštajnog hodočašća, prosvjetljujuće. On je rekao: O ljudi! Vaš Gospodar je Jedan i vaš otac (tj. Adam) je jedan; vi ste svi kao sinovi Adamovi–braća. Nema prednost Arap pred ne-Arapom, niti ne-Arap nad Arapom, niti crnac pred bijelcem, niti bijelac pred crvenokošcem izuzev u pobožnosti. Najplemenitiji je onaj koji je najpobožniji.
[62] *Ibid.*, xxxiii, 72.
[63] *Ibid.*, xv, 29; xxxviii, 72.
[64] *Ibid.*, ii, 30.
[65] *Ibid.*, xiv, 32-33; xxxi, 20.
[66] *Ibid.*, ii, 34.
[67] *Ibid.*, xvii, 70.
[68] *Ibid.*, xvi, 78; xxxii, 9; lv, 33; lxvii, 23; lxxvi, 2-3; xc, 8-9.
[69] *Ibid.*, xv, 10; lxxvi, 3.
[70] *Ibid.*, vi, 164.
[71] *Ibid.*, lxxiv, 55-56; lxxxi, 28-29.
[72] *Ibid.*, ii, 286.
[73] *Ibid.*, lxxvi, 3.

S obzirom na to da je stvoren po obliku Božje prirode,[74] čovjek je sposoban da se razvija od jednoga do drugoga višeg stanja.[75] Ali, ovaj razvitak uključuje borbu protiv nemoralnih sila u vanjskom svijetu s kojima će se on uspješno suočiti uz saradnju i pomoć Božju.[76] Ovaj napor čovjeka, međutim, nije shvaćen u bilo kojem isključivom duhu drugoga svijeta;[77] glavni zadatak vjernika jest da aktivno sudjeluje u borbi za uspostavljanje društvenog sistema utemeljena na miru, harmoniji i pravičnosti[78] u kojem će svako biti jednak pred zakonom, a ljudi na vlasti će voditi svoju politiku osiguravajući gledišta ljudi.[79]

U ovome nastojanju da ostvari moralni zakon u svome ličnom i društvenom životu, čovjek se često borio protiv zlih sila predstavljenih u osobi Satane.[80] Međutim, ovom svojom snagom on im se odupire i savladava ih.[81] Premda je čovjek uvijek sklon slabostima i podložan zavođenju od strane sila zla, ipak je njegova slabost popravljiva pod vođstvom objave,[82] pa će ljudi koji slijede zakon pravičnosti biti slobodni od tih slabosti.[83] Oni se nikada neće plašiti ničega[84] ili biti kukavice u svom ponašanju.[85]

Ideal moći zahtijeva da se, ako država hoće da se uspostavi na osnovi mira, slobode mišljenja, obožavanja, vjerovanja i izražavanja, moralno orijentirane osobe oštro bore. *Ǧihād* ili najviši napor[86] snage i sile,[87] radom i novcem[88] kako bi trebali da se trude,[89] postaje njihovim glavnim zadatkom tako da smutnja, tlačenje i belaj budu potpuno uklonjeni iz svijeta[90] i da se ne ostavi nikakva mogućnost napadačima da zapale plamen rata,[91] da ometaju ljude na Božjem putu,[92] i da prisiljavaju ljude da ispovijedaju vjeru suprotnu njihovoj vlastitoj.[93]

Ova borba protiv sila zla i tlačenja zahtijeva da se sudionici u njoj odlikuju ustrajnošću, hrabrošću, neustrašivošću i pouzdanjem u Boga – moralni kvaliteti koje je Qur'ān opisao kao pravične u društvenom kontekstu.[94] Oni koji su strpljivi na putu čestitosti raspolagat će odlučujućim činiocima u svim poslovima ovog života[95] i bit će iznad prostih

[74] *Ibid.*, xxx, 30.
[75] *Ibid.*, lxxxiv, 19.
[76] *Ibid.*, x, 51; xlvii, 7.
[77] *Ibid.*, lvii, 24.
[78] *Ibid.*, ii, 193; iii, 104, 110; xiii, 21; xxii, 41.
[79] *Ibid.*, xlii, 38.
[80] *Ibid.*, xv, 36-40.
[81] *Ibid.*, xvi, 99.
[82] *Ibid.*, ii, 36.
[83] *Ibid.*, xvi, 99.
[84] *Ibid.*, iii, 175.
[85] *Ibid.*, iii, 122.
[86] *Ibid.*, viii, 74-75.
[87] *Ibid.*, v, 38.
[88] *Ibid.*, ix, 20, 31, 88.
[89] *Ibid.*, xxii, 78.
[90] *Ibid.*, viii, 73.
[91] *Ibid.*, v, 67.
[92] *Ibid.*, xvi, 88.
[93] *Ibid.*, ii, 190-93.
[94] *Ibid.*, xi, 115; xvi, 127; xl, 55; xlvi, 35; l, 39; lxxiii, 10.
[95] *Ibid.*, iii, 186.





slabosti.[96] Oni koji su čvrsti i stabilni neće nikada izgubiti srce, neće im oslabiti volja, niti će dati prednost neprijatelju.[97] Mala grupa odlučnih srčanih ljudi često pobjeđuje veliku silu.[98] Isto tako pouzdanje u Boga je moralni kvalitet svih vjernika.[99] Ovaj kvalitet ne uključuje nikakvu negaciju planiranja unaprijed, kao što je očito iz Jakobova stava, kad je savjetovao svojim sinovima kada su pošli u Egipat:[100] pošto uzmete sve mogućnosti u obzir i donesete odluku, uzdajte se u Boga.[101]

ISTINA ILI MUDROST– Mudrost kao ljudski ideal pomaže čovjekovo traženje spoznaje ili istine. To je nešto što se razlikuje od nagađanja ili nesavršene spoznaje,[102] a još više od fantazije.[103] Razne priče koje se iznose u Qur'ānu,[104] niz sličnosti[105] i znaci koji ukazuju na realnost detaljizirani[106] su i objašnjeni,[107] tako da ljudi mogu i razmišljati o stvarima. Osobina je čestitih da ne slave Boga stojeći, sjedeći i padajući nice, već također da kontempliraju i razmišljaju o različitim fenomenima prirode.[108] Ljudima se stoga savjetuje da stalno gledaju i posmatraju prirodne pojave, razmišljajući o svemu stvorenom da bi došli do istine.[109]

Poruku Objave mogu shvatiti samo ljudi koji razumiju stvari i imaju čvrsto utemeljeno znanje.[110] Nedostatak istinskog znanja vodi ljude na to da hule na pravog Boga,[111] izmišljaju laži o Njemu i obožavaju druge bogove pored Njega.[112] Jedina sigurnost leži u pridržavanju Objave koja je ispunjena saznanjem o Bogu.[113] Onome kome je dano znanje, zapravo je dano obilno dobro.[114] Oni koji pogrešno raspravljaju o Bogu u stvari su oni koji nemaju znanja, nemaju upute, niti prosvjetljavajuće knjige.[115] Samo će oni ljudi dobiti odgovarajuće rangove i stepene koji imaju vjeru i spoznaju,[116] a samo oni koji imaju spoznaju stvarno se boje Boga i slijede put pravičnosti.[117]

Kada je Solomon pitao svoje dvorjane tko bi mogao biti u stanju da donese prijestolje kraljice od Sabe, samo je jedan imao znanje i ponudio se da ga donese, te je to docnije i učinjeno.[118]

[96] *Ibid.*, xi 10-11.
[97] *Ibid.*, iii, 146.
[98] *Ibid.*, ii, 249.
[99] *Ibid.*, viii, 2; ix, 51; xiv, 11.
[100] *Ibid.*, xxii, 67-68.
[101] *Ibid.*, iii, 159.
[102] *Ibid.*, iv, 157; vi, 116, 148; x, 36; liii, 28.
[103] *Ibid.*, x, 36, 66.
[104] *Ibid.*, vii, 176.
[105] *Ibid.*, lix, 21.
[106] *Ibid.*, vi, 98.
[107] *Ibid.*, x, 24.
[108] *Ibid.*, iii, 191.
[109] *Ibid.*, xii, 185.
[110] *Ibid.*, iii, 7, 18; vi, 105; xxii, 54; xxxiv, 6.
[111] *Ibid.*, vi, 108.
[112] *Ibid.*, xxii, 71.
[113] *Ibid.*, xi, 14.
[114] *Ibid.*, ii, 269.
[115] *Ibid.*, xxii, 8; xxxi, 20.
[116] *Ibid.*, lviii, 11.
[117] *Ibid.*, xxxv, 28.
[118] *Ibid.*, xxvii, 40.

Qur'ān savjetuje Svetom Vjerovjesniku da se moli za napredak u spoznaji.[119] Misteriozni Mojsijev učitelj koji je pokušao da mu pomogne da baci jedan pogled na mehanizam nevidljivog, spoznaju je dobio od Boga (*'ilm al-ladunni*).[120] Saul (Ǧālūt) bio je imenovan kraljem Izraelaca zbog toga što ga je Bog izdašno nagradio znanjem i tjelesnim snagama.[121] Noa, David i Solomon posjedovali su znanje[122] i prosuđivanje.[123] Jakob je imao veliko znanje i iskustvo,[124] Josip je imao veliku snagu i spoznaju,[125] a tako isto su i Mojsiju bili dani mudrost i znanje.[126] Uz pomoć svoga iskustva i razmišljanjem o fenomenima prirode, nebesima i zemlji, Abraham je uspio doći do konačne istine.[127] Zahvaljujući svom ličnom iskustvu i znanju Josip je odbio da slijedi put nevjernika i prihvatio je Abrahamov put.[128]

PRAVIČNOST – Pravičnost je Božanski atribut i Qur'ān kaže da treba da prihvatimo pravičnost kao moralni ideal. Bog naređuje ljudima da budu pravični jedan prema drugom[129] i da, prosuđujući između čovjeka i čovjeka, budu pravični,[130] jer On voli one koji pravedno prosuđuju.[131] Svi vjernici pristaju uz pravičnost čak i kada to ide protiv njih samih, njihovih roditelja, njihove familije i srodnika, bez ikakve razlike u odnosu na siromašne i bogate.[132] Sâmo Božje Otkrovenje zapravo je otjelovljenje istine i pravde[133]; pokazano je sa Ravnotežom (ispravnog i pogrešnog), tako da ljudi mogu zastupati pravdu.[134] Vrlina pravičnosti apsolutna je i moralno obavezujuća i vjernici su stoga opomenuti da ne dopuste da ih mržnja spram nekih ljudi vodi i zavede da prijeđu granice pravičnosti[135] ili da ih udaljava od ideala pravičnosti, jer je pravičnost vrlo blizu pobožnosti i čestitosti.[136]

Pravičnost traži od ljudi da budu iskreni riječima i djelima,[137] da se pridržavaju ugovora koje su sklopili[138] te da ispunjavaju sve obaveze.[139] Kada muslimani sklope ugovor s ljudima drugih vjerovanja, oni moraju ispuniti svoje angažmane do kraja i biti iskreni prema njima, jer je to

[119] *Ibid.*, xx, 114.
[120] *Ibid.*, xviii, 65.
[121] *Ibid.*, ii, 247.
[122] *Ibid.*, xxviii, 14.
[123] *Ibid.*, xxi, 79.
[124] *Ibid.*, xii, 68.
[125] *Ibid.*, xii, 22.
[126] *Ibid.*, xxviii, 14.
[127] *Ibid.*, vi, 75–79.
[128] *Ibid.*, xii, 37-39.
[129] *Ibid.*, vii, 29; xvi, 90; xlii, 15.
[130] *Ibid.*, iv, 58.
[131] *Ibid.*, v, 45.
[132] *Ibid.*, iv, 135.
[133] *Ibid.*, vi, 115.
[134] *Ibid.*, lvii, 15.
[135] *Ibid.*, v, 3.
[136] *Ibid.*, v, 9.
[137] *Ibid.*, iii, 17.
[138] *Ibid.*, ii, 177; xxiii, 8; lxv, 32.
[139] *Ibid.*, v, 1.





zahtjev pravičnosti.[140] Njima se također savjetuje da uspostave pravedan sistem točnih mjera, da ne cicijaše u mjerenju,[141] da ne dovode druge u gubitak prijevarom i da nepravedno ne zadržavaju tuđe što su dužni,[142] jer bi to vodilo širenju zla i belaja na zemlji.[143]

LJUBAV – Ljubav kao ljudski ideal zahtijeva od čovjeka da voli Boga kao potpuno otjelovljenje svih moralnih vrlina iznad svega ostalog.[144] Ona zahtijeva da čovjek bude ljubazan prema roditeljima i da ih voli,[145] posebno prema majci koja ga je u mukama rodila.[146] Ova obaveza nježne ljubavi proširena je i odnosi se na rođake, siročad, one koji su u nevolji, bliske susjede, strance i putnike.[147] Čestitost je potrošiti dio vlastita imetka za ljubav Boga, na rođake, siročad, one koji su u nevolji, za putnika-namjernika,[148] i za uboge.[149] Sveti Vjerovjesnik, koji je milosrđe za vjernike[150] i milosrđe za sva stvorenja,[151] uvijek se ljubazno odnosio prema ljudima.[152] Mojsija je Bog savjetovao da s faraonom razgovara ljubazno i blago.[153] Jedna od karakteristika vjernika jest da su milostivi i da vole jedni druge.[154] Zemljom treba da hode ponizno, da praštaju,[155] da se prijateljski odnose prema drugima,[156] da praštaju i zanemaruju pogreške drugih,[157] čak i kad su ljutiti.[158]

DOBROTA – Dobrota je Božji atribut[159] i stoga postaje zadatkom svake osobe da se potčinjava vlastitom impulsu za dobrotom.[160] Ona treba da bude dobra, jer je Bog dobar prema svemu[161] i voli one koji čine dobro.[162] Vjernici treba da hitaju prema svakome dobrom djelu.[163] Kao što su se svi proroci natjecali u brzini izvršenja dobrih djela,[164] tako se ljudima savjetuje da se zajednički bore (kao u trci) za sve što je dobro[165] i vrlo.[166]

[140] *Ibid.*, ix, 4, 7.
[141] *Ibid.*, vi, 152; lv, 9.
[142] *Ibid.*, xxvi, 181-83.
[143] *Ibid.*, xi, 85.
[144] *Ibid.*, ii, 165.
[145] *Ibid.*, vi, 151; xxix, 8.
[146] *Ibid.*, xxi, 14; xlvi, 15.
[147] *Ibid.*, ii, 83, 215; iv, 36; xvii, 26.
[148] *Ibid.*, ii, 177.
[149] *Ibid.*, xc, 16.
[150] *Ibid.*, ix, 61.
[151] *Ibid.*, xxi, 107.
[152] *Ibid.*, iii, 159.
[153] *Ibid.*, xx, 44.
[154] *Ibid.*, xlviii, 29.
[155] *Ibid.*, vii, 199.
[156] *Ibid.*, ii, 28; iv, 144; v, 60.
[157] *Ibid.*, ii, 109.
[158] *Ibid.*, xlii, 37.
[159] *Ibid.*, xvi, 53; lix, 23.
[160] *Ibid.*, ii, 158.
[161] *Ibid.*, xxviii, 77.
[162] *Ibid.*, ii, 195.
[163] *Ibid.*, iii, 114; xxiii, 61.
[164] *Ibid.*, xxi, 90.
[165] *Ibid.*, ii, 148.
[166] *Ibid.*, v, 51.

Doista, Solomon je volio ljubav prema dobroti u svrhu veličanja Boga.[167] Sve dobre stvari su za vjernike;[168] nagrada u zagrobnom životu[169] i najviša Božja milost očekuje one koji su prednjačili u dobrim djelima.[170] Vjernicima se preporučuje da na zlo odgovore što je moguće bolje, jer će se tako neprijateljstvo pretvoriti u toplo prijateljstvo.[171]

LJEPOTA – Bog ima najljepša imena[172] i najviše dostojanstvo,[173] i sve što stvara ima izvanrednu ljepotu.[174] Čovjek je stvoren u jednome od najljepših oblika[175] i dan mu je najljepši lik.[176]

Bog je objavio najljepšu poruku u formi knjige[177] i dao najbolja objašnjenja u objavljenim knjigama.[178] Stoga nam se preporučuje da slijedimo najbolje boje objave.[179]Qur'ān priča najljepše priče.[180] Savez vjernika, proroka, vjernih zaljubljenika u istinu, svjedoka (istine religije riječju i djelom) i čestitih, najljepša je zajednica.[181]

Tko je bolji u govoru od onih koji pozivaju ljude na putove dobra mudrim i lijepim propovijedanjem nukajući ih na najbolje i najmilosnije putove[182] i govoreći samo ono što ima najviši ugled![183] Qur'ān bodri ljude da prihvate najviše vrline, jer Bog voli one koji čine dostojna djela,[184] dobronamjernost i pomirenje.[185] Ljudima se preporučuje da uzvrate dostojnijim pozdravom[186] da na zlo uzvraćaju dobrim,[187] jer će tako dodavati ljepotu vlastitim dušama.[188] Strpljenje je pohvalno[189] a također i praštanje i zaboravljanje tuđih grešaka.[190] Oni koji vrše lijepa djela dobit će najviše nagrade na ovome svijetu[191] a njihova nagrada na drugome svijetu bit će još veća[192] kada budu uživali najljepša mjesta za odmor[193] i kada budu obdareni najdostojnijim živežom.[194]

[167] *Ibid.*, xxxviii, 32.
[168] *Ibid.*, ix, 88.
[169] *Ibid.*, xviii, 2.
[170] *Ibid.*, xxxv, 32.
[171] *Ibid.*, xli, 34.
[172] *Ibid.*, vii, 180; xvii, 110; xx, 8
[173] *Ibid.*, xxxvii, 125.
[174] *Ibid.*, xxxii, 7.
[175] *Ibid.*, xcv, 4.
[176] *Ibid.*, lxiv, 3.
[177] *Ibid.*, xxxix, 23.
[178] *Ibid.*, xxv, 33.
[179] *Ibid.*, xxxix, 55.
[180] *Ibid.*, xii, 3.
[181] *Ibid.*, iv, 69.
[182] *Ibid.*, xvi, 125.
[183] *Ibid.*, xii, 33; xvii, 53.
[184] *Ibid.*, ii, 195; v, 96.
[185] *Ibid.*, iv, 62.
[186] *Ibid.*, iv, 86.
[187] *Ibid.*, xxiii, 96; xli, 34.
[188] *Ibid.*, xvii, 7.
[189] *Ibid.*, xii, 18, 83.
[190] *Ibid.*, xv, 85.
[191] *Ibid.*, iii, 172; ix, 121; x, 26; xvi, 96, 97, xxiv, 38; xxix, 7; xxxix, 35, 70; xlvi, 16; liii, 31.
[192] *Ibid.*, xvi, 30.
[193] *Ibid.*, xxv, 24.
[194] *Ibid.*, lxv, 3.





B

## *Poroci*

Prema ovim vrlinama postoje neki poroci koje u Qur'ānu simbolizira Satana ili Iblīs. On je opisan kao stalni pobunjenik,[195] vazda angažovan u obmanjivanju[196] ljudi i zavođenju s puta čestitosti.[197] On sije sjeme neprijateljstva i mržnje,[198] stvara loše želje,[199] naređuje što je mrsko i ružno,[200] i kvari neporočnu prirodu koju je Bog stvorio.[201] On je, ukratko, neprijatelj ljudi,[202] pa se stoga savjetuje vjernicima da se čuvaju njegovih obmana.

UNIŠTENJE ŽIVOTA – Suprotna vrijednosti života jest slabost čovjekova da čini belaj na zemlji i prolijeva krv[203] – simbolizirana prvim nezakonitim i nepravičnim ubistvom u historiji čovječanstva, od prvoga potomka Adamova.[204] Pošto je čitav život svetinja[205] vjernicima je zabranjeno da vrše samoubistvo ili da ubijaju bilo koga bez pravična razloga.[206] Podjednako je grešno ubiti svoju djecu iz straha zbog neimaštine.[207] Ubistvo bez razloga sa stajališta Qur'āna ravno je uništenju čitave ljudske vrste.[208] Borba za stvar pravičnosti dopuštena je samo u slučaju nereda i tlačenja, te je nužno pribjegavati oružanom otporu, jer su neredi i tlačenje gori od ubistva.[209]

Sve tendencije koje slabe održanje čovjekova života zabranjene su u Qur'ānu. Ljudi se opominju da se ne plaše, da ne padaju u tugu i očaj[210] ili u nemar prema konačnoj Milosti Božjoj.[211] Ali svako grčevito držanje uza život koji bi pretpostavilo žrtvovanje ostalih vrijednosti treba izbjegavati pod svaku cijenu. Čovjek ne treba da bude kukavica pred teškoćama [212] ne treba da ustukne ili pobjegne s bojnog polja.[213] Isto su tako pohota,[214] tvrdičluk[215] i gomilanje bogatstva[216] osuđeni, jer dovode čovjeka do nepravična pridržavanja vrijednosti kao sredstava, kao da su one ciljevi po sebi.

[195] *Ibid.*, iv, 117.
[196] *Ibid.*, viii, 48.
[197] *Ibid.*, iv, 119.
[198] *Ibid.*, v, 94.
[199] *Ibid.*, iv, 120.
[200] *Ibid.*, xxiv, 21.
[201] *Ibid.*, iv, 119.
[202] *Ibid.*, xxxv, 6; xxxvi, 6.
[203] *Ibid.*, ii, 30.
[204] *Ibid.*, v, 33.
[205] *Ibid.*, vi, 151; xvii, 33.
[206] *Ibid.*, vi, 131, 140; xvii, 33.
[207] *Ibid.*, vi, 15; xvii, 31.
[208] *Ibid.*, v, 35.
[209] *Ibid.*, ii, 191.
[210] *Ibid.*, iii, 139; ix, 40; xli, 30.
[211] *Ibid.*, xxxix, 53.
[212] *Ibid.*, ii, 122.
[213] *Ibid.*, iv, 89-91.
[214] *Ibid.*, iii, 180; iv, 32; lvii, 24.
[215] *Ibid.*, xvii, 29; xlvii. 38.
[216] *Ibid.*, iv, 2-3.

Postoje izvjesni poroci koji impliciraju nedostatak poštovanja kako prema vlastitom, tako i prema životima drugih. Nametljivo prosjačenje od svih i svakoga, što dovodi do ubijanja samopoštovanja, Qur'ān smatra protivnim istinskom vjerovanju.[217] On zabranjuje ogovaranje,[218] okrivljavanje nevinog za pogrešku ili grijeh,[219] i oholost prema ljudima.[220] Ogovaranje i klevetanje ružna su djela.[221] Qur'ān savjetuje ljudima i ženama da se ne podsmijavaju, da ne ocrnjuju, da ne budu sarkastični jedni prema drugima, da ne daju jedni drugima uvredljive nadimke, da ne budu podozrivi, da ne špijuniraju druge i da ne govore o drugima loše iza njihovih leđa.[222] On osuđuje čovjeka koji je brz na zakletvi, ogovarača, onog koji pretjeruje, ili onoga koji je ogrezao u grijehu, nasilnika i svirepog.[223]

PROLAZNE STVARI – Nasuprot urođenoj težnji za vječnošću, čovjek katkada iz neznanja biva opčinjen prolaznim životom,[224] koji stremi da nestane[225] i prosto je igra i zabava.[226] Nije dobro uživati i ostati zadovoljan[227] prolaznim stvarima ovoga svijeta[228] i prolaznim i kratkotrajnim životom[229] koji traje tek kao sat jednoga dana.[230] Istinski cilj čovjeka je vječnost – mjesto mira,[231] zadovoljstva,[232] sigurnosti,[233] i najvišega dostignuća[234], za što se čovjek mora, u skladu s vlastitom prirodom,[235] neprekidno i boriti.[236]

NEDOSTATAK JEDINSTVA – Nasuprot vrlini jedinstva postoji porok odbacivanja jedinstva Najviše Zbilje (*kufr*) i pripisivanje drugova Bogu (*širk*), a isto tako porok nejedinstva, nesklada i disharmonije u životu pojedinaca i društva. Oni koji okreću leđa i ne pokoravaju se Bogu i Njegovu Apostolu[237] negiraju Božju stvaralačku moć, Njegov cilj i nacrt,[238] slijede dio objavljene Knjige, a ne priznaju ostali dio,[239] prihvataju neke proroke, a odbacuju druge,[240] svi su poricatelji istinskoga

[217] *Ibid.*, ii, 273.
[218] *Ibid.*, ix, 79; xxiv, 23; lx, 12; lxviii, 11-12.
[219] *Ibid.*, iv, 112.
[220] *Ibid.*, xxxi, 18.
[221] *Ibid.*, xxiv, 18; civ, 1.
[222] *Ibid.*, xlix, 11-12.
[223] *Ibid.*, lxviii, 10-13.
[224] *Ibid.*, x, 45.
[225] *Ibid.*, xvi, 96.
[226] *Ibid.*, vi, 32.
[227] *Ibid.*, x, 7.
[228] *Ibid.*, xvii, 18.
[229] *Ibid.*, lxxv, 20; lxxvi, 27.
[230] *Ibid.*, x, 45.
[231] *Ibid.*, x, 25.
[232] *Ibid.*, xliii, 70.
[233] *Ibid.*, xliv, 51.
[234] *Ibid.*, xliv, 57.
[235] *Ibid.*, xc, 4.
[236] *Ibid.*, lxxxiv, 6.
[237] *Ibid.*, iii, 32.
[238] *Ibid.*, ii, 28-29.
[239] *Ibid.*, ii, 85.
[240] *Ibid.*, iv, 150.





jedinstva Boga. Cjepidlačenje u pitanjima religije,[241] neuspjeh prosuđivanja u svjetlu Božanske objave,[242] povlađivanje da bi se sijalo sjeme nejedinstva među ljudima –[243] sve su to djela ravna nevjerovanju u Boga.

Božje jedinstvo implicira da samo On zaslužuje obožavanje[244] – obožavanje koje zahtijeva isključivo potčinjavanje Njegovoj volji,[245] označeno i nadahnuto najvišom emocionalnom vezom.[246] Pridavanje partnera Bogu ne znači da ljudi negiraju Božansku moć stvaranja i njegov nadzor nad svjetovnim stvarima;[247] grijeh se sastoji u vjerovanju da ih ovi partneri mogu približiti Bogu,[248] i nepravilno se i pogrešno njima pripisuje darivanje, primjerice, dobra djeteta i slično.[249] Tako dolazi do nedostatka konzistencije u njihovu moralnom ponašanju i do gubitka isključive lojalnosti najvišem idealu, što je, zapravo, oblikom najgnusnijega grijeha[250] i najgorim zlodjelom.[251]

Forma pripisivanja partnera Bogu predačko je obožavanje. Ako se ti ljudi pozovu na put pravičnosti, oni odbijaju govoreći: »Avaj, mi ćemo slijediti put naših očeva«, čak i ako su njihovi očevi bili bez znanja i vođstva.[252] Katkada ljudi podliježu ličnim ambicijama i samouvažavanju, što označava njihov nedostatak vjerovanja u najvišu uzročnost – Boga, impliciranu u vjerovanju u jedinstvo Božje. Kada čovjeka spopadne neka nesreća ili bijeda on se okreće Bogu, ali kada to prođe on zaboravlja da se Bogu ikada obratio,[253] i pripisuje otklon te nesreće, drugome, a ne samo Bogu[254] pa mu postavlja takmace – o, svetogrđe[255] – rivale – a katkad misli da je to bila njegova vlastita sposobnost i znanje koje mu je pomoglo u otklanjanju teškoće.[256]

Poroci nesklada i nejedinstva rezultatom su odbacivanja Božjega jedinstva.[257] Nevjernici i oni koji pripisuju Bogu partnere uvijek su u strahu i u nedostatku osjećanja za jedinstvo i harmoniju.[258] Đavo navodi ljude na nejedinstvo[259] i stoga Qur'ān oštro zabranjuje ljudima da se međusobno dijele[260] i gleda na nejedinstvo kao na rezultat nedostatka mudrosti.[261] On kritikuje podjele i razdore u religiji[262] i neslaganja među

[241] *Ibid.*, v, 105.
[242] *Ibid.*, v, 47.
[243] *Ibid.*, ii, 102.
[244] *Ibid.*, xvi, 51.
[245] *Ibid.*, vii, 29.
[246] *Ibid.*, ii, 165.
[247] *Ibid.*, x, 31; xxiii, 82-89.
[248] *Ibid.*, xxxix, 3.
[249] *Ibid.*, vii, 19.
[250] *Ibid.*, iv, 48.
[251] *Ibid.*, xxxi, 13.
[252] *Ibid.*, ii, 170; v, 107.
[253] *Ibid.*, x, 13.
[254] *Ibid.*, xxx, 33.
[255] *Ibid.*, xxxix, 8.
[256] *Ibid.*, xxxix, 49.
[257] *Ibid.*, lix, 14.
[258] *Ibid.*, ii, 151; viii, 65.
[259] *Ibid.*, vii, 200; xli, 36.
[260] *Ibid.*, iii, 103.
[261] *Ibid.*, lix, 14.
[262] *Ibid.*, vi, 159; xxx, 32; xlii, 13.

različitim sektama i šizmama kroz bezobzirnu zlobu.[263] Isto tako sva djela koja streme širenju smutnje i nereda i narušavanju mira i reda prezrena su, jer smjeraju da stvore nered, nejedinstvo i disharmoniju u životu.[264]

INERTNOST – Nasuprot snazi, slabost je porok. Pogrešno je pokazivati slabost u suočavanju s teškoćama, izgubiti glavu,[265] biti bezvoljan,[266] trom i kukavica,[267] očajavati ili se hvalisati,[268] biti nestrpljiv i razdražljiv.[269] Zabranjeno je plašiti se ljudi[270], ili Satane i njegovih glasnika.[271]

Postoje izvjesni poroci koji nastaju iz pogrešne upotrebe snage. Opomenuti su oni koji tlače druge lošim postupanjem i bezobzirnim kršenjem granica, suprotstavljajući se pravu i pravičnosti.[272] Zabranjeno je vođenje prazna razgovora,[273] pokazivanje neobuzdanosti,[274] i arogancija prema Bogu,[275] jer arogancija prikriva ljudima istinu,[276] zabranjeno je biti ohol ili drsko koračati zemljom,[277] jer nitko ne može prepoloviti zemlju ili podići brda još više.[278] Arogantni i tvrdoglavi prestupnici,[279] razmetljivi ljudi,[280] hvalisavci,[281] buntovni i poročni ljudi,[282] i oni koji se međusobno u raskoši nadmeću[283], ističu se kao primjer onih koji zloupotrebljavaju silu. Satana je osuđen na vječnu kaznu zbog zloupotrebe sile i oholosti.[284] Mojsije je poslan Faraonu zbog toga što je ovaj bio ohol i arogantan.[285] Ljudi 'Āda bili su kažnjeni zbog toga što su se ponašali arogantno i što su sebe smatrali odviše moćnima.[286] Izraelci su ubijali svoje apostole iz oholosti.[287] U svojoj aroganciji, licemjeri se okreću od istine.[288] Hrišćani su opisani kao najbliži u ljubavi prema muslimanima zbog toga što nisu arogantni.[289]

Neki ljudi pokušavaju da prikriju svoju zloupotrebu moći ogrtačem determinizma,[290] ali Qur'ān odbacuje takav stav kao potpuno nerealističa

[263] *Ibid.*, xlii, 65; xlv, 17.
[264] *Ibid.*, ii, 191, 192, 205; vii, 85; xi, 85.
[265] *Ibid.*, viii, 46.
[266] *Ibid.*, iii, 146.
[267] *Ibid.*, xlvii, 35.
[268] *Ibid.*, lvii, 23.
[269] *Ibid.*, lxx, 19, 21.
[270] *Ibid.*, iv, 77.
[271] *Ibid.*, iii, 175.
[272] *Ibid.*, xlii, 42.
[273] *Ibid.*, xix, 62; xxiii, 3; xxvii, 55.
[274] *Ibid.*, xlviii, 26.
[275] *Ibid.*, xliv, 19.
[276] *Ibid.*, xxvii, 14; xxxv, 4.
[277] *Ibid.*, xxxi, 18.
[278] *Ibid.*, xxiii, 46.
[279] *Ibid.*, xl, 35.
[280] *Ibid.*, iv, 36; xvi, 23.
[281] *Ibid.*, xxxviii, 2.
[282] *Ibid.*, xlix, 7.
[283] *Ibid.*, lvii, 20.
[284] *Ibid.*, vii, 12; xxxvii, 74-76.
[285] *Ibid.*, xx, 24, 43.
[286] *Ibid.*, xli, 15.
[287] *Ibid.*, ii, 87.
[288] *Ibid.*, lxiii, 5.
[289] *Ibid.*, v, 85.
[290] *Ibid.*, vi, 148; xvi, 35.





čan.[291] Čovjek ima moć da oblikuje svoju sudbinu u svjetlu istine Objave.[292]

ZABLUDA – Suprotno istini ili mudrosti, zabluda, nagađanje i fantazija – sve su to poroci koje Qur'ān na nizu mjesta osuđuje kao ravne neistini ili laži[293] i koje ne daju podršku individui u njezinu moralnom životu.[294] Fantazija i nagađanje ne mogu nikome koristiti protiv istine.[295]

Zabranjeno je prihvatiti neku vijest bez utvrđivanja njezine istinitosti,[296] ogovarati, namjerno izmišljati laži[297] ili pripisivati nevinom pogrešku i grijeh,[298] jer je to sve protiv vrline istinitosti. Upuštanje u diskusiju,[299] prazni razgovori[300] i povlađivanje sujevjerju,[301] poroci su suprotni mudrosti. Onaj tko ne pokušava da se spasi od ovoga, osuđen je da se uvijek plaši drugih,[302] da bude nesposoban da razlikuje istinu od laži, pravilno od pogrešnog.[303] Njihova srca stalno su udaljena od svjetla istine i mudrosti[304] prema dubinama mraka.[305] Takvi su ljudi koji imaju osjećanja koja ne razumiju, oči kojima ne vide, i uši kojima ne čuju. Ukratko, oni poput stoke nemaju niti istinu niti mudrost.[306]

Licemjerstvo je slijedeći porok. Licemjer je onaj koji govori ono što nije u njegovu srcu,[307] koji je rastrojena uma, koji nije iskren ni prema kome.[308] Licemjeri su lažovi.[309] Oni očekuju od ljudi zahvalnost za ono što nisu nikada učinili,[310] nadmeću se jedan s drugim u grijehu i pakosti[311] i održavaju tajne sastanke radi nedjela, neprijateljstva i nepokornosti.[312] Licemjeri – muškarci i žene – potiču zlo i zabranjuju ono što je pravično,[313] a koristeći priliku dolaze na vlast, stvaraju nevolju u zemlji, prekidaju srodničke veze[314], a polažu pravo da su mirotvorci.[315]

Isticanje (*riyā'*) je također porok. Bog ne voli one koji daju čak novac da bi to vidjeli drugi, jer takvi ljudi nemaju vjere u Boga i u Posljednji

[291] *Ibid.*, vi, 149.
[292] *Ibid.*, ii, 38.
[293] *Ibid.*, vi, 148; x, 66.
[294] *Ibid.*, iv, 157; vi, 116; liii, 23.
[295] *Ibid.*, x, 36; liii, 28.
[296] *Ibid.*, xlix, 6.
[297] *Ibid.*, lx, 12.
[298] *Ibid.*, iv, 112.
[299] *Ibid.*, xxix, 46.
[300] *Ibid.*, vi, 68.
[301] *Ibid.*, v, 106; vi, 138-41, 143-44.
[302] *Ibid.*, lix, 13.
[303] *Ibid.*, ix, 81.
[304] *Ibid.*, ix, 127.
[305] *Ibid.*, xxiv, 40.
[306] *Ibid.*, vii, 179.
[307] *Ibid.*, ii, 167; iv, 81; xlvii, 11.
[308] *Ibid.*, iv, 143.
[309] *Ibid.*, lix, 11; lxiii, 1.
[310] *Ibid.*, iii, 188.
[311] *Ibid.*, v, 65.
[312] *Ibid.*, lvii, 8.
[313] *Ibid.*, ix, 67.
[314] *Ibid.*, xlvii, 22.
[315] *Ibid.*, ii, 11.

Dan.[316] Takvo isticanje guši duh njihova milosrđa.[317] To je poput bacanja sjemena na tvrdu, neplodnu stijenu na kojoj je malo zemlje, i gdje i najslabija kiša ne ostavlja ništa osim gola kamena.[318]

NEPRAVDA – Suprotan vrlini pravičnosti jest porok nepravde i kršenje principa sredine. Qur'ān je zabranio ljudima da podliježu utjecaju praznih želja i da odstupaju od istine dok međusobno prosuđuju.[319] Također je zabranjeno izopačavanje pravičnosti, padanje u nepravdu,[320]uskraćivanje pravičnosti ljudima prosto zbog toga što su ti neprijatelji.[321] Potpuno je nepravedno gomilanje bogatstva,[322] zakopavati zlato i srebro i ne trošiti ih za Božju stvar i radi čestitih.[323] Qur'ān isto tako zabranjuje kao kršenje načela pravičnosti rasipanje imetka[324] te preporučuje srednji put razboritosti koja niti je rasipanje niti tvrdičenje.[325] On preporučuje da se niti ruka privija o nečiji vrat, niti da se pruža i traži milostinju tako da se postaje predmetom pogrde.[326] Treba jesti i piti, ali ne uzaludno rasipati,[327] jer bi to bilo narušavanje pravičnosti. Pretjerivanje u bilo kojem obliku zabranjeno je, pa bilo to u hrani,[328] bilo u religiji.[329]

Kamata je zabranjena, jer ona znači nepravedno proždiranje tuđega imutka,[330] što je čin nepravde s obiju strana.[331]

MRŽNJA I SUROVOST – Nasuprot ljubavi je porok mržnje, grubosti i surovosti prema drugima. Ljudima se preporučuje da ne govore nijednu nepristojnu riječ roditeljima,[332] siročadi,[333] i prosjacima.[334] Vjernici neće psovati čak ni one koje nevjernici zazivaju mimo Boga.[335] Sveti Vjerovjesnik je opisan kao čovjek koji se čuvao oštrine i koji je bio blaga srca prema ljudima.[336]

ZLO – Nasuprot dobru, Qur'ān osuđuje porok zla, tj. činjenje grešnih i sramnih djela.[337] Satana naređuje ljudima da čine zla i sramna djela.[338] Ljudima je zabranjeno da čine preljubu, jer je to sramno djelo i grijeh,

316 *Ibid.*, iv, 38.
317 *Ibid.*, ii, 264.
318 *Ibid.*, ii, 263-64.
319 *Ibid.*, v, 51-53.
320 *Ibid.*, iv, 135.
321 *Ibid.*, v, 3, 9.
322 *Ibid.*, civ, 2-3.
323 *Ibid.*, ix, 34.
324 *Ibid.*, xvii, 26-29; xxv, 67.
325 *Ibid.*, xxx, 67.
326 *Ibid.*, xvii, 29.
327 *Ibid.*, vii, 31.
328 *Ibid.*, v, 10.
329 *Ibid.*, iv, 171; v, 84.
330 *Ibid.*, iv, 161.
331 *Ibid.*, ii, 279.
332 *Ibid.*, xvii, 23.
333 *Ibid.*, xciii, 9.
334 *Ibid.*, xciii, 10.
335 *Ibid.*, vi, 108.
336 *Ibid.*, iii, 159.
337 *Ibid.*, iii, 14, 110; xlii, 37; liii, 32.
338 *Ibid.*, ii, 189, 268; xxiv, 21.





koje otvara put drugim grijesima.[339] Isto tako su vino i igre veliki grijeh,[340] jer su djelo Satane.[341] Qur'ān zabranjuje sva sramna i grešna djela i upotrebljava vrlo obuhvatan termin *ẓulm* da bi ih sve obuhvatio.[342] Licemjeri i nevjernici[343] potiču i navode na zlo[344] i održavaju tajne sastanke radi nedjela, zla i pobune[345] i nepravedno otimaju tuđu svojinu.[346] Vjernicima se, stoga, preporučuje da ne pomažu jedan drugome u grijehu i pakosti.[347]

Qur'ān govori o raznim satanskim tendencijama u čovjeku,[348] kao što su nezahvalnost,[349] mržnja,[350] očajanje i nevjera u vrijeme nesreće,[351] a oholost i uobraženost u doba blagostanja,[352] svađa,[353] arogancija,[354] pohlepa da se ima sve više i više,[355] tvrdičluk,[356] prelaženje granica svojine,[357] te pogrešan osjećaj samodovoljnosti.[358] Ove tendencije često vode različitim oblicima pogrešna djelovanja i moraju biti osujećene od svih koji pravilno misle.

MORALNA DISCIPLINA – Da bi se stvorio stav moralne pravičnosti (*taqwa*), primjenjuju se disciplina molitve, posta, *zekāta** i hadža. Ljudima se naređuje da se strogo drže svojih navika molitvi i da stoje pred Bogom u pobožnu usmjerenju uma,[359] da plaćaju *zekāt*,[360] da plaćaju milostinju tajno i javno[361] – najljepša pozajmica Bogu[362] – zajam koji nikada neće

339 *Ibid.*, xvii, 32.
340 *Ibid.*, ii, 219.
341 *Ibid.*, v, 93.
342 *Ibid.*, vii, 28; xvi, 90.
343 *Ibid.*, ix, 67.
344 *Ibid.*, xxxv, 43.
345 *Ibid.*, lviii, 8.
346 *Ibid.*, ii, 188.
347 *Ibid.*, v, 3.
348 Jednom je Sveti Prorok rekao da svaki čovjek ima svoga Satanu u sebi. Netko ga je upitao nema li i on svoga na što je on odgovorio: »Da, ali ja sam ga pretvorio u muslimana, tj. potčinio sam ga svome nadzoru.«
349 Qur'ān, vii, 10; xxxvi, 45-47; lxxiv, 15-25; c, 1-8.
350 *Ibid.*, xvi, 3; xvii, 11.
351 *Ibid.*, lxx, 19-21.
352 *Ibid.*, xi, 9-10; xvii, 83.
353 *Ibid.*, xvi, 4.
354 *Ibid.*, lxxv, 31-40; xc, 5-7.
355 *Ibid.*, lxxiv, 15.
356 *Ibid.*, xvii, 100.
357 *Ibid.*, xcvi, 6.
358 *Ibid.*, xcvi, 7.

* Termin *zekāt* koristi se za državnu dadžbinu namijenjenu siromašnima, onima koji su u nevolji, putniku namjerniku, službenicima koji sakupljaju *zekāt*, onima čija srca treba osvojiti, za oslobođenje robova, za prezadužene i za trošenje na Božjem putu (Qur'ān, ix, 60). Ako država ne ubire ovaj porez ili ako ne postoji država koja bi ga sakupljala, on se plaća izravno gorespomenutim grupama i ostaje obavezom svakoga muslimana. Ṣadaqāt (milostinja) je znatno širi termin od *zekāta*. Ona obuhvata *zekāt* i ono što se dobrovoljno daje u svrhu milostinje iznad *zekāta*. Neki prevode riječ *zekāt* kao *obavezna milostinja*, a druge forme *ṣadaqāta* kao *dobrovoljna milostinja*.

359 *Ibid.*, ii, 238.
360 *Ibid.*, xcviii, 5.
361 *Ibid.*, xxv, 29.
362 *Ibid.*, lxxii, 20.

propasti,[363] uključujući lijepe vijesti za vjernike[364] i stvar prosperiteta[365] te duhovni užitak.[366] Ljudi koji slijede ova načela na pravom su putu pod istinskim vođstvom Boga.[367] Oni otklanjaju mrlje zla od ljudi[368] i pomažu im da suzbiju sramna i nepravična djela.[369] Zadatak je svih muslimana kao svjedoka ljudskog roda u cijelosti da se čvrsto drže Boga.[370] Praksa je svih vjerujućih da, kada im Bog dadne moć u zemlji, utvrđuju pravičnost i zabranjuju ono što je loše.[371] Svi muslimani treba da slijede ova načela discipline.[372] Oni koji ih zanemaruju osuđeni su da padnu u zamke svojih nagona.[373]

Isto tako post se preporučuje kao jedna vrsta discipline tokom mjeseca ramadāna, mjeseca u kojem je Qur'ān objavljen kao uputa čovječanstvu i kao otjelovljenje vođstva i prosuđivanja između dobra i zla.[374] On obuhvata pridržavanje određenih granica i pravila od strane svih koji mogu poželjeti da postanu pravedni (da postignu *taqwā*).[375] Obavljanje hadža dijelom je pravična života u kojem nema skarednosti, nevaljalština niti svađa, a najbolji dobitak od njega je pravilno ponašanje, tj. *taqwa*.[376]

POKAJANJE – Iako je čovjek po prirodi stvoren po modelu Božje prirode[377] i stoga sposoban da se približi idealu otjelovljenu u najljepšim imenima,[378] ipak je sklon izvjesnim slabostima[379] koje dovode u napast njegovu dušu unatoč njegovim naporima da slijedi moralnu disciplinu.[380] Adam se ne potčini Bogu i pade u sramotu i agresiju,[381] ali ubrzo uvidje svoju pogrešku, pokaja se i Bog prihvati njegovo pokajanje[382] i obeća da će, tko god bude slijedio Njegovu uputu, biti oslobođen jada i tuge.[383] Gospod prihvaća pokoru svojih slugu i oprašta grijehe[384] onih koji su griješili u neznanju, ali su se odmah pokajali[385] i nisu nikada bili tvrdoglavi u namjernu ustrajavanju u grijehu.[386] Čak su i kradljivci[387] i

363 *Ibid.*, xxv, 29.
364 *Ibid.*, xxxi, 34; xxvii, 2.
365 *Ibid.*, xxxi, 5.
366 *Ibid.*, xx, 139.
367 *Ibid.*, xxxi, 5; xcvii, 5.
368 *Ibid.*, xi, 114.
369 *Ibid.*, xxix, 45.
370 *Ibid.*, xxii, 78.
371 *Ibid.*, xxii, 41.
372 *Ibid.*, xxiv, 55-56.
373 *Ibid.*, xix, 59.
374 *Ibid.*, ii, 185.
375 *Ibid.*, ii, 183, 187.
376 *Ibid.*, ii, 197.
377 *Ibid.*, xxx, 30.
378 *Ibid.*, vii, 180; xvii, 110; lix, 24.
379 *Ibid.*, xiv, 34; xvii, 11, 83.
380 *Ibid.*, vii, 23; xi, 21, 101; xvi, 33.
381 *Ibid.*, ii, 35; vii, 19.
382 *Ibid.*, ii, 37.
383 *Ibid.*, ii, 38.
384 *Ibid.*, xlii, 25.
385 *Ibid.*, iv, 17; vi, 54; vii, 153; ix, 104; xvi, 119.
386 *Ibid.*, iii, 135.
387 *Ibid.*, v, 42.





oni koji su vodili ratove protiv Boga[388] obuhvaćeni univerzalnom milošću, i ljubavlju i dobrotom[389] ako su se pokajali i popravili svoje ponašanje,[390] iskreno se prisjećajući Boga,[391] čvrsto se držeći Boga, čistoće svoje vjere samo u Boga,[392] i ako otvoreno iskazuju Istinu.[393] Nema mjesta za pesimizam i očaj koji nastaju iz prirodnih slabosti ljudi u nanošenju zla svojim dušama,[394] jer Bog im se obraća da bi mogli da se pokaju.[395]Okretanje Bogu u pokajanju i traženje oproštaja od Njega vodi do toga da Bog daruje čovjeku istinski užitak i obilje milosti u ovom životu.[396] On će prosuti kišu darova s neba i dati snagu ljudima.[397] Stalno obraćanje Bogu u pokajanju jeste znak istinskog vjernika,[398] a ovaj stav uma osnažen je spominjanjem Boga (*ḏikr*), jer ono omogućuje čovjeku u najtežim i najčudnijim situacijama da se drži čvrsto i postojano[399] i da u tome nađe izvor duboka zadovoljstva i duhovne ravnoteže.[400]

TAQWA – Puno pridržavanje vrline i izbjegavanje poroka općenito u Qur'ānu je označeno kao pobožnost (*taqwa*). Ona zavisi o vjeri u Boga i rezultatom je vjere u Boga i obožavanja Boga.[401] Qur'ān je objavljen samo da bi doveo do *taqwe* među ljudima.[402] Postojanje ovoga moralnog stava spasava ljude od uništenja[403] i pomaže im da se pridržavaju Božjih odredaba u njihovu bračnom životu,[404] u žrtvovanju,[405] u raznim aspektima društvenog života[406] i vjernom ispunjavanju njihovih društvenih obaveza.[407]

Razlog koji navodi ljude na to da prihvate moralni stav *taqwe* jest želja da se zadobije Božje zadovoljstvo[408] da Mu se približi;[409] teži se njegovu liku[410] ili licu,[411] što znači da interes nije egoističan: to je težnja za dobrom radi dobra,[412] što koristi njihovim dušama[413] i za čime teže žrtvujući svoj život.[414] Cilj takvih ljudi uglavnom je želja za povećanjem

388 *Ibid.*, v, 36-37.
389 *Ibid.*, xi, 90.
390 *Ibid.*, v, 42.
391 *Ibid.*, iii, 135.
392 *Ibid.*, iv, 136.
393 *Ibid.*, ii, 160.
394 *Ibid.*, xxxix, 53.
395 *Ibid.*, ix, 118.
396 *Ibid.*, xi, 3.
397 *Ibid.*, xi, 52.
398 *Ibid.*, ix, 112.
399 *Ibid.*, viii, 45.
400 *Ibid.*, xiii, 28.
401 *Ibid.*, ii, 21.
402 *Ibid.*, xx, 113; xxxix, 28.
403 *Ibid.*, xxvii, 53; xli, 18.
404 *Ibid.*, ii, 24; iv, 129.
405 *Ibid.*, v, 30; xxii, 37.
406 *Ibid.*, ii, 177.
407 *Ibid.*, xxv, 63-74.
408 *Ibid.*, ii, 207; iv, 114.
409 *Ibid.*, iii, 13.
410 *Ibid.*, ii, 272.
411 *Ibid.*, xiii, 22; xxx, 38; xcii, 18-21.
412 *Ibid.*, lv, 60.
413 *Ibid.*, ii, 272.
414 *Ibid.*, ii; 207.

samopročišćenja bez ikakve primisli za dobivanje naklonosti od bilo koga ili radi očekivanja bilo kakve nagrade.[415] Oni će dobiti nagradu najviše vrijednosti[416] i postići potpuno zadovoljenje[417] i prosperitet[418] – konačno dostignuće Vječne Kuće,[419] prijatnu nasladu u Bogu.[420] Takvi ljudi sliče visoku i plodnom vrtu, na koji pada nebeska kiša i koji natapa blještava rosa.[421] Za takve ljude su bašte u blizini njihova Gospodara, a to je rezultatom Božjega zadovoljstva.[422]

Čestit (*muttaqi*) je onaj koji vjeruje u Boga, Sudnji Dan, anđele, knjige i poslanike, koji troši svoja dobra na Božjem putu, za rođake, siročad, za one koji su u nevolji, za putnika namjernika, za one koji mole, za oslobođenje robova, koji je uporan u molitvama, tko plaća *zekāt*, tko ispunjava ugovore koje je sklopio, tko je čvrst i strpljiv u bolu (ili teškoćama), nedaćama i opasnim situacijama. Takvi ljudi slijede one koji imaju istinsku *taqwu*, tj. pobožnost.[423] Od božjih sluga najpohvalniji su oni koji idu zemljom skrušeno, a kada im se neznalica obrati oni kažu »Mir s tobom«, te oni koji provode noć u klanjanju svome Bogu, oni koji kada plaćaju nisu ekstravagantni niti škrti već se drže upravo mjere između tih dvaju ekstrema, oni koji osim Boga ne prizivaju nijedno drugo božanstvo, niti uništavaju život koji je Bog učinio svetim, izuzev za pravednu stvar, ne čine preljuba, ne svjedoče lažno i, ako prolaze pored ništarija, prolaze časno ih izbjegavajući; oni koji, kada su opomenuti Božjim dokazima, ne pokazuju indiferentnost prema njima kao da su gluhi ili slijepi i koji mole: »O Bože podari nam sreću da budemo čestiti.«[424] Bolja i trajnija Božja nagrada je za one koji vjeruju i uzdaju se u Boga, one koji izbjegavaju najveće grijehe i sramotna djela, koji čak i kada su ljuti opraštaju, koji slušaju svoga Gospodara i redovno se mole; oni koji izvršavaju poslove u međusobnu sporazumijevanju, oni koji troše ono što im je Bog podario za njihov život, oni koji (neće ustuknuti) kada ih tlačiteljska nepravda udari nego se pomažu i brane i oni koji na nepravdu odgovaraju istom mjerom, a još bolje, koji praštaju i mire se. Ako tkogod pomogne i brani se pošto mu je učinjeno zlo, to nije sramotno. Prezir zaslužuju samo oni koji tlače ljude nedjelima i drsko krše granice zemlje, prkoseći redu i pravičnosti, jer će takvi dobiti tešku kaznu. Međutim, izražavanje strpljenja i praštanje je ispoljavanje hrabre volje i odlučnosti u vođenju poslova.[425]

Postoji još više stanje moralnog dostignuća opisano kao *iḥsān* – to je zapravo izvođenje moralnog djela u skladu s moralnim idealom s dodatnim osjećajem duboke odanosti Božjoj stvari, izvršeno na najdraži način,

[415] *Ibid.*, xcii, 18-21.
[416] *Ibid.*, iv, 114.
[417] *Ibid.*, xcii, 21.
[418] *Ibid.*, xxx, 38.
[419] *Ibid.*, xiii, 22.
[420] *Ibid.*, xxxix, 28.
[421] *Ibid.*, ii, 265.
[422] *Ibid.*, iii, 15.
[423] *Ibid.*, ii, 177.
[424] *Ibid.*, xxv, 63-64, 67-68, 72-74.
[425] *Ibid.*, xlii, 36-43.





motivirano jedinstvenom ljubavi prema Bogu.[426] Izvršenje čestitih djela uporedo s vjerovanjem samo je faza u moralnom životu čovjeka što poslije niza stupnjeva postepeno sazrijeva u *iḥsān*.[427] Bog je s onima koji čine dobra djela i koji ih čine s dodatnom milošću i ljepotom.[428] Oni koji žrtvuju životinje s nesumnjivim duhom pobožnosti (*taqwa*), koji slave Boga zbog Njegova vođstva, priznajući u cijelosti doseg Njegovih dobara danih u izobilju – to su ljudi koji se odlikuju *iḥsānom*.[429] U budućem životu moralno uspravni će biti usred bašti i potoka[430] gdje će dobiti duhovni užitak u stvarima koje im Gospodar daje kao nagradu zbog toga što su vodili život pun umilne čestitosti.[431] Iskreno odani ljudi (*muḥsinīn*) su oni koji dobrovoljno trpe žeđ, umor ili glad radi Božje stvari,[432] ili idu putovima gdje mogu izazvati gnjev nevjernika, ili podnose nepravdu od strane neprijatelja;[433] koji se unatoč svemu tome u životu ne ponašaju tako da zlo zavode na zemlji, već Njega zazivaju sa strahom i iščekivanjem;[434] koji troše za Božju stvar, klone se zla i istinski su angažovani u dobrim djelima;[435] koji se dostojno ponašaju kako u prosperitetu, tako i u teškoćama, koji se klone ljutnje i praštaju svim ljudima,[436] postojani su u strpljenju[437] i suzdržani su;[438] oni koji redovno obavljaju molitve i plaćaju *zekāt* i u svojim srcima imaju sigurnost o zagrobnom životu[439] te su uvijek spremni praštati ljudima i zaboraviti njihova nedjela.[440] Većina proroka uključena je u ovu kategoriju[441] što znači da su *muḥsinīn* oni koji nisu samo na pravom putu,[442] već druge vode putom pravičnosti i pomažu u uspostavljanju društvenog sistema utemeljena na miru, harmoniji i sigurnosti.[443] Puna snaga,[444] mudrost i znanje,[445] istinsko Božje vođstvo, prosperitet,[446] razvoj u svjetovnoj poziciji,[447] moć i spoznaja[448] popratna su pojava njihova života od milosrdne čestitosti (*iḥsān*). Njihova nagrada

[426] U *Miškātu* postoji predanje koje kaže da je neki stranac došao do Vjerovjesnika i da ga je, uz ostalo upitao što je to *iḥsān*. Kažu da je Prorok odgovorio: »Služiti stvari Boga kao da je On ovdje. Ako se ne može postići to stanje, onda misli kao da On bdije nad tvojim zadatkom.« Ovo predanje jasno pokazuje duboku odanost i ljubav prema Bogu.
[427] Qur'ān, v, 96.
[428] *Ibid.*, xvi, 128.
[429] *Ibid.*, xxii, 37.
[430] *Ibid.*, li, 15.
[431] *Ibid.*, li, 16.
[432] *Ibid.*, xxix, 69.
[433] *Ibid.*, ix, 120.
[434] *Ibid.*, vii, 56.
[435] *Ibid.*, ii, 195.
[436] *Ibid.*, iii, 134.
[437] *Ibid.*, xi, 115; xii, 90.
[438] *Ibid.*, xvi, 128.
[439] *Ibid.*, xxxi, 4.
[440] *Ibid.*, v, 14.
[441] *Ibid.*, vi, 84; xxxvii, 75, 80, 83, 105, 110, 120-21, 130-311.
[442] *Ibid.*, vi, 84.
[443] *Ibid.*, ii, 193; iii, 104, 110.
[444] *Ibid.*, xii, 56.
[445] *Ibid.*, xxvii, 14.
[446] *Ibid.*, xxix, 69; xxxi, 5.
[447] *Ibid.*, ii, 58; vii, 161.
[448] *Ibid.*, xii, 22.

neće izostati,[449] jer je Bog uvijek s njima[450] i voli ih,[451] i dat će im rang prijateljstva kao što je dao Abrahamu.[452] Onaj tko se sav potčinjava Božjoj volji i koji to čini s dobrotom i duhom odlučnosti (*muḥsin*) zapravo se domogao najpovjerljivijega uporišta[453] i uživa najljepše mjesto u religiji, jer slijedi Abrahama koji je bio istinski vjernik.[454] On će dobiti nagradu od svoga Gospodara i neće iskusiti niti straha, niti teškoće.[455] Bog je zadovoljan onima koji idu putom utemeljitelja islama – prvih od onih koji su napustili svoje domove i onih koji su im dali pomoć – u duhu posvećenja i milostive odanosti kao i onih koji su njih slijedili kao da su svi s Njim. Za njih je Bog pripremio rajske bašče, kao njihova vječna staništa i mjesto najvišega blaženstva.[456]

[449] *Ibid.*, xi, 115; xii, 56.
[450] *Ibid.*, xxix, 69.
[451] *Ibid.*, ii, 195; iii, 134, 145.
[452] *Ibid.*, iv, 125.
[453] *Ibid.*, xxxi, 22.
[454] *Ibid.*, iv, 125.
[455] *Ibid.*, ii, 112.
[456] *Ibid.*, ix, 100.



POGLAVLJE IX

# *Ekonomska i politička učenja Qur'āna*

## A

## *Ekonomska učenja*

1. Prvo ekonomsko načelo koje je istakao Qur'ān, često ga ponavljajući, jeste da su sva prirodna sredstva za proizvodnju i izvori određeni za čovjekov život, Božja kreacija. On je taj koji ih je učinio takvima i postavio ih da se potčinjavaju zakonima prirode čineći ih korisnima za čovjeka. On je omogućio čovjeku da ih iskorištava i stavio ih je njemu na raspolaganje.[1]

2. Na osnovi ove gornje istine Qur'ān postavlja princip da nitko nema pravo slobodnog sticanja i iskorištavanja ovih izvora prema svojoj volji, niti je određen da nezavisno odlučuje između onoga što jest zakonito, a šta nije. To čini Bog i nitko drugi. Qur'ān kritikuje Midijce, staro arapsko pleme, zbog toga što su njegovi članovi mislili da imaju pravo da stiču i troše imetak na bilo koji način, kako to oni žele bez ograničenja ikakve vrste.[2]

On naziva »lažovom« čovjeka koji opisuje ikoju *stvar* kao zakonitu (a drugu kao nezakonitu) i to u vlastitom interesu.[3] Pravo određenja toga ostaje Bogu i Njegovu Proroku kao namjesniku Božjem na zemlji.[4]

3. Pod suverenom naredbom Boga i unutar granica koje je On odredio, Qur'ān priznaje pravo privatne svojine kao što je sadržano u nizu stihova.[5]

[1] Qur'ān, ii, 29; vii, 10; xiii, 3; xiv, 32-34; lvi, 63-64; lxvii, 15.
[2] *Ibid.*, xi, 87.
[3] *Ibid.*, xvi, 116. »Ovaj stih strogo zabranjuje ljudima da određuju što je dopušteno, a što zabranjeno, i to u skladu s njihovim vlastitim stajalištima i željama« (Baiḍāwi, *Anwār al Tanzīl*, Vol. III, str. 193). »Smisao ovog stiha je, kako 'Askari objašnjava, da ne možeš reći da je ova stvar zakonita ili da nije ako to nisi naučio od Boga ili od Njegova Proroka, inače bi govorio laž o Bogu; nitko naime, ne čini stvar zakonitom ili nezakonitom izuzev Bog sâm« (Ālūsi, *Rūḥ al-Ma'āni*, Vol. XIV, str. 226, Idārat al-Ṭabā'a al-Munīrīyya, Egipat, 1345/1926).
[4] Qur'ān, vii, 157.
[5] *Ibid.*, ii, 275 , 279, 282, 283, 261; iv, 2, 4, 7, 20, 24, 29; v, 38; vi, 141; ix, 103; xxiv, 27; xxxvi, 71; li, 19; lxi, 11.

Ekonomska šema koju je dao Qur'ān široko je utemeljena na ideji privatnog vlasništva u svakom području. Nema ničega što bi ukazivalo na distinkciju između potrošnih i proizvodnih dobara (ili sredstava za proizvodnju), tj. na to da bi samo prvi trebali da budu u privatnom vlasništvu, dok bi drugi bili nacionalizirani. Qur'ān ne sugerira niti implicira da je ta šema prolazne prirode i da bi docnije trebala da bude zamijenjena stalnim uređenjem u kojemu bi kolektivizacija svih sredstava za proizvodnju mogla biti pravilom. Da je to krajnji cilj Qur'āna, on bi sigurno bio nedvosmisleno iznesen kao uputa za budući trajni poredak. Prosta činjenica da on spominje na jednom mjestu »da zemlja pripada Bogu«[6] nije dovoljna da se zaključi da se ili odbacuje ili zabranjuje privatno vlasništvo nad zemljom i sankcije nacionalizacije. Na drugome mjestu on kaže: »Što god je na nebesima i na zemlji, pripada Bogu.«[7] Međutim, nitko nikada iz ovoga stiha nije izveo zaključak da nijedna stvar na nebesima ili na zemlji ne može biti u privatnom vlasništvu ili da sve te stvari treba da pripadaju državi. Ako stvar koja pripada Bogu prestaje da pripada ljudskim bićima, ona sigurno prestaje da pripada i individuama i državi podjednako.

Isto je tako pogrešno zaključiti iz stiha xli, 10 da Qur'ān želi da rasporedi sva sredstva za život na zemlji podjednako među sve ljude ili zaključiti da se to može postići samo nacionalizacijom, te da Qur'ān zagovara i favorizira uvođenje takva sistema. Radi ovakve interpretacije stih je pogrešno preveden kao »Bog je prosuo na zemlju sredstva za život proporcionalno u četiri dana, podjednako za sve kojima je to potrebno«.[8] Međutim, čak ni loš prijevod ne može služiti ovome cilju. Nekorektno je primjenjivati riječi »podjednako za sve kojima je potrebno« samo na ljudska bića. Sve vrste životinja također su među »onima kojima je potrebno«, i malo je sumnje da je sredstva za njihov opstanak postavio Bog na zemlju. Ako stih označava podjednako sudjelovanje svih kojima je potrebno, nema opravdanja za ograničavanje te jednakosti sudjelovanja samo na članove ljudske vrste.

Isto tako bilo bi pogrešno natezati smisao stihova Qur'āna koji ističu opskrbu nejakih ili onih koji ništa nemaju da bi se iz tih stihova izvela teorija nacionalizacije. Treba vidjeti da, gdjegod se naglašava ova potreba osiguravanja dobara za siromašne, Qur'ān zapravo propisuje odnos prema njima: bogati i dobročinioci u društvu treba da troše svoj imetak plemenito za dobrobit svojih siromašnih srodnika, siročadi i onih kojima je potrebno, da bi zadovoljili Boga; država, pak treba da ubire određeni dio bogatstva koje će se koristiti s istom svrhom. U Qur'ānu nema nagovještaja neke druge šeme koja bi u praksi ostvarila ovaj cilj.

Nema sumnje, u Qur'ānu nema ničega što bi branilo da se neka stvar oduzme od individue i stavi pod kolektivni nadzor, ako je to nužno, ali

[6] *Ibid.*, vii, 128.
[7] *Ibid.*, ii, 284.
[8] Riječi teksta su: *fi arba'ati ayyāmin sawā' al-lissā'ilīn*. Zamaḫšari, Baiḍāwi, Rāzi, Ālūsi i drugi komentatori su riječ *sawā'* uzeli zajedno s *ayyāmin* i interpretirali je u značenju »za puna četiri dana«. Nijedan veliki komentator nije uzeo riječ *sawā'* zajedno sa *sā'ilīn*. Ako se čak i dopusti da idu zajedno, značile bi »predviđeno za sve koji traže«, a ne »za sve koji žele u podjednakoj mjeri«. Posljednja interpretacija sasvim je neodrživa.





odbacivati privatno vlasništvo u cijelosti i prihvatiti nacionalizaciju kao jedini ekonomski sistem nije u skladu s kuranskim pristupom čovjekovim ekonomskim problemima.

4. Činjenica, kao i u drugim stvarima, da svi ljudi ne uživaju jednakost u hrani i sredstvima za život opisana je u Qur'ānu kao obilježje Božjega Proviđenja. Prevelike nejednakosti u različitim sistemima – prirodna nejednakost, kako stoji – opisane su kao narušavanje Njegove mudre raspodjele, koja je proizašla iz Njegove vladavine. Ideja da ovu jednakost treba ukinuti i zamijeniti je potpunom jednakošću, strana je Božjoj Knjizi.[9]

Qur'ān preporučuje ljudima da ne budu pohlepni za onim što je Bog podario drugima; ljudi treba da koriste ono što su zaradili, a žene treba da koriste ono što su one zaslužile i da mole Alaha za Njegovu milost.[10]

Bilo je pokušaja da se iz stihova xvi, 71 i xxx, 28 izvede zaključak da Qur'ān želi jednaka sredstva za život za svakoga. Međutim, i riječi i sadržaj stihova kažu da se tu ne čini pokušaj poništavanja nejednakosti umjesto koje bi stupila jednakost, već im je nejednakost među ljudima argument protiv uzimanja nekih Božjih stvorenja kao Njegovih partnera. Oni kažu da, ako ljudi nisu spremni da dijele imetak (koji im je Bog dao) sa svojim robovima kao sa sebi jednakima, kao s partnerima, to ih na zemlji dovodi do toga da misle da će Bog Svoje moći dijeliti sa Svojim slugama i da ima partnere među Svojim stvorenjima?[11]

5. Qur'ān također tvrdi i često naglašava da je Bog stvorio Svoja dobra za ljude da bi ih oni upotrebljavali u svoju korist. Njegova namjera nije da ljudi ne rade ništa s njima i da provode život u odricanju. Međutim, on želi da oni umiju razlikovati stvari koje su čiste od onih koje nisu, ono što je dopušteno bi od onoga što nije. Oni treba da koriste i upotrebljavaju samo ono što je dopušteno, što je čisto i zakonito i da tu budu umjereni.[12]

6. Da bi se postigao ovaj cilj Qur'ān određuje da imetak treba da se stiče samo zakonitim sredstvima i da nezakonite načine i sredstva treba potpuno odbaciti: »O, vjernici, jedni drugima na nedopušten način imanja ne prisvajajte, – ali dopušteno vam je trgovanje uz obostrani pristanak...«[13]

Ovi »nedopušteni« načini razrađeni su u svjetlu onoga kako su ih objasnili Sveti Vjerovjesnik i veliki pravnici islama u knjigama zakona. Neki su, međutim, opisani i u Qur'ānu:

[9] Qur'ān, vi, 165; xvii, 21, 30; xxxiv, 39; xlii, 12; xliii, 32.
[10] *Ibid.*, iv, 32.
[11] To je potpuno jasno iz Sure xvi, stihova 71-76, i Sure xxx, stihova 20-25. Tema rasprave u oba slučaja jest tvrdnja o jedinstvu Boga i odbacivanju politeizma.
[12] Qur'ān, ii, 29, 168; v, 88; vii, 31, 32; lvii, 27.
[13] *Ibid.*, iv, 29. Pod trgovinom se razumijeva razmjena roba i usluga. (Al-Ğaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur'ān*, Vol. II, str. 21, Maṭba'at al-Bahīyya, Egipat, 1347/1928; ibn al-'Arabi, *Aḥkām al-Qur'ān*, Vol. I, str. 17, Maṭba'at al-Sa'āda, Egipat, 1331/1912). Uvjet »međusobnim pristankom« objašnjava da neće biti pritiska, straha ili varki jer druga stranka ne bi na to pristala, da je za to doznala.

a) »Ne jedite imovinu jedan drugoga na nepošten način i ne parničite se zbog nje pred sudijama da biste na pogrešan način i svjesno dio tuđe imovine pojeli.«[14]

b) »Ako jedan kod drugoga nešto pohranite, neka onaj opravda ukazano mu povjerenje i neka se boji Alaha, Gospodara svega.«[15]

c) »A onaj tko nešto utaji (javni novac), donijet će na Sudnji dan to što je utajio i tada će se svakome u potpunosti dati ono što je zaslužio.«[16]

d) »A onome koji ukrade i onoj koja ukrade odsijecite ruke njihove.«[17]

e) »Oni koji bez ikakva prava jedu imetak siročadi – doista jedu ono što će ih u vatru dovesti i oni će u ognju gorjeti.«[18]

f) »Teško onima koji pri mjerenju zakidaju, koji punu mjeru uzimaju kad od drugih kupuju, a kad drugima mjere na litru ili na kantar – zakidaju.«[19]

g) »One koji vole da se o vjernicima šire bestidne glasine čeka teška kazna i na ovom i na onom svijetu.«[20]

h) »I ne nagonite robinje svoje da se bludom bave da biste se okoristili, ako one žele da budu čestite.«[21] »I što dalje od bluda, jer to je stramni posao i put zla.«[22] »Bludnika i bludnicu izbičujte sa stotinu udaraca biča.«[23]

i) »O vjernici, vino, kocka, kumiri i strelice za gatanje odvratne su stvari, šejtanovo djelo; zato se toga klonite da biste postigli što želite.«[24]

j) »Alah je dopustio trgovinu, a zabranio lihvarstvo.«[25] »O vjernici, bojte se Alaha i od lihvarstva odustanite, ako ste pravi vjernici. Ako tako ne učinite, eto vam onda, neka znate – rat od Alaha i Poslanika njegova!

[14] Qur'ān, ii, 188. Nastojanje da se ostvari naklonost sudija lažno pretendujući na tuđu svojinu, ili nuđenje mita sudijama da bi se dobila željena presuda (Ālūsi, *op. cit.* Vol. II, str. 60).
[15] Qur'ān, ii, 283.
[16] *Ibid.*, iii, 161.
[17] *Ibid.*, v, 41.
[18] *Ibid.*, iv, 10.
[19] *Ibid.*, lxxxiii, 1-3.
[20] *Ibid.*, xxiv, 19.
[21] *Ibid.*, xxiv, 33. Cilj ovoga stiha jest da zabrani prostituciju. Robinje se pominju zbog toga što je u staroj Arabiji bila raširena prostitucija robinja. Ljudi su odvodili svoje lijepe i mlade robinje u javne kuće i uzimali njihovu zaradu (Ibn Ğarīr, *Ğāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. XVIII, str. 55-58, 103-04, Maṭba'a al-Amīrīyya, Egipat, 1328/1910; ibn Katīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Vol. III, str. 89, 288, Maṭba'a Mustafa Muhamed, Egipat, 1947; ibn 'Abd al-Barr, *al-Isti'āb*, Vol. II, str. 762, Dairatul-Maarif, Hyderabad, 1337/1918).
[22] Qur'ān, xvii, 32.
[23] *Ibid.*, xxiv, 2. Osim što je prostitucija krivični prekršaj i zarađivanje na prostituciji je zabranjeno. Božji Poslanik (neka je mir s njim) nazvao je to najodvratnijom zaradom (Buhāri, Knjiga 34, Pogl. 113; Knjiga 37, Pogl. 20; Knjiga 68, Pogl. 50; Knjiga 76, Pogl. 46; Knjiga 77, Pogl. 96; Muslim, Knjiga 22, Prijevod No. 39, 41; abu Dāwūd, Knjiga 22, Pogl. 39, 63; Tirmidi, Knjiga 9, Pogl. 37; Knjiga 12, Pogl. 46; Knjiga 26, Pogl. 23, Nasā'i, Knjiga 42, Pogl. 5; Knjiga 44, Pogl. 90; ibn Māğa, Knjiga 12, Pogl. 9).
[24] Qur'ān, v, 93. Proizvodnja i trgovina svim stvarima koje je Qur'ān zabranio također su zabranjene. Potpuna zabrana znači potpuno prokletstvo zarađivanja bilo čega što je vezano s onim što je zabranjeno (Al-Gaṣṣāṣ, *op. cit.*, Vol. II, str. 212).
[25] Qur'ān, ii, 275. To pojašnjava da, u slučaju trgovine, zarada koju netko ostvari iznad investiranog kapitala, ili u slučaju partnerstva u trgovini, zarada koju partneri u nekom poslu dijele u skladu s njihovim učešćem, jeste zakonita i dopuštena; ali ako povjerilac od svog dužnika traži više nego što mu je dao, to je nezakonito i Bog to neće smatrati pravilno zarađenim dohotkom, kao što je to zarada u trgovini.





A ako se pokajete, ostat će vam glavnice imetaka vaših, nećete nikoga oštetiti, niti ćete oštećeni biti. A ako je u nevolji, onda pričekajte dok bude imao; a još vam je bolje, neka znate, da dug poklonite.«[26]

Tako vidimo da je Qur'ān zabranio slijedeće načine sticanja imetka: (i) Uzimanje tuđe svojine bez saglasnosti vlasnika ili bez nagrade, ili uz saglasnost, sa ili bez nagrade ako je saglasnost iznuđena ili postignuta lukavstvom. (ii) Mito. (iii) Nasilno sticanje. (iv) Prijevara bilo privatnim, bilo javnim imetkom. (v) Krađa. (vi) Otimačina svojine siročadi. (vii) Davanje ili uzimanje pogrešne mjere. (viii) Poslovi koji šire nepristojnost. (ix) Prostitucija i zarađivanje na prostituciji. (x) Proizvodnja, kupovina, prodaja i transport vina. (xi) Igre na sreću, uključujući sve načine u kojima prijenos imetka s jedne na drugu osobu zavisi od puke sreće. (xii) Proizvodnja, kupovina i prodaja kumira, služba u hramovima gdje se čuvaju i obožavaju kumiri. (xiii) Zarađivanje na poslovima kao što su astrologija, proricanje sudbine, vračanje i sl. (xiv) Kamata.

7. Poslije zabrane ovih pogrešnih oblika sticanja bogatstva Qur'ān također oštro osuđuje pohlepu i tvrdičluk u sticanju bogatstva.[27]

Uporedo s ovim dano nam je do znanja da su ljubav prema bogatstvu ili čežnja za bogatstvom i oholost u sreći uvijek među uzrocima koji čovjeka zavode i konačno ga uništavaju.[28]

8. Qur'ān također oštro osuđuje, ako netko imetak što ga je sam stekao rasipnički troši na čulna uživanja ili luksuz i ne stavi ga u korist porasta vlastitog standarda života.[29]

9. Pravi način za čovjeka, prema Qur'ānu je umjereno trošenje na vlastite potrebe i potrebe svoje familije. On i oni koji zavise od njega imaju prava na njegov imetak koji mora da raste bez smanjivanja, ali mu nije dopušteno da potroši sve na sebe i svoju familiju, jer postoje druge obaveze, o kojima također valja voditi računa.[30]

10. Pošto je umjereno zadovoljio svoje potrebe, ostatak svoga pravedno stečena bogatstva trošit će na slijedeće načine:

»I pitaju te koliko da potroše na milostinju. Reci: 'Sve što je višak!'«[31]

»Nije čestitost u tome da okrećete lica svoja prema istoku i zapadu; čestiti su oni koji vjeruju u Alaha i u onaj svijet, u meleke, u knjige, u vjerovjesnike i oni koji od imetka, iako im je drag, daju rođacima, i siročadi, i siromasima, i za otkup iz ropstva.«[32]

»Nećete zaslužiti nagradu sve dok ne udijelite dio onoga što vam je najdraže; a bilo što vi udijelili, Alah će, sigurno, za to znati.«[33]

[26] *Ibid.*, ii, 278-80. Iz ovih riječi je jasno da se ova zabrana odnosi na transakcije duga; ako u takvim transakcijama povjerilac opterećuje išta više nego što je posudio, to će biti *riba* (višak, kamate, intres). Visina nametnutog interesa, bio on velik ili mali, nije važna. Također nije važno u koju će se svrhu taj novac potrošiti.
[27] *Ibid.*, iii, 180; ix, 34; xlvii, 38; lvii, 24; lxiv, 16; lxix, 34; lxx, 21; lxxiv, 45; lxxxix, 15-20; xcii, 11; civ, 3; cvii, 1, 2, 3, 7.
[28] *Ibid.*, xxxviii, 58; xxxiv, 34, 35; cii, 1-3.
[29] *Ibid.*, vi, 141; vii, 31; xvii, 26.
[30] *Ibid.*, xvii, 29; xxv, 67; xxviii, 77.
[31] *Ibid.*, ii, 219.
[32] *Ibid.*, ii, 177.
[33] *Ibid.*, iii, 92.

»I Alahu se klanjajte i nikoga Njemu ravnim ne smatrajte! A roditeljima dobročinstvo činite, i rođacima, i siročadi, i siromasima, i komšijama bližnjim i komšijama daljnjim, i drugovima, i putnicima-namjernicima, i onima koji su u vašem posjedu. Alah zaista ne voli one koji se ohole i hvališu.«[34]

»Milostinja je za one siromahe koji su toliko zauzeti na Alahovu putu, da nemaju vremena da zarađuju,[35] a neznalica na njih gleda kao na bogataše jer su samosvojni; poznat ćeš ih po izgledu njihovu, oni proseći ne dodijavaju ljudima. A ono što od imetka drugima date – Alah, sigurno, za to zna.«[36]

»Oni (pravednici) hrane siromahe, siročad i robove za ljubav Božju, govoreći: 'Hranimo vas za ljubav samoga Boga. Ne tražimo od vas ni nagrade, ni zahvale.'«[37]

»(Rajskim baščama bit će počašćeni) oni koji određen dio daju prosjaku i onome koji se stidi da prosi.«[38]

Qur'ān ne govori o tome da je ova vrsta potrošnje bitna za pobožnost već također opominje da njezino odsustvo u društvu može značiti njegovu slabost i propast:

»I imetak na Alahovom putu žrtvujte, i sami sebe u propast ne dovodite.«[39]

11. Osim ovoga općeg i dobrovoljnog davanja na Božjem putu, Qur'ān nalaže plaćanje imetkom kao otkup zbog grijeha i propusta. Na primjer, ako se čovjek zakune pa porekne, »otkup za prekršenu zakletvu jest: da nahranite deset siromaha običnom hranom kojom hranite svoju čeljad, ili da ih odjenete, ili ropstva oslobodite; onaj tko ne bude mogao, neka tri dana posti.«[40]

Isto tako ako se netko razvede ẓihārom od svoje žene izjavljujući da je ona njegovom majkom ili sestrom,[41] a docnije poželi da je vrati i uzme ponovno, naređeno je da je »dužan, prije nego što jedno drugo dodirnu, jednoga roba ropstva osloboditi. Onaj koji ne nađe (sredstva za to) dužan

[34] *Ibid.*, iv, 36.

[35] U Muhamedovo doba bilo je oko četiri stotine dobrovoljaca koji su došli iz raznih krajeva Arabije i nastanili se u Medini. Oni su posvetili svoje živote bavljenju spoznajom islama i bili su spremni da idu s bilo kojom ekspedicijom, da se bave propagandom ili da idu u rat kamogod ih je Sveti Poslanik slao. Posvetivši čitavo svoje vrijeme tim službama, oni su mogli vrlo malo da zarađuju za život (Zamahšari, *al-Kaššāf*, Vol. I, str. 126, al-Maṭba'at al-Bahiyya, Egipat, 1343/1924). Ovaj stih se sada primjenjuje na osobe koje su čitavo svoje vrijeme posvetili studiju, propagandi ili drugim društvenim poslovima pa nemaju priliku da se bave vlastitim poslom.

[36] Qur'ān, ii, 273.

[37] *Ibid.*, lxxvi, 8-9.

[38] *Ibid.*, lxx, 25.

[39] *Ibid.*, ii, 195.

[40] *Ibid.*, v, 89.

[41] U starih je Arapa bio običaj da se razvod od žene obavljao formulom »Izgledaš mi kao zadnjica moje majke«. Ova formula je bila nazvana »*ẓihār*«. Razvod *ẓihārom* oslobađa muža bilo kakve odgovornosti za bračne obaveze, ali ne dopušta ženi da napusti muževljevu kuću ili da sklopi bračni ugovor s drugim. Ovaj paganski sistem razvoda ponižavajući za ženu bio je ukinut (lviii, 2).





je da dva mjeseca posti uzastopce prije nego jedno drugo dodirnu; onaj tko ne može dužan je da šezdeset siromaha nahrani«.[42]

Također je naređeno da se ne popusti na hodočašću[43] i da se u toku mjeseca posta[44] obave iskupljenja.

12. Međutim, sva ova davanja će se smatrati troškovima na Božjem putu ako su slobodna od sebičnosti, lukavstva i razmetanja i ako nema pokušaja vrijeđanja ili laži bilo koga pod obavezom. Ne smije se također najlošije robe davati kao milostinju. Valja dati izbor robâ, a na umu imati samo ljubav i zadovoljstvo Božje.[45]

13. Ovakva potrošnja bogatstva koje Qur'ān naziva »izdatkom na Božjem putu«, milostinjom ili *zekātom* nije samo akt pobožnosti niti davanje milostinje; to je treći od pet stubova islama, tj. (1) očitovanje vjere (*īmān*), (2) molitva (*ṣalāt*), (3) milostinja (*zekāt*), (4) post (*ṣaum*) i (5) hadž (*ḥağğ*). Ona se spominje s molitvom (*ṣalāt*) oko trideset i sedam puta u Qur'ānu, a obje su opisane s osobitim isticanjem i kao bitne za islam, bez čega nema spasenja.[46] *Zekāt*, kaže se, bio je stub istinske religije svih Božjih poslanika.[47]

Tako je *zekāt* stub islama, u religiji posljednjeg Poslanika Božjeg. On je bitan za onoga tko je pripadnik islama isto onako kao što ovaj treba da se drži očitovanja istine vjere (*īmān*) ili molitve (*ṣalāt*).[48]

*Zekāt* nije dobar samo za društvo, on je nužan za moralni razvoj i moralno uzdizanje samog davaoca. On je u interesu njegova vlastitog pročišćeja i spasenja. To nije samo porez, već je to čin obožavanja poput molitve i bitan dio programa koji Qur'ān propisuje za kultiviranje čovjekove duše.[49]

14. Međutim, Qur'ān se ne zadovoljava time da ulije opći duh dobrovoljnog milosrđa i filantropije u ljude. On nalaže Poslaniku kao poglavaru islamske države da odredi obavezni minimum za to i da uredi njegovo regularno prikupljanje i raspodjelu.

»Uzmi od dobara njihovih *zekāt*.«[50]

Riječ *zekāt* pokazuje da se radi o određenoj mjeri koju je Poslanik propisao ljudima, pored uobičajene milostinje što je oni praktikuju prema svom nahođenju. Prema tome, Poslanik je odredio maksimalno dopustivu granicu u pogledu različitih vrsta proizvoda, a slijedeći iznosi bili su fiksirani za imetke koji su stajali iznad te granice:[51]

[42] Qur'ān, lviii, 4.

[43] *Ibid.*, ii, 196; v, 95.

[44] *Ibid.*, ii. 184.

[45] *Ibid.*, ii, 262-63, 268, 271; iv, 38; xxiv, 33.

[46] *Ibid.*, ii, 3, 43, 83, 110, 177, 277; iv, 77, 162; v, 12, 55; viii, 3; ix, 5, 11, 18, 71; xiii, 22; xiv, 31; xix, 31, 55; xxi, 73; xii, 35, 41, 78; xxiii, 2; xxiv, 37, 56; xxvii, 3; xxxi, 4; xxxiii, 33; xxxv, 29; xlii, 38; lviii, 13; lxx, 23; lxxiii, 20; lxxiv, 43; xcviii, 5; cvii.

[47] *Ibid.*, ii, 83; xix, 30, 31, 55; xxi, 73; xcviii, 5.

[48] *Ibid.*, ii, 2, 3; v, 55; viii, 2, 3, 4; ix, 11; xxi, 78.

[49] *Ibid.*, iii, 92; ix, 103; lxiv, 16.

[50] *Ibid.*, ix, 103.

[51] Al-Šaukāni, *Nail al-Auṭār*, Vol. IV, str. 98, 126, Mustafa al-Bābi, Egipat, 1347/1928.

1) Na zlato, srebro i novac[52] 2,5% godišnje

2) Na poljoprivredni proizvod sa nenavodnjavana područja 10% godišnje

3) Na poljoprivredni proizvod s navodnjavana područja 5% godišnje

4) Na stoku koja se čuva za priplod ili za prodaju, iznosi su različiti za ovce, koze, krave, deve itd.

5) Za rudnike u privatnom vlasništvu i nađeno skriveno blago 20% godišnje

Božji Poslanik je odredio ove iznose *zekāta* poput obaveze od pet molitvi dnevno. U pogledu obaveze između molitve i *zekāta* nema razlike. Prema Qur'ānu jedan od temeljnih ciljeva islamske države je da ustanovi molitvu (*ṣalāt*) i organizuje regularno prikupljanje i raspodjelu *zekāta*.[53]

Treba primijetiti da iako, kako se gore vidi, sakupljanje i raspodjela *zekāta* jeste dužnost islamske države, vjernici nisu oslobođeni toga plaćanja (privatno), kao što nisu oslobođeni ni od molitve u slučaju da je prestala postojati islamska država ili da ta država zanemaruje svoju obavezu.

15. Fondovima *zekāta* Qur'ān dodaje još jednu stavku – dio ratnog plijena. Pravilo koje je propisano Knjigom kaže da vojnici koji su se borili u bici neće opljačkati ratni plijen već će ga poslije bitke donijeti pred zapovjednika koji će raspodijeliti četiri petine među vojnike koji su sudjelovali u bici, a preostala petina daje se državi radi slijedećih ciljeva:

»I znajte da od svega što u borbi zaplijenite jedna petina pripada Alahu, Poslaniku i rodbini njegovoj, i siročadi, i siromasima, i putnicima-namjernicima.«[54]

16. Dohodak iz ovih dvaju izvora, prema Qur'ānu, nije dijelom općih finansija za pokrivanje troškova i staranje o bitnim službama uključujući i one koji sakupljaju *zekāt*. Naprotiv, on je rezerviran za korištenje u slijedećim točkama:

[52] Docnije je odlučeno ijmom (konsenzusom) da i *zekāt* na trgovinske robe treba da iznosi 2,5% godišnje (Al-Šaukāni, *op. cit.*, Vol. IV, str. 117). Ovaj princip *zekāta* na trgovinu također će se primijeniti na radionice koje proizvode raznu robu za prodaju.

[53] Qur'ān, ix, 103; xxii. 41; xxiv, 55, 56.

[54] *Ibid.*, viii, 41. Za svog života Poslanik je uzimao od ove petine ratnog plijena za sebe i za potrebe svojih rođaka, ali ni on ni oni nisu imali nikakvoga prava na *zekāt*. Poslije njegove smrti raspravljalo se o tome tko treba da uzme dio namijenjen Vjerovjesniku i njegovim rođacima. Jedni su govorili da ga je Vjerovjesnik namijenio poglavaru države, a da poslije njegove smrti to treba da pripadne halifu i njegovim srodnicima. Drugi su mislili da taj dio treba i dalje da pripada Poslanikovim rođacima. Na kraju je došlo do saglasnosti da se dadne na raspolaganje vojnim potrebama islamske države (Al-Ğaṣṣāṣ, *op. cit.*, Vol. III, str. 75, 77).





»Zekāt pripada samo siromasima[55] i bijednicima,[56] i onima koji ga sakupljaju, i onima čija srca treba pridobiti,[57] i za otkup iz ropstva,[58] i prezaduženima, i ratnicima na Alahovu putu,[59] i putniku-namjerniku.[60] Alah je tako odredio!«[61]

17. Kuransko pravilo o imovini koju osoba ostavlja poslije svoje smrti kaže da ona treba da bude podijeljena njegovim roditeljima, djeci i ženi (ili mužu) prema specifičnoj razmjeri. Ako iza njega nisu ostali roditelji ili djeca, onda će njegova braća i sestre (rođeni, polubraća i polusestre), izvršiti podjelu. Detaljnije upute o ovome mogu se vidjeti u četvrtom poglavlju Qur'āna.[62] Mi ih ovdje nećemo reprodukovati radi opširnosti.

Vodeći princip je ovdje da svojina koju je neka osoba sakupljala u toku svog života neće ostati akumulirana poslije njezine smrti, nego će se podijeliti rođacima. To je suprotno principu primogeniture, udružene familije i drugih sličnih sistema koji nastoje da zadrže akumuliran imetak i poslije smrti njegova vlasnika.

Qur'ān odbacuje sistem da usvojena djeca mogu sudjelovati u nasljedstvu pa kaže da nasljedstvo treba da ide onima koji su zbiljski srodnici, a ne onima koji su usvojeni kao sinovi i kćerke.[63]

Međutim, kad se namire prava krvnih srodnika, Qur'ān im preporučuje da budu darežljivi prema rođacima koji ne dobivaju nasljedstvo, ali

[55] Arapski *fuqarā'*, jednina *faqīr*. Doslovno, *faqr* je siromaštvo, a siromasi su oni koji zarađuju manje nego što im je potrebno te tako zaslužuju pomoć (*Lisān al-Arab*, Vol. V, str. 60, 61, Bejrut, 1956).

[56] Arapski *masākīn*, jednina *miskīn*. Halīfa Omer kaže da je *miskīn* onaj koji nije u stanju da zaradi za život ili nema prilike da zaradi (Al-Ğaṣṣāṣ, *op. cit.*, Vol. III, str. 151). Prema ovoj definiciji sva bespomoćna djeca koja još nisu u stanju da zarađuju, bogalji, starci koji više nisu u stanju da rade, nezaposleni i invalidi koji privremeno ne mogu da zarađuju za život, su *masākīn*.

[57] Za vrijeme Poslanikova života postojale su tri vrste ljudi kojima se davao novac, a čija »srca je trebalo pridobiti«: 1. Snažni protivnici islama koji su proganjali slabe muslimane ili su se sami postavljali oštro protiv vjere; njima se davao neki novac i uvjeravani su da zauzmu blaži stav. 2. Oni koji su zabranjivali pripadnicima svojih plemena ili rodova da prihvate islam pa su uvjeravani da prekinu s takvim opstrukcijama. 3. Novoobraćenici kojima je davana novčana pomoć da bi riješili svoje financijske teškoće, tako da mogu ravnopravno živjeti u novim okolnostima među muslimanima (Al-Ğaṣṣāṣ, *op. cit.*, Vol. III, str. 152.)

[58] Odnosi se na muslimane koji su zarobljeni u ratu od strane neprijatelja kao i na nemuslimane koje su zarobili muslimani, a žele da se otkupe. Odnosi se i na one koji su od davnina robovi.

[59] Božja stvar uključuje *ǧihād* (rat) i *ḥaǧǧ* (hodočašće). Onaj tko se uputi u rat može se koristiti *zekātom* čak i ako mu ide dobro sve dok lični poslovi idu, jer nečija lična imovina može često biti neadekvatna da mu omogući da se pripremi za rat i da snosi troškove puta. Isto tako kome ponestane novaca u toku hodočašća zaslužuje pomoć iz *zekāta* (Al-Ğaṣṣaṣ, *op. cit.*, Vol. III, str. 156-57; al-Šaukāni, *op. cit.* Vol. IV, str. 144-46).

[60] Putnik, čak i kad je iz bogate kuće, zaslužuje da mu se pomogne iz *zekāta* ako je ostao na putu bez novaca (Al-Ğaṣṣaṣ, *op. cit.*, Vol. III, str. 157).

[61] Qur'ān, ix, 60.

[62] Stihovi 7-12 i 176. Prema tumačenju Vjerovjesnika, u odsustvu najbližih rođaka nasljedstvo ide onima koji su rođacima najbliži, a ako ni njih nema, onda onima koji su bliži umrlom od običnih stranaca. Ako iza preminulog nije ostalo nikakva roda, svojina će ići u zajedničku blagajnu islamske države (Al-Šaukāni, *op. cit.*, Vol. VI, str. 47, 56).

[63] Qur'ān, xxxiii, 4, 6.

su prisutni kod podjele svojine. Njima se može nešto dati u znak ljubaznosti.[64]

18. U propisivanju zakona o nasljedstvu Qur'ān dopušta osobi pravo da sačini testament o imetku koji će ostaviti iza sebe prije svoje smrti.[65].

Ova odredba upućuje čovjeka koji umire da preporuči svojim potomcima da budu ljubazni prema njegovim roditeljima – s obzirom na to da mlađi često ne brinu o starima; nadalje, da zavještaju dio njegova vlasništva rođacima kojima je potrebna pomoć ali im po zakonu ništa ne pripada. Osim toga ako je osoba iza sebe ostavila veliko bogatstvo, dio je mogla zaviještati u dobrotvorne svrhe ili za neke društvene potrebe, jer gornji tekst ne traži od nje da ograniči testament samo na roditelje i srodnike.[66]

Očigledno je iz ovih zakona o nasljeđivanju da pravilo o nasljedstvu privatne svojine kazuje da dvije trećine moraju da se podijele među zakonite nasljednike, a jedna trećina po nahođenju onoga koji zaviješta, međutim da je svrha zavještanja pravična i zakonita i da ne može nitko uskratiti njegovo pravo.[67]

19. Što se tiče ljudi koji nisu u stanju da upravljaju svojim imetkom zbog maloumnosti ili nedostatka inteligencije, ili što bi ga proćerdali, ili ako postoji istinski strah da bi se tako ponašali, preporučuje se da im se ne dopusti gazdovanje tim imetkom. O toj svojini treba da brinu tutori ili odgovorni sudski činovnici i može se dati pravim vlasnicima na upravljanje kada se stekne uvjerenje da su u stanju upravljati tim imetkom kako valja.[68] Jedna značajna činjenica o kojoj je riječ u tekstu o privatnom vlasništvu jest da, iako se radi o imetku zakonitih vlasnika, on ipak sasvim ne pripada njima, jer je uključen i interes društva. Eto zašto Qur'ān kaže »vaša svojina«, umjesto »tvoja svojina«. Zato je također nerazumno korištenje privatne svojine štetno za društveni interes, pa je dopušteno tutorima ili sudijama da je uzmu u svoje ruke, ali ipak bez povrede vlasnikovih prava na svojinu ili korištenje njome.[69]

20. Kuransko uputstvo s obzirom na svojinu, imetak i dohodak koji pripadaju državi kaže da oni ne mogu biti korišteni samo u interesu

[64] *Ibid.*, iv, 8,9.
[65] *Ibid.*, ii, 180.
[66] Al-Šaukāni, *op. cit.*, Vol. VI, str. 32, 33. Videno u svjetlu tumačenja Poslanikova, Qur'ān, čini se, ne preporučuje da osoba liši svoje srodnike nasljedstva i da ga namijeni društvenim potrebama. Riječi Poslanika koje navode u *Nail al-Auṭār* od Buhārija, Muslima i drugih knjiga Predanja su: »Bolje je da ostaviš svoje nasljednike bogatima nego siromašnima, da šire svoje ruke pred ljudima (tražeći pomoć).«
[67] Tumačeći ovaj zakon u ovom smislu, Božji Poslanik (neka je mir s njim) naložio je tri ograničenja u pravu prijenosa imovine: prvo, da osoba može iskazati ovo pravo samo do jedne trećine svoga vlasništva; drugo, da testament ne može biti sačinjen u korist bilo kojega legalnog nasljednika ako se o tome ne slože ostali nasljednici; treće, testament ne može lišiti nasljednika onoga što mu pripada ili mu dati manje od onoga što mu pripada (Al-Šaukāni, *op. cit.*, Vol. VI, str. 31, 35).
[68] Qur'ān, iv, 5,6.
[69] Ibn al-'Arabi, *op. cit.*, Vol. I, str. 123; ibn Kaṯīr, *Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. I, str. 482; al-Ğaṣṣāṣ, *op. cit.*, Vol. II, str. 72, 73.





bogatih, već isto tako i posebno za siromašne čiji interes zaslužuje mnogo više pažnje nego onaj ostalih slojeva.

»Plijen od stanovnika sela i gradova koji Alah Poslaniku svome daruje pripada: Alahu i Poslaniku,[70] i bližnjima njegovim[71] i siročadi, i siromasima, i putnicima-namjernicima – da ne bi prelazio samo iz ruku u ruke bogataša vaših. . . i siromašnim muhadžirima koji su iz rodnog grada svog protjerani i imovine svoje lišeni.«[72]

»I pitaju te koliko da udjeljuju. Reci: 'Sve što preostane kad namirite svoje potrebe!'«[73]

Karakteristike i temeljni principi ekonomske šeme koju je izveo Qur'ān za čovjeka i koji su opisani gore u dvadeset i jednoj točki, mogu se rezimirati ovako:

I. On izvodi sretnu koordinaciju između ekonomskih i moralnih vrijednosti. Umjesto da ih tretira kao odvojene stvari, one čine harmoničan spoj. Ekonomski problem zahvaćen je ne samo s čisto »ekonomskog« gledišta; on proizlazi iz gornje šeme utemeljene na etičkim konceptima islama (paragrafi 1, 2, 4, 5).

II. Svi izvori sredstava za život smatraju se velikodušnim Božjim darom ljudima. To uklanjanje svih oblika individualne, kolektivne ili nacionalne monopolizacije i nalaže da svim ljudima treba dati slobodnu priliku da zarađuju na Božjoj zemlji do maksimalno moguće granice (paragraf 5).

III. On dopušta pravo privatne svojine, ali ne u neograničenu obimu. Osim postavljanja granica na svojinu u interesu drugih pojedinaca i društva, Qur'ān dopušta da na nečiju svojinu imaju pravo rođaci, susjedi, prijatelji, bijednici, nesretnici tj. svi članovi društva. Neki od ovih zakonom su određeni, a što se drugih tiče poduzete su mjere da se narod obrazuje moralno i intelektualno i da mu se omogući da razumije ova prava te da se sam pripremi da ih poštuje dobrovoljno (paragrafi 3, 5, 7-14, 16, 18, 19).

IV. Prirodni način funkcionisanja ekonomskog sistema prema ovoj šemi jeste da će ga ljudi urediti i uvesti slobodnim nastojanjem. Međutim, to ne znači da se njima ostavlja da djeluju bez nadzora i ograničenja bilo koje vrste. Radi njihove kulturne i ekonomske dobrobiti i radi njihova društva, ova sloboda je stavljena unutar izvjesnih granica (paragrafi 6, 14, 21).

V. Čovjek i žena podjednako su vlasnici imetka koji zarađuju, nasljeđuju ili stiču na druge zakonite načine i mogu izvlačiti korist iz svoga vlasništva (paragrafi 3, 4, 17).

VI. Da bi se sačuvala ekonomska ravnoteža, od ljudi se traži da odbace škrtost i odricanje te da Božje darove koriste u prave svrhe. Oštro je zabranjeno pretjerivanje bilo koje vrste (paragrafi 5, 7, 8).

[70] Pod ovim se podrazumijevaju troškovi za administraciju i odbranu islamske države. Sveti Poslanik (neka je mir s njim) i njegovi nasljednici, halīfe, dobivali su svoju opskrbu i plaćali svoje činovnike (izuzev onih iz *zekāt* odjela) iz ovog izvora.
[71] Za objašnjenje vidi bilješku 54.
[72] Qur'ān, lix, 7-8.
[73] *Ibid.*, ii, 219.

VII. Da bi se osigurala ekonomska pravičnost utvrđeno je da se nepravedna sredstva ne koriste kako bi se iznos imetka povećavao posebnim kanalima, niti stečeni imetak treba da stoji uskladišten na jednome mjestu i da bude isključen iz cirkulacije. Preduzete su također mjere da imetak ostaje u stalnom korištenju i cirkulaciji, posebno u korist slojeva koji su lišeni sredstava i razuma učešća iz ovoga ili onoga razloga (paragrafi 6-8, 10, 11, 14, 16-18 20).

VIII. Ova šema ne zavisi mnogo od miješanja zakona ili države da bi se osigurala ekonomska pravičnost. Poslije iznošenja nekoliko nesumnjivih činjenica za koje je država odgovorna, traži se snaženje drugih elemenata na tom planu posredstvom moralnog uzdizanja pojedinaca obuhvaćenih društvom i njegovom općom kultivacijom. Ekonomska pravičnost je tako osigurana u savršenom skladu s načelom koje dopušta ispoljavanje individualne slobode na ekonomskom polju (paragrafi 5-12).

IX. Umjesto stvaranja sukoba klasa, Qur'ān dokrajčuje njegove uzroke i stvara duh saradnje i drugarstva među različitim slojevima društva (paragrafi 4, 6-10, 12, 14-16, 20, 21).

Kada su ovi principi izvedeni i kada su ušli u praksu upravnih i društvenih sfera za vrijeme Vjerovjesnika i njegovih »vođenih nasljednika« došlo je do mnogo više zabrana i presedana. Međutim, naša studija isključuje tu diskusiju. Historijske knjige, predanja i jurisprudencija o tim pitanjima mogu detaljnije da se konsultuju.

## B

## *Politička učenja*

1. Politička filozofija Qur'āna bitno je utemeljena na njegovu fundamentalnom shvaćanju univerzuma koji treba imati na umu radi razumijevanja i pravilne procjene Qur'āna. Ako ovo shvaćanje univerzuma studiramo s političkog gledišta, jasno će se zapaziti slijedeće četiri tačke:

(a) Da je Bog tvorac cjeline univerzuma uključujući čovjeka i sve stvari koje on koristi i upreže u svoju službu.[74]

(b) Da je Bog Sam jedini gospodar, upravljač i usmjerivač onoga što je stvorio.[75]

(c) Da suverenitet u ovom univerzumu ne može imati nitko osim Boga. Nitko nema pravo dijeliti ovaj suverenitet s Njim.[76]

(d) Da su svi atributi i moći suvereniteta isključivo Njegovi prerogativi. On je živ, samopostojeći, samodovoljan, vječan, sveznajući, svemoćan i uzvišen iznad svih nedostataka, mana ili slabosti. On je najviši autoritet; njemu se sve potčinjava dobrovoljno ili nedobrovoljno; njemu pripadaju sve moći; on može narediti štogod hoće i nitko ne može spriječiti ili revidirati njegove odredbe. Nitko se ne može zauzeti kod njega izuzev

[74] *Ibid.*, ii, 29; iv, 1; vi, 73; xiii, 16; xxxv, 3; lvi, 58-72.
[75] *Ibid.*, vii, 54; xx, 8; xxx, 26; xxxii, 5.
[76] *Ibid.*, ii, 107; iii, 154; vi, 57; xiii, 16; xvi, 17; xviii, 26; xxv, 2; xxviii, 70; xxx, 4; xxxv, 40-41; lvii, 5.





onoga kome on dopusti. Nitko ne može naštetiti onome koga on štiti i nitko ne može odbraniti onoga koga On želi oštetiti. On nije odgovoran nikome, a sve što postoji njemu je odgovorno. On je čuvar jednoga i svega. On može zaštititi od svega, ali nitko ne može njemu da daje usmjerenja. Njegova je moć kažnjavanja ili praštanja. On je najviši gospodar, Gospodar nad svim gospodarima. On daje priliku kome hoće da vlada u njegovo ime na zemlji i lišava osobu te privilegije kada želi.

Bitne moći i atributi suverena pripadaju samo Njemu.[77]

2. Na osnovi ovoga koncepta univerzuma, Qur'ān naglašava da je stvarni suveren ljudi isti onaj koji je suveren čitava univerzuma. Jedino je njegova vlast zakonita u ljudskim poslovima kao i u drugim poslovima stvaranja. Nitko, bio ljudsko, bio neljudsko biće, nema nikakva prava da nezavisno o njemu izdaje naredbe i odluke.

Međutim, postoji jedna bitna razlika.

U fizičkoj sferi univerzuma suverenitet Boga utvrđen je po sebi bez obzira na to je li potčinjavanje dobrovoljno ili nije. U tom području svoga života čak ni čovjek nema izbora da čini drugačije. On također sebe nalazi posve uklopljena u neumitne zakone prirode kao što je to slučaj sa svime – od najmanjih dijelova atoma do najvećih galaksija u prostoru. Međutim, u voljnoj sferi života čovjeku je dana izvjesna količina slobodne volje i Bog ga ne prisiljava na jedno slijepo pokoravanje. Bog je to izabrao tek da bi pozvao i uvjerio ljude posredstvom svojih objavljenih Knjiga (od kojih je posljednji Qur'ān) da se potčine Njegovoj vladavini i da priznaju Njegov suverenitet smišljeno i dobrovoljno. Qur'ān je razmotrio različite aspekte ovoga potčinjavanja vrlo opširno:

(a) Gospodar univerzuma je i Gospodar čovjeka i ovaj položaj čovjek mora potpuno da prizna.[78]

(b) Samo Bog ima pravo da odlučuje i određuje. Ljudi ne treba da se pokoravaju nikome osim Njemu. To je jedini pravi put.[79]

(c) Pravo upravljanja pripada samo Bogu zbog toga što je on tvorac.[80]

(d) Pravo naređivanja i odlučivanja pripada Bogu zbog toga što je On upravljač univerzuma.[81]

(e) Njegova vlast je zakonita i pravična, zbog toga što jedino On razumije stvarnost; nitko drugi nije u poziciji da predstavlja nepogrešivo vođstvo.[82]

3. Na ovim osnovama Qur'ān kaže da jedno bespogovorno potčinjavanje pripada samo Bogu. Njegov zakon ima najvišu vlast, a pokoravanje drugima ili ispunjavanje nečije volje protiv božjeg Zakona nije pravi put.[83]

[77] *Ibid.*, ii, 255, 284; iii, 26, 83; v, 1; vi, 18; vii, 128; x, 65, 107; xiii, 9, 41; xviii, 11, 26, 27; xxi, 23; xxiii, 88; xxxvi, 83; lix, 23; lxvii, 1: lxxii, 22; lxxxv, 13-16; xcv, 8.
[78] *Ibid.*, vi, 164; vii, 54; x, 31; cxiv, 1-3.
[79] *Ibid.*, iii, 154; xii, 40; xlii, 10.
[80] *Ibid.*, vii, 54.
[81] *Ibid.*, v, 38-40.
[82] *Ibid.*, ii, 216, 220, 255, 232; iv, 11, 176; viii, 75; ix, 60; xxiv, 58-59; lx, 10.
[83] *Ibid.*, vii, 3; xiii, 37; xvi, 36; xxxix, 2, 11-12; xl, 18; xcviii.

Qur'ān također tvrdi da nitko nema pravo da krši granice koje je Bog postavio u reguliranju ljudskih poslova.[84]

On također kaže da sve naredbe i odluke koje su u suprotnosti s Božjim Zakon nisu samo pogrešne i nezakonite, već su također nepravične i bogohulne. On osuđuje sve takve naredbe kao antiislamske, a pokušaj da se one izvrše jeste negacija vjere.[85]

4. Potom Qur'ān kaže da su proroci jedini izvor našega poznavanja Božjeg Zakona. Jedino oni dobivaju objavu i prenose ljudima naredbe i upute njihova Gospodara. Oni su Božanski imenovane osobe za tumačenje tih naredbi i to riječju i djelom. Tako su proroci otjelovljenje legalnog suvereniteta Boga. Eto zašto je potčinjavanje njima zapravo potčinjavanje Samome Bogu i zašto je vjerovanje u njih učinjeno nužnim uvjetom za razlikovanje vjerovanja od nevjerovanja.[86]

5. Prema Qur'ānu naredbe Boga i Proroka islama sačinjavaju najviši Zakon i muslimani ne mogu prihvatiti drugo nego potpuno potčinjavanje tom zakonu. Muslimanu nije dopušteno da slijedi vlastite odluke u pitanjima konačno i nedvosmisleno određenima od Boga i Njegova Poslanika. Činiti to, znači negirati vjerovanje.[87]

6. Prava forma vlasti za ljude, prema Qur'ānu, je jedna u kojoj država predaje svoj suverenitet Bogu, a poslije priznavanja legalne supremacije Boga i Njegova Poslanika, prihvata poziciju ḫalīfāta (namjesnika) pod vrhovnom vladavinom pravednog upravljača. U tom skupu sve su zakonodavne, izvršne i sudske moći države nužno ograničene limitima opisanima u paragrafima 3, 4 i 5.[88]

7. Koncepcija ḫalīfāta, kako je izvedena u Qur'ānu, može se rezimirati ovako:

(a) Sve moći koje čovjek posjeduje na ovom svijetu nisu, zapravo, njegove, nego mu ih je podario Svemogući Bog. On je odredio čovjeku položaj u kojem ovaj može ispoljavati ove delegirane moći unutar granica koje je Gospodin propisao. Čovjek tako nije nezavisni gospodar, on je namjesnik stvarnog Suverena.[89]

(b) Svaki narod koji dobiva moć i vlast da upravlja nad bilo kojim dijelom svijeta, zapravo je namjesnikom Boga u svom području.[90]

(c) Ovo namjesništvo, međutim, ne može biti pravilno i zakonito ako nije potčinjeno naredbama stvarnog Suverena. Svaka država nezavisna od Njega, koja se ne potčinjava Njegovim naredbama nije namjesništvo. To je pobuna protiv Boga.[91]

[84] *Ibid.*, ii, 229; lviii, 4; lxv, 1.
[85] *Ibid.*, iv, 60; v, 44, 45, 46, 50.
[86] *Ibid.*, iv, 64, 65, 80, 115; lix, 7.
[87] *Ibid.*, iv, 51; xxiv, 47-48; xxxiii, 36.
[88] *Ibid.*, v, 48; xxxviii, 26.
[89] *Ibid.*, ii, 31; vii, 10; xxii, 65.
[90] *Ibid.*, vii, 69, 74, 129; x, 14.
[91] *Ibid.*, xxiv, 55; xxxv, 39; lxxxi, 17-24; lxxxix, 6-11.





8. Moći istinskog ḫalīfāta nisu dane nijednoj individui, rodu, klasi ili zajednici, već onima koji vjeruju u Boga. Tekst stiha xxiv, 55 – »Alah obećava da će one među vama koji budu vjerovali i dobra djela činili postaviti namjesnicima na Zemlji. . .« u ovom pogledu je sasvim jasan. Prema ovom stihu svaki dobar musliman može da bude ḫalīfa. U ovom aspektu islamski ḫalīfāt razlikuje se od kraljevstva, oligarhije i teokracije. On se čak razlikuje i od moderne demokracije. Između njih postoji temeljna razlika. Građevina demokracije nikla je na principu narodnog suvereniteta, dok u islamskom ḫalīfātu ljudi sami ustupaju svoju nezavisnost suverenitetu Boga i posve dobrovoljno ograničavaju svoje moći unutar četiri područja Božanskog Zakona, a obećanje o namjesništvu bit će im predano samo ako su moralno dobri.

9. Vladavina države uspostavljena sa stajališta rušenja islamskoga ḫalīfāta ne može tražiti apsolutno ili bezgranično pokoravanje od naroda. Oni su obavezni da joj se potčinjavaju sve dok ona koristi svoje moći u skladu s Božanskim zakonom objavljenim u Svetoj Knjizi. Ne može biti niti poslušnosti niti saradnje u grijehu i agresiji.[92]

10. U svim poslovima države od njezina uspostavljanja do izbora poglavara i članova njezina parlamenta, te zakonodavnih i administrativnih poslova, muslimani po pravilu treba uvijek međusobno da se konsultiraju.[93]

11. Pri izboru ljudi odgovornih za funkcionisanje države valja imati na umu slijedeće:

(a) Oni moraju vjerovati u ove principe, jer s njima će uskladiti uređivanje poslova ḫalīfāta. Očito je da jedan ideologijski sistem ne može djelovati u rukama onih koji se ne potčinjavanju njegovim načelima.[94]

(b) Ne smiju biti nepravični, razuzdani, nemarni prema Bogu ili kršiti Božanske granice. Oni treba da budu časni, povjerljivi, da se boje Boga i da su moralni.[95]

(c) Da ne budu glupi i neznalice. Oni moraju biti obrazovani, inteligentni i tjelesno i duhovno sposobni da vode državu.[96]

(d) Oni treba da su ljudi od integriteta, tako da im se mogu povjeriti javne odgovornosti.[97]

12. Konstituiranje takve države trebalo bi da bude utemeljeno na slijedećim načelima:

(a) »O vjernici, pokoravajte se Alahu i pokoravajte se Poslaniku i predstavnicima vašim. A ako se u nečemu ne slažete, obratite se Alahu i Poslaniku, ako vjerujete u Alaha i u onaj svijet: to vam je bolje i posljedice su ljepše.«[98]

[92] *Ibid.*, v, 2; lx, 12; lxxvi. 24.
[93] *Ibid.*, xlii, 38.
[94] *Ibid.*, iii, 118; iv, 59;ix, 16.
[95] *Ibid.*, ii, 124; xviii, 28; xxvi, 151-152; xxxviii, 28; xlix, 13.
[96] *Ibid.*, ii, 247; iv, 5, 83; xii, 55; xxxviii, 20; xxxix, 9.
[97] *Ibid.*, iv, 58.
[98] *Ibid.*, iv, 59.

Ovaj stih govori o pet konstitucijskih tačaka:

(I) Da potčinjavanje Bogu i Njegovu Poslaniku mora imati prednost pred svakim drugim potčinjavanjem.

(II) Da je potčinjavanje onima koji su na vlasti zapravo potčinjavanje Bogu i Njegovu Poslaniku.

(III) Poglavar države mora biti jedan od vjernika.

(IV) Moguće je da se ljudi razlikuju prema vlasti i prema svojim upravljačima.

(V) U slučaju diskusije krajnji autoritet za odluku između ljudi jeste Božji Zakon i Božji Poslanik.

(b) Qur'ān ne daje čvrsta pravila o metodu izbora i konzultacije. On postavlja samo široko utemeljene principe i ostavlja problem njegove praktičke implementacije (da bude odlučen u skladu s vremenom i zahtjevima društva).

(c) U slučajevima o kojima postoje jasne odredbe, postavljeni konačni principi ili granice koje su propisali Bog i Njegov Poslanik, legislatura ima samo pravo da ih interpretira ili da ih oblikuje zakonima i pravilima procedure da bi ih uvela u praksu. Kada je riječ o pitanjima o kojima najviši Zakon nije rekao ništa, legislaturi je dopušteno da propiše sve ciljeve i potrebe društva imajući na umu duh i opće principe islama. Sama činjenica da ne postoji jasna odredba o tome u Qur'ānu i Sunni dovoljna je da pokaže da je to Zakonodavac Sam ostavio na dobru volju vjernicima.

(d) Sudstvo mora biti slobodno od bilo kakva pritiska i utjecaja, valja da prosuđuje nepristrasno i da ga ne zavodi javnost ili ljudi na vlasti. Njegov glavni zadatak jest da donosi presude strogo u skladu sa zakonom i zahtjevima pravičnosti bez potčinjavanja strastima ili predrasudama njegovih vlastitih članova, ili pak drugih.[99]

13. Ova država nastala je radi dva glavna cilja: prvo, da se pravičnost i jednakost uspostave u ljudskim poslovima[100] i, drugo, da moći i izvori države budu na korist poslova naroda, tj. za unapređenje svega što je dobro i za odbacivanje svega što je loše.[101]

14. Svim građanima države, bili oni muslimani ili nemuslimani, moraju biti zajamčena slijedeća bitna prava, a država se obavezuje da će ih čuvati i braniti od svih oblika narušavanja:

(a) Lična sigurnost[102]
(b) Sigurnost vlasništva[103]
(c) Zaštita časti[104]
(d) Pravo na privatni život[105]

[99] *Ibid.*, iv, 58; vi, 48; xxxviii, 26.
[100] *Ibid.*, lvii, 25.
[101] *Ibid.*, xxii, 41.
[102] *Ibid.*, xvii, 23.
[103] *Ibid.*, ii, 188; iv, 29.
[104] *Ibid.*, xlix, 11-12.
[105] *Ibid.*, xxiv, 27; xlix, 12.





(e) Pravo protesta protiv nepravde[106]
(f) Pravo preporučivanja onoga što je dobro i zabrane onoga što je loše (to uključuje i pravo kritike)[107]
(g) Sloboda udruživanja, ako ima dobre ciljeve i ako ne postaje instrumentom širenja nesloge i stvaranja bitnih razlika u društvu[108]
(h) Sloboda savjesti i vjeroispovijesti[109]
(i) Zaštita protiv vrijeđanja pripadnosti određenoj vjeri;[110] Qur'ān je s tim u vezi jasno kazao da u pitanju razlike među vjerama treba biti oprezan i da akademske rasprave treba voditi također uz međusobno poštivanje[111]
(j) Ograničavanje odgovornosti svakoga pojedinca samo na njegova vlastita djela[112]
(k) Sigurnost od bilo čijih akcija na osnovi lažnih izvještaja o nečijemu prestupu[113]
(l) Pravo siromašnih i bijednih da im država osigura najnužnije za život[114]
(m) Jednak tretman svih podanika države bez ikakve diskriminacije[115]

15. Islamska država obavezuje svoje građane:
(a) Da se moraju potčinjavati njezinoj vlasti[116]
(b) Da se moraju pridržavati zakona i da ne narušavaju javni red i mir[117]
(c) Da moraju državi dati neograničenu podršku u njezinim zakonitim aktivnostima[118]
(d) Moraju biti spremni da žrtvuju svoj život i imovinu za odbranu države[119]

16. Qur'ān daje slijedeća značajna uputstva o spoljnoj politici islamske države:
(a) Svetost ugovora i dane riječi[120]
(b) Čast i valjanost svih transakcija[121]
(c) Međunarodna pravda[122]

[106] *Ibid.*, iv, 148.
[107] *Ibid.*, iii, 110; v, 78-79; vii, 165.
[108] *Ibid.*, iii, 11.
[109] *Ibid.*, ii, 191, 256; x, 99.
[110] *Ibid.*, vi, 108.
[111] *Ibid.*, xxix, 46.
[112] *Ibid.*, vi, 164; xvii, 15; xxxv, 18; xxxix, 7; liii, 38.
[113] *Ibid.*, iv, 58; xvii, 36; xlix, 6.
[114] *Ibid.*, li, 19.
[115] *Ibid.*, xxviii, 4.
[116] *Ibid.*, iv, 59.
[117] *Ibid.*, v, 33; vii, 85.
[118] *Ibid.*, v, 2.
[119] *Ibid.*, ix, 38-41.
[120] *Ibid.*, viii, 42; 58; ix, 7; xvi, 91-92; xvii, 34.
[121] *Ibid.*, xvi, 94.
[122] *Ibid.*, v, 8.

(d) Poštovanje prava neutralnih u ratu[123]
(e) Ljubav prema miru[124]
(f) Nesudjelovanje u poduhvatima usmjerenima na samoproširenje i tlačenje u svijetu[125]
(g) Prijateljski odnos prema silama koje nisu u neprijateljstvu[126]
(h) Ljubazan odnos prema dobrima i čestitima[127]
(i) Osveta koja odgovara drskosti onoga tko je provocira ali ne veća[128]

Značajne karakteristike države obuhvaćene u ovih šesnaest tačaka prema Qur'ānu su slijedeće:

(I) Država je nastala svjesnom odlukom politički slobodnog naroda da se odrekne svih zahtjeva za suverenitetom u korist Svemogućeg Boga, i da ustupi svoju autonomiju prihvatajući poziciju Njegova namjesnika i djelovanje u skladu s propisima i uputama koje su dali Božja Knjiga i Sunna Njegova Poslanika.

(II) Ona je teokratska ukoliko je utemeljena na doktrini suvereniteta Boga, ali u stvarnoj i praktičkoj realizaciji ove doktrine, ona se bitno razlikuje od teokracije. Umjesto dodjele Božjeg namjesništva posebnom redu svećenika i davanja njima pune moći vladanja, ona to daje vjernicima čija djela su dobra s pravom ḫalīfāta.

(III) Ona je demokratska u pogledu uspostavljanja vlasti, promjene u njezinoj administraciji i njezinu djelovanju u cijelosti zavisnom od opće volje. Međutim, prava naroda u tom sistemu nisu neograničena da bi oni mogli mijenjati zakon države, njezinu ideologiju, njezinu unutrašnju i vanjsku politiku i njezine izvore prema vlastitoj volji. S druge strane najviši Zakon Boga i Njegova poslanika s njegovim pravnim i moralnim kodom osigurava permanentni i nepovrediv nadzor uvijek držeći život zajednice na pravu putu koji se ne može mijenjati niti izvršnom, niti zakonodavnom, niti sudskom vlašću, niti čak to može učiniti cijela zajednica ako nije odlučila da odbaci vjeru u Boga i prekine svoj zavjet Njemu.

(IV) To je jedna ideologijska država koja mora obuhvatati samo one koji svesrdno prihvataju njezinu temeljnu ideologiju i načela. Što se tiče onih koji neće da se potčine toj ideologiji, a žive unutar njezinih teritorijalnih granica, država im jamči ista građanska prava koja uživaju ostali stanovnici prihvatajući njihovo jamstvo da će se ponašati kao i građani koji poštivaju zakon.

(V) To je država koja ne pravi razliku na osnovi rase ili boje i ne stavlja nikakve jezičke ili geografske barijere. To je čisto ideologijska država. Svi ljudi, bez obzira na rasu, narodnost ili državu kojoj pripadaju, mogu prihvatiti ovu ideologiju i postati ravnopravni partneri u svim poslovima države. Takva jedna ideologijska država obećava da postane svjetskom

[123] *Ibid.*, iv, 90.
[124] *Ibid.*, viii, 61.
[125] *Ibid.*, xxviii, 83.
[126] *Ibid.*, lx, 8.
[127] *Ibid.*, lv, 60..
[128] *Ibid.*, ii, 194; xvi, 126; xlii, 40–42.





državom. Međutim, čak ako se stvori više takvih država u različitim dijelovima svijeta, sve će one podjednako biti islamske. I umjesto bilo kakvih nacionalističkih sukoba među njima, one treba da prošire bratsku podršku i saradnju jedna s drugom. Ne samo to, postoji mogućnost njihova međusobnog povezivanja u vlastitu svjetsku federaciju.

(VI) Stvarni duh ove države leži u potčinjavanju politike moralu i vođenju poslova savjesno i stalno se bojeći Boga. Čast i ugled mogu se postići samo moralnom uzvišenošću. Najviši značaj treba da se dadne karakteru pored sposobnosti onih koji se biraju za vlast. Čast, poštenje i pravičnost treba da preovlađuju u svakoj sferi domaće uprave, a cjelokupna vanjska politika treba da se razvija na istini, povjerenju, ljubavi za mir, poštenim odnosima i međunarodnoj pravdi.

(VII) Upravljanje nije jedinom funkcijom države. Ona nije nastala samo da osigura zakon i red i da brani svoju teritoriju; to je država koja ima cilj i misiju. Ona se mora boriti za postizanje društvene pravde, za unapređenje dobra i iskorjenjivanje zla.

(VIII) Jednakost prava, status i prilike, supremacija Zakona, saradnja u poštenom i nesaradnja u zlu, osjećaj odgovornosti prema Svemogućem Bogu, veći osjećaj obaveze nego prava, jedinstvo cilja između pojedinaca, društva i države, jamčenje temeljnih potreba života svakome u nevolji – to su temeljne vrijednosti ove države.

(IX) Odnosi između države i pojedinca uravnoteženi su u ovom sistemu tako da država ne može nikada imati apsolutnu vlast svodeći pojedince na moguće robove, niti pojedinci mogu imati toliko slobode da im se dopusti da zanemare interes društva. S jedne strane, jamčeći fundamentalna prava svojim građanima i čineći autoritet države potčinjenim najvišemu, Božjem Zakonu i demokratskom procesu *šūre*, ovakva država daje velike mogućnosti za razvoj pojedine ličnosti i zaštitu od nezakonitog miješanja drugih. S druge strane, ona obavezuje pojedince na konačni kodeks moralnosti, čineći obaveznim njihovo vjerno potčinjavanje sistemima države koja djeluje u skladu sa Božjim Zakonom, očekujući da oni svesrdno sarađuju s njom u poštenim pitanjima, da izbjegavaju narušavanje njenog mira i da žrtvuju čak svoj život i svojinu u njenu odbranu.

## BIBLIOGRAFIJA

The Qur'ān; Baiḍāwi, *Anwār al-Tanzīl*, Mustafa al-Bābi Ḥalabi, Egipat, 1330/1912; Ālūsi, *Rūḥ al-Ma'āni*, Idārat al-Taba'at al-Munīrīyya, Egipat, 1345/1926;al-Ǧaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur'ān*, Maṭba'at al-Bahīyya 1347/1928; ibn al-'Arabi, *Aḥkām al-Qur'ān*, Maṭba'at al- Sa'āda, Egipat, 1331/1912; ibn Ǧarīr, *Ǧāmi' al-Bayān*, Maṭba'at al-Amīrīyya, Egipat, 1328/1910; ibn Kaṯīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, Maṭba'a Mustafa Muhhammed, Egipat, 1947; al-Zamaḫšari, *al-Kaššāf*, Maṭba'at al-Bahīyya, Egipat, 1343/1924; al-Buḫāri, *Ṣaḥīḥ;* abu Dāwūd, *Sunan*; al-Tirmidi *Sunan*; al-Nasā'i, *Sunan*; ibn Māǧah, *Sunan al-Mustafa;* al-Šaukāni, *Nail al-Auṭār*, Mustafa al-Bābi, Egipat, 1347/1928; ibn 'Abd al-Barr, *al-Isti'āb*, Dairatul-Maarif, Hyderabad, 1337/1918; ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Bejrut, 1956.

*Knjiga treća*

# *Rana stoljeća*

*Od prvoga/sedmog stoljeća do pada Bagdada*

*Dio prvi*

# TEOLOŠKO-FILOZOFSKI POKRETI

POGLAVLJE X

## *Mu'tazilizam*

### A

### *Opće stajalište mu'tazilita*

Nakon razdoblja Vjerovjesnikovih Drugova javilo se mutazilitsko vjerovanje. Njegovi počeci su približno dva stoljeća poslije Vjerovjesnikove hidžre u Medinu. Mu'taziliti su bili krajnji racionalisti. Oni su vjerovali da sudija za sve što je objavljeno treba da bude teorijski um.

Sjetimo se kako su mu'taziliti dobili ime; priča seže do dana kada je imam al-Hasan al-Başri držao predavanja svojim učenicima u džamiji. Prije nego što su predavanja završila, netko je ustao i uputio mu slijedeće riječi:

»Sada, u naše vrijeme pojavila se sekta[1] čiji članovi kažu da je počinilac teškoga grijeha nevjernik i smatraju ga izopćenim iz islama. Upravo se pojavila i druga grupa ljudi[2] koji pak kažu da postoji nada u spas za počinitelja teškoga grijeha. Oni tvrde da takav jedan grijeh ne može povrijediti istinskog vjernika. Oni nisu nikako smatrali čin djelom vjerovanja i smatrali su da, kao što obožavanje ne koristi nevjerniku, tako grijeh ne može škoditi onome tko vjeruje u jednoga Boga. Što je po takvom mišljenju istina i koje vjerovanje treba da prihvatimo?«

Imam al-Hasan al-Başri je taman htio da odgovori na ovo pitanje kad se diže njegov učenik dugog vrata i reče: »Počinilac teških grijeha nije pravi nevjernik niti savršen vjernik; on zauzima srednje mjesto između nevjere i vjere – jedan srednji položaj (*manzila bain al-manzilatain*).« Završivši govor on se uputi u suprotni ugao džamije i poče drugima da objašnjava ovo svoje vjerovanje.[3] Taj čovjek je bio Wāṣil ibn 'Aṭa. Imam

[1] Ime ove sekte bilo je *ahl al-wa'īd*.
[2] Ova grupa nazvana je murdžitima. Slično je bilo vjerovanje Ğahm bin Ṣafwāna.
[3] Njegov sljedbenik 'Amr ibn 'Ubaid, od početka je prihvatio ovo njegovo stajalište. Haridžiti pripadaju istoj ovoj kategoriji.

ga ošinu kratkim pogledom i reče: »*I'tazala 'anna*«, tj. »on se odvojio od nas.« Od toga dana su Wāṣil i njegovi učenici nazvani mu'tazila, separatisti ili secesionisti.

Ibn Munabbih kaže da je naziv mu'tazila ušao u opću upotrebu poslije smrti al-Hasana al-Basrija. Prema ovom tvrđenju kada je al-Hasan umro, naslijedio ga je Qatāda i nastavio njegovo djelo. 'Amr ibn 'Ubaid i njegovi sljedbenici odbili su da se pridruže Qatādi, te su stoga dobili naziv mu'tazila. Ukratko, riječ *i'tizāl* znači odstupanje ili secesiju, a mu'taziliti su ljudi koji su se u nekim svojim vjerovanjima sasvim suprotstavili jednodušnoj suglasnosti ranih teologa ili Ljudi Pravog Puta (*ahl al-sunna*). Vođa svih njih bio je Wāsil b.'Ata koji je rođen 80/699. u Medini, a umro 131/748.

Muslimani općenito govore o Wāṣilovim sljedbenicima kao o mu'tazilitima, iako su sami sebe nazivali Ljudima Jedinstva i Pravičnosti (*ahl al-tauḥīd w-al-'adl*). Pravičnošću su smatrali to što Bog nagrađuje pokorne za njihova dobra djela, a kažnjava grešnike za njihova nedjela. Jedinstvo je podrazumijevalo poricanje svetih atributa. Bez sumnje, oni su prihvatili da je Bog sveznajući, svemoćan i svevidljiv, ali njihov um nije im dopuštao da prihvate te atribute kao nešto različito od esencije Božanstva. Kad Božji atributi ne bi bili identični s Njegovom esencijom, to bi rezultiralo »mnoštvom eternalija« i bilo bi isključeno vjerovanje u jedinstvo. To je, po njihovu mišljenju, očito nevjerstvo (*kufr*). Jedinstvo i pravičnost osnovni su principi vjerovanja mu'tazilita pa nije čudno da sebe nazivaju »ljudima Jedinstva i Pravičnosti«.

Iz osnovnih vjerovanja o jedinstvu i pravičnosti nužno proizilaze još neka vjerovanja, kao korolarije:

1. Pravičnost Svemogućeg Boga nužno pretpostavlja da čovjek treba da bude autor vlastitih djela; prema tome za njega se može reći da je slobodan i da je odgovoran za svoja djela. Na istome su inzistirali qadariti. Mu'taziliti su u cijelosti prihvatili teoriju indeterminizma i postali istinskim sljedbenicima qadarita. Ako čovjek nije autor vlastitih djela i ako su ta djela Božja kreacija, kako on može biti odgovoran za svoja djela i zaslužiti kaznu za grijeh? Ne bi li bilo nepravedno s Božje strane poslije stvaranja čovjeka kao bespomoćnoga bića pozivati ga da položi račun za grijehe i poslati ga u pakao? Tako se svi mu'taziliti slažu s time da je čovjek tvorac vlastitih voljnih činova. On čini neka djela na način *mubāšara*, a neka na način *taulīda*. Termin *taulīd* podrazumijeva nužnost pojave drugoga dijela djelatnika (na primjer, pokret Zaidova prsta nužno dovodi do pokretanja njegova prstena; iako on nije htio da pokrene prsten, ipak će se samo on smatrati pokretačem. Da bi se, dakle obavio ovaj čin nužno je posredništvo drugoga čina). Čovjek sam uzrokuje pravilno ili nepravilno ponašanje na način *mubāšara*, a njegov uspjeh ili neuspjeh proizilaze iz onoga što je stvoreno na način *taulīda*. Bog se ne bavi stvaranjem toga niti Božja volja ima veze s tim. Drugim riječima, ako se čovjek smatra tvorcem vlastitih djela to treba da znači da on po svojoj volji ili prihvata islam i pokorava se Bogu ili postaje nevjernikom i griješi, a Božja volja nema nikakve veze s tim njegovim djelima. Bog, s druge





strane želi da sva Njegova bića prihvate islam i da se Njemu pokoravaju. On naređuje islamu da zauzme mjesto i spriječava ljude da griješe.

Kako je čovjek tvorac vlastitih djela, nužno je da ga Bog nagradi za dobra djela i on to s pravom očekuje. Kao što je al-Šahrastāni rekao: »Mu'taziliti jednodušno smatraju da čovjek određuje i stvara svoja djela, dobra i loša, pa on očekuje nagradu ili kaznu u budućem svijetu za ono što je činio. Na ovaj način Bog je zaštićen od veze s bilo kojim grijehom ili nečim lošim ili bilo kojim aktom nevjere ili prestupom. Jer, ako je On stvorio krivdu, trebao bi da bude grešnik, a ako je Sam stvorio pravičnost, Sam treba i da bude pravičan.«[4]

Većina mu'tazilita vjeruje da postoji »sposobnost« prije izvršenja čina, ali neki mu'taziliti (na primjer Muhamed b. 'Īsa i abu 'Īsa Warrāq), poput sunnita kažu da čovjek ima sposobnost da djeluje mimo djela.

2. Pravičnost Božja obavezuje Ga da ne čini bilo što što je suprotno pravičnosti i pravdi. Jedinstveno je stajalište mu'tazilita da samo mudrac može činiti ono što je pohvalno (*al-ṣalāḥ*) i dobro i da Božja mudrost stoji u skladu s onim što je pohvalno za Njegove sluge; stoga On ne može biti strog prema njima. On ne može odobriti zla djela. On ne može odbaciti ono što je pohvalno. On neće tražiti od svojih slugu ono što je za njih nemoguće. Dalje, razum također sugerira da Bog neće natovariti ni na jedno stvorenje više no što ono može podnijeti.

Prema mu'tazilitima stvari nisu dobre ili loše zbog toga što je tako Bog odredio; ne, Bog čini razliku između dobra i zla zbog njihova bića – dobra ili zlog. Dobro i loše su prirođeni suštini samih stvari. Sve ove dobre ili loše stvari su uzroci naredbi i zabrana Zakona. Ljudski intelekt sposoban je da shvati dobro i zlo nekih stvari, a ni od jednoga zakona se ne traži da izrazi njihovo dobro ili zlo – tj. preporučljivo je govoriti istinu, a prezira vrijedno govoriti neistinu. Ovo pokazuje da su zlo i dobro očite stvari pa one ne traže dokaz od Šerijata. Sramna i nepravedna djela su grijeh po sebi, stoga se smatra grešnim činjenje tih djela. To ne znači da Njegovo zabranjivanje tih djela njih čini sramnim i nepravednim. Krajnji racionalizam mu'tazilita izrazio je Šahrastāni slijedećim riječima: »Sljedbenici pravičnosti kažu: sve činjenice spoznaje dolaze pod kontrolu uma i dobivaju svoju obavezujuću snagu od racionalnog uvida. Prema tome, obavezujuća zahvalnost na Božanskoj darežljivosti prethodi odredbama koje je dao (sveti) Zakon; ljepota i ružnoća su kvaliteti koji se bitno pridaju onome što je lijepo i ružno.«[5]

Iz ovoga drugog principa mu'tazilita, tj. iz jedinstva Boga, proizilaze slijedeća vjerovanja kao nužni rezultati:

1. Poricanje Lijepe vizije. Mu'taziliti smatraju da vizija nije moguća bez mjesta i pravca. Kako je Bog lišen mjesta i pravca, vizija o njemu nije moguća ni na ovome ni na onom svijetu.

[4] Al-Šahrastāni, *Kitāb al-Milal w-al-Niḥal*, navedeno prema S. J. Wensinck u *The Muslim Creed*, Kembridž, 1932, str. 62.
[5] *Ibid.*, str. 62,63.

2. Vjerovanje da je Qur'ān stvorena riječ Alahova. Oni su smatrali da je Qur'ān stvoreno Božje djelo i da je nastao zajedno s poslanstvom Vjerovjesnika islama.

3. Božje zadovoljstvo i srdžba nisu atributi, već stanja. Prema mu'tazilitima, Božje zadovoljstvo i srdžba ne treba da se smatraju Njegovim atributima, zbog toga što su srdžba i zadovoljstvo stanja, a stanja su promjenljiva, dok je Božja esencija nepromjenljiva. Njih treba smatrati rajem i paklom.

Neka vjerovanja mu'tazilita:

1. Poricanje kazne ili nagrade nad mrtvacem u grobu i isljeđivanja od strane anđela *Munkara* i *Nakīra*.

2. Odbijanje određenja Sudnjeg dana, Goga i Magoga (*Jāǧūǧ i Māǧūǧ*) i pojava Antihrista (*al-Daǧǧāl*).

3. Neki mu'taziliti vjeruju u konkretnu stvarnost vage (*al-Mīzān*) kojom se mjere djela na Sudnjem danu. Neki kažu da je nemoguće da ona postoji stvarno i kažu da je smisao koji je dan u Qur'ānu o mjerenju i vaganju samo u tome da će puna pravda biti zadovoljena na Sudnjem danu. Sasvim je nemoguće doslovno izvesti značenja riječi vagati i mjeriti, jer djela o kojima se govori da će biti vagana su akcidenti, a akcidente nije moguće mjeriti. Teorijski um je nesposoban da to shvati. Samo supstancije mogu imati težinu. Dalje, ako se ništa ne može sakriti od Boga, kakva je korist vaganja djela? Qur'ān kaže da će knjige loših i dobrih djela biti iznad naših glava. To je također metafora. To znači samo da je naše biće obdareno spoznajom.

4. Mu'taziliti poriču i postojanje anđela bilježnika (*Kirāman Kātibīn*). Razlog koji daju za to jest da je Bog svjestan svih djela koje čine Njegove sluge. Prisustvo anđela bilježnika bilo bi nužno kad Bog ne bi bio direktno upoznat sa djelima svojih slugu.

5. Mu'taziliti također poriču fizičko postojanje »Rezervoara« (*al-Ḥauḍ*) i »Mosta« (*al-Ṣirāt*). Dalje, oni ne prihvataju da raj i pakao sada postoje, ali vjeruju da će oni nastati na Sudnji dan.

6. Oni negiraju Zavjet (*al-Mītāq*) i čvrsto vjeruju da Bog nikada nije govorio ni sa jednim poslanikom, anđelom ili nosiocem Svetog Prijestolja, niti ih je uopće pogledao.

7. Za mu'tazilite, djela su zajedno s provjeravanjem uključena u vjerovanje. Oni su smatrali da će veliki grešnik vječno ostati u paklu.

8. Oni odbacuju čuda (*al-karāmāt*) svetaca (*wāli*), jer ako bi se to prihvatilo oni bi bili pomiješani s utvrdivim čudima poslanika i stvorili bi zbrku. Isto je bilo i vjerovanje Ǧahmita.

9. Mu'taziliti također poriču Uzlazak (*al-Mi'rāǧ*) Vjerovjesnika islama, zbog toga što je dokaz o njemu zasnovan na svjedočenju individualnih tradicija, koje ne traže ni djelo ni vjerovanje, ali ne poriču putovanje svetog Vjerovjesnika sve do Jerusalema.

10. Onaj tko se moli zaslužuje nagradu za molitvu; u bilo kojoj formi bila, plodovi molitve ne idu nikome drugom.

11. Pošto sveti Zakon nema alternacije, molitve nemaju nikakve svrhe. Nitko ništa ne polučuje njima, jer ako je objekt za koji se upućuju





molitve u saglasnosti sa sudbinom beskorisno ga je tražiti, a ako je objekt u sukobu sa sudbinom, nemoguće ga je zadobiti.

12. Oni su općenito shvatali da su anđeli, nosioci Božje poruke poslanicima, viši po rangu od pojedinaca koje Bog šalje ljudima kao nosioce svoje poruke, da su npr. viši od samih proroka.

13. Prema njima, razum zahtijeva da imam nužno bude postavljen nad *ummom* (muslimanskom zajednicom).

14. Za njih *muǧtahid* (opunomoćeni interpretator vjerskog Zakona) ne može nikada pogriješiti u svom stavu, što je u suprotnosti s ašaritskim skolastičarima koji smatraju da »*muǧtahid* katkada griješi, a katkada pogađa cilj«.

Mu'taziliti i sunniti se međusobno razlikuju uglavnom u pet značajnih tačaka:

(1) Problem atributa
(2) Problem Lijepe vizije
(3) Problem obećanja i prijetnje
(4) Problem kreacije ljudskih djela
(5) Problem Božje volje

Ibn Ḥazm kaže u svom djelu *Milal w-al-Niḥal:* tkogod vjeruje u to da je (1) Qur'ān nestvoren, (2) da se sva ljudska djela duguju Božanskoj odluci, (3) da će čovjek biti usrećen vizijom Boga na Sudnji Dan, (4) tko prihvata svete atribute pomenute u Qur'ānu i Predanju i (5) tko ne bude izvršioca teškoga grijeha smatrao nevjernikom, neće biti smatran mu'tazilitom, premda se u svim drugim tačkama može slagati s njima.

Ovaj stav ibn Ḥazma pokazuje da su mu'taziliti bili grupa racionalista koji su prosuđivali sva islamska vjerovanja teorijskim umom i odbacivali sve što leži izvan uma. Oni su čvrsto vjerovali da um, kao i svaka druga moć kojom je čovjek nagrađen, ima svoje granice i da se ne može očekivati da obuhvati stvarnost u svim njenim detaljima. Ovom stajalištu nije potrebno objašnjenje. Kao što Shakespeare kaže: »Postoji više stvari na nebu i zemlji, Horacio, nego što ih je odsanjano u tvojoj filozofiji«. Neki moderni mislioci priznavali su da intuicija ima mjesta u području razumijevanja, a kao zaključak iz toga prihvatili su objavu ili *waḥi* kao izvor spoznaje. Zato Iqbāl uzvikuje:

»U osvit Života anđeo mi reče:
'Ne čini svoje srce čistim robom razuma.'«

Možda na istoj osnovi Iqbālova vođstva, Rūmi nudi slijedeći savjet pun smisla:

»Potčini svoj intelekt Poslaniku!
Reci, Bog je dovoljan.
Čuvaj se samovoljna rezoniranja!
Smjelo dočekaj ludost!
Samo je onaj lud tko se ludosti smije,
I ne pazi na silu Zakona!«

## B

## *Neki vodeći mu'taziliti*

U kratkom pregledu vjerovanja mu'tazilita u prethodnim odjeljcima nije bilo naznačeno da su ova stanovišta u cjelini dijelili svi vodeći mu'taziliti. Postojale su izvjesne razlike u shvatanjima među njima samima. Na primjer, abu al-Huḏail al-'Allāf razlikovao se od svojih sljedbenika u pogledu deset problema; Ibrahim ibn Sayyār al-Naẓẓām u pogledu trinaest, Bišr ibn al-Mu'tamir u šest; Mu'ammar ibn Ḫayyāṭ 'Abbād al-Sulami u četiri i 'Amr ibn Baḥr al-Ğāḥiẓ, u pet. Abu al-Ḥusein i njegovi sljedbenici nazvani su *bagdadskim mu'tazilitima*, a abu al-Ğubbā'i, njegov sin abu Hašim i njihovi sljedbenici bili su poznati kao *mu'taziliti Basre*. Sada ćemo dati kratak pregled života i ideja nekih vodećih mu'tazilita.

### 1. WĀṢIL IBN 'AṬA

Wāṣil je rođen u Medini 80/699. godine, a odrastao je u Basri. On je često posjećivao Sūq-i Gazzāl, trg u Basri i zbog toga mu je narod povezao ime s tim mjestom. Umro je 131/748. Wāṣil je imao vrlo dug vrat. 'Amr ibn 'Ubaid, koji je bio slavni mu'tazilit, gledajući ga jedanput primijeti: »Nema dobra u čovjeku koji ima takav vrat.«[6]. Wāṣil je bio *alṭag*[7], tj. nije mogao korektno da izgovara glas *r*, ali je bio vrlo govorljiv i izvrstan govornik, a u svom govoru izbjegavao je da taj glas izgovori. Nije dopuštao da mu ustreba i dobro se snalazio u teškoći koja nastaje ako se to slovo u razgovoru izbjegava. Napisao je obimno djelo u kome se ne nalazi ni jedno slovo *r*. Često je ćutao što je ljude dovodilo do vjerovanja da je nijem.

Wāṣil je bio učenik abu Hašima Abdullaha ibn Muhameda ibn al-Ḥanafīya, ali u pitanju imamata, kao i u nekim drugim pitanjima, on se nije slagao s učiteljem. Prije no što je postao mu'tazilit, živio je u društvu s imamom Ḥasan al-Baṣrijem.

Njegova djela su: *Kitāb al-Manzila bain al-Manzilatain*, *Kitāb al-Futya* i *Kitāb al-Tauḥīd*. On je napisao prve knjige nauke *al-Kalām*. Ibn Ḫallikān je ustanovio jedan broj njegovih djela.

U svojemu slavnom djelu *al-Milal w-al-Niḥal*, al-Šahrastāni kaže da se bitna učenja Wāṣila sastoje u slijedećem: (1) Poricanje Božjih atributa (2) čovjekovo posjedovanje slobodne volje za izbor dobrih djela (3) vjerovanje da onaj tko počini težak grijeh niti je vjernik niti nevjernik, već zauzima srednje mjesto i da onaj tko počini težak grijeh ide u pakao (4) čvrsto uvjerenje da je među onima koji su se borili u bici kod Kamile i u sifinskoj

[6] Ṣiddīq Ḥasan, *Kašf al-Gummah 'an Iftirāq al-Ummah*, Maṭb'ah Šāhğahāni, Bhopal, Indija, 1304/1886, str. 19.
[7] *Ibid.*





bici kao i između ubojica Osmana, trećeg halife i njegovih pristalica, jedan dio definitivno bio u zabludi, ali se sa sigurnošću ne može kazati koji.

(1) PORICANJE ATRIBUTA – Wāṣil ne priznaje da spoznaja, moć, volja i život pripadaju Božjoj esenciji. Prema njegovu mišljenju, ako se bilo koji atribut prihvati kao vječan, bit će nužno »mnoštvo eternalija« i tako bi vjerovanje u jedinstvo Boga postalo lažno. Međutim, ova Wāṣilova ideja nije bila spremno prihvaćena. Općenito, mu'taziliti su prvo reducirali sve Božanske atribute na dva – spoznaju i moć – i nazvali ih »esencijalnim atributima«. Potom su i ova dva reducirali na jedan atribut – jedinstvo.

(2) VJEROVANJE U SLOBODNU VOLJU – Kada je riječ o ovom problemu, Wāṣil je prihvatio vjerovanje Ma'bad al-Ğuhanija i Gailān al–Dimašqija: s obzirom na to da je Bog mudar i pravedan, zlo i nepravda mu se ne mogu pripisati kao atributi. Kako može biti opravdano za Njega da čini suprotno onome što naređuje svojim slugama da čine? Prema tome, dobro i zlo, vjerovanje i nevjerovanje, pokornost i grijeh djela su samoga Njegova sluge, tj. sluga sâm je autor ili tvorac i bit će nagrađen ili kažnjen za svoja djela. Nemoguće je slugi narediti da »čini« nešto za što on nije sposoban. Čovjeku je naređeno da vrši neki čin zbog toga što ima moć da ga čini. Tkogod poriče ovu moć i autoritet, odbija po sebi očiglednu činjenicu spoznaje.

Kao što je ibn Ḥazm otvoreno rekao, značenje mu'tazilita može se vidjeti u doktrini slobodne volje i obećanja i prijetnje. Kad bi se čovjeka posmatralo kao apsolutno određena u svojim djelima, cjelokupno zdanje Šerijata i etike bi propalo.

(3) SREDIŠNJI POLOŽAJ TEŠKIH GREŠNIKA – S obzirom na njegovo uvjerenje da onaj tko počini teški grijeh niti je vjernik niti nevjernik, Wāṣil već zauzima srednje mjesto, pa se sam odvojio od imama Hasan al-Baṣrija i stekao naziv mu'tazilit. Wāṣil misli da izraz »istinski vjernik« znači pohvalu. Osoba koja počini težak grijeh ne može nikada zaslužiti pohvalu, stoga ona ne može biti nazvana niti pravim vjernikom. Iako takva osoba ipak vjeruje u islam i prihvata činjenicu da samo Bog zaslužje da bude obožavan, ona također ne može biti smatrana nevjernikom. Ako, međutim, umre bez pokajanja, vječno će biti u paklu, ali ako je prava u svome vjerovanju, kazna će biti umjerena.

Kao što je imam al-Gazāli rekao u svom djelu *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*[8], netačna interpretacija slijedećih stihova Qur'āna bila je uzrokom mutazilitskog nerazumijevanja:

»Tako mi vremena, čovjek je uvijek na gubitku, izuzev onih koji vjeruju i čine dobra djela, koji jedan drugom preporučuju istinu i koji jedni drugima preporučuju strpljenje.«[9]

[8] Vidi Urdu prijevod: *Maḏāq al-'Ārifīn*, Newal Kishore Press, Lucknow, str. 135.
[9] Qur'ān, ciii, 1-3.

»Onoga tko nije pokoran Alahu i njegovu Poslaniku sigurno čeka vatra pakla i u njoj će vječno ostati.«[10]

U svjetlu ovih i sličnih drugih stihova mu'taziliti tvrde da će počinitelji teških grijeha vječno ostati u paklu, ali ne uzimaju u obzir činjenicu da Bog također kaže:

»Ja ću sigurno oprostiti onome tko se pokaje i vjeruje i tko čini dobra djela i koji ustraje na pravom putu.«[11]

»Bog neće oprostiti da mu se netko drugi smatra ravnim, ali oprostit će manje grijehe onome kome On hoće.«[12]

Kako posljednji stih pokazuje, u slučaju svih grijeha, izuzev politeizma, Bog će činiti u skladu sa svojim nahođenjem. Da bi se ovo potvrdilo može se navesti Vjerovjesnik islama koji kaže da će »na kraju izaći iz pakla i onaj tko je imao makar trun vjere u srcu«. Dalje, i neke Božje riječi kao: »Uistinu, Mi nećemo dopustiti da propadne nagrada onome koji je dobra djela činio«[13] i »Alah doista neće uskratiti nagrade onima koji dobra djela čine«.[14] Sve to jasno pokazuje da zbog jednoga grijeha Bog neće ignorirati čovjekovo osnovno vjerovanje i uskratiti mu svu nagradu za njegova dobra djela. Stoga je opće vjerovanje da je počinitelj teškoga grijeha istinski vjernik čak i ako umre bez oprosta, ako je kažnjen za svoje grijehe paklom i tako od njih očišćen, te će, možda, doći u nebo.

(4) NEUTVRĐENI GRIJESI – Wāṣil je bio čvrsto uvjeren da je među onima koji su se borili u bici kod Kamile i u sifinskoj bici kao i između ubojica Osmana, trećeg halife, jedan dio definitivno bio u zabludi ali se sa sigurnošću ne može kazati koji.[15]

## 2. ABU AL-HUḌAIL 'ALLĀF

'Allāf je rođen 131/748, a umro je oko 226/840. On je učio kod Osman bin Halida Ṭawīla, Wāṣilova učenika. Bio je odličan govornik, vatren u argumentiranju svojih stavova. Često je u svojim diskusijama koristio dijalektičke argumente. Odlično je poznavao filozofiju. Napisao je oko šezdeset knjiga o nauci *Kalāma*, ali su sve već odavno izgubljene.

'Allāf je bio vrstan dijalektičar. Priča se da je svojom dijalektikom preobratio na islam tri hiljade ljudi. Ovdje ćemo govoriti o dvjema od njegovih debata. U to vrijeme živio je ondje Mag Salih koji je vjerovao da su najviša načela univerzuma dvije stvarnosti – Svjetlo i Tama, da su jedna drugoj suprotstavljene i da je univerzum stvoren od mješavine ovih dvaju načela. Ovo vjerovanje dovelo je do diskusije između Saliha i 'Allāfa. 'Allāf ga je upitao je li mješavina nešto odvojeno i različito od Svjetla i Tame, ili je identična s njima. Salih je odgovorio da je to jedna

[10] *Ibid.*, lxxii,23.
[11] *Ibid.*, xx, 82.
[12] *Ibid.*, iv, 48.
[13] *Ibid.*, xviii, 30.
[14] *Ibid.*, xi, 115.
[15] Al-Šahrastāni, *op. cit.*, str. 21.





te ista stvar. Potom 'Allāf reče: »Kako mogu dvije stvari pomiješane zajedno biti suprotstavljene jedna drugoj? Mora da postoji netko tko će ih pomiješati, a taj je Nužnopostojeći ili Bog.« U jednoj drugoj prilici, dok je Salih bio angažiran u raspravi s 'Allāfom, posljednji reče: »Što sada želiš?« Salih odgovori: »Tražio sam blagoslov od Boga i upravo dođoh do vjerovanja da postoje dva Boga«. 'Allāf na to upita: »Od kojega si boga tražio blagoslov? Što ti Bog od koga si molio nije rekao ime drugoga Boga (koji je njegov suparnik)?«

Wāṣil nije bio u stanju da razjasni problem svetih atributa. U tom pogledu njegove ideje su još uvijek bile grube. 'Allāf se suprotstavio stajalištu da Božja esencija nema kvalitete, da je apsolutno jedna i da nema množine. Božanski kvaliteti nisu ništa drugo do Božanska esencija i ne mogu se odvajati od nje. 'Allāf prihvata takve atribute kao jedno s Božjom esencijom ili, moglo bi se reći, prihvata takvu esenciju kao identičnu s atributima. On ne pravi razliku između to dvoje, već oboje gleda kao jedno. Ako se kaže da je Bog onaj koji zna, ne može se time misliti da se spoznaja nalazi u esenciji Boga, već spoznaja jeste Njegova esencija. Ukratko, Bog je onaj koji spoznaje, koji je moćan i koji živi s takvom spoznajom, s moći i životom kao sa Svojom pravom esencijom (bitnom prirodom).

Al-Šahrastāni je interpretirao identitet Božanske esencije i atributa ovako: Bog spoznaje svojom spoznajom, a spoznaja je Njegova sama esencija. Na isti način On je moćan sa svojom moći i moć je Njegova sama esencija, on živi svojim životom i život je Njegova sama esencija. Druga interpretacija Božanske spoznaje jest da Bog spoznaje Svojom esencijom, a ne Svojom spoznajom, tj. On spoznaje samo Svojom esencijom, a ne i Svojom spoznajom. Razlika u ova dva stava jest u tome što su u posljednjem atributi potpuno osporeni, dok su u prvom, koji je prihvatio 'Allāf, oni dopušteni, ali su poistovjećeni s Božjom suštinom. Ovo se podudara sa stavovima filozofa koji su smatrali da je Božja esencija bez kvaliteta i kvantiteta apsolutno jedna i da se nikako ne može prihvatiti mnoštvo, te da Božanski atributi nisu ništa drugo do Božja esencija. Bilo koji od Njegovih kvaliteta da se uspostavi, ili je »negacija«, ili je »esencijalija«. Negacijom su nazvane činjenice koje se bez odnosa s negacijom ne mogu pripisati Bogu, kao na primjer, tijelo, supstancija i akcidenti. Kada se odnos negacije usmjeri prema njima i njenom određenju, tj. kada je riječ negacija primijenjena, oni mogu postati atributima Boga, tj. može se reći da Bog nije tijelo, nije supstancija niti akcident. Ono što se smatra pod »esencijalnim« jeste da je egzistencija Nužnopostojećega u Njegovoj samoj pravoj esenciji i tako je Njegovo jedinstvo realno.

'Allāf ne prihvata stav da su Božji atributi odvojeni od Njegove esencije u bilo kojem poględu. Jer, on je osjećao opasnost da čineći tako atributi kao esencije mogu biti shvaćeni kao vječni, a po svome mnoštvu »mnoštvo eternalija« ili »mnoštvo nužno postojećih« postalo bi neizbježno, pa bi doktrina jedinstva bila potpuno poništena (zbog toga su hrišćani koji su razvili teoriju triniteta Božanstva napustili teoriju jedinstva).

Među »jerezima« 'Allāfa bilo je njegovo gledište da će poslije diskontinuacije kretanja stanovnika raja i pakla, prevladati stanje letargije.

Tokom ovog perioda početak će mirno spokojstvo stanovnika raja, a bol i mizerija stanovnika pakla će započeti. To je ono što stvarno znači vječno zadovoljstvo i vječni bol. Kako je isto takvo bilo religiozno vjerovanje Ğahma, prema kome će raj i pakao biti uništeni, mu'taziliti su obično 'Allāfa nazivali ğahmitom, kada je riječ o njegovu vjerovanju u zagrobni život.

'Allāf je odredio pravičnost, jedinstvo, obećanje, prijetnju i srednju poziciju kao pet principa mu'tazilita.

## 3. AL-NAẒẒĀM

Abu Isḥāq Ibrahim ibn Sayyār, zvani al-Naẓẓām bio je mlađi od 'Allāfa i općenito je poznat kao njegov učenik. Živio je za vrijeme vladavine halifa al-Māmūna i al-Mu'taṣima, a umro je 231/845. Bio je literata i pjesnik bez premca. Studirao je grčku filozofiju i mnogo ju je koristio u svojim djelima. Njegove glavne ideje bile su slijedeće:

(1) PORICANJE BOŽJE MOĆI NAD ZLOM – Bog uopće nema moći nad grijehom i zlom; drugi mu'taziliti nisu poricali *moć* Boga nad zlom, ali su poricali da je *čin* Njegova stvaranja grijeh. Prema njihovu mišljenju, Bog ima moć nad zlom, ali je ne koristi za stvaranje zla. Al-Naẓẓām, nasuprot njima, kaže da, ako su zlo i grijeh atributi ili suština stvari, tada će mogućnost pojave zla ili *moći da se ono stvori*, biti *zlom po sebi*. Stoga se ono ne može pripisati Bogu koji čini pravično i dobro. Slično, al-Naẓẓām smatra da, u zagrobnom životu također, Bog niti će olakšati niti povećati kaznu ili nagradu stanovnika raja i pakla, niti ih može isključiti iz raja ili pakla. Na optužbu da poricanje Božje moći nad zlom nužno uključuje da je On nemoćan protiv zla, al-Naẓẓām odgovara da to slijedi iz poricanja mogućnosti da Božanska djelatnost stvara zlo. On kaže: »Ti mu, također, poričeš da čini loše djelo, prema tome nema bitne razlike između tih dvaju stavova.«[16]

Bog koji je Apsolutni Bog i Apsolutna Pravičnost, ne može biti tvorac zla. Uostalom, ako bi Bog imao moć nad zlom, nužno bi slijedilo da je on neznalica ili ubog. Ali to je nemoguće, pa je i takva konzekvenca također nemoguća. Tok argumenta može se objasniti na slijedeći način:

Ako Bog ima moć nad zlom, dešavanje zla je moguće, a kako pretpostavka za dešavanje nečega mogućeg ne povlači za sobom nemogućnost, pretpostavimo da se zlo desilo; Bog je mogao ili nije mogao imati znanje o zlu koje se desilo; ako kažemo da nije imao znanje o njemu, slijedi da je neznalica, a ako kažemo da je znao, slijedi da Mu je to zlo bilo nužno, jer da Mu nije bilo nužno ne bi ga stvorio. Ako nekome nije nužno nešto i ako zna da je njegova priroda zla, on neće imati nikakve veze s tim, ako je mudar.

[16] *Ibid.*, str. 24.





Konačna je istina da je Bog svemudri; prema tome ako je On prouzročio bilo kakvo zlo, slijedi da je to i morao, inače ga nikada ne bi prouzročio.

Međutim, s obzirom na to da je nemoguće misliti da je Bogu nužno zlo, nemoguće je misliti da ga on stvara.

(2) PORICANJE BOŽJE VOLJE – Osim moći za djelovanjem i djelovanja sama, al-Naẓẓām ne prihvata da Bog ima volju, koja ima prioritet nad moći i djelovanjem. On kaže da, ako pripišemo Bogu volju, time samo mislimo na to da Bog stvara prema Svojoj spoznaji. Njegovo htijenje identično je s njegovim djelovanjem i, ako se kaže da Bog želi djela ljudi, to znači da ih je On uputio da djeluju na određeni način.

Zašto je al-Naẓẓām poricao Božju volju? On je to činio zbog toga što je smatrao da volja implicira želju. Onaj tko želi – nema, ili mu je potrebna stvar koju želi, a kako je Bog potpuno nezavisan od svojih stvorenja, njemu nije ništa nužno. Prema tome, volja mu se ne može pripisati. Stoga Božja volja stvarno sadržava Njegova djela ili Njegove naredbe koje su prenesene čovjeku.[17]

(3) DJELJIVOST SVAKOGA DIJELA AD INFINITUM – Al-Naẓẓām vjeruje u djeljivost svakoga dijela ad infinitum. Pod time on misli da je svako tijelo sastavljeno od beskonačno djeljivih čestica, tj. svaka polovina postaje polovina druge polovine. Tokom procesa dijeljenja, nikada ne možemo dostići granicu poslije koje ne bi bilo daljnjega dijeljenja.

Da bi se premostila razdaljina sastavljena od beskonačnih tačaka, nužno je potreban beskonačni period vremena. Je li prelaženje razdaljine nemoguće? Nije li to nužno poricanje postojanja samoga pokreta? Od grčkih filozofa Parmenid i Zenon su poricali kretanje. Oni nisu proglašavali neistinitim vidljivo kretanje kakvo ono zapravo jest, već su smatrali da percepcija ne može otkriti stvarnost; dalje, da osjeti nisu sredstvo stvarne spoznaje i da su varljivi; pojavni svijet je iluzija, on je obmana. Stvarni svijet je racionalni svijet, čija se spoznaja postiže samo umom u kome nema mnoštvenosti niti umnožavanja, kretanja niti promjene. To je nepromjenljiva i nepokretna zbilja. Međutim, oni nisu mogli objasniti kako je ovaj iluzorni i varljivi svijet proizišao iz stvarna svijeta. Tako je njihov sistem filozofije, unatoč njihovu nastojanju da to bude monizam, završio u dualizmu.

Al-Naẓẓām nije prihvatio rješenje grčkih filozofa, ali je u rješavanju ove teškoće ponudio teoriju *ṭafraha*. Riječ *ṭafrah* znači skočiti; to znači da stvar u kretanju prelazi od jedne do druge tačke razdaljine na takav način da između ovih dviju tačaka postoji broj *prijeđenih* tačaka. Očito, obično se vjeruje da stvar koja se kreće ne prolazi kroz sve tačke razdaljine već ih preskače. To je u stvari jedna anticipacija savremene doktrine o »kvantum skoku«.

[17] *Ibid.*

(4) LATENCIJA I MANIFESTACIJA (KUMŪN WA BURŪZ) – Prema al-Naẓẓāmu kreaciju treba smatrati jedinstvenim Božjim aktom po kome sve stvari nastaju istovremeno i ostaju u stanju latentnosti (*kumūn*).

Iz njihova prvobitnog stanja latentnosti razvile su se tokom vremena sve postojeće stvari: minerali, bilje, životinje i ljudi. To također uključuje da je cjelokupno čovječanstvo bilo potencijalno u Adamu. Bilo prije ili poslije, to nije u rađanju već u pojavljivanju. Sve stvari nastaju u isto vrijeme, ali ostaju skrivene sve dok ne dođe vrijeme da postanu djelatne; kada ono dođe, one prelaze iz stanja latentnosti u stanje manifestacije. Ova doktrina izravno je suprotna ašaritskom gledištu da Bog stvara u svim momentima vremena.[18]

(5) AL-NAẒẒĀMOV MATERIJALIZAM – Za al-Naẓẓāma, kao i za mnoge prije i poslije njega, realno biće čovjeka jest duša, a tijelo je njen instrument. Međutim, duša je prema njemu razrijeđeno tijelo koje prožima fizičko tijelo isto onako kao što miris prožima cvijeće, mlijeko – maslac, sezam – ulje.[19] Abu Manṣūr 'Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir u svom djelu *al-Farq bain al-Firaq* ovu je teoriju kritički razmatrao i pokušao da je odbaci.

Osim ovih ideja postoji ono što ortodoksi nazivaju al-Naẓẓāmova jerez. Na primjer, on nije vjero'ao u čuda, nije prihvatio neimitativnost Qur'āna, smatrao je nužnim oc'eđivanje imama, mislio je da je stanje uspostavljanja Alijeva imamata Omer prećutao, da su *ṣalāt al-tarāwīḥ* neautorizovana, da je stvarno viđenje *ǧinna* fizički nemoguće, i da naknadno obavljanje propuštenih molitvi nije nužno.

Među al-Naẓẓāmovim sljedbenicima slijedeći su bili dobro poznati: Muhamed ibn Šabīb, abu Šūmar, Yūnus ibn 'Imrān, Ahmed ibn Ḥayāt, Bišr ibn al-Mu'tamir i Tamāma ibn Ašras. Ahmed ibn Ḥayāt koji je živio zajedno s al-Naẓẓāmom smatrao je da postoje dva božanstva: jedno, Tvorac i Vječno Božanstvo i drugo, Stvoreno Božanstvo koje je Isus Hrist, sin Marijin. On je smatrao Hrista Božjim sinom. Sa stajališta ovog vjerovanja on je smatran otpadnikom od islama. Prema njegovu vjerovanju Hrist će na drugom svijetu pitati stvorena bića da polože račun za svoja djela na ovom svijetu i to podupire slijedećim stihom: »Hoće li oni čekati da Bog dođe k njima u nebeskim oblacima?«[20] Postoji predanje da je Poslanik gledajući mjesec četrnaestog dana lunarnog mjeseca rekao: »Posmatrajte svoga Gospodina upravo kao što posmatrate ovaj mjesec.«[21] Ahmed ibn Ḥayāt je izmijenio značenje ovog predanja i rekao da se riječ *Gospodin* odnosi na Isusa Hrista. On je također vjerovao u inkarnaciju, pa se prema njemu, Božji duh inkarnira u tijelima imama.

Faḍl al-Ḥadaṯi koji je također bio učenik al-Naẓẓāma imao je iste stavove kao i ibn Ḥayāt. On i njegovi sljedbenici su vjerovali u preseljenje duše. Prema njegovu mišljenju Bog je na drugom svijetu stvorio savršena i mudra živa bića, dao im bezbroj blagoslova i podario im veliki broj

[18] T. J. de Boer, »Muslim Philosophy«, *Encyclopaedia of Religion and Ethics.*
[19] Al-Šahrastāni, *op. cit.*, Šāp Ḫāneh-i 'Ilmi, Teheran, 1321/1903, str. 77.
[20] Qur'ān, ii, 210.
[21] Predanje: *Innakum satarauna rabbakum kama tarauna hāḍ al-qamar.*





nauka. Bog je potom zaželio da ih stavi na ispit i naredio im da mu zahvaljuju za Njegove darove. Neki su se potčinili njegovim naredbama, neki ne. On nagrađuje svoja zahvalna stvorenja dajući im raj, a nezahvalne osuđuje na pakao. Među njima su postojala stvorenja koja su se djelimično pokoravala Božanskoj naredbi, a djelimično ne. Ona su poslana u svijet, dobila su prljava tijela i prema veličini njihovih grijeha, tuge i muke, radost i naslade. Oni koji nisu mnogo griješili i pokoravali se najvećem broju Božjih naredbi, dobivali su lijepe fizionomije i blage kazne. Međutim, oni koji su izvršili samo nekoliko dobrih djela, a veliki broj grijeha, dobivaju ružne fizionomije i izvrgnuti su raznim patnjama. Sve dok se životinja ne očisti od svih svojih grijeha, ona će stalno mijenjati svoje oblike.

## 4. BIŠR IBN AL-MU'TAMIR

Jedna od proslavljenih ličnosti al-Naẓẓāmova kruga je Bišr ibn al-Mu'tamir. Tačan datum njegova rođenja nije poznat, ali je godina njegove smrti 210/825.

Bišr je izveo *teoriju stvorenih djela (taulīd)* koja je općenito prihvaćena među mu'tazilitima. Mu'taziliti su vjerovali u slobodnu volju. Oni su prihvatili da je čovjek autor svojih voljnih djela. Neka djela nastaju na način *mubāšara*, tj. njih je čovjek direktno stvorio, a neke akcije nastaju *taulīdom*, tj. nužno rezultiraju iz djela nastalih na način *mubāšara*. Bacanjem kamena u vodu, na primjer, nužno se pojavljuju talasići. Čak ako kretanje talasića nije imao na umu bacač kamena, on se smatra njihovim pokretačem. Isto tako čovjek je tvorac svojih djela i nedjela na način *mubāšara*, a sve akcije koje iz toga proizilaze nužno rezultiraju na način *taulīda*. Nijedan tip akcije nije nastao iz Božanske djelatnosti.

Bišr je govorio da je Božja volja Njegova milost i podijelio ju je na dva atributa: atribut esencije i atribut akcije. Posredstvom atributa esencije On hoće sve svoje akcije kao i ljudska dobra djela. On je apsolutno sveznajući i po svojoj volji nužno se odnosi prema onome što je dobro i pohvalno. Atribut akcije također je dvovrstan. Ako se djela odnose na Boga, ona će implicirati *kreaciju*, a ako se odnose na ljude ona znače *naredbu*.

Prema Bišru, Bog je mogao stvoriti drukčiji svijet, bolji od ovog postojećeg, u kojem bi svi mogli postići spasenje. Međutim, u suprotnosti s općim mutazilitskim vjerovanjem, Bišr je govorio da Bog nema veze sa stvaranjem takva svijeta. Sve što je bilo nužno za Boga da čini bilo je da je mogao darovati čovjeku slobodnu volju i izbor, a poslije toga bilo je dovoljno da mu razum za njegovo ponašanje otkrije Božansku objavu i zakone prirode i, kombinirajući um s izborom, da postigne spasenje.

Mu'tamirov učenik abu Musa 'Īsa bin Ṣabīḥ, s nadimkom Mizdār, bio je vrlo pobožan čovjek i dobio je naziv Mutazilitski isposnik. On je imao neka posebna gledišta; Bog, prema njegovu mišljenju, može biti tiranin i lažac, ali to ne čini njegovo gospodstvo nesavršenim. Stil Qur'āna se može imitirati; djelo kao što je Qur'ān ili bolje od njega, može se sačiniti. Čovjek

koji smatra da Bog može biti viđen očima, iako bez forme, jeste nevjernik, a onaj tko sumnja u nevjerstvo takve osobe, također je nevjernik.

## 5. MU'AMMAR

Mu'ammarovo puno ime bilo je Mu'ammar ibn 'Abbād al-Sulami. Ni datum rođenja ni smrti nisu tačno određeni. Prema nekima, umro je 228/842.

U velikoj mjeri, Mu'ammarove ideje podudaraju se s idejama drugih mu'tazilita, ali je on snažno poricao Božanske atribute i teoriju predestinacije.

Evo njegovih bitnih ideja.

(1) PORICANJE BOŽANSKE SPOZNAJE – Mu'ammar kaže da je esencija Boga slobodna od bilo kojeg aspekta mnoštva. On je smatrao da će, ako vjerujemo u Božje atribute, Božja esencija postati mnoštvena; stoga poriče sve atribute i u ovom poricanju je tako oštar da kaže kako Bog ne zna ni sebe niti bilo što drugo, jer je spoznaja nešto unutar, ili bez Boga. U prvom slučaju, nužno slijedi da su onaj tko spoznaje i ono što se spoznaje jedno te isto, što je nemoguće, jer je nužno da ono što se spoznaje treba da bude drugo i različito od onoga tko spoznaje. Ako je spoznaja nešto što je u Bogu i ako je ono što se spoznaje odijeljeno od spoznavaoca, to znači da je Božja esencija dvojna. Dalje, odatle slijedi također da je Božja spoznaja zavisna i da joj je potreban »drugi«. Prema tome njegova apsolutnost bila bi sasvim opovrgnuta.

U Mu'ammarovo vrijeme ljudi su sve više i više pokazivali zanimanje za filozofiju, a neoplatonizam je bio osnovna. U poricanju atributa Mu'ammar je bio nasljednikom Plotina. Prema osnovnim shvatanjima Plotina, Božja suština je jedna i apsolutna. Bog je transcendentan, pa što god da kažemo o Njemu, mi ga ograničavamo. Otuda mi ne možemo njemu pripisati ljepotu, dobrotu, misao ili volju, jer su svi takvi atributi ograničenja i nesavršenstva. Mi ne možemo reći što je on, već samo što On nije. Kao što je pjesnik rekao, On je:

»Onaj kojega um ne može spoznati,
Vječan, Apsolutan, koga ne znaju niti mašta nit' osjeti.
On je Jedan koji ne može biti izbrojan.
On je tako Čisto Biće!«

U islamu se općenito vjeruje da ljudski um, razumijevanje, osjeti ili mašta ne mogu doseći Božju esenciju, zbilju Njegovih atributa ili Njegovo porijeklo. 'Aṭṭār kaže:

»Čemu trud da se ispita esencija Boga?
Zašto se naprežeš da proširiš tvoja ograničenja?
Ta ne možeš dohvatiti čak ni esenciju jednog atoma,
Kako možeš nastojati da znaš esenciju Boga Samog?«

Reflektiranje o Božjoj esenciji smatrano je »nekorektnim mišljenjem«. Kaže se da je Poslanik islama rekao: »Mi smo svi grešnici u pitanju





spoznaje Božje esencije«.[22] Stoga je on ovako opomenuo: »Ne upuštajte se u spekuliranje o Božjoj prirodi da ne biste bili uništeni.«[23] On je rekao o sebi: »Ja Te ne poznajem do mjere do koje zahtijeva Tvoja spoznaja!«[24] Ḥāfiẓ je izrazio istu ideju svojim riječima:

»Nosi svoju mrežu; ti ne možeš uhvatiti *'anqā'*[25]
Jer to je isto kao da hvataš vazduh!«

(2) PORICANJE BOŽANSKE VOLJE – Mu'ammar kaže da, poput spoznaje, ni volja ne može biti pripisana Božjoj esenciji. Njegova volja ne može biti smatrana vječnom zbog toga što vječno izražava vremenski prioritet i slijeđenje, a Bog transcendira vrijeme.

(3) BOG KAO TVORAC SUPSTANCIJE, A NE AKCIDENCIJA – Prema Mu'ammarovu mišljenju, Bog je tvorac svijeta, ali on nije stvorio ništa izuzev tijela. Akcidencije su novine tijela stvorene ili (i) prirodno, tj. gorenjem u vatri zagrijanoj od sunca ili (ii) slobodnim izborom, primjerice akcijom ljudi i životinja. Ukratko, Bog stvara materiju i sebe udaljava daleko od nje. Poslije toga, njega se ne tiču promjene do kojih dolazi u materiji, bile one prirodne ili voljne. Bog je tvorac tijela, a ne akcidencija koje proizlaze iz tijela kao njihovi učinci.[26]

(4) MU'AMMAR NE SMATRA ČOVJEKA DRUGIM DOLI OSJETILNIM TIJELOM – Čovjek živi, spoznaje, sposoban je da djeluje i ima slobodnu volju. Nije čovjek samo onaj koji se kreće ili ostaje miran, ili onaj koji je obojen ili vidi, dodiruje ili se mijenja od mjesta do mjesta; niti ga jedno mjesto sadrži isključujući drugo, zbog toga što on nema niti širinu, niti visinu, niti težinu ni dubinu; ukratko, on je nešto drugo nego tijelo.

## 6. ṬAMĀMA

Ṭamāma ibn Ašras al-Numairi živio je tokom vladavine halifa Harun al-Rašida i al-Māmūna. On je u to vrijeme bio vođa qadarita. Harun al-Rašid ga je dao uhapsiti pod optužbom za jerez, ali je on bio u milosti al-Māmūna i ovaj ga je oslobodio. Umro je 213/828. Evo njegovih bitnih postavki:

(1) Kako se dobro i zlo nužno spoznaju s pomoću intelekta, a Bog je dobro, spoznaja Boga je intelektualna nužnost. Da nema Šerijata, čak i tada bi to bilo iznuđeno intelektom.

(2) Pošto je svijet nužan po Božjoj prirodi, on, kao i Bog, postoji vječno i postojat će vječno. Slijedeći Aristotela, on misli da je svijet vječan

[22] Predanje: *Kullu al-nāsi fi ḍāti Allāhi ḥumaqā'.*
[23] Predanje: *La tufakkirū fi Allāhi fatahlaku.*
[24] *Ma 'arafnāka ḥaqqa ma'rifatika.*
[25] *'Anqā'* je mitološka ptica za koju se kaže da postoji kao ime, ali ne i kao tijelo.
[26] Al-Šahrastāni je kritikovao ovaj Mu'ammarov stav, *op. cit.* str. 20.

(*qadīm*) i da nije stvoren (*ḥādiṯ*) te smatra Boga tvorcem stvari po nužnosti Njegove prirode, a ne po volji i izboru.

(3) Bišr ibn al-Mu'tamir koji je uveo u upotrebu teoriju stvorenih djela među mu'tazilitima, griješio je kada je mislio da su ljudi isključivo indirektno autori takvih svojih djela; ni Bog ni ljudi nisu autori stvorenih djela, ona se upravo događaju bez ikakva autora. Čovjek nije njihov tvorac, jer inače, ako bi se djelo stvaralo poslije čovjekove smrti, on kao mrtvac morao bi se shvatiti njihovim tvorcem. Bog se ne može smatrati tvorcem tih djela, jer su neka stvorena djela zla, a zlo se ne može pripisati Bogu.

(4) Hrišćani, Jevreji i Magi poslije svoje smrti pretvorit će se u prašinu. Oni neće ni u raj ni u pakao. Životinje i djeca će biti tretirani na isti način. Nevjernik koji nema niti je mogao imati spoznaju Boga nije obavezan da Ga zna. On je sasvim bespomoćan i nalik je niskim životinjama.

## 7. AL-ĞĀḤIẒ

'Amr ibn Baḥr al-Ğāḥiẓ, savremenik Mu'ammarov, bio je al-Naẓẓāmov učenik i sam je bio jedan od mutazilitskih imama. Smatra se da su učitelj i učenik bili jednomišljenici. Al-Ğāḥiẓ je duboko pronikao u grčku filozofiju. Imao je vanredan smisao za humor i bio dobar anegdotičar. Obično je živio u društvu bagdadskih halifa. Njegovo stalno obitavalište bio je dvorac ibn Zayyāta, prvoga ministra halifa Mutawakkila. Kada je Zayyāt pogubljen, po naređenju halife, Ğāḥiẓ se našao u zatvoru. Oslobođen je nakon izvjesnog vremena. Bio je izrazito ružan čovjek, izbuljenih očiju i djeca su se plašila njegova pogleda. Posljednjih godina života bio je paraliziran. Umro je u dobi od devedesetak godina u Basri, 255/869. Tokom svoje bolesti često je recitovao slijedeće kuplete:

»Nadaš li se u starosti
Da izgledaš kao u mladosti?
Tvoje srce tek laže: staro ruho nikada
Ne može postati novo.«

Bio je autor velikog broja knjiga od kojih treba posebno pomenuti slijedeće: *Kitāb al-Bayān*, *Kitāb al-Ḥayawān* i *Kitāb al-Gilmān*. Također je napisao knjigu o muslimanskim sektama.

Prema Ğāḥizovu vjerovanju, sva spoznaja dolazi po prirodi, to je aktivnost čovjeka u kojoj on nema izbora; Ğāḥiẓ je naučnik i filozof. U uvodu svog djela *Kitāb al-Ḥayawān*, on piše da je bio inspiriran filozofijskim duhom koji se sastoji u izvođenju spoznaje iz osjetilnog iskustva i razuma. On koristi posmatranje, poređenje i eksperiment kao metode istraživanja. Eksperimentirao je na različitim vrstama životinja, katkada čak trujući ih, da bi vidio kakve efekte to proizvodi na živu organizmu. Možemo kazati da je unekoliko Bacona anticipirao sedam i po stoljeća ranije. Al-Ğāḥiẓ, međutim, nije temeljio spoznaju samo na iskustvu osjeta. S obzirom na to da iskustvo osjeta može dati i pogrešne podatke, nužna je pomoć razuma. Zapravo, u spoznaji razum igra odlučujuću ulogu. On





kaže: »Ti nećeš prihvatiti ono što ti oči daju; slijedi vodstvo razuma. Svaka činjenica determinirana je dvama faktorima: jednim vidljivim, to su osjetila; drugim, skrivenim, i to je razum; u stvarnosti razum je krajnji odredilac.«

Prema Ğāḥizovu mišljenju volja nije atribut čovjeka, jer su atributi stalno objekt promjene, a volja je nepromjenljiva i nevremenita.

On je smatrao da grešnici neće biti osuđeni na pakao stalno, ali će prirodno biti bačeni u vatru. Bog ne želi poslati bilo koga u pakao, ali vatra pakla po svojoj prirodi vući će grešnika prema sebi. Al-Ğāḥiẓ poriče da Bog može učiniti pogrešku ili da mu se grijeh može pripisati. Al-Ğāḥiẓ također poriče viziju Boga.

## 8. AL-ĞUBBĀ'I

Abu 'Ali al-Ğubbā'i je rođen 235/849, u Ğubbi, gradu u Kuzistanu. Njegovo prezime je abu 'Ali, a njegovi preci potiču od Ḥamrāna, roba Osmanova. Al-Ğubbā'i pripada kasnim mu'tazilitima. On je bio učitelj abu al-Hasana al-Aš'arija i učenik abu Jakuba bin Abdullah al-Šaḥḥāma koji je bio vođa mu'tazilita u Basri.

Jednom je vođena diskusija između njega i imama al-Aš'arija o teoriji ljekovitosti, o čemu je bilo govora na prethodnim stranicama. Priča kaže da je jednoga dana pitao imama Aš'arija: »Što ti podrazumijevaš pod pokornošću?« Imam odgovori: »Pristati na naređenje«; potom upita al-Ğubbā'ija što on misli o toj stvari. Al-Ğubbā'i reče: »Po mome mišljenju, suština pokornosti jeste slaganje s voljom i onaj tko ispunjava volju drugoga, pokorava mu se.« Imam odgovori: »Dakle, valja zaključiti da je Bog potčinjen svom slugi ako On ispunjava njegovu volju.« Al-Ğubbā'i je to prihvatio. Imam reče: »Ti se razlikuješ od muslimanske zajednice i huliš na Gospodara svjetova. Jer, ako se Bog potčinjava Svom slugi, On mu se mora i pokoravati, a Bog je iznad toga.«

Al-Ğubbā'i je dalje govorio da su Božja imena potčinjena pravilima gramatike. On je, stoga, držao mogućim izvođenje Njegovih imena iz svakog djela koje Bog počini. Na ovo je imam al-Aš'ari odgovorio da, prema tome stajalištu, On može dobiti ime »tvorac trudnoće žena« zbog toga što On stvara trudnoću u njima. Al-Ğubbā'i nije odbio ovaj zaključak. Imam dodade: »Ova tvoja jerez gora je od hrišćanske koja naziva Boga ocem Isusovim, jer oni čak ne smatraju da je On proizveo trudnoću u Mariji.«[27] Evo drugih značajnih stavova al-Ğubbā'ija.

(1) Kao i drugi mu'taziliti on poriče Božanske atribute pa kaže da je prava bit Boga spoznavanje; Njemu se ne može pripisati atribut spoznaje, jer bi tako ona postojala izvan Njegove esencije. Ne postoji bilo koje »stanje« koje mu omogućuje da postigne »stanje spoznaje«. Za razliku od Ğubbā'ija, njegov sin abu Hašim je vjerovao u »stanja«. Reći da Bog sve vidi i sve čuje stvarno znači da je Bog živ i da nema nikakve mane u

[27] Al-Bagdādi, *op. cit.*, str. 188-89.

njemu. Atributi slušanja i gledanja u Bogu nastaju u vrijeme stvaranja onoga što je vidljivo i slušljivo.

(2) Al-Ğubbā'i i drugi mu'taziliti smatraju svijet stvorenim, a Božju volju uzrokom bića koje je stvorio; oni također misle da je Božja volja nešto stvoreno, jer ako vremensku volju držimo subzistirajućom u Bogu, On će biti smatran »locusom prolaznih događaja«. Ovaj stav on je izrazio protiv qarramita koji kažu da volja postoji u Bogu samom, da je vječna i instrumentalna u stvaranju svijeta koji je stvoren i stoga nije vječan.

Nasuprot al-Ğubbā'iju, mislilo se da nezavisno postojanje volje jeste krajnje neshvatljivo, jer znači da atribut postoji bez svoga subjekta, ili da akcident postoji bez supstancije. Osim toga, to znači da Bog koji *ima volju* jeste odvojen od nje, tj. *nema je* – čista kontradikcija.

(3) Po al-Ğubbā'iju Božji govor je sačinjen od glasova i zvukova i Bog ga stvara u nekome. Govornik je On Sâm, a ne tijelo u kome on postoji. Takav govor nužno je stvorena stvar. Stoga je Božji Govor stvoren, a ne vječan.

(4) Kao i drugi mu'taziliti on poriče fizičku viziju Boga na drugome svijetu, zato što je to, prema njegovu mišljenju, nemoguće. To je nemoguće zbog toga što nefizičko ne može ispuniti uslove vizije.

(5) On se isto tako slaže s ostalim mu'tazilitima u odnosu na gnozu Boga, spoznaju dobra i zla i sudbine onoga tko čini teške grijehe. On, kao i oni, kaže da je čovjek tvorac vlastitih djela i da u njegovoj moći leži da stvara dobro i zlo ili da čini grijehe i ono što nije dobro, te da je Božja obaveza da kažnjava grešnika, a nagrađuje pokornog.

(6) U odnosu na imamat al-Ğubbā'i podržava vjerovanje sunnita, tj. da se određenje imama vrši na način opće saglasnosti.

## 9. ABU HAŠIM

Al-Ğubbā'ijev sin abu Hašim 'Abd al-Salām rođen je u Basri 247/861, a umro 321/933. U literaturi, on je zasjenio al-Ğubbā'ija. Obojica su preduzeli nova istraživanja u problemima *Kalāma*. Općenito, abu Hašim se slaže sa svojim ocem, ali u pogledu Božanskih atributa sasvim se razlikuje od njega. Mnogi muslimanski mislioci tog vremena vjerovali su da su Božji atributi vječni i prirođeni Njegovoj biti. Nasuprot tome vjerovanju, šī'iti i sljedbenici grčkih filozofa govorili su da posredstvom Svoje esencije Bog ima spoznaju; On ne spoznaje s pomoću Svoje spoznaje; Božanska esencija, koja je bez kvaliteta i kvantiteta, jedna je i ni na koji način ne može prihvatiti mnoštvenost. Prema mu'tazilitima atributi konstituiraju esenciju Boga, tj. Bog ima spoznaju zahvaljujući atributu spoznaje, ali taj atribut je identičan s Njegovom esencijom. Bog spoznaje s pomoću Svoje spoznaje, a spoznaja je Njegova esencija; nadalje, on je svemogući posredstvom Svoje moći itd. Al-Ğubbā'ijeva teorija kaže da spoznavanje nije niti atribut niti stanje, po kojemu bi se Bog mogao nazvati saznavaocem, premda Bog spoznaje u skladu sa svojom esencijom.





Kao rješenje ovog problema abu Hašim izlaže koncepciju »stanja«. On kaže da mi znamo esenciju i da je znamo u različitim stanjima. Stanja se mijenjaju, ali esencija ostaje ista. Ova stanja su po sebi nepojmljiva; ona se spoznaju kroz njihov odnos prema esenciji. Ona se razlikuju od esencije, ali se ne nalaze odvojeno od esencije. Navedimo njegove riječi: »Stanje u sebi niti je postojeće niti nepostojeće, niti je nepoznato niti je poznato, niti je vječno niti kontingentno, ono se ne može spoznati odvojeno, već samo zajedno sa suštinom.«

Abu Hašim podupire svoju koncepciju ovim argumentom: um evidentno razlikuje apsolutno spoznavanje stvari od spoznaje iste stvari s nekim atributom. Ako mi poznajemo neku esenciju, mi ne znamo da i Ona također spoznaje. Isto tako, kada znamo neku supstancu, mi ne znamo je li ona vezana i postoje li akcidenti u njoj. Sigurno je da čovjek, percipirajući opće kvalitete stvarî u jednoj stvari i razlikujući kvalitete u drugoj, nužno postiže spoznaju o činjenici da se kvalitet koji je opći razlikuje od kvaliteta koji nije opći. Ove racionalne sudove ne može negirati normalan čovjek. Njihov locus je esencija, a ne akcident, jer bi inače slijedilo da jedan akcident postoji u drugom akcidentu. Na taj način stanja su nužno određena. Stoga se *biti spoznavalac svijeta* odnosi na stanje koje je atribut pored esencije i nema isti smisao kao esencija. Na isti način abu Hašim ispituje stanja Boga; ova stanja se ne nalaze odvojeno, već su zajedno s esencijom.

Al-Ğubbā'i i ostali koji su poricali stanja odbili su ovu teoriju abu Hašima. Al-Ğubbā'i kaže da su ova stanja stvarno mentalni aspekti koji nisu sadržani u Božanskoj esenciji, već se nalaze samo u onome tko percipira, tj. u onome tko percipira esenciju. Drugim riječima, to su takva uopćavanja ili odnosi koji ne postoje vječno, nego se nalaze samo u umu onoga tko percipira. Ibn Taimīyya također opovrgava stanja. Tako je ovaj njegov kuplet postao slavan:

> »Abu Hašim vjeruje u Stanje, al-Aš'ari u
> Sticanje, a al-Naẓẓām u Skok.
> Ove tri stvari imaju verbalnu, a ne
> Stvarnu egzistenciju.«[28]

Poslije manjeg oklijevanja imam Bāqilāni podržao je abu Hašimova gledišta. Imam al-Aš'ari i većina njegovih sljedbenika su ih osporavali, a imam al-Ḥaramain ih je prvo podržao, a docnije im se suprotstavio.

[28] Muhamed Nağm al-Gani Ḫān, *Maḏāhib al-Islām*, Lucknow, 1924, str. 132.

C

## *Kraj*

Osim mu'tazilita, o čijim stajalištima je dan pregled u izvjesnim detaljima, postojali su neki drugi čiji su detalji vjerovanja dani u djelu *Milal w-al-Niḥal* od Šahrastānija i u djelu *al-Farq bain al-Firaq* od al-Bagdādija. To bijahu: 'Amr ibn 'Ubaid; abu 'Ali 'Amr bin Qā'id Aswāri, koji je zauzimao istu poziciju kao i al-Naẓẓām, ali se od njega razlikovao u gledištu da Bog nema moći nad onime što zna da Sâm ne radi, ili nad onime što kaže da Sâm neće učiniti, a što čovjek ima moć da učini; Abu Džafer Muhamed ibn Abdullah dijelio je al-Naẓẓāmova gledišta, ali je vjerovao da se Bogu može pripisati atribut moći radi izuzimanja djece i maloumnih, ali ne onih koji su zreli i normalni. Džafer ibn Bišr i Džafer ibn Ḥarb smatrali su da je među grešnicima muslimanske zajednice bilo onih koji su grešniji od Jevreja, hrišćana i maga i da će oni koji su počinili obične grijehe biti osuđeni na vječni pakao. Hišam ibn 'Amr al-Fuwaṭi je u svojim stavovima pretjerivao u pogledu predestinacije i nije pripisao nijedan čin Bogu. Abu Kasim Abdullah ibn Ahmed ibn Mahmud al-Balḫi, mu'tazilit iz Bagdada, poznat kao al-Ka'bi, obično je govorio da se Božja djela izvršavaju bez Njegove vo je. Ako se kaže da Bog želi djela, to implicira da je On njihov tvorac i da postoji mudrost u tom Njegovu činjenju; ako se kaže da On sam želi djela drugih, znači da On naređuje ta djela. Al-Ka'bi je vjerovao da Bog niti vidi sebe niti druge. Njegovo gledanje i slušanje ne znači ništa drugo do Njegovu spoznaju. Al-Ka'bi je napisao komentar na Qur'ān koji sadrži dvanaest tomova (do tada nitko nije bio napisao tako opsežan komentar). Umro je 309/921.

## BIBLIOGRAFIJA

Abd al-Karīm al-Šahrastāni, *al-Milal w-al-Niḥal*, Bombay, 1314/1896; Theodor Haarbrücker, *Religionsparthein und Philosophen-Schulen*, dva toma, Halle, 1850-51; arapski tekst izdao Cureton, London, 1846; al-Bagdādi, *al-Farq bain al-Firaq*, prijevod Kate Chambers Seelye, dio I, Columbia University Press, New York, 1920; ibn Ḥazm, *al-Milal w-al-Niḥal*, djelimično preveo prof. Friedländer u *JAOS*, tomovi XXVIII i XXIX; Krehl, *Beiträge zur Characteristik der Lehre vom Glauben in Islam*, Leipzig, 1865; H. Ritter, *Uber Unsere Kenntniss der Arabischen Philosophie*, Gottengen, 1844; D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, London & New York, 1903; A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge, 1932; T. J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, prijevod E. R. Jones, London, 1903; *The Encyclopaedia of Islam*, pripremljena pod rukovodstvom M. Th. Houtsma i drugih, četiri toma i *Supplement*, Leiden, 1913-38; Muhamed Naǧm al-Gani Hān, *Maḏāhib al-Islām*, Lucknow, 1924; al-Gazāli, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, prijevod na urdu: *Maḏāq al-'Arifīn* od Muhamed Ahsana, Lucknow, 1313/1895; Muhamed Rida Husein, *al-Kalām 'ala Falāsifat al-Islām*, Lucknow, 1905; Muhamed Imām 'Ali Hān, *Falsafah-i Islām*, Lucknow, 1890; abu Muẓaffar al-Isfra'īni, *al-Tabṣīr fi al-Dīn*, Egipat, 1359/1941; Mahmud bin Omer al-Zamahšari, *al-Kaššāf*.



POGLAVLJE XI

# *Aš'arizam*

A

## *Al-Aš'arijev život i djela*

Aš'arizam je naziv filozofijsko-religijske škole mišljenja u islamu koja se razvila tokom četvrtog i petog stoljeća/desetog i jedanaestog. Ovaj pokret bio je »pokušaj ne samo da se očisti islam od svih neislamskih elemenata koji su se bili polako uvukli u njega, već također pokušaj da se uskladi religijska svijest s religijskim mišljenjem islama«. To je dovelo do utemeljenja jedne ortodoksne islamske teologije ili ortodoksnoga *Kalāma* kao suprotnosti racionalističkom *Kalāmu* mu'tazilita; nasuprot ekstremnome ortodoksnom sloju, on je koristio dijalektički metod za odbranu autoriteta Božanske objave onakove kakva je primijenjena na teološke predmete.

Situacija koncem trećega/devetog stoljeća bila je takva da je razvitak pokreta ortodoksnoga *Kalāma* bio neizbježan. Racionalizacija vjerovanja koja je bila razvijena početkom drugog stoljeća, poslije hidžre, kao sistematski pokret mišljenja u ime racionalizma u islamu ili mutazilitski pokret, bila je u svome izvornom stanju jednostavno pokušaj da se islamu i njegovim osnovnim principima dadne racionalno utemeljenje stvaranjem jedne konzistentne racionalne interpretacije različitih dogmi i doktrina islama. Međutim, kada su mutazilitski racionalisti počeli da studiraju arapske prijevode grčkih fizičara i filozofa, što su im omogućili prvi abasidski halife, posebno al-Manṣūr i al-Māmūn, oni su počeli da primjenjuju grčke filozofijske metode i ideje u interpretaciji *osnovnih* principa islama.

Neki rani abasidski halife, posebno al-Māmūn, počeli su da se javno zaštitnički odnose prema racionalizmu mu'tazilita. Mutazilitska spekulacija docnijih mu'tazilita, čija je druga i treća generacija pod utjecajem grčke filozofije i s aktivnom podrškom i patronatom halifa, smjerala je čisto spekulativnom i »apsolutno oslobođenom, a u izvjesnim slučajevima

vodila je uglavnom negativnom stavu mišljenja«.[1] Oni su učinili razum jedinom osnovom istine i stvarnosti i tako identificirali sferu filozofije i sferu religije. Pokušavali su da interpretiraju vjerovanje u pojmovima čistoga mišljenja. Ignorirali su činjenicu da su osnovni principi religije, po samoj svojoj prirodi, nepodobni za logičku demonstraciju ili racionalni dokaz. Temeljna načela islama bave se nadosjetilnim stvarnostima i kao takva ona moraju biti prvo prihvaćena na osnovi autoriteta objave. U svom nastojanju da opravdaju sve razumom, mu'taziliti su uništili personalnost Boga i reducirali ga na golu neodredivu univerzalnost ili na jedno apstraktno jedinstvo. Ova ideja apstraktnoga, impersonalnoga, apsolutnog Boga nije mogla privući obične muslimane. Ortodoksi su oštro reagovali protiv mutazilitskog racionalizma i počeli su mu'tazilite smatrati jereticima.

Ekstremni racionalistički stav poznih mutazilita doveo je do snažne reakcije ortodoksa. Do toga je došlo zbog nesrećnog pokušaja halife al-Māmūna da osnaži mutazilizam (racionalistički *Kalām*), da svojim podanicima nametne *miḥnu* (obavezan ispit vjerovanja) iz oblasti mutazilitskih doktrina, posebno u pogledu učenja o stvorenosti Qur'āna. Čitav treći/deveti vijek bio je vrijeme reakcije. Ortodoksni muslimani, a među njima je bilo tradicionalista (Muḥaddiṯīn), ẓāhirita (sljedbenici Dāwūd ibn 'Alija) i muslimanskih pravnika (*fuqahā'*), strogo su se držali Predanja i doslovne interpretacije Qur'āna i Sunne[2] te odbijali da prihvate bilo koju »inovaciju« (*bid'a*) u Šerijatu (islamskom Zakonu). Svaka teološka diskusija smatrana je »inovacijom« i stoga je bila uzrokom njihova nezadovoljstva.[3] Reakcionarni utjecaj imama Ahmed bin Ḥanbala i njegovih zahiritskih sljedbenika bio je u tom periodu vrlo oštar, te su se ortodoksni muslimani čvrsto držali podalje od mu'tazilita i filozofa. Reakcija protiv racionalističkog *Kalāma* išla je do takvih pretjerivanja da su antropomorfistički stihovi Qur'āna bili interpretirani posve doslovno. Mālik bin Anas je rekao: »Božje učvršćenje na Njegovu Tronu je poznato, ali kako, to se ne zna; vjerovanje u to je obavezno, a postavljanje pitanja o tome je inovacija.«[4] Bilo kakva spekulacija o svetim stvarima smatrana je inovacijom. U svaku dogmu trebalo je vjerovati bez ikakva postavljanja pitanja kako i zašto (*bila kaifa*).

Međutim, takav stav slijepog vjerovanja nije mogao dugo trajati. Islam kao univerzalna religija i kao živa snaga prilagodio se novim mišljenjima i novim okolnostima. Među ortodoksnim muslimanima postepeno je ojačala struja koja je naglasila nužnost postavljanja islama na solidnu osnovu iznoseći »razloge« za tradicionalna vjerovanja i braneći ta vjerovanja od svih vrsta napada – unutrašnjih i vanjskih – tako čisteći njihovo vjerovanje od svih neislamskih elemenata koji su se u nj uvukli. Oni su utemeljili ortodoksnu teologiju islama korištenjem *Kalāma* ili filozofijskog metoda u suočavanju s dijalektičkim rezoniranjem mu'tazilita. Ovi teolozi koji su koristili *Kalām* za odbranu svojega vjerovanja bili

[1] Iqbāl, *The Development of Metaphysics in Persia*, str. 53.
[2] Ahmed Amīn, *Ḍuḥa al-Islām*, str. 36.
[3] Al-Aš'ari, *Istiḥsān al-Ḫauḍ*, str. 4.
[4] Aš-Šahrastāni, *al-Milal w-al-Niḥal*, str. 50.





su stoga poznati kao Mutakallimūn (ortodoksni teolozi).[5] Iako su ovi mislioci koristili filozofijski metod u svojim diskusijama, oni su uzimali osnovne materijale iz Objave. Razvili su učenje suprotno mutazilitskome kako bi im se suprotstaviti na njihovom vlastitom području. U početku se ovaj novi ortodoksni teološki pokret razvijao privatno i tajno; otvoreno se nije smio pojaviti zbog straha od javne kritike. Al-Ğunaid je, na primjer, vodio diskusiju o jedinstvu Boga iza zatvorenih vrata; al-Šāfi'i je smatrao da neki obučeni ljudi mogu odbraniti i pročistiti vjerovanja, ali to nije činio javno; al-Muḥāsibi i drugi savremenici imama Ahmed ibn Ḥanbala, navukli su njegovo nezadovoljstvo braneći vjerovanje argumentima razuma. No, postepeno pokret je postajao sve jači i počeo je otvorenim propovijedanjem i to uglavnom istovremeno u raznim dijelovima muslimanskog svijeta – u *Mesopotamiji* abu al-Hasan 'Ali bin Ismail al-Aš'ari (umro 330. ili 334/941. ili 945), u *Egiptu* al-Ṭaḥāwi (umro 331/942) i u *Samarqandu* Mansur al-Māturīdi (umro 333/944). Međutim, od ove trojice al-Aš'ari je postao najpopularniji i pred njim je mutazilitski sistem (racionalistički *Kalām*) pao, a al-Aš'ari je postao poznat kao utemeljivač ortodoksne filozofijske teologije; škola koju je ustanovio dobila je poslije njega naziv aš'arizam.

Al-Aš'ari je rođen u Basri. Postoje različita mišljenja o datumu njegova rođenja; ibn Ḫallikān u svojoj raspravi o životu al-Aš'arija kaže da je rođen 260. ili 270/873. ili 883, a da je umro u Bagdadu 330/941. ili nešto poslije tog vremena.[6] Prema Šibli Nu'māniju i ibn 'Asākiru (autoru *Tabyīn Kiḏb al-Muftari*, djelo o životu i učenju al-Aš'arija), on je rođen 270/873. a umro je 330/941.[7] Sahranjen je između Karḫa i Bāb al-Baṣra (vrata Basre). Potomak je Musa al-Aš'arija, slavnoga Poslanikova druga. Al-Aš'ari je u svojoj ranoj mladosti došao pod tutorstvo velikoga mutazilitskog učenjaka basritske škole, abu Ali Muhamed bin 'Abd al-Wahhāb al-Ğubbā'ija i, kao njegov učenik, postao je sljedbenik mutazilitske škole, te nastavio da podržava njene doktrine do svoje četrdesete godine. Tada se u njemu dogodila nagla promjena, pa se jednoga dana uputi u džamiju Basre i izjavi: »Onaj tko me zna, zna tko sam ja, a onaj tko me ne zna, neka zna da sam ja abu al-Hasan 'Ali al-Aš'ari i da sam smatrao da je Qur'ān stvoren, da ljudske oči neće vidjeti Boga i da stvorenja kreiraju svoja djela. Gle! Kajem se što sam bio mu'tazilit. Odričem se ovih shvatanja i trudit ću se da opovrgnem mu'tazilite i razobličim njihovu nečasnost i pokvarenost.« Što je uzrokovalo tu naglu promjenu u al-Aš'ariju, nije nam sasvim poznato. Šibli u svom djelu *'Ilm al-Kalām* kaže »da je promjena došla zahvaljujući nekim uputstvima koje je dobio u snu«.[8] Ibn Ḫallikān dovodi u vezu s ovim priču o javnoj diskusiji koju je al-Aš'ari vodio sa svojim starim mutazilitskim učiteljem al-Ğubbā'ijem o problemu *ṣalāḥ wa aṣlaḥ*, tj. o tome jesu li Božja djela zasnovana na racionalnom

[5] Predmet prvobitno nije bio nazvan *'Ilm al-Kalām;* ovo ime će dobiti docnije, tokom al-Māmūnova vremena. Vidi Šibli, *'Ilm al-Kalām*, str. 31.
[6] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-A'yān*, str. 454.
[7] Šibli, *op. cit.*, str. 56.
[8] *Ibid.*

razmatranju i da li On određuje što je najbolje za Njegovo stvorenje. Al-Aš'ari je prišao al-Ğubbā'iju i iznio mu slučaj tri brata – jedan se plaši Boga, drugi je bezbožnik, a treći je umro kao dijete – te ga je upitao o tome kakva će biti sudbina braće na drugom svijetu. Al-Ğubbā'i nije mogao dati zadovoljavajući i konzistentan odgovor na to pitanje i nije uspio da racionalno opravda mutazilitsku doktrinu *ṣalāḥ wa aṣlaḥ*, te al-Aš'ari napusti mutazilitski krug.[9] Međutim, ma kakav bio uzrok ove promjene, kada se promijenio, bio je posve iskren. Nakon promjene napisao je niz knjiga, a ibn Fūrak kaže da je broj prelazio tri stotine. Ibn 'Asākir Dimašqi dao je naslove devedeset i triju djela, ali je samo nekoliko sačuvano i navedena su kod Brockelmanna. Njegovo djelo *al-Ibāna 'an Uṣūl ad-Diyāna* štampano je u Hyderabadu, Deccan (Indija), 1321/1903, a mala rasprava *Risāla fi Istiḥsān al-Ḫaud fi al-Kalām* štampana je 1323/1905. također u Hyderabadu; reprint izdanje pojavilo se 1344/1925. u Hyderabadu. Al-Aš'arijeva druga slavna djela su *al-Maqālāt al-Islāmīyyīn* (štampano u Istanbulu 1348/1929), *Kitāb al-Šarḥ w-al-Tafṣīl Luma'*, *Mu'ğaz*, *I'āda al-Burhān* i *Tab'īn*. Od ovih djela, *Maqālāt al-Islāmīyyīn wa Iḫtilāf al-Muṣallīyyīn* je najautentičnija knjiga o stanovištima raznih škola o religijskim dogmama i doktrinama. *Al-Maqālāt* je pisana mnogo ranije nego druge knjige o istome predmetu kao i Šahrastānijev *Kitāb al-Milal w-al-Niḥal* ili ibn Ḥazmov *al-Faṣl fi al-Milal w-al-Ahwā' w-al-Niḥal*. Ibn Taimīyya u svom djelu *Minhāğ al-Sunna* kaže da je najrazumljivija od svih knjiga koje se bave raznim stavovima ljudi o osnovnim načelima islama bilo al-Aš'arijevo *al-Maqālāt al-Islāmīyyīn* i da je on (al-Aš'ari) detaljno razmatrao mnoge od tih stavova koje drugi čak nisu ni pomenuli. Ibn al-Qayyim također daje vrlo visoke ocjene ovome djelu. U svom *Hādi al-Arwāḥ* i *Iğtimā' al-Ğuyūš al-Islāmīyya*, on je rekao: »Šahrastāni, Abd al-Qāhir Bagdādi i drugi docniji pisci o ovoj stvari, jednostavno su kopirali al-Aš'arijevu knjigu i nisu raspravljali o stavovima podrobno.« Al-Aš'arijevo drugo slavno djelo, *al-Ibāna 'an Uṣūl al-Diyāna* izgleda je pisano upravo poslije njegova odbacivanja mutazilitskih stajališta. U ovoj knjizi vidimo da je on uglavnom ẓāhirit. Reakcija njegova uma protiv mutazilitske spekulacije mogla je biti vrlo oštra u tom periodu. *Al-Maqālāt* je docnije djelo. *Risāla fi Istiḥsān al-Ḫauḍ* bavi se objekcijama ekstremnih ortodoksa protiv korištenja *Kalāma*, a replike koje je dao al-Aš'ari opravdavaju njegovu upotrebu u pitanjima vjerovanja. U ovoj knjizi uglavnom se govori o al-Aš'arijevoj teologiji. On je imao veliki broj učenika koji su postali slavni teolozi i koji su raširili i razvili njegove doktrine i dogme. Među starijim aš'aritima bili su abu Sahl Salūqi, abu Quffāl, abu Zaid Marūzi, Ẓāhir bin Ahmed, Ḥāfiẓ abu Bakr Ğurğāni, Šejh abu Muhamed Ṭabari i abu al-Hasan Bāhili. Neki učenici ovih starijih aš'arita postali su još slavniji i poznatiji, a među njima su bili Qāḍi abu Bakr Bāqillāni, abu Bakr bin Fūrak, abu al-Kasim al-Qušairi i abu Isḥāq Isfra'īni i njegov učenik abu al-Ma'āli al-Ğuwaini, poznat kao imam al-Ḥaramain.[10]

[9] Ibn Ḫallikān, *op. cit.*, str. 55.
[10] Šibli, *op. cit.*, str. 56, 57.





## B

## *Ašaritska teologija*

Al-Aš'ari je zauzimao srednju poziciju između dviju posve suprotstavljenih škola mišljenja koje su dominirale u to vrijeme. On se borio protiv obiju; s jedne strane bili su mu'taziliti koji su preferirali razum u odnosu na objavu smatrajući ga jedinim kriterijumom istine i stvarnosti i tako su postepeno prešli u relativno bezopasne jeretike; s druge strane bile su ortodoksne grupe, posebno ẓāhiriti, muğassimiti (antropomorfisti) muḥadditīni (tradicionalisti) i juristi. U cjelini su bili protiv korištenja uma ili *Kalāma* u odbrani ili objašnjavanju religijskih dogmi i osuđivali su bilo koju diskusiju o njima kao inovaciju. Al-Aš'ari je napisao svoj *Istiḥsān al-Ḫauḍ* uglavnom da bi se suprotstavio primjedbama ortodoksne škole protiv korištenja razuma u pitanjima vjerovanja. U toj raspravi on kaže: »Jedan dio ljudi (ẓāhiriti i drugi ortodoksi) stvorio je kapital od svog neznanja; diskusije i racionalna promišljanja o pitanjima vjerovanja postale su za njih teško breme i zbog toga su postali skloni slijepom vjerovanju i slijepom sljedbeništvu (*taqlīd*). Oni osuđuju kao »inovatore« one koji pokušavaju da racionaliziraju religijske principe. Diskusiju o kretanju, mirovanju, tijelu, akcidentu, boji, prostoru, atomu, kretanju atoma i Božjim atributima smatrali su inovacijom i grijehom. Oni kažu da, kad bi takve diskusije bile prava stvar, bio bi ih vodio Vjerovjesnik i njegovi Drugovi. Nadalje, da je Vjerovjesnik prije svoje smrti raspravio i potpuno objasnio sva pitanja koja su nužna s religijskog gledišta, ne ostavljajući nijedno neraspravljeno svojim sljedbenicima, a pošto nije raspravljao pitanja gorę navedena, raspravu o njima valja smatrati inovacijom.«

Oni su, dakle mislili da su takozvani teološki problemi bili nepoznati Vjerovjesniku i Drugovima, da su ih oni prećutkivali i nisu o njima raspravljali, ili ih možda nisu znali. Ako ih oni nisu znali i ako nisu o njima raspravljali, mi također treba da šutimo, a ako ih nisu bili svjesni i ako nisu mogli imati svijest o njima, nećemo ni mi. U oba slučaja diskusija o njima bila bi »inovacija«. To su, ukratko, njihovi prigovori protiv korištenja *Kalāma* u pitanjima vjerovanja.

Al-Aš'ari nastoji da opravda teološke rasprave o pitanjima vjerovanja. On pokušava da se suprotstavi ovim prigovorima na tri načina. Prvo, vraćajući prigovore ortodoksa na njih same ističući da Vjerovjesnik nije rekao da oni koji raspravljaju o svim problemima mogu biti optuženi i osuđeni kao inovatori. Otuda njihovo okrivljavanje ili optuživanje drugih kao inovatora jeste samo inovacija: diskutovali su o pitanjima koja Vjerovjesnik nije razmatrao, a osuđuju djelo onih koje Vjerovjesnik nije osudio.

Drugo, »Vjerovjesniku nisu bili nepoznati svi ovi problemi tijela, akcidencije, kretanja, mirovanja, atoma itd., premda ih on nije raspravljao svako posebno. Opća načela (*uṣūl*) na kojima počivaju ovi principi dana su općenito, a ne u detaljima u Qur'ānu i u Sunni«. Al-Aš'ari tako argumentira svoje neslaganje citiranjem stihova iz Qur'āna i navođenjem

Vjerovjesnikovih izreka, da bi pokazao da su načela na kojima počivaju problemi *ḥarka, sukūn, tauḥīd* i dr. u stvari prisutni u Qur'ānu i u Sunni.[11]

Treće, »Vjerovjesniku su bile poznate ove činjenice i znao ih je u detalje, ali kako problemi o njima nisu bili iskrsli za njegova života, on o njima nije diskutovao niti raspravljao«. Drugovi Vjerovjesnika raspravljali su i razmatrali mnoga religijska pitanja koja su se pojavila za njihova života, jer o njima nije bilo direktnih i eksplicitnih Vjerovjesnikovih »izreka«; kako nije bilo izričitog naređenja od strane Vjerovjesnika, oni su se razlikovali u svojim prosuđivanjima o njima. Da je pitanje, na primjer, o kreaciji Qur'āna, o atomima ili supstanciji bilo razvijeno u tako mnogo riječi za vrijeme Vjerovjesnikova života, on bi ih definitivno razmotrio i objasnio, kao što je to učinio sa svim pitanjima koja su tada nastala. »Nema direktnog Vjerovjesnikovog stava (*naṣṣ*) o tome je li Qur'ān stvoren ili nestvoren. Ako se stvorenost Qur'āna nazove 'inovacijom' trebalo bi na istoj osnovi da se i nestvorenost nazove 'inovacijom'.« Al-Aš'ari stoga zaključuje da islam nije suprotan upotrebi razuma; s druge strane, racionalizacija vjerovanja nužna je u islamu.

Glavne teologijske probleme al-Aš'ari je raspravljao u svom *Maqālāt al-Islāmiyyīn* i *al-Ibāna 'an Uṣūl al-Diyāna*. U ovim djelima al-Aš'ari odabire nekoliko načela koja odvajaju aš'arite od mutazilitske škole mišljenja. Docnije ih je al-Gazāli dao u konsolidiranu obliku u svom *Iḥyā'*[12] kao *Principe vjerovanja* ili *Qawā'id al-'Aqā'id*, a Imam Faḫr al-Dīn al-Rāzi ih je mnogo detaljnije objasnio. Glavni problemi u kojima se aš'arizam razlikovao od mu'tazilita bili su: (1) koncepcija Boga i priroda njegovih atributa; (2) sloboda ljudske volje; (3) kriterijum istine i mjerilo dobra i zla; (4) Vizija (*rūya*) Boga; (5) stvorenost Qur'āna; (6) mogućnost nametanja nemogućih obaveza stvorenjima; (7) obećanje nagrade i prijetnja kaznom; (8) racionalna ili neracionalna osnova Božjih djelatnosti; (9) obaveza Boga da čini ono što je najbolje za njegova stvorenja.[13]

Problemi koje su aš'ariti raspravljali u svom sistemu mogli bi se široko klasificirati u dvije kategorije: (i) teologijske i (ii) metafizičke.

## C

## *Temeljna načela ašaritske teologije*

1. KONCEPCIJA BOGA I PRIRODA NJEGOVIH ATRIBUTA – Prema aš'aritima, Bog je jedan, on je jedinstveno, vječnopostojeće Biće; On nije supstanca, nije tijelo, nije akcident, nije ničim ograničen, nije u prostoru. On posjeduje atribute kao što su spoznaja, moć, život, volja; on čuje, vidi, govori.

[11] Al-Aš'ari, *op. cit.*, str. 4-9.
[12] Al-Gazāli, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, str. 53.
[13] Šibli, *op. cit.*, str. 59.





O prirodi Božanskih atributa postojala su prije aš'arita dva ekstremna stajališta. S jedne strane, postojali su ekstremni atributisti (*ṣifātīsti*), antropomorfisti (*muǧassimīn*) i komparativisti (*mušabbihīn*), koji su govorili da Bog ima sve atribute pomenute u Qur'ānu i da svi takvi atributi, kao što su da Bog ima ruke, noge, uši, oči i Njegovo čvrsto sjedenje (*istiwa*) na Prijestolju, moraju biti uzeti u njihovu doslovnom smislu. Ovakav stav o Božjim atributima čisti je antropomorfizam, koji implicira Božje tjelesno postojanje. S druge strane, bili su mu'taziliti koji su tvrdili da je Bog jedan, vječan, jedinstven, apsolutno Biće koje ne pogađa nikakva dvojnost. Njegova esencija sadržana je sama u sebi. On nema nikakvih atributa izvan Svoje esencije. Njegova bit je, na primjer, spoznavanje, moć, gledanje, htijenje itd. Oni ne prihvataju tezu da su Božji atributi strani i da su dodani Njegovoj esenciji.

Aš'ariti su branili stajalište koje je, takoreći, zauzimalo poziciju izmirenja između dvaju ekstremnih gledišta. U skladu sa ṣifātistima i u suprotnosti prema mu'tazilitima i »filozofima« (onima koji su bili pod grčkim utjecajem), aš'ariti su govorili da Bog ima atribute općenito. Oni su klasificirali Božje atribute u dvije glavne grupe: (i) *ṣifāt-i ṣalbiyya* ili *negativni atributi* i (ii) *ṣifāt-i wuǧūdīyya* tj. *egzistencijalni* ili *pozitivni atributi*. Prema njima bilo je sedam *sīfāt-i wuǧudiyya* koje oni također nazivaju *ṣifāt-i 'aqlīyya* ili *racionalni atributi*, a to su: spoznaja, moć, volja, život, slušanje, gledanje i govor.

Ekstremni ṣifātisti su mislili da čak i atribute Boga koji impliciraju Njegovu tjelesnu egzistenciju također treba uzeti u njihovu doslovnom smislu. Nasuprot njima, aš'ariti su smatrali da Bog ima očito antropomorfne atribute, bez sumnje, ali ih ne treba shvatati u njihovu doslovnom smislu. Oni su vjerovali *bila kaifa*, tj. bez pitanja »kako« i *bila tašbīh*, tj. bez izvođenja bilo kakve usporedbe.[14]

Aš'ariti ovdje izvode princip da su atributi Boga jedinstveni i da se bitno razlikuju od atributa stvorenih bića i kao takvi ne mogu se s njima porediti. Ovo znači da, ako je bilo koji kvalitet ili termin primijenjen na Boga, on mora biti shvaćen jedinstveno, a nikad u smislu kako se normalno koristi kada se primjenjuje na stvorena bića. Zbog doktrine *muḫālafa*, aš'ariti su smatrali da mi ne možemo pripisati bilo koji atribut Bogu mimo onoga kako je to primijenjeno u Qur'ānu. Božji atributi se razlikuju od stvorenja, ne u stepenu već u vrsti, tj. u čitavoj njihovoj prirodi.

Aš'ariti su, nasuprot mu'tazilitima, govorili da »Bog ima atribute koji su mu vječno inherentni i da su dodatak Njegovoj esenciji...«[15] Ovi atributi su vječni ali niti su identični s njegovom esencijom, niti se posve od nje razlikuju, niti su nešto drugo od Njegove esencije. Bog spoznaje, na primjer, to znači da Bog imà spoznaju kao atribut sebi inherentan i, mada to nije sasvim isto što i Njegova esencija, ipak nije nešto sasvim različito i drugačije od Njegove esencije. Aš'ariti ovdje brane vrlo tešku poziciju.

[14] Al-Aš'ari, *al-Ibāna*, str. 47.
[15] *Idem*, *al-Maqālāt*, str. 291.

Oni su bili između dvaju polova dileme. Tu nisu mogli da prihvate vječne atribute Boga kao identične, niti pak posve različite od Božje esencije!

Nisu se mogli složiti s mutazilitskim stanovištem i prihvatiti identitet atributa s Božjom esencijom zbog toga što bi to bilo virtuelno odbijanje atributa. Oni također nisu mogli prihvatiti da su ovi vječni atributi nešto sasvim različito ili nešto drukčije i odvojeno od Boga, jer bi ih to vodilo mnogostrukosti eternalija i stavu protiv Božjeg jedinstva. Stoga su smatrali da su ovi atributi u jednom smislu uključeni, a u drugom isključeni iz Božje egzistencije.[16] Općenito je poznato da aš'ariti nisu držali esenciju (*māhiyya*) i atribute (*ṣifāt*) različitim stvarima i da oni ne mogu biti drukčiji u slučaju Boga, Svevišnjeg Bića. Aš'ariti su pravili razliku između značenja ili konotacije (*mafhūm*) stvari i njene zbilje (*ḥaqīqa*). Kada je riječ o njihovu značenju, atributi i Božja esencija nisu isto, a kao takvi atributi su dodatak Božjoj esenciji, tj. oni imaju različita značenja. Značenje *đāt* (*biti*) različito je od značenja raznih atributa. Božja esencija, na primjer, nije spoznavanje, moć ili mudrost, ali ako se ima na umu njihova najviša *ḥaqīqa* (zbilja ili aplikacija), atributi su inherentni Božanskoj biti i otuda nisu nešto različito ili nešto drukčije od Božje esencije.[17]

Da bi potkrijepili gornje stajalište aš'ariti su razvili slijedeće argumente:

Analogni argument aš'arita starije generacije kaže da Božja djela dokazuju da on zna, da ima moć i htijenje; ona također dokazuju da On ima spoznaju, moć, volju itd., zbog toga što se osnova zaključka ne može razlikovati u različitim stvarima. Što je istina u slučaju stvorena bića, mora također biti istinom i u slučaju Božanskog Bića.[18] U slučaju ljudskog bića pod »spoznavanjem« razumijevamo onoga tko ima znanje i čak zdrav razum i tko izvodi liniju razgraničenja između jedne esencije i njenih atributa. Analogno, razlika mora biti izvedena između Božje esencije i Njegovih atributa. Esencija i atributi ne treba da budu slijepo postavljeni u Božansko biće. Otuda Božji atributi ne mogu biti identični s Njegovom biti, kao što su to mu'taziliti smatrali. Međutim, ovo analogijsko zaključivanje vrlo je slabo, jer ono što je istina za konačno biće ne treba da bude nužno istinito za beskonačno biće. Ipak, prema doktrini *muḫālafa*, Božja spoznaja, moć ili volja, zapravo svi njegovi racionalni atributi, imaju posve različita značenja ako se primijene na stvorena bića.

Drugo, oni su tvrdili da, ako su svi Božji atributi identični s Njegovom esencijom, Božanska esencija mora biti homogena kombinacija kontradiktornih kvaliteta. Na primjer, Bog je milostiv (*raḥīm*), a također osvetoljubiv (*qahhār*); oba kontradiktorna atributa će konstituirati esenciju Boga koji je jedan, jedinstven i nedjeljiv (*aḥad*), a to je apsurd.

Dalje, ako su atributi identični s Božjom esencijom i ako su, na primjer, Njegova spoznaja, moć i život Njegova sama esencija, ne bi ničemu služilo njihovo pripisivanje Njemu, jer bi to konačno bila virtuelna

[16] Abu al-'Ala, *Šarḥ-i Mawāqif*, str. 571.
[17] *Ibid.*, str. 581-82.
[18] Al-Šahrastāni, *op. cit.*, str. 51.





primjena Njegove esencije na nju samu, što je beskorisno. Otuda Božanski atributi ne mogu biti identični s Božanskom esencijom.

Treće, ako se atributi Boga ne razlikuju od Njegove esencije, značenja različitih atributa bit će egzaktno ista, jer je Božja esencija jednostavno i nedjeljivo jedinstvo. Značenja spoznavanja, htijenja i življenja, na primjer, bit će upravo ista, i tako će spoznaja značiti moć ili će moć značiti život itd.[19] To je također apsurd. Ovi različiti atributi impliciraju različita značenja i otuda ona ne mogu biti identična s Božjom esencijom. Njegova esencija je jedna i On ima mnogo atributa vječno inherentnih u Njemu; mada nisu identični s Njegovom esencijom, oni ipak nisu apsolutno različiti od nje.

2. SLOBODNA VOLJA – O pitanju slobodne volje ili o sposobnosti čovjeka da izabere i izvede akciju, aš'ariti opet zauzimaju središnju poziciju između slobodnjačkih i fatalističkih stajališta, koje su zauzimali mu'taziliti i ğabriti. Ortodoksi i ğabriti su zauzimali, svaki sa svoje strane, sasvim fatalističko stajalište. Oni su držali da su ljudska djela predeterminirana i predestinirana od Boga. Čovjek nema moći da izvede bilo koju akciju. »Sve«, oni tvrde, »jeste od Boga«. Bog ima apsolutnu moć nad svim, uključujući ljudsku volju i ljudske akcije. Mu'taziliti i qadariti, s druge strane, smatrali su da čovjek ima punu moć da stvara djelo i ima punu slobodu u svom izboru, premda je ta moć u njemu od Boga stvorena.

Aš'ariti su se uputili srednjim putem. Oni prave razliku između kreacije (*ḫalq*) i postizanja (*kasb*) jedne akcije. Prema njima, Bog je kreator (*ḫāliq*) ljudskih akcija, a čovjek je onaj koji postiže (*muktasib*). »Akcije ljudskih bića su stvorene (*maḫlūq*) od Boga, stvorenja nisu u stanju da stvore bilo kakvu akciju.[20] Nema tvorca osim Boga i ljudska djela su stoga Njegova kreacija.«[21] Moć (*qudra*) prema njima, ili je (i) izvorna (*qadīma*) ili (ii) izvedena (*ḥādīta*). Samo je vječna moć efektivna. Izvedena moć ne može stvoriti ništa. Moć koju ima čovjek dobivena je od Boga i kao takva ona je izvedena.[22] Al-Aš'ari je rekao: »Pravi smisao postizanja jeste pojavljivanje stvari ili događaja zahvaljujući izvedenoj moći, a to je postignuće za osobu po čijoj izvedenoj moći se pojavljuju stvar ili događaj.«[23] Bog je tako tvorac ljudskih akcija, a čovjek je onaj koji ih stiče. Čovjek ne može stvoriti ništa; on ne može izvesti djelo. Bog stvara u čovjeku moć i sposobnost da izvede neko djelo. On u njemu također stvara moć da izvrši slobodan izbor (*iḫtiyār*) između dviju alternativa – između proizvodnji akcije. Navika je, odnosno priroda Boga da stvara akciju koja odgovara izboru i moći koju je sam stvorio u čovjeku. Tako je čovjekova akcija stvorena od strane Boga, kako u pogledu te inicijative, tako i s obzirom na proizvod ili izvršenje. Čovjek je slobodan samo u izboru

[19] Al-Aš'ari, *al-Maqālāt*, str. 484.
[20] *Ibid.*, str. 221.
[21] Al-Aš'ari, *al-Ibāna*, str. 9.
[22] *Idem*, *al-Maqālāt*, str. 539-54.
[23] *Ibid.*, str. 542.

između alternativa, a također u usmjerenju ka posebnoj akciji slobodno izabranoj. Praveći izbor i smjerajući da izvrši djelo, čovjek postiže (*iktisāb*) ili pohvalu i nagradu od Boga, ako je napravio dobar izbor, ili kaznu i osudu ako je napravio loš izbor. Tako su aš'ariti u nastojanju da izbjegnu fatalističku poziciju uveli doktrinu postizanja kojom, misle oni, mogu uvažiti čovjekovu slobodnu volju i učiniti ga odgovornim. Čovjek nema slobodne volje u mutazilitskom smislu; on nema stvarne i efektivne moći, ali on ima izvjesnu izvedenu moć s pomoću koje postiže učešće u proizvodnji akta. U slučaju voljnih akcija ljudskih bića postoje, takoreći, dva uzroka: djelo je kombinovan rezultat stvarnog uzroka, Boga i izbora i namjere čovjeka, onoga koji postiže, onoga koji ima neefektivnu moć zbog toga što je ta moć u svojoj biti izvedena. Bog stvara na dva načina – ili s locusom (*maḥall*) ili bez locusa. Čovjekove akcije su Njegove kreacije s locusom.[24] »Bog stvara u čovjeku moć, sposobnost, izbor i volju da bi izveo neki čin, a čovjek obdaren ovom izvedenom moći slobodno bira jednu od alternativa i namjerava ili hoće da izvrši akciju i, u skladu s tom namjerom, Bog stvara i dovršava to djelo.«[25]

To je ona namjera s čovjekove strane koja ga čini odgovornim za njegova djela. Čovjek ne može imati inicijativu ni u kojem slučaju, niti može proizvesti bilo koje djelo. Ali, izvršenje djela nastaje djelomično zahvaljujući njegovoj namjeri. On tako postiže valjanost ili nevaljanost akcije zbog svoga nastojanja da čini dobro ili loše djelo. Čovjekov slobodan izbor je, takoreći, jedan slučaj Božjega uzrokovanja akcije korespondirajuće tome izboru. U ovome su aš'ariti došli vrlo blizu okazionalizmu Malebrancha koji se pojavio u Evropi osam i po stoljeća docnije. Ova saglasnost i harmonija između izbora čovjekova i Božje kreacije, prema aš'aritima, ne ovisi o prethodno ustanovljenoj harmoniji od strane Boga, već nastaje zbog njegove navike ili prirode da stvara harmoniju kadgod je ljudska akcija posrijedi.

Ovo je, ukratko, rješenje problema slobodne volje koje su ponudili aš'ariti. Ašaritsko stajalište o ovome problemu opterećeno je logičkim i etičkim teškoćama. Za njih je stvarno bilo vrlo teško da usklade apsolutnu determinaciju svih događaja od strane Boga s čovjekovom odgovornošću za svoja djela. Neki docniji aš'ariti, posebno imam Faḫr al-Dīn al-Rāzi, odbacili su koprenu postizanja da bi izbjegli optužbu za fatalizam i zagovarali su goli determinizam.[26]

3. PROBLEM RAZUMA I OBJAVE I KRITERIJUM DOBRA I ZLA – Aš'ariti se razlikuju od mu'tazilita u pitanju tko treba da bude osnovom ili izvorom istine – razum ili objava. Obje škole prihvataju nužnost razuma za racionalno razumijevanje vjerovanja, ali su se razlikovale s obzirom na pitanje tko je bitniji – razum ili objava, napose u slučaju konflikta – da li razum ili objava ima prednost. Mu'taziliti su govorili da je razum bitniji od objave i on je imao prednost nad objavom. Objava se uglavnom slaže

[24] Abu al-'Ala, *op. cit.*, str. 625.
[25] Al-Šahrastāni, *op. cit.*, str. 53.
[26] Šibli, *op. cit.*, str. 72.





s onim što prihvata razum, a ako bi postojao sukob između njih dvoje, razum ima prednost, a objava mora biti interpretirana tako da bude u skladu s diktatom razuma.

Aš'ariti su, s druge strane, držali objavu bitnijom: ona je izvor najviše istine i stvarnosti, a razum treba uglavnom da se slaže s onim što je dano objavom. Aš'ariti preferiraju objavu u odnosu na razum u slučaju sukoba između njih. Zapravo to je jedan od fundamentalnih principa u kojima se racionalni *Kalām* mu'tazilita razlikuje od ortodoksnog *Kalāma* aš'arita. Ako se čisti razum učini jedinom osnovom ili izvorom istine i stvarnosti, uključujući istinu i stvarnost najfundamentalnijih principa ili pojmova na kojima je islam utemeljen, to će biti čista spekulativna filozofija ili bolje racionalna teologija općenito, a ne doktrinarna teologija posebne historijske religije, tj. islama. Islam je utemeljen na određenim fundamentalnim principima ili konceptima koji su, s obzirom na to da su nadosjetilni po prirodi, nepodobni za racionalni dokaz. U ove principe se mora vjerovati na osnovi objave. Objava je tako realna osnova istine i stvarnosti ovih temeljnih postavki islama. Vjerovanje, utemeljeno na objavi, mora biti racionalizirano. Islam kao religija, bez sumnje, prihvata nužnost racionaliziranja svoga vjerovanja. Ali, prihvatanje nužnosti racionalizacije vjerovanja nije prihvatanje čistog razuma ili analitičke misli kao jedinog izvora ili temelja islama kao religije. Razum, bez sumnje, ima pravo da procjenjuje islam i njegove osnovne principe, ali ono što se procjenjuje takve je prirode da se ne može potčiniti procjeni razuma izuzev njegovim vlastitim pojmovima. Razum stoga mora biti potčinjen objavi. Njegova funkcija je da racionalizira vjeru u temeljne principe islama, a ne da postavlja pitanja o vrijednosti ili istini principa utvrđenih na osnovi objave otjelovljene u Qur'ānu i Sunni. Problem kriterijuma dobra slijedi kao posljedica problema razuma i objave. Problem dobra i zla jedan je od najkonkretnijih problema islamske teologije. Mu'taziliti su smatrali da je razum, a ne objava kriterij ili mjerilo moralnog suđenja, to jest dobrote ili zloće jedne akcije. Istina i moralna vrijednost stvari i ljudskih akcija moraju biti određene razumom. Oni su govorili da su moralni kvaliteti dobra i zla objektivni: inherentni su samoj prirodi stvari ili akcija i kao takvi mogu biti spoznati razumom i o njima se može odlučivati kao o dobrima ili lošim.

Aš'ariti su, nasuprot mu'tazilitima, držali objavu a ne razum stvarnim autoritetom i kriterijem za određivanje dobroga i lošeg. Dobro i zlo akcije (*ḥusn wa qubḥ*) nisu svojstva njima inherentna; pobrojeni su više akcidenti (*a'rāḍ*). Akcije u sebi nisu ni dobre ni zle, Božanski Zakon čini ih dobrima ili zlima.

Da bismo jasnije izveli osnovu kontroverze između mu'tazilita i aš'arita treba ovdje objasniti tri različita smisla u kojima se koriste pojmovi dobro i zlo.[27]

(1) Dobro i zlo se koriste u pogledu savršenosti i nedostatka. Kada kažemo da je određena stvar ili akcija dobra ili loša (na primjer znanje je

[27] Qāḍi 'Aḍḍ i Sayyid Šarif, *Mawāqif*, Vol. IV, str. 182; *Muṣallam al-Ṭubūt*, str. 114.

dobro, a neznanje loše), mi mislimo da je to kvalitet koji čini njegova vlasnika savršenim ili uključuje neki njegov nedostatak.

(II) Ovi termini također se koriste u utilitarnom smislu značenja dobitka i gubitka u svakodnevnim poslovima. Ono što je korisno ili ima korist u našem iskustvu dobro je, a suprotno je loše. Ono što nije korisno niti štetno, niti je dobro niti loše.

I aš'ariti i mu'taziliti slažu se s time da je u ova dva smisla, pomenuta gore, razum kriterij ili mjerilo dobra i zla. Nema razlike u shvatanju u gornja dva smisla. Međutim, dobro i loše u drugom smislu mogu varirati od vremena do vremena, od individue do individue i od mjesta do mjesta. U ovom smislu ne postoji ništa stalno ili univerzalno dobro ili loše; ono što je dobro za nekoga može biti loše za druge i *vice versa*. To implicira da su dobro i zlo subjektivni, a ne objektivni i realni. Otuda akcije niti su dobre niti loše, ali iskustvo i izvodljivost mogu ih učiniti takvim i stoga one mogu biti spoznate od razuma bez pomoći objave.

(III) Dobro i zlo se koriste u trećem smislu preporučljivoga i pohvalnog i pokusnog u ovom svijetu i nagradljivoga ili kažnjivog, kao što može biti slučaj na drugom svijetu.

Aš'ariti kažu da dobro i zlo u njihovu trećem smislu moraju biti shvaćeni kroz objavu, a ne razumom kao što su mu'taziliti smatrali. Prema aš'aritima, samo objava određuje djelo kao dobro ili loše. Ono što je preporučeno od *Šerijata* to je dobro, ono što je zabranjeno, to je loše. *Šerijat* može izokrenuti kao ranije označeno nešto dobro u zlo i *vice versa*. Djela po sebi niti su dobra niti loša, nema ništa u njima što bi ih učinilo pohvalnime (dobrim) ili kažnjivim (lošim). Ona su nagradiva ili kažnjiva objavom *Šerijata*. Pošto svojstvo dobra i zla nije smješteno u samu prirodu nekoga čina, ne postoji pitanje njegova spoznavanja s pomoću razuma.

4. PROBLEM VJEČNOSTI QUR'ĀNA – Postoji velika opreka o pitanju je li Qur'ān stvoren ili nestvoren i vječan. Ovo pitanje povezano je s drugim pitanjem: da li je govor jedan od Božjih atributa ili nije. Ortodoksni muslimani, uključujući aš'arite, govorili su da Bog ima govor kao jedan od svojih sedam racionalnih atributa, a s obzirom na to da su njegovi atributi vječni, Božanski govor, tj. Qur'ān, također je vječan.

Što se tiče vječnosti Qur'āna, aš'ariti su ponovno prihvatili jednu posredničku poziciju između ekstremnih stanovišta ẓāhirita i mu'tazilita. Ḥanbaliti i drugi ẓāhiriti (ekstremne, ortodoksne škole), smatrali su da je Božji govor, tj. Qur'ān, sastavljen od slova, riječi i glasova inherentnih Božjoj esenciji i stoga je vječan. Neki ḥanbaliti su išli još dalje pa su smatrali da su omot i povez Qur'āna vječni.[28] Mu'taziliti i dio rafiḍita išli su u drugi ekstrem i držali da je Qur'ān stvoren. Oni su poricali sve atribute Boga, uključujući atribut govora na osnovu toga da, ako bi govor bio vječni atribut Boga, onda bi postojalo mnoštvo eternalija i vjerovanje koje je politeizam, a nasuprot osnovnim načelima islama. Oni su dalje smatrali da je »Qur'ān sačinjen od sukcesivno uređenih dijelova, a pošto

[28] Baihaqi, *Kitāb al-Asmā' w-al-Ṣifāt*, str. 198.





je sve sastavljeno od takvih dijelova mora biti vremenito«.[29] Otuda Qur'ān mora biti stvoren. Aš'ariti su smatrali da je Qur'ān sačinjen od riječi i glasova, ali da to nije inherentno Božjoj esenciji. Oni su napravili distinkciju između vanjskog i konkretnog izraza Qur'āna u jeziku i stvarnoga po sebi postojećega, njegova značenja i smatrali su da je Qur'ān, s obzirom na to da je izražen riječima i glasovima bez sumnje vremenit (*ḥādiṯ*); nasuprot mu'tazilitima tvrdili su da je Qur'ān po svojim značenjima nestvoren i vječan. »Po sebi postojeće značenje« vječno je inherentno Božjoj esenciji. Ova značenja su izražena; njihov izraz u jeziku je vremenit. To je zbog toga što neko značenje iako ostaje isto, može biti različito izraženo u različita vremena na različitim mjestima i od različitih osoba ili naroda. Oni su dalje smatrali da je ovo značenje atribut drukčiji od spoznaje i volje i kao takav vječno je inherentan Božjoj esenciji i stoga sam vječan.[30]

U prilog ovom stanovištu aš'ariti su razvili slijedeće argumente:[31]

(I) Qur'ān je »znanje od Boga«; on je, stoga, neodvojiv od Božjeg atributa spoznaje koji je vječan i nestvoren. Otuda je on također vječan i nestvoren.

(II) Bog je stvorio sve Svojom riječju *kun* (budi) i ova riječ koja je u Qur'ānu nije mogla biti stvorena, inače bi stvorena riječ bila kreator, što je apsurdno. Stoga je Božja riječ nestvorena tj. vječna.

(III) Qur'ān pravi razliku između kreacije (*ḫalq*) i naredbe (*amr*) kada kaže: »Nisu li kreacija i naredba samo Njegove?« Otuda Božja naredba, Njegova riječ ili *kalām*, koja je sigurno nešto drugo nego stvorene stvari (*maḫlūq*), mora biti nestvorena i vječna.

(IV) Dalje, Bog kaže Mojsiju: »Ja sam te izabrao među ljudima Mojim apostolatom i Mojom riječju.« Ovaj stih znači da Bog ima govor. Ponovo, Bog se obraća Mojsiju riječima: »Gledaj, Ja sam Tvoj Gospodin.« Ako je riječ upućena Mojsiju stvorena stvar, to će značiti da stvorena stvar tvrdi da je ona Mojsijev Gospodin (Bog) što je apsurdno. Božja riječ stoga mora biti vječna. Aš'ariti dalje, kažu da svi najrazličitiji argumenti koje su izveli mu'taziliti (u *Šarḥ-i Mawāqif* pomenuto je više od osam takvih argumenata), kako bi podržali svoje uvjerenje da je Qur'ān stvoren, mogu biti primijenjeni samo na izraženi Qur'ān, a ne na stvarni Qur'ān, što će docnije biti »značenje Qur'āna«.[32]

5. PROBLEM LIJEPE VIZIJE. – O pitanju Lijepe vizije, aš'ariti inzistiraju na svom stavu pomirenja, ponovno pokušavajući da prihvate srednji put između ekstremno antroporfističkog stajališta ẓāhirita i drugih ortodoksnih muslimana s jedne strane, i stanovišta mu'tazilita i »filozofa« s druge strane. Ortodoksni muslimani i ẓāhiriti, posebno, smatrali su da je moguće vidjeti Boga i da će pravedne osobe zbilja imati viziju Boga kao glavnu nagradu za svoja dobra djela. Oni, dalje, kažu da Bog čvrsto sjedi na Svom Prijestolju, on postoji u raznim pravcima i vrijedan je da se na Njega ukaže i misli. Mu'taziliti i »filozofi« poricali su mogućnost gledanja

[29] Qāḍi 'Aḍd i Sayyid Šarif, *op. cit.*, str. 601.
[30] *Šarḥ-i Mawāqif*, str. 602; *al-Ibāna*, str. 23-42.
[31] *Al-Maqālāt*, str. 292
[32] Dahabi, *Mīzān al-I'tidāl* (Alahabad izdanje), str. 179-93; al-Aš'ari, *al-Maqālāt*, str. 582-602.

Boga očima, jer bi to impliciralo tjelesnu egzistenciju, a to je apsurdno. Aš'ariti su nasuprot mu'tazilitima i »filozofima«, a slažući se s ortodoksima, smatrali da je moguće vidjeti Boga,[33] ali se nisu mogli složiti s njihovim stanovištem da je Bog protežan i da se na Njega može pokazati. Oni su prihvatili filozofijski princip da sve što je proteženo i prostorno mora biti slučajno i prolazno, a Bog niti je protežno niti vremenito biće. Ova tvrdnja im je stvorila teškoću, jer ako Bog nije prostoran, a samo prostorna stvar može da se vidi, onda se Bog ne može vidjeti;[34] ali je ovaj njihov zaključak u opreci s njihovim stanovištem da je Lijepa vizija moguća. Kako bi razriješili ovu teškoću oni potvrđuju mogućnost gledanja nekog predmeta čak i ako on nije prisutan ispred onoga tko opaža.[35] Ovo je bila vrlo specifična i neodrživa pozicija, jer je zanemarivala sve principe optike.

Moguće je vidjeti Boga čak i ako naše čulo gledanja ne dobiva odgovarajuću »impresiju« predmeta. Osim toga, moguće je za Boga da stvori u ljudskim bićima sposobnost da Ga vide bez nužnih uslova gledanja, kao što je npr., prisustvo u konkretnoj formi samog predmeta u prostoru i vremenu; nadalje, tu je normalan uslov specifičnog osjetilnog organa, odsustvo ometanja i opstrukcije percepcije itd. Iako Bog nije prostoran i ne postoji u prostoru i vremenu,On »ipak« može učiniti sebe vidljivim Svojem stvorenju kao »pun mjesec«. Dalje, oni su inzistirali na tome da je vizija Boga *moguća* bez ikakve impresije na naš osjetilni organ zbog nekoga drugoga razloga. Ne postoji praktično razlika između »opažaja« i »naknadne slike« izuzev u tome da opažaj ima jedan dodatni kvalitet nad zajedničkim kvalitetima danim u oboje, a taj dodatni kvalitet, tj. utisak na čulni organ, proizveden od strane nekog izvanjskog predmeta, ne pravi nikakvu razliku u percepciji predmeta. Otuda, premda ovog utiska nema u slučaju gledanja Boga, on se ipak može nazvati »viđenjem«. Slabost ovog argumenta očita je svakom studentu psihologije, jer je predodžba moguća samo ako joj prethodi stvarna impresija predmeta na osjetilni organ. Zbiljski utisak predmeta stoga je također preduslov predstave u slučaju Lijepe vizije.

Aš'ariti su se suočili s još jednom teškoćom. Mu'taziliti su istakli da, ako je viđenje Boga moguće, to mora biti moguće pod svim okolnostima i u sva vremena; ta mogućnost se duguje ili esenciji Božanstva, ili nekom neodvojivom atributu u Njemu. I u jednom i u drugom slučaju trebalo bi da je viđenje moguće u svako vrijeme. Ako je moguće u svako vrijeme, ono je moguće sada, a ako je moguće sada, mi Ga moramo vidjeti sada, jer ako su svi uslovi »vizije« prisutni, zbiljsko viđenje mora uslijediti. Aš'ariti su dali naivnu primjedbu na slijedeći način: »Mi ne možemo prihvatiti nužnost da će doći do stvarna viđenja čak i kada je svih osam uslova ispunjeno.«

Svoje stavove Aš'ariti su potkrijepili objavom. Prema Qur'ānu Mojsije je ovako molio Boga: »O, moj Gospodine, pogledaj me da bih Te mogao

[33] *Al-Ibāna*, str. 9.
[34] Šibli, *op. cit.*, str. 63.
[35] *Šarḥ-i Mawāqif*, str. 610-24.





vidjeti.« Da je viđenje nemoguće, Mojsije ne bi bio rekao tako, jer inače slijedi da je on ili znao svoju nesposobnost, ili ne, a obje alternative su apsurdne: pametna osoba poput Mojsija nije mogla ne znati za takvu nemogućnost i nije mogla moliti ono što nije moguće.

Dalje, prema Qur'ānu, Bog kaže Mojsiju: »Ako planine ostanu na svom mjestu, ti Me možeš vidjeti«, a ako je prethodno moguće, potonje također mora biti moguće. Ovdje je uzrok čvrstina planine, u sebi nešto moguće. Stoga posljedica, vizija Boga, mora također biti moguća. Neki drugi stihovi također potkrepljuju ovaj zaključak.[36] Postoji nekoliko kontroverznih problema drugostepenog značaja u kojima su se aš'ariti razlikovali od mu'tazilita. To su, na primjer, obećanje nagrade i prijetnja kaznom od strane Boga; da li je Bog mogao učiniti svoja stvorenja odgovornima za akcije za koje ona nisu sposobna; da li su Božje akcije obavezne da se zasnivaju na racionalnim razmatranjima i na svrsi; je li On obavezan da čini najbolje za svoja stvorenja i je li spoznaja Boga ili priznavanje Njegove egzistencije utemeljeno na razumu, ili na objavi.

Ovi teološki problemi drugorazrednog značaja su manje ili više posljedice glavnih principa u kojima se aš'ariti i mu'taziliti razlikuju.

Aš'ariti su smatrali da je samo Bog stvarni uzrok svega što jeste; samo On posjeduje stvarnu i efektivnu moć, a ta moć je neograničena; Njegova volja je apsolutno slobodna – ničim nije determinirana. Kakvugod moć ljudska bića vidljivo posjedovala, to je od Boga. Čovjek ne može imati nikakvu stvarnu i efektivnu moć. S obzirom na to da je Bog apsolutno slobodan u Svojoj akciji, on nije obavezan da djeluje u skladu s racionalnim ciljem. On ne djeluje svrhovito, jer bi inače Njegove akcije bile determinirane nečim vječnim i drukčijim nego što je On Sam, pa ne bi ostao apsolutno slobodan. Vanjski cilj mogao bi ograničiti Božju svemoć. Poput Spinoze, al-Aš'ari je smatrao da u Božjem umu nema svrhe koja bi mogla određivati Njegovu djelatnost. Iz ovog antisvrhovitog stanovišta slijedi da, pošto Božje djelovanje nije svrhovito, On nije obavezan da čini ono što je najbolje za Njegova stvorenja. On čini ono što želi. Međutim, s obzirom na to da je On apsolutno inteligentno i pravično biće, Njegova djela su, u stvari, sva puna mudrosti.[37]

Nasuprot mu'tazilitima, aš'ariti kažu da nas Bog može činiti odgovornim za djela koja nisu u našoj moći. Mu'taziliti smatraju da Bog to ne može činiti, jer bi to bio iracionalan i nepravičan čin s Njegove strane. Sve škole mišljenja u islamu prihvatile su tezu da je moć ili sposobnost čovjeka da čini, nešto dano od Boga. Međutim, mišljenja se razlikuju oko toga je li ova moć ili sposobnost realno efektivna u nastanku neke radnje. Mu'taziliti i qadariti su govorili da je čovjekova moć potpuno efektivna i da on može inicirati radnju. Međutim, aš'ariti su govorili da, pošto je radnja izvedena, ona ne može imati efektivnu snagu. Slične su njihove pozicije s obzirom na mogućnost čina. Ova mogućnost je, bez sumnje, dana od Boga kao akcident, ali mu'taziliti, osobito abu al–Hudail 'Allāf,

[36] *Al-Ibāna*, str. 13-20.
[37] *Al-Maqālāt*, str. 252; Šibli, *'Ilm al-Kalām*, str. 59.

smatraju da je ova sposobnost dana čovjeku *istovremeno* s izvršenjem čina. Međutim, aš'ariti kažu da je ona dana prije stvarnog izvršenja čina;[38] kako je sposobnost pokretanja radnje uglavnom akcident u čovjeku, ima samo momentalnu egzistenciju i nema praktičke koristi za čovjeka u izvršavanju djela. U stvari, ona prestaje kada dođe do stvarne akcije. Čovjek stoga čini djelo praktički bez posjedovanja moći i sposobnosti da to čini. On je učinjen odgovornim za svoja djela zbog toga što slobodno bira između dviju alternativnih radnji i namjerava da izvrši onu odabranu. Međutim, niti njegov izbor niti njegova namjera ne mogu proizvesti djelo. Bog je onaj koji stvara radnju, on je njezin *efektivni* i stvarni uzrok.[39]

Postoje uglavnom gotovo iste kontroverze o pitanju Božjega obećanja i nagrade čestitima i Njegove prijetnje kaznom grešnima. To je bio jedan od pet glavnih problema od kojih je mutazilitski pokret krenuo.[40] Mu'taziliti su smatrali da je Bog obavezan da ispuni Svoje obećanje nagrade i kazne. Svaka radnja, dobra ili loša, mora imati vlastiti tok iz kojega će slijediti logičke i normalne konsekvence. Dobro djelo, stoga, mora biti praćeno nagradom, a loše kaznom. Bog je to obećao u Qur'ānu i On kao pravično biće, ne može činiti drukčije, tj. On ne može kazniti čestitoga, a oprostiti grešnom.

S druge strane aš'ariti su smatrali da, pošto je Bog svemoćan, on je apsolutno slobodan u svojoj volji. On može kazniti svoja stvorenja čak i ako nisu počinila nikakav grijeh, i nagraditi Svoja stvorenja čak ako nisu činila valjana djela. Za Boga nije ništa obavezujuće. Njegova volja nije predmet teleoloških razmatranja. Nužnost Njegove vlastite prirode jest da ispunjava obećanja nagrade čestitima i da ne čini drukčije. U Njegovoj beskonačnoj milosti je da On može oprostiti bilo kojem grešniku ili grešnoj osobi, unatoč prijetnji kaznom za grešna djela. Akt oprosta također će biti u skladu s Njegovom prirodom kao najplemenitijega i najmilostivijeg bića.

## D

## *Ašaritska metafizika*

Al-Aš'arijevo interesovanje bilo je čisto teologijsko i njegove rasprave ne sadrže mnogo metafizičkoga.[41] Međutim, docniji aš'ariti smatrali su nemogućim da ostvare svoj glavni cilj odbrane vjerovanja i usklađenja uma s objavom bez polaganja računa o konačnoj prirodi zbilje. Al-Aš'arijev teološki sistem bio je tako smatran nekompletnim bez podrške metafizike. Sistem su potpuno izveli docniji aš'ariti, posebno Qāḍi abu Bakr Muhamed bin Ṭayyib al-Bāqillāni, koji je bio jedan od najvećih

[38] *Al-Maqālāt*, str. 43.
[39] Al-Šahrastāni, *op. cit.*, str. 53.
[40] Mas'ūdi, *Murūǧ al-Dahab*.
[41] Šibli, *op. cit.*, str.57; Iqbāl, *op. cit.*, str. 55.





među njima. On je bio iz Basre, ali je Bagdad odabrao za svoje stalno stanište i tu je i umro 403/1013. Bio je velik i originalni mislilac i napisao je mnogo vrijednih knjiga iz teologije te o raznim drugim predmetima. Koristio je neke čisto metafizičke pretpostavke u svojim teološkim istraživanjima, kao: supstancija je individualno jedinstvo, akcident ima samo trenutačnu egzistenciju i ne može postojati u kvalitetu, savršeni vakum je moguć, i tako je dao školi metafizičko utemeljenje. O njemu je zapadni učenjak primijetio: »Njegova slava proizlazi iz činjenice što je dodao niz značajnih elemenata i dao ih u formi koja je možda najsmjelija metafizička šema i gotovo sigurno najpotpunija teologijska šema koju je mišljenje ikada dalo. S druge strane, Lukrecijevi atomi padaju kroz prazan prostor, samorazvijajuće monade i prestabilirana harmonija Leibnitzova i sve kantijanske »stvari po sebi« slabe su i nemoćne u svojoj konzistenciji ako se usporede s ašaritskim doktrinama: nadalje, čak ni Kalvinova strogost, kakva je razvijena u njemačkim konfesijama, ne može se mjeriti s čvrstom egzaktnošću muslimanskih zaključaka.«[42]

S obzirom na to da su se aš'ariti prije svega zanimali za teološke probleme oni su svoje filozofijske diskusije uglavnom ograničili samo na pitanja koja je njihova misao direktno ili indirektno iznosila o tim problemima.[43] Htjeli to ili ne, morali su filozofirati »da bi sreli savremene filozofe na njihovu vlastitom tlu«. Međutim, kada su počeli filozofirati bili su vrlo revnosni, i postali su veliki metafizičari.

Baveći se najznačajnijim temeljnim načelima islama kao što su (I) egzistencija Boga kao tvorca univerzuma i Njegovo jedinstvo i jednota i (II) vjerovanje u Muhamedovo poslanstvo, oni su morali koristiti neke dokaze koji su iznuđivali neke metafizičke i epistemološke rasprave. Otuda su morali razviti specifičnu teoriju spoznaje i teoriju stvarnosti: Bog, najviši princip, prema aš'aritima je nužno postojeći; Njegova egzistencija identična je s njegovom esencijom. U dokazivanju Božje egzistencije aš'ariti su koristili tri argumenta. Njihov argument o kontingentnoj prirodi kretanja nema velikoga značaja za naša razmatranja. Slijedeća dva su:

(I) Sva su tijela, na kraju krajeva, jedno, smatraju oni, kada je u pitanju njihova esencija. Ali, unatoč ovom temeljnom jedinstvu, njihove su karakteristike različite. Otuda mora da postoji najviši uzrok ovih raznovrsnih karakteristika, a taj krajnji uzrok je Bog.

(II) Svijet je zavisan. Svaka zavisna stvar mora imati uzrok; stoga svijet mora imati uzrok a kako nijedna zavisna stvar ne može biti uzrok taj uzrok mora biti Bog. Premisa maior (tj. svaki događaj mora imati uzrok), ne zahtijeva dokaz. Premisu minor – svijet je zavisan, oni su dokazivali na slijedeći način: Sve što postoji u svijetu ili je supstancija ili kvalitet. Zavisni karakter kvaliteta evidentan je, a zavisnost supstancije proizlazi iz činjenice da supstancija ne može postojati odvojeno od

[42] Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* str. 200-01.
[43] *Šarḥ-i Mawāqif*, str. 15.

kvaliteta. Zavisnost kvaliteta čini nužnim zavisnost supstancije; inače vječnost supstancije izazvala bi vječnost kvaliteta.[44]

Aš'ariti su vjerovali u čuda koja su smatrali osnovom dokaza poslanstva a da bi odbranili to gledište morali su poricati zakone prirode. Oni su također poricali kauzalitet u prirodi i učinili Boga jedinim uzrokom svega.

Da bi se objasnila puna implikacija gornjih argumenata, njima je bilo nužno da razviju teoriju spoznaje i metafizike.

Svijet je sastavljen od stvari. Sada nastaje pitanje: što se podrazumijeva pod pojmom stvar, što je njena priroda i do koje je mjere možemo znati?

Al-Bāqillāni je definirao spoznaju kao spoznaju stvari onakve kakvom je ona po sebi.[45] Aš'ariti su definirali stvar kao »ono što postoji«. Svaka stvar je postojeća a svako postojeće je stvar.[46] Tako, prema aš'aritima, egzistencija bila nužna ili zavisna jeste stvar ili esencija stvari po sebi, a ne kvalitet dodan njoj, kao što su smatrali mu'taziliti. Al-Ğāḥiẓ, al-Ğubbā'i i neki drugi mu'taziliti basranske škole definirali su »stvar« kao ono što je poznato[47] i tvrdili da je egzistencija njen kvalitet, dodan njenoj esenciji. Za razliku od mu'tazilita aš'ariti su tvrdili da, ako je egzistencija jedan dodatni kvalitet, esencija po sebi bit će neegzistentna i otuda neentitet, a slijedeći dodatak kvaliteta »egzistencije« njoj, uključit će očitu kontradikciju u mjeri u kojoj će neegzistentno biti učinjeno egzistentnim.[48] To je apsurd. Stoga je prema aš'ritima, stvar po sebi, koja je objekt spoznaje, jedna egzistentna stvar ili tijelo. Sve što postoji u svijetu ovisna je egzistencija bilo da je supstanca ili kvalitet. U tom smislu Bog nije stvar.

Aristotelovske kategorije mišljenja aš'ariti su podvrgli kritičkom istraživanju. Zadržali su samo dvije od ovih kategorija – supstanciju i kvalitet. Ostale kategorije, kvantitet, mjesto, vrijeme itd. nisu ništa drugo do relativne karakteristike (*i'tibārāt*) koje postoje subjektivno u umu onoga tko spoznaje i nemaju odgovarajući objektivni realitet. Kao Berkeley, irski filozof, oni nisu pravili nikakvu razliku između primarnih i sekundarnih kvaliteta objekta. Svijet je, stoga, sastavljen od supstancije o kojoj reflektuje um, i kvaliteta koji nisu u stvari po sebi, već samo u umu onoga tko spoznaje. Kvaliteti su više akcidenti, zapravo nestalni, prolazni i subjektivni odnosi, te imaju samo trenutnu egzistenciju. Kvalitet ili akcident ne može postojati u drugome kvalitetu nego samo u supstanciji. Kako je supstancija neodvojiva od svojih akcidenata ona također mora biti prijelazna, jer ima samo trenutačno trajanje, upravo kao i akcidenti. Sve što postoji stoga predstavlja uglavnom prijelazne jedinice (subjektivne) koje imaju samo trenutačno trajanje. Aš'ariti su tako odbacili aristotelovsko stajalište o materiji kao »stalnoj mogućnosti (*hayūla*) dobivanja otiska forme (ṣūra)«, jer mogućnost niti je entitet niti neentitet već čisti

[44] Šibli, *op. cit.*, str. 87, 88.
[45] *Šarḥ-i Mawāqif*, str. 15.
[46] *Ibid.*, str. 128.
[47] *Al-Maqālāt*, str. 520.
[48] *Šarḥ-i Mawāqif*, str. 109.





subjektivitet. S inertnom materijom moraju također ići aktivna forma i svi uzroci. Oni su, također, uglavnom subjektivnosti. To ih je odvelo direktno u atomizam i oni su zapravo postali atomisti na svoj poseban način.

U vezi s ovim treba primijetiti da je ašaritski cilj bio poput Kantova, fiksirati odnos spoznaje prema stvari po sebi i oni su ovdje pokazali veliku originalnost u svom mišljenju. U ovom pitanju oni nisu samo anticipirali Kanta, već su u dosizanju stvari po sebi otišli mnogo dalje i bili mnogo originalniji od Kanta. »U svom istraživanju ljudske spoznaje koju je smatrao proizvodom, a ne prosto procesom, Kant je stao na ideji 'Ding an sich' (stvori po sebi) dok su aš'ariti nastojali da prodru dublje i smatrali su, nasuprot savremenom agnostičkom realizmu, da je takozvana esencija koja počiva ispod, postojala samo utoliko ukoliko je dovedena u odnos sa spoznavajućim subjektom.«[49]

AŠARITSKI ATOMIZAM – Supstancije koje mi percipiramo su atomi koji nastaju iz praznoga prostora i ponovno nestaju. Svijet je sačinjen od takvih atoma. Ašaritski atomi bitno se razlikuju od atoma Demokrita i Lukrecija; oni nisu materijalni, nisu trajni; oni imaju trenutačno postojanje, nisu vječni, već svakog momenta nestaju. Svevišnje Biće im omogućuje da nastaju. Bog je jedini uzrok svega što jest u svijetu. Atomi nisu samo atomi prostora već i vremena. Oni su nematerijalni ili idealni po karakteru, sliče Leibnitzovim monadama. Međutim, ašaritske monade se razlikuju od Leibnitzovih po tome što nemaju mogućnost samorazvoja po određenim linijama. Svaka monada ima određene kvalitete, ali nema prostiranja niti u prostoru niti u vremenu. One imaju jednostavan položaj, nemaju masu, izolirane su i nezavisne jedna od druge. Između dviju monada postoji apsolutna praznina. Prostor i vrijeme subjektivni su. Sve promjene u svijetu proizvedene su njihovim nastajanjem i nestajanjem, ali nikakve promjene ne postoje po sebi. Ašaritska ontologija nužno zahtijeva egzistenciju Boga. Njihove monade moraju imati uzrok bez kojega one ne bi mogle postati bića, niti bi bilo ikakve harmonije ili povezanosti među njima. Ovaj uzrok mora biti *causa sui;* inače, postojao bi beskonačni regres kauzalnog nexusa. Aš'ariti nalaze ovaj uzrok u slobodnoj volji Boga. On stvara i poništava atome i njihove kvalitete inicirajući tako svaki pokret i promjenu u svijetu.

Aš'ariti su tako bili krajnji metafizičari. Bitak je bio najznačajniji u njihovoj ontologiji. Volja bitka ili Boga mora stoga biti temelj svih stvari. Otuda oni ne nalaze nikakvu poteškoću, kao Leibnitz, kada tumače harmoniju i koherenciju između izoliranih, besprozorskih i nezavisnih monada, koje konstituiraju jedan uređen svijet. Leibnitz je unio u svoju monadologiju, Monadu monada ili Boga i došao do teorije prestabilirane harmonije kojom stavlja svoje monade u uređene odnose jednih s drugima, a to je mogao učiniti samo na račun svoje monadologije i odstupajući od svoje pluralističke i individualističke metafizike. Međutim, aš'ariti su se

[49] Iqbāl, *op. cit.*, str. 57.

u skladu sa svojom ontologijom, oslonili na Boga i u Njegovoj volji našli osnovu uređenosti i harmonije u univerzumu. Oni su tako u svojoj teoriji monada bili dosljedniji nego Leibniz. Ašaritski atomizam približava se Lotzeovom, koji je unatoč svojoj želji da sačuva vanjsku zbilju, završio u kompletnoj redukciji na idealno. Međutim, kao i Lotze, oni nisu mogli vjerovati da su njihovi atomi unutar djelujućega Beskonačnoga Prvopostojećeg Bića.

Nužna konsekvenca njihovih analiza jest krajnji idealizam, kao u Berkeleya. Njihova teorija spoznaje reducira univerzum na puki privid uređenih subjektivnosti, za koje su smatrali, kao i Berkeley, da nalaze svoje krajnje objašnjenje u Božjoj Volji. Interesovanje za čisti monoteizam bilo je kod njih snažno izraženo. Njihove metafizičke i epistemološke diskusije bile su pokrenute pobožnom željom za odbranom ideje Božanske kreacije, za vraćanje ljudi Bogu i Njegovoj objavi i nastojanjem da ih prinude da u Bogu vide temelj univerzuma.

Aš'ariti su kod toga mnogo konzistentniji od Berkeleya. Bog je, po njihovu mišljenju, jedini uzrok u pravom smislu riječi. Nijedna stvorena stvar nema stvorenu moć, ne može biti uzrok bilo čega.

Stav aš'arita prema zakonu uzročnosti bio je skeptičan. Oni su poricali objektivnu vrijednost uzročnosti u prirodi. Nijedna stvorena stvar ili biće ne može biti uzrok bilo čega. Stvari ili bića u prirodi ne mogu imati bilo kakvu moć ili kvalitet koji bi mogao proizvesti bilo kakvu posljedicu. Takozvana moć koju ljudi i prirodni objekti, izgleda, posjeduju nije efektivna moć, jer je izvedena moć, nije izvorna koja jedina može proizvesti učinak.[50] Bilo koja moć koju stvorenja mogu imati mora biti dobivena od Boga, koji jedini posjeduje svu stvarnu moć. Bitak (Bog) je jedina i Najviša Stvarnost. Stvari svijeta su sačinjene od nedjeljivih jedinica (monada) koje u svakom momentu nastaju i propadaju, a Bog je onaj koji stvara i razara i njih i njihove kvalitete proizvodeći k tome svo kretanje i promjenu u svijetu. Ne postoji, dakle, nešto kao što je zakon prirode i svijet se održava konstantnom, stalnoobnavljajućom Božjom aktivnošću. Ne postoji nešto kao što je sekundarni uzrok – ako se takav uzrok pojavi, on je samo iluzoran. Bog proizvodi pojavljivanje učinka i učinak. Stvari ovog svijeta nemaju nikakvu stalnu prirodu. Vatra, na primjer, nema prirodu ili kvalitet gorenja, ona ne gori. Bog stvara, u biti, »goreće biće« kada ga vatra dodirne.

Aš'ariti su tako poricali moć u uzroku kao i nužnu vezu između takozvanog uzroka i učinka. Šibli pominje da aš'ariti odbijaju ideju uzročnosti radi odbrane mogućnosti čuda od čije manifestacije zavisi poslanstvo. Ortodoksna škola je vjerovala u čuda kao u univerzalni zakon uzročnosti, ali su pripadnici također smatrali da u vrijeme manifestiranja čuda, Bog suspenduje djelovanje ovog zakona i tako pravi izuzetak. Al-Aš'ari, međutim, kaže da će uzrok uvijek imati isti učinak (tj. učinak jednoga te istog uzroka ne može biti različit u različita vremena).

[50] *Šarḥ-i Mawāqif*, str. 262; *al- Maqālāt*, str. 539.





Prihvatajući ovaj princip kako ga je formulirao njihov vođa aš'ariti se nisu mogli složiti s ortodoksnim stajalištem, i stoga, da bi pokazali mogućnosti čuda, oni potpuno odbacuju zakon uzročnosti. Po njihovu mišljenju nema moći u uzroku da proizvede posljedicu. »Mi ne znamo ništa osim promjenljivih utisaka fenomenalnog reda koji je Bog odredio.«[51]

Moglo bi se protiv ašaritske metafizike kazati da ona uspostavlja u učinku odnos između Boga i atoma, ali odnosi su, prema aš'aritima subjektivne iluzije. U odgovoru na ovu primjedbu moglo bi se kazati da svi odnosi dovode u vezu samo zavisna bića ili stvari percipirane čulima. To se ne može održati u slučaju nužnog bića, Boga, koji je nadčulan. A prema njihovu načelu *muḫālafa*, ništa što se primjenjuje na stvorene stvari ili bića ne može se u istom smislu primijeniti na Boga. Bog nije prirodni uzrok, on je slobodan uzrok.

Takav je ašaritski sistem kako ga izlaže Qāḍi abu Bakr al-Bāqillāni. Taj sistem se oštro suočio s ortodoksijom, posebno sa sljedbenicima Ahmed bin Ḥanbala.

Aš'arijeva shvatanja nisu zadobila mnogo priznanja izvan šafiitske grupe kojoj je pripadao. Ḥanafiti su preferirali doktrine njihova savremenika al-Māturīdija koji se razlikovao od al-Aš'arija u nekim značajnim oprečnim tačkama. Šibli je pomenuo devet takvih tačaka.[52] U Španiji se ibn Ḥazm (umro 456/1063) suprotstavio ašaritskim doktrinama. Seldžučki sultan Ṭugril Beg, koji je bio sljedbenik hanbalitske škole, odnosio se vrlo loše prema aš'aritima, ali njegov nasljednik sultan Alp Arslān, a posebno njegov slavni vezir Niẓām al-Mulk, podržali su aš'arite i obustavili proganjanja kojima su oni bili izloženi. Niẓām al-Mulk je osnovao akademiju Niẓāmiju u Bagdadu 459/1066. da bi odbranio ašaritske doktrine. Pod njegovom zaštitom abu al-Ma'āli 'Abd al-Malik al-Ğuwaini dobio je priliku da otvoreno propovijeda ašaritsku doktrinu.

Ašaritski sistem nije mogao biti šire prihvaćen sve dok ga nisu popularizirali al-Ğuwaini i al-Gazāli na Istoku i Tūmart na Zapadu. Al-Ğuwaini zaslužuje da se smatra legitimnim popularizatorom ašaritskih doktrina. Njegovo široko obrazovanje i učenost dali su mu naziv *Ḍiā' al-Dīn* (Svjetlo Vjere). Al-Ğuwaini je dobio prvo obrazovanje od svog oca Šejh abu Muhamed Abdullaha, a poslije očeve smrti dobio je znanje od svog učitelja abu Isḥāq al-Isfara'īnija, velikog ašaritskog učenjaka. Al-Ğuwaini je tokom vemena priznat od učenjaka savremenika i dobio naziv *Šejh al-Islām* (vodeći lider islama) i *Imam al-Ḥaramain* (vjerski vođa Meke i Medine). Trideset godina on je naučavao i propovijedao ašaritske doktrine. Al-Ğuwaini je bio al-Gazālijev učitelj. Napisao je mnogo knjiga o različitim predmetima. Neke od njih su: *al-Šāmil*, o principima religije; *al-Burḥān*, o principima jurisprudencije; *al-'Aqīdat al-Niẓāmīyya* i *Iršād*, o teologiji. Rođen je 419/1028, a umro je u Nišapuru 478/1085.[53] S obzirom na to da je bio Šejh al-Islām i imam Meke i Medine, al-Ğuwainijeve *fatwe*

[51] Šibli, *op. cit.*, str. 64.
[52] *Ibid.*, str. 92.
[53] Ibn Hallikān, Vol. I, str. 312.

(odluke o pitanjima religije) poštivane su općenito u muslimanskom svijetu. Zbog toga su njegova djela široko kružila i posredstvom tih spisa ašaritske doktrine postale su svuda poznate.

Veliki teologijski rezultat ašaritskog sistema bio je zaustavljanje razvoja slobodnog mišljenja koje je smjeralo da razori čvrstoću Šerijata. Ašaritski način mišljenja imao je, dakako i svoje intelektualne rezultate.

On je doveo do nezavisne kritike grčke filozofije i pripremio je temelj za filozofije koje će izložiti ljudi kao što su al-Gazāli i Fāḫr al-Dīn al-Rāzi. Al-Gazāli je općenito pripadao aš'aritima i za njega se može reći da je kompletirao ašaritsku metafiziku. On je bio taj koji je sistematski opovrgavajući grčku filozofiju u svom slavnom djelu *Tahāfut al-Falāsifa*, u cjelini poništio strah od intelektualizma koji je karakterizirao umove ortodoksa. Uglavnom posredstvom njegova utjecaja, ljudi su počeli da studiraju dogme i metafiziku uporedo.[54] Strogo govoreći, Gazāli nije bio aš'arit, iako je mislio da je ašaritski način mišljenja bio izvanredan za mase. »On je govorio da tajna vjere ne može biti objavljena masama; stoga je osnažio izlaganje ašaritske teologije i trudio se da uvjeri svoje učenike da ne objavljuju rezultate svojih privatnih razmišljanja.«[55]

Al-Gazāli je učinio ašaritsku teologiju tako popularnom da je ona praktički postala teologijom muslimanske zajednice općenito i ostala je takvom do danas.

## BIBLIOGRAFIJA

Abu al-Ḥasan bin Ismā'īl al-Aš'ari, *Kitāb al-Ibāna 'an Uṣūl al-Diyānah*, Hyderabad, Deccan, 1321/1903; *Risālah fi Istiḥsān al-Ḫauḍ*, Hyderabad, *Deccan*, 1323/1905, 1344/1926; *Maqālāt al-Islāmīyyīn wa Iḫtilāf al-Muṣallīyyīn*, dva toma, Istanbul, 1929; 'Abd al Kerim al-Šahrastāni, *Kitāb al-Milal w̄al-Niḥal*, izd. Cureton; Šibli, *'Ilm al-Kalām*, četvrto izdanje, Ma'ārif Press, Azamgarh, 1341/1923; Qāḍi 'Aḍd i Sayyid Šarīf, *Šarḥ al-Mawāqif*; abu al-'Ala, *Šarḥ-i Mawāqif*, Newal Kishore, Lucknow; al-Gazāli, *Iḥyā''Ulūm al-Dīn*, Newal Kishore, Luckow; ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-A'yān*, dva toma; Šejh Muhamed Iqbāl, *The Development of Metaphysics in Persia*, Bazm-i Iqbāl, Lahore; al-Mas'ūdi, *Murūǧ al-Ḍahab*; Dahabi, *Mīzān al-I'tidāl*; Baihaqi, *Kitāb al-Asmā' w-al-Ṣifāt*; D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Charles Scribners' Sons, New York, 1926; Ahmed Amīn, *Duḥa al-Islam*, četvrto izdanje, Kairo, 1946; Taftāzāni, *Šarḥ-i 'Aqā'id-i Nasafī*; Ḫayāli, *Šarḥ-i, 'Aqā'id-i Nasafi*.

[54] Iqbāl, *op. cit.* str. 59.
[55] Šibli, *op. cit.*, str. 66.



POGLAVLJE XII

# Ṭaḥāvizam

## Ṭaḥāwijev život i djela

Abu Džafer Ahmed b. Muhamed b. Salāma al-Azdi, al-Ḥaǧri, al-Ṭaḥāwi rođen je u selu Ṭaḥā u gornjem Egiptu. Njegovi preci došli su iz Jemena u Egipat i nastanili se ondje kada je Egipat potpao pod muslimansku vlast. Postoje znatna odstupanja oko datuma njegova rođenja. Godine 229/843, 230/844, 238/852. i 239/853. uzimaju razni biografi. Al-Sam'āni smatra da je on rođen 229/843. i to je tačno. Umro je u Egiptu 321/933.[1]

Al-Ṭaḥāwi se uglavnom zanimao za Hadis i Fiqh i smatran je jednim od najvećih muhaddiṯīna i fuqahā' svoga vremena. Prema abu Išḥāq al-Širāziju on je bio posljednji lider ḥanafijskog fiqha u Egiptu.[2] Počeo je studirati šafiitski zakon kod svog *ujaka* abu Ibrahim Ismail al-Muzanija (umro 264/878), najslavnijeg učenika imama al-Šāfija; poslije napuštanja njegove škole posvetio se studiju hanafijskog zakona kod al-Šejha abu Džaera Ahmed bi abi' Imrāna (umro 285/898) koji je pǫstao glavni kadija Egipta 270/883. Postoje razne verzije biografa o razlogu njegova prijelaza u hanafijsku školu, ali je, izgleda, najvjerojatniji bio taj što je njegovu kritičkom uvidu više odgovarao sistem abu Ḥanīfe nego imama Šāfi'ija.

Al-Ṭaḥāwi se uputio u Siriju 268/882. radi daljnjih studija hanafijskog zakona i postao učenikom kadije abu Hazima 'Abd al-Ḥamīda b. Džafera, tada glavnog sudije Sirije.[3] Hadis je učio kod velikog broja šejhova, posebno onih koji su u to vrijeme posjećivali Egipat, a imao je i niz

[1] Al-Sam'āni, *al-Ansāb*, Leiden, 1912, fol. 368; ibn Quṭlūbuga, *Tāǧ al-Tarāǧim*, izd. G. Flugel, Leipzig, 1862, str. 6; ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, Kairo, 1348/1929, str. 292; 'Abd al-Qādir al-Qaraši, *al-Ǧawāhir al-Muḍ'īyyah*, Hyderabad, 1332/1913, Vol. I, str. 102-05; Ǧalāl al-Dīn al-Suyūṭi, *Ḥusn al-Muḥāḍarah*, Vol. I, str. 147; ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-A'yān*, Vol. I, str. 19; al-Ḍahabi, *Tadkirat al-Ḥuffāẓ*, Hyderabad, 1334/1915; Vol. III, str. 28; 'Abd al-Ḥayy Lahnawi, *al-Fawā'id al-Bāhīyya*, Kairo, 1324/1906, str. 31-34.
[2] Al-Ḍahabi, *op. cit.*, Vol. III, str. 28; al-Suyūṭi, *op. cit.*, Vol. I, str. 147.
[3] Vidi autoritete gore citirane.

izvrsnih učenika.[4] Cjenjen je kao autor brojnih djela od kojih bi ovdje mogla biti pomenuta slijedeća: 1. *Šarḥ Ma'āni al-Āṯār* 2. *Muškil al-'Aṯār* 3. Aḥkām *Aḥkām al-Qur'ān* 4. *Iḫtilāf al-'Ulamā'* 5. *al-Nawādir al-Fiqhīyya* 6. *Kitāb al-Šurūṭ al-Kabir* 7. *al-Šurūṭ al-Ausaṭ* 8. *Šarḥ al-Ğāmi' al-Ṣagīr* 9. *al-Ğāmi' al-Kabīr* 10. *al-Muḫtaṣar* 11. *Manāqib Abi Ḥanīfa* 12. *Tārīḫ al-Kabīr* 13. *al-Radd 'ala Kitāb al-Mudallisīn* 14. *al-Radd 'ala Abi 'Ubaid* 15. *al-Radd 'ala 'Īsa b. Abbān* 16. *Ḥukm 'Arāḍi Makka itd.*

Njegov originalni doprinos hadiskoj literaturi, koliko možemo procijeniti, jeste uvođenje novog sistema sabiranja zakonskih hadisa, razvijanje novog metoda interpretiranja i usklađivanja oprečnih hadisa i prihvatanje novog kriterija za njihovu kritiku. Njegovi prethodnici i savremenici, autori *al-Ṣiḥāḥ al-Sitta (Šest kanonskih kompilacija)* sakupljali su hadise u skladu s njihovim vlastitim mjerilima i načelima, izbacujući veliki broj autentičkih hadisa. Al-Ṭaḥāwi je uložio veliki napor da sakupi sve prave zakonske Poslanikove hadise koje su saopćili razni autori o pojedinim pitanjima, zajedno sa shvatanjima Poslanikovih Drugova, njihovih sljedbenika i poznatih pravnika. On je tako istražio predanja (*aḥādīṯ*) i očevidno dokazao koji su hadisi autentični, jaki, slabi, nepoznati ili takvi za koje se može pretpostaviti da su bili ukinuti. Njegova zbirka predstavlja za učenjake jednu neuporedivu priliku da sami procijene vrijednost ili netačnost pojedinih hadisa. Kriterijum procjene autentičnosti hadisa, prema tradicionalistima, općenito, bio je *isnād* (lanac prenosilaca) i tako je on poklonio veću pažnju istraživanju *isnāda* nego istraživanju teksta (*matn*) hadisa. Međutim, istražujući Predanje ušao je u razmatranje *matna* isto kao i *isnāda* tradicije. Također je namjeravao uskladiti interpretaciju u slučaju oprečnih hadisa.

Al-Ṭaḥāwi, kao i al-Māturīdi, bio je u jurisprudenciji i teologiji sljedbenik imama abu Ḥanīfe (umro 150/767). Napisao je malu raspravu iz teologije pod nazivom *Bayān al-Sunna w-al-Ğamā'a*, općenito poznatu kao *al-'Aqīdat al-Ṭaḥāwīyya*.[5] U uvodu ove rasprave on kaže da želi izložiti vjerovanja *ahl-al-sunna w-al-ğamā'a* u skladu s pogledima imama abu Ḥanīfe, abu Jusufa i Muhamed al-Šaibānija, poznatih pravnika zajednice. Tako značaj njegova vjerovanja leži u činjenici da ono osnažuje stanovišta imama abu Ḥanīfe, osnivača te škole, koja su nam došla iz različitih izvora. Al-Ṭaḥāwi nije pokušao da objasni stanovišta imama ili da riješi stare teološke probleme dajući neke nove argumente. Njegov jedini cilj bio je da dadne sažetak stanovišta imama i da indirektno pokaže da su ona bila u skladu s tradicionalnim pogledima ortodoksne škole.

Razlika između njega i al-Māturīdija – dva slavna autoriteta o pogledima imama – sasvim je jasna; al-Māturīdi je bio izraziti dijalektičar

[4] Muhamed Zāhid al-Kauṯari, *al-Ḥāwi*, Kairo, 1368/1948, str. 6-11; al-Qaraši, *op cit.*; *Lisān al-Mīzān*.

[5] *'Aqīda* je publikovana u Alepu, 1344/1925. O ovom vjerovanju napisan je niz komentara (vidi *Kašf al-Ẓunūn*, Istanbul, II, 1143) od kojih je jedan nazvan *Kitab Šarḥ al-Ṭaḥāwīyyah fi al-'Aqīdat al-Salafīyya* publikovan u Meki, 1349/190 i pripisan Ṣadr al-Dīn 'Ali b. Muhamed Adra'yiju.





i njegov glavni napor bio je usmjeren na to da izvede filozofsku osnovu za stanovišta vođe te da potkrijepi ova stanovišta skolastičkim zaključivanjem i da ih tako približi stanovištima racionalista. Al-Ṭaḥāwi, kao pravi tradicionalist, nije davao prednost, kao što će se vidjeti, bilo kakvoj racionalnoj diskusiji ili spekulativnom mišljenju o člancima vjerovanja, već je preferirao da vjeruje u njih i da ih prihvati bez pitanja. Nema reference u njegovu vjerovanju o kritičkom ispitivanju metoda, izvora i sredstava spoznaje, ili o temelju na kojem je njegov teološki sistem izgrađen. Tako se njegov sistem može nazvati dogmatskim, a sistem Māturīdija kritičkim. Kritički metod koji slijedi al-Ṭaḥāwi u Hadisu, sasvim manjka u teologiji. Tako, se, premda obojica pripadaju istoj školi i vjerno podržavaju doktrine svoga učitelja, jedan od drugog razlikuju temperamentom, stavovima i smjerovima misli.

Da bio se ukazalo na karakteristike al-Ṭaḥāwijeva sistema i da bi se procijenio njegov doprinos teologiji, predlažemo da na slijedećim stranicama damo pregled stanovišta imama abu Ḥanīfe uporedo sa stanovištima al-Ṭaḥāwija i al-Māturīdija o nekim najznačajnijim teološkim problemima koje je razvila muslimanska teologija.

Imam abu Ḥanīfa usmjerio je svoj pokret protiv ḫāriğita, qadarita, mu'tazilita, šī'ita, ğabrita, ekstremnih murği'ita i ḥašwīyya. Posljednji su, zapravo bili grupa ortodoksa koji su pod utjecajem preobraćenih Jevreja, hrišćana i maga pali u veliki antropomorfizam i pripisali Bogu sve karakteristike stvorenog bića.[6] On je bio prvi teolog među *fuqahom* koji je prihvatio principe i metod rezoniranja i primijenio ih na kritička istraživanja članaka vjere i propisa Šerijata. Zbog toga su njega i njegove sljedbenike tradicionalisti nazvali ljudima razuma i mišljenja (*aṣḥāb al-rā'i w-al-qiyās*). Ovaj racionalni duh i filozofijski pristup potpunije je došao do izražaja kod al-Māturīdija, nego kod al-Ṭaḥāwija. Ovdje bi se mogli pomenuti njihovi pogledi na prirodu vjerovanja, atribute Boga, Lijepu viziju, Božansku odluku i ljudsku slobodu, da bi se ukazalo na različite karakteristike njihovih metoda.

## B

## *Priroda vjerovanja*

Vjerovanje, prema dobro poznatom stanovištu imama abu Ḥanīfe, sastoji se od tri elementa: spoznaje, vjerovanja i ispovijedanja. Spoznaja sama ili konfesija sama nisu vjerovanje.[7] Al-Māturīdi zauzima isti stav pa

[6] Abdullah ibn Saba, koji je prešao iz judaizma, bio je onaj koji je uveo i propagirao antropomorfističke ideje među muslimanima tokom 'Alijeva halifata. Strani utjecaj je uočljiv i ide sve do pozadine svih vrsta ideja *tašbīha, tağsīma i ḥulūla* (vidi al-Šahrastāni, al-Bagdādi). Poslanik ili njegovi Drugovi nisu nikada shvatili antropomorfističke izraze u Qur'ānu doslovno.

[7] Abu Ḥanīfa, *al-'Ālim w-al-Muta'allim*, izd Muhamed Zāhid al-Kauṯari, str. 13, 29; *idem*, *al-Waṣīyya*, MS Kairo, str. 1, 2; *al-Fiqh al-Akbar*, Hyderabad, str. 11; al-Qāri, *Šarḥ Fiqh al-Akbar*, str. 76 i dalje; *Šarḥ Waṣīyya*, Hyderabad, str. 75; ibn'Abd al-Barr, *al-Intiqa*, Kairo, 1350/1931, str. 168; al-Aš'ari, *Maqālāt*, Kairo, 1950, Vol. I, str. 202.

razlikuje spoznaju (*ma'rifa*) i vjerovanje (*taṣdīq*). Međutim, prema njegovu tumačenju, spoznaja je osnova vjerovanja, a ispovijedanje nije u stvari integralan dio vjerovanja, već samo jedna indikacija (*'alāma*) vjerovanja, uslov za osnaženje islamskih zakona i zadovoljenje prava i privilegija muslimanske zajednice. Takvo uvjerenje utemeljeno na spoznaji Boga osnova je vjerovanja.[8] Al-Ṭaḥāwi isključuje spoznaju iz svoje definicije vjerovanja i smatra da se ona sastoji u vjerovanju srcem i ispovijedanju jezikom.[9]

U pogledu odnosa između vjerovanja i djela imam abu Ḥanīfa smatra da islam od svojih sljedbenika traži dvije stvari: vjerovanje i praksu, a obadvoje je bitno za pravog muslimana. To dvoje vrlo čvrsto je povezano, kao leđa i trbuh, ali nije identično. Praksa se razlikuje od vjerovanja, a vjerovanje se razlikuje od prakse, ali su oboje bitni elementi islama. »Alah je uspostavio praksu za vjernika, vjerovanje za nevjernika i iskrenost za hipokritu.« Termin *al-dīn* (religija) uključuje i vjerovanje i djelovanje.[10] Vjerovanje je, po njegovu mišljenju, životno uvjerenje srca –apsolutan i neizbrisiv entitet koji ima svoju vlastitu egzistenciju nezavisnu od djelovanja. Iz ove definicije vjerovanja on je izveo slijedeće zaključke: (a) Vjerovanje nije podložno porastu ili opadanju.[11] (b) Vjerovanje se ne može narušiti sumnjom.[12] (c) Vjernici su jednaki u vjerovanju, ali se razlikuju u stepenu nadređenosti koja se tiče prakse.[13] (d) Nijedan musliman ne može biti proglašen nevjernikom na temelju nekoga grijeha, ako prizna da je prestup počinio. Netko može biti vjernik lošega ponašanja, ali nije nevjernik.[14] (e) Vjernik koji umre bez pokajanja, čak zbog krivice za smrtne grijehe, neće ostati vječno u paklu. Alah mu može oprostiti ili ga kazniti u skladu s njegovim grijesima.[15]

Ističući svoje razlikovanje od murği'ita, imam abu Ḥanīfa kaže: »Mi ne kažemo da grijesi ne štete vjerniku, niti kažemo da on neće ići u pakao, niti kažemo da će ondje ostati vječno, iako on može biti čovjek loše prakse (*fāsiq*) pošto je otišao s ovog svijeta kao čovjek vjere. Nadalje ne kažemo da su naša dobra djela prihvaćena, a grijesi oprošteni, kao što kažu murği'iti. Međutim, mi ne kažemo niti da će Bog zanemariti onoga tko izvrši dobro djelo, ispunjava sve njegove uslove i tko je slobodan od svih slabosti, tko ga ne obezvređuje nevjerom, odricanjem ili lošim ponašanjem

[8] Māturīdi, *Kitāb al-Tauḥīd*, MS Cambridge, str. 193 i dalje; al-Makki, *Manāqib Abi Ḥanīfa*, Vol. I, str. 148; *Šarḥ al-Ṭaḥāwīyya*, Makka, 1349/1930, str. 261; al-Taftāzāni, *Šarḥ al-'Aqā'id al-Nasafīyya*, Cawnpore, 1347.

[9] Al-Ṭaḥāwi, *Bayān al-Sunna w-al-Ǧamā'a*, Ḥalab, 1344/1925, str. 7.

[10] *Al-Fiqh al-Akbar*, str. 10-11; *al-Waṣīyya*, MS Kairo, str. 2, *Šarḥ al-Waṣīyya*, str. 78; *al-'Ālim w-al-Muta'allim*, str. 12 i dalje; *Risālat Abi Ḥanīfa*, izd. al-Kauṯari, str. 35 i dalje.

[11] *Al-Fiqh al-Akbar*, str. 10; *al-Waṣīyya*, str. 2, *al-'Ālim w-al-Muta'allim*, str. 14 i dalje; *Šarḥ al-Waṣīyya*, str. 76; al-Qāri, *Sarḥ al-Fiqh al-Akbar*, str. 78 i dalje, abu al-Muntaha, *Šarḥ al-Fiqh al-Akbar*, Hyderabad, str. 58 i dalje.

[12] *Al-Waṣīyya*, str. 2; *Šarḥ al-Waṣīyya*, str. 77; *al-Fiqh al-Absaṭ* izd. al-Kautari, str. 45 i dalje; *Musnad al-Imām al-A'ẓam*, izd. Muhamed 'Ābid al-Sindhi, Lucknow, 1316/1898, str. 12.

[13] *Al-Fiqh al-Akbar*, str. 10; *al-'Ālim w-al-Mut'allim*, str. 14 i dalje; *Šarḥ al-Waṣīyya*, str. 76.

[14] *Al-Fiqh al-Akbar*, str. 9; *al-Fiqh al-Absaṭ*, str. 41 i dalje; *Risālat Abi Ḥanīfa*, str. 37; *al-'Ālim w-al-Muta'allim*, str. 25 i dalje; al-Makki, *op, cit.*, Vol. I, str. 78 i dalje; *Musnad al-Imām al-A'ẓam*, str. 10.

[15] *Musnad al-Imam al-'Aẓam*, str. 11 i dalje.





tokom bilo kojega razdoblja svojega života. Bog može kazniti paklom ili potpuno oprostiti osobi koja učini loše djelo (politeizam i nevjerstvo su isključeni) i umre bez pokajanja.«[16]

Ḥāriǧiti i mu'taziliti su toliko naglašavali doktrinu kazne (*wa'īd*) da su vjernike dovodili do očajanja i zauzeli tjeskobno gledište o životu, dok su murği'iti izdvojili doktrinu obećanja (*wa'd*) do te mjere da su gotovo doveli u opasnost etičku osnovu islama. Imam abu Ḥanīfa nastojao je da se usmjeri srednjim putem između ovih dviju krajnosti. Grijesi, po njegovu mišljenju, nisu bez posljedica, grešnik je uvijek podložan osudi i kazni, ali izbaciti ga iz islamske zajednice, proglasiti ga nevjernikom ili ga osuditi na vječnu kaznu, nije sasvim u skladu s Božanskom pravičnošću. Njegov širok pogled i tolerantan stav dosljedno su nastavili al-Māturīdi i al-Ṭaḥāwi. Posljednji je sažeo poglede svoga učitelja o ovim pitanjima slijedećim riječima:

»Mi ne proglašavamo nikoga od sljedbenika *qible* nevjernikom na temelju nekog prestupa, sve dotle dok on sama sebe smatra pravednim. A mi ne kažemo da grijeh s vjerom ne škodi onome tko ga počinjava. Mi se uzdamo u pravedne među vjernicima, ali mi nemamo povjerenja u njih i ne možemo biti sigurni da će oni biti u raju. Mi molimo za oprost njihovih loših djela, mi se plašimo za njih, ali ih ne dovodimo u očaj. Osjećaj sigurnosti i očajanje vode čovjeka izvan religije. Pravi put sljedbenika *qible* leži u sredini između ovih dvaju osjećanja rješenja. Vjeran sluga neće izaći iz polja vjerovanja osim ako ne odustane od onoga što ga je u polje dovelo.«[17]

Al-Ṭaḥāwi, zamjenjuje frazu *ahl al-qibla* za *mū'min* i *muslim*, očigledno da bi izbjegao teološke protivurječnosti u odnosu na njihovu identifikaciju i učinio krug vjernika širim, a istovremeno dajući pitanju vezu s praksom. On je također izbjegao teorijsku definiciju muslimana ili mū'mina a umjesto toga opisao je kako se netko može smatrati takvim. On kaže: »Mi dajemo, onima koji slijede našu *qiblu*, ime *musliman* ili *mū'min* tako dugo dok priznaju ono što je Poslanik donio i vjeruju u ono što je on rekao i što je ispričao.«[18]

Spoznaja Boga i vjerovanje u Njega mogu spasiti od vječne kazne one koji su krivi za smrtne grijehe, a oni se mogu nadati oslobođenju iz pakla kroz Božansku milost i zauzimanje pravičnih. »Oni koji su krivi za teške grijehe neće ostati vječno u paklu ako su umrli kao unitarci, čak i ako se nisu pokajali. Oni su prepušteni Božjoj volji i presudi; ako On želi oprostit će im zbog svoje milostivosti kao što kaže: 'Uistinu, Alah neće oprostiti ako uz njega postavljate druge bogove. Druge grijehe može oprostiti ako to želi'[19]; s druge pak strane On će grešnike kazniti u paklu prema njihovim grijesima, kao što zahtijeva Njegova pravičnost. Onda će ih izvući iz pakla svojom milošću i posredovanjem njemu pokornih, a najposlije će ih poslati u raj. To je zbog toga što je Alah Gospodar onih

[16] Abu Ḥanīfa, *al-Fiqh al-Akbar*.

[17] Al-Ṭaḥāwi, *al-'Aqīda*, str. 7.

[18] *Ibid.*, str. 7.

[19] Qur'ān, iv, 48.

koji ga dobro poznaju, a on neće dopustiti da pravedni na onom svijetu budu kao oni koji su ga poricali, odstupali od njegova vođstva i koji nisu stekli njegovo povjerenje i naklonost.«[20]

Ovdje treba primijetiti, iako al-Ṭaḥāwi nije uključio spoznaju u svoju definiciju vjerovanja, da je on bio potpuno svjestan kognitivnog aspekta vjerovanja.

Kada je riječ o posredovanju (zagovoru), abu Ḥanīfa ga je, izgleda, sveo samo na poslanike općenito, a posebno na Muhameda[21], ali je al-Ṭaḥāwi tu privilegiju proširio na sve pravedne i pobožne vjernike.

Što se tiče nezavisnog karaktera vjerovanja i jednakosti vjernika, al-Ṭaḥāwi kaže: »Vjera je jedna i vjernici su jednaki; njihova relativna uzvišenost leži u strahu[22] (od Alaha), u pravičnosti, u obuzdavanju požude i težnji za onim što je najbolje. Svi vjernici su prijatelji Milostivog. Najčasniji pred Bogom su oni koji su najposlušniji i najbolji sljedbenici Qur'āna.«[23]

O pitanju je li obavezno za čovjeka da zna Boga prije dolaska Njegova poslanika i je li dozvoljeno slijediti tradiciju (*taqlīd*)[24] u pitanjima vjerovanja, al-Ṭaḥāwi se nije jasno izrazio, mada je njegov učitelj govorio o ovim pitanjima; ona pripadaju mutazilitskoj doktrini obećanja i prijetnje (*al-wa'd w-al-wa'īd*), a nastala su u diskusiji o prirodi i vrijednosti razuma i objave. Mu'taziliti su smatrali da, pošto je Bog podario ljudima razum, čovjek lako može zapaziti korištenjem ove sposobnosti da svijet ima tvorca, pa je obavezan znati Boga čak ako poziv Poslanika i nije došao do njega. Međutim, nisu se slagali oko toga je li spoznaja Boga stečena, dakle *aposteriori (kasabi)*, ili je nužna, dakle *apriorna (ḍarūri)*.[25] Imam abu Ḥanīfa se slagao s mu'tazilitima u pogledu ovoga izvornog pitanja i pisao je »da nitko nema nikakva oprosta za neznanje svoga Tvorca, jer vidi stvaranje nebesa i zemlje kao i sebe sama i drugih; ako Alah čak i nije poslao nekoga poslanika narodu, obavezno je da taj narod zna Boga sredstvima svog intelekta«.

[20] Al-Ṭaḥāwi, *al-'Aqīda*, str. 8.
[21] *Al-Fiqh al-Akbar*, str. 11.
[22] U štampanom tekstu riječ je *al-Ḥaqīqa* koja je najvjerovatnije *al-Ḥašīyya;* vidi *Šarḥ al-Ṭaḥāwiyya*, str. 261.
[23] *Al-'Aqīda*, str. 7–8.
[24] Činiti i vjerovati na autoritetu drugih.
[25] Vidi stavove mu'tazilita, posebno 'Allāfa i al-Naẓẓāma u al-Bagdādijevu *al-Farq* i *Uṣūl al-Dīn* i u al-Šahrastānijevu *Milalu*.
Ovo pitanje su razmatrali mu'taziliti kao al-Dimašqi koga je proganjao Hišām b. 'Abd al-Malik (umro 125/743) koji je mislio da je spoznaja dvovrsna: prirodna ili instinktivna *(fiṭri)* i stečena *(muktasab)*. Vjera je, po njegovu mišljenju racionalna spoznaja, a ne instinktivna (*Milal*, Vol. I, str. 274; *al-Farq*, str. 125; *Maqālāt*, Vol. I, str. 200).





## C

## *Božja esencija i atributi*

Kada je riječ o odnosu Božje esencije i atributa, imam abu Ḥanīfa je savjetovao učenicima da ne ulaze u diskusiju o ovom pitanju, već da se zadovolje pripisivanjem Bogu onih kvaliteta koje je Sam sebi pripisao.[26] On je čak jednom odbio da s Ǧahmom raspravlja o ovome problemu.[27] Da bi izbjegao teškoće sadržane u potvrdnim atributima, on je jednostavno izjavio da »oni niti su On, niti su drugo nego On« (*la huwa wa gairuhu*).[28] U skladu s al-Māturīdijevim tumačenjem ova rečenica znači da atributi Boga niti su identični niti su odvojeni od Njegove esencije.[29]

Al-Ṭaḥāwi se nije izjasnio o filozofijskom problemu odnosa između Boga i njegove esencije, niti je pravio jasnu razliku između atributa esencije i atributa akcije. Međutim, on nedvosmisleno naglašava vječnost atributa i kaže: »Alah je vječit s Njegovim atributima prije nego što je stvorio svijet i ništa nije dodano Njegovim kvalitetima poslije stvaranja, te pošto je on vječan sa Svojim kvalitetima, On će ostati vječno s njima...«[30]

Izražavajući energično svoj stav protiv antropomorfista, on je rekao: »Tkogod pripisuje Alahu bilo koji od ljudskih smislova (*ma'āni*), on postaje nevjernik.« Istinski put leži, kaže on, između *tašbīha* i *ta'ṭīla*. »Onaj tko se ne suzdržava poricanja (atributa) i asimilacije, promašuje i ne postiže *tanzīh*. Uistinu naš Gospodar Uzvišeni ima atribute jednote i kvalifikovan je kvalitetom jedinosti. Nijedno stvorenje nema njegove kvalitete. Alah je najuzvišeniji i neka je slavan. On je bez granica, krajeva, elemenata, udova i on djeluje neposredno. Njega ne okružuje šest dimenzija kao što je to slučaj sa stvorenim stvarima.«[31] Iz gornje tvrdnje, a i iz *'Aqīde* moglo bi se zaključiti da je al-Ṭaḥāwi protiv doslovne interpretacije antropomorfičnih izraza Qur'āna, takvih kao što je lice Alaha, Njegove oči i ruke itd. Međutim, on ne ukazuje na to što ti termini znače; abu Ḥanīfa jasno tvrdi da ovi termini određuju Njegove kvalitete. On čak ne dopušta njihovu bilo kakvu racionalnu interpretaciju, plašeći se da to može dovesti do negacije Njegovih kvaliteta. Abu Ḥanīfa kaže: »On ima ruku, lice i dušu, kako je pomenuto u Qur'ānu, i štogod Alah pominje u Qur'ānu kao lice, ruku i dušu nedvosmisleno je Njegov kvalitet. To ne znači, kao što misle qadariti i mu'taziliti da kada je riječ o Njegovoj ruci, to treba da znači Njegovu moć ili Njegovu dobrotu, zato što to vodi odbacivanju određenih atributa. Ne, njegova ruka je Njegov atribut bez opisivanja.«[32]

Imam je također prihvatio princip ostavljanja prosuđivanja Bogu (*tafwīḍ*)[33] s obzirom na interpretaciju dvosmislenih stihova Qur'āna;

[26] Al-Biyāḍi, *Išārāt*, str. 149.
[27] Al-Makki, *al-Manāqib*, Vol. I, str. 145.
[28] *Al-Waṣīyya*, str. 4; al-Biyāḍi, *op. cit.*, str. 118.
[29] *Al-Išārāt*, str. 118; *Šarḥ al-Fiqh al-Akbar*, pripisan al-Māturīdiju, Hyderabad, str. 19.
[30] *al-'Aqīda*, str. 4.
[31] *Ibid.*, str. 5.
[32] *Al-Fiqh al-Akbar*, str. 6.
[33] Ostavljajući istinsko značenje spoznaji Alaha.

al-Ṭaḥāwi se suočio s ovim principom vrlo dosljedno; on kaže: »Osnova islama nije u čvrstom stajanju već u potčinjavanju i pokornosti. Tkogod želi da postigne spoznaju koja mu je zabranjena i čija se inteligencija ne zadovoljava pokoravanjem, njegova želja će ga sigurno spriječiti da dođe do čistog pojma jedinstva (*tauḥīd*), jasne spoznaje i ispravna vjerovanja. On se tako klati između vjere i nevjere, vjerovanja i nevjerovanja, ispovijedanja i poricanja kao skeptik, poremećen, ekscentričan i nepostojana osoba, te nije istinski vjernik niti pravi nevjernik.«[34]

Stav al-Māturīdija o ovom pitanju racionalniji je i liberalniji od al-Ṭaḥāwijeva. Prema al-Māturīdiju, prosuđivanje o Bogu i davanje jedne interpretativne procjene dopušteno je i on je sklon interpretirati ih u svjetlu eksplicitnih stihova Qur'āna.[35]

ALAHOV PRIJESTO – U odnosu na Alahov Prijesto (*'arš*), kako je pomenuto u Qur'ānu,[36] abu Ḥanīfa smatra da izraz ne treba uzeti u doslovnom smislu posebna mjesta. S obzirom na to da je Bog tvorac mjesta ne može se kazati da je On ograničen mjestom. On je ondje gdje je bio prije stvaranja prostora. Abu Muṭī' al-Balḫi, jedan od učenika imama upitao ga je: »Što bi rekao kad bi te netko upitao 'Gdje je uzvišeni Alah?'« On odgovori: »Treba mu odgovoriti da je Alah postojao i kad nije bilo prostora, prije nego što je Sam stvorio univerzum. On je postojao kada nije postojalo 'gdje' (*aina*), kada nije postojalo stvoreno biće niti bilo što. On je tvorac svega.«[37] Pobijajući ideju antropomorfista da je Bog na posebnu mjestu on izjavljuje: »Mi ispovijedamo da je Alah Sebe ustoličio na Prijestolju, ali da Mu to nije bilo nužno. Da je Njemu bilo što nužno, On ne bi bio u stanju da stvori svijet i bio bi potčinjen kao stvorena bića; kad bi osjećao bilo kakvu nužnost da sjedne ili ostane sjedeći, gdje je onda bio prije stvaranja Prijestolja? Bog je uzvišen i visoko je iznad takvih ideja.«[38]

Jasno je prema abu Ḥanīfi da Bog s obzirom na to da je vječan i netjelesan, ne može biti shvaćen kao biće okruženo stranama i prostorom. Al-Ṭaḥāwi, kao što je gore naznačeno, čvrsto zauzima ovo stanovište. »Bog je bez granica, krajeva, elemenata, udova i djeluje neposredno. Šest strana koje obuhvataju stvorene stvari Njega ne obuhvataju.«[39] U odnosu na Prijesto i Stolicu on kaže: »Tron i Stolica su stvarni onako kako ih je Bog opisao u svojoj uzvišenoj Knjizi. Međutim, Njemu nije potreban Prijesto niti bilo što izvan Prijestolja. On obuhvata sve i On je iznad svega.«[40]

Al-Māturīdi ide korak dalje dozvoljavajući racionalnu interpretaciju ovih stihova, čiji je očiti smisao stvorio impresiju o Njegovu biću na mjestu. On odbija stanovište onih koji kažu da je Prijesto posebno mjesto na kome je Bog , u kome je Bog ili čime bi Bog mogao biti obuhvaćen, a

[34] *Al-'Aqīda*, str. 4.
[35] Vidi poglavlje o al-Māturīdiju.
[36] Qur'an, vii, 54; xx, 5; xxx, 75; lx, 17 i dalje.
[37] *Al-Fiqh al-Absaṭ*, str. 57.
[38] *Al-Waṣīyya*, str. 3-4; *Šarḥ al-Waṣīyya*, str. 81; *Išārāt*, str. 195.
[39] *al-'Aqīda*, str. 5.
[40] Ovaj prijevod je u skladu s tekstom danim u *Šarḥ al-Taḥāwīyya*, str. 213.





također i stanovišta onih koji misle da je Bog na svakom mjestu. Po Njegovu mišljenju, kako je Bog vječan, beskonačan i netjelesan, On je slobodan od vremena i prostora što implicira prebivanje, promjenu, kretanje i pokret. Tumačeći stihove[41] koje su interpretirali vodeći predstavnici ovih gledišta da bi dokazali Njegovo biće bilo gdje ili na posebnu mjestu, al-Māturīdi smatra da se ovi stihovi odnose na stvaralačku funkciju, Boga, na upravljačku moć, apsolutni autoritet, suverenitet, vječnost, beskonačnost i indirektno dokazuje da je Bog iznad ograničenja vremenom i prostorom.[42]

LIJEPA VIZIJA – Ovo pitanje su s mnogo žestine raspravljali Poslanikovi Drugovi. Osim njihove snažne ljubavi prema Bogu i žarke želje da uživaju u sreći gledajući Gospodara, na drugom svijetu, osim svjedočenja o uzdignuću (*mi'rāǧ*) i molitvi Mojsija da vidi svog Gospodara, kako je to rečeno u Qur'ānu,[43] pojavila se u njih snažna želja za raspravu o ovom pitanju. Čini se posve sigurnim da su na osnovu ove diskusije došli do slijedećih zaključaka: (a) Bog je nevidljiv na ovome svijetu; nijedno ljudsko biće nije ga vidjelo niti će ga ikad vidjeti na ovom svijetu,[44] izuzev Poslanika Muhameda koji Ga je, prema nekima vidio u noći *mi'rāǧa;* (b) Boga će vidjeti vjernici u raju.[45] Revnosna istraživanja Poslanikovih Drugova o tome je li on vidio svog Gospodara[46] i o tome hoće li ga vjernici vidjeti na drugom svijetu,[47] te žestoko protivljenje grupe vodećih Drugova (uključujući Aišu) općem vjerovanju da je Poslanik vidio svog Gospodara,[48] – sve to jasno ukazuje na to da su Drugovi bili potpuno svjesni teškoća vezanih uz odgovaranje na ova pitanja. Njihovo stanovište o ovom pitanju, kao i o problemu esencije i atributa bilo je upravo vjerovanje i uzdržavanje od iscrpne rasprave o takvim pitanjima kao o nečemu što se ne može dohvatiti ljudskim umom. Gledanje Boga u raju oni su držali najvišim blagoslovom i srećom za vjernike, bio je to *summum bonum* njihova života. Oni su vjerovali u to bez opisivanja (*waṣf*) ili racionalnog objašnjenja (*tā'wīl*).

Antropomorfisti su u potonjem periodu našli u tom vjerovanju snažnu osnovu za svoju veliku i neprikrivenu antropomorfnu koncepciju Boga. Kako će Bog biti vidljiv u raju, On mora imati tijelo i formu i mora biti viđen na ovome svijetu, On čak može poprimati oblik lijepa čovjeka.[49]

Da bi se suprotstavio *tašbīhu*, Ǧahm je snažno istakao *tanzīh* i, posve u skladu s njegovom idejom o apstraktnom Bogu odbacio je u početku,

[41] Takvi stihovi Qur'āna kao vii, 54; xx, 5; xliii, 84; lix, 17; l, 16; lvi, 58; lviii, 7.
[42] *Kitāb al-Tauḥīd*, str. 32-37; *Tā'wīlāt*, Sūra vii, 54; xx, 5.
[43] Qur'ān, vii, 143.
[44] »Nitko od vas neće vidjeti svoga gospodara sve dok ne umre«, riječi su Poslanikove, *Išārāt*, str. 65.
[45] Predanja o ovom gledištu prenijelo je oko trideset Drugova: *Šarḥ al-Ṭaḥāwīyya*, str. 24; *Išārāt*, str. 205.
[46] Ibn Kaṯīr, *Tafsīr*, Vol. III, str. 9; al-Nawawi, *Šarḥ Muslim*, Kairo, 1929.
[47] Al-Nawawi, *op. cit.*, Vol. III, str. 17 i dalje.
[48] *Ibid.*, str. 8 i dalje; *Išārāt*, str. 317; ibn Kaṯīr, *Tafsīr*, Vol. II, str. 161 i dalje; Vol. IV, str. 247 i dalje.
[49] Al-Aš'ari, *Maqālāt*, Vol. I, str. 263.

prema nama dostupnoj informaciji, viziju Boga u raju.[50] Mu'taziliti su prihvatili to gledište i interpretirali Lijepu Viziju alegorički. Imam abu Ḥanīfa je podržavao gledište Drugova i odbacio kako antropomorfističku tako i alegoričku interpretaciju »viđenja Boga«. Vjernici će vidjeti Boga u raju, smatra on, svojim tjelesnim očima, ali bez ikakve ideje o mjestu, strani, distanci, usporedbi ili modalitetu i bez ikakve deskripcije.[51] Al-Ṭaḥāwi zauzima isti stav pa kaže da je Lijepa Vizija jedan članak vjere i mora biti prihvaćena bez ikakve sumnje, bez ikakve racionalne interpretacije i bez ikakve ideje o antropomorfizmu. Bilo koji pokušaj da se ona razumski interpretira, bit će prema njegovu mišljenju, ravan poricanju ovoga načela.[52] Al-Māturīdi je također podržavao ovo ortodoksno stanovište i suprotstavio se *tašbīhu* i *tā'wīlu*, te je pokazao raspravom do u tančine da ovi stihovi Qur'āna i tradicija Poslanika o tom pitanju ne dopuštaju bilo kakvu alegorijsku interpretaciju. Njegov je glavni argument, kao što smo već vidjeli, da uslovi viđenja jednoga fizičkog objekta na ovom svijetu ne mogu biti primijenjeni na gledanje Boga koji nema tijelo niti formu, koji nije ograničen vremenom i prostorom, a također ni u budućem svijetu gdje će priroda i stanje stvari biti sasvim različiti od onih koji ovdje prevladavaju.[53]

BOŽJI GOVOR I QUR'ĀN – Govor (*kalām*) je, prema abu Ḥanīfi, jedan od Božjih atributa koji pripada Njegovoj esenciji i njegovoj vječnosti kao i ostali atributi, a Bog govori posredstvom svoga vječnoga govora.[54] S obzirom na relaciju između *kalāma* Alaha i Qur'āna on kaže: »Mi ispovijedamo da je Qur'ān nestvoren govor Alahov; Njegova inspiracija ili objava, niti je On niti je nešto različito od Njega, već Njegov kvalitet u stvarnosti, pisan u kopijama, recitovan jezicima i čuvan u grudima. Mastilo, hartija i pisanje su stvoreni, jer su to djela ljudi. Božji govor, s druge strane, je nestvoren; pisanje, slova, riječi i stihovi su znaci (*dalālāt*)[55] Qur'āna radi ljudskih potreba. Božji govor je samoegzistirajući i njegovo značenje se shvata posredstvom ovih simbola. Tkogod kaže da je Božji govor stvoren, nevjernik je; Njegov govor, mada recitovan, pisan i čuvan u srcima, ipak nikada nije odvojen od Njega.«[56]

Abu Ḥanīfa tako odbija ideje mu'tazile koja je poricala atribut govora kao identičan s Božanskom esencijom i izjavljivala da je Qur'ān stvoren. On odbija i ideje mušabbiha i ḥašvīyye (ekstremnih ortodoksa), koji su mislili da je Božanski govor poput ljudskoga govora sastavljen od riječi i glasova i da je pismo kojim je pisan Qur'ān vječno kao i Qur'ān sâm.[57] Božji *Kalām*, po njegovu mišljenju, nije identičan s Njegovim Bićem, jer bi to činilo Njegovo biće složenim i vodilo bi mnoštvu božanstava; niti to može biti nešto različito od Njega, jer bi to značilo da je On stekao novi

[50] Al-Šahrastāni, *Milal*, Vol. I, str. 137.
[51] *Al-Fiqh al-Akbar*, str. 10; *al-Waṣīyya*, str. 7; *Šarḥ al-Waṣīyya*, str. 97; *Išārāt*, str. 201.
[52] *Al-'Aqīda, str. 4.*
[53] Vidi poglavlje o māturīdizmu.
[54] *Al-Fiqh al-Akbar*, str. 5.
[55] U jednom MS, riječ je *āla* (instrument).
[56] *Al-Waṣīyya*, str. 4; *Šarḥ al-Waṣīyya*, str. 82-83.
[57] Al-Aš'ari, *Al-Iršād*, str. 128-129.





kvalitet i postao nešto, što ranije nije bio. To također implicira nesavršenost i promjenu u Božanskoj prirodi, što bi bilo apsurdno. Božanski govor, stoga, mora biti vječan i, kako je Qur'ān općenito prihvaćen kao Božji govor, on je nužno nestvoren.

Al-Ṭaḥāwi je razmatrao ovo pitanje s velikim oprezom i osudio kontroverze oko Qur'āna, te je praktički odbio da uđe u filozofijsku raspravu o prirodi Božanskoga govora. On kaže: »Uistinu, Qur'ān – *Kalām* Alahov – nastao je *(bada')* iz Njega kao riječi, bez deskripcije (*bila kaifīyya*), a On ga je poslao svome Poslaniku kao objavu; vjernik vjeruje da je to kao takvo istinito, a oni znaju zasigurno da je to bio stvarno *kalām* Svevišnjeg Alaha, i da on nije stvoren kao govor stvorenih bića. Tako je onaj tko ga drži ljudskim govorom, nevjernik.«[58]

Ovdje bi se mogla pomenuti glavna tačka kontroverze između ğahmīyye i mu'tazile, s jedne strane, i ortodoksije, s druge strane, o prirodi Božanske riječi i njezina odnosa prema Qur'ānu, pošto su se svi složili s time da je Qur'ān objavljena Alahova knjiga. Tako je al-Ṭaḥāwi, zapravo premostio glavnu tačku spornog pitanja. On također nije ništa naznačio o odnosu između *govora stvorenih bića*, ili Alahove riječi koju je On uputio ljudima, primjerice, Poslaniku Mojsiju, kako je pomenuto u Qur'ānu, i *vječnoga govora* – problem koji je očito zbunjivao umove Ğa'da, Ğahma i njihovih sljedbenika. Abu Ḥanīfa je nastojao da otkloni ovu sumnju s obzirom na vječne Božanske atribute spoznavanja i stvaranja. »Alah je govorio prije nego što je govorio Mojsiju, jer on je vječiti tvorac, On je prije stvaranja bilo kojega stvorenja. Tako, kada je Bog govorio Mojsiju, On mu je govorio Svojim govorom koji je jedan od Njegovih vječitih atributa.« Slično, »ma kakve bile Alahove riječi u Qur'ānu, kad citira Mojsija i druge poslanike, nadalje, Faraona i Iblīsa – to je vječiti govor Alahov o njima. Božji govor je nestvoren, ali govor Mojsija i drugih stvorenih bića je stvoren. Qur'ān je Alahov govor, a ne njihov govor; stoga je on vječit«.[59]

BOŽANSKA VOLJA I LJUDSKA SLOBODA – Sveobuhvatna volja Božja, Njegova vječita odluka *(qadar)* i beskonačna moć, s jedne strane, i sloboda čovjekove akcije, s druge strane, podjednako su značajne u Qur'ānu.[60] Prema Qur'ānu, Božanska volja, odluka i moć nisu inkonzistentni s ljudskom slobodom. I ove probleme razmatrali su Poslanik i njegovi Drugovi. Vjerovanje u *qadar* Poslanik je označio kao članak vjerovanja, ali istovremeno je naglasio da *qadar* ne lišava čovjeka njegove slobode u njegovoj ograničenoj sferi.

Tako je prema Qur'ānu i Predanju Bog tvorac svih stvari uključujući njihovu prirodu i ništa ne može ići protiv te prirode. On je tvorac ljudske duše i njene prirode i On je u njoj stvorio slobodnu volju, snabdio je

[58] *Al-'Aqīda*, str. 3; vidi str. 7.
[59] Abu Ḥanīfa, *al-Fiqh al-Akbar*, str. 5-6.
[60] Qur'ān, vi, 39, 125, 149; xxii, 14; lxxxv, 16; lxxxvi, 30; liv, 49 i drugi stihovi koji se odnose na Božansku volju i naredbu. I stihovi: iv, 111; x, 44, 108; xi, 101; xiii, 11; xvii, 15-17, 84; xviii, 29; xli, 46; xlv, 15 i niz drugih koji se odnose na slobodu.

sposobnošću spoznavanja, mišljenja, razlikovanja, te snagom prosuđivanja, biranja i selektiranja. Kako je Bog sveznajući tvorac, on zna od vječnosti što će Njegova stvorenja činiti u budućnosti – to je »pisanje sudbine« i »vječita Božanska odluka«.[61]

Da Poslanik ističe istovremeno *qadar* i ljudsku slobodu i mogućnost ljudske akcije uporedo s Božanskom akcijom, također je očito iz njegova čuvenog govora o prirodnoj religiji (*dīn al-fiṭra*): »Svako dijete rođeno je u *fiṭri*, ali njegovi roditelji ga čine Jevrejem, hrišćaninom ili magom.« Ovo potvrđuje i stih iz Qur'āna:»*Fiṭra* Alahova u kojoj je On stvorio čovječanstvo nema promjene.«[62] Poslanikova kazivanja da Božanska odluka obuhvata svaku ljudsku želju i brigu za život, da onaj koji se moli može izmijeniti sudbinu[63] i da Bog pribavlja sredstva za svaku bolest,[64] a također i druga predanja, također jasno ukazuju na to da Božanska odluka nije despotska ili tiranska po svojoj prirodi i da ona ne implicira bilo kakvu prinudu niti je u suprotnosti sa slobodom i odgovornošću.

Poslanikovi Drugovi su također vjerovali u *qadar* i ljudsku slobodu i nepomirljivo su odbijali ideju prinude (*ǧabr*). Neki istaknuti Drugovi objasnili su *qadar* kao predznanje. Abu Musa al-Aš'ari je rekao: »Bog je odlučio kako je znao.«[65] Abdullah b. Amr (umro 63/682) obično je govorio: »Pero je presušilo u skladu sa spoznajom Boga.«[66] 'Ali (umro 40/661) je jasno izložio svoj pogled o tome problemu rekavši: »Možda ti misliš da je prosuđivanje (*qaḍā'*) obavezno, a odluka (*qadar*) da je konačna; kad bi to bilo tako, onda bi nagrada i kazna bile besmislene, a obećanje i prijetnja ništavne i prazne i ne bi bilo prijetnje koja dolazi od Alaha protiv grešnika, niti obećanja pravednoj osobi. To je stanovište braće Satane... Uistinu, Alah je naredio slobodu djelovanja, izdvojio zabrane i dao opomene. On nije opteretio (ljude) prinudom, niti je uzalud poslao poslanike...«[67]

Imam abu Ḥanīfa je učinio hrabar pokušaj da uskladi oprečna stanovišta samodeterminista i predeterminista objašnjavajući prirodu Božanske moći, volje i odluke i izražavajući doktrine prirodne religije (*dīn al-fiṭra*), Božanske pomoći, vođstva (*tauf̄īg*), ostavljanja bez pomoći (*ḫaḏlān*), postizanja (*kasb*). Bog ima vječno znanje o stvarima prije nego što su stvorene, a njegova volja, odluka, naredba i pismo na Čuvanoj Ploči u skladu su s ovim predznanjem. Tako je vječna odluka deskriptivne prirode, a ne presudne prirode. Bog je stvorio ljude s prirodnim dispozicijama (*fiṭra*), snabdio ih je intelektom, uputio ih i odredio im Svoga Poslanika da vjeruju i da se klone nevjerstva. Poslije toga neki ljudi odstupaju od ove prirodne religije, ne priznaju istinu i padaju u nevjerstvo. To nevjerovanje je njihov vlastiti akt, njihovo vlastito postignuće,

[61] Vidi također stihove Qur'āna 1, 4, 16.
[62] Buhāri i Muslim, »*Kitāb al-qadar*«; također Qur'ān, xxx, 30.
[63] Tirmiḏi, »*Kitāb al-qadar*«.
[64] *Miškāt*, »*Kitāb al-ṭibb*«.
[65] Al-Biyāḍi, *op. cit.*, str. 33. Ovu sentencu je Buḫāri izabrao kao naslov odjeljka »*Kitāb al-qadar*« u svom *Ṣaḥīḥu*.
[66] *Wali al-Dīn, Miškāt al-Maṣābīḥ*, Delhi, poglavlje »Qadar«, str. 22.
[67] Al-Murtaḍa al-Zaidi, *al-Munyat al-'amal*, Hyderabad, 1920, str. 7.





koje je preferirala njihova slobodna volja, koju je Bog stvorio u njima i to nije ni zbog kakve prinude od Njega, već zahvaljujući Njegovu prepuštanju njih samima sebi. Oni koji se drže svoje prirode dobivaju Božansku pomoć i vođstvo. »Alah ne prisiljava nijedno Svoje stvorenje da bude nevjernik ili vjernik, niti ih on stvara kao vjernike ili nevjernike, već ih je On stvorio kao individue, a vjera i nevjera su ljudski akti... Sva djela čovjekova, njegovo kretanje kao i njegovo mirovanje uistinu su njegova vlastita tekovina, ali Alah ih stvara i oni su uzrokovani Njegovom voljom, Njegovom spoznajom, Njegovom naredbom.« Međutim, dok su dobra djela u skladu s Njegovom željom, zadovoljstvom, procjenom, naredbom i vođstvom, loša djela nisu u skladu s njima.[68]

Al-Māturīdi je, kao što smo već naveli, podrobno objasnio ovo stanovište naglasivši slobodu, postignuća i izbor. Al-Ṭaḥāwi je obeshrabrio svaku spekulativnu misao o tananom i misterioznom pitanju predestinacije (*taqdīr*), zbog toga što to može dovesti do očaja i nepokornosti.[69] Međutim, on je mislio da su sva ljudska djela kreacija u odnosu prema Bogu i tekovine u odnosu na ljude, a Bog nije nikad nepravičan prema njima, i neće im natovariti nešto izvan njihove moći i sposobnosti.[70]

## D

## *Zaključak*

Treba napomenuti prema onome što je već rečeno, da al-Ṭaḥāwi nije uveo nikakvu novu doktrinu ili sistem u teologiju, ali je vjerno i pošteno rezimirao stanovišta svog učitelja o značajnim teološkim pitanjima svojim vlastitim jezikom. Tako »ṭaḥāwizam« u stvari, ne znači neku novu školu mišljenja u islamskoj teologiji. To je samo druga verzija teološkog sistema imama abu Ḥanīfe. Značaj al-Ṭaḥāwijeva vjerovanja uglavnom se sastoji u činjenici da je on stanovište svog učitelja pojasnio. Imam abu Ḥanīfa zauzima značajno mjesto u teologiji i zakonu, a njegov sistem je izvršio snažan utjecaj na obrazovane umove, pa su ga mu'taziliti, murği'iti i ortodoksi podjednako svojatali. Mu'taziliti su iz toga razloga čak poricali njegovo autorstvo bilo koje knjige u teologiji.[71]

Znameniti učenici imama abu Ḥanīfe i njegovi sljedbenici uglavnom su se angažirali u bliskom studiju problema praktičkog života i općenito su zauzimali funkcije sudija i pravnih savjetnika tokom vladavine Abbasida, a čak i docnije. Zbog svog rada oni su poklanjali malo vremena

[68] *Al-Fiqh al-akbar*, str. 7-8; *al-Waṣīyya*, str. 3, 5–6; *Šarḥ al-Waṣīyya*, str. 78-80, 84-85; vidi al-Makki, *op. cit.*, Vol. II, str. 104; al-Bazzāzi, *al-Manāqib*, Vol. II, str. 84; ibn 'Abd al-Barr *al-Intiqa*, str. 164-165.
[69] *Al-'Aqida*, str. 5.
[70] *Ibid.*, str. 11.
[71] Al-Bazzāzi, *op. cit.*, Vol. I, str. 107; Tāš Kubrazādah, *Miftāḥ al-sa'āda*, Hyderabad, 1328/1910, Vol. II, str. 29.

detaljnom studiju spekulativne teologije.[72] Njihov trend mišljenja nije išao u prilog čiste spekulacije. Njihovo vrijeme, energija i genij bili su posvećeni pravnim studijama, a teološka spekulacija ostavljena je drugima. Tako je njihov doprinos teologiji zanemariv u odnosu na njihov doprinos zakonu i jurisprudenciji. Neki od njih, kao Ḥammād i Ismail, sin i unuk abu Ḥanīfa, Bišr al-Marīsi, Ḥafṣ al-Fard, Bišr b. Walīd, Muhamed b. Šuǧā' i drugi koji su pokazali izvjestan interes za teologiju, nisu mogli posve dosljedno objasniti i širiti poglede svojih vođa. Tokom vladavine al-Mamūna i njegovih neposrednih nasljednika, ḥanafi sudije su otvoreno podržale mutazilitsko stanovište o nekim oprečnim pitanjima i sarađivali s upravljačima u potiskivanju stanovišta ekstremne ortodoksije. Pored mu'tazilita i murǧita, sljedbenici imama abu Ḥanīfe međusobno su se dijelili u interpretiranju njegovih pogleda. Al-Ṭaḥāwi kao i al-Māturīdi dali su vrijedne usluge u otklanjanju sumnji i konfuzija i učinili su poziciju imama sasvim jasnom. Utjecaj al-Ṭaḥāwija na teologiju lako je uočljiv iz brojnih komentara pisanih o njegovu vjerovanju. Ukratko, al-Ṭaḥāwijev doprinos leži u činjenici da je dosljedno prezentirao sumarna stanovišta imama abu Ḥanīfe, prvog utemeljivača teološke škole *ahl al-sunna* – pregled za koji se on morao osloniti, pored djela docnijih, na druge pouzdane izvore koji su već priznati od velikog broja ortodoksa.

## BIBLIOGRAFIJA

Al-Sam'āni, *al-Ansāb*, Leiden, 1912; ibn Quṭlūbuga, *Tāǧ al-Tarāǧim*, 1862; ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, Kairo, 1348/1929; 'Abd al-Qādir al-Qaraši, *al-Ǧawāhir al-muḍ'iyya*, Hyderabad, 1332/1913; Dželaluddin Suyūṭi, *Ḥusn al-muḥāḍara;* ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-a'yān;* al-Ḍahabi, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, Hyderabad, 1334/1915; 'Abd al-Ḥayy Laḫnawi, *al-Fawā'id al-bāhīyya*, Kairo, 1324/1906; Muhamed Zāhid al-Kauṯari, *al-Ḥāwi*, Kairo, 1368/1948; Ṣadr al-Dīn 'Ali b. Muhamed al-Adra'yi, *Kitāb Šarḥ al-Ṭaḥāwīyya fi al-'aqīdat al-salafīyya*, Meka, 1349/1930; abu Ḥanīfa, *al-'Ālim w-al-muta'allim*, izd. Muhamed Zāhid al-Kauṯari; *al-Fiqh al-Akbar*, Hyderabad; al-Qāri, *Šarḥ al-Fiqh al-akbar; Šarḥ al-Waṣīyya*, Hyderabad; ibn 'Abd al-Barr, *al-Intiqa*, Kairo, 1350/1931; al Aš'ari, *Maqālāt*, Kairo, 1950; Māturīdi, *Kitāb al-tauḥīd*, MS Cambridge; *Šarḥ al-Ṭaḥāwīyya*, Meka, 1349/1930; al-Taftāzāni, *Šarḥ al-'aqā'id al-nasafīyya*, Cawnpore, 1347/1928; al-Ṭaḥāwi, *Bayān al-Sunna w-al-ǧamā'a*, Halab, 1344/1925; al Biyāḍi, *Išārāt;* al-Makki, *al-Manāqib*, Buḫāri i Muslim, »*Kitāb al-qadar*«; Wali al-Dīn, *Miškāt al-maṣābīḥ*, Delhi; bin Ḥaǧar, *Lisān al-mīzān;* Yāqūt, *Mu'ǧam;* Yāfi'i; *Mir'at;* Hadži Ḫalifa, *Kašf al-ẓunūn;* al-Murtaḍa al-Zabīdi, *al-Muniyat w-al-'amal*, Hyderabad; Tāš Kubrāzāda, *Miftāḥ al-sa'āda*, Hyderabad.

[72] Nekoliko knjiga o teologiji napisali su Muhamed al-Šaibāni, al-Hasan b. Ziyād i Zufar b. Huḍail – svi učenici abu Ḥanīfe.



POGLAVLJE XIII

# *Māturīdizam*

Detaljna diskusija o bitnim načelima islama dovela je muslimanske učenjake u drugom i trećem/osmom i devetom stoljeću do filozofijskog rezoniranja o prirodi i atributima Boga, te Njegovu odnosu prema čovjeku i univerzumu. Kao rezultat, nastala je nova znanost muslimanske skolastike nazvana *'Ilm al-kalām*.

U stvari mu'taziliti su utemeljili ovu novu nauku i dali trajan doprinos njenom razvitku. Njihov pokret počeo je prihvatanjem racionalnog stava u odnosu na neka teološka pitanja, ali kada su postigli veliku moć, oni su zauzeli agresivan stav prema svojim oponentima. Ortodoksni muslimani suprotstavljali su se mutazilitskom pokretu od samog početka i pokušali su da odbace njihove doktrine tradicionalnim metodom. Dio ortodoksa pribjegavao je čak i nasilnim metodima.

Oprečne ideje i suprotna stanovišta stvorili su haos i konfuziju u mišljenju i uzdrmali temelj starih ideja i tradicionalnih muslimanskih vjerovanja. Duboko se osjećala potreba rješenja krize, te prihvatanja jednoga srednjeg puta i tolerantnog stava. U tome kritičnom periodu historije muslimanske teologije pojavili su se u tri dijela muslimanskog svijeta, tri eminentna učenjaka: al-Māturīdi u centralnoj Aziji, al-Aš'ari u Iraku i al-Ṭaḥāwi u Egiptu. Svi oni trudili su se da usklade oprečne ideje i da postave teološke probleme vremena prihvatajući sistem koji bi zadovoljio razum i prilagodio ga općim načelima Qur'āna i Sunne. Oni su završili dubok i trajan utjecaj na potonji razvitak muslimanske filozofije i teologije i bili su smatrani očevima triju škola mišljenja koje su dobile naziv po njima.

Aš'arizam i ṭaḥāvizam su razmatrani u posebnim poglavljima; ovdje ćemo se baviti māturīdizmom.

A

## Život i djela al-Māturīdija

Abu Mansur Muhamed b. Muhamed b. Mahmud, al-Māturīdi, al-Anṣāri, al-Ḥanafi, rođen je u Māturīdu[1], selu ili kvartu u blizini Samarkanda, jednoga od velikih gradova centralne Azije. Prema nekim piscima on potiče od poznate porodice abu Ayyūb al-Anṣārija od Medine.[2] Ovaj stav također potvrđuje činjenica da su se i neke druge arapske familije iz Medine nastanile u Samarkandu[3] i da je al-Māturīdijeva kćerka bila udata za al-Hasana al-Aš'arija, oca imama abu al-Hasana 'Ali al-Aš'arija i potomka abu Ayyūb al-Anṣārija od Medine.[4]

Uglavnom svi biografi koji daju samo kratak pregled al-Māturīdijeva života u svojim djelima[5] slažu se s time da je umro 333/944, ali niko od njih ne pominje datum rođenja. Jedan od al-Māturīdijevih učitelja – Muhamed b. Muqātil al-Rāzi – umro je 248/862. što dokazuje da je al-Māturīdi rođen prije ove godine, a možda oko 238/853. U skladu s ovom tvrdnjom, al-Māturīdi je rođen za vrijeme vladavine abasidskog ḫalīfa al-Mutawakkila (232-247/847-861) koji se borio protiv mutazilitskih doktrina i podržavao tradicionalno vjerovanje.

Al-Māturīdi se razvio pod moćnom upravom Samānida, koji su praktički vladali čitavom Perzijom od 261/874. do 389/999. aktivno štiteći nauku i literaturu i okupljajući oko svog dvorca znatan broj slavnih učenjaka.[6] On se obrazovao u mirnoj akademskoj atmosferi i kulturnoj sredini svoje otadžbine, te primio dobro obrazovanje u raznim islamskim naukama kod četiri poznata učenjaka tog vremena: Šejha abu Bakr Ahmed b. Isḥāqa, abu Naṣr Ahmed b. al-'Abbāsa poznatog kao al-Faqīh al-Samarqandi, Nuṣaira b. Yaḥya al-Balḫija (umro 268/881) i Muhameda b. Muqātila al-Rāzija (umro 248/862), kadije iz Raja. Svi oni bili su učenici imama abu Ḥanīfe (umro 150/767).[7]

Priznajući mu učenost i duboku spoznaju u teologiji (te njegov neprocjenljiv doprinos stvari *ahl al-Sunna w-al-ǧamā'a*), narod mu je dao nadimak *Imam al-Huda i Imam al-Mutakkalimīn*. Mahmud al-Kūfawi ga

[1] Riječ je također izgovarana kao Mātūrīd i Māturīt. Vidi al-Sām'āni, *al-Ansāb*, fol. 498b; ibn al-Aṯīr, *al-Lubāb*, Vol. III, str. 76; Ahmed Amīn, *Ẓuhr al-Islām*, Vol. I, str. 365. Neki pisci su je pogrešno transkribirali kao Mātarīd.

[2] Al-Māturīdi, *Kitāb al-tauḥīd*. MS Cambridge, fol 1, fusnota; al-Sayyid Murtaḍa, *Šarḥ Iḥyā'*, *al-Gazāli*, Kairo, 1893, Vol. II, str. 5.

[3] Imam abu Naṣr al-'Ayādi, al-Samarqandi, jedan od al-Māturīdijevih učitelja, a bio je jedan od potomaka Sa'd b. 'Ubāda, vidi 'Abd al-Ḥayy Laḫnawi, *al-Fawā'id al-Bāhīyya*, Kairo, 1324/1906, str. 23.

[4] Al-Sam'āni, *op. cit.*, fol. 498.

[5] Abd al-Qādir al-Qaraši, *al-Ǧawāhir al-Muḍ'īyya*, MS Kairo, str. 251 (štampano u Hyderabadu); Mahmud al-Kūfawi, *Katā'ib a'lām al-aḫyār*, MS Kairo, str. 129-30; Kasim b. Quṭlūbuga, *Tāǧ al-tarāǧim*, Leipzig, 1862, str. 44; Tāš Kubrāzāda, *Miftāḥ al-Sa'āda*, Hyderabad, 1928. Vol. II, str. 22; Sayyid Murtaḍa, *op. cit.*, Vol. II, str. 5-14; 'Abd al-Ḥayy Laḫnawi, *op. cit.*, str. 195.

[6] Za Samānide vidi *al-Maqdīsi, Aḥsan al-taqāsīm*, str. 294; Ahmed Amīn, *op. cit.*, Vol. I, str. 261 i dalje.

[7] Kamal al-Dīn al-Biyāḍi, *Išārāt al-marām*, Kairo, 1949, str. 23; *Šarh Iḥyā'*, Vol. II, str. 5 i knjige o *Ṭabaqāt* Ḥanafija.





pominje kao »vođu pravog puta, model sunnita i vođenog, nosioca mjerila *ahl-al-Sunne w-al-ǧamā'a*, iskorjenjivačem pogrešnog ponašanja nastala iz nereda i jerezi, vođom skolastike i pročišćivačem vjere muslimana«.[8]

*Djela*–Al-Māturīdi je napisao znatan broj važnih knjiga o *Tafsīru, Kalāmu i Usūlu*. Evo tih djela:

1. *KITĀB TĀWĪLAT AL-QUR'ĀN*, ili *TĀWĪLĀT AHL AL-SUNNA*
2. *KITĀB MĀ'ḤAḌ AL-ŠARĪ'A*
3. *KITĀB AL-ĞADAL*
4. *KITĀB AL-UṢŪL (UṢŪL AL-DĪN)*
5. *KITĀB AL-MAQĀLĀT*
6. *KITĀB AL-TAUḤĪD*
7. *KITĀB BAYĀN WAHM AL-MU'TAZILA.*
8. *KITĀB RADD AWĀ'IL AL-ADILLA LI AL-KA'BI*
9. *KITĀB RADD TAHḎĪB AL-ĞADAL LI AL-KA'BI*
10. *KITĀB RAD WA'ĪD AL-FUSSĀQ LI AL-KA'BI*
11. *RADD AL-UṢŪL AL-HAMSA LI ABI MUḤAMED AL-BĀHILI*
12. *RADD KITĀB AL-IMĀM LI BA'Ḍ AL-RAWĀFIḌ*
13. *KITĀB AL-RADD 'ALA AL-QARĀMITA*[9]

Na nesreću nijedno djelo al-Māturīdija nije dosad publikovano. Njegova djela *Tāwīlāt al-Qur'ān, Kitāb al-tauḥīd* i *Kitāb al-maqālāt* koja su, bez daljnjega, najznačajnija i najvrednija od svih njegovih djela, postoje samo u rukopisima. *Tāwīlāt al-Qur'ān* je komentar Qur'āna skolastičkim metodom u kojem je nastojao da zasnuje liberalnu ortodoksnu teologiju, kako tradicionalnu, tako i racionalnu i da joj osigura zdravu osnovu.[10] Komentirajući ovo značajno djelo, Šejh Abd al-Qādir al-Qaraši kaže: »Jedinstvena knjiga s kojom se ne mogu poreditи rani autori o ovom predmetu.«[11]

U svojoj knjizi *Kitāb al-tauḥīd*, al-Māturīdi podrobno razlaže svoj sistem i nastoji uskladiti ekstremna stanovišta tradicionalista i racionalista. Knjiga je svjedočanstvo širine njegova pogleda, dubokog uvida i čvrste spoznaje filozofijskih sistema toga vremena. Ono što nam je dostupno danas pokazuje da je al-Māturīdi bio prvi mutakallim koji je uveo doktrine izvora ljudske spoznaje u knjigu o teologiji – kao što *Kitāb al-tauḥīd* – i potom pokušao da izgradi svoj sistem na čvrstim filozofijskim osnovama. Ovaj metod slijedili su drugi teolozi, a to su docnije razradili ašaritski učenjaci, al-Bāqillāni (umro 403/1013) i al-Bagdādi (umro 429/1037).

Al-Māturīdi je jedan od pionira među hanafijskim učenjacima koji su pisali o principima jurisprudencije a njegova dva djela – *Mā'ḥaḍ al-Šarī'a* i *Kitāb al-ǧadal*, smatraju se autoritativnima kad je riječ o tom predmetu.[12]

[8] *Katā'ib a'lām al-aḫyār*, str. 129.

[9] Tri druga djela, tj. *Šarḥ Fiqh al-akbar* imama abu Ḥanīfe, *'Aqīda abi Mansura* i *Šarḥ al-Ibāna* imama al-Aš'arija njemu su pogrešno pripisana.

[10] MSS njegova djela nalaze se u Kairu, Istanbulu i Berlinu. Šejh 'Alā' al-Dīn abu Bakr Muhamed b. Ahmed al-Samarqandi napisao je komentar o ovoj knjizi u osam tomova, čija se jedna nepotpuna kopija nalazi u Patna biblioteci.

[11] *Al-Ǧawāhir al-muḍ'īyya*, MS Kairo, str. 251.

[12] *Kašf al-ẓunūn*, Istanbul, 1943, Vol. I, str. 110-111.

Očito je iz pregleda al-Māturīdijevih djela da je posvetio veliku pažnju odbacivanju stanovišta i ideja qarmata, šī'ita i posebno mu'tazilita. Njegov savremenik abu al-Kasim Abdullah al-Ka'bi (umro 317/929) bio je prvi vođa mutazilitske škole u Bagdadu.[13] Al-Māturīdi se borio protiv stavova al-Ka'bija u svom djelu *Kitāb al-tauḥīd*, a napisao je tri knjige kritikujući tri al-Ka'bijeve knjige. Ovdje treba primijetiti da, dok se al-Māturīdi na Istoku angažirao u borbi protiv mu'tazilita općenito, a protiv bagdadske grupe napose, dotle je njegov savremenik al-Aš'ari u Iraku imao značajnu ulogu u otporu mu'tazilitima Basre. Međutim, čini nam se da je al-Māturīdi počeo svoj pokret mnogo prije nego što se al-Aš'ari pojavio na sceni, najvjerovatnije dok je ovaj drugi još bio mu'tazilit.[14]

## B

## *Metod*

Al-Māturīdi je u svom djelu *Kitāb al-tauḥīd* dao kratak kritički pregled različitih stanovišta koja se odnose na sadržaj i izvore ljudske spoznaje i najbolji metod koji bi trebalo slijediti da bi se postigla spoznaja. Po njegovu mišljenju postoje tri sredstva spoznaje: (1) osjetilni organi (*al-a'yān*), (2) informacije (*al-aḫbār*) i (3) razum (*al-naẓr*).

On je oštro kritikovao oprečna stanovišta raznih grupa koje su mislile da se spoznaja ne može nikako postići, ili da osjeti ne mogu dati istinsku spoznaju, ili da je samo razum dovoljan da nam dadne svu spoznaju. Odbacujući stanovišta onih koji poriču ili sumnjaju u mogućnost spoznaje općenito ili mogućnost postizanja spoznaje pomoću osjetilnih organa, al-Māturīdi kaže da čak životinje opažaju svojim čulima što ih može zaštiti, a što uništiti i što može biti korisno ili štetno za njih. Tako su teorijski argumenti onih koji su pretendovali da poreknu objektivne stvari u stvari beskorisni. Ipak, on kaže da ih treba šaljivo upitati: »Znate li što poričete?« Ako kažu da ne znaju, poriču svoje poricanje, a ako odgovore afirmativno, oni prihvataju realnost svoga poricanja i tako se suprotstavljaju vlastitom oponiranju. Još valjaniji način od ovoga bio bi potčiniti ih fizičkoj torturi tako da mogu biti prisiljeni da prihvate ono što poriču, naime, zbilju osjetilne spoznaje.

Informacije su sredstva postizanja spoznaje koja se odnose na genealogiju, prošle događaje, daleke zemlje, korisne i nekorisne stvari, hranu, medicinu etc. Postoje dvije vrste informacija, historijske informacije (*ḫabr al-mutawātir*) i informacije o profetima (*ḫabr al-rusul*), koje imaju sigurne

[13] O al-Ka'biju vidi al-Šahrastāni, *Milal*, al-Azhar izd. Vol. I, str. 116-17; al-Bagdādi, *Kitāb al-farq*, Kairo, str. 108-09.

[14] Al-Aš'ari je rođen 260/873. ili 270/883. i ostao je mu'tazilit do svoje četrdesete godine tako da je morao započeti svoj pokret poslije kraja trećeg stoljeća po Hidžri. Al-Māturīdi je rođen prije 248/862. pa, pretpostavljajući da je proveo trideset godina u traženju znanja, njegov pokret je mogao početi prije svršetka trećeg stoljeća po Hidžri.





znake da dokažu njihovu ispravnost. Mada se obadvije vrste informacija pokazuju kao izvori spoznaje, treba da pristupimo kritički u prihvatanju informacija o poslanicima, zbog toga što su ih prenosili lanci pripovjedača koji nisu bezgrešni i koji su mogli činiti greške u obavještavanju. Oni koji odbacuju informaciju kao izvor spoznaje, smatra al-Māturīdi, slični su onima koji odbacuju osjetilnu spoznaju. Da bi se uvjerili u pogrešnost treba ih podvrći fizičkoj torturi i ako osjete bol treba im reći: vaše riječi jadanja nisu ništa drugo do obavještenja koja nam ne mogu dati nikakvu stvarnu spoznaju.[15]

Razum je, prema al-Māturīdiju, značajniji od svih ostalih izvora spoznaje, jer bez njegove pomoći osjeti i informacije ne mogu dati stvarnu spoznaju. Spoznaja metafizičkih realiteta i moralnih principa izvedena je iz ovog izvora. Razumom se izvodi razlika između ljudi i životinja. Al-Māturīdi je naveo mnoge slučajeve gdje samo razum može da objavi istinu. Eto zašto Qur'ān često nalaže čovjeku da misli, da razmišlja, da prosuđuje razumom da bi otkrio istinu. Odbacujući ideje onih koji misle da razum ne može dati istinsku spoznaju, on kaže da oni ne mogu dokazati svoju doktrinu bez korištenja razuma.[16]

Bez sumnje, razum zauzima vrlo značajno mjesto u sistemu al-Māturīdija, ali on smatra da se razumom ne može postići istinska spoznaja svega što želimo spoznati. Poput osjeta, i razum ima granicu preko koje ne može prijeći. Katkada je prava priroda ljudskog intelekta osiromašena i pod utjecajem je unutrašnjih i vanjskih faktora kao što su želja, motiv, navika, okolnosti i veze pa čak ne uspijeva da nam dadne istinsku spoznaju o stvarima koje su unutar njezine vlastite sfere. Različita stanoviša i oprečne ideje učenih koje se tiču mnogih problema al-Māturīdi pominje kao jedan u nizu dokaza koji će potkrijepiti njegovu tvrdnju. Tako razum često traži, smatra on, uslugu vodiča i pomoćnika koji će ga zaštititi od zastranjivanja, dovesti ga na pravi put, pomoći mu da shvati delikatne i misteriozne činjenice i da spozna istinu. Ovaj vodič je, po njegovu mišljenju, Božanska objava koju primaju poslanici. Ako bilo tko hoće da porekne nužnost ovoga Božanskog vođstva kroz objavu i ako smatra da je samo razum sposoban da nam dadne svu potrebnu spoznaju, on će zacijelo sasvim preopteretiti svoj razum i pritisnuti ga posve bezrazložno.[17]

Nužnost Božanske objave nije svedena, prema al-Māturīdiju, samo na religijske činjenice, već je njeno vođstvo također potrebno u mnogim svjetskim stvarima. Otkrivanje različitih vrsta plodova, lijekova, izuma, umijeća, zanata itd., rezultat su Božanskog vođstva. Ljudski intelekt ne može dati nikakvo znanje s obzirom na sve te pojedinosti, a kad bi se čovjek uzdao u pojedinačno iskustvo u spoznavanju, civilizacija ne bi mogla napraviti tako brz napredak.[18]

[15] Al-Māturīdi, *op. cit.*, str. 3, 13.

[16] *Ibid.*, str. 4-5, 68-69.

[17] *Ibid.*, str. 92-95; *Tāwīlāt*, Sūra vii, 54.

[18] *Ibid.*, str. 91 i dalje.

Al-Māturīdi odbija ideju onih koji misle da je individualni um osnova spoznaje i kriterij istine. On također ne priznaje inspiraciju (*ilhām*) kao izvor spoznaje. Inspiracija, smatra on, stvara haos i konflikte u području spoznaje, čineći istinsku spoznaju nemogućom i konačno je odgovorna za to da vodi čovječanstvo u dezintegraciju i destrukciju zbog nedostatka općeg mjerila prosuđivanja i univerzalne osnove za saglasnost.[19]

Očito je iz ovoga kratkog pregleda da razum i objava zauzimaju značajno mjesto u sistemu al-Māturīdija. Članci religijskog vjerovanja izvedeni su, po njegovu mišljenju, iz objave, a funkcija razuma je da ih ispravno shvati. Ne može biti sukoba između razuma i objave ako se stvarni sadržaj objave pravilno razumije. Njegov metod interpretiranja Pisma može se izvesti slijedećim riječima: stranice Uzvišenog Qur'āna koje se pokazuju kao dvosmislene ili čija su značenja siromašna ili neizvjesna (*mubham* i *muštabah*), moraju se uzeti u svjetlu stihova koji sami sebe objašnjavaju i koji su strogi (*muḥkam*). Gdje je vanjski smisao stiha kontradiktoran, što se dade utvrditi »strogim« (*muḥkam*) stihovima, valja vjerovati da očitoga smisla nikada nije ni bilo, zbog toga što nema oprečnosti u stihovima Svetog Qur'āna, kako je Bog niz puta izjavio. U takvim slučajevima dopušteno je interpretirati poseban stih u svjetlu utvrđene istine (*tāwīl*) ili ostaviti njegovo istinsko značenje spoznaji Boga (*tafwīḍ*).[20]

Razlika između stava al-Māturīdija i mu'tazilita u tom pogledu je bitna. Mu'taziliti su formulirali određene doktrine na racionalnim osnovama i tako pokušali da osnaže svoja stanovišta stihovima Svetog Qur'āna interpretirajući ih u svjetlu svojih doktrina. Što se tiče Poslanikovih predanja, njihov stav je bio prihvatiti teze koje podržavaju njihova stanovišta, odbacivati one koje su im oprečne.[21]

## C

## *Kritika mu'tazilita*

Al-Māturīdi je uvijek nastojao da prihvati srednji put između ekstremnih racionalista i tradicionalista. On bi se slagao s mu'tazilitima u nizu tačaka, ali nikada ne bi mogao prihvatiti Aristotelovu filozofiju kao osnovu religijskih doktrina. Na sličan način, on se slaže s tradicionalistima o bitnim pitanjima, ali nije spreman da uzme Qur'ān i Hadis uvijek u njihovu doslovnom smislu i da tako zapadne u pretjerani antropomorfizam. On se slaže s mu'tazilitima da je obavezom svakoga racionalnog bića da postigne spoznaju o egzistenciji Boga svojim razumom, čak ako s tim

[19] *Ibid.*, str. 2-4.
[20] *Ibid.*, str. 116; *Tāwīlāt*, MSS Istanbul & Hyderabad, Predgovor; Ali al-Qāri, *Šarḥ al-Fiqh al-akbar*, Kairo, 1323/1905, str. 75.
[21] Zuhdi Hasan, *al-Mu'tazila*, Kairo, 1947, str. 247-48, Ahmed Amīn, *Ḍuḥa al-islām*, Kairo, Vol. III, str. 32.





u vezi i nije poslan poslaniku; da su stvari bitno dobre ili loše i da Šāri' (Bog) priznaje te vrijednosti u Svojoj *amr* (zapovijesti) i *nahi* (zabrani); da je Bog podario čovjeku razum da bi s pomoću njega mogao razlikovati pravilno od pogrešnoga. Međutim, nasuprot mu'tazilitima, on je smatrao da razum ne može biti konačni autoritet za ljudsku obavezu i religijski zakon. Osnova religijske obaveze, po njegovu mišljenju, jest objava, a ne razum.[22] Izgleda da je al-Māturīdijevo stanovište o ovom pitanju i o autorstvu ljudskog djela, kao što će se vidjeti, uglavnom vođeno stihovima Qur'āna, primjerice, onime »Njemu pripada stvaranje i naredba«.[23]

Al-Māturīdi je oštro kritikovao mutazilitsku doktrinu svete pravičnosti i jedinstva. Njihova interpretacija svete pravičnosti odvela ih je do negiranja sveobuhvatne volje i moći Božje, Njegova začinjanja ljudskih akcija, i učinila Ga je posve bespomoćnim i potčinjenim vanjskoj prinudi. Božanska milost i milosrđe nemaju mjesta u njihovu sistemu, kao što je vidljivo iz njihova stanovišta o teškim grijesima. Doktrina *al-aṣlaḥa* (o vrlini) ne može na zadovoljavajući način objasniti postojanje zla, prirodnih nedaća i stradanja bezgrešne djece i životinja. Po njihovoj doktrini čini se da čovjek uživa više moći i slobode nego Tvorac univerzuma. Al-Māturīdi je pokušao da dokaže da oni nisu slijedili eksplicitne odredbe Qur'āna i Sunne niti diktate zdrava razuma.[24] Njihova interpretacija *tauḥīda* reducira Boga na nepoznat i nespoznatljiv neentitet (*ta'ṭīl*).[25]

Njihovo stanovište da je Ne-Bitak stvar (*al-ma'dūmu šai'un*), samo podržava ateističku doktrinu o vječnosti svijeta, pravi vječnog partnera Bogu i stoga protivuriječi učenju Qur'āna i stvaranju tauḥīda. Oni su Boga učinili potpuno nesavršenim i potčinjenim promjenama negirajući Njegovu vječno stvaralačku funkciju.[26]

## D

## *Māturīdijev sistem*

Al-Māturīdi je izgradio gotovo vlastiti sistem uglavnom na dva principa: sloboda od sličnosti (*tanzīh*) i Božanska mudrost (*ḥikma*). Principom slobode od sličnosti on se suprotstavio sličnosti (*tašbīh*) i antropomorfizmu (*tağsīm*) u svim njihovim formama, bez negiranja Božanskih atributa. Antropomorfističke izraze korištene u Qur'ānu kao ruke, lice, Božje oči i Njegovo sjedenje na Prijestolju ne treba uzeti u njihovu očitom smislu, zbog toga što je doslovna interpretacija ovih

[22] *Kitāb al-tauḥīd*, str. 48-49, 91-92; *Šarḥ al-'aqā'id al-'aḍudīyya* s komentarima Siālkūtija i Šejh Muhamed Abduhua, Kairo, 1322/ 1904, str. 180; *Naẓm al-farā'iḍ*, Kairo, 1317/1899., str. 32-37; *al-Rauḍat al-bāhīyya*, Kairo, 1322/1904, str. 34-39.
[23] Qur'ān, vii, 56.
[24] *Kitāb al-tauḥīd*, str. 41-42, 48, 144-69, 178; *Tāwīlāt*, Sūra vii, 10.
[25] *Kitāb al-tauḥīd*, str. 13, 21, 46.
[26] *Ibid.*, str. 59; *Tāwīlāt*, Sūra XXXIX, 62.

izraza suprotna eksplicitnim stihovima Qur'āna. Ove odlomke, stoga, treba interpretirati u svjetlu jasnih stranica *tanzīha* , u skladu s doktrinom *tauḥīda* i tako da interpretacija ne odudara od onoga što nalaže upotreba i idiomatika arapskog jezika, ili pak njihovo istinsko značenje treba ostaviti Božjoj spoznaji.[27]

Na principu Božanske mudrosti (*ḥikma*) al-Māturīdi pokušava da pomiri oprečna stanovišta determinista (*ǧabriti*) i mu'tazilita, te dokazuje za čovjeka određen značaj slobode, bez negiranja sveobuhvatne Božanske volje, moći i odluke. Mudrost znači stavljanje stvari na njihovo vlastito mjesto; tako Božanska mudrost obuhvata pravičnost (*'adl*), milost i milostivost (*faḍl*). Bog posjeduje apsolutnu moć i Njegova apsolutnost nije potčinjena bilo kakvim vanjskim zakonima, izuzev Njegovoj vlastitoj mudrosti.[28] Al-Māturīdi također primjenjuje ovaj princip u borbi protiv mutazilitske doktrine *al-aṣlaḥ* (najbolje) s jedne strane, i ortodoksnog stanovišta da Bog može opteretiti svoje sluge (*taklīf ma la yuṭāq*), s druge strane. Nije u skladu s Božanskom mudrošću, što uključuje pravičnost i milostivost, tražiti od čovjeka da izvrši djelo koje je izvan njegove moći, milostivost, tražiti od čovjeka da izvrši djelo koje je izvan njegove moći, primjerice, narediti slijepu čovjeku da gleda, ili narediti nekome bez ruku da ih ispruži.[29]

Isto tako bio bi akt nepravde ako bi Bog kaznio vjernika vječitim paklom ili nagradio nevjernika vječnim rajom.[30] On se složio s mu'tazilitima o ovim pitanjima nasuprot ortodoksiji,[31] ali se oštro suprotstavio mutazilitskoj doktrini da Bog mora činiti najbolje za čovjeka. Ova mutazilitska doktrina, smatra on, stavlja Boga pod prisilu da čini posebno djelo u određeno vrijeme u korist jedne individue i negira Njegovu slobodu akcije. To samo dokazuje pravo čovjeka nad Njime, a ne bitnu vrijednost i valjanost jednoga djela koje Božanska mudrost ima na umu. Štoviše, ova doktrina ne može riješiti problem zla. Al-Māturīdi stoga smatra da se Božanska pravičnost sastoji ne u činjenju onoga što je spasonosno za pojedinca, već u činjenju djela zbog njegove vlastite vrijednosti i stavljanju stvari na njeno vlastito mjesto.[32]

ODNOS IZMEĐU BOGA I ČOVJEKA – Al-Māturīdi se u svojim djelima *Kitāb al-tauḥīd* i *Tāwīlāt al-Qur'ān* bavio naširoko raznim aspektima ovog obimnog problema – volja, moć, vječna odluka i kreativna funkcija Boga; Njegova mudrost i postojanje zla na ovom svijetu; sloboda čovjeka, osnova religijske obaveze i odgovornosti itd.

Al-Māturīdi se borio protiv gledišta ǧabrita i mu'tazilita o navedenim pitanjima, a također se nije složio s al-Aš'arijem u određenim tačkama. Odbacujući apsolutni determinizam ǧabrita, on kaže da odnos između

[27] *Tawīlāt*, Sūra vii, 54; vi, 64; iv, 27; xi, 37; *Kitāb al-tauḥīd*, str. 12, 32.
[28] *Kitāb al-tauḥīd*, str. 46-47, 61-62.
[29] *Ibid.*, str. 134-35; *Tāwīlāt*, Sūra ii, 286.
[30] *Ibid.*, str. 186 i dalje.
[31] Za al-Aš'arijeva stanovišta o ovim pitanjima vidi njegov *Kitāb al-luma'*, Kairo, 1955, str. 113 i dalje; *al-Ibāna*, Hyderabad, 1948, str. 59.
[32] *Kitāb al-tauḥīd*, str. 48, 61, 112.





Boga i čovjeka ne treba shvatiti kao odnos između Boga i fizičkog svijeta. Bog je obdario čovjeka razumom, moći razlikovanja dobra i zla, sposobnostima mišljenja, osjećanja, htijenja i prosuđivanja, poslao je vjerovjesnike i objavio knjige za njegovo vođstvo. Čovjek stremi i usmjerava svoj um prema nečemu što misli da mu može koristiti, udaljava se od onoga što misli da bi mu moglo naškoditi, bira svojim razumom jedan od alternativnih puteva akcije i smatra sebe odgovornim za zasluge ili nedostatke svojih akcija. Dok misli, želi, nastoji, bira i djeluje, on uvijek smatra sebe posve slobodnim, a nikada ne misli ili ne osjeća da ga neki vanjski činilac prisiljava da čini bilo koja svoja djela. Ova spoznaja o slobodi, smatra al-Māturīdi, stvarna je, njeno poricanje dovelo je do negacije cjelokupne ljudske spoznaje i nauka. Navodeći dijelove iz Qur'āna,[33] on pokazuje da su radnje koje je Bog naredio ili zabranio pripisane ljudima, te da će oni biti odgovorni za svoje akcije. Sve ovo jasno dokazuje da je Bog obdario čovjeka slobodom izbora i snagom potrebnom da izvrši radnju. Negacija ove slobode značila bi da je Bog u cjelini odgovoran za sva ljudska djela, što je apsurdno, jer je Bog sebe opisao u Qur'ānu kao najmudrijega, pravičnog i milostivog.[34]

Međutim, kako je – prema Qur'ānu – moguće ljudsku slobodu podmiriti s koncepcijom sveobuhvatne Božanske volje, snage, vječne odluke i s Božjim autorstvom svih ljudskih djela? Al-Māturīdijevo objašnjenje može se ukratko izložiti ovako:

Stvaranje i sva ljudska djela, dobra ili loša pripadaju samo Bogu. On je htio, odlučio i stvorio. Stvaranje znači izvesti akciju iz neegzistencije u egzistenciju od strane onoga tko posjeduje apsolutnu moć i savršenu spoznaju s obzirom na tu akciju. Kako čovjek ne zna sve okolnosti, uzroke, uslove ili rezultat svoga djela i kako nema u sebi moć potrebnu za izvođenje tog djela, on se ne može smatrati tvorcem (*ḫālik*) svoje akcije. Ako je dokazano da je Bog tvorac svih ljudskih djela, slijedi da On također ta djela i hoće jer Božanskoj akciji mora prethoditi Božanska volja. Tako se ništa ne događa u svijetu nasuprot ili bez Božje volje. Međutim, premda Bog hoće i premda stvara ljudska djela, On nije podložan prijekoru ili odgovoran za ta djela, zbog toga što je Božanska volja određena Božanskom spoznajom i Bog stvara akciju tek kada čovjek, slobodno upotrebljavajući svoj razum, bira i namjerava da izvrši jednu radnju. Bog hoće radnju dobru ili lošu, za koju zna da će je čovjek izabrati; kada je ovaj konačno izabere i kad nastoji da je postigne, Bog stvara to djelo za čovjeka kao dobro ili loše. Odatle će biti jasno da Božje htijenje ili stvaranje lošeg djela nije u raskolu s Njegovom mudrošću i dobrotom. Zbog toga Bog hoće da se dogodi dobro i zlo, jer on želi da individuum izvrši slobodan izbor, a kako je mudar i pravičan, On uvijek brani izbor zla. Tako, mada su grijesi u skladu s Njegovom voljom, oni nisu nikad u skladu s Njegovom naredbom, zadovoljstvom, htijenjem ili vođstvom. Grijeh se tako ne sastoji, prema al-Māturīdiju, u protivljenju Božanskoj volji, već u kršenju Božanskog zakona, naredbe, vođstva, zadovoljstva ili htijenja. Osnova

[33] Qur'ān, ii, 77, 167; xxxiii, 17; xli, 40; xcix, 7 i dalje.
[34] *Kitāb al-tauḥīd*, str. 115 i dalje, 165.

čovjekove obaveze i odgovornosti (*taklīf*), smatra al-Māturīdi, ne sastoji se u tome da on ima moć stvaranja djela, već su sloboda izbora (*iḫtiyār*) i sloboda postizanja djela (*iktisāb*) dani čovjeku kao racionalnom biću, što ga čini odgovornim i uračunljivim.[35]

Vječna Božanska odluka (*qaḍā'* i *qadar*), smatra al-Māturīdi, nije u opreci s čovjekovom slobodom, niti implicira ikakvu prisilu nad čovjekom, jer je to vječni zapis utemeljen na predznanju. Bog određuje djelo koje poznaje već od vječnosti, da će ga čovjek izabrati i slobodno postići. Čovjek ne može poricati vlastitu odgovornost na osnovu Božanske naredbe, dodaje al-Māturīdi; on to može činiti s obzirom na vrijeme i prostor unutar kojih djela moraju biti izvedena. Tako, premda čovjek nije apsolutno slobodan, Bog mu je podario nužnu slobodu u skladu s njegovom obavezom i stoga ne treba misliti da je Božanska naredba koja se odnosi na ljudske akcije ista kao ona u odnosu na fizički svijet.[36]

Ovdje je mjesto da se naznače tačke razlike između al-Māturīdija i al-Aš'arija o ovome pitanju. Da bi se čovjek učinio odgovornim za svoje djelo al-Māturīdi snažno ističe, kao što smo upravo primijetili, slobodu izbora (*iḫtiyār*) i slobodu postizanja (*iktisāb*). Božanska volja, naredba i predznanje ne lišavaju čovjeka ove slobode. Jedno djelo je čovjekovo vlastito djelo, premda ga je Bog stvorio, zbog toga što je ono rezultatom njegova vlastitog izbora i čovjek ga je postigao bez ikakve prisile. Bog mu je osigurao sva sredstva i sposobnosti za izvršenje nekoga djela, podario mu snagu rasuđivanja i samokontrole, i dao mu slobodu da bira sredstva i načine koje drži najpogodnijima.

Al-Aš'ari također koristi termin tekovina (*kasb*)[37] ali ga drukčije interpretira. Izgleda da on to ne čini u prilog ideji slobode izbora. Po njegovu mišljenju, s obzirom na to da je Bog svemogući, sve predmete moći obuhvata Njegova moć, a kako je Bog sveznajući, svi predmeti spoznaje obuhvaćeni su njegovom spoznajom. Tako čovjekova volja nema nikakva učinka ili utjecaja na njegovo djelo; ono je uvijek determinirano Božanskom voljom. Čak želja i moć postizanja dolaze pod Božansku moć i kreacije su Božje.[38] Tako tekovina, prema al-Aš'ariju, znači samo opću koincidenciju Božanske moći i ljudskih akcija. Bog je onaj koji stvarno kreira i postiže akcije posredstvom čovjeka. Ovo stanovište, kako je vidljivo, ne razlikuje se zapravo od stanovišta determinista i stoga su ga neki pisci smatrali jednime od njih.[39] Čak najznačajniji aš'ariti, kao Qāḍi abu Bakr al-Bāqillāni (umro 403/1013), Šejh abu Isḥāq al-Isfara'īni i

[35] *Ibid.*, str. 117 i dalje.
[36] *Ibid.*, str. 161.
[37] Nije jasno tko je i kada prvi formulirao učenje o *kashu*, ali je posve jasno da to nisu bili ni al-Māturīdi ni al-Aš'ari. Termin *kasb*, odnosno *iktisāb* koristi već puno ranije abu Ḥanīfa i njegovi savremenici: Ġahm b. Ṣafwān (umro 128/745), Ḥafs, al Fard i Dirār b. 'Āmar. Usp. al-Aš'ari, *al Maqālāt*, Kairo, Vol. I str. 110, 313; al-Bagdādi, *op. cit.*, str. 129 i d. Muhamed b. al-Murtaḍa al-Yamani, *Itār al Ḥaqq*, str. 312, 316.
[38] Al-Aš'ari, *Kitāb al-Luma'*, Kairo, 1855, str. 72 i d.
[39] Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, poglavlje o ġabritima; al-Šahrastāni, *Milal*, Vol. I, str. 134.





imam al-Ḥaramain al-Ġuwaini (umro 478/1085), nisu se mogli složiti s al-Aš'arijem oko ovoga pitanja, i dali su različite interpretacije pojma *kasb*.[40]

BOŽANSKI ATRIBUTI – Ljudski jezici nemaju niti pojma niti kategorije, smatra al-Māturīdi, kojom bi mogli da objasne prirodu i atribute Boga na način koji ne bi implicirao neku sličnost ili poređenje s nečim već poznatim. Ipak je čovjeku za razumijevanje potrebno da pripiše neka imena i atribute Tvorcu svijeta. Kritikujući stanovišta filozofa, pluralista, dualista i ateista, al-Māturīdi kaže da je vjerovanje u Vrhovnu Moć i Najvišu Stvarnost univerzalno, jedino se ljudi međusobno razlikuju u davanju imena i nadijevanju kvaliteta ovome Vrhovnom Biću. Među ljudima *tauḥīda* samo mu'taziliti, kaže on, odbacuju Božanske atribute jer misle da vječnost atributa ugrožava ovo univerzalno vjerovanje u postojanje jednoga Boga. Odbacujući stanovišta mu'tazilita o ovom pitanju, on kaže da je jasno da Bog ima najljepša imena i da bi bilo posve uzaludno dovesti ta imena u vezu s Njim lišena značenja i sadržaja koje impliciraju; inače, ne bi bilo nerazumno pripisati Mu bilo koje ime. Tako, ako se, na primjer, kaže da je Bog mudar, to mora značiti da on ima osobinu mudrost. Poricanje Božanskih atributa (*ta'ṭil*) samo stvara zbrku, čini spoznaju Boga nemogućom i konačno svodi Božanstvo na nepoznato i nespoznatljivo Ne-Biće. Poricanje vječnosti atributa čini Boga nesavršenim od početka i potčinjava ga promjenama, te tako potresa samu osnovu *tauḥīda*. Ideja pluralizma ili antropomorfizma koja može nastati zahvaljujući afirmaciji vječnosti atributa može lako biti iskorijenjena čvrstim vjerovanjem u apsolutno jedinstvo Boga skupa s idejom *tanzīha* (odbacivanja sličnosti) i *muḫālafa* (razlike u odnosu na stvoreno biće). Tako ako kažemo da Bog spoznaje, mi također dodajemo tome (da bismo se sačuvali bogohulne ideje), da on ne spoznaje poput učenjaka i da Njegova spoznaja nije poput naše spoznaje. Posljedice odbacivanja Božanskih atributa ili njihove vječnosti, mnogo su opasnije nego njihova afirmacija.

U pogledu odnosa između Božanske esencije i atributa, al-Māturīdi kaže da je problem tako složen da se nijedan ljudski um ne može nadati da će ga razriješiti na zadovoljavajući način. Stoga treba da vjerujemo da je Bog jedan, da ima atribute koje sam sebi pripisuje, bez sličnosti, poređenja i pitanja. Treba da stanemo kod tvrdnje da »atributi nisu identični, a niti odvojeni od Njegove esencije« (*la huwa wa la gairuhu*).[41]

Al-Māturīdi također smatra da su svi atributi Boga vječni, pripadali oni esenciji ili akciji. Riječ *takwīn* korištena je da označi sve atribute koji pripadaju akciji, kao što su stvaranje, održavanje i dr. Prema al-Māturīdiju *takwīn* je vječni atribut različit od moći (*qudra*). Tako je Bog tvorac prije i poslije kreacije. Ovo nikako ne ukazuje na vječnost svijeta, zbog toga što su spoznaja i moć vječiti atributi, premda su objekti spoznaje i moći stvoreni, a *takwīn* je vječni atribut, premda je objekt *takwīna*

[40] Al-Šahrastāni, *op. cit.*, Vol. I, str. 157 i dalje; Imam al-Ḥaramain, *al-'Aqīdat al-niẓāmiyya*, str. 34; *Šarḥ al-'Aqā'id al-'aḍudīyya*, str. 88; al-Biyāḍi, *Išārāt al-Marām*, str. 255.
[41] *Kitāb al-tauḥīd*, str. 12, 21, 31, 44, 51; al-Biyāḍi, *op. cit.*, str. 118; al-Subki, *Šarḥ 'aqīda*, MS Medina.

(*makawwan*) stvoren. Ne-egzistencija svijeta od početka ne implicira Božju nesposobnost, jer ga je On stvorio u određeno vrijeme u skladu s Njegovom vječnom spoznajom i voljom.[42]

Al-Aš'ari se o ovom pitanju slaže s mu'tazilitima i drži da su atributi akcije stvoreni.[43] Čini se da je ovo njegovo slaganje s njima bilo stoga, da se izbjegne aristotelovski argument koji smjera dokazu vječnosti svijeta, kreativnoj moći Boga. Al-Māturīdijev glavni argument je da je ideja kreativnosti bilo kojega Božanskog atributa bitno suprotna koncepciji Boga kao savršene, sebi dovoljne, vječne, Najviše Stvarnosti i stoga je u sukobu sa doktrinom *tauḥīda*.

Što se tiče Riječi Božje (*Kalām Allah*), Al-Māturīdi kaže da su, poput svih ostalih atributa, Njegov atribut govorenja i Njegov govor vječni, bez sličnosti i poređenja. Tačna priroda ovoga vječnoga govora ili atributa govorenja nije poznata, ali je sigurno da Božanski govor ne može biti sastavljen od zvukova i glasova kao ljudski govor, zbog toga što su zvukovi i glasovi stvoreni. Tako u zbilji, misli on, samo »značenje« koje riječi izražavaju, može da bude označeno kao *kalām* Alahov. Ovo »značenje« koje postoji s Bogom od vječnosti, može se čuti i razumjeti samo posredstvom stvorena glasa. Prema tome, Mojsije nije čuo vječni govor, ali je Bog učinio da on čuje i razumije vječni govor kroz stvorene riječi i glasove. Što se čulo ili objavilo poslanicima nazvano je *kalāmom* Alahovim figurativno (*mağāzan*), iz tri razloga: (1) Oni su čuli (razumjeli) smisao (*al-ma'ana*) *kalāma*, tj. Božansku naredbu, zabranu, sankcionisanje itd., što pripada samo Bogu. (2) Bog ih je Sâm sačinio (*allafa wa nazama*); otuda ih ne može imitirati nijedno ljudsko biće. (3) To objašnjava vječni govor i dokazuje atribut govora Božanstva.[44]

Očito je iz gornjeg opisa da al-Māturīdi odbija ideju ortodoksne grupe koja je identificirala objavljen Qur'ān s jednim vječnim govorom, i slaže se u principu s mu'tazilitima koji su držali da je on Božja kreacija. Tako predmet saglasnosti između njega i mu'tazilita nije stvorenost Qur'āna, već da li Bog ima vječni govor i atribut govorenja.

Al-Aš'ari kao i al-Māturīdi smatra da Bog ima vječni govor i atribut govorenja,[45] ali nije jasno iz njegovih obimnih rasprava *Kitāb al-luma'* i *al-Ibāna* što on tačno podrazumijeva pod Alahovim *kalāmom* i što je prema njegovu mišljenju, vječno u Qur'ānu – riječi ili značenja? On je smatrao da se vječni govor ne može čuti izravno bez posredstva stvorenog zvuka.[46] Ova tvrdnja, zajedno s općim usmjerenjima njegovih ideja i njegova načina rezoniranja, onako kako to slijedi iz njegovih štampanih knjiga, potvrđuje stav prema kojem je on i riječi i značenja smatrao

[42] *Kitāb al-tauḥīd*, str. 22 i dalje; *Tāwīlāt*, Sūre i, 3; ii, 17.
[43] Tri škole se razlikuju jedna od druge u definiranju atributa jedne akcije. Vidi abi al-Qāri, *Šarḥ fiqh al-akbar*, Kairo, 1321/1905, str. 19.
[44] *Kitāb al-tauḥīd*, str. 26-28; *Tāwīlāt*, Sūre ix, 6; xlii, 51; vii, 143; iv, 164.
[45] *Kitāb al-luma'*, str. 33 i dalje; *al-Ibāna*, str. 19 i dalje.
[46] *Kitāb al-luma'*, str. 63, također ibn Humām, *al-Musāyarah*, Kairo, 1347/1928, str. 11; Abdurahim, *Nazm al-farā'id*, Kairo, 1317/1899, str. 15-18; abu 'Udba, *al-Raudat al-Bāhīyya*, Hyderabad, str. 44-45.





vječnima.[47] Međutim, al-Šahrastāni tvrdi da su, prema al-Aš'ariju, riječi stvorene, a da je umno, spoznajno značenje (*al-ma'na al-nafsi*), vječno.[48] Ovo posljednje stanovište zastupali su svi eminentni aš'ariti.[49] Ako je tako, onda u rješavanju ovoga problema nema velike razlike između mu'tazilita i aš'arita.

LIJEPA VIZIJA – Primijećeno je da se al-Māturīdi, kao i mu'taziliti, jako usprotivio antropomorfističkoj ideji Boga i metaforički je interpretirao pasuse Qur'āna koji, izgleda, stvaraju takav jedan utisak. Međutim, o pitanju viđenja Boga u raju od strane vjernika, on se u potpunosti slaže s ortodoksima, pa odlučno traži da pasuse Qur'āna i predanja Vjerovjesnika o tom predmetu valja uzeti u njihovu doslovnom značenju. Skolastičkim rezoniranjem on pokazuje da nam glasovi i duh tih stihova i predanja ne dopuštaju da ih uzmemo alegorički i da interpretiramo gledanje Boga kao »gledanje Njegovih znakova i nagrada ili da Ga upoznamo srcem«. Ovaj drugi tip gledanja zajednički je vjernicima i nevjernicima u budućem svijetu, a može se čak dogoditi i na ovom svijetu. Tekstovi moraju uvijek biti uzeti u njihovu doslovnom i stvarnom smislu, kaže, osim u slučajevima gdje to nije moguće. Vizija Boga u budućem svijetu nije moguća i nije nužan dokaz Njegove tjelesnosti, te ako se doslovni smisao odbaci, posljedica toga može biti opasna i može konačno dovesti do poricanja egzistencije Boga. S obzirom na to da je Bog, primjerice, spoznavanje ili činjenje, a nije tijelo, akcident, On nije ograničen vremenom i prostorom, pa će biti predmetom vizije na drugome svijetu. Neki su bili zavedeni jer, naime, nisu imali iskustvo viđenja nečega što nije tijelo ili akcident, pa su poredili viziju Boga u raju s vizijom materijalnog objekta na ovome svijetu. Tako su korporealisti (*muğassimūn*) griješili govoreći da je Bog tijelo, jer će biti viđen, jednako kao i mu'taziliti koji su govorili da on ne može biti viđen zbog toga što nije tijelo. Uslovi vizije, kaže al-Māturīdi, razlikuju se od stupnja do stupnja, od osobe do osobe, i od roda do roda. Mnoge stvari postoje, ali ih ne vidimo. Anđeli koji nisu tjelesna bića gledaju nas, iako mi njih ne vidimo. Uslovi gledanja – zraci svjetla, tame i sjene, nisu isti kao uslovi gledanja čvrstih materijalnih predmeta. Posve je nerazumno primjenjivati uslove gledanja fizičkog objekta na ovome svijetu, na gledanje Bića koje nije tijelo na slijedećem svijetu, gdje će uslovi biti različiti od ovih na ovome svijetu. Viđenje Boga stoga je nemoguće na ovome svijetu, ali nije nemoguće u budućem; on također smatra da se vizija ne smije dogoditi bilo kada iz ovoga ili onog razloga, premda uslovi za viziju postoje (naime, vizija se može dogoditi i u odsustvu ovih uslova). Drugi argument al-Māturīdijev je da, u skladu s našim osjetilnim iskustvom, čovjek može postići samo spoznaju materije i akcidenata, pa tvrdimo da postoje mogućnosti postizanja spoznaje stvarnosti ne preko iskustva, nego s one strane iskustva (ovaj princip je također primjenljiv na Lijepu Viziju).

[47] *Šarḥ al-'Aqā'id al-'aḍudīyya*, str. 188.
[48] *Nihāyat al-iqdām*, str. 320.
[49] Imam al-Haramain, *al-Iršād*, Kairo, 1950, str. 102; al-Gazāli, *al-Iqtiṣād*, Kairo, str. 71-72.

Ukratko, al-Māturīdi tvrdi da je vizija Boga u raju najviši duhovni i intelektualni užitak i najželjenija nagrada vjernika; to je dio vjerovanja utemeljenog na Qur'ānu i Sunni, a podržanog razumom. Stoga to valja prihvatiti kao takvo, bez ulaženja u detalje.[50]

ZAKLJUČAK – Teološke sisteme al-Māturīdija i al-Aš'arija odavno je prihvatila opća populacija muslimanskog svijeta. Unatoč onome što im je pripisano, ni al-Māturīdi ni al-Aš'ari nisu zapravo autori svog sistema, niti je ijedan od njih bio pionir na ovom polju. Imam abu Ḥanīfa (umro 150/767) bio je prvi glasoviti učenjak među *ahl al-sunna w-al-ǧamā'a* koji je studirao teologiju mnogo ranije nego što se prihvatio studija *fiqha*, boreći se protiv jeretičkih sekti svoga vremena; utemeljio je prvu ortodoksnu školu u teologiji.[51] Al-Māturīdi je slijedio njegov sistem, objasnio ga u svjetlu filozofije svoga vremena, pokušao da ga odbrani argumentom i razumom, i to mu je osiguralo čvrstu osnovu. Otuda je ova škola pripisana njezinu osnivaču podjednako kao i njezinu tumaču koji su utvrdili krajnji oblik i donijeli joj slavu.

Razlika između stava al-Māturīdija i al-Aš'arija može biti prosuđena iz slijedećeg: ako se al-Aš'arijev pokušaj tokom posljednjeg perioda sastojao u tome da zauzme srednji put između racionalizma i tradicionalizma, al-Māturīdi je sigurno odabrao sredinu između onoga što se može nazvati aš'arizmom i onoga što se može nazvati mu'tazilizmom. Neki su pisci iznašli da postoji pedeset[52] važnih tačka razlike između ove dvojice vođa ortodoksnog *kalāma*, još tačnije, između dviju škola (napomene na neke od njih dane su na prethodnim stranicama i nemamo potrebe ovdje da ulazimo u diskusiju o ostalima). Kao rezultat ovih razlika postojala je nekoć tendencija oštrog sukoba između sljedbenika ovih dviju škola, ali na sreću tokom vremena ova tendencija je ugasla i obje škole se smatraju ortodoksnima. Međutim, kako su obrazovani muslimani danas pod snažnim utjecajem al-Māturīdijeva sistema, može se lako pokazati činjenicom da je al-Nasafijev (umro 537/1142) *'Aqā'id* koji daje suštinu al-Māturīdijeva *Kitāb al-tauḥīda*, smatran autoritetom i propisan kao teološki priručnik u mnogim obrazovnim institucijama muslimanskog svijeta.

Komparativna studija argumenata koje su upotrebljavali al-Māturīdi i najveći ašaritski učenjaci kao 'Abd al-Qāhir al-Bagdādi (umro 429/1031) i imam al-Ḥaramain al-Ǧuwaini (umro 478/1085) da bi dokazali ne-vječnost svijeta, egzistenciju Boga, Njegovo jedinstvo i atribute, vrijednost ljudskog razuma, nužnost Božanske objave i poslanstva Muhamedova, pokazat će koliko je značajan bio njegov utjecaj na kasnije ortodoksne dijalektičare i kako je dao trajan doprinos razvoju

[50] *Kitāb al-tauḥīd*, str. 37-41; *Tāwīlāt*, Sūre vi, 103; vii, 143; x, 26, lxxv 22-23.

[51] Al-Bagdādi, *op. cit.*, str. 220; *Uṣūl al-Dīn*, Vol. I, str. 308; al-Makki i Bazzāz, *al-Manāqib;* al-Biyāḍi, *op. cit.*, str. 19-23. Postoji pet knjiga o teologiji pripisanih Imamu abu Hanīfi: *al-Fiqh al-akbar, al-Fiqh al-absat, al-Risālah, al-'Ālim w-al-Muta'allim* i *al-Waṣīyya*. Uvjerili smo se u to da ove knjige pravilno interpretiraju stanovišta Imama.

[52] Al-Biyāḍi, *op. cit.*, str. 53-56; Šaihzādah, *Naẓm al-farā'id*, Kairo, 1317/1899; Sayyid Murtaḍa, *op. cit.* Vol. I, str. 8 i dalje; abu 'Uḍbah, *op. cit.*, Abdullah b. Osman, *Risāla fi al-ḥilāt bain al-aš'arīyya w-al-māturīdīyya*, MS Kairo.





ortodoksnog *kalāma*. Šejh Muhammed 'Abduhu (1323/1925), jedan od vođa modernog reformatorskog pokreta u islamu, u svom nastojanju da rekonstruira islamsku teologiju, čvrsto je slijedio sistem al-Māturīdija, što je očito iz djela *Risālāt al-tauḥīd* i iz njegovih zapažanja o nizu kontroverznih pitanja u njegovoj bilješci o knjizi *Šarḥ 'aqā'id al-aḍudīyya*.

## BIBLIOGRAFIJA

Al-Sam'āni, *al-Ansāb;* ibn al-Aṯīr, *al-Lubāb;* Ahmed Amīn *Ẓuhr al-islām*, Vol. I; al-Māturīdi, *Kitāb al-tauḥīd*, MS Cambridge, fol 1; Sayyid Murtaḍa, *Šarḥ Ihyā'*, Vol. II; Abd al-Qādir al-Qaraši, *al-Ǧawāhir al-muḍ'iyya, MS Kairo;* Mahmud al-Kūfawi, *Katā'ib a'lām al-ahyār*, MS Kairo; Kasim b. Qutlūbuga, *Tāǧ al-tarāǧim*, Leipzig, 1862; Tāš Kubrāzādah, *Miftāḥ al-sa'dāh*, Hyderabad, 1928; Abd al-Ḥayy Laḥnawi, *al-Fawā' id al-bāhīyya*, Kairo, 1324/1906; Kemal al-Dīn al-Biyādi, *Išārāt at-Marām*, Kairo, 1949; Hadži Ḫalīfa, *Kašf al-ẓunūn*, Istanbul, 1943; 'Ali al-Qāri, *Šarḥ al-Fiqh al-akbar*, Kairo, 1323/1905; Zuhdi Hasan, *al-Mu'tazilah*, Kairo, 1947; al-Aš'ari, *Kitāb al-lumā'; Maqālāt*, Kairo, Imam al-Ḥaramain, *al-'Aqīdat al-Niẓāmīyyah; Šarḥ al-'Aqā'id al-'aḍudīyyah*, al-Bagdādi, *al-Farq;* Muhammed b. al-Murtaḍa al-Yamani, Iṯār al-Ḥaqq; ibn al-Nedīm, *al-Fihrist;* al-Šahrastāni, *Milal;* Abdurrahim, *Naẓm al-farā'id*, Kairo, al-Makki i Bazzāz, *al-Manāqib;* Abdullah b. Osman, *Risālah fī al-ḥilāf bain al-aš'arīyyah w-al-māturīdīyyah*, MS Kairo, Goldziher, *Vorlesungen über den Islām*, Heidelberg, 1910; *Islamische Philosophie des Mittelalters in Kultur des Gegenwart;* T. J. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901; Meimonides, *La Guide des Egarés*, izd. i prijevod S. Munk, Paris 1856-66; S. Harovitz, *Über den Einfluss der griech. Philosophy auf die Entwicklung des Kalām*, Breslau, 1909; K. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik*, Hamburg/Leipzig, 1890.

POGLAVLJE XIV

# *Ẓāhirizam*

## A
## *Pozadina*

Od drugog/osmog stoljeća vodila se duga i beskrajna diskusija između onih koji su podržavali autoritet Predanja (*ahl–al–ḥadīs*) u svim pitanjima teologije i jurisprudencije i onih koji su se zalagali za mnijenje (*aṣḥāb al-rā'ī*).

Očekivalo se, kako je naglasio ibn Ḫaldūn u svojoj Muqaddimi (str. 805), da će stanovnici Hidžaza, posebno Medinjani, biti upućeni u nauku Predanja (izjave i djela Vjerovjesnika Muhameda). Rastom abasidskog halifata i kompletnim prenošenjem političke moći i religijskog vođstva u Irak, gdje je narod bio manje prijemčiv za Poslanikove izjave i gdje su aspekti života – poljoprivredni problemi, na primjer – bili raznovrsniji i komplikovaniji zbog miješanja sukcesivnih civilizacija od pradavnih vremena, pojavila se nova škola *mnijenja*. Sljedbenici mnijenja, međutim, nisu zanemarivali Predanje: oni su ga smatrali nužnom dopunom Predanja s dodacima izvedenim iz starijih kodova i preovlađujućih običaja ili oblikovanih priznavanjem s obzirom na stvarnu situaciju u novim okolnostima.

U isto vrijeme započeo je jedan ezoterički pokret među ši'itima pod različitim imenima, od kojih je bilo najopćenitije bāṭinīyya[1] (istraživači unutrašnje, odnosno duhovne interpretacije objave). Formiranje ove sekte pripisuje se izvjesnom Maimūnu čije porijeklo nam nije poznato.

Bāṭinizam je dobio svoje ime iz vjerovanja njegovih pripadnika da svaki *ẓāhir* (spoljašnje stanje stvari) ima *bāṭin* (jedno unutrašnje, alegoričko, dakle skriveno značenje), posebno u vezi s objavom.[2] Otuda je ovaj pokret prihvatio neke aspekte grčke filozofije, primjerice emanacionizam[3],

[1] Šahrastāni, Vol. II, str. 29; vidi. str. 5.
[2] *Ibid.*, str. 29, vidi str. 31 i dalje.
[3] *Ibid.*, str. 29 i dalje.





a njegovi sljedbenici bili su smatrani od strane sunitskih autora jereticima i ljudima izvan područja vjerovanja.[4] Tokom halifata al-Māmūna (198/813-218/833) bāṭinīyya pokret je već bio vrlo snažan;[5] oko pola stoljeća docnije, uvelike se proširio Irakom, Perzijom, Sinduom (zapadna Indija) i Omanom (jugoistočna Arabija), kao i Sjevernom Afrikom, ali nije izvršio nekoga dubljeg utjecaja.[6] Treba primijetiti, međutim, da iako je jedan broj pojedinaca u muslimanskoj Španiji dijelio ideje bāṭinīyya, nijedna sektaška ili jeretička doktrina nisu uspjele da se tamo ukorijene ili da se nametnu zajednici u bilo kojem obliku.

Tako je drugo/osmo stoljeće bilo svjedokom teške atmosfere ezoterizma, protežući se na izvjesne osnove islama – poput Božje esencije, razumijevanja Qur'āna i stava prema halifatu. Nadalje, postojao je trend podržavanja *mnijenja* kao valjana izvora jurisprudencije na istoj razini s Qur'ānom i izjavama Vjerovjesnika. Tamo je postojala i mutazilitska škola, koja je razum smatrala odlučnijim faktorom nego objavu u svim pitanjima religije.

Kako su svi ovi pokreti izabrali Irak kao svoje glavno bojno polje, pojavila se u samom Iraku druga škola, suprotna svima njima i ekstremna kao i one. Inzistirala je na verbalnom razumijevanju Qur'āna i na izjavama Vjerovjesnika Muhameda kao jedinoj vodećoj liniji prema njihovim stvarnim značenjima zaodjenutim u riječi Boga i Njegova Poslanika. Školu je osnovao pravnik Dāwūd ibn'Ali, a dobila je naziv Doslovna škola (ẓāhirīyya), zbog privrežnosti njezinih sljedbenika doslovnom tekstu, a ne interpretaciji objave.

## B
## *Dāwūd ibn 'Ali, njegova doktrina i njegova škola*

Familija Dāwūd ibn 'Alija pripadala je Kašanu, gradu u blizini Isfahana. Njegov otac bio je sekretar (*kātib*) Abdullaha ibn Halida, sudije Isfahana u doba halifa al-Māmūna.[7] Dāwūd[8] je rođen u Kufi 202/817. Njegova familija se docnije preselila u Bagdad gdje se on razvijao, obrazovao, a poslije toga utemeljio svoju pravnu školu koja je dobila ime *al-maḏhab al-Dāwūdi*,[9] ali je poznatija kao zahiritska škola (*al-maḏhab al-ẓāhiri*).

U Bagdadu je Dāwūd ibn 'Ali učio kod mnogih poznatih pravnika, od kojih je najpoznatiji bio abu Ṭaur (umro 246/860), prijatelj i sljedbenik Šāfi'ija. Smjer obrazovanja koje je stekao kod njih udaljio ga je od

[4] *Farq*, str. 14, 142; vidi str. 152, 169, 177, 182, 216; vidi Šahrastāni, Vol. II. 31 i dalje.
[5] *Nubāḏ*, Uvod, str. 4.
[6] *G A L*, I, str. 194; *Suppl.*, I, str. 312.
[7] Sam'āni, str. 226.
[8] Njegovo puno ime je abu Sulaimān Dāwūd ibn 'Ali ibn Ḫalaf.
[9] Sam'āni, str. 224, 255 i dalje.

hanafitskog pravca kojem je pripadao njegov otac,[10] i usmjerio prema šāfi'itima, očigledno zbog toga što je većina njegovih profesora (šuyūḫ) bila više sklona tradicionalističkoj školi (*ahl-ḥadis*) kojoj je pripadao Šāfi'i, nego školi onih koji su podržavali mnijenje (aṣḥab al-rā'i) i koji su bili sljedbenici abu Ḥanīfe *par excellence*.

Dāwūd je usavršio svoje obrazovanje akademskim putovanjem u Nišapur gdje je sreo Isḥāq ibn Rahawaiha (umro 237/851 ili 238/852)[11] koji je također bio prijatelj i sljedbenik Šāfi'ija. Poslije toga vratio se u Bagdad gdje je napisao svoja djela.

Možda nije čudno da je temeljit i dubok studij šāfi'itske škole jurisprudencije doveo Dāwūd ibn 'Alija konačno do toga da se njome nije zadovoljio; on ju je napustio i stvorio novu školu, zahiritsku, koja je priznavala Qur'ān i Hadis kao jedine izvore prava. Prihvatio je konsenzus (*iǧmā'*) Poslanikovih Drugova, ali je odbacio analogiju (*qiyās*), mnijenje (rā'i), lični sud (*istiḥsān*) i odluke na autoritetu starijih generacija (*taqlīd*).[12]

Dāwūd ibn 'Ali je bio svestran, istinoljubiv, učen, bogobojažljiv, pobožan i asketa; bio je također poznavalac logike i vičan umijeću diskutiranja.[13] Pričalo se da je vjerovao da je Qur'ān stvoren i da nije vječan, ali se ipak čini da je to bila samo jedna optužba.[14] Umro je 270/884 u Bagdadu.

Dāwūd ibn 'Ali je bio plodan pisac. Ibn al-Nadīm nabraja oko stotinu i pedeset njegovih naslova.[15] Izgleda da su mnogi od njih bili samo poglavlja nekih u nizu njegovih knjiga (neka djela imala su i do dvije, tri, čak četiri hiljade folija).[16] Nekolicina od tih knjiga dotiče temelje religije, primjerice ona *O'uṣūlu*, *O halifatu*, potom djelo *Konsenzus i osporavanje qiyāsa* te *O osporavanju taqlīda*.[17] Djela se uglavnom bave područjima (*furū'*) ili manjim aspektima (*fiqha*) koji se odnose na bogosluženje i pravne transakcije. Na nesreću, nijedno djelo nije došlo do nas. Ipak, ibn Ḥazm o njima često govori. Muhammed al-Šaṭṭi (umro u Damasku 1307/1899) sačinio je zbirku Dāwūdova *fiqha* (kompilacija prema djelima njegovih sljedbenika).[18]

Pričalo se da je Dāwūd ibn 'Ali prihvatio analogiju gdje su slučajevi bili jasni[19] ali je vjerojatnije da je odbacio analogiju u cijelosti, bili slučajevi dvoznačni, bili očiti.[20] U odnosu na konsenzus (*iǧmā'*), njegov

[10] Goldziher, str. 28.
[11] *Tārīḫ Bagdād*, Vol. VIII, str. 369.
[12] *Fihrist*, str. 216; Subki, Vol. II, str. 46; uporedi str. 44.
[13] *Fihrist*, str. 216; Subki, Vol. II, str. 42, 46.
[14] Subki, Vol. II, str. 43 i dalje.
[15] *Fihrist*, str. 38, 216 i dalje.
[16] Jedna folija sadrži oko dvadeset redova (uporedi *Fihrist*, str. 150).
[17] *Fihrist*, str. 216, 217; Subki, Vol. II, str. 46.
[18] *Risāla fī masā' il al-Imam Dāwūd al-Ẓāhirī* – jedna epistola koja sadrži pitanja koja je razmatrao Dāwūd Ẓāhirit (objavljeno u Damasku 1330/1912), pogrešno kod Brockelmanna (*G A L, Suppl.*, I, str. 312) pripisano Dāwūd ibn 'Aliju. On stavlja datum publikovanja 1930, što je također pogrešno, možda štamparska greška umjesto 1330 po hidžri.
[19] Subki, Vol. II, str. 46, red 1; Goldziher, str. 36.
[20] Subki, Vol. II, str. 46, red 7.





stav bio je potpuno drugačiji: on je prihvatio samo *iǧmā'* Poslanikovih Drugova,[21] na osnovi toga što su ovi Drugovi bili u stalnom kontaktu s Poslanikom i potpuno svjesni njegovih namjera.

Posebno u svojoj teologiji, na primjer, Dāwūd smatra da Bog čuje, vidi, itd. Međutim, on istodobno kaže: »Ja ne kažem da Bog vidi gledanjem...«[22]

Dāwūd ibn 'Ali preispitao je sve aspekte *Fiqha* na osnovi svoga zahiritskog držanja. Slijede tri primjera koji ilustruju njegov smjer misli i argumentaciju vezanu za to:

1. MOLITVA NA PUTOVANJU – Bog je rekao u Qur'ānu: »A kada ste na putovanju, neće vam biti zamjereno ako skratite molitvu.«[23] To je navelo muslimane na reduciranje molitve na putovanju sa četiri, na samo dva *rak'ata*.[24] Muslimanski pravnici općenito misle da ovaj stih razmatra kraćenje molitve na putovanju izvjesnoga trajanja.[25] Dāwūd je, pak, govorio da, ako nema riječi o trajanju putovanja u Qur'ānu[26], molitva može biti skraćena na bilo kojem putovanju, čak ako se radi o putovanju od jednoga staništa do drugog.

2. POST NA PUTOVANJU – Muslimani poste u mjesecu ramazanu, devetome mjesecu lunarne godine. S tim u vezi čitamo u Qur'ānu: »Međutim, onaj tko je bolestan ili ako je na putovanju (nije određeno trajanje putovanja), otpostit će isti broj drugih dana (kada se vrati kući)[27]. Svi sunitski pravnici složili su se s time da se musliman ne mora pridržavati ramazanskog posta na putovanju koje uključuje izvjesne teškoće, ili s obzirom na njegovo trajanje, ili teške uvjete, na primjer pretopla klima.[28] Dāwūd i njegovi sljedbenici prihvatili su prijedlog da musliman ne mora postiti na putovanju, jer doslovni tekst stiha ne postavlja nikakav uslov. Ako se musliman, prema Dāwūdu, pridržavao posta na putovanju od nekoliko dana, on ipak treba da posti isti broj dana kada se vrati kući, jer njegov post za vrijeme putovanja nije bio valjan.[29]

3. PITANJE KAMATE – Kamata (*riba*) je zabranjena u islamu.[30] Međutim, neke teškoće ipak nastaju iz predanja koje se kamate tiče. Saopšteno je da je Poslanik Muhamed rekao: »(Vi treba da mijenjate) zlato za zlato, srebro za srebro, pšenicu za pšenicu, ječam za ječam, datule za datule i so za so, samo u ekvivalentnim količinama i na licu mjesta. U svim drugim robama možeš činiti kako želiš, pod uslovom da je (razmjena izvedena) na licu

[21] *Al-Iḥkām*, Vol. IV, str. 147.
[22] *Al-Milal*, Vol. II, str. 140.
[23] Qur'ān, ii, 184, 185.
[24] Muslimani izvršavaju pet molitvi dnevno: jednu od dva *rak'ata* (jedinice pokreta), jednu od tri *rak'ata* i tri od četiri *rak'ata*. Skratiti molitvu znači reducirati je sa četiri, na samo dva *rak'ata*.
[25] Uporedi *Mālik*, str. 146-48 i dalje.
[26] *Mafātīḥ* Vol. III, str. 44, navedeno prema Goldziheru, str. 47. Uporedi Šaṭṭi, str. 12.
[27] Qur'ān, iv, 101.
[28] Uporedi *Mālik*, str. 294 (No. 22).
[29] Šaṭṭi, str. 13.
[30] Qur'ān, ii, 275, 276, 278; iii, 130; iv, 159; xxx 39.

mjesta.«[31] Rani muslimanski pravnici su iz ovoga hadisa zaključili da količina robe ne smije da bude razmijenjena za veću količinu iste robe, inače bi višak bio kamata (*riba*). Međutim, ako je neka količina obrađena zlata zamijenjena za veću količinu neobrađena zlata, višak će biti dohodak, ili bolje, cijena obrade. Još više, oni su priznavali šest roba koje je Poslanik naveo kao primjere, te se tako razmjena bakra, kafe, kože, voća ili vune za veću količinu ovih proizvoda jednih s drugima smatra – po analogiji – oblikom kamate. Dāwūd ibn 'Ali je, s druge strane, vjerovao da je Poslanik Muhamed naveo ove robe namjerno. Da je namjeravao da produži listu, ništa ga ne bi zaustavilo da to učini. Prema tome, ako je čovjek zamijenio neku količinu, recimo gvožđa, kukuruza, jabuka ili bibera za veću količinu iste robe, višak neće biti kamata već dohodak.

Pravnici–savremenici Dāwūda ibn 'Alija zauzeli su vrlo kritičan stav prema njemu i njegovoj školi.[32] Šāfi'iti su ga općenito oštro kritikovali i smatrali su zahiritsku školu bezvrijednom. Al-Isfara'īni (umro 418/1027) je smatrao da ẓāharite uopće ne treba uvažavati. Kako su ẓāhariti odbacili analogiju (*qiyās*), kaže on, oni nisu sposobni da sude, pa prema tome nijedan od njih ne može biti izabran na mjesto sudije. Neki su pretpostaljali da je Dāwūd ibn 'Ali bio neznalica, a neki su ga smatrali nevjernikom. Ahmed ibn Ḥanbal (umro 241/855), slavni utemeljivač hanbalitske škole, nije ga cijenio.[33] Abu Abdullah Muhammed ibn Zaid al-Wāsiṭi (umro 306/918-919), poznati bagdadski mu'tazilit, smatrao je zahiritsku školu smiješnom.[34] Sljedbenici Dāwūd ibn 'Alija, ipak su bili ne samo brojni, već su neki od njih bili uistinu slavni.[35]

Dāwūd ibn 'Alija naslijedio je kao poglavar zahiritske škole njegov sin abu Bakr Muhammed ibn Dāwūd (rođen 255/869-297/910), ali je sin bio više pjesnik, *littérateur* i historičar nego entuzijasta-učenjak jurisprudencije.[36] U svakom slučaju on je propagirao principe očeve škole i postavio joj tako veliki ugled da je zahiritski mezheb u njegovo vrijeme bio četvrti od četiri vladajuća na Istoku. Ostala tri su šāfi'itski, malikitski i hanafitski mezhebi. Abu Bakr Muhammed ibn Dāwūd, međutim, duguje svoju stvarnu slavu jednoj antologiji ljubavne poezije poznate kao *Kitāb al-zahra*.[37] Prvu i jedino dostupnu polovinu ove antologije izdali su A.R. Nykl[38] i Ibrahim Ṭūkān. Abu Bakr Muhammed ibn Dāwūd bio je sklon filozofiji, ali filozofija nije činila sastavni dio zahirizma prije ibn Ḥazma.

[31] *Ṣaḥiḥ Muslim*, Kairo, 1331/1912, Vol. V, str. 44, redovi 8 i dalje, uporedi 44 i dalje.
[32] Subki, Vol. II, str. 43, 46.
[33] *Ibid.*, uporedi str. 43. Uporedi ibn Ḫallikān, Kairo, Bulāq 1299, po hidžsri, Vol. I, str. 4; *GAL, Suppl.*, I, 66 i dalje; *Nubāḥ*, uvod str. 4.
[34] *Fihrist*, str. 172.
[35] Sam'āni, str. 224-26.
[36] *Fihrist*, str. 216.
[37] *Kitāb al-zahra (Knjiga cvijeća)* – prvu polovinu publikovao je University of Chicago Press, Chicago, Illinois, štampano u Catholic Press, Bejrut, 1932.
[38] Arabist-orijentalist rođen u Bohemiji 1303/1885, čije su akademske aktivnosti od 1340/1921. pripadale boravištu u SAD. Poznavao veliki broj jezika, starih i savremenih, istočnih i zapadnih. Predstavnik je arapske teorije o nastanku trubadurske poezije u južnoj Francuskoj.





U četvrtome/desetom stoljeću zahiritska škola je doživjela svoju najširu ekspanziju i vrhunac. Abasidski pjesnik al-Rūmī (umro 283/896) hvalio je abu Bakr Muhammed ibn Dāwūda u poemi koja počinje riječima: »O sine Dāwūdov! O pravniče Iraka!«[39] Slavni historičar Ṭabari (umro 310/923), premda nije bio ẓāhirit, posvetio je veliku pažnju zahiritskoj jurisprudenciji i studirao je kod samog Dāwūd ibn 'Alija.[40] Najpoznatiji pravnik zahiritske škole u četvrtome/desetom stoljeću bio je Abdullah ibn Ahmed ibn al-Mugallis (umro 324/936); upravo zahvaljujući njemu, postao je *fiqh* Dāwūd ibn 'Alija popularan u muslimanskom svijetu.[41].

U slijedećem stoljeću zahiritska škola već gubi temlj na Istoku; prije sredine stoljeća, za vrijeme hanbalitskog sudije abu Ya'la (umro 459/1066), hanbalitski je mezheb zauzeo njeno mjesto.[42] Zahiritska škola u svakom je slučaju zadržala ugled u Siriji negdje do 788/1386.[43] U Egiptu je škola živjela duže i imala je dublje korijene. Al-Maqrīzi (umro 845/1442), poznati historičar mamelućkog doba u Egiptu, nije bio sljedbenikom zahiritske škole, ali je bio sklon zahirizmu.[44]

## C

## *Zahiritska škola u muslimanskoj Španiji*

### 1. AL-BALLŪṬI

Prvi predstavnik zahirizma u Španiji bio je Muḍīr ibn Sa'īd al-Ballūṭi, koji je rođen u al-Naššarinu, predgrađu Kordobe 273/866. Pošto je završio studije u Kordobi, otputovao je u Egipat i Hidžaz što je trajalo nešto više od tri godine. Po povratku postavljen je za sudiju (*qāḍi*) u gradu Merida, zatim je prebačen na sjeverne granice i konačno postavljen za glavnog sudiju Kordobe, a taj položaj je zauzimao sve do svoje smrti, 355/965. On je podržavao Dāwūdovo učenje i branio njegove poglede, premda je u praksi upravljao sudstvom u skladu s uspostavljenim zakonom zemlje na malikitskoj pravnoj školi. Bio je također književnik, pjesnik, teolog, fiziograf i elokventan govornik. U neku ruku on je bio stvarni preteča ibn Ḥazma.

### 2. IBN ḤAZM

ŽIVOT I DJELA – Ibn Ḥazm je bio stvarni osnivač zahiritske škole u muslimanskoj Španiji i najčuveniji i najistaknutiji zahiritski pravnik. S

[39] Ibn Ḫallikān, Vol. II, str. 14-41.
[40] *Fihrist*, str. 234.
[41] Sam'āni, str. 227.
[42] Nubāḥ, loc. cit.
[43] *Fihrist*, str. 217.
[44] Goldziher, str. 194-96.

njim je škola doživjela vrhunac, a njegovom smrću nestala je i ona. Zapravo, zahiritski pravac nije nikada imao podršku zajednice u muslimanskoj Španiji: on se pojavio kao filozofija koju je zagovarao jedan čovjek, koji je pak pogriješio ne iskoristivši na pravi način svoj genij.

Ibn Ḥazm je potomak jednoga ne-Arapa, najvjerovatnije Iberijca, ali je svoje porijeklo rado vezivao uz perzijskoga slobodnjaka, Yazīd ibn Sufyāna, brata Mu'awije, utemeljivača umajadskog halifata na Istoku.

Ova familija nije postigla nikakvu slavu prije Ahmed ibn Sa'īda, oca ibn Ḥazma, koji je postao ministar kod Ḥāǧib al-Manṣura ibn abi 'Amīra,[45] prvog ministra Hišāma II 381/991.

Ibn Ḥazm, koji je rođen u vrijeme očeva ministrovanja, stasao je u izobilju: imao je sreću da stekne dobro obrazovanje. Učitelj koji je na njega izvršio najjači utjecaj bio je ibn Muflit (umro 426/1035), ẓāhrit i sljedbenik Dāwūd ibn 'Alija. U pitanjima vjere i jurisprudencije, ibn Ḥazm je bio eklektik i nije prihvatao oslanjanje na samo jednu školu. Ibn Ḥazm nije dugo uživao prosperitet i mir. Zbog nemira 400/1009. i smrti njegova oca samo dvije godine kasnije, nesreća je snašla njega i njegovu porodicu; kada je zbog toga izabrao da se povuče iz javnosti, njegov život kao da je gubio smisao. Nekoliko godina docnije, on je odlučio da se ponovno uključi u javni život; tako je, nesrećom iskusio sve uspone i padove javnog života – od formiranja vlade, do čestih hapšenja.

Šest godina poslije pada umajadskog halifata u Kordobi (422/1031) i ubistva bjegunca Hišāma III, život je za ibn Ḥazma postao nesnošljiv na čitavom poluostrvu, ne samo zbog toga što je on bio štićenik i podržavalac svrgnute dinastije, već i zbog toga što je podržavao religioznu doktrinu koju ni upravljači ni potčinjeni na poluostrvu nisu bili prihvatili.

Jedini odmor koji je ibn Ḥazm imao, bio je njegov boravak na ostrvu Majorci od 430/1039. do 440/1049. Lokalni upravljač Majorke bio je abu al-Abbas Ahmed ibn Rašīq, sposoban državnik i literata.

Iz neobjašnjivih razloga on je pozvao ibn Ḥazma da boravi na ostrvu. Ibn Ḥazm je tu našao utočište i čim je mogao, štono riječ, slobodno disati, počeo je da propagira zahirizam. S obzirom na to da ga je vladar podržavao, neki stanovnici Majorke počeli su da ga slijede – možda bez ubjeđenja i možda bez političkog takta – ali se ipak čini da većina ostrvljana nije bila sklona naturenoj doktrini.

Godine 439/1047. slavni malikitski pravnik abu al-Walīd al-Bāǧī' (403/1013–474/1081) vratio se sa svog putovanja po Istoku. On je vodio raspravu s ibn Ḥazmom i uzrokovao je njegovu propast. Slijedeće godine ibn Ḥazm je morao napustiti ostrvo i vratiti se na kopno, ali je bio protjeran iz svakoga grada i sela u kojem bi pokušao da osigura boravak. Konačno, poslije petnaest godina potpuna zaborava našao je utočište na imanju svoje familije u Manta Lišamu, gdje je i umro 456/1063.

Ibn Ḥazm je bio vrlo plodan pisac u raznim područjima, od genealoških tabela do epistemologije. Vjeruje se da je napisao četiri stotine knjiga

[45] Al-Manṣūr ibn abi 'Amīr bio je prvi ministar Hišāma II koji je bio slabić. On je uzurpirao moć i vladao muslimanskom Španijom pedeset godina, a kao prvi ministar dvadeset i pet godina. Umro je 392/1002.





koje obuhvataju 80 000 folija s oko dvadeset miliona riječi. Najznačajnija od ovih knjiga je *Ṭauq al-ḥamāma* (*Golubičina ogrlica – O povjerenju i povjerenicima*), *al-Milal w-al-niḥal* (*Religije i sekte*), *al-Iḥkām fi uṣūl al-aḥkām* (*Određenje o principima religioznih pitanja*) i *al-Muḥalla bi al-Aṯar* (*Pozlaćeno ili ukrašeno objavom i hadisom*). Ova posljednja je obimno djelo o aspektima bogoštovlja i jurisprudencije u islamu. Premda i literata, i pjesnik i državnik, ibn Ḥazm je ostao poznatiji kao racionalist i teolog.

IBN ḤAZMOV RACIONALIZAM – U svojoj knjizi *al-Milal w-al-niḥal* ibn Ḥazm se iskazuje kao racionalist. Problem onoga a priori, te problem vremena i prostora s kojim se suočavao Kant (umro 1804) tako često u svojoj *Kritici čistog uma*, zainteresirali su ibn Ḥazma na isti način. Stvarno začuđuje da su se muslimanski teolozi uhvatili ukoštac s ovim problemima s istim duhom objektivnosti sedam i pol stoljeća prije njemačkog filozofa. Uzmimo teoriju spoznaje, kako ju je razmatrao ibn Ḥazm. Spoznaja, po njegovu mišljenju, nastaje iz slijedećega:

(a) iz osjetilne percepcije (*šahāda al-ḥawās*) – to je posmatranje ili osjetilna izvjesnost.

(b) iz prvotnoga uma (*badīhat al-'aql ili awwal al-'aql*) – to jest iz uma a priori, bez korištenja pet čula.

(c) dokaz (*burhān*) koji se vraća, bliže ili dalje svjedočenju čula ili prvotnom umu.

Ibn Ḥazm je smatrao da čovjek ima šest čula, i da duša obuhvata perceptibilne objekte (materijalne predmete) s pet čula; tako je lijep miris prihvatio um, duša je također svjesna da je crveno različito od zelenog, žutog itd., ili da postoji razlika između hrapavog i glatkog, toplog i hladnog itd.

Šesti osjet je duhovna spoznaja primarnih stvari, tj. postoje neke stvari koje čovjek može spoznati svojim umom kao aksiomatičke, bez potrebe za bilo kakvim dokazom. »Takva duševna spoznaja je, primjerice, činjenica da je dio manji od cjeline; tako malo dijete koje je tek sposobno da zamijeti razliku, plače kada mu se daju samo dvije datule, ali je zadovoljno ako mu date još jednu. To je zbog toga što je cjelina veća od dijela, čak i ako dijete ne može da odredi granice svoje spoznaje. . . Isti osjet daje djetetu spoznaju da dvije stvari ne mogu zauzeti isto mjesto; vi ćete ga vidjeti kako se bori za mjesto kada želi da sjedne, jer zna da mjesto nije dovoljno prostrano za drugu osobu i da sve dotle dok ona zauzima to mjesto, nema mjesta za njega. . .«

»To je forma prvotne inteligencije koja je zajednička svima izuzev onih čiji um je poremećen... ili čija tijela su bolesna ili nesposobna s obzirom na nešto... Ove istine prvotnog uma doista su aksiomatične; one su nesumnjive i ne traže nikakva dokaza...« ibn Ḥazmov argument za stanovište da ove činjenice ne traže dokaza jest slijedeći: »Zahtjev za dokazivanjem bilo čega traži vrijeme. Prvotni um nije u mogućnosti da izbjegne tu činjenicu... Upravo između prvog učenja duše da razlikuje pojave i njezina spoznavanja da kompletira istinu svega što smo pomenuli, ne postoji ni tren, niti može biti.« Međutim, Ibn Ḥazm ne odbacuje apsolutno nužnost dokaza za ove činjenice; štoviše, on kaže da je takav

dokaz stvar ličnog sticanja što neko može postići, dok drugi ne može, ili da on može nositi takav teret tek poslije, kada dostigne visok stepen intelektualne obučenosti.

Druga sredstva postizanja spoznaje, prema ibn Ḥazmu, su imenovanje stvari od strane Božanstva i općepriznati način ophođenja ljudi, kako to pokazuju jezici različitih naroda. Ova dva sredstva, međutim, pripadaju teologiji i raspravljaju se u sklopu te teme.

FILOZOFIJA I NAUKA – Poput svih muslimanskih mislilaca do njega, ibn Ḥazm nije imao pristupa grčkim originalima. Vrstan dijalektičar, bio je sklon umovanju i dokazivanju. Tvrdio je da je čitao (očito u prijevodima) djela miletske i elejske škole, Euklida i Ptolomeja, Platona i Aristotela te Aleksandra Afrodizijskog; k tome, imao je opće znanje o astronomiji, astrologiji i medicini.

Također je tvrdio da je bio dobro upućen u matematiku općenito, napose u geometriju.

Ibn Ḥazm se nije složio s Heraklitom u tvrdnji da je sve u stalnom toku, niti s elejcima u tezi da kretanje ne postoji. U izlaganju o Biću i Ne-Biću, slagao se s elejcima: Ne-Biće nije. U skladu s njegovim općim trendom mišljenja, tvrdi da su prostor i vrijeme ograničeni i da ih je, kao i druge činjenice, stvorio Bog. Također kaže da su atomi djeljivi zbog toga što u Bogu postoji moć da čini sve što hoće i prema ovoj Njegovoj moći beskonačna djeljivost jednog atoma nije izuzetak.

U fiziografiji, smatrao je da je svijet ograničen, da je zemlja sferična, da je sunce veće od zemlje, ali se slaže s Anaksimenom u tvrdnji da je nebo kao svod nad zemljom. Međutim, nije se slagao s Pitagorom u tom da postoji zemljina sestra koja zemlji pomaže da se postavi u tačan položaj.[46] Svijet je u svakom slučaju stvoren, ali postoji od davnina.

U etici, lako se dotiče grčke filozofije i misli poput Prodika iz Keosa da smrt nije patnja i da se nje ne treba plašiti. Poput Epikura i njegovih savremenika, kaže da je kriterij sreće želja za zadovoljstvom i odbacivanje brige. Međutim, izgradnja i usavršavanje karaktera ne može se postići samo filozofijom, pomoć poslanika je nužna.

U svojoj teoriji spoznaje, ibn Ḥazm izdvaja, pored osjetilne percepcije i prvotnog uma, tri sredstva za postizanje religijske spoznaje, osobito bitna u islamu. To su: doslovni smisao Qur'āna, riječi i djela Poslanika Muhameda i konsenzus (*iǧmā'*).

Prvi i najvažniji izvor spoznaje je doslovni smisao teksta Qur'āna. To mora da proizilazi iz konteksta pedeset devetog stiha Četvrte sure: »O ti koji vjeruješ! Pokoravaj se Alahu, Njegovu Poslaniku i onima koji su na vlasti, a ako moraš raspravljati o bilo kojem pitanju obrati se Alahu i Poslaniku...« Tekst Qur'āna se mora shvatiti doslovno osim ako su riječi o kojima se radi upotrebljavane metaforički i na način uobičajen kod ranih Arapa. Nikakvo odstupanje od teksta Qur'āna nije dopušteno, osim ako je neki stih modifikovan ili poništen drugim.[47] Totalna zavisnost o

[46] *Al-Milal*, Vol. V, str. 58; uporedi Ueberweg, Vol. I, str. 68, red 34.
[47] *Al-Muḥalla*, Vol I, str. 52; *Iḥkām*, Vol. IV, str. 107, uporedi str. 59 i dalje; *Nubāḏ*, str. 28.





Qur'ānu učinjena je mogućom zbog činjenice da je svaki aspekt života i svaka potreba ljudi, materijalna ili duhovna, tretirana u Qur'ānu ili se nalazi u Qur'ānu. Bog kaže: »Mi nismo zanemarili ništa u ovoj Knjizi.« Ovo implicitno značenje ponovljeno je eksplicitno u ovom stihu: »Ovaj dan ja sam usavršio za tebe tvoju religiju i Moju naklonost prema tebi i izabrao za tebe islam kao religiju.«

Drugi izvor spoznaje je hadis, riječi i djela Poslanika Muhameda. Ibn Ḥazm prihvata kao istinske hadis ili Sunnu kada su preneseni sigurno i od pouzdanih ljudi povezanih lancem koji ide do Poslanika Muhameda. Poslanik je uistinu dostojan povjerenja i ibn Ḥazm u vezi s ovim citira iz Qur'āna: »On ne govori iz želje. To nije ništa do objava.«[48]

Ibn Ḥazm je prihvatio kao treći izvor spoznaje konsenzus (*iǧmā'*) ili opću saglasnost Poslanikovih Drugova, ali pod uslovom da su svi bili svjesni pitanja o kojima su se složili i da nijedan od njih nije pokazao bilo kakvu nesaglasnost ili ustezanje u njima.

Nasuprot drugim pravnim školama u islamu, posebno hanafitskoj školi, ibn Ḥazm odbacuje sve ostale izvore prava kao što su intuicija (*ilhām*), informacija (*ḫabar*), interpretacija (*tāwīl*), dedukcija (*istinbāṭ*), lični napor (*istiḥsān*), uzdržavanje od nedoličnog (*iḥtiyāṭ*), legitimiranje stvari koja je prećutana (*dalīl al-ḫiṭāb*), traženje razloga u pitanjima drukčijim od onih koja su pomenuta u Qur'ānu (*ta'līl*) i podržavanje vjerovanja na temelju toga što je ono bilo podržavano od nečijih prethodnika ili nekih istaknutih savremenika (*taqlīd*). Samo se Poslanik Muhamed smije uzeti kao model u svim pitanjima vjerovanja i ponašanja. On je također odbacio – i to vrlo oštro – analogiju (*qiyās*) i mnijenje (*rā'i*) ili ono što čovjek shvata kao istinito ali bez dokaza, ili ono što čovjek bira iz puke želje. Muslimani se neće povinovati vjerovanjima i zakonima koje su propovijedali poslanici prije Muhameda osim ako ih je islam prihvatio.

Ibn Ḥazmova stanovišta o Bogu, Njegovoj esenciji i Njegovim atributima su: Bog je jedan i jedinstven, on je netjelesan, ništa Mu ne nalikuje niti On uzima oblik ičega što je stvorio. On je tvorac svega – vremena, prostora, čak svoga Prijestolja; vječan je, svemoćan, sveznajući. Njegova moć i spoznaja kao i sva njegova ostala imena su vječna.

Bog se ne može shvatiti u smislu da je potčinjen prostoru i vremenu, jer On je postojao prije prostora i vremena, jer ih je On stvorio. Stihove u kojima Bog kaže o Sebi: »Milostivi Bog sjedi na svom Prijestolju«[49] i »A onda je usmjerio Sebe u nebesa«[50] ibn Ḥazm potvrđuje kao i aš'ariti – da je, naime, Božje sjedenje ili Njegovo samopostavljanje sebe na prijestolje poznato, ali je nepoznato kako je to učinjeno.

Bog nema atributa koji bi modifikovali njegovu esenciju: Njegovi kvaliteti su imena, a ne pridjevi, niti su izvedeni iz pridjeva. On kaže o Sebi: »Božja imena su najljepša: Zazivaj ga njima.«[51] Tako samo ova imena, njih devedeset i devet kojima je Bog sama sebe nazvao, mogu da

[48] *Il-Iḥkām*, Vol. IV. str. 147.
[49] Qur'ān vii, 53; x, 3; xiii 2; xxv, 59; xxxii, 4; lvii, 4.
[50] *Ibid.*, xli, 11.
[51] *Ibid.*, vii, 180.

se smatraju Njegovim; nije nam dopušteno da ga nazivamo imenima izvedenim iz glagola kojima je opisao Sebe, na primjer sretni, zdravi, voljeni, uzvišeni ili hrabri, premda su ti nazivi o Njemu istiniti i to vjerujemo. Također nam nije dopušteno da ga zovemo Njegovim imenima izvedenim iz riječi kojima je on sebe predicirao. Bog kaže: »Kada nevjernici sretnu vjernika, oni kažu »Mi vjerujemo«; ali kada su nasamo sa svojim satanama (drugovima), oni kažu »Uistinu, mi se slažemo s vama, mi se njima samo rugamo«. Bog će se njima nasmijati.«[52] Bog dalje kaže: »I oni (Jevreji) čine zavjeru, i Bog čini zavjeru: ali od onih koji čine zavjeru Bog je najbolji.«[53] On također kaže: »A nebesa sam svojim rukama podigao.«[54] Unatoč svemu ovome, ibn Ḥazm kaže, mi ne možemo nazivati Boga podsmješljivcem, zaplotnikom, graditeljem i sl., jednostavno zbog toga što on sebe nije nazvao tim imenima. Štoviše, mi ne interpretiramo Njegova imena da znamo kako i zašto je On nazvan tako: On je nazvao Sebe, na primjer, slušaocem, Onime koji vidi, ali ne možemo reći da on ima osjet slušanja ili gledanja.

Bog govori u Qur'ānu o Svojoj (jednoj) ruci, o Svoje dvije ruke i o Svojim rukama; tako mi njemu možemo pripisati jednu ruku, dvije ruke ili više ruku. U Qur'ānu On govori također o Svom oku i o Svojim očima, ali ne o dva oka. Prema ibn Ḥazmu, mi možemo Bogu pripisati ili jedno oko ili mu pripisati oči, ali ne dva oka. Kada govorimo o Božjem oku, ruci, ili licu, mi u svakom slučaju ne podrazumijevamo da on ima udove kao i mi. Naprotiv, lice, oko i ruka samo su riječi korišćene kao slobodne metafore koje jednostavno znače – Bog.

Iako Bog nije tjelesan, ibn Ḥazm misli da će ga muslimani vidjeti na Sudnji dan.[55] Kod toga se neće zasigurno poslužiti s moći gledanja svojih očiju već možda s moći koju neki nazivaju šestim čulom.

U odnosu na našu spoznaju Boga ibn Ḥazm također kaže da mi ne možemo smatrati da ćemo Ga spoznati s pomoću prvotnog uma, jer mi ne želimo rizikovati da nas pobije u tvrdnji netko tko kaže da ga njegov prvotni um uopće ne vodi spoznaji Boga. Ne možemo se služiti niti tvrdnjom da se spoznaja Boga može postići umovanjem, argumentacijom ili dokazom, jer mase nisu sposobne za takvo što. Zbog neuspjeha u postizanju spoznaje Boga na ove načine neki su došli do zaključka da Bog i ne postoji. Ali, ne možemo dopustiti da autoritet ili glasine budu kriterijum spoznaje Boga, jer to ne može voditi stvarnom uvjerenju: mi Boga znamo samo kroz objavu Poslanikovu, a ona je vjerodostojna i njegovu riječ treba prihvatiti.

Ibn Ḥazm ne vjeruje u apsolutnu slobodnu volju čovjekovu. Predestinacija, prema njemu, nije drugo do Božja naredba da stvar treba da slijedi određen pravac. Alah je dao čovjeku sposobnost i svaki čovjek ponaša se u skladu sa svojom sposobnošću. Prema tome, mi možemo reći da su sva ljudska djela, dobra ili loša, u krajnjoj liniji stvorena od Boga.

[52] *Ibid.*, ii, 15.
[53] *Ibid.*, iii, 54.
[54] *Ibid.*, li, 47.
[55] *Ibid.*, lxxv, 23.





Ibn Ḥazm je po prirodi bio polemičar i često je bio u pravu u svojim raspravama. Hitti kaže: »U ovom djelu (*al-Milal w-al-niḥal*) on je izdvojio teškoće biblijskih priča koje nisu uzbudile druge umove sve do nastanka više kritike u šesnaestom stoljeću.« Ipak, on je osuđen zbog gruba jezika koji je koristio u svojim napadima na sve religije i sekte bez razlike (katkada je napadao čak i neke istomišljenike).

Vjera i islam su, kaže ibn Ḥazm, jedno te isto. Islam je ukinuo sve prethodne religije, pa ne treba slijediti nijednu religiju koja prethodi islamu: svaka religija, izuzev islama, zastarjela je i negirana. Muhamed je Poslanik svih naroda; on propovijeda religiju u skladu s odredbama koje mu je Bog dao; kada je on umro, objava je prestala. Islam je završen: nemoguće je išta dodati, oduzeti ili izvršiti bilo kakvu izmjenu na bilo koji način.

Najbolji ljudi su Božji poslanici, slijedeći su proroci kojima nije povjereno da prenesu poruku bilo kojem narodu; poslije njih su Drugovi Poslanika Muhameda. Ovi posljednji razlikuju se u svom prestižu s obzirom na svoje napore u službi islama i po svom ličnom karakteru i ponašanju, određenom istinom i idealima koje su uspostavili Qur'ān i riječi i djela Poslanika Muhameda.

## D

## *Zahirizam poslije ibn Ḥazma*

Izvjesno vrijeme zahirizam je predstavljao na Istoku pravnu školu, ali u muslimanskoj Španiji nije nikada prešao granice proganjane filozofije. Čak i kao filozofija, on je počeo tamo da slabi poslije smrti ibn Ḥazma. Istina je da je ibn Ḥazm izgradio zahiritski sistem dogme i reformirao muslimanski zakon sa tog stanovišta, ali ipak su njegovi pogledi bili samo ograničeno prihvaćeni na muslimanskom Zapadu, dok na Istoku praktički nisu imali odjeka. To je zbog nekompromisnog stanovišta koje je zauzimao u svim pitanjima vjerovanja, bogoštovlja i pravnih transakcija, a i zbog gruba jezika što ga je koristio govoreći o onima koji se nisu slagali s njegovim stanovištima. Ẓāhiriti na Istoku i ḥanbaliti, uvijek su preferirali da slijede Dāwūd ibn 'Alija, premda nam je od njega došlo malo *fiqha*. Neki pokušaji da se zahirizam uvede u sjevernu Afriku bili su široko određeni političkim okolnostima.

Na andaluzijskom tlu zahirizam je imao podršku i bio prihvaćen tu i tamo od nekih pojedinaca. Ibn 'Abd al-Barr (368-463/978-1071), poznati tradicionalist i biograf, dao mu je izvjesnu podršku.

Mladi savremenik ibn Ḥazma i 'Abd al-Bārra, al-Ḥumaidi bio je slavan historičar i biograf; deklarirao se kao ẓāhirit. Kada je proganjanje sljedbenika zahiritske škole dostiglo vrhunac u muslimanskoj Španiji, napustio je otadžbinu i otišao na Istok nastanivši se u Bagdadu gdje je umro četrdeset godina docnije. Al-Ḥumaidi je bio prvi čovjek koji je uveo ibn Ḥazmova djela na Istok, ali ona tamo nisu naišla na veći odjek.

Unatoč proganjanjima, zahirizam je imao veliki broj sljedbenika u određenom periodu kao što je to bio slučaj i s većinom ostalih pokreta. Ibn al-Aṯīr kaže:[56] »Bilo je na muslimanskom Zapadu mnogo njih (ẓāhirita) koji su se zvali ḥazmīyya ili sljedbenici ibn Ḥazma.« Asin Palacios je pokušao da sačini njihovu kompletnu listu.[57] Premda je sigurno da ih je dio bio ẓāhirita, a da je dio samo podržavao ẓāhirite, jedan broj onih koje je on smatrao ẓāhiritima sigurno to nisu bili. To što je al-Gazāli bio protivnik bāṭinita[58] i bio jednim od zagovornika strogoga religioznog ponašanja kao i činjenica da je pružio otpor svim inovacijama, kao što možemo jasno vidjeti u svim njegovim djelima, ne čini ga ẓāhiritom, a još manje sljedbenikom ibn Ḥazma, kako Asin Palacios nastoji da pokaže.[59] Ne možemo se složiti s Asin Palaciosom ni u tvrdnji da je ibn Rušd (Averroes) bio ẓāhirit samo zbog toga što je tri puta[60] citirao ibn Ḥazma u svom *Tahāfut al-Tahāfut;* od toga, Ibn Rušd na jednome mjestu pominje ẓāhirite s prezirom[61], a na dva je potpuno indiferentan.[62] Još više, u malim ali značajnim raspravama *Faṣl al-maqāl* i *Manāhiǧ al-adillah* on kaže da mase ne mogu nadići doslovno značenje Zakona, dok su mislioci pozvani da razmišljaju o ciljevima religije.

Početkom šestoga/dvanaestog stoljeća zahirizam je postao problem na musslimanskom Zapadu, u Španiji i sjevernoj Africi; dok su se mase zdušno pridržavale zahiritskih ideja, sam pravac bio je u nemilosti (i filozofija je također bila na udaru). Racionalistički mislilac ibn Ṭufail[63] dao nam je jasnu sliku tamošnje situacije: nekoliko prosvijećenih pojedinaca živjelo je usred mnoštva obična svijeta koji nije htio niti je bio sposoban da razmišlja o sebi...

## BIBLIOGRAFIJA


Ibn Ḥazm, *al-Muḥalla...*,tomovi I i II, Kairo, 1348/1929; *Iḅṭāl al-Qiyās* (sažetak u Goldzihera, Die Ẓāhiriten); *al-Iḥkām al-aḥkām*, osam dijelova, Kairo, 1345/1348/1926-1929; *al-Milal w-al-niḥal* (Religije i sekte), pet tomova, Kairo, 1317-1327/1899-1909; *al-Nubāḏ fī uṣūl al-fiqh al-ẓāhirī* (Opovrgavanje osnova ẓāhiritske jurisprudencije), s uvodom Muhammed Zāhid al-Kauṯarija, Kairo, 1360/1940; *Ṭauq al-ḥamāma*, Damask; *Kitāb al-aḫlāq w-al-siyar* (Knjiga o etici i ponašanju), Kairo bez datuma; *Rasā' il Ibn Ḥazm*, prva serija, Kairo & Bagdad, bez datuma; Sa'īd al-Afgāni, *Ibn Ḥazm wa Risālat al-muṣāḍalāti bain al-ṣaḥābah* (Ibn Ḥazm i njegova »Rasprava o klasifikaciji Poslanikovih Drugova«), Damask, 1359/1940; Roger Arlandez, *Gramaire et theologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue*, Paris, 1956; Asin Palacios, *Abenházam de Cordoba y su historia critica de las ideas religiosas*, pet tomova, Madrid, 1927; Charles M. Bakewell, Source Book in Ancient Philosophy, New York, 1907; ibn Buškuwāl, *Kitāb al-ṣilah*, Kairo, 1374/1955; T. J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, London, 1933; Abdullah Muhammed al-Ḥumaidi, *Ǧadwat al muqtabis...*, Kairo, 1372/1952; *Encyclopaedia of Islam;* ibn al-Faraḍi, *Tārīḫ al - 'ulamā' .. bi al-Andalus*, dva toma, Kairo, 1373/1954; Abd al-Qāhir al-Bagdādi, *al-Farq bain al-firaq* (O muslimanskim sektama), Kairo, 1328/1910; ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, Leipzig, 1871-1872; von Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, dva toma, Leiden, 1898/1902; *Supplementbände*, tri toma, Leiden, 1937, 1938, 1939-42; I. Goldziher, *Le livre du Moḥammed Ibn Toumert*, Introduction part I, Algiers, 1903; *Die Ẓāhiriten*, Leipzig, 1884; Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, London, 1949; ibn al-Aṯīr, *Tārīḫ-i Kāmil*, Leiden, 1851 – 1871; Muhammed abu Zahrah, *Ibn Ḥazm*, Kairo, 1373/1953; ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-a'yān...*, tri toma, Gotha, 1835-1850; ibn Ṭufail, *Qiṣṣatu Ḥayy Ibn Yaqẓān*, Damask, 1354/1935; drugo izdanje. 1359/1940; ibn Tumart, *Ta'āliq Muhammed Ibn Tumart*, izd. I. Goldziher 1903; ibn 'Iḏāri, *al-Magrib fi aḫbār al-Magrib* (Historija muslimanskog Zapada), Leiden, 1948, 1951; W. Ivanow, *Alleged Founder of Ismā'ilism*, Bombay, 1946; al-Fīrūzābādi, *al-Qāmūs almuḥīṭ*, četiri toma, Kairo, 1344; D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, London, 1903; Ṣubḥi Maḥmaṣṣāni, *Falsafat al-Tašrī' fī al-Islām* (Filozofija prava u islamu), prvo izdanje, Bejrut, 1365/1946; prijevod na urdu *Falsafah-i Šarī'at-i Islām*, Lahore, 1955; Mālik ibn Anas, *al-Muwaṭṭa'* (Zbirka Predanja Poslanika Muhammeda) izdanje Fuad 'Abd al-Bāqi, Kairo, 1370/1951; *Abd al-Wāḥid al-Murrākuši*, al-Mu'ǧib fi ahbar al-Maghrib (Historija sjeverne Afrike), Kairo, 1368/1949; al-Gazāli, *al-Munqiḏ min al-ḍalāl*, Damask, 1352/1934; ibn Ḫaldūn, *Muqaddima*, Bejrut, 1956; al-Maqqari, *Nafḥ al-ṭib* (Historija muslimanske Španije), Leiden, 1885-1889; abu al-Hasan al-Nubāti, *Kitāb al-marqabat al-'ulyā'* . . . , izd. Levi-Provencal pod naslovom: *Tārīḫ quḍāt al-Andalus* (Historija sudija muslimanske Španije), Kairo, 1948; A. R. Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, Baltimore, 1946; Simon Ockley, *The Improvement of Human Reason Exhibited in the Life of Hai Ebn Yakdhan*, London, 1708; Marmaduke Pickthall, *The Meaning of the Glorious Koran*, London, 1952; *Revue de l'academie arabe de Damas (Maǧallat al-maǧma' al-'ilm al-'arabi* (na arapskom)), Vol. XXII, No. 2 (april 1948), str. 201-18; al Sam'āni, *Kitāb al-ansāb* (sažetak u Goldzihera, *Die Ẓāhiriten);* Šahrastāni, *al-Milal w-al-niḥal* (Religije i sekte); Šems al-Dīn al-Ḍahabi, *Siyar al-nubalā'* (biografija ibn Ḥazma), sažetak, Damask, 1360/1941; A. J. Arberry, *Sufism*, London, 1950; Tāǧ al-Dīn al-Subki, *Ṭabaqāt al-šāfi'iyyat al-kubra*, šest tomova, Kairo, 1323/1324/1905-1906; Abdurrahman al-Sulami, *Ṭabaqāt al-ṣufīyya*, Kairo, 1373/1953; Sayyid al-Murtaḍa al-Zabīdi, *Tāǧ al-'arūs min ǧawāhir al-qāmūs*, Kairo; ibn Rušd, *Tahāfut al-tahāfut*, Bejrut, 1930; von Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, jedanaesto izdanje, Berlin, 1928.


[56] *Ibn al-Aṯīr*, Vol. XII, str. 61; uporedi *Tāǧ*, Vol. VIII, str. 245; uporedi Asin, str. 280.
[57] Asin, str. 280-329.
[58] *Al-Munqiḏ min al-ḍalāl*, Damask, prvo izd. 1352/1934, str. 5, 16, 44-47.
[59] Asin, str. 299; uporedi str. 297-300.
[60] *Ibid.*, str. 208, 542, 580.
[61] *Tahāfut al-tahāfut*, str. 361 i dalje.
[62] *Ibid.*, str. 12, 429.
[63] Ibn Ṭufail, str. 126 i dalje, 136 i dalje (drugo izdanje, str. 178, 188 i dalje); – Prijevod Ockleya, str. 101 (157 i dalje); 116-19 (171-76). Vidi također *Ibn Ṭufail and His Philosophical Romance* (prvo izdanje), str. 58 i dalje, 77-83 (drugo izdanje), str. 37 i dalje, 57-61.

POGLAVLJE XV

# *Iḫwān al-Ṣafa*

## A

## *Uvod*

Ime Iḫwān al-Ṣafa dobila je grupa *libres penseurs* koji su njegovali nauku i filozofiju ne radi nauke i filozofije, već radi formiranja jedne vrste etičko-duhovne zajednice u kojoj će *élite* heterogene muslimanske imperije moći naći utočište od borbe koja je bjesnila među vjerskim zajednicama, nacionalnim društvima i među samima muslimanskim sektama.

Podaci o Iḫwān al-Ṣafa tako su oskudni da je stvaranje jasne historijske slike o njima sasvim nemoguće. Da nije bilo Ḥayyān al-Tauḥīdija (umro poslije 400/1009), slavnog autora i prijatelja nekih članova grupe, nijedna činjenica o njima ne bi dospjela do nas.

Grupa Iḫwān al-Ṣafa stvorena je u Basri. Već oko 373/983. grupa je bila slavna a *Rasprave* koje sadrže njenu duhovnu doktrinu i filozofijski sistem naširoko su kolale.[1]

Potpuno ime grupe bilo je *Iḫwān al-Ṣafa wa ḫullān alwafa wa ahl al-ḥamd wa abnā' al-maǧd*,[2] ime koje je ukazivalo na njih u poglavlju »Golubičine ogrlice« u *Kalīla wa Dimna*, knjizi visoko cijenjenoj.[3]

Iḫwān al-Ṣafa uspjeli su da sačuvaju potpuno u tajnosti svoja imena. Međutim, kada je abu Ḥayyān bio upitan 373/983. o njima, nasumce je naveo imena petorice: abu Sulejman Muhammed b. Ma'šar, al-Busti, poznati kao al-Muqaddisi; abu al-Hasan 'Ali b. Hārūn al-Zanǧāni, abu Ahmed Muhammed al-Mihrağāni, neki al-'Aufi i čuveni Zaid b. Rifā'a.[4]

[1] *Imta'*, ii, str. 4 i dalje.
[2] Pravi prijatelji, vjerni drugovi, ljudi koji zaslužuju pohvalu i sinovi slave (uporedi *Ǧāmi'a*, i, str. 141).
[3] *Rasā'il*, i, str. 310; ii, str. 166, 193, 207, itd.; iii, str. 173-78; iv, str. 87, 203; *Ǧāmi'a*, i, str. 128 i dalje.
[4] *Imta'*, ii, str. 4 i dalje.





Iḫwān al-Ṣafa su stvorili brojna djela od kojih je najslavnije i najznačajnije enciklopedijska zbirka nazvana *Rasā'il Iḫwān al Ṣafa* (*Rasprave Iḫwān al-Ṣafa*), koje se od tada pominju kao *Rasā'il* ili *Rasprave*. Ove *Rasprave* zapravo su rezultat saradnje raznih pisaca od kojih mnogi nisu mogli ni biti članovi grupe. Zbirka je nastajala u dugom periodu, ali su već 373/983. *Rasprave* konačno bile kompletirane u svojoj prvoj verziji. Nadalje gotovo je sigurno da su Iḫwān al-Ṣafa uključili u zbirku *Rasprava* njih pedeset; savremeno izdanje, međutim, ima pedeset i tri rasprave.

U čvrstoj vezi s *Raspravama* je *al-Risālāt al-ǧāmi'a – Sveobuhvatna rasprava, summarium* i *summa* izvornih *Rasprava*; trebalo je da ona privatno kola među najistaknutijim članovima grupe. Ovaj rezime (*Ǧāmi'a*) zanemaruje glavninu naučnih informacija koje izvorno čine kostur *Rasprava* i izlaže mnogo potpunije i otvorenije ideje koje su Iḫwān al-Ṣafa nastojali da predaju svojim sljedbenicima.[5]

Ǧāmi'a je dalje sažeta u *Risālāt al-ǧāmi'at al-ǧāmi'a au al-zubda min Rasā'il Iḫwān al-Ṣafa (Sižе Sveobuhvatne rasprave* ili *Krema rasprava Iḫwān al-Ṣafa*), nazvana također *al-Risālāt al-Ǧāmi'a*.[6] Naučne informacije kao i poglavlja *Rasprava* izostavljeni su, dok je simbolička i ezoterička interpretacija stihova Qur'āna snažno i živo prezentirana.

Iḫwān al-Ṣafa su održavali sastanke gdjegod su imali sljedbenike. Na ovim sastancima koji su se održavali jedanput u svakih dvanaest dana i bili ograničeni na članove i sljedbenike grupe, bila su razmatrana pitanja iz područja metafizike i ezoterike.[7] Postojali su i prigodni sastanci za inicijaciju mladih ljudi.[8] Očito je da su neki od sljedbenika koji su dolazili na ove sastanke pjevali, pili i prepuštali se drugim zadovoljstvima, zbog čega su ih Iḫwān al-Ṣafa izravno korili.[9]

Iḫwān al-Ṣafa su bili tajna grupa, a regrutovali su se ličnim i povjerljivim kontaktima. Izaslanicima je bio povjeren rad među mladima, dok su stariji članovi obično bili kruti i nesposobni za bilo kakav pokret.[10] Grupa je imala četiri razreda u koje su njeni članovi bili raspoređeni prema starosti. Prvi i najniži razred sačinjavali su oni koji su napunili petnaestu godinu; drugi, oni između trideset i četrdeset godina starosti; treći, između četrdeset i pedeset. Četvrti, posljednji i najviši razred, sačinjavali su oni koji su već prešli pedeset godina starosti.[11]

Iḫwān al-Ṣafa su bili muslimani, ali su imali posebnu intrepretaciju religije, osobito islama. Ši'itski ton koji je bio izrazito vidljiv u njihovu misionarskom radu teatralan je, zbog toga što im je to pomagalo da se vješto poigravaju s emocijama masa. Strogo povijesno, Iḫwān al-Ṣafa nisu pripadali nijednoj sekti; zapravo, oni su uz pomoć islama i grčke filozofije težili da izvedu jednu duhovnu doktrinu koja bi imala mjesto među

[5] *Rasā' il*, iv, str. 490; također usporedi str. 278; *Ǧāmi'a*, i, str. 169; ii, str. 36, 47.
[6] *Ǧāmi'at al-Ǧāmi'a*, Dio vii.
[7] *Rasā'il*, iv, str. 105, 237.
[8] *Ibid.*, iv, str. 338 i dalje.
[9] *Ibid.*, iii, str. 33 i dalje ; iv, str. 138 i dalje.
[10] *Ibid.*, iv, str. 114.
[11] *Ibid.*, iv, str. 119 i dalje.

historijskim religijáma i koja bi zadovoljila svakoga, a nikoga ne bi vrijeđala.

Iz *Rasprava* se može zaključiti da Iḫwān al-Ṣafa nisu imali politički program; čini se, međutim, da su neki od njihovih sljedbenika bili i te kako zaokupljeni političkom akcijom kako bi preuzeli uzde vlasti u svoje ruke. Iḫwān al-Ṣafa sami, značajniji među njima, nisu podržavali ovo stajalište; tvrdili su da je njihov jedini cilj da podrže vjeru i postignu sreću na drugom svijetu. U međuvremenu su pokušali da steknu znanje i da se osposobe u teorijskim naukama.[12] Nadalje, objavili su da imaju namjeru izgraditi duhovni grad, Utopiju, grad koji nije od ovoga svijeta, koji nije ni na zemlji, ni na otvorenu moru, niti u zraku.[13]

Dio u *Raspravama* koji se odnosi na *daulatu ahl al-ḫairi i daulatu ahl al-šarri* (doslovno, Država pravednih i Država grešnih), sadrži samo kratku i opću raspravu o pojmovima vladavine ili dinastija i njihovu nasljeđivanju.[14] Iḫwān al-Ṣafa su jednom ukazali[15] na dolazak Države pravednih, *daulatu ahl al-ḫairi*, ali su pod time jednostavno mislili na »vrijeme kada će pripadnici njihove grupe predstavljati većinu nacije«.

## B

## *Sistem i teorije*

### 1. KLASIFIKACIJA NAUKA

Nauke mogu biti klasificirane na različite načine. Iḫwan al-Ṣafa su pominjali nekoliko klasifikacija, a prihvatili su onu koja sve grane spoznaje grubo dijeli na tri glavne skupine:[16] matematika, fizika i metafizika (ova klasifikacija bila je u upotrebi još od Aristotelovih dana). U *Raspravama*, matematika uključuje teoriju broja, geometriju, astronomiju, geografiju, muziku, teorijska i paktička umijeća, etiku i logiku.[17] Fizika uključuje materiju, formu, kretanje, vrijeme, prostor, nebo, rađanje, propadanje, minerale, suštinu prirode, bilje, životinje, ljudsko tijelo, osjete, život i smrt, mikrokozmos, zadovoljstvo, bol i jezik.[18] Metafizika je podijeljena, kao što se moglo i očekivati, na psiho-racionalizam i teologiju. Prva potpodjela uključuje duhovnost, racionalnost, biće, makrokozmos, um, velike godine, ljubav, uskrsnuće i kauzalitet.[19] Teologija uključuje

[12] *Ibid.*, ii, str. 19; iv, str. 235, 241 i dalje.
[13] *Ibid.*, ii, str. 19; iv, str. 215, 220-24; *Ǧāmi'a*, i, str. 162, 165, 166, 323 i dalje.
[14] *Rasā'il*, i, str. 130 i dalje; iv, str. 198 i dalje, str. 234 i dalje.
[15] *Ibid.*, i, str. 130 i dalje; iv, str. 234 i dalje.
[16] *Ibid.*, i, str. 23, 49, 202 i dalje ; *Ǧāmi'a*, i, str. 219 i dalje.
[17] *Rasā'il*, i, str. 23-362.
[18] *Ibid.*, ii, str. 3-388; iii, str. 3-181.
[19] *Ibid.*, iii, str. 182-371.





vjerovanja Iḫwān al-Ṣafa, prijateljstvo, vjeru, Sveti Zakon, poslanstvo, prizivanje Boga, netjelesna bića, vladavine, strukturu svijeta i magiju.[20]

### 2. TEORIJA SPOZNAJE

Iḫwān al-Ṣafa su se neobično zanimali za epistemologiju ili teoriju spoznaje; opća spoznaja, kažu oni, može se postići na tri načina:[21]
(1) S pomoću pet osjetila; to je prirodni i najopćenitiji način spoznavanja. Međutim, s pomoću osjetila registriramo samo materijalne promjene koje neposredno opažamo i koje se pojavljuju u prostoru i vremenu.[22]
(2) Čovjek postiže spoznaju također sredstvima primarnog uma, čistim promišljanjem. Međutim, ako um nije pomognut osjetilima, ne može postići spoznaju; štoviše, pojmovi koji nemaju veze s našim osjetilima, kao što su Bog i Prva materija, ne mogu biti spoznati na taj način.[23] Srodan ovim prethodnim načinima je put dokaza[24] odnosno način obrazovanih dijalektičara.
(3) Put postizanja spoznaje koji se najviše slaže s ezoteričkom doktrinom Iḫwān al-Ṣafa je put upućivanja i autoriteta, tj. izravno primanje znanja od opunomoćenoga starijeg učitelja; ovaj učitelj prima svoju spoznaju od *imama* (religioznog vođe), koji je pak dobiva posredstvom drugih imama od profeta, a konačni izvor te spoznaje jest Bog.[25]

Filozofija, mudrost ili filozofijska mudrost, prema Iḫwān al-Ṣafa, znači ponašati se božanski koliko god to ljudsko biće može.[26] Još podrobnije određenje bilo bi »ljubav prema nauci uz spoznaju biti svih bića, postignutu što je moguće bolje, zajedno s ispovijedanjem i javnim ponašanjem u skladu s tim«.[27]

U *Raspravama* Iḫwān al-Ṣafa metafizika je prilično oskudna.

### 3. METAFIZIKA

Da metafizika ne uključuje teologiju, grupa Iḫwān al-Ṣafa bi joj bila posvetila vrlo malo pažnje.

(1) FORMA I MATERIJA – Stajališta Iḫwān al-Ṣafa u odnosu na formu i materiju su aristotelovska: svako tijelo sastavljeno je od materije i forme koje su neodvojive, jer su čiste forme samo pojmovi, primjerice, duša ili

[20] *Ibid.*, iii, str. 373-432; iv, 3-478.
[21] *Ibid.*, iii, str. 228; usp. ii, str. 351.
[22] *Ibid.*, i, str. 106, 211; ii, str. 334, 335-51; iii, str. 38, 228, 384; usp. str. 241, 292 i dalje.
[23] *Ibid.*, iii, str. 41 i dalje.
[24] *Ibid.*, i, str. 211; usp. str. 106; str. 334; usp. str. 228.
[25] *Ibid.*, iii, str. 41 i dalje.
[26] *Ibid.*, iii, str. 48, 58, 152; *Ǧāmi'a*, i, str. 107, 123, 189, 288.
[27] *Rasā'il*, i, str. 23; usp. *Ǧāmi'a*, i, str. 99, 107; usp. dalje str. 10, 99-107; ii, str. 275 i dr., 277 i dr., 280.

um.[28] Materija i forma su proste esencije. Forma je mnogo značajnija, jer su tijela različita zbog njihovih formi, njihova materija u mnogo slučajeva je ista, ali je materija teorijski starija.[29] U skladu s prirodom njihove zbirke oni pokazuju izvjesno oslanjanje na Platona kada kažu[30] da su slike, figure, oblici i osobine koje vidimo u svijetu (sublunarnih) tjelesa i u esencijama nebeskih tijela, zapravo primjeri, imitacije i izrazi forr .i koje prebivaju u svijetu duhova.

(2) PROSTOR I VRIJEME – Prostor i vrijeme, prema njihovu mišljenju, nisu realiteti; doduše prostor je objektivniji, jer se odnosi na tijela koja imaju dimenzije, ono je posuda u kojoj je sadržaj.[31]

Vrijeme ima nezavisnu egzistenciju. Ono se može shvatiti jedino u vezi s tijelima koja se kreću. Ako je prostor na površini svijeta, a vrijeme računar rotacije sfera, prostor i vrijeme će biti nezamislivi prije samih sfera.[32] Ovi stavovi doveli su neke teoretičare do toga da misle kako su Iḫwān al-Ṣafa vjerovali u vječnost svijeta; svjesni ove optužbe, oni su pokušali da se obrane od nje.[33]

(3) KRETANJE – Postoji šest općih vrsta kretanja koje čine zasebna tri para: stvaranje i razaranje, rast i pad, mijene i promjena mjesta. Posebne vrste su brojne: kontinuirano i savršeno kretanje je sferično; pravolinijsko kretanje je također kontinuirano, ali nije savršeno. Kada strijela prolazi kroz vazdušne forme od tetive do svog mjesta pada, ona ima kontinuiran put.[34] Ovdje se na primjeru strijele oni ne slažu sa Zenonom Elejskim (umro 430. p.n.e.) koji je govorio da je linija sačinjena od tačaka i da mora postojati uvijek prostor između tih tačaka, pa tako strijela u svakome momentu svog leta mora zastati na nekoj posebnoj tački.[35]

(4) KAUZALITET – U ovome području Iḫwān al-Ṣafa zavise od Aristotela. Četiri su glavna uzroka 'ilal (mn. od 'illa, ž. r.):[36] *hayūlānīyya* (materijalni, odnosno materija ili supstanca od koje je sačinjena stvar), *ṣūrīyya* (formalni, odnosno forma koju je određena supstancija dobila da proizvede tu stvar), *fā'ilīyya* (djelatnik, činilac koji daje supstanci njenu formu) i *tamāmiyya* (ispunjenje, finalni cilj kojemu proizvedena stvar služi).

Odgovor na pitanje o bilo kojem uzroku, a posebno o četvrtom, uvijek je težak zbog toga što je to pitanje o biti stvari. Ova četiri uzroka treba da djeluju zajedno, inače naumljena stvar neće nastati i oni moraju da traju kako bi proizvedena stvar mogla opstati. Nije potrebno reći da je Bog krajnji uzrok svih bića.[37]

[28] *Rasā'il*, i, str. 326; ii, str. 4, 325; iii, str. 186, usp. *Ǧāmi'a*, i, str. 298; ii, str. 74.
[29] *Rasā'il*, i, str. 322; ii, str. 4, 5 i dalje; iii, str. 186, 360.
[30] *Ibid.*, ii, str. 232.
[31] *Ibid.*, ii, str. 9, 10, 336; iii, str. 361.
[32] *Ibid.*, ii, str. 10, 13; iii, str. 334 i dalje, 361.
[33] *Ibid.*, iii, str. 336.
[34] *Ibid.*, ii, str. 10, 13, 238-47; iii, str. 306; *Ǧāmi'a*, ii, str. 237.
[35] *Ueberweg*, Vol. I, str. 87; Sarton, *History*, str. 276.
[36] *Rasā'il*, i str. 201; ii, str. 78, 132, id.; iii, str. 233; *Ǧāmi'a*, ii, str. 79; usp. Aristotle, str. 122 id., 132, 249 i dalje.
[37] *Rasā'il*, i, str. 201, 354; iii, str. 185, 233, 335, 327; iv, 8 id., 178; *Ǧāmi'a*; ii, str. 79, 278.





(5) BROJ – Brojevi predstavljaju središnji pojam učenja Iḫwān al-Ṣafa; pitagorejska teorija brojeva (njihove osobine – proporcija, progresija itd.) i njihova mistična vezanost za život i zagrobni život čovjeka, plijenili su uvelike njihovu maštu.

Iḫwān al-Ṣafa su dijelili brojeve u dvije skupine: faktor koji je »jedan« i »serije od dva ad infinitum«. Jedan je apsolutno jedinstvo, nedjeljiv, nesmanljiv i ne može se povećati. Svi brojevi nastaju iz jedinice: *dva* ponavljanjem jedinice dva puta; *ostali brojevi* dodavanjem »jedinice«. Otuda njen karakter faktora svakoga potonjeg broja.[38] Ova vješta akrobatika nužno je dovela do slijedećega poluteologijskog i polumetafizičkog stava: baš kao što je *jedinica* različita po prirodi od ostalih brojeva koji nastaju iz nje, tako je isto »*Jedan* (Bog) različit od svih bića koja emaniraju iz Njega«.[39]

(6) BIĆE I EMANACIJA – Sve ovo vodi nas do Bića i emanacije, do nastanka univerzuma, odnosno do njegova stvaranja.

Univerzum nije vječan već ga je Bog stvorio emanacijom. Emanacija je bila kompromis između izrazito religijskog pojma–stvaranje, i aristotelovskog stajališta o vječnosti svijeta. Teorijski, stvaranje je provedeno u dva stupnja: prvo, Bog je htio, u jednoj misli, da svijet nastane *ex nihilo;* potom započinje neposredna emanacija i razvija se postepeno, dok univerzum ne dobije svoj sadašnji oblik. Red i karakter emanacije je slijedeći:[40]

(I) *Al-Bāri* (Tvorac, Stvaralac ili Bog) – *Al-Bāri* je Prvo i jedino Vječno Biće, Jedan, Jedinstven i Jedini u svakome pogledu. On nema partnera niti premca. Njemu se ne mogu pripisati antropomorfni atributi ili akcije: pripada mu samo volja za stvaranjem.[41]

(II) *Al-'Aql* (Um, ili grčki, *Nous*) – *Al-'Aql* je prvo biće koje emanira iz *al-Bāria*. Bog ga stvara izravno, nužno, bez prekida i bez potrebe za pokretom ili naporom. Iz Božje vječnosti on dobiva svoju vječnost, a kroz Njegovu vječitost on dobiva svoj kontinuitet i savršenstvo. Brojčano, on je jedan, kao što je Sâm Bog jedan. Međutim, kako Bogu ne priliči da se bavi materijalnim tijelima, On je u umu stvorio sve forme kasnijih bića i postavio u njega činioca re-emanacije: iz njega emanira svjetska duša i prva materija. Jasno je, da ova funkcija koja se obično pripisuje Bogu, prema mišljenju Iḫwān al-Ṣafa, pripada umu, dubletu, duplikatu ili slici Božjoj.[42]

(III) *Al-Nafs al-Kullīyya* (Apsolutna duša, Svjetska duša) – Svjetska duša je duša čitavog univerzuma, to je prosta esencija koja emanira iz uma, koja iz uma dobiva svoju energiju. Manifestira se kroza sunce kroz koje nadahnjuje životom sav sublunarni (materijalni) svijet. Ono što mi zovemo kreacijom, zapravo pripada Svjetskoj duši.[43]

[38] Sarton, *History*, str. 217.
[39] *Rasā'il*, i, str. 24 id., 28 id., 31 id.; usporedi *Ǧāmi'a*, i, str.43.
[40] *Rasā'il*, i, str. 28 id.; iii, str. 184 id., 200 id.; *Ǧāmi'a*, i, str. 27 id.; ii, str. 284 id.
[41] *Rasā'il*, i, str. 189; ii, str. 107, 108 id.; *Ǧāmi'a*, i, str. 593; ii, str. 83.
[42] *Rasā'il*, ii, str. 4, 9, 38, 244, 293, 393, 392; iii, str. 187, 189, 197, 228 id., 328, 332, 260 id.; *Ǧāmi'a*, ii, str. 33, 36.
[43] *Rasā'il*, i, str. 28; ii, str. 55 id., 112 id.; iii, str. 19, 191, 192, 193, 203, 214, id., 235, 361; *Ǧāmi'a*, i, str. 529.

(IV) *Al-Hayūla* (arabizirana grčka riječ *hyle:* supstancija, materija, tvar), prva materija – Prva materija je jednostavna i duhovna supstancija bez veličine i čak bez shvatljivih dimenzija. Zbog toga što je prva materija pasivna i jer nema svoju energiju, ona po sebi ne može emanirati. Um uzrokuje da ona proizilazi iz Svjetske duše koja mora pokazati napor i veliku pažnju da joj olakša kuljanje naprijed i da postane u skladu s tim spremna da prihvati najrazličitije forme.[44]

(V) *Al-Ṭabī'a* (Priroda) – Priroda je jedna od moći Svjetske duše; to je energija rasprostrta kroza sublunarni svijet koja utječe na sva tijela, kako na organska tako na ona neorganska. Ona je uzrok kretanja, života i promjene, a djeluje mudro i jednoobrazno. U ovom smislu, to je filozofijski termin za religiozne koncepte Božanske volje i Proviđenja.[45]

Ovdje, kod prirode prestaje utjecaj uma jer će sve potonje emanacije težiti većoj i većoj materijalnosti, kao takve bit će manjkave i prema tome nedostojne njegove pažnje.[46]

(VI) *Al-Ǧism al-Muṭlaq* (Apsolutno tijelo) – Kada Svjetska duša uz pomoć uma počinje da pokreće prvu materiju u tri smjera, prva materija dobija tri dimenzije (dužinu, širinu i dubinu) i postaje *Apsolutno tijelo* ili druga materija. Druga materija je samo koncept, esencija ili kvalitet koji označava čistu egzistenciju, kao i prva materija, ali kvantum je sferičan po obliku. Ovo Apsolutno tijelo ili druga materija je supstancija, od koje je sačinjen naš svijet kao takav.[47]

(VII) *Sfere* (ili Svijet sfera) – Na sedmom stupnju emanacije pojavljuju se sfere koje nisu imaginarna već spiritualna, sferična, šuplja, prozirna, i koncentrična tijela. Ove sfere kojih je devet variraju debljinom svojih omotača proporcionalno količini planeta koje uključuju. Ove sfere su: sfere zvijezda stajačica, Saturn, Jupiter, Mars, Sunce, Venera, Merkur i Mjesec. Sva nebeska tijela sačinjena su od petog elementa, etera[48] i nisu podložna stvaranju ili razaranju.[49]

(VIII) *Četiri elementa* – Emanacijom četiriju elementa: vatre, vazduha, vode i zemlje dolazimo do bićâ koja su direktno pod utjecajem mjeseca (u njegovoj orbiti, naime do sublunarnog svijeta u kojem započinje da se zbiva proces stvaranja i razaranja).

Vatra, vazduh, voda i zemlja – Iḫwān al-Ṣafa su pretpostavili kao i većina grčkih mislilaca da se radi o elementima – oni postoje slobodno u prirodi, u manjim sferama oko centra zemlje. Dalje, oni su prihvatili stanovište Jonjana i Talesa (umro 545. p. n. e.), a nisu se slagali s Elejcima – četiri »elementa« mijenjaju se jedan u drugi: voda postaje vazduh i vatra; vatra postaje vazduh, voda postaje zemlja, itd.[50]

[44] *Rasā'il*, iii, str. 5, 187 id., 230; iv; iv, str. 4 id.; *Ǧāmi'a*, i, str. 331 id.; ii, str. 36.
[45] *Rasā'il*, i, str. 331; ii, str. 55 id., 112 id.; iii, str. 124.; *Ǧāmi'a*, i, str. 331 id.; ii, str. 36.
[46] *Rasā'il*, ii, str. 36; iii, str. 198.
[47] *Ibid.*, ii, str. 4, 5; iii, str. 8, 189, 203, 204; iv, str. 4; *Ǧāmi'a*, i, str. 276; ii, str. 6, 37.
[48] Usp. *infra* viii.
[49] *Rasā'il*, ii, str. 2, 3, 22, usp. 25 id., 39-42, 123; iii, str. 190, 219, 221, 361; *Ǧāmi'a*, i. str. 306.
[50] *Rasā'il*, i, str. 311, 315, 331, 350 id.; ii, str. 45, 50 id.; *Ǧāmi'a*, i, str. 306, 311; ii, 37, 362; iv, str. 268 id., 313.





(IX) *Tri carstva* – U dovršenom stanju emanacije pojavljuju se tri carstva: mineralno, biljno i životinjsko koja nastaju iz apsolutne razmjene i proporcionalne mješavine četiriju elemenata.[51]

(7) MAKROKOZMOS I MIKROKOZMOS – Stari grčki mislioci shvatili su univerzum kao živo biće u kojem su fenomeni i moći povezani i hijerarhijski potčinjeni jednom općem zakonu. Demokrit iz Abdere (umro oko 370. p. n. e.) razvio je iz toga koncepta teoriju makrokozmosa i mikrokozmosa koja tretira čovjeka kao reducirani model univerzuma, a univerzum kao proširenu kopiju čovjeka.[52] Ovu teoriju su prihvatili Iḫwān al-Ṣafa.

(8) INDIVIDUALNA DUŠA *(al-Nafs al-ǧuz'iyya)* I NJEN PAD – Kako je Svjetska duša pozvana da brine o pojedinačnim bićima (ova dužnost počima brigom o sferama), njene bezbrojne moći postaju posebne i nezavisne, ali ne odvojene, jer odvojenost je osobina materije. U ovom smislu počinju da se obrazuju individualne duše, predstavljajući beskonačne moći Svjetske duše. Tokom dugoga vremenskog razdoblja ove duše ispunjavaju svijet sfera i konstituišu anđele koji oživljavaju nebeska tijela. Prvo, oni postaju svjesni milosti koju je intelekt podario svjetskoj duši, a oni su njene snage. Oni kontempliraju o intelektu i mole se Bogu. Malo pomalo neke od ovih individualnih duša počinju da zaboravljaju mnogo od svog izvora (nastanka) i uloge. Ovaj grijeh ih tjera sve dalje i dalje od Boga (premda ne u smislu prostora i vremena). Kazna je pad griješnih duša na našu zemlju, da bi bila povezana s individualnim tijelima, da bi ispaštala, da bi iskusila teškoće, bol, muku, zbog grijeha počinjena u nebeskom boravištu. To je metafizičko porijeko života na zemlji.[53]

Iḫwān al-Ṣafa su pad opisali i objasnili simbolički. Kada je Bog stvorio univerzum, on ga je snabdio spiritualnim, netjelesnim bićima, čija je dužnost bila da hvale i veličaju Boga. To su bila spoznajna bića; ona mogu potpuno posvjedočiti materijalno i apsolutno i mogu zamisliti svaku formu i misao bilo gdje u univerzumu. Razdoblje u kojem su vladali ovi uslovi, od stvaranja, nazvano je *daur al-kašfi* ili *period izloženosti* (svako biće bilo je izloženo svakome drugom biću u svakom pogledu).[54]

Pri kraju ovoga perioda Bog je htio da dođe *daur al-sitri, period skrivenosti* i da Apsolut bude skriven u korporalnom tijelu u koje ne mogu prodrijeti moći spiritualnih bića; tako je stvorio Adama prema vlastitom liku, udahnuo u nj Svjetsku dušu i postavio ga u Svom raju. Potom je Bog naredio svim spiritualnim bićima, osim nekih arkanđela, da kleknu pred njim, da mu se mole i da budu pod njegovim vođstvom u upravljanju svijetom.[55]

[51] *Rasā'il*, i, str. 311, 315, 331, 350 id.; ii. str. 45, 50 id.; *Ǧāmi'a*, ii, str. 37.
[52] *Rasā'il*, i, str. 17; ii, str. 20 id., 243 id.; 318, 320 id.; iii, str. 3 id., 9 id., 12 id., 211-14; iv, str. 277; *Ǧāmi'a*, i, str. 240, 563-68, 581-95, 635; ii, str. 24-38, 123; usp. Ueberweg, Vol. I, str. 51, 110; Sarton, *History*, str. 177, 216, 421.
[53] *Rasā'il*, i, str. 96, 98; iii, str. 111, 288; iii, str. 25, 26, 28, 59, 102, 279, 332, 362; iv, str. 29, 230, 231, 238; Ǧāmi'a, i, str. 383, 514, 515; ii, 247, 298.
[54] *Rasā'il*, i, str. 155 id. Definicija perioda »Izlaganja i prikrivanja« kako je korištena u *Raspravama*, različita je od one koju su prihvatili Druzi i Ismailiti.
[55] *Rasā'il*, ii, str. 227; *Ǧāmi'* a, i, str. 111 id., 14, 145 id., 156 id.; ii, str. 143.

Bog je upozorio Adama da ne jede plod određenog drveta; s druge strane, Satana (*Iblīs*), jedan od manjih lidera *ǧinna* koji je htio da bude na Adamovu mjestu, bio je ozlojeđen počašću koju je zadobio Adam. On je odbio da se pokloni Adamu i da mu se potčini.[56] Potom se obratio Bogu sa zahtjevom: »Ja sam bolji od njega. Mene si stvorio od vatre, a njega od ilovače.«[57] Poslije toga on je nastojao da se osveti Adamu.

Poznajući Adamovo stanje i slabost, *Iblīs* ga je ubijedio da, ako bude jeo sa zabranjena drveta, on će mu otkriti imena i stupnjeve arkanđela koji su bili oslobođeni da se poklone pred njim, da će mu biti dana spoznaja o onom svijetu i da će ostati besmrtan.[58] Kad je Adam shvatio što je postao, bio je pun hvalisavosti. Ponekad bi se zatrčavao i otkrivao dijelove svoje tajne nekima koji su bili oko njega, ali su bili nedostojni same tajne jer ne bijaše došlo vrijeme određeno za takvo otkrivanje. To je bio Adamov grijeh – radoznalost i volja za moć.[59]

Stoga nije bilo više moguće za Adama da ostane s anđelima. Oni su ga se odrekli zbog toga što je pokazao spoznaju koja nije u skladu s njegovom fizičkom pojavom i koja je bila čak za njih nova i zbunjujuća, pošto se za njih kao duhovna bića pretpostavljalo da znaju više od njega. Čak su i životinje i drugi stanovnici raja bili zaplašeni njegovim ponašanjem i odvraćali su se od njega. Stoga je bio osuđen da padne na zemlju, da na njoj vodi tjelesni život lišen svih natprirodnih sposobnosti koje je imao u nebeskom staništu. S njim je također pala njegova žena i Iblīs, tako da se borba mogla nastaviti jasno i otvoreno.[60]

Adamov pad predstavlja u metafizičkom sistemu Iḫwān al-Ṣafa jedinstvo individualnih duša sa sublunarnim tijelima. Kada je jedna individualna duša osuđena da padne, ona može biti dovoljno srećna da shvati svoju grešku i da se odmah pokaje. U tom slučaju njeno silazno putovanje je prekinuto, ona je osuđena da se vrati nazad i postigne mjesto koje je imala.[61] Nesrećne duše nastavljaju svoj pad prema središtu zemlje da bi bile vezane za neko neorgansko tijelo biljku, životinju ili čovjeka. Mi smo se bavili ljudskom dušom, onom dakle, koja je najnesrećnija od svih palih duša.

Kada duša padne, ona ulazi u jaje koje je impregnirano od vremena njenog pada. Ova duša u jajetu uskoro dolazi pod upravu planeta. Sve planete počevši od najudaljenije, Saturna, utječu na inkubaciju duše kružeći čitav lunarni mjesec. Nakon tri mjeseca fetus dolazi pod utjecaj sunca, kralja planeta, i u njemu se rađa život. Period nošenja, kako su ga prihvatili Iḫwān al-Ṣafa, traje najviše sedam lunarnih mjeseci (dakle, broj sfera tada poznatih planeta).[62]

[56] *Rasā'il*, i, str. 111 id., 145 id., 157 id.
[57] Qur'ān, vii, 11; xxxviii; 76 usp. *Ǧāmi'a*, i, str. 126.
[58] *Ǧāmi'a*, i. str. 113 id., 124-28, 146: ii. str. 144.
[59] *Ibid.*, i, str. 111, 112, 115 id., 155, 158, 163; ii, str. 144.
[60] *Rasā'il* i, str. 62; ii, str. 17; iii, str. 216; iv, str. 138; *Ǧāmi'a*, i, str. 116 id., 129, 164, 295, 437, 439; ii, str. 145, 247, 298.
[61] *Rasā'il*, iv, str. 232; *Ǧāmi'a*, i, str. 382; ii, str. 298.
[62] *Rasā'il*, i, str. 169, 241; ii, str. 250 id., 357 id.; iv, str. 413; *Ǧāmi'a*, i, str. 513 id., 554, 559.





Duša je pripremljena na ovom svijetu za zagrobni život s pomoću posrednika, a to je tijelo. Život na ovom svijetu samo je stanica na putu do cilja: ovdje je duši omogućeno da postigne savršenstvo kako bi joj bilo dopušteno da opet zadobije svoj raniji, nebeski život. Tijelo je samo radionica duše, privremena kuća, ljuska, sredstvo za putovanje. Kada se tijelo jednom odvoji od duše, ono ponovno postaje gomila čvrste materije srodna sastojinama zemlje. Međutim, tijelo je prijeko potrebno duši, kao što je maternica potrebna za razvoj fetusa.[63]

Smrt je dobrodošla za pročišćenu dušu, jer smrt ne znači drugo nego da je duša prestala koristiti tijelo. Smrću tijela počinje stvarni život duše. Štoviše, duša može uživati spozanju koju je postigla tokom svoga zemaljskog života tek poslije smrti tijela.[64]

(9) MANJE I VEĆE USKRSNUĆE, RAJ I PAKAO –Smrću tijela dolazi do prvog ili tzv. Manjeg uskrsnuća duše. Sve ljudske duše su besmrtne: one koje su postigle savršenstvo tokom njihova zemaljskog života bit će u stanju da ponovno uživaju Apsolutno biće i sreću; onima koje su ostale nesavršene, bit će uskraćeno da uđu u Raj i ostat će da vise između neba i zemlje sa đavolima koji će ih tegliti na sve strane, sve dok ne budu bačene u šupljinu mračnih tijela i područje fizičke prirode.[65]

Napuštajući tijelo, duša istovremeno napušta tzv. Manji Pakao – prolazni život na zemlji potčinjen rađanju i razaranju, promjeni i truljenju. Veći Pakao je vječna osuda nevaljale duše na tumaranje podzemnim svijetom, opterećene nagomilanim neznanjem i okovane potištenošću i bolom.

Raj je, s druge strane, ogroman nebeski prostor gdje dobre duše plove u jednome beskonačnom prostiranju svjetla, u vječnosti i besmrtnosti, u stanju sreće i blaženstva.[66]

Kada sve individualne duše napuste svoja tijela i ponovno se sjedine sa Svjetskom dušom, Svjetska duša će izgubiti razlog svoga nezavisnog postojanja: tako se ona vraća Bogu. Univerzum će nestati i ostat će samo jedno biće – Bog. To je Veće uskrsnuće, koje je zapravo dovršenje pokazivanja Boga.[67]

## 4. PRIRODA I NAUKE

Iḫwān al-Ṣafa su uspjeli da skupe u svojim *Raspravama* naučne materijale koji su im bili dostupni, a koji su istodobno podržavali njihovo ezoteričko učenje; pokušali su i da organiziraju te materijale, na primjer

[63] *Rasā'il*, i, str. 62; ii, str. 17, 145, 247, 298, 323 id.; iii, str. 25 id., 29, 51, 62, 73, 73, 216; iv, str. 138; *Ǧāmi'a*, i, str. 116 id., 129, 164. 295, 437. 439 id., 498.
[64] *Rasā'il*. i. str. 169, 226, 277, 337; ii, str 43, 277; iii, str. 51, 56 id., 59 id.; iv, str. 82; *Ǧāmi'a*, i, str. 509, 63, 667; ii. str. 28. 87.
[65] *Rasā'il*, i, str. 260; iii, str. 26 id., 29, 36, 93 id., 105 id., 279, 289.
[66] *Ibid.*, ii, str. 52; iii, str. 64, 189, 279, 282, 284, 240, 243, 344, 346; iv, str. 82.
[67] *Ibid.*, iii, str. 315 id., 320.

naučnu baštinu Grka, i to od najranijega jonskog mislioca, Talesa iz Mileta, u samostalna poglavlja. Rezultat toga bilo je više jedno gomilanje nego izlaganje, nikad dovršeno i nikad sistematizirano; mi, međutim, ne znamo što su Iḫwān al-Ṣafa dodali grčkom učenju, ali nam *Rasprave* daju siguran opći pregled naučnog života muslimana u srednjem vijeku, s njegovim svjetlim i tamnim stranama. Dalje, *Rasprave* nam daju sliku, iako nesavršenu, staroga svijeta nauke.

(1) U aritmetici, Iḫwān al-Ṣafa su se uglavnom oslanjali, kako kažu,[68] na Pitagoru i Nikomaha. *Pitagora* mora značiti pitagorejsku školu; Nikomah je bio docniji neopitagorejac iz Gerasa (danas Džaraš u Jordanu, grad koji je cvjetao sredinom drugog stoljeća n. e.).[69] On je razradio pitagorejsku matematiku i napisao djelo *Arithmatikè eisgogé (Uvod u aritmetiku)* u kojoj kaže da »brojevi preegzistiraju u duhu Tvorca prije stvaranja univerzuma«. Napisao je još jedno djelo koje su Iḫwān al-Ṣafa morali znati i koristiti: *Arithmatiká theologoúmena (Teologija brojeva)* .[70] Oni su također poznavali Euklidovu knjigu o aritmetici pod nazivom *al-Usūl*.[71]

(2) Cilj geometrije jest vježba duše, čime se uspijeva uznapredovati u spoznaji od percepcije do koncepcije, od fizičkoga do duhovnog, od konkretnoga do apstraktnog. Geometrija (ar. *handasa*) je dvovrsna: 1) ona koja se odnosi na *ḥissīyya*, opipljivo, osjetilno, na opću ravan, tj. geometrija čvrstih tijela koja čovjeku pomaže da postigne vještinu u zanatima, i analitička i 2) deskriptivna geometrija *'aqliyya*, intelektualna ili racionalna disciplina, tj. ona koja omogućuje čovjeku da se osposobi u teorijskim naukama.[72] Iḫwān al-Ṣafa su poznavali Euklida i druge pisce o geometriji[73] od kojih su preuzeli znanje o tome području.

Geometriji pripadaju misteriozne ili magične figure, od kojih su najmanje sačinjene od devet kvadrata u tri niza. U ovim kvadratima su sadržani brojevi od 1 do 9, ali tako da svaki niz mora horizontalno, vertikalno i dijagonalno dati jedinstveni zbroj – 15.[74]

(3) Cilj *Rasprave o muzici* je da stimulira duše, već obučene u matematici, fizici, psihologiji i teologiji, da postignu besmrtnost u širokom prostoru nebesa. Muzika sama je spiritualno umijeće što ga utemeljiše mudraci. Ona ima snažne i različite učinke na sve duše; blaga je, ili uzbuđujuća, prijatna ili tužna. Muziku valja izvoditi kako bi smirila bolesnog i ludog, kako bi umirila dijete koje plače, ili kako bi ga uspavala. Čak su i životinje pod utjecajem muzike. Muzika se izvodi u bogomoljarna zbog strahopoštovanja koje izaziva.[75]

[68] *Ibid.*, i, str. 35.
[69] Ueberweg, Vol. I, str. 513. Sarton (*History*, str. 205, 214, n. 15) kaže da je grad bio na vrhuncu u drugoj polovini prvog stoljeća n.e.
[70] Ueberweg, Vol. I, 514, 519; Sarton, *Introduction to the History of Science*, Vol. III, str. 1511; *History*, str. 214, n. 32.
[71] »Principi« ili »Essentials« (*Rasā'il*, i, str. 44 id.). Sigurno ovo nije Euklidova knjiga o geometriji koja je docnije nazvana *Elementi* (ibid., str. 280; usp. također str. 171, 442).
[72] *Rasā'il*, i, str. 50 id., 63 id., 68-71; *Ğāmi'a*, i, str. 175 id.
[73] *Rasā'il*, i, str. 68; usp. str. 103.
[74] *Ibid.*, i, str. 71 id.; usp. str. 69.
[75] *Ibid.*, i, str. 132 id., 134, 136, 154, 158, 175, 179; *Ğāmi'a*, str. 185-88, 190 id.





Kažu da je Pitagora slušao zvuk kretanja sfera i planeta; kako je kretanje ovih sfera pravilno i u nekome odnosu jedne prema drugoj; njihov zvuk mora biti melodija najsavršenija i najharmoničnija. Ove melodije upućene su stanovnicima nebesa. Pitagora je otkrio muzičku ljestvicu i principe muzike kao rezultat slušanja zvukova nebeskih tijela.[76]

(4) Univerzum, kažu Iḫwān al-Ṣafa, čine sva postojeća tijela, on je konačan, a svojim obličjem je sferičan. Biće je čvrsto tijelo; ono ispunjava čitav prostor: ono *je* univerzum. Izvan univerzuma nema ni Bića ni Ne-Bića, ni vakuma ni punine, jer univerzum nema izvanjskog.[77] Ovdje se oni slažu s Parmenidom i njegovim učenikom Zenonom,[78] ali se s njima posve ne slažu u pitanju kretanja. Parmenid i Zenon su pretpostavljali da je kretanje pojedinačnih tijela nemoguće, pošto je univerzum sasvim ispunjen. Stanovište Iḫwān al-Ṣafa bilo je ovo: kako masa univerzuma nije iste gustine, gušće može proći kroz manje gusto kao što riba pliva u moru i kao što ptica leti kroz vazduh.[79]

Zemlja stoji u središtu svijeta; potom dolazi sedam koncentričnih sfera u kojima se kreću planete: Mjesec, Merkur, Venera, Sunce, Mars, Jupiter i Saturn. Konačno, dolaze sfere nepokretnih zvijezda. Broj zvijezda određenih astronomskim posmatranjem, uključujući sedam planeta, jest hiljadu i dvadeset i devet. Sve zvijezde su svijetleće izuzev Mjeseca koji svjetlo dobiva od Sunca.[80]

Kretanje planeta objašnjeno je rotacijom oko ruba sfere u pravcu kazaljke na satu: od istoka prema zapadu zemlje i od zapada do istoka ispod zemlje, jedanput svaki dan. Vanjska sfera drži sve sfere uza se. Otuda slijedi da ove sfere sa svojim planetama također upotpunjavaju okretanje oko zemlje za jedan dan.[81] Međutim, stari su primijetili da planete imaju složena kretanja: katkada se čini da one pretiču sunce i idu ispred njega, a katkada izgleda da sunce pretiče njih. Sa planetama bližima zemlji – Mjesec, Merkur i Venera – ovaj fenomen je jasniji i to je dovelo do teorije epicikla. To znači da putanje unutar izvanjske sfere nisu s njom ni homocentrične ni koncentrične, niti imaju neko zajedničko središte, nego su ekscentrične tj. imaju nezavisna središta.

Aristotel je bio sklon homocentrizmu; Klaudije Ptolomej (umro 168 n.e.), aleksandrijski astronom, podržavao je teoriju epicikla. Na nesreću, Iḫwān al-Ṣafa su se slagali s Ptolomejom, a istodobno su odbacili tezu da nebeska tijela kruže od zapada prema istoku[82] – stanovište koje je imalo izvjesnih zagovornika među pitagorejcima.[83]

U pogledu veličine zvijezda oni su pokazali izvjesnu smjelost. Zemlja je, kažu oni, samo tačka u širokom krugu. Najmanja planeta ima veličinu osamnaest puta veću od zemlje, a najveća stotinu i sedam puta.[84]

[76] *Rasā'il*, i, str. 152, 158 id., 168.
[77] *Rasā'il*, ii, str. 10, 24, 25; ii, str. 374; *Ğāmi'a*, ii, str. 24.
[78] Usp. Ueberweg, Vol. II, str. 80 id., 87, 88.
[79] *Rasā'il*, ii, str. 24.
[80] *Ibid.*, i, str. 73 id., 86, 88; ii, str. 21, 22, 25, 26 id., 28, 37; iii, str. 189 id; iv, str. 321.
[81] *Ibid.*, i, str. 100, 244; ii, str. 21, 74 id.; iii, str. 314.
[82] *Ibid.*, ii, str. 32 id.
[83] *Ibid.*, ii, str. 33, usp. str. 29-37, 86 id.; usp. Sarton, *History*, str. 289, redak 30 id.
[84] *Rasā'il*, i, str. 117; usp. str. 27 id.

Dalje, govorili su, nebeska tijela nisu ni lagana ni teška. Ako je neko tijelo, tvrde oni, na svom posebno određenom mjestu u sferama, to ne povećava težinu. Ono, naprotiv, traži težinu, kada dođe u blizinu drugih čvrstih tijela, ali ne istoga sastava (voda u vodi ili vazduh u vazduhu, na primjer, nema težinu). Težina, kažu Iḫwān al-Ṣafa, nije drugo do međusobno privlačenje i međusobno odbijanje unatoč otporu.[85] Oni također izjavljuju da Sunce i zvijezde niti su topli niti hladni.[86]

Iḫwān al-Ṣafa su prihvatili solarnu godinu od 365 dana i šest sati. Na toj osnovi oni su proračunali kretanje planeta oko Zemlje: Saturn izvršava kretanje oko njene orbite za 29 godina, 5 mjeseci i 6 dana; Jupiter u 11 godina, 10 mjeseci i 26 dana; Mars za oko 23 mjeseca; Venera za 584 dana, a Merkur za samo 124 dana.[87] Iḫwān al-Ṣafa su nam sačuvali činjenice koje omogućuju da konstruiramo formulu za širenje univerzuma i za njegov volumen koji grubo iznosi 1,300,000,000 i 150,000,000,000,000,000,000,000,000 km, odnosno $13x10^8$ i $15x10^{25}$. Ovo se ne može poreditì sa stvarnim mjerama, ali služi da shvatimo hrabrost Iḫwān al-Ṣafa u njihovo doba.

(5) Zemlja je sfera, kažu Iḫwān al-Ṣafa. Pretpostavku i dokazuju, jer je, vele, bilo koja linija na površini zemlje ili na površini rijeke lûk i bilo koji dio mora je dio omotača sferičkog tijela.[88] George Sarton, historičar nauke kaže da je ideja sferičnosti zemlje stara kao i Pitagora, ali se pita kako je to Pitagora mogao dokazati; na kraju izjavljuje da je Pitagora postulirao sferičnost zemlje kao krajnji ishod svojih teorijskih razmatranja.[89]

Oni su vjerovali također da zemlja stoji u središtu univerzuma, lebdi sred vazduha, pa je stoga na svome posebnom mjestu unutar prostora slobodna od privlačenja i odbijanja bilo kojega drugoga nebeskog tijela.[90] Premda su Iḫwān al-Ṣafa bili u biti pitagorejci, odbili su pitagorejsko stajalište da Zemlja ima dva kretanja: kretanje oko središnje vatre i rotaciju oko osi.[91] Vjerovali su, međutim, da se ona klati (naprijed i nazad) na svojoj osi, i da je, već u samom početku kad je stvorena, bila u kretanju, ali je poslije došla u stanje mirovanja.[92] Čini se da su u ovome pogledu slijedili Demokrita koji je također mislio da se zemlja u početku kretala, ali je kasnije počela postepeno da miruje.[93]

Zemlja nije čvrsta ili masivna već je puna šupljina. Čvrsti dijelovi njene unutrašnjosti različite su gustoće.[94] Dalje, ona nema dna u općem smislu riječi; njezino dno je njezino središte. Tako, gdje god da čovjek stoji, njegova je glava uvijek prema nebu (iznad zemlje), a njegove noge

[85] *Ibid.*, ii, str. 40 id.
[86] *Ibid.*, ii, str. 42.
[87] *Ibid.*, i, str. 84, 86-88; ii, str. 31; iii, str. 255-57.
[88] *Ibid.*, i, str. 111; ii, str. 22,49,57,219; iii, str. 210, 219, 310; iv, str. 312; *Gāmi'a*, i, str. 149.
[89] Sarton, *History*, str. 212, uporedi str. 287.
[90] *Rasā'il*, str. 111, 114; ii, str. 22, 40, 49, 79, 118, 307, 310; *Gāmi'a* i, str. 149 id.
[91] Ueberweg, Vol. I, str. 68.
[92] *Rasā'il*, iii, str. 309 id.
[93] Ueberweg, Vol. I, str. 108.
[94] *Rasā'il*, iii, str. 309, 310.





su uvijek upravljene prema dnu ili središtu zemlje.[95] Unatoč čitavome ovome genijalnom objašnjenju, vjerovali su da živimo samo na jednoj strani zemlje.[96]

(6) U dva poglavlja o geografiji i meteorologiji, u osnovi zasnovanima na *Meteorologica*[97] i drugima grčkim djelima, Iḫwān al-Ṣafa govore o ekvatoru, o polarnim zonama gdje je zima noć koja traje šest uzastopnih mjeseci, a ljeto dan od šest uzastopnih mjeseci; također govore o četiri godišnja doba, o dužini i vremenu, o planinama i njihovoj prirodi kao rezervoarima vode i o srodnim temama.[98] Njihovo objašnjenje pomrčina vrijedno je pažnje,[99] ali njihova interpretacija oseke i plime je pogrešna: vjerovali su da mjesečevi zraci zagrijavaju morsku vodu i da je to uzrok rasta.[100]

(7) U fizici i hemiji Iḫwān al-Ṣafa su zastupali, kao i Aristotel, teoriju o četiri elementa i odbacili su atomističku teoriju.[101] Također su mislili, kao i jonski fizičari, da se tzv. četiri elementa – vatra, vazduh, voda i zemlja, mijenjaju jedan u drugi. Štoviše, kada se ova četiri elementa jako izlože zagrijavanju ili snažnom pritisku unutar zemlje, prelaze u živu i sumpor. Ako se pare ulja pomiješaju s vazduhom nastaje sumpor, ženski element, a ako se pomiješaju sa zemljom nastaje živa, muški element. Od daljnjih miješanja žive i sumpora u različitim omjerima nastaju sva mineralna tijela: glina, staklo, željezo, bakar, rubin, srebro, zlato itd.

(8) Prirodni svijet čine tri carstva: carstvo minerala, carstvo bilja i životinjsko carstvo. Evolucija ostaje kod tvrdnje da svako carstvo konstituira primarna materija i hranljivi materijal za slijedeće više carstvo. Prema tome, carstvo minerala mora nastati prije biljaka. Biljke moraju nastati prije živih bića; vodene životinje prije životinja na zemlji, manje razvijene prije razvijenijih, sve životinje prije čovjeka.[102] Na vrhu životinjskoga carstva pojavljuje se *qird* (majmun) koji pokazuje mnogo sličnosti s čovjekom običajem i ponašanjem.[103]

Postoji i duhovna evolucija; naime, ljudska duša evoluira od duše djeteta do duše anđela. U pedesetoj godini, mudar i obrazovan čovjek može dostići stepen koji mu omogućuje da utemelji doktrine i pravi zakone. Na tom stupnju on je Božji zastupnik na zemlji: dostiže Božanstvo, a molitva mu postaje dužnost.[104]

[95] *Ibid.*, i, str. 112.
[96] *Ibid.*, iv, str. 436.
[97] Pripisano Aristotelu; usp. Sarton, *History*, str. 517.
[98] *Rasā'il*, i, str. 110-31, usp. str. 84; str. 54-75.
[99] *Ibid.*, i, str. 79 id., 88 id.; ii, str. 21.
[100] *Ibid.*, ii, str. 83.
[101] *Ibid.*, ii, str. 10; iv, str. 7.
[102] *Ibid.*, ii, str. 123, 141 id., 152, 154 id., 221 id., 223, 318; iii, str. 64, 138.
[103] *Rasā'il*, iv, str. 317.
[104] *Ibid.*, i, str. 224; ii, str. 287; iii, str. 44; iv, str. 101, 118, 143, 176, 178; *Gāmi'a*, i, str. 344, 701.

## 5. PSIHOLOGIJA

(I) DUŠA – Duša ima tri glavne sposobnosti ili moći, a svaka se naziva također dušom.

(I) Vegetativna duša zajednička je svima živim bićima. Posjeduje tri moći: hranjenja, rasta i onu reprodukcije.[105]

(II) Animalna, životinjska ili senzitivna duša pripada samo životinjama i ljudima. Posjeduje moć kretanja i osjećanja. Osjećanje obuhvaća percepciju (vid, dodir itd.) i emociju. Emocija je ili primitivna (smijeh, srdžba itd.), ili razvijena (dobra hrana, socijalni i politički prestiž itd).[106]

(III) Ljudska duša (koja misli, govori, rasuđuje) – ograničena je na čovjeka.

Ove tri sposobnosti zajedno s njihovim moćima, djeluju skupa, ujedinjene su u čovjeku, nalik su drvetu s tri grane, od kojih svaka grana ima svoje grane, a svaka grana opet mnogo listova i plodova (može se izvršiti poređenje s osobom koja je kovač, tesar i zidar; ili s osobom koja može čitati, pisati, i poučavati:[107] u oba slušaja radi se o čovjeku s tri sposobnosti).

(2) MOZAK I SRCE – Stari su uglavnom vjerovali da je srce najznačajniji organ: da je u njemu središte osjeta, inteligencije i zapravo kuća života (i Aristotel je otprilike tako mislio). Iḫwān al-Ṣafa su, pak, tvrdili da se u mozgu zbiva i opažanje i osjećanje i shvatanje.[108]

(3) PROCES MIŠLJENJA – On započinje osjetilima (pet) i nastavlja se u mozgu. Živčana vlakna protežu se od osjetilnih organa do različitih dijelova moždane mase gdje formiraju mrežu sličnu paukovoj. Kadgod osjetila dođu u dodir s tijelima, njihova se konstitucija mijenja: »zabilježena« promjena se brzo prenosi skupa s apstraktnim formama tih tijela, ka imaginativnoj zoni u čeonom dijelu mozga. Potom sposobnost pomišljanja prolazi kroz obrise što ih apstraktne forme utiskuju u nju (obrisi su, namijenjeni reflektivnoj sposobnosti koja je smještena u srednjem dijelu mozga gdje razmišlja o obrisima i verifikuje njihova obilježja). Obilježja se prenose ka sposobnosti zadržavanja (pamćenje) u potiljačnom dijelu mozga, da bi se ondje sačuvala sve dok prisjećanje na njih ne postane potrebno. U pravo vrijeme relevantne činjenice bivaju predane govornoj sposobnosti s pomoću koje postaju odvajane, uopćene i dobivaju oblik iskaziv jezikom da bi, najposlije, bile shvaćene preko uha.[109]

## 6. POLITIKA

(1) Iḫwān al-Ṣafa nisu imali interesa za teoriju države ili za forme vladavine. Nisu mogli u tom pogledu biti pod utjecajem grčkih pisaca.

[105] *Rasā'il*, i, str. 241 id.; ii, str. 325 id.; *Ǧāmi'a*, ii, str. 164.
[106] *Rasā'il*, i, str. 241; ii, str. 325 id.; *Ǧāmi'a*, ii, str. 164; usp. str. 168-86.
[107] *Rasā'il*, ii, str. 325, 347.
[108] *Ibid.*, ii, str. 162; iii, str. 23.
[109] *Ibid.*, ii, str. 324, 341, 347; iii, str. 17 id., 29, 376 id., 386, 388, 392; *Ǧāmi'a*, i, str. 507, 602, 605.





Dva svijeta bila su posve različita: Platon i Aristotel živjeli su u gradu-državi, Iḫwān al-Ṣafa u velikim gradovima carstva. U svakom slučaju, Iḫwān al-Ṣafa su vjerovali da je osnov države dvojak, i da ga čine religija i kraljevstvo. Kralj je prijeko potreban pa bio i tiranin, da bi država živjela sigurnijim i svetim životom. Grupa mudraca, međutim, može djelovati bez kralja.[110]

(2) RAVNODUŠNOSTI Iḫwān al-Ṣafa prema državi stoji nasuprot njihovo veliko zanimanje za *al-siyāsat al-madanīyya*, tj. za jednu mješavinu društvene i obiteljske organizacije života koja se više bavi ličnim i zajedničkim ponašanjem čovjeka.

Iḫwān al-Ṣafa su preferirali da njihovi sljedbenici praktikuju celibat, ali kako je to bilo nemoguće, brak je trebao imati dva cilja: prvo, on je rješenje za sve one koji ne mogu ostati neoženjeni, a drugo služi produženju ljudske vrste[111].

Vladar treba da bude neke vrste upravljač u svojoj zajednici; prije svega treba vježbati samokontrolu u najrazličitijim situacijama, jer onaj tko nije u stanju da kontroliše sebe, ne može kontrolisati ni druge.[112] Kada je riječ o njegovoj djeci i braći, on će se prema njima odnositi jednako pravično, ali strogo, kako im ne bi dozvolio zastranjivanja osim u okolnostima koje nisu pod njegovim nadzorom. Ljudima treba upravljati blaže i bolje ako su navikli na određeni način vladavine. Što se tiče njegove rodbine, slugu i klijenata, vladar će prema njima biti darežljiv i blag.

Da im pokazuje ili povjerava svoje brige i želje, bilo bi beskorisno. To bi razbilo njegov ugled u njihovim očima, a ne bi mu ni najmanje pomoglo. Ako bi se dogodilo da im u nekoj prilici bude prinuđen iz objektivnih razloga uskratiti svoju pomoć, on treba da pokuša da ih uvjeri da je tako učinio namjerno, a ne zbog toga što je morao.[113]

Vladar će brižljivo birati svoje prijatelje i postupati prema njima taktično: poznavat će ih dobro i neće im odavati nijednu svoju tajnu. Pred njima će pokazivati uvijek dosljednost u svom stajalištu i ponašanju, jer oni očekuju da sudjeluju u njegovim principima i pogledu na život (konačni cilj Iḫwān al-Ṣafa u stvaranju prijatelja jest da propagiraju svoje učenje među njima). Vrlo je značajno da rođaci vladara slijede njegove stavove i da prihvate njegova stajališta, jer bi mu inače i prijatelji prestali biti skloni. Svakoga rođaka koji ponašanjem odstupa od njegovih načela, valja da se javno odrekne.[114]

## 7. ETIKA

Muslimani su se uvijek više zanimali za moral i pitanja ponašanja nego za teoriju, jer islam inzistira na pravednim djelima i na dobrim

[110] *Rasā'il*, ii, str. 308; iv, str. 32 id., 189.
[111] *Ibid.*, iii, str. 424.
[112] *Ibid.*, iv, str. 68.
[113] *Ibid.*, iv, str. 297 id.
[114] *Ibid.*, iv, str. 299 id.

namjerama. Iḫwān al-Ṣafa su se zanimali za etiku ograničavajući se na ono što je moglo podržavati njihovu doktrinu: postizanje teorijske spoznaje i izvršavanje dobrih djela u ovom životu, tako da duša može uživati vječnost i sreću na drugom svijetu. Oni polaze od tvrdnje da je narav ili urođena ili stečena. Urođena obilježja prisutna su već kod stvaranja fetusa u maternici, a postepeno se razvijaju pod utjecajem planeta. Urođene osobine ili vrline su posebne sposobnosti određene različitim organima. One omogućuju duši da djeluje kroza svaki organ, i proizvodi osjet, akciju ili radnju specifičnu za taj organ, bez potrebe za promišljanjem ili za izborom. Na jednome mjestu Iḫwān al-Ṣafa kažu da su sva urođena obilježja podjednako dobra,[115] na drugome da su loša; odatle izvode da su sve religije objavljene da bi se oduprle urođenim osobinama čovjeka i da bi ih preoblikovale koliko je god to moguće.[116]

Poslije rođenja čovjek stiče vrline i to čini sve do svoje smrti. U čovjeku postoji sposobnost da čini dobro, a s istim sposobnostima on može činiti i loše. Vrline i ponašanje dadu se naučiti.[117]

Sve što treba da bude učinjeno, ako se čini kako treba, do granice do koje treba činiti, na mjestu na kome treba da bude učinjeno, u vremenu u kome treba, s obzirom na cilj koji je potreban, naziva se dobrim. Onaj tko čini tu stvar promišljeno i s izborom naziva se mudracem, filozofom i savršenim čovjekom. Dobro za mase je ono što religija odobrava, a zlo ono što brani.[118]

Stečene osobine uslovljene su i oblikovane sklonostima tijela, klimom zemlje, kontaktom djece s roditeljima, tutorima, drugovima i odličnicima. Različite okolnosti kroz koje ljudi obično prolaze značajni su faktori mijenjanja ljudskih karaktera jednih u druge.[119]

Iḫwān al-Ṣafa su tražili od svojih sljedbenika da budu uzornoga ponašanja. Dobro za kojim oni teže treba da bude konačno i samodovoljno. Dobro treba činiti ne zbog toga što se od toga očekuje korist ili uklanjanje gubitku.[120]

## 8. ODGOJ

Od samog rođenja do napunjene četvrte godine dijete dolazi pod utjecaj društvenih faktora. U tome razdoblju ono dostiže određenu razinu inteligencije i razumijevanja. Poslije četvrte godine dijete počinje stjecati svoje navike, znanja, načela, umijeća i hobije oponašanjem kao rezultatom veze djeteta i onih koji su oko njega (mase također oponašaju vanjska obilježja ponašanja vladajuće klase).[121]

[115] *Ibid.*, iv, str. 372.
[116] *Ibid.*, i, str. 259, 260; usp. iv, str. 144.
[117] *Ibid.*, iii, str. 421 id.
[118] *Ibid.*, i, str. 247, id. iv, str. 18; *Ǧāmi'a*, str. 94-96, 98.
[119] *Rasā'il*, i, str. 229-38, 246; ii, str. 372; iii, str. 268, 395; iv, str. 109, 111, 141, 342; *Ǧāmi'a*, i, str. 237.
[120] *Rasā'il*, iv, str. 118, 297 id.
[121] *Ibid.*, i, str. 153, 360 id.; ii, str. 129, 379 id.; iiii, str. 147 id.





Djeca obično koriste jednu analogiju karakterističnu za njih: ona vjeruju da su njihovi roditelji savršeni i da su uvjeti u njihovim domovima modeli za bilo koje uvjete. S praktičke strane, djeca su sposobnija da ovladaju umijećima, znanjima i zanatima roditelja, nego stranaca.[122]

Spoznaja je polučivanje spoznatljivog u duši od strane onoga tko spoznaje, uz pomoć učitelja. Sposobnost učenja pripada samo duši. Cilj poučavaja jest pročišćenje mislećih duša, usađivanje uzornoga ponašanja, kako bi se pripremile za besmrtnost i sreću na drugom svijetu. Nauka koja ne vodi ka sreći na onome svijetu, beskorisna je.[123]

Svaka duša je potencijalno učena; roditelji i tutori dotjeruju njenu sposobnost i pomažu joj da postane učena u radu i djelovanju. Učitelj je apsolutno nužan, napose za obični svijet.[124]

Mozak je sposoban da istovremeno čuva sve vrste informacija ma kako bile različite i oprečne: on naime čuva samo njihove apstrakcije. Unatoč tome što činjenice u mozgu postepeno nestaju, a neke su čak potpuno zaboravljene, one jedna drugu ne poništavaju.[125]

Zapravo, saznanje nije nikada spontano; valja misliti i učiti. Učitelj tek vodi dušu ka znanju. Tradicijski, znanja prenose religijski vođe, *imami*, čiji konačni izvor je spoznaja Poslanikova, a ovaj dobiva spoznaju od Boga inspiracijom.[126]

Iḫwān al-Ṣafa su dotakli mučan problem obrazovanja; vjerovali su da učenik nema koristi od učitelja, niti učitelj od učenika ako nema jedne vrste intime između njih. Iako je posve sigurno da je određena vrsta uzdržanog prijateljstva korisna u tom pogledu, Iḫwān al-Ṣafa su prevazišli sami sebe i govore otvoreno o »želji odraslih prema dječacima« kao o nečem što jača učinak stvarnog odgoja. Štoviše, oni izravno kažu da takvi načini pripadaju samo narodima koji poštuju nauku, umjetnost, književnost i matematiku (Perzijanci, narodi Mezopotamije, Sirije i Grci). Nomadi koji obično nemaju interesa za nauku, umjetnost itd., nemaju ovih želja.[127]

Ideja platonske ljubavi okaljala je Iḫwān al-Ṣafa zbog njihovih pogleda na grčku historiju općenito, a posebno na Platona. Platon je tu ljubav zagovarao posebno u svom *Symposionu*. Sarton predbacuje Platonu i kaže o njemu: »Platonska ljubav za njega bila je sublimacija pederastije; istinskom ljubavlju u *Symposionu*[128] naziva se pravi način ljubavi prema dječacima.«[129] Iḫwān al-Ṣafa su, međutim, osuđivali ovu želju, u svim područjima, osim u obrazovanju.[130] Čini se da je to i Platon osuđivao u svome posljednjem djelu – *Nomoi* (*Zakoni*) najmanje dva puta.[131]

[122] *Ibid.*, i, str. 153, 213, 225, 229, 360; iii, str. 106, 107 id.
[123] *Ibid.*, i, str. 195, 198, 211, 225, 271, 273, 317; ii, str. 33.
[124] *Ibid.*, i, str. 198, 211, 225, 317; ii, str. 352; iii, str. 90, 426; iv, str. 18, 127.
[125] *Ibid.*, iii, str. 236 id.; iv, str. 114.
[126] *Ibid.*, i, str. 211, 225, 317; iv, str. 18; *Ǧāmi'a*, i, str. 413.
[127] *Rasā' il*, iii, str. 267 id.
[128] 211 B, naveo Sarton, *History*, str. 425.
[129] *Ibid.*, str. 425; usp. str. 423. id.
[130] *Rasā' il*, iv, str. 170 id.
[131] 636c, 836c, citirano u Sartona, *History*, str. 425.

## 9. RELIGIJA

U sklopu praktičke strane vjerovanja, Iḫwān al-Ṣafa govore o religiji i zakonima. Arapska riječ za religiju jest *dīn*, tj. običaj ili pokoravanje jednome priznatom vođi.[132] Religija je nužna kao društvena mjera za upravljanje masama, za pročišćenje duše, a i u službi čovjekove predodređenosti za religioznost i pobožnost. Stoga je religija jedna za sve ljude i za sve narode.[133]

Pod Zakonom (arapski *Šerijat* ili *nāmūs*, od grčke riječi *nomos*) Iḫwān al-Ṣafa podrazumijevaju ono što danas obuhvaćamo pojmom religija: zakoni (religiozni) su različiti kako bi odgovarali različitim zajednicama, grupama i čak pojedincima; potiču od mudraca koji, ovisno o svome porijeklu, donose zakone podobne vlastitom narodu.[134]

Na osnovi toga Iḫwān al-Ṣafa izjavljuju da sve metafizičke teme u svetim knjigama, kao što su Stvaranje, Adam, Satana, Drvo Znanja, Uskrsnuće, Sudnji dan, Pakao i Raj treba shvatiti kao simbole i alegorije. Samo masa, jer ne može valjano misliti o sebi, razumije ove teme u njihovu doslovnom i fizičkom smislu. Pojedinosti manjega značaja, kao »On je poslao vodu s neba«,[135] također treba tretirati simbolički: voda je u ovom slučaju Qur'ān![136]

Iḫwān al-Ṣafa nisu bili zadovoljni ni sa jednom postojećom religijom; ipak su inzistirali na tome da svatko izabere jednu od njih. Imati krnju ili pogrešnu religiju bolje je nego biti nevjernikom, jer element istine postoji u svakoj religiji. Svakoga treba pustiti da prigrli religiju koju izabere; on može također promijeniti svoju religiju (možda čak često), premda se očekuje da izabere najbolju religiju svoga vremena. Treba se međutim, suzdržavati kontradiktornih shvatanja i pogrešnih načela: mudrac neće istodobno prigrliti dvije kontradiktorne religije.[137]

U religiji nema prisile;[138] pritisak se vrši samo kroza zakon; religija je stvar vlastitog uvjerenja, onoga, naime, koje se osjeća u srcu. Naprotiv, religijski zakoni su društveni oblici kojih se valja pridržavati, kako ne bi ono što je prijeko potrebno za sreću i dobrobit zajednice, ikada došlo u pitanje.[139]

Iḫwān al-Ṣafa su zauzeli određen stav prema svima postojećim religijama, sektama i teološkim školama;[140] zadovoljit ćemo se prikazom njihova stava prema islamu.

Oni su islam shvatili kao religiju *par excellence:* to je najbolja i najsavršenija religija. Qur'ān je nadvladao sve ranije objavljene knjige. S

[132] *Rasā' il*, iii, str. 424; iv, str. 24.
[133] *Ibid.*, iv, str. 24, 25 id.
[134] *Ibid.*, i, str. 135, 247; iii, str. 48, 49, 241, 374; iv, str. 24, 25 id., 100, 138, 168, 186 id.
[135] Qur'ān, xiii, 19 (usp. Muhammed 'Ali, str. 487; Pickthall, str. 250; Rodwell, str. 235).
[136] *Rasā'il*, iv, str. 137.
[137] *Ibid.*, iii, str. 86-90; iv, str. 22, 37, 54-65; Farrūḫ, Iḫwān al-Ṣafa, str. 108-113.
[138] *Rasā'il*, iv, str. 476, in ref. to Qur'ān, ii, 256 (Muḥammed 'Ali, str. 111, Pickthall, str. 59, Rodwell, str. 367).
[139] *Rasā'il*, iv, str. 476.
[140] Rax Farrūḫ, *op. cit.*, str. 108–13.





obzirom na to da je Qur'ān posljednji u nizu takvih djela, učvrstio je u čovjeku ono što je slično njegovim sadržajima, a odbacio sve što je suprotno njegovim odredbama. Muhamed, neka je mir s njim, glava je svih proroka i posljednji u slijedu. Upravljač je svih upravljača; u njemu je Bog ujedinio elemente kraljevstva i poslanstva, tako da njegovi sljedbenici mogu uživati kako svjetovnu, tako i duhovnu slavu.[141]

## BIBLIOGRAFIJA


Aristotle, *Introduction to Aristotle (Izbor)* izd. Richard McKeon, The Modern Library, New York, 1974; Adel Awa, »L'esprit critique des Frères de la Pureté«, *Encyclopedistes arabes*, du IVe/X siècle, Bejrut, 1948; T.J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, prijevod Edward R. Jones, London, 1933; Omer A. Farrūḫ, *Abqariyyat al-'arabi fi al-'ilm w-al-falsafa*, drugo izdanje, Bejrut, 1371/1952; *The Arab Genius in Science and Philosophy*, prijevod John B. Hardie, Washington, 1954; Iḫwān al-Ṣafa, drugo izdanje, Bejrut, 1372/1953; abu Hayyān al-Tauḥīdi, *al-Imtā'w-al-Mu'ānasa*, tomovi II i III, Kairo, 1942; *al-Risālāt al-Ǧāmi'a, (li Rasā'il Iḫwān al-Ṣafa)*, Damask, Vol. I, 1367/1948, Vol. II, bez datuma; *Ǧāmi'at al-Ǧāmi'a, Risāla Ǧāmi'at al-Ǧāmi'a au al-Zubda min Rasā'il Iḫwān al-Ṣafa wa Ḫullān al-Wafa* (uobičajena transkripcija iz kopije u biblioteci al-Amīr Ārif Tāmir, Salamīyya, južna provincija UAR); Muhammed 'Ali, The Holy Qur'ān, Arabic Text, English Translation and Commentary, popravljeno i dopunjeno izdanje, Lahore, 1951; Marmaduke Pickthall, *The Meaning of the Glorious Koran, an Explanatory Translation*, London, 1952; *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafa wa Ḫullān al-Wafa*, četiri toma, Kairo, 1347/1928; J. M. Rodwell, *The Koran*, engleski prijevod, Everyman's Library, New York, 1950; George Sarton, *A History of Science*, Ancient Science through the golden Age of Greece, Cambridge, USA, 1952; *Introduction to the History of Science*, Vol. III, Baltimore, 1948; Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Vol. I i II, Berlin, 1926, 1928.


[141] *Rasā'il*, ii, str. 201; iii, str. 92, 353; iv, str. 33, 59, 172, 242; *Ǧāmi'a*, ii, str. 365.

# *Dio drugi*
# SUFIJE

## POGLAVLJE XVI
## *Rani sufije*[*]

### *Doktrine*

#### A

Sufizam je, kao i mnoge druge institucije, postao već zarana zgodnom osnovom za imitatore, prevarante i šarlatane. Loš utjecaj ovih šarlatana smatran je izvorom velike zbrke i pomutnje u svih koji su htjeli da slijede Put sufizma, ili u onih koji su pošteno nastojali da ga shvate. Jedan od razloga što se to dogodilo sa sufizmom jest sama narav te discipline: ona nije za prosječne, nego vazda i jedino za one koji hitaju ka nečemu nadprosječnom.

Osim šarlatana i varalica koji bijahu nabacili tek plašt sufizma koristeći lakovjernost i nesmotrenost slušateljstva, postojala je i druga skupina; činili su je pojedinci koji postadoše također izvorom zbrke i izopačenosti, ali ne svojom voljom. Kako se, naime, sufija nerijetko značajno izdvajao iz prosjeka, neki se od njih bijahu toliko udaljili od normi društva i zajednice, da je to moralo imati odjeka u javnosti: pobuđivalo je sumnju u glavama njihovih sljedbenika u pogledu legitimnosti općevažećih normi. Takve su sumnje, da nisu bile savladane, mogle

[*] Ovo poglavlje zasniva se uglavnom na slijedećim izvornicima: (i) abu Nasr Abdullah b. 'Ali al-Sarrāǧ al-Tūsi, *al-Kitāb al-luma'fi al-Taṣawwuf;* (ii) Ḫwāǧa Farīd al-Dīn 'Attār, Tadkirat al-auliyā; (iii) Maḥdūm 'Ali Huǧwīri, *Kašf al-Maḥǧūb;* (iv) abu Bakr al-Kalābadi, *Kitāb al-Ta'arruf li maḍhab ahl-al-taṣawwuf,* preveo s arapskog A. J. Arberry: *The Doctrine of the Sufis,* Cambridge University Press, London, 1935; (v) Abu al-Kasim al-Qušairi, *al-Risālat al-Qušairiyya,* Dār al-kutub al-'arabiyya al-kubra, Miṣr 1330. A. H.
*Kitāb al-luma'* se smatra jednim od starijih, ako ne i najstarijim vrijednim sufijskim tekstom koji je dostupan, njegov autor je Abdullah ibn 'Ali ibn Muhammed ibn Yahya abu Naṣr al-Sarrāǧ al-Ṭūsi, koji je umro 378/988. Navode ga abu Abdurahman al-Sulami (umro 412/1021), autor *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya* (i to je jedan od najstarijih tekstova), abu al-Kasim al-Qušairi, Maḥdūm 'Ali Huǧwīri, Farīd al-Dīn 'Aṭṭār, al-Gazāli i mnoštvo kako ranijih, tako i kasnijih pisaca o sufizmu. Vjerojatno je napisao nekoliko knjiga, ali *Kitāb al-luma'* je jedina koja je došla do nas. Prema Nicholsonu, Sarrāǧ je navodio sam dobro poznate sufije i učenjake, kao što su to bili abu Dāwūd Siǧistāni, abu Sa'īd al-Ḫarrāz, abu Sa'ıd al-'Arabi, Ibrahim al-Hawās, 'Amr ibn Osman al-Makki, Ǧunaid i preko njega abu Yazīd al-Bisṭāmi.





dovesti do kvarenja i većega dijela zajednice. Krajnji rezultat takve bure mogao je biti ili široki skepticizam u pogledu ranije prihvaćenih općih normi ili opća osuda onoga za što su se takvi izuzeci među sufijama zauzimali. Nijedno od ovoga nije bilo poželjno: dok je prvo rezultiralo potpunom demoralizacijom dijela muslimanske zajednice, drugo je moglo prijeći u osudu ne samo nekih, već svih sufija bez izuzetka, kao osoba koje ponašanjem odudaraju od usvojenih normi.

Većina ranih rasprava o sufizmu, a o jednoj će biti govora i u ovome poglavlju, bile su pisane kako bi, prvo, pojasnile svima koji žele čitati ova djela što sufizam doista znači i drugo, kako bi ponudile uvjerljive dokaze protiv pogrešne prakse šarlatana i varalica, pa bi čak oni koji nemaju vremena ili volje da slijede Put pravoga sufizma, mogli barem izbjeći okrutnom zagrljaju ovih šarlatana.

Koliko je ova dvostruka želja ranih pisaca uobličila njihova djela nije značajno, jer je to tek stupanj njihove pouzdanosti; to je ono što Sarrāǧ (umro 456/1063), autor *Kitāb al-Luma'*, jednoga od starijih, ako ne i najstarijega sufijskog djela i danas aktualnoga, ovako sažima: prijeko je potrebno da pametni među nama shvate nešto od načela, namjera i Puta čestitih i uzornih sufija kako bismo ih uzmogli razlikovati od onih koji ih oponašaju, oblače njihovu odjeću i hvastaju se da su sufije.[1] »Mogu se naći (u naše vrijeme)«, dodaje on »mnogi koji upravo paradiraju kao sufije, ističu sebe kao prave sufije, i postavljaju se kao nadležni za sva pitanja i nedoumice koje se tiču sufizma. Svaki od ovih varalica nastoji da napiše knjigu ili čak dvije o sufizmu koje ne sadrže ništa do prazne riječi, petljanje i brbljanje te posve besmislene materijale, kao tobože – odgovor na isto tako nesuvisla i smiješna pitanja. Takve varalice ne shvataju da to ne samo da nije dobro, već je čisto zlo... Raniji učitelji raspravljali su časno i ozbiljno o sufijskim problemima samo da bi prave odgovore na njih uobličili posredstvom svoje mudre riječi. Njime su se, pak, bavili tek na kraju puta: onda kada su kidali svoju vezu s materijalnim svijetom, tek kada su sebe već bili pročistili dugim i asketskim molitvama, praksom, disciplinom i došli do jasne spoznaje stvarnosti, što sve nalazi svoj puni i jasni izraz u njihovim poštenim, iskrenim i istinitim djelima. Ovi rani učitelji bijahu oni dični pojedinci koji, okrenuvši leđa ovostranim užicima, te običnim brigama i poslovima, zaslužiše stalni kontakt sa Svemoćnim.«[2] U svom *Kitab al-Ta'arruf*, drugome rânom djelu, Kalābāḍi (umro 378/988), piše: »Konačno, značenje se izgubilo, a ostalo ime, supstancija je iščezla zamijenjena sjenom. Ostvarenje se svelo na ukras, a ovjerovljenje na dekoraciju; koji ne zna (istinu), gradi se da je ima, kome se ona ne može nikada pripisati, kiti se njome; koji je prečesto uzima na jezik, pobija je djelima, a baš onaj koji je tumači u svom izlaganju, krije je svojim stvarnim ponašanjem.«[3] U svojoj *Risāli*, al–Qušairi (umro

[1] Abu Nasr Abdullah bin 'ali al-Sarrağ al-Ṭūsi, *Kitāb al-Luma' fi al-Taṣawwuf,* izd. b. A. Nicholson, Luzac A Co., London, 1914, str. 2.
[2] *Ibid,* str. 3-4.
[3] Abu Bakr al-Kalābādi, *Kitāb al-Ta'arruf li Madhab Ahl al-Taṣawwuf,* prevedeno pod naslovom *The doctrine of the Sufis,* A. J. Arberry, Combridge University Press, London, 1935, str. 3.

465/1072) govori na isti način: »Na ovome Putu (u sufizmu) došlo je do takvoga rasapa i opadanja, da su ljudi izgubili i bit i volju i put do njih. Nisu se mogli naći stari učitelji koji bi vodili mlade željne valjana izbora, niti je bilo nepokolebljivih mladića kojih bi život bio mogao poslužiti ikome kao uzor: pobožnost, ljubav i poštovanje ostaviše nas kao vreću i prtljag, požuda i pohlepa postadoše pravilom dana. Sva srca izgubiše istinsko poštovanje prema Šerijatu.«[4] Docnije, autor djela *Kašf al-Maḥǧub*, Ali Huǧviri (umro 456/1063), istupa još oštrije protiv onoga što je prevladavalo u njegovo doba. »Bog je sufije stvorio među ljudima koji daju ime Šerijata svemu onome čemu sebični i kukavni teže, koji nazivaju čašću i naukom sve one obmane kojima traže svjetsku moć i slavu, koji dvoličnost nazivaju bogobojaznošću, a umješnost prikrivanja mržnje u svojim srcima, vrlinom tolerancije.«[5] Aṭṭār, koji je došao mnogo kasnije, možda je upravo zbog toga još izričitiji od svojih prethodnika: »U naše vrijeme ovaj oblik govorenja istine kriju gusti i neprozirni zastori: postade moderno da šarlatani paradiraju kao mudraci i krijeposnici, a čisti i nepatvoreni, oštroumni i oni koji mare za ljubav, rijeđi su no išta drugo. Živimo u doba kada su zločinci potisnuli dobro i vrijedno u potpun zaborav...«[6]

Veliko zanimanje za istinu što su ga svi ovi pisci pokazivali, prisutno je indirektno i u posebnu načinu bilježenja i prikaza stavova velikih sufija koje su svi ti pisci općenito prihvatili (al-Qušairi posebno). Gotovo svako stanovište što ga je al-Qušairi zauzeo, u pogledu bilo kojega obilježja (značajnijega ili manje značajnog) sufijskoga načina života, podržao je trima tipovima dokaza: (1) Nekim stavom iz Qur'āna bolje nego onim koji nije nikakav osnov za načelo života vjernika. (2) Nekim hadisom ili nekim događajem iz života Svetog Poslanika. (3) Nekim komentarom ili nekim događajem iz života nekoga velikog sufije.

Onoliko koliko se prvi dokaz uzima u obzir, znamo, stvar je vrlo jednostavna: nitko sebi ne može dopustiti da pogrešno navodi Qur'ān, jer je opasnost od otkrivanja vazda tu. Što se tiče drugoga i trećeg tipa dokaza, mogućnost pogrešnog citiranja uvijek postoji. Kako bi je izbjegli, učenjaci Hadisa izumili su posebne tehnike koje su docnije postale poznate kao tehnike *isnāda* (metod utemeljenja predaje na ugledu prenosilaca) i *Asmā' al-Riǧāl* (lanac prenosilaca koji podržavaju jedan hadis). Briga koju su pisci Hadisa poklanjali svome *isnādu* i njegovim različitim vezama bila je tako velika da je to postao model autentičnog izlaganja u svim historijskim spisima. Al-Qušairi slijedi tehniku hadiskog pisanja do te mjere, da gotovo u svemu o čemu govori i u svakoj tački koja se odnosi na djelovanje sufija zalazi u takve tančine da se gotovo polovina njegove duge rasprave sastoji samo od *isnāda*.

[4] Abu al-Qāsim al-Qušairi, *al-Risālat al-Qušairīyya*, Dār al-Kutub al-'Arabīyya al-Kubra, Miṣr, 1330, A. H., str. 2.
[5] Maḥdūm 'Ali Huǧwīri, *Kašf al-Maḥǧub*, Silyanov Press, Samarqand, 1330, A. H., str. 12.
[6] Hwāǧa Farīd al-Dīn 'Aṭṭār, Taḏkīrat al-Auliya, Karimi Press, Bombay, 1321, A. H., str. 5-6.





## B

Iako nijedan od naših izvora ne ide dalje od petog/jedanaestog stoljeća, mi imamo dokaz u ovim izvorima da su ljudi počeli pokazivati zanimanje za sufizam i da su koristili riječi *al-taṣawwuf* i *ṣūfi*.

Sarrāǧ počinje pobijanjem mišljenja da je riječ *ṣūfi* novijega datuma (odnosi se na Sarrāǧovo vrijeme) i da su stanovnici Bagdada bili prvi koji su je počeli koristiti. Riječ je – piše on – bila u opticaju u vrijeme sljedbenika *Tāb'īn* (potomci Poslanikovih Drugova kao i skupine *Tab' Tābi'īn*, tzv. potomci potomaka). Zapravo, on hoće da kaže (premda ne izravno, riječima) da je riječ bila važeća čak i u doba Poslanika i njegovih Drugova, jer je, kako veli na drugome mjestu izrijekom, bila u opticaju i u predislamsko vrijeme.

Da bi pokazao kako je riječ *ṣūfi* bila u opticaju u vrijeme *Tab' Tābi'īn*, Sarrāǧ navodi komentar iz Sufyāna od Ṭaura: »Da abu Hašim nije bio sufija, ja ne bih nikada shvatio pravo značenje. . .«[7]

Lako je odrediti razdoblje Sufyāna od Ṭaura, ako se pozovemo na dobro poznatu priču o Qāḍi Šuraibovu imenovanju za kadiju Bagdada, od strane halifa abu Džafer Mansura. Sufyān je, prema Huǧwīriju bio jedan od četiri prava sveca i učenjaka iz vremena kada je halifa preduzeo da izabere među njima onoga koji je bio stvarno podesan da sudi ljudima njegova velikog carstva.[8]

Da bi pokazao kako je riječ *ṣūfi* bila u opticaju u vrijeme sljedbenika *Tāb'īn*, Sarrāǧ navodi iz komentara Hasana od Basre: »Vidio sam sufiju koji je kružio oko Kabe; ja sam mu ponudio nešto, ali on nije prihvatio govoreći. . .«[9]

Da je Hasan od Basre pripadao razdoblju Tābi'īn iznio je Huǧwīri uključujući ga među eminentne sufije toga doba.[10] Tačno vrijeme kojemu je pripadao Hasan od Basre iznio je 'Aṭṭār koji kaže da je Hasan bio dječak dok je Poslanik još živio, a kada je odrastao uzeo je 'Ali bin abi Ṭāliba ili njegova sina, Hasana, za svoga učitelja. Hasan je, prema 'Aṭṭāru, sreo stotinu i trideset Poslanikovih Drugova od kojih se sedamdeset borilo u bici na Bedru. Hasan je umro 110/728.[11]

Sarrāǧ anticipira pitanje zašto nijedan od Poslanikovih Drugova nije nazvan sufijom ako je ova riječ bila u opticaju u to vrijeme. Pošto je bila čast imati Poslanika za učitelja i raditi s Poslanikom u slavu Boga – kaže on – i kako je to u očima svakoga istinskog vjernika najviša čast, nitko nikada nije ni pomislio nazivati Drugove Vjerovjesnika bilo kojim drugim imenom; svatko kome je Bog podario tu čast smatran je otjelovljenjem svega najplemenitijeg u jednom sufiji bez da ga se izravno nazove tim imenom.[12]

[7] Al-Sarrāǧ, *op. cit.*, str. 22.
[8] *Ibid.*
[9] *Ibid.*
[10] Huǧwīri, *op. cit.*, str. 108-10.
[11] 'Aṭṭār, *op. cit.*, str. 18.
[12] Al-Sarrāǧ, *op. cit.*, str. 21-22.

Da bi pokazao da je riječ *ṣūfi* bila u upotrebi u predislamskom razdoblju Sarrāǧ navodi iz *Historije Meke* od Muhammed bin Isḥāq bin Yasāra i iz drugih, da je bilo jedno razdoblje u povijesti toga grada kada su svi odlazili iz njega, tako da nije nitko ostajao tamo tko se klanjao Kabi i tko bi je štovao. U to doba sufija je običavao dolaziti iz udaljena kraja kako bi izrazio štovanje Kabi na propisan način.

Ako je ova priča tačna, kaže Sarrāǧ, onda je sigurno da se riječ *ṣūfi* upotrebljavala u predislamskom razdoblju i da je korišćena za izvrsne i valjane ljude.[13]

Iznoseći da je riječ *ṣūfi* bila u upotrebi čak i u predislamsko doba, Sarrāǧ kaže da je ona izvedena iz riječi *ṣūf* (vuna) zbog grube vunene odjeće koja je prihvaćena kao uobičajena odjeća pobožnih, čak i proroka, među semitskim narodima. Da bi potkrijepio svoje uvjerenje kako je među Arapima bilo uobičajeno opisivati ljude po njihovoj uobičajenoj odjeći, čak i radije nego po njihovim specifičnim atributima i crtama, Sarrāǧ navodi iz Qur'āna: *Wa qal al-hawariyyun* – čime naglašava da su Drugovi Isusa Hrista bili isticani po njihovoj odjeći radije nego po njihovim vrlinama.[14]

Dva komentara Sufyān od Ṭaura i Hasana od Basre koje je naveo Sarrāǧ kao dokaz činjenice da su riječ *ṣūfi* koristili Tāb' Tābi'īn kao i Tabi'īn, navodila je i nekolicina docnijih autora. Dr Zaki Mubārak, autor djela *al-Taṣawwuf al-Islāmi fi al-Adab w-al-Ahlāq* (drugo izdanje, 1954) navodi dva komentara: jedan pripisan Hasanu od Basre iz knjige 'Afīf al-Dīn Abdullah bin Asad Yāfa'īja, *Naśr al-Maḥasin al-Gāliya fi Faḍl al-Aṣlāḥ al-Maqāmāt al-'Alīyya* i komentar pripisan Sufyānu od Ṭaura iz *Zahr al-Adab* abu Ishāq al-Ḥuṣrīja (koji se ne smije miješati s abu al-Hasanom 'Alijem sinom Ibrahim al-Ḥuṣrija al-Basrija, učenikom Šiblija, koji je umro 371/981. i od koga je Sarrāǧ naveo nekoliko komentara). Čak i da su ovi kasniji autori konačno uzeli ove komentare od Sarrāǧa, što nije nevjerovatno, njihovo navođenje barem pokazuje da oni ne gledaju na Sarrāǧovo stanovište kao posve neprihvatljivo.[15] Sarrāǧov stav da je riječ *ṣūfi* bila u upotrebi u predislamsko doba podržavali su na sličan način abi al-Fārāb ibn Ğauzi, Zamaḫšari i Fīrūzābādi. Dr. Zaki Mubarāk navodi slijedeći izvor iz ibn al-Ğauzijeve knjige *Talbīs Iblīs:* »Muhammed ibn Nāṣir nam je prenio slijedeću misao od abi Isḥāg Ibrahim ibn Sa'īd al-Ḥibala: 'Abu Muhammed 'Abd al-Gani ibn Sa'īd al-Ḥāfiẓ priča: Pitao sam Walīd ibn al-Kasima: Što se tačno misli kada se jednu osobu nazove sufijom? On je odgovorio: U predislamskom dobu postojali su ljudi poznati kao al-ṣūfīyya; oni su se odrekli svih svjetskih stvari radi Svemoćnoga Boga i učinili su Kabu svojim stalnim boravištem i mjestom molitve.' Svi koji su živjeli kao oni postali su poznati kao al-ṣūfīyya.«[16]

[13] *Ibid.*, str. 22.
[14] *Ibid.*, str. 21.
[15] Zaki Mubarāk, *al-Taṣawwuf al-islāmi fi al-adab w-al-aḫlāq*, Dār al-kutub al-'arabi, Kairo, 1954. Vol. I. str. 63.
[16] *Ibid.*, str. 49-50.





Kalābāḍi spominje da je bilo sedamnaest sufijskih pisaca prije njega koji su publikovali svoju nauku u knjigama i raspravama i jedanaest sufija koji su pisali o ponašanju.

Al-Qušairi na jednom mjestu explicite tvrdi da je narod upotrebljavao riječ *taṣawwuf* prije drugoga/osmog stoljeća: »Oni među sunnitima koji poklanjaju izuzetnu pažnju svome kontaktu s Bogom i koji su se sačuvali od puta nemara, postali su poznati kao *ahl-taṣawwuf*. Ime za ove vođe pobožnosti postalo je dobro poznato među ljudima prije 200/815.«[17]

Ljudi koji slijede put sufizma počeli su koristiti riječ *ṣūfi* kao dio svojih titula i imena mnogo prije nego što su sačinjene Risālat al-Qušairiyya.

Huǧwīri je dokazao porijeklo korišćenja riječi ṣūfi čak kod Svetoga Poslanika; na primjer, na jednome mjestu on ovako primjećuje: »I Poslanik, mir neka je s njim i Božja milost nad njim«, kaže: »Onaj tko sluša glas pripadnika *taṣawwufa*, a nije uzeo njihove riječi k srcu, smatra se u Božjim očima nemarnim.«[18]

## C

Tokom svoje povijesti sufizam je doživio značajan razvitak i promjenu kada su muslimani došli u dodir s narodima drugih rasa i kultura. Prema tome, ono što je postalo poznato kao sufizam docnije, valja razlikovati od onoga što je sufizam bio u rano doba. Jer, unatoč tome što se veliki dio docnijega sufizma može smatrati samo elaboracijom onoga što je bilo ranije, instruktivno je iznaći barem koje su to bile ranije forme. Idealno bi bilo s toga gledišta vratiti se piscima prvog i drugog/sedmog i osmog stoljeća. Međutim, na nesreću nama dostupni izvori ne sežu tako daleko; stoga ćemo se zadovoljiti onime što možemo odabrati iz pouzdanih izvora.

Qušairi je sačinio veliki broj saopćenja o karakteristikama pravih sufija njegova doba ili dvije ili tri generacije ranije. Huǧwīri zauzima gotovo isto stanovište, ali je njegovo objašnjenje podrobnije.

Jedna od prvih stvari koje Qušairi naglašava u pogledu sufije jeste da je sufija apsolutno ubijeđen da je od svih puteva života otvorenih čovjeku, njegov put najbolji. Evo kako to Qušairi izražava: »I osnove na kojima je izgrađen njihov put bile su čvršće nego u drugih, pa bili to ljudi tradicije i kulture, ili ljudi misli i intelekta.«[19]

Uvjeren da je sufizam najbolji od svih putova, sufija donosi nekoliko odluka u pogledu svojega odnosa prema Bogu, čovjeku i svijetu i upravo se u svjetlu ovih odnosa on razlikuje od drugih: ovi odnosi predstavljaju kriterij razlikovanja pravoga sufije od onih za koje se samo držalo da su sufije.

Od ova tri tipa odnosa, sufijev odnos spram Boga je najznačajniji, zbog toga što su druga dva, strogo govoreći, izvedeni i utemeljeni na

[17] Al-Qušairi, *op. cit.*, str. 8.
[18] Al-Huǧwīri, *op. cit.*, str. 34.
[19] Al-Qušairi, *op. cit.*, str. 180.

prvome. Qušairi iznosi slijedeća važna tvrđenja u vezi sa sufijevim odnosom prema Bogu:

1. Prva i najvažnija stvar jest da vjerovanje u Boga ne smije da sadrži nijedan elemenat sumnje. Ono ne smije biti zatrovano novim otrovnim pojmovima i lošim konceptima, i treba da je čvrsto utemeljeno na bjelodanim činjenicama.[20]

U ovome kontekstu »sumnja« znači neodređenost oko atributa Boga i skepticizam u odnosu na Njegovo postojanje, a jasno je da sufija može izbjeći ove neodređenosti i skepticizam samo oslanjanjem na ono što mu je došlo posredstvom Qur'āna i Sunne. Da je tome tako slijedi iz opominjanja protiv »novih otrovnih pojmova« i »pogrešnih koncepata«. Koji su to pojmovi i koncepti bili, može se lako vidjeti iz onoga što nam Qušairi i Huǧwīri nude pod nazivima Malāḥida, Qarāmita, itd. Međutim, ono što je najznačajnije u ovome pogledu jest naglašavanje da *sufija* stoji na faktičkom dokazu, jer vjeruje da čista konceptualnost nije jedini odnos koji čovjek može imati s Bogom; ovaj odnos može također biti iskustven.

2. Odnos pojedinca prema Bogu bit će tako potpun i ispunjavajući, da će ga to voditi do osjećanja da živi i čini sve ne zbog toga što bi *on* to činio, već zbog toga što sve to Bog čini. U identificiranju sebe s Bogom on će proći kroz dvostruki proces gubljenja svoga smrtnoga sopstva u Bogu i iskušavajući Ga u svakome aktu svoje vlastitosti. Jasno je, dakle, da sufija od samoga početka nastoji da vodi život o kome se doista može kazati da je to život *sa* i *u* Njemu.[21]

3. Nadalje, ne samo da sufija prestaje mariti za svoja djela koja se odnose na smrtno sopstvo, već izgrađuje pozitivan stav da valja prihvatiti Božansku volju kao svevišnju i to ne samo u ovoj ili onoj prilici, niti samo u ovoj ili onoj posebnoj situaciji, već uvijek i u svakom trenu života.[22]

4. Sufijev odnos prema Bogu jest čist odnos: to je odnos između njega i njegova Boga bez ikakve materijalne veze.[23]

5. Ovaj odnos oslobađa čovjeka bavljenja svakodnevnim i svjetovnim poslovima.[24]

6. Sufija mora smatrati sebe stvorenjem koga je stvorio nitko drugi, do Bog.[25]

Kada je riječ o drugim ljudima i svijetu uopće, rani sufije su explicite naglašavali da je *Šerijat* okvir unutar kojeg valja graditi i održavati ove odnose. S tim u vezi oni su zahtijevali od svakog sufije da stremi ka svim naukama na kojima je utemeljen *Šerijat*.[26] Posebno je naređeno da valja tražiti prosvjetljenje u načinu na koji je Sveti Poslanik živio svoj život tako da Sunna može postati vodećim svjetlom za njega, u svemu što čini i u svim odnosima koje gradi.[27] Iako su se razne sufijske škole razlikovale

[20] *Ibid.*
[21] *Ibid.*
[22] *Ibid.*, str. 126.
[23] *Ibid.*
[24] *Ibid.*
[25] *Ibid.*
[26] *Ibid.*, str. 181.
[27] *Ibid.*, str. 8.





jedna od druge po svojim vlastitim jedinstvenim modelima sufijskih tehnika, svi su se slagali na jednoj općoj razini krajnjega obraćanja, a to je okvir *Šerijata*.[28]

Pored zahtjeva da svakome sufiji vazda bude krajnji oslon i mjerilo *Šerijat*, rane sufije su rijetko propuštali napomenuti da onaj tko ne poklanja dužnu pažnju *Šerijatu* sâm sebe gura u konfuziju i kontradikciju; oni su uvijek pazili da njihovi stavovi i položaj budu jasno različiti od onih u ortodoksnih učenjaka i teologa kao i od onih inovatora i sofista.

Razlika između stava sufije i ortodoksnog teologa sastoji se u tome da teolog smatra Zakon (*Šerijat*) i Zbilju (*Ḥaqīqa*) jednim istim, dok sufija drži da je to dvoje toliko različito, da ako netko ne može jasno vidjeti razliku gotov je da počini grešku.[29]

Zbilja je s ovog stanovišta poseban aspekt Boga, tako da je čovjek ne može nikada shvatiti u cijelosti, dok je *Šerijat* pravilo ljudskog ponašanja koje čovjek može i mora nastojati da razumije i da djeluje prema njemu koliko je god to više moguće.

Identitet realnosti i *Šerijata* što ga sufija pripisuje teologu nije baš tako lako razumjeti. Prema onome što stoji u djelima vođa četiriju škola *Fiqha*, netko bi mogao kazati da je teolog vrlo logičan i obazriv u svome tumačenju Božjih atributa; on bi bio posljednja osoba koja bi identificirala *Šerijat* i Ḥaqīqa, jer s obzirom na činjenicu da razumijevanje *Šerijata* ne traži sposobnost veću od prosječnoga smrtnika koja se traži za rješavanje problema njegova svakodnevnog života, razumijevanje Ḥaqīqa, zahtijeva posebnu moć kojom su nadareni samo poslanici.

Kada je riječ o razlici između sufija i inovatora i sofista, naglašeno je da, dok sufije drže da *Šerijat* i Ḥaqīqa, unatoč teorijskoj razlici među njima, uvijek djeluju tijesno povezani, inovatori kažu da je *Šerijat* operativan samo dok čovjek nema čvrsta kontakta sa zbiljom: kad god se ovaj kontakt uspostavi, prestaje djelatnost *Šerijata* i on postaje u cijelosti neupotrebljiv i bezvrijedan.[30]

Jasno značenje ove razlike sažima činjenice da se rane sufije nikada nisu smatrali potpuno slobodnima od veza sa *Šerijatom;* oni se nikada nisu usuđivali da za sebe traže pravo, kao što su to činili qarmati i drugi, da budu zakon sebi, ili zakonodavci za druge.

Osim ovih razlika između stava sufija s jedne strane i teologa, qarmata i drugih s druge, rani sufija je imao potrebu za još jednom razlikom, a to je ona između stava prema *Šerijatu* i prema prosječnome muslimanu. On drži da, dok je za prosječna čovjeka religije dopustiv veliki broj pogodnosti i koncesija u sklopu *Šerijata*, takvih pogodnosti i koncesija za sufiju nema: on nema namjere da štedi sebe u pridržavanju pravila i uputstava *Šerijata*. Za njega nema »lako ćemo« u *Šerijatu:* rani sufija je vjerovao u krajnje visok stepen saglasnosti sa Zakonom. Za sufiju nema prekršaja niti odmora: ako je odmor i dopušten drugima, njemu je zabranjen.[31]

[28] Huǧwīri, *op. cit.*, str. 217.
[29] *Ibid.*, str. 446-47.
[30] *Ibid.*, str. 446.
[31] Al-Qušairi, *op. cit.*, str. 181.

Ovaj strogi stav sufije nije rezultat njegova vjerovanja u asketizam *per se*: to je prije logički rezultat njegova temeljnog stava prema Bogu koji je njegovo polazno stanovište i s pomoću čije vrline on ima pravo da se nazove sufijom. Ustupci koje daje *Šerijat* prosječnom muslimanu određeni su njegovim položajem u životu toliko koliko on prihvata prava i obaveze koje mu nameću ili određuju različite grupe uza koje dobrovoljno pristaje. Za sufiju nema takva pripadanja društvenim grupama pa on stoga ne može tražiti specijalna prava i obaveze za ispunjenje kojih bi bile nezaobilazne pogodnosti i koncesije unutar *Šerijata*. Ovo stanovište postaje jasno ako se uporedi stav sufije sa stavom askete: dok asketa vjeruje u strategiju sadašnjeg žrtvovanja ovog dobitka ili bogatstva, u traženju dobroga sufija vjeruje u potpunu zapovijest da valja dosegnuti Boga. Ništa nije tako vrijedno, dragocjeno ili delikatno a da ne bi bilo uklopljeno u sufijsko nastojanje da se postigne vrelo koje jedino može ugasiti žeđ.[32]

Bit će još lakše razumjeti ovaj stav ako imamo na umu zašto je rani sufija smatrao *džihad* (sveti rat) protiv sebe većim, težim i vrednijim nego što je *džihad* protiv političkog protivnika uz pomoć mača. Kako se sufija angažuje u džihadu protiv sama sebe, sve akcije koje izrastaju iz njegovih uskih osobnih razmišljanja vode izravno ili neizravno u zlo.

Vjerovanje da sve što je usko egoistično i osobno mora izravno ili neizravno voditi u zlo, čvrsto je povezano u svijesti ranoga sufije s njegovim držanjem prema Bogu kao jedinoj stvarnosti što je u jeziku poznato kao *tauḥīd*.

To je sufijsko prihvatanje *tauḥīda* kao temelja na kojem će on graditi pravi tip svojega odnosa s Bogom, jer ako toga nema, onda u njegovu životu nema ničega zbog čega bi se on uopće mogao nazvati sufijom. Stoga valja razjasniti što *tauḥīd* znači za rane sufije.

Sufija poput Ǧunaida iz Bagdada, vjerovao je da taj *tauḥīd* znači da čovjek ima tako sigurno znanje o tome da je Bog jedan u Svojoj bezvremenitosti kao što svaka naučna spoznaja treba da bude danas; dalje da nitko nije poput Njega, i da nitko i ništa ne može izvesti djela koja je On u stanju da izvede.[33] U drugoj prilici Ǧunaid postavlja svoje ideje o *tauḥīdu* ovako: Posve sigurno vjeruješ (ili *možeš vjerovati*) da je svako kretanje kao i odsustvo kretanja stvorenih stvari, čin Božji.[34] Džafer Sadik je objasnio *tauḥīd* govoreći: Onaj tko misli da je Alah u nečemu, ili od nečega, ili na nečemu, griješi jer stvari različite od Boga čini njemu jednakima; da je Bog na nečemu, to bi značilo da ga to nešto podržava ili nosi, a da je Bog u nečemu, bio bi On okružen time nečim; da je Bog od nečega, bio bi u vremenu i prostoru.[35]

Kada Abu Ali Rūḏbāri izlaže šta za njega znači *tauḥīd*, on kaže: Bog je nešto drugo nego što čovjekovo mišljenje i imaginacija smatraju da on jest, jer i Qur'ān kaže: »Nema ničega slična Njemu, On čuje sve i vidi sve.«[36] Abu'Ali al-Daqqāq, Qušairijev učitelj, sažeo je ovu ideju o *tauḥīdu*

[32] *Ibid.*, str. 182, 186.
[33] *Ibid.*, str. 4.
[34] *Ibid.*, str. 5.
[35] *Ibid.*, str. 6.
[36] *Ibid.*, str. 5.





u jedan jezgrovit komentar: Netko je upitao sufiju gdje je Bog, a on je rekao: » Jao tebi, ti želiš fizičkim očima vidjeti gdje je Bog!«[37] Ḥusein ibn Mansur misli da bi prvi korak u *tauḥīdu* bio tvrdo poricanje mogućnosti postojanja bića ravna Bogu.[38] Ḥusri je govorio da je *tauḥīd* utemeljen na pet načela: (1) Potpuna negacija Božje vremenitosti, (2) potpuno potvrđivanje vječnosti Boga, (3) napuštanje zemlje i boravišta, (4) odvajanje od braće i (5) potpuno zanemarivanje onoga što netko zna ili ne zna.

Objašnjavajući treći princip, Huǧwīri kaže: on znači da učenik napušta uhodane načine želje za komforom i udobnostima za sama sebe. Tumačeći posljednji princip, on kaže: čovjekova spoznaja stvari počiva na pitanjima *kako* i *zašto* što ih postavljaju njegov vlastiti um, imaginacija ili iskustvo; sve tvrdnje o *tauḥīdu* koje ishode iz čovjekove spoznaje suprotne su istinskom pojmu *tauḥīda*, a ono što ljudsko neznanje drži *tauḥīdom* protivurječno je samome ljudskom znanju. Otuda se *tauḥīd* ne može obuhvatiti onime što čovjek zna, niti onime što čovjek ne zna.[39] Nudeći vlastiti pozitivni komentar, evo šta Huǧwīri kaže o značenju *tauḥīda:* on je ispitivanje i potpuno razlikovanje vječnoga od onog što je u vremenu, ali tako da ne gledaš vječno kao predmet zakona koji upravljaju onime što je u vremenu; ne smiješ posmatrati biće u vremenu na bilo koji način kao ne biće u vremenu. Moraš prihvatiti da je Bog vječan, a da si ti u vremenu. Ništa što je tvoje, ili poput tebe ne može biti pripisano Njemu, i ništa što je Njegov atribut ne može kvalificirati tebe. Nema, naime, miješanja vječnoga s onime što je u vremenu: vječno je bilo čak prije nastanka mogućnosti postojanja onoga što je u vremenu.[40]

Imajući na umu jednostavne, uglavnom naivne formulacije *tauḥīda* u gornjim komentarima, ne može se odoljeti pomisli da autori tih formulacija nisu bili osobito vješti filozofskim polemikama; bliže je istini da su to bili praktičari usredotočeni prije svega na ponašanje svojih učenika. Nijedno od ovih određenja ne može izdržati strogu logičku analizu, čak nijedno ne može poslužiti kao okvir za praktično ponašanje. U tome svjetlu unatoč oštroumnim crtama silogističkog modela ovdje ili ondje, na napore ranih sufija valja gledati u prvome redu kao na rezultat njihove obuke na tragu Qur'āna i Sunne, a ne toliko rezultat filozofijskog utjecaja Grka ili Manihejaca, čemu su ljudi poput Qušairija, Huǧwīra te njihovih prethodnika – kakav je primjerice bio Ǧunaid – morali biti izloženi. Bilo je potrebno nekoliko stoljeća da ovi filozofski utjecaji postanu jezgrom sufijskoga mišljenja; međutim, u razdoblju što je predmetom naše pažnje, sufijsko mišljenje uglavnom je slobodno od takvih utjecaja.

Rani sufija je vjerovao da je kada jednom postavi model svog života (stavovima i odnosima, opisanima gore podrobnije), spreman da započne ostvarenje svojega krajnjega htijenja – doživljavanja Boga, ali tako da može kazati kao i svaki sufija: što je za druge tek stvar pretpostavke i neodređene hipoteze, za mene je najsigurniji entitet, a što je za druge

[37] *Ibid.*, str. 6.
[38] Huǧwīri, *op. cit.*, str. 335.
[39] *Ibid.*, str. 335-36.
[40] *Ibid.*, str. 334.

stvar konceptualnoga razumijevanja Boga, ja sam iskusio kao nešto postojeće o zbilji u koju nema sumnje. Tako on s pjesnikom može pjevati:

»Moja noć je osvijetljena prekrasnim veličanstvom Lica,
Dok tama noći obavija druge;
Dok su ostali umotani u smolu noćne tame,
Ja doživljavam blistavo svjetlo dana.«[41]

Međutim, kako će on početi i šta tačno treba da čini pošto je napravio početak – stvar je vrlo oprečna među sufijama. Kontroverze su mnogo dublje i intenzivnije kod docnijih, nego kod ranih sufija. Intenzitet ovih protivurječja među docnijim sufijama može se procijeniti iz jednostavne činjenice da, pošto izađemo iz perioda ranoga sufizma i dođemo u docniji period, nećemo naći sufiju koji nije željan da se veže za jedan od redova kao što su Qādrīyya, Šištiyya, Naqšibandīyya, Qalandarīyy, Šaṭṭārīyya, Uwaisīyya, Suhrawardīyya, Malāmatīyya i dr. Među ranim sufijama, s druge strane, gotovo da ne nalazimo traga takvom nastojanju. Na primjer, kod Qušairija ima malo napomena o tim redovima, premda Huǧwīri, koji je došao poslije Qušairija, pokazuje u većem stepenu redovničku svijest. Ova redovnička svijest Huǧwīrijeva koja je najvjerojatnije pokazivala i redovničku svijest njemu savremenih sufija, nalazi izraz u razmatranju takvih redova kao što: al–Muḥāsibīyya, al–Ṭaifūriyya, al–Ǧunaidīyya, al–Qaṣṣārīyya, al–Saiyārīyya, al–Suailiyya, al–Ḥarrazīyya, al–Nūrīyya itd.

Bez ulaženja u detaljniju raspravu o onome oko čega su rani i kasniji sufije konstituirali osnovu razlike među redovima, može se sa sigurnošću kazati da je barem jedna osnova takvih razlika bio upravo problem kako započeti i šta činiti nakon početka. Izgleda da je svaki od ovih redova, više docniji nego rani, imao svoju propisanu tehniku. To što su Kalābāḍi i Qušairi malo pominjali sufijske redove – a Huǧwīri raspravljao o njima s dosta oštrine – ukazuje samo na to da, pošto su specifične tehnike uvažavanih redova mogle biti uvedene u njihovoj početnoj, nerazvijenoj formi, u vrijeme učitelja poslije kojih su redovi postali poznati, bilo je potrebno nekoliko generacija sljedbenika i praktičara da se shvati i prizna valjanost tih tehnika i da im oni najposlije dadu adekvatnu i više ili manje dotjeranu formu.

Ako se želi pregledati začetke tehnika koje su neki od ranijih sufija mogli uvesti u korist njihovih odnosnih grupa učenika, otkriće se veliki broj propisa koji predstavljaju univerzalno prihvaćene tehnike koje su rani sufije smatrali neophodnima. To su tehnike koje Qušairi izdvaja u svom poglavlju »Posljednje Riječi Učenikâ«, a nekima od ovih ćemo se morati vratiti.

Prvi korak koji Qušairi drži s tim u vezi apsolutno nezaobilaznim jest da učenik treba da nađe učitelja pod čije će se vodstvo potpuno staviti. Ako učenik to ne učini i ako se potpuno oslanja na vlastitu inicijativu i

[41] Al–Qušairi, *op. cit.*, str. 180.





napore, on neće nikada polučiti uspjeha.[42] Učenik koji nema učitelja nalazi satanu samog koji djeluje kao jedno.[43] Bez učitelja nijedan učenik ne može postići više od ovladavanja radnim tehnikama pobožnosti kojima ne može nikada doći do toga da vidi svjetlo i da ostvari jedan doživljajni kontakt s Tvorcem.[44]

Ranije sufije smatrali su oslanjanje na vlastitu inicijativu pogreškom, možda zbog toga što su doživljaje početnika držali uglavnom teorijskima; naime, kada početnik misli da je u kontaktu s realnošću, on zapravo može tek da zamišlja stvari ili može da bude žrtvom privida i tlapnje. Ako se radi o samostalnome uvidu učenika, ograničenu kakav on već jest u početku, a učenik o takvu uvidu u stvari treba zavisiti, jasno je da on uglavnom neće biti u stanju da razlikuje pravi sufijski doživljaj od onoga što u to vrijeme sâm doživljava. Ako je on, s druge strane, pod vodstvom ovlašćenog vođe, učitelja – nadziratelja, nije u opasnosti da pada kao žrtva obmane i brzopletosti; u slučaju nedoumice u takvoj zbrci, on ima u svome učitelju osobu koja će ga povratiti na pravi put. Učitelj to može učiniti jer on ima stvarni kontakt sa zbiljom i njegovo iskustvo zbilje iz prve ruke može pomoći učeniku da provjeri je li njegovo vlastito iskustvo pravo ili nije.

Pretpostavka da svaki učenik mora uzeti učitelja, ili će propasti, dovela je do niza pitanja koja su do u tančine analizirali većina ranih sufija. Jedno od ovih pitanja je bilo: zar nije *Šerijat* dovoljan za muslimana? mora li učenik prihvatiti tvrdnju da je okvir *Šerijata* nužno neadekvatan?

Najpopularniji odgovor, na ovo pitanje među ranijim sufijama bio je da u *Šerijatu* ima mjesta za prosječne, ispodprosječne kao i za one nadprosječne; ono što je za nadprosječne, utemeljeno je u segmentu *Šerijata* što ga je Sveti Poslanik zavještao samo izabranoj nekolicini Drugova, jer je namijenjeno samo njima, a ne običnim ljudima. Ono što razlikuje ovaj segment od drugih segmenata bilo je da će pravilo ponašanja prosječnog čovjeka biti kompletno i bez toga i da mu čak neće protivuriječiti. Za prosječna čovjeka ima činjenica u *Šerijatu* a također *preko* i *iznad Šerijata*, koliko ih on potrebuje. Rasprava o tome tko bira tu manjinu, nadalje o tome kome je taj segment *Šerijata* namijenjen i koje su specifične razlike među odabranim pojedincima, bila bi za nas odveć široka, a da bismo u nju ovdje ulazili. Dovoljno je kazati da su to oni koji, s jedne strane, imaju hvalevrijednu ambiciju da uobliče svoj cijeli život, a ne dijelove života, prema modelu Svetoga Poslanika i onima, s druge strane, koje je Poslanik držao podobnima i ovlaštenim osobama da ponesu siksiju tereta pravoga uvida u prirodu Zbilje, tj. Boga. S ovoga stanovišta ranije sufije su smatrali da *Šerijat* za prosječna muslimana nije dovoljan, da je potrebno da mu se pomogne – najbolje i najsigurnije nadzorom i svojevrsnom stegom učitelja, jednoga u nizu što završava Svetim Poslanikom od kojega onaj prvi dobija svoj jedinstveni uvid.

[42] *Ibid.*, str. 181.
[43] *Ibid.*
[44] *Ibid.*

Dodatni razlog što su ga katkada nudili neki rani sufije kao objašnjenje nezaobilazne uloge učitelja jest da je svaki pravi uvid u Božje biće zapravo doživljaj veličine koja u cijelosti prelazi mogućnosti prosječnoga smrtnika (malaksalost Poslanika Mojsija kada je zasvjetlucalo Njegovo svjetlo oni su navodili kao krajnji primjer za to). Ako je učenik dovoljno sretan da vlastitim naporima ostvari tako tijesan uvid u biće Boga, tada – prepušten samo vlastitim izvorima – može malaksati, a svaki daljnji prijelaz na neki još viši stupanj ostaje nemoguć.

Zahtjev ranih sufija da svaki učenik ima učitelja doveo je do drugih pitanja, posve različitih od onih koja smo razmatrali; predislamska arapska plemena inzistirala su na tome da se izvjesne grupe njihovih članova specijaliziraju u genealogijama, običajima, ratnim hronikama, prirodno kod izvjesnih učitelja. Na isti način je rano islamsko razdoblje gledalo na nastanak škola *Tafsīra, Fiqha* i drugih. Oblici odnosa učenik-učitelj stoga nisu bili nepoznati ranim sufijama. Međutim, ono što je učenik u svim tim područjima naučio od učitelja obuhvaćeno je znanjem u običnome smislu te riječi. Onaj tko ima više spoznaje i informacija – učitelj – može ih predati onome tko je spreman da se za to potrudi – učenik. Nastaje pitanje: je li taj tip odnosa učenik-učitelj bio modelom odnosa učenik-učitelj u specijalnom području sufija?

Odgovor na ovo pitanje nije jednostavan. Razumije se, Arapi su dobro poznavali mogućnost da netko može imati znanje o pojavama drugačijima nego što su to prirodne pojave; da su, primjerice, Jevreji i hrišćani među njima dobro poznavali spoznaju Božanskoga, različitu od spoznaje Ovozemaljske, također je dobro poznato. Ali ono što nije jasno jeste da li je, u razdoblju neposredno pred pojavu islama, tip odnosa učitelj-učenik bio razvijen i gojen u jedan zakonski i propisan oblik, ili nije. Jer, s jedne strane, imamo semitsku instituciju Poslanika koji je, ne zbog vlastite asketske prakse, već uglavnom posredstvom Božanske milosti, izabran da ima živi kontakt sa Svemoćnim i tako postane Njegovim posrednikom za vođenje semitskoga naroda na pravi put; s druge strane postoje institucije *Rabbi* i *Rāhib* – to su ljudi koji posredstvom načina življenja što mu posvećuju čitav svoj život mogu postići izvjesnu vrstu kontakta sa Svemogućim što ih stavlja iznad prosječnih smrtnika; *Rabbi* i *Rāhib* u tome pogledu su isto što i *kāhini* Arapa, dakle to su pojedinci za koje se mislilo da su posredstvom praksi što su ih preuzeli od svojih učitelja postigli kontakt sa zbiljom što ga, pak, ne mogu postići oni koji nisu imali povlasticu takve prakse i mogućeu korist iz nje. Svakako stvarnost s kojom *Rabbi* i *Rāhib* uspostavljaju kontakt mora biti različita od stvarnosti s kojom je paganski *kāhin* uspostavljao kontakt.

Ako se odnos učenik-učitelj kod ranih sufija posmatra nasuprot ovoj kulturnoj pozadini semitskih naroda, lako će se vidjeti koliko je na to utjecala jevrejska, odnosno hrišćanska praksa. Međutim, to nije isto što i reći da je sufizam neislamski. Strogo govoreći, sufijski odnos učenik-učitelj različit je od jevrejskoga, odnosno od hrišćanskog modela upravo onoliko koliko je islam različit od judaizma i hrišćanstva; naime, korijen takvih modela odnosa ulazi u sisteme iz kojih proizlaze.





Sufijski model odnosa učenik-učitelj bio bi neislamski kad bi se moglo dokazati da obilježja koja ga razlikuju od jevrejskoga i hrišćanskog modela nisu izvedena iz islama, već iz nekih drugih, neislamskih izvora; bez okolišanja možemo kazati da ovi izvanjevrejski i izvanhrišćanski elementi u sistemima ranih sufija nisu izvedeni ni iz kakvih drugih izvora osim iz Qur'āna i Sunne. Mogao bi tkogod navesti kao potvrdu slučaj Šiblija – učitelja i Husrija učenika: Šibli je tražio od Husrija već na samome početku njihova odnosa da posve zaboravi svoj posjet učitelju (Šibliju) ako mu između jednoga petka i onoga slijedećeg padne na um bilo koja misao o bilo čemu, ili bilo koje biće izuzev Boga.[45]

Slučaj Šiblija i Husrija instruktivan je i s drugoga stanovišta: jednostavno i izravno on pokazuje šta sufijski učitelj doista čini za učenika.

Ne misliti ni na šta i živjeti život obuzet jedino Božanstvom, ne samo jednu cijelu sedmicu, već i sedmicu za sedmicom, najmanje je što se očekuje od jednoga početnika. Ovakav način života lakše je opisati nego stvarno živjeti. Život kojim živi prosječan smrtnik ne može se poreditи s ovom vrstom obaveze. Sufija, osobito početnik, unatoč tome što je izabrao Put sufizma ostaje članom postojećega društva koje ne prestaje štošta zahtijevati od njega; dakako, on sudjeluje u koječemu kako bi preživio i ostao dovoljno jak da iznese teret što mu ga stavlja *Šerijat*, čak u kontekstu u koji je sama sebe postavio!

Da bi sve završilo kako valja, a da on ne dopusti da misao različita od misli na Božansko uđe u njegovu svijest, pa bilo to i na trenutak, čini se nemogućim. Jedina paralela iz svakodnevnoga života jest odnos Zaljubljenik–Ljubljeno biće: rijetko zaboravljajući svoju ljubav, unatoč svim obavezama svakodnevnog života, Zaljubljenik sve čini – zapravo – radi Ljubljenoga. Upravo tako sufija čini sve radi onoga koga ljubi, a to je Bog. Kada to jedanput postane moguće, djela što nisu poput onih propisanih petorma molitvama dnevno i ona jedva povezana s njima, postaju djelima koja on izvodi s Bogom i ona koja određuju stalni okvir toga odnosa. Slučaj običnoga zaljubljenika lakše je razumjeti naprosto jer, kao što svi znamo, mnogi od nas nikada ne uspiju naći izraza ni sigurnosti ako nisu ljubili. Osoba u koju je netko zaljubljen nudi živi odgovor na toliko problema zaljubljenikove osobnosti da bi, bez zaljubljenosti u upravo takvu i takvu osobu, zaljubljenik ostao sâm, nepotpun. Onoliko koliko je taj odnos Zaljubljenik–Ljubljeno biće *osoban*, poseban i određen, toliko stoji *ispod* odnosa sufija–Božanstvo. Međutim, onoliko koliko nepatvoreni odnos Zaljubljenik–Ljubljeno biće znači naprosto življenje života uz onoga koji ljubi – čak i kada se ne čini da je život življen radi Ljubljenoga, dakle, i kad se ne čini da je obojen nježnim mislima na Ljubljenoga zatajenim u srcu Zaljubljenika – toliko je, eto, odnos Zaljubljenik–Ljubljeno biće svojevrsna paralela tipu odnosa sufija-Bog (što ga zahtijeva Husri), ali u običnome svakodnevnom životu.

[45] *Ibid.*, str. 182.

Kako se sufija zaljubljuje u nevidljivo Božanstvo jedna je od najvećih misterija sufizma. Ipak, jasno je da će to bez učitelja biti za početnika posve nemoguće. Pojmovno nevidljivo mora na neki način biti učinjeno iskustvenim, jer inače sufija nikada ne bi mogao imati osobnije, vlastitije, pouzdanije i točnije razumijevanje Boga, od onoga što ga nudi intelektualni doseg osiguran logički određenom prirodom Božanstva. Može se reći da učitelj pomaže svom učeniku da se zaljubi u Boga ponajprije skretanjem *intelektualnog* prihvatanja Boga kod učenika, u *emocionalno* prihvatanje. Kada jedanput učenik prođe kroz ovo stanje, kad uspije zamijeniti vlastito intelektualno prihvatanje svoga Tvorca emocionalnim prihvatanjem, on je spreman za slijedeću fazu – fazu nalaženja emocionalnoga prihvatanja Tvorca tako savladanom, da je svaka druga stvarnost – društvena, biološka itd., njoj potpuno potčinjena. I ako se netko bude pozabavio time, uvidjeće da su to tek prvi stupnjevi u hitanju sufije ka Božanstvu, u hitanju koje traje čitav žovot. Kako naš cilj za sada nije toliko detaljno opisivanje različitih faza sufijeva razvitka koliko shvaćanje načina kako učitelj pomaže učeniku da se zaljubi u Boga – mi ćemo stati ovdje. Međutim, prije nego što prijeđemo na slijedeću tačku, valja napomenuti: posve je u redu pokušaj da se odnos učenik-učitelj objasni pojmovima moderne psihologije, ali ne smijemo previdjeti činjenicu da je to samo po sebi tek nagađanje (kada je riječ o odnosu učitelj-učenik u sufizmu). Umjesto da se oslanjamo na takva tumačenja najbolje je vratiti se na opise samih sufija bez predrasuda; svaku njihovu riječ koju su ikad izustili da bi opisali kako su se zaljubili u Boga i šta im se dogodilo potom, mi moramo uzvratiti povjerenjem, inače ćemo ostati bez ijedne činjenice na kojoj bismo mogli graditi naša tumačenja. Na nesreću, vrlo je malo literature o ranim sufijama koja bi mogla baciti svjetlo na stvarna iskustva učenika u njegovu razvitku i napredovanju, pa se valja zadovoljiti tek nagovještajima što ih nalazimo tu i tamo.

Čak i najintimnija obuzetost sufije Bogom nije ga dovela do gubitka kontakta s njegovom materijalnom okolinom; prikaz za prikazom pravoga sufijskog života uvjerio bi čak i najskeptičnijega među nama da je sufijin pogled na svijet realističniji čak i od najrealističnijega pogleda bilo kojeg od običnih smrtnika među kojima je živio. Držeći to na umu neće biti teško bilo kojem istraživaču sufizma da odbaci optužbu, obično iznošenu protiv sufija, da su oni uglavnom nerealističke osobe zaokupljene uglavnom pseudouniverzumom čije je središte Božanstvo, zapravo iskrivljena slika oca. Za rane sufije koji su imali sreću da se sretnu sa mnogima koji su imali čast vidjeti Svetoga Poslanika i koji su usvajali islamski način života kroz osobni kontakt s njima, Bog nije više bio biće pojmovne prirode, on je prije bio biće odgovorno za nebesko putovanje Poslanikovo, biće kojem su se i u tuzi obraćali i glasno dozivali: »Kada će nam Alah pomoći!« Od Boga su očekivali posve konkretnu odgovornost za ono što su njihova tužna srca željela. Za takve rane sufije Bog nije bio slika pseudo-oca; on je bio najstvarnije živo biće, krajnje utočište onima koji su se izgubili u obmanama i tlapnjama!

Međutim, kada je sve i rečeno i učinjeno, mi moramo prihvatiti da su tehnike koje je učitelj koristio da emocionalizira učenikovo intelektualno





shvatanje Boga neshvatljive za sve osim za one koji su dovoljno srećni da uđu u takav odnos s učiteljem. Sve što možemo učiniti naprežući se da intelektualno i teorijski razumijemo ove tehnike jest da kratko opišemo i razmotrimo nagovještaje koje nam je dao Qušairi u gore pomenutom poglavlju.

Jedna od prvih stvari koju učenik uči da radi da bi uspostavio svoj odnos na čvrstoj i operativnoj osnovi, jest da se potpuno preda u ruke učitelja. Ovaj stav potpunog povjerenja i oslanjanja na učitelja može katkada dovesti učenika do djela i postupaka što namjerama i ciljevima idu protiv izravnih naredbi *Šerijata*. Međutim, učenik unatoč svijesti o onome što *Šerijat* od njega traži mora da se potčinjava učitelju; aspekt odnosa učitelj-učenik naglašavali su rani sufije podjednako kao i kasniji, a ortodoksni su ga teolozi oštro kritikovali. Međutim, unatoč ovisnosti o *Šerijatu*, rani sufije su opravdali ovaj stav slijepe poslušnosti učitelju, jer da je to samo nezaobilazna ali prolazna faza u razvoju učenika: bez nje bi – kažu – bilo nemoguće da početnik izađe iz uskogrudnoga i na sebe usmjerenoga okvira obraćanja prema kojemu se ravnao do dana kada je dobio učitelja i koji je bio njegovim jedinim načinom odnosa. U cjelini Qušairijeva ideja je bila: kada se učenik potpuno oslobodi utjecaja svoje svjetovne pozicije, statusa i bogatstva, on se potpuno oslanja na sebe u postavljanju pravog odnosa s Bogom, odlučujući da nikad ne kaže *ne* svome šejhu.[46]

Kada se jedanput učenik potpuno prepusti učitelju, postoji nada da će uskoro početi da doživljava zbilju do tada posve nepoznatu. Prvi kontakt s njom ne mora uvijek dovesti do zadovoljavajućih rezultata; katkada početnik osjeća neodoljivu potrebu da saopćava svoja nova i čudna iskustva bilo kome i svakome upravo da bi provjerio da li je sâm još u vlasti osjetila; on dolazi u vezu s drugima i zato da bi oni s njime dijelili i veselje i duševnu muku, a iz takvoga dijeljenja iskustva, on crpi svoju snagu; najposlije učenik se katkada obraća drugima iz najrazličitijih emocionalnih potreba. Sve je to zabranjeno. On mora čuvati svoja iskustva zbilje kao najdragocjenije osobne tajne i ne smije ih kazati nikome osim učitelju.[47]

Iako rani sufijski pisci nisu dali jasan razlog ove zabrane, njihov opći ton navodi na pomisao da su prvi sufijski doživljaji zbilje utemeljeni na tako delikatnu odnosu između sufije i Tvorca da, ako se ne preduzme krajnja pažnja, sufija rizikuje da izgubi sve sposobnosti za takvo iskustvo. Bilo je jasno da će učenik držati do novoga postignuća i biti ljubomoran na nj sve dok novonastali – i do tada nepoznati – odnosi između njega i Boga budu čvrsti, sigurni i valjani. Boljega od dijeljenja takvih doživljaja s učiteljem, nema: indentifikacijom s učenikom, učitelj može da mu posudi svoju čvrstinu i postojanost.

Prošavši s učenikom kroz ova prva iskustva, šejh otkriva snagu i slabosti učenika. U svjetlu ovoga shvatanja učitelj izabire jedno od različitih *imena Svemogućeg* (kojih je devedeset i devet) i njime ispituje

[46] *Ibid.*
[47] *Ibid.*

učenika u najrazličitijim teškoćama sve dok ovaj – po završetku razdoblja takve vježbe – ne bude posve obuzet svojim uzorom u svemu što čini. Postoji nekoliko faza kroz koje učenik mora proći pod brižljivim nadzorom šejha. On najprije ponavlja odabrano ime Svemogućega samo jezikom; potom ulaže svoje srce i dušu u to ponavljanje do te mjere da više ime Svemogućega ne izgovara samo jezik već i srce i duša. Onda se učeniku kaže da još ustraje u izricanju toga imena i da nastavi tako sve dok doista ne osjeti da je svim srcem i dušom potpuno zaokupljen samo Tvorcem.[48] Na ovome, posljednjem stupnju učenik po prvi put postiže obuzetost Svemogućim; jedino takav doživljaj omogućuje mu da nastavi svoja pregnuća u postizanju beskonačnoga, neprekidno napredujućega i sve potpunijeg utapanja u Boga.

Sposobnost početnika da shvati univerzum oko sebe samo kao obličje Bića određena imenima Svemogućeg (čemu ga je učitelj naučio), zavisi uvelike o utjecaju što ga učitelj vrši svojom osobnošću. Osim toga postoji veliki broj teških obaveza koje početnik treba sâm izvršiti dugom molitvom, dugim noćnim bdijenjem, odricanjem od hrane, spavanja, počinka itd. Ovaj težak rad što ga zacrtava i propisuje učitelj, ma koliko težak i neugodan bio, učenik mora da dovrši. Zbog te teške obaveze rani sufije su dobili ime *mugāhada.*

Pravi smisao *mugāhada* dokučujemo iz informacija ranih sufija o tome koliko prvi doživljaj zbilje zavisi od toga; Huǧwīri kaže, na primjer, da *mušāhada* (tj. prvo viđenje Svemogućega duhovnim okom) ne može ni u kojem slučaju da se postigne bez *mugāhada.*[49]

Jedno objašnjenje početnikova teškog rada *(mugāhada)* kao nužnog uslova za njegov prvi kontakt sa zbiljom *(mušāhada)* jeste da je to proces discipliniranih molitvi i asketskih čina koji konačno rezultira pročišćenjem sufijeve ličnosti koje je toliko da je uspijeva osloboditi svega što je neplemenito i jadno u njoj. Tako poučena, odgojena i oplemenjena ličnost spremnija je da dobije prvu viziju zbilje nego prvobitna ličnost početnika koja je u osnovi okrenuta sebi i sirova.

Prema ranim sufijama čak ni najstroža disciplina ovoga tipa *(mugāhada),* nije jedino i nužno sredstvo za prvi kontakt za zbiljom *(mušāhada);* kako Huǧwīri kaže, sva ta disciplina jeste sufijevo vlastito djelo, ali ovaj napor daje primjerenu nagradu njegovoj marljivosti samo ako to Tvorac želi.[50] Činjenica da rani sufije, nisu svoj rad, unatoč tome što je bio neobično cijenjen, priznavali kao nužno sredstvo za prvi kontakt sa zbiljom, dade se opravdati njihovom bojazni da tako težak rad može proizvesti u sufiji osjećaj da je toliko pravičan i krijepostan, da bi to moglo graničiti s uobraženošću. Uobraženost je, pak, bila – mislili su oni – uzrokom pada Satane o čemu Qur'ān izrijekom kaže: on se uzoholi i bi nevjernik.[51] To su imali na umu rani sufije kada su govorili da je prvi

[48] *Ibid.*
[49] Huǧwīri, *op. cit.*, str. 250.
[50] *Ibid.*, str. 252.
[51] Qur'ān, ii, 34.





kontakt sa zbiljom uvijek stvar milosti više nego nečega što je zasłużio sufija svojim tako teškim trudom.

Prvi kontakt sa zbiljom sufije su držali samo početkom koji nema kraja, jer je zbilja beskonačna. Ali početak ima jedinstveno značenje: bez njega, može se reći, ne bi bilo niza kontakata koji slijede. Iako se o tome škrto govori u opisima ranih sufija, niz izvještaja onih docnijih spominje da se katkada početnik mogao godinama kinjiti bdijenjem i postom, a da napori ne budu nagrađeni. Postoji jedna vrsta barijere između smrtnoga sufije, s jedne strane, i veličanstvenoga Bića Tvorca, s druge strane, koju valja razbiti na beskonačan niz sve tješnjih kontakata između sufije i Boga. Prvi proboj ove barijere unatoč tome što je tek proboj, daje joj njezino jedinstveno značenje; bez njega ne bi bilo mogućnosti primjerenijega uklanjanja slijedeće barijere.

Što se zbiva nakon prvoga kontakta između početnika i Tvorca – to je tajna koju nitko u cijelosti nije otkrio; iz prostog razloga, među ostalim, što su iskustva sufije posve različita od onih običnog smrtnika. Komunikacija između sufije i običnog smrtnika je, prema tome, krajnje pogibeljna, ako ne i posve nemoguća. Ako sufija koristi jezik običnog smrtnika, on može misliti jedno, a zapravo govoriti nešto drugo, a ako koristi jezik što ga sâm stvara kako bi izrazio svoja jedinstvena iskustva, on ne može uopće biti shvaćen.

Sve što imamo od spisa ranih sufija, što se tiče stanja i odnosa kroz koja oni prolaze poslije prvoga proboja barijere između njih i njihova Tvorca – čini zapravo zbirku brižljivo smišljenih i pažljivo odabranih pojmova koje neki od njih koriste da bi nam saopćili barem nešto od onoga što vide tokom svoga putovanja u Beskonačno.

Takva dva termina su položaj *(maqām)* i stanje *(ḥāl).* Svaki od njih označava specifičan tip razvoja kroz koji prolazi sufija. Osnovna razlika između njih ista je kao ona između *mugāhada* i *mušāhada:* položaj je opći termin i on pokriva sva stanja koja se nakon početnoga kontakta sa zbiljom smatraju dostižnima kroz napor i rad sufije; stanje, s druge strane, pokriva sve okolnosti koje su rezultat neprestanog izljeva milosti što je sufija prima sve dok ne posrne i dok ostaje postojan u svome traganju za zbiljom. To je Huǧwīri izrazio slijedećim riječima: *maqām* je posljedica vlastitih djela, *ḥāl* je rezultat blagoslova; *maqām* je jedna od nagrada koju je sufija zaslužio, dok je ḥāl blagoslov što ga je dobio nezavisno od svojih stvarnih djela.[52]

Rani sufije izrijekom naglašavaju da od beskonačnih nizova položaja savršen sufija može postići samo nekoliko njih. Međutim, mi znamo prvi i posljednji, jer Huǧwīri sažima čitavu stvar u dvije rečenice (1) *Tauba* (odricanje od svega što je bilo grešno u sufijevom životu do tada) jeste početak niza *maqāmāt;*[53] (2) *riḍā'* apsolutno zadovoljstvo stanjem u kojemu Bog drži sufiju, posljednji je u nizu položaja.[54]

[52] Huǧwīri, *op. cit.*, str. 223.
[53] *Ibid.*
[54] *Ibid.*, str. 224.

Huǧwīri ukazuje na ono što on vjeruje da je pravi odnos između *maqām* i *ḥāl*, dodajući: *Riḍā'* je posljednji u nizu *maqāmāt* ali prvi u nizu *aḥwāl*. To pokazuje – unatoč ranijemu utisku dviju linija što se ukrštaju u nizu tačaka – da bi pravi teorijski stav bio, da *aḥwāl* počinje gdje *maqāmāt* prestaje; to je u skladu s temeljnim stavom sufije da, ma šta postigao, on više duguje svom Tvorcu nego vlastitim zalaganjima. Ovo stanovište izgleda također mnogo logičnije: ako je sufija postigao *maqāmāt* vlastitim zalaganjem, niz ne može biti beskonačan uglavnom stoga što njegovo zalaganje mora imati granicu; *aḥwāl*, s druge strane, s obzirom na to da je utemeljen na djelima milosti Beskonačnoga bića, kao niz mora nužno biti beskonačan. Ova dva niza ne mogu ići paralelno; ako je jedan završio prije nego što drugi počinje, on mora biti konačan, jer beskonačno nikad ne završava.

Rasprava o tome jesu li *maqāmāt* konačni nizovi položaja, a aḥwāl beskonačni nizovi stanja kroz koja sufija može proći, dovela je do jednoga zanimljivog pitanja: da li mi doista opravdano vjerujemo da sufijeva *aḥwāl* konstituiraju jedan beskonačni niz stanja razvitka kojemu nema kraja? Ma kakav bio odgovor na ovo pitanje, unutar sklopa *Šerijata*, pozitivan je potpuno isključen. Mora postojati tačka tog razvitka na kojoj sufija mora stati da bi kratko ostao u stanju *nabi* ili *rasūl* (poslanik s knjigom ili poslanik bez knjige).

Druga zanimljiva činjenica što je proizišla iz rasprave o konceptu *ḥāla* i *maqāma* ranih sufija, odnosi se na njihov stav prema problemu slobodne volje. Iz stava ranih sufija o *maqāmu* i *ḥālu* može se zaključiti, u pogledu prvoga, da on vjeruje u individualnu slobodu, inicijativu kao i u odgovornost, a u pogledu drugoga, ḥāla, sufija vjeruje da individualna sloboda i inicijativa mogu ići samo do neke tačke i dalje ne.

Drugi par pojmova zajednički ranim sufijama su znanje *('ilm)* i spoznaja *(ma'rifa)*. Dok teolozi nisu pravili nikakvu razliku između njih, sufije su vjerovali da ih ne valja nikada miješati. Jer, za teologa je svako pouzdano i sigurno znanje *'ilm;* stoga je, *ma'rifa* u smislu u kojemu su taj termin koristili sufije, također *'ilm* i ništa drugo. S tim u vezi naglašavali su da »onaj tko ima znanje« *('ālim)* i »onaj koji ima spoznaju« *('ārif)* znači jedno te isto. Međutim, kako Huǧwīri naglašava teolozi protivurječe sami sebi da, dok je *'ālim* opisni termin i dok može biti korišćen za Boga, termin *'ārif* ne može biti tako upotrebljavan.[55]

Sufije misle da između znanja i spoznaje postoji temeljna razlika koju ne valja nikada smetnuti s uma. Po njihovu mišljenju, znanje je prazna verbalna forma; spoznaja je, s druge strane, svijest koja, kada se analizira, završava u izravnom iskustvu zbiljskih činjenica, procesa i stvari. Znanje stoga rijetko utječe na nečije stvarno ponašanje, dok spoznaja može rijetko ostati bez utjecaja. S njihove tačke gledišta znanje je početni oblik spoznaje; dakle, onaj koji ima znanje, ne mora istodobno posjedovati spoznaju, dok onaj tko ima spoznaju mora na jednome stupnju imati već usvojeno znanje.[56]

[55] *Ibid.*, str. 445.
[56] *Ibid.*, str. 320.





Osim ovoga razlikovanja znanja i spoznaje, rani sufije su pokušali da izvedu razliku među njima na još jedan način. To su učinili naglašavanjem da, je u slučaju nečijeg znanja razgovor i moguć i poželjan, dok u slučaju spoznaje to niti je moguće niti poželjno. Da bi se potpuno shvatila razlika između ovih dvaju oblika saznavanja koju su rani sufije držali temeljnom valja imati na umu činjenicu da se prema njihovu mišljenju znanje o Najvišoj Zbilji može razviti od znanja u spoznaju; shvaćanje drugih činjenica, stvari ili procesa nikada ne može prijeći okvir znanja i stoga mora ostati bez spoznaje. Teorijski to podrazumijeva nemogućnost spoznaje i mogućnost jedino nečijega vlastitog znanja.[57] S tim u vezi stav ranijih sufija je bio da, koliko je riječ o znanju, ono se razlikuje kako od ovoga pozitivista tako i od onoga bilo kojega tradicionalnog metafizičara.

Drugo stanovište na kome je Huǧwīri pokušao da izvede razliku između spoznaje i gnoze jeste da se spoznaja može postići dok je gnoza Božji dar;[58] zbog toga ona nikada ne može zamijeniti gnozu.

Sve razlike između znanja i spoznaje sumirao je Qušairi u onome što je saznao od svog učitelja abu 'Ali al-Ḍaqqāqa: spoznaju postiže onaj tko je spoznao Stvarnoga u najrazličitijim aspektima i tko uređuje svoje odnose sa svakim unutar zadanog okvira odnosa prema Bogu, tko se lišava niskih pobuda i ne dopušta čak nijednoj misli da uđe u njegov um, ako bi ga ona vukla bilo čemu osim Bogu. . . onaj, dakle, tko je sve to postigao poznat je kao gnostik, a njegovo stanje poznato je kao stanje spoznaje ili gnoze. Takva osoba postiže spoznaju svog Tvorca razmjerno svome otuđenju od vlastita sopstva.[59] Imajući ovaj stav na umu, može se kazati da obuzetost gnostika Tvorcem jeste zbiljska i prava koliko se to samo može zamisliti: to nije više prosto shvaćanje ove ili one vrline, ili tek naturanje nekome intelektualnog okvira tako izvedenog.

Drugi par termina popularan u ranih sufija čine *faṇā'* i *baqā'*. Oko određenja ovih termina postoji znatna saglasnost među ranim sufijama, ali kada ih treba podrobnije tumačiti, dolazi do razlika. To je vidljivo čak iz stavova Qušairija i Huǧwīrija. Qušairi kaže da onaj koga je sjaj zbilje obuzeo do te mjere da ne vidi niti u zbilji, niti u njezinu sadržaju, niti u obliku njezinih otisaka i tragova ničega drugog osim zbilje same, opisan je kao onaj koji ima *fanā'*, s obzirom na stvorene stvari i *baqā'* s obzirom na Tvorca.[60] Huǧwīri, s druge strane, kaže: *faṇā'* je potpuni gubitak životnih uslova bića smrtnog sopstva, a *baqā'* je biće smrtnika izgubljeno u viziji Realnog. Smrtnik postiže *faṇā'* vizijom vlastitih djela, a *baqā'* kroz viziju djela Božanstva. Njegovi odnosi s drugima obojeni su odnosom prema Božanstvu, a ne prema vlastitome smrtnom sopstvu. Otuda onaj koji gubi sve što je smrtno i konačno u svome smrtnom sopstvu, postiže stalnost proporcionalno viziji božanstvenosti Realnog.[61]

[57] *Ibid.*, str. 329.
[58] *Ibid.*, 322.
[59] Al-Qušairi, *op. cit.*, str. 141.
[60] *Ibid.*, str. 37.
[61] *Ibid.*, str. 299.

Ovo povlačenje od sama sebe i od svega drugoga u Tvorca, lakše je shvatiti ako razmotrimo jedan komentar Qušairija: ako govorimo o lošim činima i prilikama smrtnika, *fanā'* smrtnog sopstva znači njegovo što je moguće potpunije oslobađanje svih tragova zla; u odnosu, pak, na vlastito sopstvo i druge osobe i stvari, *fanā'* znači samo da on gubi svijest o vlastitom sopstvu i sopstvu drugih osoba i stvari kao okviru smjernica za *svoja* djela... jer kada za nj kažu da je postigao *fanā'* s obzirom na svoje sopstvo i druge osobe i stvari, još se priznaje da njegovo sopstvo postoji a da također postoje i druge osobe i stvari; tek, on je izgubio svijest o svome sopstvu, s jedne strane, i o drugim osobama i stvarima, s druge.[62]

Sažimajući sve što se može reći, *fanā'* znači potpuni nestanak triju stvari: (1) loših djela, loših nastojanja i lošega ponašanja; (2) niskog i prostog sopstva i (3) svijeta općenito. Ako se radi o prvoj formi *fanā'*, nestanak znači njihovo potpuno iščezavanje iz postojanja, a ako je riječ o drugoj i trećoj formi *fanā'*, to znači da unatoč tome što sopstvo i drugi postoje, sufija zaboravlja njihovu egzistenciju.

Huǧwīri interpretira *fanā'* i *baqā'* na posve drugi način povezujući učinke, ove dvije kategorije s jedinstvom Boga *(tauḥīd)*. I *fanā'* i *baqā'* su ukorijenjene u nekome biću prihvatajući jedinstvo, jer, ako netko prihvati jedinstvo mora također prihvatiti da bude potpuno u Božjim rukama. Onaj tko je tako u rukama drugoga ima status onoga koji je postigao *fanā'*. Takva osoba mora prihvatiti svoju potpunu bespomoćnost. Za njega nema drugoga stanja do položaja osobe koja je onakva kakva jest od Boga. Tako on mora iskazivati stalno i potpuno potčinjavanje *(riḍā')* svome Tvorcu. Bilo tko da interpretira *fanā'* i *baqā'* na način različit od ovoga, tj. da smatara *fanā'* stvarnim nestajanjem smrtnoga jastva, a *baqā'* zbiljskim trajanjem u Realnome, nije ništa drugo do sofist.[63]

Ono što razlikuje ovaj Huǧwīrijev komentar od Qušairijevih komentara uopće i onoga koji slijedi posebno, jest svijest o lošem utjecaju što su ga u njegovo vrijeme širili qarmati, malāḥadi i drugi; Huǧwīri je htio održati određenje pojmova *fanā'* i *baqā'* što je moguće točnijima iz straha da ne bi postali sredstvom u rukama onih koji su živo nastojali da odvoje sufizam od njegovih korijena u *Šerijatu* i *Tauḥīdu*.

Evo kako Qušairi opisuje *fanā'* i *baqā'* u gore izdvojenu komentaru: »Kada osoba postigne *fanā'* svoga sopstva, kako je dosad opisano, ona ide od vizije svoje *fanā'* na viši stepen prave *fanā'*... Prvi stupanj u ovome penjanju jest *fanā'* njegova sopstva i svi njezini atributi s pomoću njegova trajanja u atributima Realnog. Potom dolazi drugi stupanj njegova gubljenja statusa u atributima Realnoga i postizanje vizije Božanstva. Posljednji u nizu jest gubitak njegova statusa u viziji stvarnosti potpunim uranjanjem sebe u biće Realnog.«[64]

Unatoč Qušairijevoj nepristranosti postoji jedna stvar koju valja naglasiti u odnosu na ovaj posljednji komentar, a to je da, unatoč tome što je njegov način izražavanja vrlo sličan onome malāḥada, qarmata i

[62] *Ibid.*, str. 37.
[63] Huǧwīri, *op. cit.*, str. 229.
[64] Al-Qušairi, *op. cit.*, str. 37.





drugih protiv kojih je Huǧwīri upozoravao svoje čitaoce, Qušairi ne namjerava podržati stav da je *fanā'* stvarna *fanā'* smrtnog jastva, a da je *baqā'* zbiljska *baqā'* u Realnome kao što su to qarmati i drugi govorili. Qušairi, s druge strane, kaže ono isto, kao što je jasno iz komentara što smo ga ranije naveli, što je u biti tvrdio i sam Huǧwīri.

Premda postoji niz takvih parova i skupina pojmova kakve smo gore razmatrali, ono što je rečeno bit će dovoljno da nam dade ideju barem o tome kakvi su rani sufije bili, i šta ih je nagnalo da budu takvi. Da smo, s druge strane, išli u posebno razmatranje njihova načina života, ne bismo bili u stanju da ga procijenimo kako valja bez ulaska u razmatranje ne samo njihovih osnovnih stavova, kako su dati sada, već i bez poznavanja specifične primjene ovih stavova na svaki i najmanji detalj njihova svakodnevnog života. Rani sufija bio je uključen u odnos sa svojim Tvorcem, za što je jedan krajnje svijetao primjer odnos najluđe ljubavi između dvaju ljudskih bića. Kao što zaljubljenik ne sanja ništa, ne misli ni na šta, ne vidi ništa i ne osjeća ništa do ljubljenu osobu, tako i sufija ne misli ni na šta, ne sanja ništa, ne vidi ništa i ne osjeća ništa izuzev svoje ljubavi i onoga koga voli, a to je Božanstvo. I ma tko da se pozabavi životom sufija, naći će da oni nisu učinili nijedan korak u svome životu bez potpune uvjerenosti u to da će se baš taj čin i nijedan drugi Bogu dopasti; kako su trebali hodati, kad su koračali zemljom, kako razgovarati kada su bili sa svojima bližnjima, kako se oblačiti, šta jesti, a šta piti, šta činiti kada se ustane ujutro (ako uopće idu na spavanje) – svaka najmanja pojedinost onoga što se odnosi na ove stvari, njima je bila propisana. Osnovno načelo na kojemu počivaju takve odredbe jeste da čak i maksimum potčinjavanja, službe, žrtvovanja, predanosti i ljubavi nije dovoljan; tako su oni uvijek gledali na maksimum kao na minimum i stalno se borili da predanost bude istrajnija, a ljubav još veća. Ona vatrena želja da se izgubi sopstvo u Božanstvu na jednoj stalno rastućoj ljestvici svega postojećega, koja je više ili manje, trajala tokom čitava života – to je ono što razlikuje rana sufiju od svih ostalih.

POGLAVLJE XVII

# *Rani sufije*
(NASTAVAK)

Iako prostor ne dopušta da zađemo u detaljnu studiju života ranih sufija, možemo ipak dati kratak biografski pregled onih među njima, koji su dali određen doprinos općoj doktrini što smo je upoznali u prethodnu poglavlju.

## A

## *Sufije prije Al–Ḥallāğa*

### 1. HASAN OD BASRE (21/642-110/728)

Hasan od Basre je pripadao grupi onih koji, doduše, nisu vidjeli Poslanika, ali su vidjeli njegove drugove (*Ṣaḥāba*) i Drugove Drugova (*Ṭābi'īn*). Sâm nije aktivno sudjelovao u politici, ali je njegova simpatija bila na strani imama Huseina, koji se borio protiv Umayada.

Hasan je govorio o težnji prema drugome svijetu, pobožnosti i asketizmu, gdje je prevladavao elemenat straha od Boga. U pismu Omer b. 'Abd al-Azizu, umajadskom halifi, on kaže: »Kloni se ovoga svijeta, jer je poput zmije, blag je na dodir, ali je njegov otrov smrtonosan... Čuvaj se ovoga svijeta, jer njegove nade su pepeo, njegova očekivanja himbena«. Docnije u istom pismu on veliča glad i siromaštvo kao simbole pravičnosti i gleda na bogatstvo kao na zlo koje odvaja ljude od njihova pravilnog cilja.[1] Pobožnost je držao suštinom istinske religije.[2] Prema njemu postoje tri stupnja pobožnosti.Prvi je da čovjek treba da govori istinu čak i kada je uzbuđen zbog gnjeva. Drugi stepen pobožnosti zahtijeva da čovjek kontroliše svoje tjelesne organe i da se uzdržava od stvari koje je Bog zabranio. Treći i posljednji stupanj pobožnosti treba dovesti do toga da čovjek želi samo stvari koje vode ka Božjem zadovoljstvu (*riḍā'*). Malo

[1] A. J. Arberry' *Sufizam*, str. 33-34.
[2] 'Aṭṭār *Tadkira*, str. 19.





pobožnosti je bolje od hiljadugodišnje molitve i posta.[3] Žudnja za ovim svijetom i gramzivost uništavaju pobožnost.[4]

Hasan koji je snažno bio obuzet strahom i koji je rijetko viđan da se smije izgledao je kao da će ga pogubiti[5], stalno je bio svjestan svojih grijeha i straha od pakla. Mislio je da će biti sasvim srećan ako bude oslobođen pakla nakon hiljadu godina muka.[6] Jedanput je upitan kako se osjeća na ovom svijetu, a odgovorio je ovako: zamisli ljude u drvenom čamcu koji se prevrnuo, a oni se pokušavaju spasiti lomeći trup čamca da dođu do drveta; takav je doista položaj čovjeka na ovome svijetu.[7]

### 2. ABU HAŠIM OD KUFE (UMRO 160/776)

Abu Hašim je živio u Kufi. Ondje je bilo ljudi i prije njega koji su bili poznati po svome asketizmu (*zuhd*), pobožnosti (*war'*), bavljenju smjernicama praktičke religije, po vjeri u Boga i ljubavi, ali je abu Hašim bio prvi koji je dobio naziv sufije. Prvi samostan gdje su se sufije počeli okupljati da razmenjuju svoje ideje i da razgovaraju o svojima mističkim iskustvima podigao je jedan bogati hrišćanin u Ramli (Sirija) gdje je primijetio na otvorenom prostoru neke sufije zanesene u mističkoj praksi.

Prema sufiji Safyān Ṭauriju, abu Hašim je poznavao vještinu *riyā'* (izlaganje) bolje nego itko drugi; jedanput je abu Hašim rekao da je mnogo lakše oboriti planinu iglom nego izbaciti sujetu, oholost i drskost iz nečijega srca. Gledajući sudiju koji izlazi iz kuće ministra on je primijetio: Neka Bog zaštiti ljude od znanja koje ne vodi ka dobiti duše.[8]

Svi ovi događaji pokazuju da je, prema abu Hašimu, unutrašnja preobrazba duše bit sufizma.

### 3. IBRAHIM B. AḌAM (UMRO 160/777)

Ibrahim b. Aḍam, koga je Ğunaid Bagdadi nazvao ključem za sufizam, također je zagovarao asketizam koji, po njegovu mišljenju, uključuje usmjerenje prema drugom svijetu, celibatu i siromaštvu. Za njega je pravi svetac onaj koji ništa ne želi od ovoga svijeta i isključivo se posvećuje Bogu.[9] U tom stihu on odgovara na pitanje što mu ga je netko postavio o namjeri i cilju u životu: ostaviti ovaj svijet onima koji ga žele, ostaviti drugi svijet onima koji njega žude, a sâm spominjati i štovati Boga na ovome svijetu i Lijepu viziju u budućem.[10]

[3] *Ibid.*, str. 26.
[4] *Ibid.*, str. 19.
[5] *Ibid.*, str. 21.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*, str. 28.
[8] Ğāmi, *Nafaḥāt al-Uns*. str. 31-32.
[9] 'Ali Huğwīri, *Kašf al-Maḥğūb*, Na engleski preveo R. A. Nicholson, str. 217; 'Aṭṭār, *op. cit.*, str. 63.
[10] 'Aṭṭār, *op. cit.*, str. 65.

Zagovarao je celibat i siromaštvo kao pretpostavke pravoga asketizma. Prema njemu, onaj tko prihvati siromaštvo ne može misliti na brak, jer postaje nesposoban da ispuni zahtjeve svoje žene. Ako se sufija oženi on ulazi, takoreći u brod, a ako dobije dijete njegov brod tone, a njegov asketizam nestaje.[11] Neki čovjek se žalio na svoje siromaštvo. Ibrahim b. Aḍam je primijetio da on nije ništa platio za to svoje siromaštvo. Čovjek se iznenadi i zapita: Zar se siromaštvo kupuje? Ibrahim reče: Da, ja sam ga izabrao dobrovoljno i platio nezavisnošću od ovoga svijeta; spreman sam da zamijenim samo jedan njegov trenutak za hiljadu svjetova.[12]

Kod Ibrahim b. Aḍama srećemo se sa zahtjevom prijekora (*malāma*) kako bi se postigla samodisciplina. Jedanput su ga pitali je li ikada u životu bio srećan ispunjavajući želju svoga srca; odgovorio je da je to bilo dva puta. Ispričao je dva različita događaja, a pošto ga ljudi nisu poznavali podsmijavali su mu se i šalili se na njegov račun.[13]

On je ukazivao na princip *tawakkula* (pouzdanje u Boga) ali u njegovu slučaju to je bio moralni princip onako kako je izražen i u Qur'ānu, koji ne isključuje sticanje životnih sredstava vlastitim naporima.

## 4. ŠAQĪQ OD BALḪA (UMRO 194/810)

Šaqīq od Balḫa bio je učenik abu bin Aḍama. On je razvio i usavršio *tawakkul*.[14] Priča o njegovu pristupanju sufizmu je poznata: jednom kada je bio na trgovačkom putovanju došao je u Turkestan i posjetio hram obožavalaca idola. Šaqīq je rekao ljudima da je njihov tvorac svemoguć i sveznajući i stoga treba da se stide što obožavaju idole koji su nemoćni i ne mogu im osigurati ništa. Idolopoklonici mu rekoše: Ako je tvoj Tvorac svemogući i sveznajući, zašto si došao u ovako udaljenu zemlju da tražiš sredstva za život? Zar ti on nije mogao pomoći u tvome vlastitom gradu? Kada je to čuo, odreče se svijeta, ode u Hurasan i postade asketa.[15]

Šaqīq je tumačio *tawakkul* kao negaciju zarađivanja za život. Jedanput je primijetio da su napori u čovjekovom osiguravanju sredstava za život rezultatom njegova nepoznavanja odnosa Božanstva prema čovjeku i stoga je raditi težak posao da bi se osigurao hljeb nezakonito (*harām*).[16]

## 5. ḤĀRIṬ MUḤĀSIBI (165/781-243/857)

Ḥārit Muḥāsibi je započeo kao teolog i pripadao je školi šāfi'ita. Zagovarao je korišćenje razuma i upotrebljavao tehnike mu'tazilita u raspravama s njima, te je tako bio prethodnikom aš'arita. Na izvjestan

[11] *Ibid.*, str. 62.
[12] M. Smith, *Readings from the Mystics of Islam*, str. 19-21.
[13] Huǧwīri, *op. cit.*, str. 68; vidi također 'Aṭṭār, *op. cit.*, str. 65-66. Događaji su različito ispričani u dvije knjige ali dovode do istog zaključka.
[14] 'Aṭṭār, *op. cit.*, str. 127-29.
[15] *Ibid.*, str. 127.
[16] *Ibid.*, str. 129.





način njegov životni put sliči Gazālijevu: obojica su imali potpunu teološku izobrazbu, bili su dobro upućeni u filozofske i religijske probleme svoga vremena. Docnije su se opredijelili za sufizam – dijelom zbog okolnosti, a dijelom je taj izbor bio rezultat njihova unutrašnjeg moralnog napora. Muḥāsibijeva knjiga *Waṣāya* koja opet služi kao prototip za Gazālijev *Munqiḏ* iznosi događaje koji su izmijenili njegov život. Prva stvar koja ga je šokirala bila je podjela muslimanske zajednice u brojne sekte od kojih je svaka svojatala monopol spasenja. Okružen ovim razlikama on je posvetio veliki dio svoga života otkrivanju jasnog i istinskog puta. Susretao je svakojake ljude koji su naoko nastojali da saznaju i slijede istinu, ali se u gotovo svakom slučaju razočarao: većina je bila angažirana u stjecanju svjetovnih dobara. »Tražio sam znanje za vođstvo duboko razmišljajući i dugo razmatrajući. Tada mi je postalo jasno iz Božje knjige, Poslanikove prakse i saglasnosti vjernika, da ovisnost o požudi zasljepljuje čovjeka i onemogućuje mu da ostvari pravi put te ga udaljava od istine.« Ova svijest dovela ga je do samoispitivanja (muḥāsaba, što mu je dalo ime Muḥāsibi)[17], samodiscipline i moralne preobrazbe. Shvatio je da se put spasenja sastoji u strahu od Boga, potčinjavanju Njegovim odredbama, iskrenu pokoravanju Njemu, i ugledanju na Njegova Proroka. Kada je pokušao da traži odredbe u životu i ponašanju svetaca, također je bio osupnut razlikama. Od toga mnoštva, međutim, on je bio siguran da samo oni ljudi mogu biti sigurne vođe koji, poznavajući Boga, sve čine kako bi postigli Njegovo zadovoljstvo. No, već se u početku pokazalo da je nemoguće pronaći takve ljude, ali je nastavio sa traženjem, jer je to za njega bilo pitanje života ili smrti. Na kraju, uz Božju milost, uspio je u svom traženju i došao do željenih ljudi koji su bili uzori pobožnosti: »Bog mi je otkrio znanje u kojem je dokaz bio jasan, a odluka čista, i nadao sam se da će biti spašen svaki koji se želi primaći tome znanju i učiniti ga vlastitim. Kada ga ta prosvijećenost obuzme, put budućega djela bit će jasan: vjerovao sam u to svojim srcem, obuhvatio sam to mojim umom i učinio temeljem mojih vjerovanja.«[18]

Unatoč njegovu obraćenju, stav prema misticizmu bio je određen njegovim intelektualnim pristupom. Poznati Muḥāsibijev učenik Ǧunaid Bagdādi, priča kako je raspravljao s njim o različitim pitanjima misticizma. Muḥāsibi bi dolazio Ǧunaidovoj kući i pozivao ga da izađe sa njim. Ǧunaid bi protestirao da je prognan iz samoće u svijet iskušenja. Muḥāsibi ga je silio da pita što god mu padne na pamet; ovo propitivanje i odgovaranje djelovalo je vrlo stimulativno na njega i kada bi se vratio kući, bilježio je čitavu raspravu.[19] Ovdje vidimo sliku velikog sufijskog učitelja koji prilazi svome učeniku u intelektualnom duhu velikoga znalca.

Značajan doprinos Muḥāsibija misticizmu jest njegovo određenje položaja (*maqām*) i stanja (*ḥāl*) i njegovo uključenje zadovoljstva (*riḍā'*) u stanja. Položaj je, po njegovu mišljenju, posebna pozicija koju dosižemo nakon učinjenih nužnih napora (obuhvaćene su i sve obaveze koje su s tim

[17] *Ibid.*, str. 146.
[18] Ar. J. Arberry, *op. cit.*, str., 47-50.
[19] *Ibid.*, str. 46-57.

stanjem u vezi). Stanje (*ḥāl*), s druge strane, jest nešto što čovjek postiže Božjom milošću bez ikakva napora s njegove strane. Ukratko, položaj pripada kategoriji djelâ, dok stanje pripada kategoriji darova[20] kao što je rečeno u prethodnu poglavlju.

Zadovoljstvo (*riḍā'*) je stav što ga čovjek također, kaže Muḥāsibi, može da postigne jedino s pomoću Božanske milosti, a ne vlastitim naporima. On kaže: »Zadovoljstvo je suština srca pod utjecajem događaja koji dolaze iz Božanske volje.«[21]

U odnosu na pitanje da li mistik treba da odabere stav siromaštva (*faqr*) ili bogatstva (*ġina*), Muḥāsibi kaže da je posljednji bolji. On tvrdi da je bogatstvo atribut Boga, dok mu se siromaštvo ne može pripisati i stoga je atribut koji je zajednički Bogu i čovjeku nadređen atributu koji nije primjenljiv na Boga.[22] Također, njegov stav o suprotnostima prisustvu (*ḥuḍūr*) i odsustvu (*ġaiba*) jest da je prisustvo bolje od odsustva, zbog toga što su sve izvrsnosti vezane za prisustvo. On kaže da je odsustvo od sebe pripremni stupanj na mističkom Putu što postepeno vodi ka Bogu, a Put postaje za njega nesavršen kada stigne na cilj.[23]

## 6. RĀBI'A AL-'ADAWĪYYA OD BASRE (95 ILI 99/713-185/801)

Rābi'a al-'Adawīyya od Basre bila je poznata žena mistik dobro poznata zbog toga što je zagovarala bezinteresnu ljubav prema Bogu. Rođena u siromašnoj kući, ukradena je još kao dijete i prodana u ropstvo. Međutim, njezina posvećenost pobožnu životu i molitvi omogućila joj je da zadobije slobodu. Odlučila je da prihvati život u celibatu unatoč mnogim bračnim ponudama čuvenih mistika njezina vremena. Jedanput joj je njezin pratilac sugerirao u proljeće da izađe iz kuće da posmatra Božja djela i ljepote Božje. Kažu da je odgovorila: Dođi ti unutra da možeš posmatrati njihova Tvorca. Kontemplacija o Tvorcu odvratila me je od razmišljanja o onome što je On stvorio.[24]

Glavni njezin doprinos misticizmu bilo je načelo bezinteresne ljubavi prema Bogu što joj je bilo i motiv i cilj. Za većinu mističara njezinih savremenika vodeći motiv za asketizam i usmjerenje ka onome svijetu bio je strah od Pakla ili nagrada Rajem. Rābi'a je, s druge strane, pokušala pokazati da čovjek koji nastoji da postigne jedinstvo s Bogom može zaboraviti na oboje. 'Aṭṭār priča da su jedanput do nje došli neki mistici, a ona ih upita: Zašto se molite Bogu? Jedan odgovori: Postoji sedam stanja u paklu, i svako će proći kroz njih, pa se molim iz straha i užasa od njih. Drugi odgovori: Osam stanja raja su mjesta velike sreće, a onome tko se moli obećano je da će stalno ostati tamo. Rābi'a odgovori: Loš je

[20] Huǧwīri, *op. cit.*, str. 181.
[21] *Ibid.*, str. 179, 180; vidi također 'Attār, *op. cit.*, str. 145.
[22] Huǧwīri, *op. cit.*, str. 21.
[23] *Ibid.*, str. 249.
[24] 'Aṭṭār, *op. cit.*, str. 46.





sluga onaj koji se moli Bogu iz straha od kazne ili iz želje za nagradom. Oni je upitaše: Zašto se ti moliš ako ne želiš u Raj? Ona odgovori: Ja pretpostavljam Susjeda susjedovoj kući (tj. Raju). Još je dodala da se Bogu treba moliti čak i ako strah i nagrada nisu pokretači.[25] Pričalo se da je Rābi'a jedanput trčala s vatrom u jednoj, a s vodom u drugoj ruci. Ljudi je upitaše za smisao toga čina. Ona odgovori: Idem da upalim vatru u Raju i da prolijem vodu na Pakao kako bi obje koprene posve iščezle za hodočasnike i kako bi njihov cilj bio siguran, a Božje sluge mogle vidjeti Boga bez ikakva cilja nade, ili motiva straha.[26] U slijedećim stihovima ona razlikuje dvije vrste ljubavi, egoističnu i bezinteresnu:

Voljela sam te na dva načina: sebično
i ljubavlju koju zaslužuješ.
U sebičnoj ljubavi našla sam u Tebi svoju radost,
Dok sam prema svemu drugom bila slijepa.
Ali u ljubavi koja Ti stremi bezinteresno,
Veo se podigao da mogu gledati Tebe.
A kako slava u tome ili onome nije moja,
U tome i onome slava je potpuno Tvoja.[27]

Predmet bezinteresne ljubavi, prema Rābi'i, jeste jedinstvo s Bogom. Ona kaže: Nadam se sjedinjenju s Tobom, jer to je cilj mojih htijenja.

## 7. ḌU AL-NŪN MIṢRI (180/706-245/859)

Ḍu al-Nūn Miṣrija većina biografa drži najuglednijim mistikom. On je bio prvi koji je javno izrazio svoja mistička iskustva.[28] Kao i drugi rani mistici, upražnjavao je ekstremni asketizam,[29] držao iskušenja vlastitosti najvećim velom[30] i gledao na povlačenje kao na prijeku potrebu za utemeljenja iskrenosti u sufiji.[31] Prema njemu postoje dva različita puta koja mistik slijedi. Prvi put, niži, čini izbjegavanje grijeha, ostavljanje svijeta i nadziranje strasti; drugi put, viši čini ostavljanje svega osim Boga i potpuno pražnjenje duše.[32]

Ḍu al-Nūn interpretira *tawakkul* (pouzdanje u Boga) kao suprotnost oslanjanju na posredne uzroke i korištenju planiranja.[33] On zahtijeva

[25] *Ibid.*, str. 47.
[26] Aflāki, *Manāqib al-'Ārifīn*, kako je navedeno *Shorter Encyclopaedia of Islam*, str. 463 a.
[27] M. Smith, *Rābi'a, the Mystic*, str. 102-04. Komentirajući ove stihove al-Gazāli kaže: »Ona pod sebičnom ljubavlju razumije ljubav prema Bogu radi zadobivanja njegove naklonosti i milosti i ovovremene sreće, a bezinteresnom ljubavlju, ljubav prema Njegovoj ljepoti koja joj je poklonjena i to je viša i finija ljubav« (*Iḥyā*). Vidi također *Shorter Encyclopaedia of Islam*, str. 463 a.
[28] 'Aṭṭār, *op. cit.*, str. 76-80.
[29] *Ibid.*, str. 78.
[30] *Ibid.*, str. 83; Huǧwiri, *op. cit.*, str. 200.
[31] 'Aṭṭār, *op. cit.*, str. 84.
[32] *Ibid.*, str. 79.
[33] *Ibid.*, str. 86.

samoću i potpun prekid sa svijetom i njegovim ljudima i totalno i puno pouzdanje u Boga.[34] Pokajanje, prema njemu, bitno je za svakoga: obični ljudi kaju se zbog svojih grijeha, dok se izabrani kaju zbog svojih nesmotrenosti. Pokajanje je dvovrsno: pokajanje zbog ponovne greške (*ināba*) i pokajanje zbog srama (*istiḥyā'*). Prvo je pokajanje kroza strah od Božanske kazne, drugo je pokajanje kroza stid od Božanske milosti.[35]

Ḏu al-Nūn razlikuje znanje od uvjerenja (*yaqīn*). Znanje je rezultat osjetilne percepcije, tj. onoga što dobivamo s pomoću tjelesnih organa, dok je uvjerenje rezultatom onoga što postižemo posredstvom intuicije.[36] U jednom drugom kontekstu on kaže da postoje tri vrste znanja: prvo, znanje jedinstvenosti Boga i ono je zajedničko svim vjernicima; drugo, znanje postignuto argumentom i zaključivanjem, a pripada mudrima, elokventnima i učenim; treći oblik jest spoznaja atributa Jedinstvenosti, a pripada svecima, onima koji kontempliraju o Božjem liku u svojoj duši tako da im se Bog otkriva sâm na način na koji se ne otkriva nikome drugom na svijetu.[37] Takva spoznaja naziva se gnozom (*ma'rifa*), što ju je kao ideju, smatra se, uveo u sufizam Ḏu al-Nūn. Bit gnoze, po njegovu mišljenju, jest Božja veza proviđenja duhovnog svjetla s nečijom dušom.[38] Gnostici vide izravnim saznavanjem, bez gledanja, bez dobivene informacije, bez posmatranja, bez opisa, bez pokrivanja i bez velova. Oni nisu po sebi već, ukoliko uopće postoje, oni postoje u Bogu. Njihove pokrete uzrokuje Bog, njihove riječi su Božje riječi koje samo izgovaraju njihovi jezici, njihov pogled je pogled Boga koji je ušao u njihove oči.[39] Tako je prema Ḏu al-Nūnu najviše postignuće mistika postizanje nadintelektualne spoznaje poznate kao gnoza koja uključuje potpunu nesvjesnost čovjeka. 'Aṭṭār navodi ovu njegovu misao »Što više čovjek poznaje Boga, više se gubi u Njemu«. To pokazuje da je imao na umu mističko stanje koje njegov savremenik, Bāyazīd Bisṭāmi, određuje kao *fanā'*.

## 8. BĀYAZĪD BISṬĀMI (UMRO 260/874)

Bāyazīd Bisṭāmi bio je perzijski musliman čiji preci su bili zaroastrijanci.[40] U mladosti je bio pravnik i ubrajan je među *aṣḥāb al-rā'i*, sljedbenike abu Ḥanīfe, ali se docnije okrenuo sufizmu.[41] Njegov učitelj misticizma bio je Kurd. Kažu da se družio s mistikom 'Alijem od Sinda koji ga je učio načelu utrnuća u jedinstvu (*fanā' fi al-tauḥīd*), a zauzvrat

[34] *Ibid.*, str. 88.
[35] Huǧwīri, *op. cit.*, str. 298, 299.
[36] 'Aṭṭār, *op. cit.*, str. 84.
[37] *Ibid.*, str. 81.
[38] *Ibid.*, str. 84; vidi također Huǧwīri, *op. cit.*, str. 275.
[39] 'Aṭṭār, *op. cit.* str. 85.
[40] *Ibid.*, str. 9.
[41] Ǧāmi, *Nafaḥāt al-Uns*, str. 59.





abu Yazīd ga je naučio principu monoteizma kako je izražen u poglavljima Qur'āna, *Fātiḥa* i *Iḫlās*.[42] Dobro je poznavao indijsku praksu »zaustavljanja disanja« koju je opisao kao gnostičko obožavanje Boga.[43]

Trideset godina Bāyazīd je lutao sirijskim pustinjama, vodeći život krajnjega aksete – s malo sna, hrane i vode. Jedanput je rekao da mistik može postići svoj cilj samo kroza sljepilo, gluhoću i nijemost.[44] Čini se da je bio vrlo dosljedan u gledanju na zahtjeve islama i nije trpio nikakvo odstupanje ma kako maleno ono bilo.[45]

U Bāyazīdovim izjavama primjećujemo uočljivu tendenciju prema monizmu. On je nastojao da dostigne Božansko jedinstvo procesom lišavanja (*taǧrīd*) sve dok se ne riješi svih vlastitih atributa i ne doživi sebe – kao i druge – utopljena u Jedno. U ovome stanju jedinstva on je izrazio svoje iskustvo što podsjeća na Hallāǧov *ana al-Ḥaq* (»Ja sam Tvoračka Istina«). »Išao sam od Boga ka Bogu dok On nije viknuo iz mene u meni 'O, ti Ja.'« »Slavi me! Kako je divno moje veličanstvo!« »Kada izađem iz 'sebe' nalazim ljubeće i ljubljeno kao jedno, jer u svijetu misli sve je jedno.«[46] »Dvanaest godina postupao sam prema svojoj duši kao što kovač čini sa svojim materijalom: zagrijavao sam i udarao naizmjenično u vatri ispaštanja čekićem krivice (*malāma*), dok duša nije postala ogledalom. Pet godina posvetio sam se glačanju ovog ogledala različitim oblicima religiozne prakse. Jednu godinu posmatrao sam sebe i otkrio sam pojas bezvjerja (*zunnār*) oko moje pustoši. Slijedećih pet godina pokušavao sam da otklonim ovaj pojas dok nisam otkrio moju pravu vjeru. Tada sam našao sve mrtvo pred mojim očima, a samo je Bog živio.«[47] Što je 'Arš? To sam ja. Što je Prijestolje *(kursi)* ? To sam ja. Što su Ploča ili Pero? To sam ja. Što su poslanici Abraham, Mojsije i Muhamed? To sam ja. Objašnjavajući to dalje, primijetio je da, tkogod biva dokinut u Bogu, nalazi da sve što jeste, jeste Bog.[48] Njegov negativizam (*taǧrīd*) ilustrira slijedeći citat: »Ništa nije bolje za čovjeka nego da bude bez ičega: bez asketizma, bez teorije, bez prakse. Kada je bez ičega, on je sa svime.«[49] Mistik treba da bude u području gdje ne postoji ni dobro ni zlo; dobro i zlo pripadaju pojavnom svijetu; u prisustvu jedinstva ne postoji naredba (*amr*) niti zabrana (*nahi*).[50]

Bāyazīd je prvi sufija koji je dao podroban opis svoga mističkog iskustva i nazvao ga uzašašćem (*mi'rāǧ*), praksa koju su docnije slijedili ibn 'Arabi i drugi. Evo nekoliko odlomaka iz svjedočanstva kako ga je dao 'Aṭṭār u svom djelu *Taḏkira*:[51]

»Kada sam postigao stanje nezainteresiranosti (*istigna*) prema stvarima ovoga svijeta i bio osvijetljen svjetlom Boga, objavile su mi se

[42] *Ibid.*, str. 60.
[43] 'Aṭṭār, *op. cit.*, str. 92; vidi *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. XII, str. 12a.
[44] 'Aṭṭār, *op. cit.* str. 90, 92, 110.
[45] *Ibid.*, str. 90; vidi Huǧwīri, *op. cit.*, str. 217.
[46] 'Aṭṭār, *op. cit.*, str. 105.
[47] *Ibid.*, str. 92.
[48] *Ibid.*, str. 112.
[49] *Ibid.*, str. 107.
[50] *Ibid.*, str. 110.
[51] *Ibid.*, str. 112-15.

nekolike misterije. Kroz Boga sam gledao na sebe i uočio da je moje svjetlo posve tamno u odnosu na Božje svjetlo, da je moja veličina zapravo – malenkost. Tamo je bilo sve čisto, ovdje sve tamno. Kada sam ponovno pogledao, našao sam da je moje svjetlo u Njegovu svjetlu, moja veličina u Njegovoj veličini i da sam činio njegovom moći sve što sam činio. Njegovo svjetlo obasjalo je moje srce i ja sam otkrio da je zapravo svo obožavanje bilo od Boga, a ne od mene, iako sam čitavo vrijeme mislio da sam ja bio taj koji je obožavao. Osjetio sam se zbunjenim i došao do objašnjenja: Sve što jest, jeste *Ja*, i nije *ne-Ja*. . . Gledao sam iz Boga ka Bogu i vidio Njega kao jedinu stvarnost. Ostao sam u tome stanju dugo, napustio sve napore i svo stečeno znanje. Milost Božja počela je da se prosipa i ja sam stekao vječnu (*azli*) spoznaju. Vidio sam da sve stvari počivaju u Bogu.

Potom sam dobio krila i počeo letjeti kroz vazduh te vidjeh čudne i lijepe stvari. Kad je zamijetio moju slabost, On me osnaži svojom snagom i stavi krunu časti na moju glavu. Potom preda mnom otvori dveri avenije božanskog jedinstva (*tauḥīd*); ostao sam u stanju *malakūt* dok nisu iščezli vidljivi i skriveni aspekti moga jastva. Vrata su se otvorila u tami moga srca i dobih govornički uvjerljiv jezik za izraz *tauḥīda i tağrīda* (Apstraktno jedinstvo). Sada, moj jezik dolazi od Boga, moje srce osjeća bljesak Njegova svjetla, a moje oči reflektiraju njegovo stvaralaštvo. Govorio sam kroza Nj i izražavao se kroz Njegovu moć. S ozbirom na to da sam živio kroza Nj, postao sam vječan i besmrtan; kada sam dosegao taj stupanj, moje geste i moje obožavanje postadoše vječni. Moj jezik postade jezikom jedinstva (*tauḥīd*) a moja duša, dušom apstrakcije (*tağrīd*). On pokreće moj jezik, a moja uloga je samo uloga interpretatora: onaj tko govori zapravo je On, a ne ja.

Moja duša prošla je kroza sav svijet neviđenoga. Raj i Pakao su joj se prikazali ali ona na to nije obratila pažnju. Prošla je razne sfere gdje je srela duše proroka. Kada je dostigla sferu duše Muhameda ugledala je milione rijeka vatre bez kraja i hiljadu velova svjetla. Da sam zakoračio u njih, bio bih izgorio. Izgubio sam moja osjećanja zbog bojazni i strahopoštovanja. Pokušao sam da vidim konopce Muhamedova šatora, ali nisam mogao dok nisam dosegao Boga. Svatko može dostići Boga u skladu sa svojim svjetlom, jer je Bog u svemu; međutim, Muhamed je zauzimao izuzetno mjesto: sve dok ne prijeđe dolinu *tauḥīda*, čovjek ne može doći u Muhamedovu dolinu iako su, zapravo, obje doline jedno isto.«

## 9. ĞUNAID BAGDĀDI (UMRO 298/910)

Ğunaid Bagdādi je bio izvrsno upućen u teologiju, pravo i etiku. Sufije svih škola proglasili su ga vođom sufijskoga učenja.[52] On je vjerovatno bio prvi mistik koji je otvoreno rekao da svoju mističku spoznaju duguje 'Aliju jer je 'Ali, po njegovu mišljenju, posjedovao obilje kako egzoteričke tako i ezoteričke spoznaje (*'ilm i ḥikma*).[53] Studirao je

[52] Huğwīri, *op. cit.*, str. 128; vidi 'Aṭṭār, *op. cit.*, str. 212.
[53] 'Aṭṭār, *op. cit.*, 214-15; Huğwīri, *op. cit.*, str. 74.





pravo kod abu Ṭaura i družio se s Ḥārit Muḥāsibijem razmatrajući razne probleme sufizma na svojim putovanjima s njim.[54]

Ğunaid je zagovarao princip strpljenja (*ṣabr*) kao suprotnost opijenosti (*sukr*).[55] Po njegovu mišljenju opijenost je grijeh, zbog toga što remeti normalno stanje mistika i vodi do gubitka zdravlja i samokontrole.[56] S tim u vezi može dobro doći razgovor između Ğunaida i Ḥallāğa, kada je ovaj posljednji napustivši društvo 'Ali b. Osman al-Makkija došao Ğunaidu ištući društvo; Ğunaid je odbio da ga primi kao učenika zbog toga, kao što je rekao, jer druženje zahtijeva zdravlje koje je ovome nedostajalo. Ḥallāğ odgovori: O, šejhu, strpljenje i opijenost su dva atributa čovjeka, a čovjek je zastrt Božanstvom sve dok njegovi atributi ne budu poništeni. Ğunaid će na to: Griješiš. Strpljenje znači čvrstoću duhovnog stanja u odnosu prema Bogu, dok opijenost znači pretjerivanje u žudnji i krajnju ljubav, a nijedno se ne može postići ljudskim naporom.[57]

Ovo zagovaranje načela strpljenja učinilo je Ğunaida modelom sufije koji je bio prihvatljiv kako misticima tako i teolozima i to je razlog zašto u njemu nalazimo zagovornika religioznog Zakona. Nitko ne može ništa primijetiti u pogledu njegova ponašanja *(ẓāhir)*, koje je bilo u savršenu skladu sa Šerijatom, ili u pogledu njegova unutrašnjeg stanja *(bāṭin)* koje nije nimalo odudaralo od glavnih načela misticizma.[58] Prema njegovu mišljenju samo onaj može prijeći Put *(ṭarīqa)* koji ide s Božjom Knjigom (al–Qur'ān) u svojoj desnoj i Sunnom Svetoga Poslanika u svojoj lijevoj ruci.[59] Radije je oblačio odjeću 'uleme nego mistika i unatoč stalnim zahtjevima svojih učenika i drugih, nije volio da je mijenja za grubu vunenu odjeću mistika (ḫirqa).[60] Jedini siguran put otvoren ljudima jeste – kaže on – put što ga je postavio Muhamed, jer istinska i sigurna spoznaja jeste spoznaja koju je Bog objavio u Qur'ānu, a iskazao Sveti Poslanik i takva je otjelovljena u Sunni.[61]

*Tauḥīd*, po Ğunaidu, jeste odvajanje vječnog od onog što je stvoreno u vremenu[62], jer Bog ne može biti shvaćen nijednom od kategorija naše pojavne egzistencije.[63] Istinsko vjerovanje u stapanje sastoji se u tome da »čovjek treba da bude figura u rukama Božjim, lik kojemu Bog naređuje u skladu sa svojom Svemoći. Čovjek treba da utone u more Božjega jedinstva, samodokinut i obamro upijen u stvarnost Božjeg jedinstva u nekoj istinskoj bliskosti. Čovjek valja da bude gluh za djelatnost i osjet jer ga je Bog ispunio onime što od njega upravo i traži . Riječju, njegovo stanje treba da nalikuje stanju preegzistencije«.[64] Prema Ğunaidu, napori

[54] Ğāmi, *op. cit.*, str. 81; Arberry, *op. cit.*, str. 46. Prema 'Aṭṭāru on je bio učenik Sari Saqṭi-ja (*op. cit.*, str. 213).
[55] 'Aṭṭār, *op. cit.*, str. 212.
[56] Huğwīri, *op. cit.*, str. 185.
[57] *Ibid.*, str. 189.; 'Aṭṭār, *op. cit.*, str. 216-17.
[58] Huğwīri, *op. cit.*, str. 128.
[59] 'Aṭṭār, *op. cit.*, str. 214.
[60] *Ibid.*, str. 216.
[61] *Ibid.*, str. 224.
[62] *Ibid.*, str.227; Huğwīri, *op. cit.*, str. 281.
[63] 'Aṭṭār, *op. cit.*, str. 215.
[64] Huğwīri, *op. cit.*, str. 282-83.

čovjekovi u traženju istine kroz ljudsku povijest bili su upravljeni prema ispunjavanju zavjeta što ga je čovjek dao Bogu[65] i da se vrati u stanje u kojem je bio prije rođenja.[66]

Većina panteističkih sufija smatrali su Iblīsa svojim učiteljem u sjedinjenju i držali su njegovo odbijanje da se pokloni Adamu svjedočanstvom njegova strogoga poštivanja unitarizma. U svom razgovoru s Iblīsom, Ǧunaid je tražio razlog za njegovo odbijanje i dobio isti odgovor. Ali Ǧunaid nije postao »advokatom đavola« kao drugi panteistički mistički – dapače, on naglašava grešku Iblīsovu što se pokorio Božjoj volji *(mašīyya)* samo da bi prekršio njegovu naredbu *(amr)*. Ǧunaid kaže ovako: »Lažeš. Da si bio pokoran sluga, ne bi bio odbio njegovu naredbu« – naglašavajući tako strogo monoteističku poziciju. Moralno ponašanje je *conditio sine qua non* istinskoga religioznog življenja koje se sastoji u potpunom potčinjavanju Božjim naredbama *('ubūdīyya)*. On određuje *'ubūdīyya* kao stanje u kome čovjek uočava da sve stvari pripadaju Bogu, da je on uzrok njihova bića i postojanja i da će se samo Njemu vratiti.[67]

Pouzdanje u Boga *(tawakkul)* prema Ǧunaidu, sada potvrđuje vezu s Bogom kakvu si imao prije nego što si postao: ono se ne sastoji u dobitku *(kasb)* niti u ne–dobitku, već u dovođenju tvog srca u sklad s Božjim obećanjem.[68] Pokajanje uključuje tri stupnja: prvo, izraz pokajanja za pogrešan čin; drugo, odluku da se nikada više neće činiti pogrešna djela; treće, pročišćenje od svih opačina, grijeha i nečistoća.[69]

## B

## *Al–Ḥallāǧ*

Al–Ḥallāǧ (abu Mugīt al–Husein bin Manṣūr bin Muhammed al–Baiḍāwi, u perzijskoj i turskoj literaturi poznat kao Manṣūr) bio je islamski mistik i mislilac koji je učio na arapskom. Rođen je u Perziji u al–Ṭūru blizu Baide na sjeveroistoku Širaza 244/857. godine. Baida je bila duboko arabizirana; veliki gramatičar Sībawaihi rođen je ondje među štićenicima Ḥāritīyya Yamani. Ḥallāǧov otac, po zanimanju grebenar vune, nazvao je sina grebenarom (jer na arapskom *ḥallāǧ* znači grebenar). Poveo ga je u Wāsiṭ, arapski grad Hanbalita sa šiitskom manjinom. Wāsiṭ je imao dobru školu a učenje Qur'āna se podrazumijevalo. U toj školi al–Ḥallāǧ je postao hafizom, pokušavajući da »pounutrašnji« svoje recitovanje Qur'āna tako da je njegova »bismilla« mogla postati njegov »kun«, tj. njegovo prizivanje Boga moglo je da ga sjedini s Božjom stvaralačkom voljom. Tako je počeo svoja mistička traženja. Postao je učenikom Sahl

[65] Qur'ān, vii, 166-67.
[66] Arberry, *op. cit.*, str. 57.
[67] 'Aṭṭār, *op. cit.*, str. 230
[68] *Ibid.*, str. 228.
[69] *Ibid.*, str. 229.





bin 'Abdullaha iz Tustara (utemeljivač salāmīyya škole) koga je ostavio da bi se nastanio u Basri gdje je dobio sufijsku odoru *(ḫirqa)* od Amr bin 'Uṯmāna Makkija. Oženio je umm al–Husein. To je bio monogamni brak nepokoleban tokom čitava njegova života. Imali su tri sina. Umm al–Husein je već imala kćerku iz prvog braka sa sufijom abu Jakub Aqṭa' Karnābaijem. Karnāba'īyye (banu al-Amma od Nahr Tīra), bili su štićenici banu Muǧāšija (pleme Tamīm) i politički oslonac ustanka Zanǧ što .su ga podigli robovi Basre protiv abasidskog halifata pod vodstvom – pretpostavlja se – jednog alida (Zaidi). Takav je bio početak kontakata Ḥallāǧovih s revolucionarnim šī'itima, kontakata prihvatljivih u tehničkim terminima njegovih apologeta. Al–Ḥallāǧ, zapravo ostaje uvijek sunnit sklon mučnom asketizmu u poštivanju ramazanskih postova, a za boravka u Mekki i izvođenja obilaska *('umri)*[70] u potpunoj šutnji (vidi Qur'ān xix, 27), osluškivao je Boga iznutra.

Kada se vratio u Tustar, odbacio je hirqu da bi uputio Božju poruku lažovima, pisarima i publicistima, od kojih su većina bili opori i sumnjičavi. Neki od njih iz vezirske familije slušali su ga postajući njegovim prijateljima (sunniti Qunnā'iya, ibn Wahab i ibn Ǧarrāḥ) ili njegovim neprijateljima (imamiti ibn al–Furāt i ibn Naubaḫt) potkazujući ga ili kao čudotvorca ili kao varalicu. Prijatelji iz Basre nagovorili su ga da nastavi svoju apologetsku misiju među Arapima koloniziranog Hurasana i među zajednicama *(ribāṭ)* muǧāhidīna. Poslije pet godina al–Ḥallāǧ se vratio u Tustar i uz pomoć Hamd Qunnā'ija nastanio se među radnicima u Tustaru, predgrađu Bagdada, koji su pravili pokrivač za Kabu (*kiswa*), u Dar al–Tirazu, kući u kojoj se njegovao visok stil šivenja i vezenja. Potom je uslijedio drugi hadž i druga misija u Hurasan i Turkestan (do Masīn –Turfana) s jednom vrstom apokaliptičkog cilja (traženje skrovišta Ṭālaqānīyyīna, kasnije nazvani Anṣār al–Mahdi). Nakon toga krenuo je na svoj posljednji hadž; na dan *'Arafāta* odlučio je na *waqfi* da bude zamjenik za žrtvu *(ḏabīha)*, upravo kao što neki šī'iti misle o Mučeniku od Karbale kao o Velikoj žrtvi *(ḏabīḥa 'uẓmā)*. Vrativši se u Bagdad on je započeo neuobičajeni način razgovora na ulicama o svojoj želji da umre kao žrtva po Zakonu radi Zakona *(kūnū antum muǧāhidūn, wa ana šāhīd)*. Posljednjih dana Mu'taḍidova halifata objavljena je sudska odluka *(fatwa)* protiv al–Ḥallāǧa zbog njegova čudnog načina dokazivanja ljubavi prema Bogu žrtvovanjem vlastita života, od strane zahiritskog sudije ibn Dāwūda (umro 297/909) autora antologije o čistoj ljubavi *(Kitāb al–Zahra)*. Međutim, drugi sudija, ibn Suraiǧ, šāfi'it, spasio ga je izjavljujući da mistički govor ne može biti prosuđivan na pravnoj osnovi. Kažu da je Ḥallāǧ jednog dana izgovorio čuvene riječi *ana al-Ḥaqq (Ja sam Tvoračka Istina)*, jednu vrstu eshatološkog uzvika u Svetom Qur'ānu (nazvana *ṣiyāḥ bi al–Ḥaqq)*. »Bogohuljenje«, rekoše sudije. Sâm al–Ḥallāǧ je to objasnio stihovima: »Oh! Tajna moga srca tako je fina, da je nedostupna svim živim bićima...« Kako je bio upleten u sunitsku zavjeru halife ibn al–Mu'tazza, al–Ḥallāǧ je osuđen, ali je ostao skriven u Susi blizu groba

[70] 'Umra je hodočašće na koji se kreće bilo kada osim devetoga Ḏū–al Ḥiǧǧa (mjesec muslimanske godine).

proroka Daniela, »objavljivača Posljednjeg Dana«; uhapšen je 301/913. Prva presuda pod 'Ali bin Isom, »dobrim vezirom«, obustavljena je pod utjecajem ibn Suraiğa i al-Ḥallāğ je ostao kao zatvorenik u kraljevskoj palati gotovo osam godina i osam mjeseci; plašeći se Ḥallāğova utjecaja na dvor halife Muqtadira, dvojica šiitskih vođa, *wakil* ibn Rauḥ Naubaḫti i njegov rival Šalmāgani, uspjeli su uvjeriti vezira Hamid bin al-Abbasa, preko njegovih šiitskih financijskih pomagača, da ponovno otvori sudski proces na temelju dviju optužbi. Prema prvoj, on je karmatski agent Fāṭimida. Doista, Ḥallāğ je – na duhovnima, a ne na političkim osnovama – dijelio fāṭimidsko uvjerenje u apokaliptičko značenje 290. godine poslije Hiğre, jer u ezoteričkom alfabetu 290 znači »Merjem« ili »Fāṭir«.

Druga točka optužbe kaže da je Ḥallāğ s karmatskim ustanicima zagovarao rušenje Kabe i Mekke. Činjenica je da je Ḥallāğ – za boravka u Mekki – napisao svome učeniku Šākiru »Sruši svoju Kabu«, što bi ezoterički značilo »Žrtvuj svoj život u interesu islama kao što sam to ja učinio«. Kadija abu Omer Ḥammadi, mālikit, inzistirao je na tome da se ovo alegoričko pismo shvati u jednome neopravdano doslovnom smislu. I al-Ḥallağ je osuđen na smrt i »razapet« (maṣlūb, vidi Qur'ān, vii, 124) dvadeset i četvrtoga Du al-Qa'da 309/26. marta 922. Zanimljivo je da je ova 309. godina kuranska godina »Buđenja Sedam Spavača« (Qur'ān, xviii, 25), koju su fatimidski ismailitski propagandisti slavili kao godinu pojave Mahdija iz tajne pećine (ali al-Ḥallāğovi učenici objasnili su ovu godinu mistički).

Al-Ḥallāğovo raspeće sunitske su sufije držali najvišom svetošću *(mi'rāğ)*, a mnoge lijepe izjave pripisuju al-Ḥallāğu dok je bio na križu. Naṣr Qušūri, visoki komornik, javno je nosio žalosnu odjeću s odobrenjem kraljice – majke, Šagab. Neki sufijski svjedoci, Qannād i Šibli, shvatili su njegovu smrt kao znak najsvetijega poziva.

Premda je nakon 309/922. objavljeno da je al-Ḥallāğ kažnjen uz opću saglasnost *(iğmā')* pravnika *(fuqahā')*, ipak je jedan poštovani sudija njegov prijatelj ibn 'Aṭa, prigovorio ovoj presudi i bio ubijen zbog toga. Smrt ibn 'Aṭe poništila je tzv. *iğmā'*. Sjećanje na al-Ḥallāğa polako se širilo spirući ljagu s njegova imena. Jedan šāfi'īt ibn al-Muslima, istoga dana kada je imenovan vezirom (437/1045), viđen je na mjestu gdje je al-Ḥallāğ bio razapet *(maṣlib al-Ḥallāğ)* kako se moli – vršeći tako tihi čin rehabilitacije. Sufije su zadržali njegovo vjerovanje *('aqīda)* kao moto u svojim egzoteričkim spisima (tj. Kalābādi i Qušairi) i oni su njegovo ime »uključili« u svoj ezoterički lanac svjedočenja *(isnād)* (s njegovim prijateljima Šiblijem i Nasrābāḍijem). Farīd al-Dīn 'Aṭṭār slavio je al-Ḥallāğovo mučeništvo kao »vrhunac« sufizma, a veliki slikar Behzād naslikao je prizor mučeništva za Baiqara u Herātu. Nezavisni muslimanski filozofi, Balḫi, Manṭiqi, abu Ḥayyān Tauḥīdi, i abu al-Hasan Dailami, slijedili su metafizičku orginalnost al-Ḥallāğova duhovnog iskustva. Unatoč njegovim protivnicima koji su ga smještali među one koji prihvataju egzistencijalno jedinstvo *(waḥdat al-wuğūd)* dokazano je da se al-Ḥallāğ okušao kao zastupnik kognitivnog jedinstva *(waḥdat al-šuhūd)*. 'Abdulkadir Ğīlāni, Rūzbehan Bāqili i Fahrudin Fārisi dali su uvjerljiva tumačenja i komentare učenja o Jedinstvu unatoč pronicljivosti ibn 'Arabijeve škole. Ğalalu-





dīn Rūmi, a poslije njega i veliki mističari Indije Semnāni, 'Ali Hamadāni, Maḥdumi Gahāniyān, Gīsūdarāz, Ahmed Sirhindi i Bedil mislili su da je al-Ḥallāğ vjerovao u spoznajno jedinstvo *(šuhudi)*. U svojoj *Ğāwīd Nāmeh* veliki pjesnik – filozof Pakistana Iqbāl kaže da je al-Ḥallāğ bio »vrsta prometejske ličnosti«. L. Massignon je također ovo osobno čuo od Iqbāla kada mu je ovaj ukazao čast posjetivši ga u Parizu, 1351/1932. godine.

## BIBLIOGRAFIJA

### RANI SUFIJE

'Aṭṭār, *Tadkirat al-Auliyā'*, Nāmi press, Lucknow, 1914; 'Ali Huğwīri, *Kašf al-Maḥğūb*, engleski prijevod sačinio R. A. Nicholson, Luzac & Co., London, 1911; Qušairi, *al-Risāla*, Egypt, 1330/1911; al-Kalābādi, *Kitāb al-Ta'arruf li Madhab Ahl al-Taṣawwuf*, na engleski preveo A. J. Arberry *(učenje sufija)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1935; Sarrāğ, *Kitāb al-Luma'*, ed. R. A. Nicholson, London, 1914; Zaki Mubārak, *al-Taṣawwuf al-Islāmi fi al-Adab wa-al-Ahlāq*, 2 toma , Dār al-Kutub al-'Arabi, Kairo, 1954; A. J. Arberry, *Sufism*, Cambridge, 1950; Ğāmi, *Nafaḥāt al-Uns*, Lucknow, 1915; Margaret Smith, *Rābi'a the Mystic*, Cambridge, 1925; R. A. Nicholson, *The Mistics of Islam*, London, 1914; *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921; *The Idea of Personality in Sufism*, Cambridge, 1923.

### AL-ḤALLĀĞ

Al-Ḥallāğ, *Kitāb al-Ṭawāsīn* (s Bāqilījevim komentarom na perzijskom), izdanje L. Massignon, Paris, 1913.; *Aḫbār al-Ḥallāğ*, treće izdanje djela *As'ar wa Munāğāt*, koje su sastavili *Šākir*, Nasrābādi, ibn 'Aqil' i ibn al-Qaṣṣas. Paris, 1957; al-Ḥallāğov arapski *Dīwān* (perzijski) je lažan i mora biti pripisan docnijem autoru, Huseinu Hvārizmiju (umro 839/1435), dvaput publikovan u Parizu (vidi *Journal Asiatique 1931*, i Geuthner, 1955) i preveden na francuski.

O haladžovskoj turskoj poeziji i velikim haladžovskim poemama na perzijskom jeziku, pripisanima al-Ḥallāğu, vidi *Revue des Études islamiques*, Paris, 1946.

Jedna pjesma utješnica »ta'ziyeh« na perzijskom o al-Ḥallāğu i Šams Tabrīzu nalazi se u biblioteci Rešt (vidi. *Rev. Etud. Isl.*, 1955, str. 69-91).

Abd al-Gafūr Fārhādi objavio je jedan obiman tekst o al-Hallāğu u Kabulu 1951.

Teološke optužbe al-Ḥallāğa od strane *fuqahē'* nalaze se među dekretima *(fatāwa)* ibn Taimiyye. Vidi bilješke u *Aḫbāru* gore navedene od ibn Dihyah Nibrāsa što je izdao u Bagdadu Abbas 'Azzāwi i u rane *Imāmi* spise (ibn Bābawaih, Mufīd, A. J. Ṭūsi).

Docnije, veliki Naṣīr al-Dīn Ṭūsi uključio je al-Ḥallāğa među slavne u svom *Auṣāf al-Aśrāf*.

O njegovim metafizičkim principima, vidi R. A. Nicholson, »Ḥallāğ« u *Encyclopaedia of Religion and Ethics* i L. Massignon, *La Passion d'al-Ḥallâğ, martyr mystique de l'Islam*, Paris, Vol. II.

POGLAVLJE XVIII

# *'Abdulkadir Ǧīlāni i Šihāb al-Dīn Suhrawardi*

## A

## *'Abdulkadir Ǧīlāni*

Šejh 'Abdulkadir Ǧīlāni (470–561/1077–1166) rođen je kada je seldžučki Malikšāh (465-485/1072–1091) vladao velikom muslimanskom imperijom. Ovo razdoblje poznato je po velikome pokroviteljstvu nad naukom; Nizām al–Mulk je utemeljio veliki Nizāmīyya Univerzitet u Bagdadu. Međutim, poslije Malikšāhove smrti 485/1092, borba za nasljedstvo dovela je do anarhije i unijela nered u zemlji. 1513/1119. Sandžar je uspio da osigura prijesto i bio je krunisan u Bagdadu; poslije njegove smrti 522/1157. opet je došlo do iste anarhije i nereda. Stalni ratovi između raznih stranaka Seldžuka razorili su mir i sigurnost u carstvu.

Međutim, dva događaja osobito privlače našu pažnju, jer su mnogo doprinijeli raspadu društvene i političke strukture muslimana tog perioda. Prvi je bio nastanak i postepeno širenje skupine nazvane Assassini pod vodstvom Hasan bin Ṣabbāḥa; hiljade ljudi, starih i mladih pali su pod kamom tih fanatika.

Drugi događaj bio je početak krstaških ratova. Prvi krstaški rat trajao je od 488-489/1095. do 493/1099. Hrišćanske horde uspjele su da zauzmu Jerusalim 492/1099. ubijajući hiljade nedužnih muslimana i Jevreja. Vijesti o nesreći i goleme povorke izbjeglica stigle su do Bagdada gdje je narod tražio osvetu. Međutim, seldžučki upravljači bili su prezauzeti svojim ratovima da bi se bavili obračunom s hrišćanima. Hrišćanski osvajači usmjereno su pljačkali i ratovali. Život je postao nesiguran i nije bilo ni spokoja ni sigurnosti.

U takvim okolnostima, u Bagdadu je živio šejh 'Abdulkadir – ovamo je bio došao iz dalekog Ǧīlāna. Vrlo inteligentan, kakav je već bio, odmah je znao kakav sistem obrazovanja treba ponuditi. Postao je učenikom sufije, svetoga Ḥammāda, pod čijom je duhovnom skrbi stekao veliko znanje o mističkom učenju. Jedanaest godina proveo je u potpunu isključenju iz svjetovnih poslova. Nakon ovoga razdoblja povlačenja i duhovne discipline, vratio se u Bagdad i prihvatio službu propovjednika





narodu kao odgovor na ono što je sâm nazivao »unutrašnjom naredbom«. Studenti i narod počeli su se u velikom broju okupljati oko njega i za kratko vrijeme pretpostavke od kojih je počeo svoje učenje proširile su se i povećale.

Oženio se u pedeset i prvoj, a umro u devedeset i prvoj godini. Bio je ugodne vanjštine i vrlo elokventan, pa nije čudo da je imao veliki utjecaj na narod; stoji na čelu muslimanskih mističara svih vremena i utemeljivačem je Qādarīyya škole sufizma, kojoj je pripadao veliki broj slavnih sufija muslimanskog svijeta.

*Futūḥ al Gaib (Objave nevidljivog)*, zbirka osamdeset besjeda koje je izgovorio u različitim prilikama, pokazuje nesigurne uslove toga vremena. U gotovo svakom govoru on nalazi da je društvena propast i nestabilnost rezultatom izrazito materijalističkoga pogleda na život; istinski boljitak rezultatom je harmonična razvitka pojedinca čije materijalne kao i duhovne potrebe treba da budu na prvom mjestu. Međutim, kao odgovor na vladajući materijalizam, on pretjerano naglašava religijske vrijednosti; u pedeset i četvrtoj raspravi, na primjer, on ljudima općenito savjetuje da prihvate stav potpune i savršene ravnodušnosti prema svijetu, da unište želje i ambicije svih vrsta. Da bi se postigla ta indiferentnost u ovome životu i da bi postala nepatvorena, čista i potpuna, svaki pojedinac treba da odbaci sve stvari iz svog srca njegujući zadovoljstvo u dokidanju, da prihvati siromaštvo i oskudicu tako da u njegovu srcu ne ostane čak ni toliko zadovoljstva, koliko vode datula izvuče iz kamena.[1]

U pogledu pitanja slobodne volje, on prihvata stav determinizma, premda katkad pokušava da izbjegne krajnosti determinističke pozicije pribjegavajući onome što je postalo poznato u muslimanskim skolastičkim krugovima kao sticanje *(kasb)*. On kaže: »Ne zaboravi poziciju ljudskih napora da ne bi pao kao žrtva vjerovanja determinista (Ǧabrīyya) i vjeruj da se ni jedna akcija ne postiže izuzev u Bogu. Ne reci da su ljudske akcije određene od bilo koga izuzev od Boga, jer ako kažeš to postaćeš nevjernik i pripadati kategoriji ljudi poznatih kao indeterministi (Qadarīyya). Treba prije da kažeš da akcije pripadaju Bogu sa stanovišta kreacije a čovjeku sa stanovišta sticanja *(kasb)*.[2] Ali u docnijoj raspravi (šesnaestoj) on ističe da je oslanjanje na *kasb–širk*, tj. pridavanje partnera Bogu. Postoji stih u Qur'ānu[3] koji govori o posebnoj epizodi iz Abrahamova života. Optužujući idolopoklonstvo, on kaže da te je Bog stvorio koliko i tvoj rad *(ta'malūn)*. Muslimanski panteisti i deterministi uvijek koriste ovaj stih u prilog svojoj diskusiji tumačeći *ta'malūn* kao »ono što činite« umjesto pravilnog tumačenja – »ono što vi stvarate«. Šejh Ǧīlāni ovdje slijedi istu liniju, zalažući se za potpuni determinizam, iako ne zagovara prestanak svih aktivnosti.[4]

[1] *Futūḥ al–Gaib*, Discourse 54, str. 102-04.
[2] *Ibid.*, Discourse 10, str. 23-24.
[3] Qur'ān, xxxvii, 96.
[4] *Futūḥ al-Gaib*, Rasprava 27, str. 56-58. Vidi također Raspravu 13, str. 29, i Raspravu 70, str. 129-30.

Postoji drugi stih Qur'āna u kome Bog kaže: »Uđi u Rajski Vrt zbog onoga što si učinio.«[5] Ovdje tekst nedvojbeno naglašava da je Raj nagrada za djela. Međutim pošto je to nespojivo s vjerovanjem determinizma, Gīlāni žuri dodati, »Neka Mu je slava, kakva je plemenitost i milostivost od Njega! On pripisuje djela ljudima i kaže da njihov ulazak u Raj zavisi od njihovih djela, dok njihova djela zahvaljuju svoje postojanje Njegovoj pomoći i milosti.«[6]

Dobro i zlo su dva blizanačka ploda drveta; sve je djelo Božje[7] premda sve grijehe pripisujemo sebi.[8] Postoji međutim, pitanje o nezasluženom trpljenju kojemu svjestan čovjek mora da se potčini. Šejh Gīlāni misli da se duhovni mir koji je mistiku prijeko potreban ne može smatrati kompletnim ako nije učen u školi nevolja. Stepen nezaslužena trpljenja, prema njemu, određuje njegov duhovni rang. U ovom smislu on citira iz tradicije Svetog Poslanika: »Mi poslanici izloženi smo velikom broju kušnji, a to je u skladu s rangom.«[9] Ono što je bitno jeste da se čvrsto drži vjerovanja radi krajnje pobjede dobra nad zlim. Ova pobjeda moguća je ne samo na drugom svijetu, već i u ovome svijetu. Ako čovjek ima vjeru i ako je zahvalan, ove stvari će ugasiti vatru bijede ovog života.

Ljudi se, prema Šejhu, mogu podijeliti na četiri kategorije. Prva kategorija uključuje one koji nemaju ni jezika ni srca. To je većina običnog svijeta koji se ne brine za istinu i vrlinu i vodi život potčinjen čulima. Takve ljude treba izbjegavati izuzev ako su se približili i ako su pozvani na put pravičnosti i pobožnosti. U tom slučaju treba da slijediš časne tragove poslanikâ.[10] U drugu kategoriju spadaju ljudi koji imaju jezik, ali ne i srce. To su ljudi visokog obrazovanja i spoznaje, elokventni koji bodre druge da žive pobožno i pravično, a sami vode život čulnosti i neposlušnosti. Njihov govor plijeni, ali su njihova srca crna. Trećoj kategoriji pripadaju ljudi koji imaju srce ali nemaju jezik. To su savjesni i istinski vjernici. Svjesni su vlastitih nedostataka i mana i stalno su angažirani u samopročišćavanju. Šutnja i povučenost sigurniji su po njihovo duhovno zdravlje nego razgovor i miješanje sa svijetom. Posljednoj kategoriji pripadaju ljudi koji imaju i srce i jezik. Oni imaju istinsku spoznaju Boga i Njegovih atributa i u stanju su da dosegnu i razumiju Najvišu Istinu. Snabdjeveni ovom mudrošću i istinom, oni pozivaju ljude na put vrline i pravičnosti i tako postaju pravi predstavnici poslanikâ. Oni su na najvišem stupnju u duhovnom razvoju čovječanstva, odmah do profetstva.[11]

[5] Qur'ān, xvi, 32.
[6] *Futūḥ al-Gaib*, Rasprava 27.
[7] *Ibid.*, Rasprava 27, str. 56.
[8] *Ibid.*, Rasprava 70, str. 130.
[9] *Ibid.*, Rasprava 27, str. 59.
[10] Šejh Gīlāni je u mnogim propovijedima govorio o ulozi mističkog sveca, koji po završetku svoje duhovne discipline i postizanja umješnosti u mističkom znanju, prihvata težak zadatak vođenja ljudi na Božjem putu. Idealni tip mistika, u njegovim očima, nije onaj koji se povlači ili izoluje, već čovjek ovog svijeta koji će primjerom svoga života i svojih riječi pomoći neznalicama i grešnicima da dođu na put pravednosti *(taqwa)*.
[11] *Futūḥ al-Gaib*, Rasprava 33, str. 66-69. Vidi također Raspravu 77 gdje je podjela drukčija.





U odnosu na mistička stanja on nam daje četiri stupnja duhovnog razvitka. Prvo je stanje pobožnosti kada čovjek vodi život potčinjen religioznom Zakonu, potpuno se oslanja na Boga ne utičući se pomoći od drugih ljudi. Drugo je stanje *stvarnosti* koje je identično sa stanjem *svetosti (wilāya)*: čovjek se potčinjava Božjoj naredbi (*amr*). Ovo pokoravanje je dvovrsno. Prvo, individua nastoji da zadovolji svoje osnovne potrebe, ali se potpuno suzdržava bilo kakve rastrošnosti i sjaja, uklanjajući se svim otvorenim ili skrivenim grijesima. Potom, osoba se potčinjava unutrašnjem glasu koji joj se izravno objavljuje: sve djelatnosti i radnje i svi odnosi posvećuju se Bogu. Treće je stanje rezignacije kada se osoba potpuno potčinjava Bogu. Četvrto stanje je stanje dokidanja (*fanā'*) – obilježje Abdāla (čisti unitaristi i gnostici).[12]

Stanje dokidanja jedinstveno je stanje u kojem individua postiže blizinu[13] Božanstva, dakle odbacivanje vlastitih želja i ciljeva i poistovjećenje s kozmičkim ciljem – Bogom. U tome stanju čovjek uviđa da ne postoji ništa osim Boga[14] – stav koji je karakterističan za panteistički misticizam, iako u djelu *Futūḥ al-Gaib* ne nalazi ovaj sud združen s uobičajenim metafizičkim implikacijama koje nalazimo, primjerice, kod ibn 'Arabija i njegovih sljedbenika; to je samo izraz psihološkog iskustva pojedinca koji kroči mističkim Putom. Čovjek koji postīže ovo stanje dobija stvaralačku moć (*takwīn*) kao što je Božja, a njegovo naređivanje da stvar bude (*kun*), postaje valjano kao i Božje.[15]

Šejh Gīlāni drži da mistička intuicija daje primaocu spoznaju zbilje koju nije moguće postići razumom. Ne samo to; vizija (*kašf*) i iskustvo (*mušāhada*) nadilaze razumnu moć čovjeka. Ova manifestacija otkriva dva aspekta Boga: (a) Njegovu Uzvišenost (ğalāl) i (b) Njegovu Ljepotu (ğamāl), a obje se objavljuju kao jedna u različita vremena.[16] Međutim, u drugoj Raspravi on se približava problemu doista empirijski, jer kaže da je jedini put spoznaje Zbilje posmatranje sebe (*nafs*) i prirode (*āfāq*). Samo tim pristupom možemo stići do prave koncepcije Boga. Odobravajući on navodi ocjenu bin al-Abbasa, čuvenog Druga Svetog Poslanika: »Svaka stvar pokazuje jedan ili drugi atribut Boga i svako ime znači jedno od Njegovih imena. Tako si zacijelo okružen Njegovim imenima, Njegovim atributima, Njegovim djelima. On se objavljuje u Svojim atributima, a skriva u svojoj osobi. Njegova osoba je skrivena u Njegovim atributima, a Njegovi atributi skriveni su u Njegovim djelima. On je otkrio svoje znanje kroza Svoju volju, a Njegova volja se iskazuje u Njegovoj stalnoj tvoračkoj aktivnosti; skriva svoju umješnost ili vještinu, i pokazao ju je samo kad je tako htio. Bog je skriven u svom aspektu *gaiba* (nevidljivog), a očituje se u Svojoj mudrosti i moći«.[17]

[12] *Ibid.*, Rasprava 10, str. 23-26. Vidi također Raspravu 18, str. 40.
[13] Šejh Gīlāni je obazriv kad kaže da je termin sjedinjenje (*wuṣūl*) samo simboličan, jer je to sjedinjenje nešto posve različito kada se primjenjuje na ljudsku individuu. Vidi *Futūḥ al-Gaib*, Rasprava 17, str. 36.
[14] *Futūḥ al-Gaib*, Rasprava 40, str. 81 i Rasprava 17, str. 37.
[15] *Ibid.*, Rasprava 46, str. 93; Rasprava 13, str. 40-42; Rasprava 18, str. 60; Rasprava 28; itd.
[16] *Ibid.*, Rasprava 9, str. 21.
[17] *Ibid.*, Rasprava 74, str. 135-136.

Misticizam, prema Šejhu, nije rezultat rasprave i razgovora, već gladi i oskudice. Sastoji se u plemenitosti, vedrom pokoravanju, pobožnosti, stalnom spajanju s Bogom, molitvi, povlačenju, nošenju vunene odjeće, putovanju i *faqru*,[18] a također i u čovjekoljublju, iskrenosti i istinosti.[19]

## B

## *Šihāb al-Dīn Suhrawardi*

Šejh Šihāb al-Dīn Suhrawardi (539-632/1144-1234) rođen je kada je sudbina čitavoga muslimanskog svijeta visjela na vagi: posljednji seldžučki sultan Sandžar umro je 552/1157. Odmah su na scenu došli Guzzi noseći vatru i mač kamo god pošli. Međutim, mir su uspostavili šahovi Hwārizma. Ali 615/1218. započela je mongolska invazija pod vodstvom Džingis Hana. Jedan za drugim gradovi su opustošeni, a ljudi odreda masakrirani. Nije bilo nikoga tko bi zaustavio ovaj prodor. Narod je izgubio sav moral.

U tom razdoblju nesigurnosti i straha živio je Šejh Suhrawardi (umro je 624/1226, osam godina poslije smrti Džingis Hana). Ovi događaji morali su utjecati na Šejha: otuda u njegovu djelu *'Awārif al-Ma'ārif* biljeg pesimizma. U tome djelu on tužna srca govori o padu morala njegovih savremenika. Glavni dio svoga života proveo je u Bagdadu, gdje je i pokopan. Osnovao je školu misticizma poznatu po njegovu imenu kao Suhrawardiyya. Njegovo djelo *'Awārif al-Ma'ārif* je standardna rasprava o misticizmu, uvelike korištena u svima mističkim krugovima.

NASTANAK SUFIZMA – Po njegovu mišljenju riječi *ṣūfi* etimološki je izvedena iz riječi »*ṣūf*«, tj. iz naziva za grubu vunenu odjeću, koju je, kako kaže, nosio Sveti Poslanik.[20] On nabraja razna druga stanovišta: (i) Sufije su oni koji stoje pred Bogom u prvom redu (ṣaff); (ii) riječ izravno glasi *ṣafawi*, a kasnije se mijenja u ṣufi; (iii) ova riječ je izvedena iz *ṣuffa*, brežuljka gdje je grupa muslimana provodila vrijeme u religioznom učenju i asketskom načinu života. Prema Suhrawardiju ove izvedbe su etimološki netačne, iako bi se u odnosu na ovu treću moglo kazati da život što su ga pojedinci provodili na *ṣuffa*, nalikuje obliku života što su ga prihvatili sufije. On također navodi posebnu grupu ljudi iz Ḥurāsāna[21] koji su običavali da žive u pećinama daleko od naseljenih mjesta. Oni su nazivani *Šaguftīyya*, od *Šaguft* – ime pećine. Sirijci su ih nazivali Ğau'īyya.

Detaljna rasprava o nastanku riječi *ṣūfi* već je iznesena u poglavlju XVI, gdje je prema nalogu Sarrāğa prihvaćeno da je riječ *ṣūfi* bila u upotrebi u Arabiji čak u predislamsko doba. Suhrawardi, međutim, kaže

[18] *Ibid.*, Rasprava 75, str. 137.
[19] *Ibid.*, Rasprava 76.
[20] Prema tradiciji koju prenosi Ans b. Malik; vidi *'Awārif al-Ma'ārif*, Poglavlje 6.
[21] Hurasan je bio jedan od centara budističkih misionara prije islama gdje je, izgleda, narod docnije prihvatio prakse budiste Bhikshusa.





da ova riječ nije bila upotrebljavana u vrijeme Svetog Poslanika. Prema nekima, ona je ušla u upotrebu tokom treće generacije poslije Poslanika *(Taba' Tābi'īn)*. Prema drugima, ona se počela koristiti u trećem stoljeću poslije Hidžre. Nazivi *Ṣaḥāba* (Drugovi Poslanika) i *Tābi'īn* (njihovi Sljedbenici) visoko je poštovana i stoga riječ *ṣūfi* – titula počasti, bez sumnje – nije mogla da se pojavi u to vrijeme. Međutim kada je prošlo to mirno doba i kada su nastupili periodi nemira i političkih intriga, pobožni ljudi su našli zadovoljstvo u svom miru uma izbjegavajući društvo i živeći u izolovanosti, provodeći vrijeme u meditaciji i duhovnim vježbama.[22]

*Što je sufizam?* – Suhrawardi nastoji da uspostavi tijesnu vezu između sufizma i spoznaje. Prema njegovu mišljenju spoznaja praćena moralnim ponašanjem glavno je obilježje sufijskog života. Takva spoznaja se zove *Fiqh*, riječ koja nije upotrebljavana u uobičajenome pravnom smislu, već u značenju duhovni uvid, onako kako je upotrebljavana u Qur'ānu. On navodi brojne stihove Qur'āna da bi dokazao ovaj stav. Prvo navodi stih: »On (Bog) je naučio čovjeka onome što ovaj nije znao«,[23] i zaključuje da je duhovni status čovjeka utemeljen isključivo na spoznaji.[24] Drugo, on kaže da su sufije pojedinci koji postižu duhovni uvid u religiju i to im pomaže da vode ljude na pravi put. Ova duhovna percepcija, prema njima, pripada području srca a ne onome razuma.[25] On uvjerava da su, u skladu s Qur'ānom, znanje i krijepost obilježjem istinski učene osobe. Znanje je posljedicom *taqwe*, tj. pobožnosti i moralne potpunosti. U jednome stihu se kaže »samo oni od Njegovih slugu koji imaju spoznaju, imaju *taqwa*«.[26] Ovaj stih je vrlo značajan za uspostavljanje odnosa između spoznaje i moralnog ponašanja jer, kako Suhrawardi kaže, [27] to isključuje spoznaju onih kojih obilježje nije moralna dovršenost *(taqwa)*.

Međutim, na koju vrstu spoznaje Suhrawardi misli? S tim u vezi on navodi različita gledišta. Prema nekima, to je znanje o psihološkim stanjima pojedinca jer, bez ove vrste znanja, tvrdi se, nije moguće da osoba razlikuje razne tipove objava i iskustava.[28] Prema drugima, to je spoznaja koja se odnosi na ovosvjetovne stvari, jer, bez prave informacije u tome pogledu, osoba je podobna da luta u svojim vjerskim traženjima. Prema abu Ṭālibu od Mekke, to je znanje o pet religijskih obaveza muslimana. Međutim, prema Suhrawardiju, znanje koje je nametnuto svima muslimanima jest poznavanje religioznih naredbi i zabrana. Ipak, istinsko znanje koje se pokazuje u praksi, koje oblikuje i nadahnjuje život osobe koja ima to znanje, nije formalno znanje koje se dobiva u školama

[22] Šihāb al-Dīn Suhrawardi, *'Awārif al-Ma'ārif*, urdu prijevod, Newal Kishore Press, Lucknow, 1926, Pogl. 6.
[23] Qur'ān, xcv, 5.
[24] *'Awārif al-Ma'ārif*, Pogl. 1, str. 17.
[25] Na drugom mjestu on izričito kaže da je ova spoznaja intuitivna. Samo onaj tko je iskusi može posve shvatiti njezino značenje. Možeš opisati slatkoću šećera na bilo koji način, ali je ona shvatljiva samo ako se šećer kuša. *Ibid.*, Pogl. 3, str. 43.
[26] Qur'ān, xxxv, 28.
[27] *'Awārif al-Mā'ārif*, Pogl. 3, str. 46.
[28] To se odnosi na ono što se teološki naziva interpolacijama Satane u objave svetaca. Vidi Qur'ān, xxii, 51 i također *'Awārif al-Ma'ārif*, Pogl. 3. str. 36.

i učilištima, već stanje duše što zahvaća istinu stvari bez ulaženja u detalje. Takva osoba je u Qur'ānu nazvana onom koja je čvrsto utemeljena u znanju *(rāsiḫ fi al–'ilm)*[29] (Suhrawardi ga naziva znanjem koje se postiže kao zavještanje *(ilm al–wirāṯa)* od poslanikâ i svetaca i razlikuje ga od znanja koje se postiže formalnim obrazovanjem *('ilm al–dirāsa)*.[30] Njihov odnos prema njegovu mišljenju, jest poput odnosa maslaca i mlijeka: nije mlijeko cilj čovjekov, nego maslac. Mi uzimamo mlijeko samo zato što iz njega dobivamo maslac. Ovaj tip znanja obično ima tri stepena: znanje zaključivanjem, saznavanje percepcijom (ili posmatranjem) i spoznaja vlastitim iskustvom ili intuicijom *('ilm al–yaqīn, 'ain al–yaqīn i ḥaqq al–yaqīn)*. Osoba koja dostigne stepen intuicije, iako manje pažljiva u pridržavanju ritualnih formalnosti, daleko je iznad čovjeka koji obdržava ritualnu praksu, ali čija spoznaja nije najviše vrste.[31]

Sufizam, prema Suhrawardiju, karakterišu dvije stvari. On se sastoji u slijeđenju prakse Svetog Poslanika (Sunna), usađivanju čistoće motiva i postizanju najviše neporočnosti karaktera. Postoje dvije različite kategorije sufija. Prva uključuje osobe kojima je mistička iluminacija *(kašf)* praćena iskustvom vlastita napora *(iǧtihād)*. On navodi primjere faraonovih mađioničara. Kad su shvatili Mojsijevu duhovnu razinu u poređenju s njihovim sitnim trikovima, bili su obasuti sjajem duhovnoga prosvijetljenja pa su odlučili da prekinu s faraonom u korist Mojsija. Ova njihova odluka zbog koje su dobrovoljno otrpjeli sve posljedice kojima se faraon grozio, došla im je s mirom koji prati duhovno prosvijetljenje. Drugoj kategoriji pripadaju ljudi koji provode težak asketski život: njihovi dani su u molitvama, a noći u meditaciji. Božansku iluminaciju postižu tek poslije duge borbe koja traje danima, mjesecima, čak godinama. Njihovo prosvijetljenje plod je i kruna osobnih napora i teškoga asketskog života. Suhrawardi navodi Ǧunaida: »Mi ne ulazimo u područje sufizma govornim rasuđivanjem ili intelektualnom raspravom već glađu, odricanjem i povlačenjem od strasti, pomame i stjecanja ugleda te odbacivanjem čak i zakonitih i dopuštenih stvari.«

Postoje dvije vrste ljudi obično nazvanih sufijama, ali, prema Suhrawardiju oni se uopće ne mogu uključiti u mistike. Prvi su maǧḏūbi, tj. oni koji postižu duhovnu iluminaciju s pomoću Božanske milosti ali ne mogu požnjeti puni plod prosvijetljenja zbog toga što nisu u stanju da ga dopune vlastitim naporima. Drugi su asketi koji čitav život provode u samoumrtvljavanju i meditaciji, ali čiji napori nisu krunisani prosvijetljenjem.[32]

Na jednome drugom mjestu, razmatrajući kvalitete duhovnog vodstva, Suhrawardi dijeli osobe u četiri kategorije: (1) Čisti ili potpuni asketa *(sālik)*. (2) Čisti ili potpuni *maǧḏūb*. Ljudi koji pripadaju ovim dvjema kategorijama ne zaslužuju da budu prihvaćeni kao duhovni vođe. Potpuni asketa zadržava svijest o sebi do smrti. On počinje s asketskom

[29] Qur'ān, iii, 6.
[30] *'Awārif al–Ma'ārif*, Pogl. 9. str. 21; Pogl. 6. str. 14; Pogl. 25. str. 50.
[31] *Ibid.*, Pogl. 3. str. 54.
[32] *Ibid.*, str. 61 – 64. On dodaje da su bilo koja objava ili asketsko iskustvo *(kašf* ili *waǧd)* koji su suprotni Sunni Svetog Proroka neprihvatljivi za sufiju.





praksom ali, na nesreću, nije u stanju da postigne stanje *kašfa*. Potpuni *maǧḏūb*, s druge strane, dobiva posredstvom Božanske milosti malo iluminacije, i otkrivaju mu se neki velovi s lica Zbilje (Boga), ali on ne ulaže onaj napor koji je u svakom slučaju sastavni dio mističke discipline. (3) Najprije *sālik*, potom *maǧḏūb;* takva osoba podesna je da bude vođom. On počinje s asketskom praksom i postiže cilj svojih napora, tj. duhovno prosvijetljenje, što ga oslobađa oštrine i strogosti ranijega stupnja. On postaje riznicom Božanske mudrosti. (4) Međutim najsavršenije stanje, prema Suhrawardiju, je četvrto, tj. prvo *maǧḏūb*, a potom *sālik*. Takva osoba dobiva Božansko prosvijetljenje u početku i koprene se uklanjaju iz njegove duše; njegovo zanimanje za materijalni svijet iščezava i on je usmjeren na onaj duhovni, s gorljivim i radosnim očekivanjima. Ova unutrašnja preobrazba utiče na njegov vanjski život, a antagonizam između ljubavi i Zakona za njega prestaje. Njegov vanjski i unutrašnji život, ovaj i onaj svijet, mudrost i moć – sve postaje jedno. Njegova vjera je tako duboka da čak i kad bi se svi velovi koji pokrivaju lice Stvarnog uklonili on ne bi imao više ništa da postigne.[33]

Suhrawardi pravi razliku između osobe trećega i osobe četvrtog ranga. Treća, naime ona koja slijedi put Zaljubljenika *(muḥibb)* slobodna je od veza nižega sopstva *(nafs)* ali je sputana vezama srca. Četvrta, dakle ona koja prolazi put Ljubljenoga *(Maḥbūb)* slobodna je i od nižeg sopstva i od srca.[34] Zatim, prvi slijedi oblike akcije *(ṣuwar al–a'mal)* i misli da je djelo jedne ili druge vrste neophodno za nj upravo kao što čovjek ne može djelovati bez tijela tako dugo dok je živ. Međutim, čovjek koji pripada četvrtoj kategoriji nadilazi sve to. On ostavlja za sobom niže jastvo *(nafs)*, srce, stanja i akcije – i postiže potpuno jedinstvo s Bogom do te mjere da Bog postaje njegovim ušima i njegovim očima, tako da on čuje Božjim ušima i vidi Božjim očima.[35]

Sufizam obuhvata siromaštvo *(faqr)* i uzdržavanje *(zuhd)* ali nije identičan ni sa jednim. Termin *faqr* teško je prevesti. Obično znači siromaštvo, ali u mističkoj etici znači pozitivan stav potpune nezavisnosti od svjetovnih potreba. Suhrawardi navodi različita određenja i opise *faqra* u sufizmu što su ih dali eminenti mističari. Ruyam kaže da sufizam počiva na tri principa, od čega je prvi veza sa siromaštvom. Ma'rūf od Karha kaže da onaj tko ne posjeduje *faqr*, nije sufija. *Faqr*, prema Šibliju, je ravnodušnost prema svemu, izuzev prema Bogu.[36] Prema upotrebi terminâ u Siriji[37] ne postoji razlika između sufizma i *faqra*. On uvjerava

[33] *Ibid.*, Pogl. 10, str. 103–07. Međutim Ġazāli misli drukčije. Po njegovu mišljenju treća kategorija je savršen primjerak duhovnih vođa. Vidi B. A. Darov članak »um i intuicija«, u *Iqbāl*, Vol. IV, No. 3. str. 97–99.
[34] On određuje *nafs* kao tamni zemaljski veo, a *qalb* kao veo nebeskog svjetla.
[35] *'Awārif al–Ma'ārif*, Pogl. 10, str. 103–07.
[36] Jedan mistik, abu al–Muzafer Fārmaisi, kaže da je *faqir* onaj koji je nezavisan čak i od Boga. Ovo je svakako, huljenje, ali su gotovo svi mističari pokušali da objasne njegovu oštrinu. Qušairi u svojoj *Risāli* i Suhrawardi u svojoj knjizi pokušavaju da opravdaju ovu izjavu, ali ibn al–Qayyim nije zadovoljan nijednim od ovih tumačenja i odbacuje ovo određenje u cijelosti. Vidi *Islāmi Taṣawwuf*, al–Hilāl Book Agency, Lahore. str. 124–26.
[37] Sirija ovdje nema geografski smisao današnje Sirije, ranije, gotovo sve zemlje danas poznate kao Irak, Jordan, Liban, Sirija itd., nazivane su Sirijom.

na osnovu stiha iz Qur'āna da je »(milostinja) za siromašne *(fuqarā')* koji su se posvetili Božjem putu«,[38] što je po njihovom mišljenju opis sufije. Međutim, Suhrawardi se ne slaže s ovim stavom; on kaže da stalno predavanje siromaštvu i strah od bogatih jeste znak slabosti neke osobe; to rezultira oslanjanjem na krajnje uzroke i uslove i zavisi od očekivane nagrade. Međutim, pravi sufija je iznad svih tih stvari. On nije motiviran ni strahom ni nagradom; on je iznad svih takvih ograničenja. Ipak, prihvatanje siromaštva i izbjegavanje bogatstva uključuje vježbu vlastite volje i slobode izbora što je suprotno duhu sufizma. Istinski sufija potčinio je svoju volju Božjoj volji pa stoga ne vidi razliku između siromaštva i bogatstva.

Sufizam se tako razlikuje od *faqra*, iako je posljednji osnovom prvoga jer put sufizma prolazi kroz *faqr*, ali ne tako da bi bili identični, ili nužni jedan drugome. Isti je slučaj s asketizmom *(zuhd)* koji može da bude pripremni stupanj za sufizam ali nikako ne može biti identičan s njim. Postoji stih u Qur'ānu koji kaže vjernicima: »dužnosti *(qawwamīn)* prema Alahu izvršavajte i pravedno svjedočite.«[39] Ova pravičnost *(qawwamīyya)*, prema Suhrawardiju, je bit sufizma. Postoje tri stanja mističkog procesa; prvo, vjera (īmān), drugo, znanje *('ilm)* i posljednje, intuicija *(ḏauq)*. Kada osoba dostigne prvi stupanj ona se naziva »onaj koji je poput pravog sufije izgledom i odijelom *(mutašābih)*«. Kada dostigne drugi stupanj naziva se »onaj koji namjerava da bude sufija *(mutaṣawwif)*«. Samo onaj koji dostigne posljednji stupanj zaslužuje da bude nazvan pravim sufijom.[40] Suhrawardi se ponovo obraća Qur'ānu u pogledu triju različitih vrsta osoba koje će Bog izabrati kao riznice *(wāriṯ)* spoznaje Knjige[41]: »Onima koji svoju dušu potčinjavaju trpljenju gubitka, onima koji se drže srednjega puta i onima koji prednjače u činjenju dobrih djela.« Qur'ān koristi riječ *ẓālim* za prve, *muqtaṣid* za druge i *sābiq* za treće. Prema nekima, *ẓālim* je asketa *(zāhid)*, *muqtaṣid* je gnostik *('ārif)* a *sābiq* je zaljubljenik *(muḥibb)*. Prema drugima, prvi je onaj koji vrišti čim ga snađe neka nesreća, drugi je koji je strpljivo podnosi, dok treći u njoj osjeća zadovoljstvo. Prema još jednoj verziji, prvi su oni koji časte Boga nemarno i rutinski, drugi to čine nadajući se i strahujući, dok treći nikada ne zaboravljaju Boga. Ove tri kategorije ljudi, prema Suhrawardiju, odgovaraju trima tipovima mistika: mutašābih, mutaṣawwif i sufija.[42]

On ukazuje na dvije druge skupine. Prvoj pripadaju malāmatīyya koji ne objavljuju dobra djela i ne kriju loša. Međutim, oni su niži u odnosu na pravoga sufiju koji je tako zanesen svojim iskustvom i prosvijetljenjem da ne zna što sakriti, a što pokazati.[43] Drugi su qalandarīyya – čestiti ljudi, ali koji se ne potčinjavaju punoj asketskoj stezi. Oni nemaju ambiciju za daljnji duhovni napredak i vode srećan i zadovoljan život.[44]

[38] Qur'ān, ii, 273.
[39] *Ibid.*, v, 8.
[40] *'Awārif al-Ma'ārif*, Pogl. 7, str. 80 id.
[41] Qur'ān, xxv, 32.
[42] *'Awārif al-Ma'ārif*, Pogl. 7, str. 82.
[43] *Ibid.*, Pogl. 8, str. 85 – 90.
[44] *Ibid.*, Pogl. 9, str. 90 – 92.





On pominje grupu koja tvrdi da je Šerijat (vjerski Zakon) vezan samo za određeni stupanj. Kada se stvarnost pokazuje gnostiku, spone Zakona iščezavaju. Suhrawardi kaže da su to zavedeni ljudi, jer Zakon i zbilja *(Šerijat* i *Ḥaqīqa)* nisu oprečni, već međuzavisni. Onaj tko uđe u sferu zbilje *(Ḥaqīqa)* postaje vezan za rang ropstva *('ubudīyya)*. Oni koji prihvataju doktrinu inkarnacije *(ḥulūl)* i hrišćanske termine *lāhūt* i *nāsūt*[45], bez razumijevanja njihova stvarnog značenja, zavedeni su. Riječi koje se pripisuju Bāyazīdu, tj. *subḥānī ma a'ẓamu šānī* (Neka mi je slava, kako je uzvišen moj položaj!), ako je on to uopće izgovorio, mora da je bilo rečeno o Bogu – kaže Suhrawardi – a ne o Bāyazīdu samome, kako se općenito misli. *Anā al-Ḥaq* (Ja sam Tvoračka Istina) – Ḥallāğova izjava mora biti isto tako interpretirana u skladu s pravim smislom i ciljem toga suda. Suhrawardi dodaje da bi bio odmah osudio Ḥallāğa da se znalo da on tim stavom implicira inkarnaciju *(ḥulūl)*.

Postoje ljudi koji misle da dobivaju riječi od Boga i često razgovaraju s Njim, a kao rezultat ovog razgovora oni sebi svojataju pravo da primaju poruke koje pripisuju Bogu. Takvi su ljudi, prema Suhrawardiju, ili neznalice prave prirode svoga iskustva, ili su prevareni svojom intelektualnom uobraziljom. Riječi koje oni čuju su riječi koje se pojavljuju u njihovu umu i nikako se ne mogu pripisati Bogu. Takve stvari se pojavljuju kada se čovjek moralno uzdiže zahvaljujući svojim pretjeranim asketskim praksama. Pripisati ih Bogu nalik je pripisivanju bilo čega Tvorcu i nije rezultatom nikakva razgovora s Njim. On pominje drugu grupu ljudi koji tvrde da su uronuli u more Jedinstva, odbacuju čovjekovu slobodnu volju i gledaju na svaku ljudsku akciju kao na posljedicu Božje volje ili djela. Šejh vjerojatno ukazuje na one mističare koji su docnije nazvani panteistima, jer su to bili ljudi koji su objavili da su sljedbenici istinske doktrine *tauḥīda*, koju su interpretirali ne samo kao odbijanje bilo kakvih bogova izuzev Alaha, već su odbacivali bilo koju egzistenciju izuzev Njegove.[46]

Suhrawardi misli da mističari moraju živjeti u samostanima *(ḫanqe)* potpuno zanemarujući problem zarade za hranu. Bez potpuna prekida sa svijetom, nije im moguće usmjeriti pažnju na Boga i pročišćenje svojih srdaca. Kako se to činilo suprotno općevažećem stanovištu, on je pokušao da opravda svoj stav navodeći određene stihove Qur'āna i Poslanikova predanja.

Evo tog stiha koji kaže: »Budite strpljivi i nadmećite se u strpljenju i budite čvrsti (*rābiṭū*).«[47] Suhrawardi interpretira riječ *rābiṭū* na svoj način; on kaže da *ribāṭ* izvorno znači mjesto gdje su se vezivali konji; potom se riječ počela koristiti za tvrđavu čiji su stanovnici štitili narod. Docnije se počela koristiti za samostane, jer su ljudi od samostana svojom

[45] *Lāhūt i nāsūt* su termini za Božanske i ljudske aspekte Hristove ličnosti. Ovo načelo postalo je osnovom mnogih kontroverzi u hrišćanskoj crkvi, a zbog toga su se u Siriji i Egiptu pojavile mnoge sekte kao nestorijanci i monofiziti (ili jakobiti). Međutim, unatoč Suhrawardijevim protestima, ove termine je prvo koristio Ḥallāğ, potom ibn 'Arabi i čak Gazāli, a nakon njih i svi docniji mistici.
[46] *'Awārif al-Ma'ārif*, Pogl. 9. str. 93-96.
[47] Qur'ān, iii, 199.

svetošću bili u stanju zaštititi narod od lošeg utjecaja. Tako riječ *rābiṭā* u ovom stihu stoji, prema Suhrawardiju, ne za borbu protiv neprijatelja, već za borbu protiv sopstva, ne za manji *ǧihād*, već za veći *ǧihād*, kako predanje kazuje.[48] Međutim, u stihu iz Qur'āna što se navodi u početku poglavlja[49], odlučno se opovrgava čitav smisao ovoga stava; jasno je da Qu'rān govori o kućama čiji ukućani nisu okrenuli leđa svijetu već su angažirani u svim svjetovnim poslovima, a ova poslovanja nikada ne stoje na putu njihova sjećanja na Boga.

Ako je samostanski život prihvaćen kao ideal za mistika, kao što Suhrawardi kaže, onda slijedi da će prosjačenje i celibat biti prihvaćeni kao osnovni principi vođenja mističkog života. Stoga vidimo kako on brani ove principe unatoč svom stanovištu da oni nisu u potpunoj suglasnosti s islamskim načinom života, kako je Qur'ān objavio a potvrdio Sveti Poslanik. Razmatrajući prosjačenje, on iznosi pojedine hadise (predanja) koji zabranjuju čovjeku da prosi, pa ipak kaže da je sufija koji je angažiran u životu potpunog posvećivanja spominjanju Boga (*ḏikr-Allāh*) prinuđen da zadovoljava svoj minimum fizičkih potreba gladi i žeđi pribjegavanjem prosjačenju. Opravdavajući ovo stanovište on griješi u interpretiranju hadisa. Prema kazivanju Poslanika najzakonitiji plodovi za muslimana su oni što ih stječe vlastitim rukama. Neki mističari pokušali su da ovo objasne smatrajući da »stjecanje rukama« znači pružanje ruku u molitvi prema Bogu da bi im poslao plod preko drugih osoba. On pominje abu Ṭāliba iz Mekke koji je odbacio ovu netačnu interpretaciju, a ipak se nje čvrsto držao.[50] Postoji drugi hadis prema kojem je uzdignuta ruka (ruka onoga koji daje), bolja nego spuštena ruka (ruka prosjaka). Međutim, Suhrawardi, slijedeći Huǧwīrija tumači to ponovo na svoj način; po njegovu mišljenju, uzdignuta ruka je ruka prosjaka koji, primajući milostinju, blagoslivlja onoga koji daje milostinju.[51]

Raspravljajući pitanje celibata on se koleba između dvaju stavova: s jedne strane, sklon je celibatu kao rezultatu koncepcije misticizma koju je zastupao; s druge strane, postoje mnogi (hadisi) koji kažu da onaj tko se ne oženi, ne pripada muslimanskoj zajednici. Konačno, on ostavlja pitanje izboru pojedinog mistika ili savjetu duhovnog vođe.[52]

O pitanju slušanja muzike, opet, njegov stav nije odlučan. S jedne strane, on citira razne čuvene sufije koji su voljeli muziku i koji su

[48] On navodi priču o dva brata, od kojih je jedan bio sufija, a drugi vojnik. Potonji je pisao svome bratu pozivajući ga da sudjeluje u borbi protiv neprijatelja, jer su vremena bila kritična. Sufija je odbio da prihvati savjet, jer je pretpostavljao svoj način života bratovljevu, primjećujući: »Kada bi svi ljudi slijedili moj put i pominjali Boga sjedeći na svojim molitvenim prostirkama, već bi zauzeli Konstantinopolj.« *'Awārif al-Ma'ārif*, pogl. 13, str. 125-26.

[49] Qur'ān, xxiv, 36-37: »U džamijama koje se voljom njegovom podižu i u kojima se spominje njegovo ime – hvale Njega ujutro i naveče ljudi koje kupovina i prodaja ne ometaju da Alaha spominju. . .«

[50] *'Awārif al-Ma'ārif*, Pogl. 19. str. 178-79.

[51] *Ibid.*, Pogl. 19, 20, str. 173, 186.

[52] *Ibid.* Pogl. 21, str. 192-206. Pokazuje se u njegovom ocjenjivanju žena, da je bio pod utjecajem hrišćanske dogme da je žena izvor svega zla. Vidi str. 195.





navodili razne hadise u prilog svome stavu. S druge strane, postojale su neke poznate ličnosti koje nisu voljele muziku, zbog toga što po njihovu mišljenju ne postoji pismeno uporište za takvu sklonost. Raspravljajući problem skupova gdje se sluša muzika, on kaže da neki gledaju na ove skupove kao na inovacije (odstupanje od vjere). Međutim, on dodaje da nisu sve inovacije religijski pokudljive: pitanje o kojem je riječ ne treba rješavati na toj osnovi.[53] Opet, on navodi hadis u prilog mističkom plesu (*wağd*) i cijepanju mističke odjeće (*ḫirqa*) na tim skupovima, a ipak dodaje da ih hadisi nedvosmisleno odbacuju kao nezakonite[54] i stoga ta stvar ostaje gdje je bila. Međutim, u cijelosti, čini se da je sklon da osigura mjesto muzici u sufizmu.[55]

U pogledu putovanja, Suhrawardi misli da se od sufije ne može očekivati da se on ravna prema bilo kojem posebnom obliku života. On dijeli sufije na četiri razreda: prvo, oni koji započinju svoju mističku karijeru kao putnici, a potom ostaju kod kuće. Njihova putovanja imaju razne ciljeve – sticanje znanja (što je, prema Šejhovu navođenju raznih predanja, zadatak svih muslimana); posjeta ljudima od znanja (*rāsiḫūn fi al-'ilm*) i koristi od druženja s njima; posmatranje raznih oblika prirodnih pojava (jer prema Qur'ānu Bog pokazuje ljudima »Svoje znake u objektivnom i u subjektivnom svijetu sopstva tek kad im istina postane jasna«[56]); radi moralne i duhovne discipline što im omogućuje da sazriju i obučava ih da postignu samokontrolu i druge vrline.

Drugi su oni koji započinju svoj mistički život povlačenjem u samoću i prekidanju putovanja. Takve osobe obično uživaju u društvu savršenog sveca i pod njegovim vodstvom otkrivaju razna stanja mističke discipline, a poslije sazrijevanja pokušavaju učvrstiti svoj stav putujući od mjesta do mjesta.

Trećoj kategoriji pripadaju oni koji započinju svoj mistički život usamljenošću i povlačenjem i time završavaju. »Takvi ljudi zavlače glave među koljena i tamo nalaze goru Sinajsku« – kaže Suhrawardi. Drugim riječima, oni uživaju blizinu i vide svjetlo Božanskoga prosvijetljenja. Ljudi prigovaraju sjedilački način života takvim sufijama uspoređujući ih sa vodom stajaćicom koja zbog duga stajanja počinje da smrdi; na ovo mističari odgovaraju da netko može postati velik kao okean u svome mirovanju i tako biti zaštićen od ustajalosti i prljavih zadaha. Četvrtoj kategoriji pripadaju ljudi koji su uvijek u pokretu i za njih je putovanje početak i kraj mističke discipline.

PSIHOLOGIJA: DUŠA, APETITIVNO SOPSTVO, SRCE – Šejh temelji svoje stanovište o duši (*rūḥ*) na dva stiha Qur'āna. U prvom se kaže[57] da je Bog stvorio čovjeka od fine ilovače, a potom ga postepeno mijenjao – u vlažan zametak, pa u grumen krvi i mesa dok iznenada ova smjesa vidljivih hemijskih promjena nije dobila oblik izvan materijalne ravni, jednu novu

[53] *Ibid.*, str. 224.

[54] *Ibid.*, str. 248.

[55] *Ibid.*, poglavlja 22, 23, 24 i 25.

[56] Qur'ān, xli, 53.

[57] *Ibid.*, xxxiii, 2-14.

duhovnu dimenziju i postala novo stvorenje (*ḫalqan āḫar*). Počinjući kao komad materije, čovjek dostiže određeno stanje razvojnih obilježja koja ga guraju s ove razine na razinu života. Ovaj stupanj, prema Suhrawardiju, dostiže se kada je duša udahnuta u tijelo. Međutim, što je ova duša koja mijenja komad ilovače i materije u jedno posve različito biće? On se poziva na drugi stih: »Pitat će te o duši (*rūḥ*); kaži, duša potječe od naređenja (*amr*) mog Gospodara.«[58]

Na osnovu ovog stiha, neki mističari dušu smatraju vječnom – s obzirom na to da je ona izljev Božjeg *amra*, koji je kao jedan od atributa Boga, vječan. Suhrawardi, međutim, misli da duša nije vječna već da je stvorena (*ḥādiṯ*), iako je finija od svih stvari, čišća i svjetlija od bilo čega.

Slijedeće pitanje jest određivanje duše – da li je ona atribut (*'araḍ*) ili supstancija (*ǧauhar*). Prema hadisu duše imaju moć da se kreću tamo-amo, da lete različitim prostorima, itd. S tog stanovišta neki mističari su naginjali gledištu da je duša supstancija koju karakterišu neki konačni atributi. Međutim, Suhrawardi ne prihvata takvu interpretaciju; pominjanje duše u hadisima – kaže on – samo je simboličko i stoga ne može da se uzme u doslovnom smislu. Duša niti je vječna niti je supstancija – ona je stvorena (*ḥādiṯ*) i ona je atribut (*'araḍ*). To je stvorena stvar koja djeluje prema svojoj prirodi; tijelo drži u životu sve dok je povezana s njim i od njega je plemenitija; do smrti dolazi kada se duša odvoji od tijela, upravo kao što tijelo umire ako se odvoji od duše.

Po njegovu mišljenju postoje dva stupnja duše. Prvi je animalna duša (*rūḥ al-ḥayawāni*), zapravo tanano tijelo. Ona pokreće ljudsko tijelo i omogućuje primanje utisaka iz vanjskog svijeta. Ova duša je zajednička svim životinjama i blisko je povezana s probavnim organima tijela. Drugi stepen je duša koju Suhrawardi naziva nebeskom dušom čovjeka; ona pripada svijetu naredbe (*'ālam al-amr*). Kada takva duša uđe u animalnu dušu, ova se potpuno izmijeni – postaje razumna i sposobna da primi inspiraciju (*ilhām*).[59]

Apetitivna duša (*nafs*) je izvor svih nepoželjnih aktivnosti. Ona ima dva dominantna impulsa, bijes i požudu. Kada je bijesna, nalikuje kružnoj supstanci koja je, po svojoj prirodi, uvijek u pokretu. Kada je požudna, ona je poput noćnog leptira koji, nezadovoljan s malo svjetla, leti u plamen lampe i izgori. Čovjek je u stanju da postigne istinski stepen ljudskosti ako pokušava da pročisti svoje sopstvo (*nafs*) od ovih grubih osobina oslanjajući se na razum i strpljenje.

Sopstvo prolazi kroz tri različita stupnja razvitka. Prvi stupanj je nukanje na zlo (*ammāra*), drugi pokajanje (*lawwāma*), dok je na trećemu stupnju stanje zadovoljstva (*mutma'inna*).[60]

Srce (*qalb*) je duhovni princip (*laṭīfa*) i njegovo mjesto je posred tijela. Ono nastaje kao rezultat međusobnog privlačenja ljudske duše i apetitivnog sopstva. Prema predanju Svetog Poslanika (koju je prenio Ḥuḏaifa)

[58] *Ibid.*,xvii. 85.
[59] *'Awārif al-Ma'ārif*, str. 552.
[60] *Ibid.*, str. 555-58.





postoje četiri vrste srca. Prvo je poput čista tla na kojemu nema nikakve vegetacije. Osvijetljeno je svjetlom nalik onome lampe: to je srce pravog vjernika (*mū'min*). Drugo je mračno, izopačeno srce koje pripada nevjerniku. Treće pripada licemjeru i zamotano je u veo. Posljednje je čisto, ali stremi kako dobru tako i zlu.[61]

TAJNA (SIRR) – Među sufijama postoji razlika u pogledu na mjesto koje zauzima tajna u čovjekovu psihološkom ustrojstvu. Prema nekima, ona je kao duhovni princip prije duše (*rūḥ*), a poslije srca (*qalb*); prema drugima, ona je poslije duše, iako viša i finija od nje. Ovi mističari kažu da je *sirr* mjesto duhovne opservacije (*mušāhada*), duša je mjesto ljubavi, a srce je mjesto gnoze (*ma'rifa*).[61a] Suhrawardi, međutim, misli da misterija (*sirr*) nema nezavisno biće kao duša ili srce. Ona se odnosi na posebni stupanj u duhovnom razvitku čovjeka. Kada je čovjek sposoban da se oslobodi iz mračne tamnice apetitivnog sopstva i da stremi ka duhovnoj duši, njegovo srce dobiva novo obilježje koje se naziva misterijom (*sirr*). Isto tako na tom stupnju njegova duša zauzima posebno mjesto koje se opet naziva misterijom. Na tom stupnju, čovjek dostiže zadovoljeno sopstvo te djeluje i hoće ono što Bog želi da on čini i želi; on gubi svoju individualnu moć djelanja i slobode izbora te postaje potpunim robom (*'abd*).

RAZUM ('AQL) – On je suština nebeske duše, njen jezik i vodič. Šejh navodi hadisom uobičajeno tumačenje da je razum prvo djelo Božje. Bog traži od njega da ide naprijed, da se vraća, da sjedi, da govori, da miruje, i on se doslovno potčinjavao Božjim naredbama. Na to je Bog rekao: »Zaklinjem se svojim veličanstvom i snagom da nisam stvorio bića dražeg i časnijeg od tebe! Bit ću spoznat, hvaljen i slušan kroza te. Davat ću i uzimati kroza te. Moje zadovoljstvo i srdžba pratiće tvoja djela.Ljudi će biti nagrađeni ili kažnjeni u skladu s tobom.«

Neki misle da se razum razvija bavljenjem naukama (*'ulūm*), posebno onima koje su stvar načela i koje su prijeko potrebne. Međutim, Suhrawardi se, izgleda, ne slaže s tim, jer, kako kaže, postoje ljudi koji nisu upućeni ni u jedno područje nauke, a ipak posjeduju značajan razum i običnu pamet. To je urođena sposobnost čovjeka koja mu pomaže u ovladavanju različitim vrstama umijeća i znanja. U čovjeku je usađena prirodna moć koja ga nadahnjuje da dostiže razne vrste znanja. Ona je tako vjerno uspostavljena da je razum jezik duše koja je Božja Riječ (*amr Allah*). Odatle se prosipa svjetlo uma koje potom vodi ka otkrivanju znanja, nauke i umijeća. Neki misle da je um dvovrstan. Jednime se čovjek bavi poslovima ovoga svijeta, i on je smješten u mozgu. Drugi ima mjesto u srcu (*qalb*), a njime je čovjek upućen na stvari od drugoga svijeta.

Međutim, prema Suhrawardiju, ova podjela je besmislena i nepotrebna. Razum je, kao pokretač duše (*rūḥ*), jedan. Ako je podržan i dopunjen svjetlom *Šerijata* i duhovnom percepcijom (*baṣīra*), on pomaže čovjeku da

[61] *Ibid.*, str. 553.
[61a] Šejh ističe da Qur'ān pominje samo dušu (*rūḥ*), ja (*nafs*), um (*'aql*), srce (*fu'ād*) i u njemu nema podatka o onome što sufije nazivaju *sirr*. Vidi *'Awārif al-Ma'ārif*, str. 558.

prijeđe pouzdan put vođenja i da korača srednjim putem zlatne sredine. Takva osoba dobiva znanje o nebeskim sferama (*malakūt*), koje je najunutrašnjija misterija (*bāṭin*) univerzuma. Ovo prosvijetljenje je osobitim obilježjem odabranih: oni su sposobni da se bave činjenicama obaju svijetova, svijeta materije i prostora i duhovnoga svijeta, ovoga svijeta i budućega svijeta. Ako razum nije dopunjen i podržan *Šerijatom* i *baṣīrom*, čovjek može činiti dobro na ovome svijetu, ali će biti lišen blagoslova duhovnoga svijeta.[62]

Kako je cilj mistika posve praktičke naravi, njihov izlet, kao početnika, u psihološko područje, doista pomaže očuvanju i zaštiti dobra temelja na kome valja graditi moralni i duhovni razvitak. Njihov cilj je postignuće vizije Boga i uživanje u zajedništvu s Njim. To uključuje nezaobilaznost uništenja poroka i uklanjanje nesavršenstva, što ga često i neopazice smućuju. Glavni uzrok je pogrešna interpretacija objava (*ilhāmāt*) koje dobiva nakon umrtvljivanja. Istinski mistik je onaj koji je u stanju da razlikuje izvore ovih iskustava (*ḥawāṭir*). S obzirom na izvore Suhrawardi razlikuje četiri vrste iskustva: (1) ona koja proizilaze iz apetitivne duše (*nafs*), (2) od Boga (*Ḥaq*), (3) od Satane i (4) od anđela. Jedno od slijedećega u nizu uzrokom je čovjekove nemoći da razlikuje međusobno ova iskustva: ili (a) slaba vjera, ili (b) nedostatak vlastita znanja o apetitivnom sopstvu i moralu, (c) ispunjavanje naredbi apetitivnog sopstva i, konačno, (d) ljubav prema svijetu i materijalnim ciljevima. Svatko tko se štiti od ovih uzroka, bit će sigurno u stanju da razlikuje Božju Objavu od Objave Satane. Prema Suhrawardiju, nikada neće biti siguran od loših utjecaja onaj, kojega izvor sredstava za život nije siguran. Stav uravnotežene samostalnosti o materijalnom svijetu, umrtvljivanje čulnosti i ustaljenost u asketskoj praksi – bitni su za pravog mistika; tek pošto je ovladao tim načelima, mistik se može nadati postignuću Lijepe Vizije.[63]

OKOLNOSTI I POSTIGNUĆE (ḤĀL I MAQĀM) – Suhrawardi kaže da većina mistika slabo razlikuje okolnosti od postignuća jer su međusobno vrlo slični, a valja ih razlikovati, jer bi se inače pogrešno razumjela istinska priroda mističkog iskustva.

Okolnost (*ḥāl*) kao stručni izraz pokazuje psihički preduslov koji je uključen u bit samoga pojma, tj. u njegovu vezanost za promjenu i napredak; postignuće (*maqām*) implicira psihički uslov relativno permanentan. Psihički stav što ga mistik prihvata u određenoj fazi svoga mističkog iskustva može se nazvati okolnošću stoga što se mistik još nije na nj navikao, ali kada kasnije, kroz praksu, on postane stalnim obilježjem njegova mističkog života, prelazi u postignuće. Uzmimo, na primjer, stav kritičkog ispitivanja (*muḥāsaba*) nekoga sopstva s moralnog gledišta; kada mistik tek prihvati ovaj stav, to je okolnost koja se ponavlja u različitim razdobljima; on dolazi i odlazi u intervalima. Stalnom praksom, međutim, mistik je u stanju docnije da ga učini trajnim obilježjem

[62] *'Awārif al-Ma'ārif*, Pogl. 56, str. 541-64.
[63] *Ibid.*, Pogl. 57, str. 565–578.





svoga normalnog života. Tada je to postignuće. Međutim, mistik pokušava da usvoji stav meditacije ili kontemplacije (*murāqaba*), koja postaje njegovom okolnošću. Iako je katkada u mogućnosti da kontemplira, zbog nemara i nekih drugih smetnji on meditaciju ne odabire kao stalno obilježje svoga života. Uporno i postepeno, on ipak postiže žuđeni cilj i dolazi dan kada kontemplacija postaje njegovim postignućem. Time sufija ulazi u treću fazu, u fazu opservacije (*mušāhada*), gdje percipira vlastitim očima tajne duhovnoga svijeta (to je u početku također okolnost i samo postupno, naporom pojedinca, ona prelazi u postignuće). Tako proizlazi da je »postignuće« psihička okolnost koja je rezultat napora pojedinca, dok je okolnost rezultatom Božanske Milosti. Svaki moralni stav obilježen je okolnošću i postignućem. Uzdržanost (*zuhd*), potpuno oslanjanje na Boga (*tawakkul*) i potčinjavanje zadovoljstvu Božanstva (*riḍā'*), primjerice, »imaju« i okolnost i postignuće: u jednoj fazi pojedinac ih je dosegao nakon stalnoga i teškog napora, a u drugoj oni postaju trajnim obilježjem života mistika zahvaljujući Božanskoj Milosti.[64]

Među okolnostima Suhrawardi razmatra ljubav, osjećanje bliskosti Boga (*qurb*), bogobojaznost, strahopoštovanje, sjedinjenje (*ittiṣāl*), grčenje (*qabḍ*) i ekspanziju (*basṭ*), dokidanje (*fanā'*) i postojanost (*baqā'*), itd.

LJUBAV – Postoji u čovjeku instinktivna ljubav prema ženi, bogatstvu, i djeci, ali ljubav kojoj mistik smjera nije instinktivna. Ona teče iz srca pojedinca pošto je dostigao određenu razinu moralnog razvoja gdje su sve njegove sposobnosti i težnje usmjerene ka ostvarenju jedinstva s Bogom. Tada se u njemu javlja osjećanje ljubavi i sve su naklonosti potčinjene njoj. On počinje da osjeća ljubav prema Bogu punom snagom instinktivnog nagnuća i svjesnog cilja. Prema Suhrawardiju postoje četiri vrste ljubavi: (1) ljubav apetitivne duše (*nafs*), (2) razumska ljubav, (3) ljubav srca kao simbol duhovne percepcije i (4) ljubav duše (*rūḥ*). Ljubav prema Bogu koja je ideal mistika kombinacija je svih ovih ljubavi.

Kada se u mistiku pojavi ljubav na osnovu prva tri izvora, ona se naziva općom ljubavlju koja je rezultatom izravnog shvaćanja (*mašāhada*) Božjih atributa. Ali kada mistik krene od atributa do Božje esencije (*ḏāt*), njegova ljubav poprima novu dimenziju; ona teče iz njegove duše i on je tako osposobljen da postigne svoj cilj. U ovoj fazi mistik postiže i usvaja sve Božanske atribute. Njegova ljubav postaje onime što Bog sâm ovako izražava: »Kada ljubim neku osobu, ja postajem njegovim očima, ušima, itd.«

BLISKOST (QURB) – To nije fizička blizina već su to samo psihičke sklonosti kada je mistik duboko svjestan intime s Najvišom Zbiljom. Qur'ān kaže: »Molite Mu se i približite Mu se.«[65] Na temelju toga Suhrawardi kaže da postizanje blizine zavisi o koncentraciji na Boga što omogućuje individui da prevlada stepene normalne svijesti. Postoje dvije faze u ovom procesu. Najprije, mistik pada u nešto poput transa i obuzet

[64] *Ibid.*, Pogl. 58, str. 578-82.
[65] Qur'ān, xcvi, 19.

je opijenošću (*sukr*); njegova samosvijest (*nafs*) nestaje u duhovnom svjetlu njegove duše (*rūḥ*). Slijedeća faza počinje kada *nafs* i *rūḥ* ponovno zadobiju svoje odvojene identitete, a pojedinac je duboko svjestan blizine i baš, unatoč tome, bjelodano je prisutna i svijest o drugosti koja je također uključena u ovaj odnos robovanja (*'ubūdīyya*) Bogu. On navodi riječi mistika: Slijedeći Sunnu postiže se *gnoza* (*ma'rifa*), izvršavanjem obaveznih zadataka (*farā'iḍ*) postiže se *bliskost*, dok se svakodnevnim 'ekstra' molitvama (*nawāfil*), postiže *ljubav*.

BOGOBOJAZNOST (ḤAYĀ') – Postoji izjava Svetog Poslanika: »Budi obazriv prema Bogu kao što on to zaslužuje.« Suhrawardi je tumači ovako: »Samo se onaj može nazvati obazrivim u odnosu spram Boga, koji pazi na svoje svakodnevno ponašanje prema Njemu, ima na umu svoju smrt i budući svijet, i kojega je srce prema ovom svijetu i njegovim zamkama hladno i neosjetljivo.«

Ali, ova obazrivost ili bogobojaznost kad je već dosegnuta jest postignuće (*maqām*) dok je bogobojaznost napose okolnost. Da bi je bliže odredio Suhrawardi navodi izjave nekih mistika. Jedan kaže: »Bogobojaznost i odanost (*uns*) lebde iznad srca i kada uvide da su ga obuzele umjerenost (*zuhd*) i pobožnost (*war'*), oni ulaze u nj, inače bi se udaljili.« Ova bogobojaznost jest potčinjavanje nečije duše Bogu radi postizanja veličine njegova dostojanstva (*ǧalāl*), dok je *odanost* zadovoljstvo koje duša iskušava u savršenstvu Njegove ljepote (*ǧamāl*). Kada se bogobojaznost i odanost spoje, to je kraj mističareva nastojanja. Prema abu Sulejmanu postoje četiri različita motiva djelovanja – strah, nada, strahopoštovanje i bogobojaznost; najbolja akcija je ona utemeljena na posljednjemu motivu.

SJEDINJENJE (ITTIṢĀL) – Kao što Nūri kaže, sjedinjenje je objava srca i osmatranje tajni. Postoje osobe koje postižu jedinstvo vlastitim naporom, ali ga gube čim ta nastojanja oslabe. To je posve prirodno, jer ljudski napori ne mogu da se drže na istome stupnju jačine duže vremena. Takva osoba se naziva *mufaṣṣal*. Međutim, jedinstvo koje preporučuje Suhrawardi jest ono koje je rezultat Božanske milosti a ne napora pojedinca. Osoba koja to postiže naziva se sjedinjeni (*wāṣil*). Međutim, postoji nekoliko razina ovoga sjedinjenja.

Postoji osoba koja prima prosvjetljenje iz Božanskih akcija. Takvoj osobi ne mogu biti pripisane akcije kako njegove, tako niti one drugih, jer je njegova uloga samo pasivna. Bog je taj koji izvršava sve akcije kroza nj i on gubi svu slobodu izbora i nezavisnosti akcije. Drugo, postoji prosvjetljenje iz Božanskih atributa. Ovdje primalac kroz objavu Božanskih atributa veličanstva i ljepote postiže poštovanje (*haiba*) i privrženost (*uns*). Zatim postoji prosvjetljenje Božanske esencije (ḏāt) koje je faza prema dokidanju (*fanā'*). Osoba je osvijetljena Božanskim svjetlom vjere i u opažanju Božanskog lica ona gubi svoju individualnost. To je slijedeće postignuće u sjedinjenju (*ittiṣāl*). Dostupno je tek nekolicini – *muqarrabīnima*, koji uživaju blizinu Boga. Iznad ovoga je posignuće duhovne percepcije (*ḥaqq al-yagīn*) kojom je udostojen malo tko i koje traje samo





trenutak: Božansko svjetlo potpuno prožima primaoca i to tako snažno da njegovo sopstvo (*nafs*) i srce osjećaju da je njima ovladalo to svjetlo. I unatoč tome što je riječ o rijetko dostizivu iskustvu što ga stiče samo mali broj odabranih, primalac osjeća da je on možda u nekoj pripremnoj fazi svoga putovanja ka sjedinjenju. To je dugo i teško putovanje za koje nije možda dovoljan ni vječni život.

SAŽIMANJE I ŠIRENJE (*QABḌ WA BASṬ*) – Ova dva emocionalna stanja ovise u svojim pojavljivanjima o određenim prethodnim uslovima. Njih je mistik najvjerojatnije već iskusio kada je prelazio râne faze onoga što Suhrawardi naziva okolnošću posebne ljubavi.[66]

Postoje neka emocionalna iskustva u okolnosti opće ljubavi koja se, čini se, podudaraju sa sažimanjem i širenjem, ali koja zapravo nisu drugo do strah (*hauf*) i nada (*rağā'*); u slijedećim navratima oni mogu biti ono što Suhrawardi naziva tugom (*hamm*) i zadovoljstvom (*nišāṭ*), što onaj koji stječe iskustvo miješa sa sažimanjem i širenjem. Tuga i zadovoljstvo struje iz sopstva (*nafs*) koje je još u apetitivnoj fazi (*nafs–i ammāra*) – dakle, na stupnju prijemljivu za težnju ka zlu. *Hamm* je osjećaj nezadovoljstva iskušana kada ne uspije postignuće cilja samoljubavi, dok je *nišāṭ* vrh talasa kada je more ugađanja vlastitu zadovoljstvu posve mirno. Samo kada mistik uđe u slijedeću fazu povezanu sa fazom posebne ljubavi i kada njegovo apetitivno sopstvo postane pokajničkim (*nafs–i lawwāma*), mogu se pojaviti istinski oblici sažimanja i širenja. Procés sažimanja rezultat je psihičkog stanja kada je sopstvo (*nafs*) u uzdizanju, dok širenje slijedi kada je srce (kao organ duhovne percepcije) u usponu. Kada apetitivno sopstvo postane pokajničkim (*lawwāma*), onda postoji stalno uzdizanje i silaženje u podstrekavanju na zlo; katkada poticanje dobra ima prednost, a katkada postoji tendencija prema drugom polu. Pojava sažimanja i rastezanja odgovara ovim polovima života sopstva. *Nafs* je koprena mraka, a srce je veo svjetla, i sve dok je osoba u domašaju ovih koprena, ona nastavlja da iskušava sažimanje i rastezanje. Ali, čim je iza dosega koprena, ovi procesi također nestaju. U iskustvu dokidanja (*fanā'*) i trpljenja (*baqā'*) nema ni sažimanja ni rastezanja: oni su tijesno vezani sa sviješću o sopstvu.

Prema nekim sufijama, mistik u svome duhovnom razvitku prvo iskušava sažimanje, a potom rastezanje (Suhrawardi se s time slaže). Međutim, postoje određene situacije kada je ovaj slijed obrnut. U toku širenja primalac je ushićen i sretan. Ova sreća se potom cijedi kroza sopstvo (*nafs*), po prirodi sklono da je interpretira apetitivno; tako se širenje izopačava u stav zadovoljstva. Na ovome stupnju sažimanje nužnosti *sili* sreću da sopstvo dovede u stanje zdravlja i uravnoteženosti.

Da je sopstvo lišeno težnji ka krajnostima, mistič ar bi bio u vječitu stanju širenja (*basṭ*) i blaženstva. Kada sopstvo kreće ka posljednjoj fazi razvitka i kada postaje zadovoljnom dušom ono dosiže pun sklad i stoji

[66] Kao što je prethodno rečeno u ovom poglavlju, opća ljubav je rezultat posmatranja božanskih atributa kao odijeljena od posebne ljubavi koja se pojavljuje kada mistik prijeđe na posmatranje biti Božanstva (ḏāt).

onkraj suprotnosti dobra i zla. Za takvu osobu sažimanje i širenje ne opstoje...

DOKIDANJE I POSTOJANOST (FANĀ' WA BAQĀ') – Prema Suhrawardiju, ono što većina mističara opisuje kao stanje dokidanja *(fanā')* nije u stvari *fanā'* već nešto drugo. Prema nekima, *fanā'* je iščeznuće bilo kakvih sklonosti, odsustvo svih stremljenja prema zadovoljenju svjetovnih želja itd. Ovo stanje, prema Suhrawardiju je ono što je uključeno u pokajanje istinskog tipa *(tauba al-naṣūḥ)*. Prema nekima, *fanā'* je ukidanje zlih atributa, a *baqā'* postojanost dobrih atributa. Ovo, opet, prema Suhrawardiju, nije istinsko *fanā'* i *baqā'*, već bi to bio rezultat moralnog preobraženja i pročišćenja *(tazkiya)*. Postoje mnoge faze *fanā'* ali stanje apsolutnog *fanā'* je ono kada je Biće Boga tako nadmoćno i sveobuhvatno da je svijest konačnoga sopstva potpuno izbrisana. On navodi s odobravanjem slijedeći događaj kao istinsko predstavljanje stanja dokidanja *(fanā')*: neki čovjek je pozdravio Abdullaha b. Omera dok je ovaj bio zaposlen obilaskom *(ṭawāf)* Kabe, te mu Omer nije otpozdravio. Docnije je čuo da se taj čovjek žalio nekima zbog toga. Na to je Abdullah b. Omer odgovorio da je on tada bio sjedinjen s Bogom, da stoga nije bio svjestan sâma sebe, te da pogotovu nije mogao čuti druge.

Postoje dvije vrste *fanā'*. Prva je prividno dokidanje *(fanā' al-ẓāhir)*. Ovdje mistik prima iluminaciju kroz Božansku akciju s rezultatom da kod njega nestaju sloboda akcije i izbora. On vidi sve akcije, kako svoje tako i drugih, da emaniraju izravno od Boga. Na stupnju stvarnog dokidanja *(fanā' al-bāṭin)* mistik prima iluminaciju od Božjih atributa i Njegove esencije *(ḏāt)* tako što njime ovladava Božanski *amr* do te mjere da on postaje posve neprijemljiv za pogrešne težnje svih vrsta.

Neki u stanju dokidanja potpuno gube svijest, ali prema Suhrawardiju to nije bitno obilježje ovoga stanja.

U stanju postojanosti *(baqā')* mistik obnavlja moć akcije koju je prethodno ukinuo. Bog mu daje svu slobodu djelovanja kakvu on želi i kako situacija zahtijeva. U ovom stanju on je svjestan obaveza kako prema svijetu tako i prema Bogu, to ne smeta jedno drugom. Njegov zadatak prema svijetu ne uzrokuje da on zaboravi svoju obavezu prema Bogu niti njegovo sjedinjenje s Bogom priječi da on usmjeri svoju pažnju prema svjetovnim stvarima.

Prividno ukidanje *(fanā' al-ẓāhir)* je za one koji su u postignuću srca i zauzeti emocionalnim okolnostima, dok je stvarno dokidanje *(fanā' al-bāṭin)* za one koji su prošli taj položaj i postigli jedinstvo s Bogom i za one koje on naziva *bi-Allah* (s Bogom).[67]

SJEDINJENJE I RAZDVAJANJE (ĞAM' WA TAFRIQA) – Prema Ğunaidu, bliskost Bogu u ekstazi *(wağd)* je *sjedinjenje*, dok je osjećaj jastva *(bašrīyya)* i odustva od Boga *(gaiba)* tj. svijest o sebi – *odvajanje (tafriqa)*. Suhrawardi prihvata ovaj stav i kaže da je okolnost kada se mistik osjeća sjedinjenim s Bogom *(tauḥīd al-tağrīd)* nazvana sjedinjenjem *(ğam')*, dok se u običnim

[67] *'Awārif al-Ma'ārif*, Pogl. 61, str. 623-53.





i normalnim okolnostima svijesti mistik osjeća odvojenim individualitetom od vlastita sopstva kao i od drugih stvari i to stanje naziva se odvajanjem *(tafriqa)*. On dodaje da su ova dva stanja komplementarna: ako zanemarujemo sjedinjenje past ćemo u negaciju Božanskih atributa *(ta'ṭīl)*, a ako zanemarujemo odvajanje, to vodi do jerezi *(ilḥād)* i poricanja Boga *(zandaqa)*. Sjedinjenje je rezultat dokidanja u Bogu, dok je razdvajanje odnos pokorna sluge spram Boga. Sjedinjenje je rezultat čovjekova posjedovanja duše, dok razdvajanje duguje svojoj tjelesnosti, i tako dugo dok opstoji spoj duše i tijela, sjedinjenje i razdvajanje moraju u životu mistika biti jednako respektirani.

Postoji drugo stanje koje mistici nazivaju sjedinjenjem sjedinjenja *(ğam' al-ğam')*. Kada mistik stremi Božjoj akciji on je u stanju odvajanja; kada gleda ka Božjim atributima on je u stanju sjedinjenja; a kada gleda Božju esenciju on je u stanju sjedinjenja sjedinjenja.[68]

PROCES SAMOPROČIŠĆENJA – Idealni život, prema Suhrawardiju, je život savršena čovjeka koji je, unatoč najvišim duhovnim dostignućima ipak svjestan svoje potčinjenosti Zakonu *Šerijata*. Međutim, ovaj stupanj pročišćenja ne može se postići bez duga samoumrtvljivanja, što zahtjeva samoispitivanje, okrenutost prema unutra, kontemplaciju, pobožnost, potčinjavanje Božjoj volji i stav potpuna odvajanja. Iskra života koja je bljesnula u srcu mistika ima vlastiti čar, ali ona ne može goriti ako se stalno ne dolijeva ulje, što proizlazi iz stalnih napora prema asketizmu. On dobiva tek daleki odsjaj Beskonačne Ljepote, tek njezin tračak i opčinjen je; ali taj letimičan uvid u Beskonačnu Ljepotu potvrđuje prolaznost. Sufija želi da to iskustvo bude što ekstenzivnije i što intenzivnije. On želi da učvrsti i obogati to iskustvo – otuda nužnost čitava procesa samopročišćenja. Rezultat je drugo rođenje iz maternice duha u carstvo ponovno probuđena duha.

Suhrawardi iznosi pojedinosti ovoga procesa postepenog prosvjetljenja. Postoje četiri prethodna stanja: vjerovanje, pokajanje *(tauba)*, uzdržanost, istrajnost u neporočnim i valjanim akcijama. Ova četiri stanja moraju biti dopunjena još nekim elementima bitnima za asketizam – minimumom konverzacije, minimumom hrane, minimumom ostajanja kod kuće i minimumom kontakta s ljudima.

Pokajanje *(tauba)* prošlih manjkavosti i odlučnost da će se izbjegavati u budućnosti imaju smisla samo ako osoba svoje misli konstantno drži na uzdi i ako je potpuno svjesna u svim situacijama.[69] Međutim, da bi se održalo ovo psihološko stanje pokajanja potrebne su određene pretpostavke: prvo je samoispitivanje *(muḥāsaba)*, a drugo povlačenje u sebe ili meditacija *(murāqaba)*. Neki čovjek je upitao Wāsṭija, koje je djelo najbolje a ovaj je odgovorio: »Izvana samoispitivanje, a iznutra meditacija; jedno drugo usavršava, jedno drugome pomaže da se očuva stav

[68] *Ibid.*, str. 655-57.

[69] On ih naziva karanjem samog sebe *(zağr)*, opominjanjem *(intibāh)* i osvještavanjem *(bidāri)*.

pokajanja u sufiji što vodi koncentraciji na Boga i sjedinjenju s Bogom *(ināba).*«

Drugo što je bitno za sufiju jest strpljenje *(ṣabr).* To je moralna osobina koja ga osposobljava da izdrži nestalnost života. Daleko je lakše pojedincu da pokaže hrabrost u nesreći nego u sreći, pa su mistični nerijetko govorili o značenju strpljenja u stanju izobilja koje se smatra višim od stanja strpljenja pokazana u stanju želje. Slijedeće stanje je stanje *riḍā'*, koje je na izvjestan način plodom obraćenja *(tauba)* kada sufija ulazi u sferu straha i nade: on se užasava težnje ka zlu i pošto je moralno dostigao visok stepen razvitka plaši se da ne podlegne iskušenjima. Ovo osjećanje straha stoga služi da ga drži svjesnim i da ga čini opreznim prema zadovoljstvu njegova nižeg sopstva. On se kaje i nada krajnjoj pobjedi nad zlim silama. Tako se život mistika kreće između ovih dvaju polova – naime, između straha i nade i postepeno dostiže stupanj što ga Suhrawardi naziva uzdržanošću *(zuhd);* to je unekoliko zbir svega što je do tada postignuto. Stupanj uzdržanosti, drugim riječima, jest stupanj gdje plodovi pokajanja *(tauba)* s konstituentima uzdržanosti (samoispitivanje, meditacija, strpljenje i dragovoljno potčinjavanje Bogu, pobožnost, nada i strah) konvergiraju i čine mistika-savršenim asketom koji živi, kreće se predstavlja biće u potpunu jedinstvu s Bogom i pouzdanju (*tawakkul*) u Njega. Ovaj drugi stupanj strpljenja razlikuje se od siromaštva *(faqr).* Faqīr je onaj koji je okolnostima natjeran da živi u siromaštvu, dok strpljiva osoba *(zāhid)* prihvata oskudicu dobrovoljno, čak i kad joj je obilje nadohvat.

Treći stepen je stabilnost u moralno vrlim akcijama. Prema Suhrawardiju *zāhid* koji ne slijedi Zakon *Šerijata* podložan je zastranjivanju. Samo kroz stalno djelovanje za Boga *('aml li – Allah),* spominjanje *(ḏikr),* recitovanje Qur'āna, molitve i meditaciju *(murāqaba),* mistik se može nadati da će postići svoj cilj koji je *'ubūdīyya,* potpuno potčinjavanje Bogu. Sahl b. Abdullah Tustari kaže o tome stupnju: »Kad čovjek prođe kroz pokajanje, kad postane uzdržan i kada ustrajava u dobrim djelima, on postiže stupanj sopstva, postaje potpuno pasivan prema Božanskoj Volji, određujući vlastitom voljom da više neće koristiti slobodu izbora i akcije. Tada postiže punu moć djelovanja i slobodu djelanja, jer se poistovjetio s Božjom Voljom. Njegovo samoodređenje ekvivalentno je Božjemu određenju; njegova podložnost padanja u zamku zlih iskušenja i neznanja, potpuno je izbrisana.«

Prema Suhrawardiju stupanj napuštanja slobode izbora i djelovanja jest stupanj dokidanja, dok drugi stupanj na kojem mistik slobodno djeluje, jer njegova volja slijedi Božju volju, jeste stupanj istrajavanja u Bogu. To je zamjena smrtnog sopstva vječnim, materijalnoga duhovnim, ljudskoga Božanskim. Mistik je na tom stupnju savršen sluga.[70]

[70] *'Awārif al-Ma'ārif,* pogl. 59, str. 585-600.





## BIBLIOGRAFIJA

Šejh Abdulkadir Ğīlāni, *Futūḥ al-Gaib,* urdu prijevod, Lahore, 1344/1925; Šejh Šihāb al-Dīn Suhrawardi, *'Awārif,* al-Ma'ārif urdu prijevod, Newal Kishore Press, Lucknow, 1926; *Islāmi Taṣawwuf,* urdu prijevod ibn Qayyimovog *Ṭarīq al-Hiğratain w-al-Bāb al-Sa'ādatain,* al-Hilāl Book Agency, Lahore, b. d.; Percy Sykes, *A History of Persia,* Vol. II, Macmillan & Co., London, 1951; E. G. Browne, *A Literary History of Persia,* Vol. II, Cambridge University Press, 1951.

POGLAVLJE XIX

# *Šihāb al–Dīn Suhrawardi Maqtūl*

Intelektualni život islama i hrišćanstva, dviju sestrinskih civilizacija u srednjem vijeku, mnogo bi se međusobno usporediti zbog uloge koju je u njima igrala aristotelovska filozofija. Peripatetičarsko učenje i filozofija došli su na Zapad posredstvom arapskih prijevoda u sedmom / trinaestom stoljeću i konačno zavladale do te mjere da su zamijenile Augustinovu i Platonovu mudrost ranijega razdoblja (ove su poražene tek humanističkim racionalizmom renesanse). U islamu je napad sufija i teologa na racionalistički aspekt aristotelovske filozofije bio oslabio istodobno kada je ojačala filozofija na hrišćanskom Zapadu i kada je zamijenjena u muslimanskom svijetu doktrinarnim sufizmom Muḥyi al–Dīn ibn 'Arabija i *Ḥikmat al–išrāqom*[1] ili iluminativnom mudrošću šejha al–Išrāqa Šihāb al–Din Yahyā ibn Habaša ibn Amīraka Suhrawardija,[2] a obojica su tragali za jednom uspješnom realizacijom »istine« i zamijenili racionalizam peripatetičarske filozofije intelektualnom intuicijom (ḏauq).

## A

## *Život, djela i izvori doktrinâ*

Šihāb al–Dīn Suhrawardi, čija je išrāqi mudrost igrala tako veliku ulogu u intelektualnom i duhovnom životu islama, a posebno šī'izma,

[1] Arapska riječ *ḥikma* nije ni filozofija, kako se obično shvata u modernom evropskom jeziku, tj. ovaj ili onaj oblik racionalizma, niti je teologija. Ona je, strogo govoreći, teozofija kako je shvaćena u njezinu izvornome grčkom smislu i ni na koji način nije povezana sa pseudospiritualističkim pokretima ovoga stoljeća. Ona je, dakle, mudrost utoliko koliko je latinski korijen *sapere*, kao arapska riječ ḏauq po kojoj je ova mudrost poznata, znači kušati. Još više, ona se može odrediti kao spekulativna mudrost zbog toga što *speculum* znači ogledalo, a ova mudrost nastoji da učini čovjekovu dušu ogledalom u kojem se reflektuje božanska spoznaja.

[2] Šihāb al–Dīn Suhrawardi se često naziva al–Maqtūl, tj. onaj koji je ubijen, jer je pogubljen zbog određenih nesmotrenih formulacija. Mi ćemo ga nazivati Šejh al–Išrāq, dakle imenom po kojemu je općenito poznat među svojim učenicima.





rođen je u Suhrawardu, selu blizu današnjega Zinǧāna u sjevernoj Perziji 549/1153. godine. Studirao je prvo kod Mağd al–Dīn Ǧili–ja u Marāgi, a docnije kod Ẓahīr al–Dīn Qārija u Isfahanu. Kada je završio formalne studije, započeo je putovanje Perzijom. Susretao je razne sufijske učitelje i koristio njihovo prisustvo i nauk. Tokom toga razdoblja proveo je mnogo vremena u meditaciji, prizivanju i duhovnim povlačenjima. Prokrstario je regionima Anadolije i Sirije i zavolio gradove ovih zemalja. Na jednom od svojih putovanja, idući od Damaska u Alep sreo je Malik Ẓāhira, sina Ṣalāhudīn Ayyūbija, slavnoga muslimanskog vladara. Malik Zāhir se počeo zanimati za Šihāb al–Dīna i ponudio mu je da ostane na njegovu dvoru. Učitelj *išrāqa* pao je u nemilost religioznih autoriteta u gradu, jer su neke od njegovih stavova držali opasnima za islam. Tražili su za nj smrtnu kaznu, a kada je Malik Ẓāhir to odbio, obratiše se Ṣalāhudīnu samome koji je zaprijetio sinu abdikacijom ukoliko ne posluša religiozne vođe. Šihāb al–Dīn je zbog toga bio uhapšen 587/1191. u trideset i osmoj godini života i ugušen ili umoren glađu.[3]

Mnogo čudnih događaja vezano je za Suhrawardijev život i mnogo priča isprelo se o njegovim neobičnim moćima. Izraz njegova lica bio je upečatljiv svim savremenicima: raščupane kose, lijepe brade i prodornih očiju, ostao je u dubokom sjećanju svih koji su ga znali i zbog britka uma. Poklanjao je malo pažnje svojoj odjeći. Katkada je nosio vuneni ogrtač sufija, katkada svilenu odoru dvorjanina. Njegov kratki i tragičan život sličan je Hallāǧovu životu (koga je često citirao), i životu sufije pjesnika Ain al–Quḍḍāt Hamadānija koji je doživio istu sudbinu nekoliko godina docnije.

Suhrawardijevi spisi su brojni unatoč njegovu kratkom i burnom životu. Neki su izgubljeni, neki objavljeni, a neki su ostali u rukopisu u bibliotekama Perzije, Indije i Turske.[4] Za razliku od svojih prethodnika – ibn Sīna i al–Gazālija, on nikada nije preveden na latinski i stoga nikada nije bio dobro poznat u zapadnom svijetu. Ipak, njegov utjecaj na Istok bio je uglavnom veći nego ibn Sīnin i bilo koja historija islamske filozofije koja bi zanemarila njega i školu *Išrāq* bila bi nepotpuna. Historije islamske filozofije koje su pisali zapadnjaci, kao Munk i de Boer, obično su završavale s ibn Rušdom, jer su ovi autori poznavali samo aspekt islamske filozofije koji je utjecao na latinsku skolastiku. Zapravo, sedmo / trinaesto stoljeće daleko je od toga da bi predstavljalo kraj spekulativne misli u islamu, i označava početak ove najznačajnije škole *Išrāqa*. Suhrawardijevi spisi došli su na Istok u isto vrijeme kada je peripatetična filozofija putovala na zapad prema Andaluziji, a odatle preko utjecaja ibn Rušda i drugih u Evropu.

[3] Najbolji izvor za biografiju Šihāb al–Dīn je *Nuzhat al–Arwāh* wa *Rauḍat al–Afrāḥ* njegova učenika i komentatora Šemsudina Šahrazūrija. Vidi također O. Spies i S.K. Khattak, *Three Treatises on Mysticism*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1935, str. 90–101; H. Corbin, *Suhrawardi d'Alep fondateur de la doctrine illuminative (išrāqi)*, G. P. Maisonneuve, Paris, 1939.

[4] Mnogo se zahvaljujemo prof. M. Minovi i Mr. M. Dānešpazhuh s Univerziteta u Teheranu i dr. M. Bayāniju, direktoru Nacionalne biblioteke u Teheranu, koji su nam ove rukopise učinili dostupnima.

Postoji ukupno oko pedeset naslova Suhrawardijevih spisa koji su došli do nas u raznim historijama i biografijama.[5]

Oni se mogu podijeliti u pet kategorija:[6]

1. Četiri velike doktrinarne rasprave; prve tri bave se aristotelovskom (mašā'i) filozofijom s izvjesnim modifikacijama, a četvrta je o osmoj *išrāqi* mudrosti. To su ova djela, sva na arapskom; *Talwīhāt, Muqawwamāt, Muṭārahāt* i *Ḥikmat al–Išrāq*.[7]

2. Kraće doktrinarne rasprave kao *Hayākil al–Nūr, al–Alwāḥ al–'Imādīyya, Partau–Nāmeh, I'tiqād al–Ḥukamā', al–Lamaḥāt, Yazdān Šināḫt* i *Bustān al–Qulūb*.[8] Sva ova djela dalje objašnjavaju sadržaj velikih rasprava. Ovi spisi dijelom su na arapskom, a dijelom na perzijskom jeziku.

3. Uvodne priče pisane simboličkim jezikom opisuju putovanje posvećenika do gnoze *(ma'rifa)* i iluminacije *(išrāq)*. Ove kratke rasprave pisane su na perzijskom i tu spadaju: *'Aql–i Surḫ Âwāz–i Par–i Ğibrā'īl, al–Gurbat al Garbīyya* (također na arapskom), *Lugat–i Mūrān, Risāla fi Ḥālat al–Tufūlīyya, Rūzi ba Ğamā'at–i Ṣufiyān, Risāla fi al–Mi'rāğ–i Sāfīr–i Sīmurg*.

4. Komentari i transkripcije ranih filozofskih i posvećeničkih tekstova svete Knjige kao prijevod na perzijski *Risālat al-Ṭā'ir* od ibn Sīne, komentar ibn Sīnine *Išārāt wa Tanbīhāt* na perzijskom i rasprava *Risāla fi Haqīqat al 'Išq* koja je zasnovana na ibn Sīninoj *Risālat al–'Išq* i njegovi komentari kuranskih stihova i Ḥadīṭa.[9]

5. Molitve, litanije, prizivanja i ono što bi se moglo nazvati časoslovi koje Šahražūri sve naziva *al–Wāridāt w–al–Taqdīsāt*.

Ova djela i veliki broj komentara pisanih o njima tokom posljednjih sedam stoljeća formiraju veliki korpus tradicije *išrāqa* i blago su tradicionalnih doktrina jer sjedinjuju mudrost sufizma i hermetizma, te pitagorejsku, platoničku, aristotelijansku i zoroastrijsku filozofiju zajedno s nekim drugim elementima. Postoji malo sumnje da je Suhrawardi mnogo dugovao islamskim filozofima, posebno ibn Sīni, za formulaciju mnogih svojih ideja; štaviše, pošto je on sufija isto onoliko koliko i filozof, ili bolje

[5] Vidi uvod u M. Bayani, *Dau Risāleh–i Fārsi–i Suhrawardi*, Teheran, 1925.

[6] Mi slijedimo dijelom klasifikaciju H. Corbina, iako donekle izmijenjenu. Vidi Suhrawardi, *Opera Metaphysica et Mystica*, ed. H. Corbin, Vol. I, Ma'ārif Mathaasi, Bibliotheca Islamica, Istanbul, 1945, »Prolégomène«, str. xvi id.

[7] Metafizički odjeljci prvih triju rasprava publikovani su u prvom tomu *Opera* od Corbina, a kompletna *Ḥikmat al–Išrāq* u drugom tomu pod nazivom *Oeuvres philosphiques et mystiques (Opera Metaphysica et Mystica, II)* Institut Franco–Iranien, Teheran i Adrien Maisonneuve, Paris, 1952. U daljnjem tekstu mi ćemo ova dva toma navoditi kao *Opera*, tomovi I i II.

[8] Rasprava *Yazdan Šināḫt* često se pripisuje Ain al–Quddat Hamadāniju i njeno autorstvo ostaje u svakom slučaju pod sumnjom. *Bustān al–Qulūb* se također pojavila pod nazivom *Rauḍat al Qulūb*, a katkada se pripisivalo Sayyid Šarif Ğurğānīju.

[9] Komentar o Fārābijevu *Fuṣūṣu* o kojemu nema nikakva traga, također se njemu pripisuje.





rečeno teozof[10], on duguje utjecaj kako za duhovnu inspiraciju tako i za svoje učenje lancu sufijskih učitelja prije njega. Točnije, on duguje Ḥallāğu koga tako često navodi, i al–Gazāliju čiji je *Miškāt al–Anwār* igrao tako značajnu ulogu u njegovu učenju o odnosu svjetla prema imāmu.

Suhrawardi je također došao pod utjecaj zoroastrijskog učenja, posebno u angelologiji i simbolizmu svjetla i tame.[11] On je identificirao mudrost starih zoroastrijskih mudraca s Hermesovom mudrošću, te prema tome i sa prearistotelovskim filozofijama, posebno s Pitagorom i Platonom, čije učenje je nastojao da oživi. Konačno, bio je pod izravnim utjecajem široke tradicije hermetizma koja se smatra ostatkom starih egipatskih, kaldejskih i sabejskih doktrina, koje su doživjele metamorfozu unutar helenističkog modela i utemeljene na prvobitnom simbolizmu alhemije. Suhrawardi je smatrao sebe obnoviteljem vječne mudrosti, *philosophia perennis*, ili one koju se naziva *Ḥikmat al–Ladunnīyya* ili *Ḥikmat al–'Atīqa* koja je oduvijek postojala među Hindusima, Perzijancima, Babiloncima, Egipćanima i Grcima sve do Platonova doba.[12]

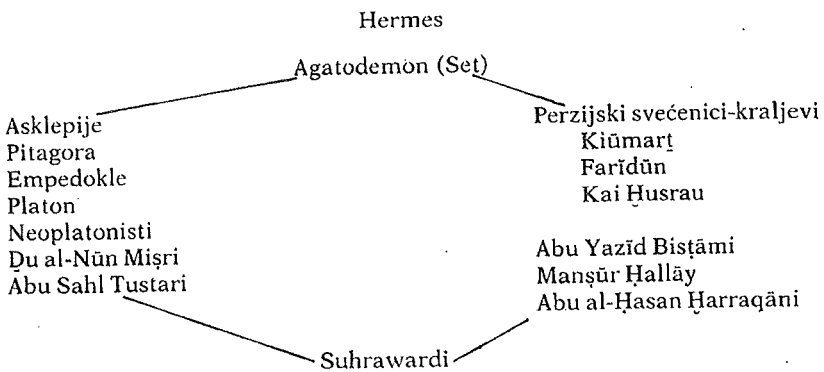
Suhrawardi i njegova škola pokazivali su veliko zanimanje za historiju filozofije. Ova škola radije identificira filozofiju s mudrošću nego s racionalnom sistematizacijom. Filozofija za nju ne počinje s Platonom i Aristotelom (prije bi se reklo da ona s njima završava). Zaogrćući mudrost u racionalističku odoru, Aristotel joj je ograničio perspektivu i odvojio je od sjedinjujuće mudrosti starih mudaraca[13]. Sa stanovišta *Išrāqa* Hermes ili Profet Idrīs je otac filozofije koju je primio kao objavu s neba. Njega je slijedio lanac mudraca u Grčkoj i staroj Perziji, a docnije je islam unificirao mudrost prethodnih civilizacija u svom miljeu. Lanac prijenosa *išrāqi* doktrinâ, valja shvatiti više simbolički nego historijski, a dalo bi ga se šematizirati na slijedeći način:

[10] *Ḥakīm muta'allih*, čime Suhrawardi drži sebe i mudrace prije sebe su zapravo teozofi (izraz za grčke mudrace). Vidi Prolegomene od H. Corbina za Suhrawardijeva *Opera*, Vol. II, str. xxiv.

[11] Suhrawardi je briljiv u razlikovanju između egzoteričkih zoroastrijanaca i mudraca među zoroastrijcima koje on slijedi. On piše u *Kalimāt al–Taṣawwuf:* »Postojale su među starim Perzijancima zajednice ljudi koji su vodili ka Istini, a Bog ih je vodio na Pravi Put. Bili su to stari mudraci posve nesličnі s onima koje zovu Magi. To je ona velika i svijetla mudrost o kojoj svjedoče iskustva Platona i njegovih prethodnika i koju mi ponovo oživljavamo u našoj knjizi nazvanoj *Ḥikmat al-Išrāq*.« MS., Ragip, 1480, fl. 407b, Istanbul, citirano u djelu Corbina, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi*, Edition du Courrier, Teheran, 1946, str. 24. Također Biblioteka Univerziteta u Teheranu MS. 1079, str. 34. id.

[12] *Muṭārḥāt*, Physics, Book VI, citirani oblici u H. Corbinu, Suhrawardi, *Opera*, Vol. I, str.

[13] Izvorno je filozofija kao i svi oblici mudrosti sastavljena od doktrine, rituala i »duhovne alhemije«. U grčkoj civilizaciji prvi element se postepeno odvojio od drugih i sveden je na teorijsku formu spoznaje koja je postala poznata kao filozofija. U pedeset i petom odjeljku *Talwīhāta*, Suhrawardi piše kako je u snu vidio Aristotela koji je najsličniji Plotinu, autoru *Aristotelove teologije*, te da ga je upitao jesu li islamski peripatetičari bili doista filozofi. Aristotel je odgovorio: »Ne, jedan od hiljadu.« Iako su bili sufije, Bistāmi i Tustari su stvarno filozofi. Aristotel je rekao Suhrawardiju da se probudi u sebi i da prođe s onu stranu teorijske spoznaje (*'ilm sūri*) prema valjanom obistinjenju ili »spoznaji prisustva« (*'ilm ḥudūri ili šuhūdi*). Vidi Prolegomene od H. Corbina u Suhrawardi, *Opera*, Vol. I, str. 1 xx.




U uvodu svog djela *Ḥikmat al-Išrāq*, Suhrawardi eksplicitno izlaže prirodnu *išrāqi* mudrost i njezin odnos prema starim učenjima. On piše: »Iako sam prije sačinjavanja ove knjige napisao veći broj zbirnih rasprava o Aristotelovoj filozofiji, ova knjiga razlikuje se od njih i ima svoj specifičan metod. Svi njezini materijali nisu sakupljeni promišljanjem i rezoniranjem, već intelektualnom intuicijom, kontemplacijom, a u tome je značajnu ulogu igrala asketska praksa. Kako naše riječi nisu proizvod sredstava racionalne demonstracije, već unutrašnje vizije i kontemplacije, one ne mogu biti opovrgnute sumnjama ili zavođenjima skeptika. Tkogod putuje (*sālik*) putem istine moj je drug i pomoć na tom Putu. Postupak učitelja filozofije, božanskog Platona, bio je isti i mudraci koji su prethodili Platonu u vremenu, kao Hermes, otac filozofije, slijedili su isti put. S obzirom na to da su stari mudraci, zbog neznanja masa, izražavali svoje misli u tajnim simbolima (*rumūz*), odbijanja kojima su bili izloženi odnosila su se na izvanjsku stranu ovih izjava, a ne na njihove stvarne namjere. *Išrāqi* mudrost koja je utemeljena na dva principa – svjetlu i tami, osnovali su perzijski mudraci kao što su Ğāmāsp, Faršādšūr i Būzarğumihr, i ona je među tim skrivenim, tajnim simbolima. Ne smije se nikada misliti da su svjetlo i tama, koje se pojavljuju u našim izrazima, isti kao oni koje koriste nevjerni Magi ili jeretički Manihejci, jer nas oni konačno uvlače u idolatriju (*širk*) i dualizam.«[14]

[14] Suhrawardi, *Opera*, Vol. II, str. 10-11. Neki moderni interpretatori Suhrawardija misle da je možda čak bio antiislamist i čovjek sklon zoroastrijancima. A. von Kremer u svojoj *Geschichte der Herrschenden Ideen des Islam*, Leipzig, 1868, str. 89 id., piše da je Suhrawardi pripadao struji koja je bila protiv islama. S druge strane, učeni interpretator Suhrawardija, H. Corbin, inzistira na ulozi Šaih al-išrāq u obnavljanju filozofije zoroastrijske Perzije i na njegovoj sklonosti ka zoroastrijskim i manihejskim idejama, iako ovaj preporod ne smatra pokretom protiv islama, već prije integracijom starih perzijskih mitova u »prizmu islamske duhovnosti«. U svakom slučaju, sva stanovišta koja *išrāqi* mudrost smatraju jednostavno preporodom zoroastrizma ili manihejstva brkaju formu i duh. Nema sumnje da je Suhrawardi koristio mazdeanske simbole – osobito kada je riječ o angelologiji, ali to nije više razlogom da ga nazovemo mazdejcem nego što bi bilo nazvati Ğābir ibn Ḥayyāna sljedbenikom egipatske religije, zbog toga što je koristio hermetičke simbole. Jedini kriterij ortodoksije u islamu jest, prvo, *šahāda* (*la ilāha ill-Allāh*) i prema tome za Suhrawardija se ne može reći da je izvan granica islama, ma kako strane bile njegove formulacije. Još više, učenici *Išrāqi* škole mislili su da su perzijski mudraci o kojima govori Suhrawardi živjeli prije Platona i Pitagore, a ne tokom sasanidskoga razdoblja. Osobina islama da integrira različite elemente u sebe ovdje je evidentnija nego drugdje i ne treba je tumačiti kao skretanje s pravog puta (*ṣirāt al-mustaqīm*) ili odstupanje od opće ortodoksije koja obuhvata sve perspektive unutar tradicije. Zadatak islama jest uspostavljanje iskonske tradicije tako da bi se sva strujanja starih religija i kultura ulijevala u nj ne muteći ni na koji način njegovu čistoću.





B

## *Značenje išrāqa*

Arapska riječ *išrāq* znači *prosvjetljenje a riječ mašriq* znači *istok*. Obje su etimološki izvedene iz korjena *šarq*, tj. *izlazak sunca*. Još više, pridjev *prosvjetljujući*, *mušriqīyya* i orijentalni *mašriqīyya* na arapskom se pišu na isti način. Simboličku identifikaciju Orijenta sa svjetlom, koja je inherentna arapskom jeziku, često su koristili *išrāqi* mudraci; ona je dovela do mnogih teškoća u interpretacijama ove mudrosti koja je prosvjetljujuća i orijentalna. Već u svom djelu *Manṭiq al-mašriqīyyīn*, kojega je velik dio izgubljen, ibn Sīna ukazuje na orijentalnu mudrost koja je superiorna u odnosu na općenito prihvaćenu peripatetičku (*mašā'i*) filozofiju.[15] Zbog činjenice da riječ *mašriqīyyūn* može biti pročitana kao *mušriqīyyūn* na arapskom, što će kasnije značiti *prosvjetljujući*, mogao bi tkogod protumačiti ezoteričko učenje, koje ibn Sīna predlaže kao prosvjetljujuće, kao da je orijentalne naravi. Od čuvenog članka Nallina[16], došlo je do općeg shvatanja da je čitanje orijentalno i nema nikakve veze sa prosvjetljenjem. Ipak, iako ovaj stav može biti jezički korektan, on je bitno ograničen u tome što ne računa s dubokim simbolizmom inherentnim ovome jeziku i ne priznaje veliki dug Suhrawardijev i onaj *išrāqi* mudrosti, ibn Sīni.

Suhrawardi piše da je ibn Sīna htio da obnovi orijentalnu filozofiju, ali nije uspio da dođe do neophodnih izvora.[17] Ipak, ako uzmemo u obzir kako je Suhrawardi slijedio svetu geografiju Orijenta svjetla i Okcidenta tame u uvodnoj trilogiji ibn Sīne–*Ḥayy ibn Yaqẓān*, *Risālat al-Ṭā'ir* i *Salāmān wa Absāl*, kako je Šejh al-Išrāq preveo neke rasprave ibn Sīnine na perzijski i kako dijelovi *Ḥikmat al-išrāqa* podsjećaju na ibn Sīnin komentar o Teologiji Aristotelovoj, postaće jasno kako su duboki korijeni *išrāqi* filozofije u nekim docnijim nearistotelovskim djelima ibn Sīninim i kako su iluminacija i Orijent sjedinjeni u ovoj formi mudrosti.

Sjedinjenje značenja iluminacije i Orijenta u terminu *išrāq* povezano je sa simbolizmom sunca koje izlazi na Orijentu i koje obasjava sve stvari tako da je zemlja svjetla identificirana sa zemljom gnoze i iluminacije.[18]

[15] Ibn Sīna, Mantiq al-Mašriqiyyīn, Kairo, 1338/1919, str. 2-4.

[16] A. Nallino, »Filosofia 'orientali' ed 'illuminativa' d'Avicenna *Rivista degli studi orientali*, Vol. X, 1925, str. 433-67. H. Corbin s pravom naglašava i iluminativni i orijentalni aspekt ibn Sīnine orijentalne mudrosti i njenu duboku vezu s *Išrāqi* školom Suhrawardija. Vidi Corbin, *Avicenne et Lerécit visionnaire*, Institut Franco-Iranien, Teheran, 1952-54, Vol. I. Introduction, str. iii.

[17] Suhrawardi, *Opera*, Vol. I, str. 195.

[18] U evropskim jezicima riječ »orijent« znači i *istok* i *okretanje na desno*, a tiče se istog simbolizma.

S obzirom na to da na zapadu sunce zalazi, tamo vlada tama, to je zemlja materije, neznanja ili diskurzivnog mišljenja, zapletena u mrežu vlastitih logičkih konstrukcija. Orijent je, s druge strane, svijet svjetla, pa prema tome, zemlja spoznaje i iluminacije, spoznaje koja transcendira prostu diskurzivnu misao i racionalizam. To je zemlja spoznaje koja oslobađa čovjeka od sama sebe i od svijeta, spoznaja koja je kombinacijom pročišćenja i svetosti.[19] Stoga Suhrawardi povezuje *išrāqi* mudrost sa starim svećenicima-kraljevima Perzije kao što Kai Ḫusrau i s grčkim mudraci kao što su Asklepije, Pitagora i Platon, čija mudrost je bila utemeljna na unutrašnjem pročišćenju i intelektualnoj intuiciji više nego na diskurzivnoj logici.[20]

U historijskom smislu, *išrāqi* mudrost je vezana s predaristotelovskom metafizikom. Ǧurǧāni u svom djelu *Ta'rīfāt* naziva sljedbenike *išrāqe* »filozofima čiji učitelj je Platon«. Abdurezak Kāšāni, čuveni sufija, u svom komentaru *Fuṣūṣ al-Ḥikama* autora ibn 'Arabija, piše da *išrāqiti* potječu od Seta, često identificirana s Agathodemonom, od kojega potječe upućivanje u zanate i hermetički redovi. Ibn Wahšīyya u svom djelu *Nabatejska agrikultura* pominje klasu egipatskih svećenika koji su bili djeca Hermesove sestre i koji su se nazivali *Išrāqiyyūn*.[21] Suhrawardi sam piše u svom djelu *Muṭārahāt* da su *išrāqi* mudrost imali mitski svećenici-kraljevi stare Perzije, Kiūmraṯ, Farīdūn i Kai Ḫusrau i da je potom prešla Pitagori i Platonu; Platon je bio posljednji među Grcima koji ju je posjedovao, a konačno su je naslijedili muslimanski sufije kao Ḏu al-Nūn Miṣri i Bāyazīd Bisṭāmi.[22]

Kako metafizički tako i historijski, *išrāqi* mudrost znači stari prediskurzivni oblik mišljenja koji je više intuitivan (*ḏauqi*) nego diskurzivan (*baḥṯi*) i koji nastoji da postigne iluminaciju asketizmom i pročišćavanjem. U rukama Suhrawardija ona je postala novom školom mudrosti integrirajući platonsku i aristotelovsku filozofiju sa zoroastrijskom angelologijom i hermetičkim idejama i postavljajući cjelokupnu strukturu u kontekst sufizma. Čitajući tekstove Suhrawardija srećemo se posebno s velikim brojem citata iz Qur'āna, Hadisa i izjava ranijih sufija i sa dubokom transformacijom u islamski oblik svih različitih ideja koje Suhrawardi upotrebljava. Tek tako integrirana i transformirana, *išrāqi* mudrost je mogla igrati tako značajnu ulogu u šī'izmu.

U uvodu *Ḥikmat al-išrāqa*, Suhrawardi nam predočava hijerarhiju onih koji znaju kako on ugrađuje staru mudrost u islam. Prema ovoj šemi postoje glavna četiri tipa »spoznavalaca«:

[19] Corbin konstatuje da je »*išrāq* spoznaja koja je orijentalna zbog toga što je ona sama Orijent spoznaje«. Suhrawardi, *Opera*, Vol. I, str. xxix.

[20] Riječ »um« upotrebljavamo posvuda u našim spisima u smislu »sredstvo gnoze«, izravne intuitivne spoznaje, gdje onaj tko spoznaje i ono što se spoznaje postaju identični i razlikuju ga od razuma koji je pasivna refleksija uma.

[21] Ibn Wahšīya, *Ancient Alphabet and Hieroglyphic Characters*, London, 1806, str. 100. Ove historijske veze razmatrao je Corbin u *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi*, Edition du Courrier, Teheran, 1325, str. 18 i Prolegomene to Suhrawardi, *Opera*, Vol. I, str. xxv id. Njemu dugujemo naše zanimanje za njih.

[22] Suhrawardi, *Opera*, Vol. I, str. 502-03.





1. *Ḥākim ilāhi ili teozof* koji poznaje diskurzivnu filozofiju, tj. aristotelovsku i gnozu (*ta'alluh*). Suhrawardi smješta Pitagoru, Platona i sebe u ovu skupinu.
2. Mudraci koji se nisu upuštali u diskurzivnu filozofiju, već su ostali zadovoljni gnozom, kao Ḥallāǧ, Bisṭāmi i Tustari.
3. Filozofi koji su poznavali diskurzivnu filozofiju ali im je gnoza bila strana, kao Fārābi ili ibn Sīna.[23]
4. Onaj koji još uvijek traži znanje (*ṭālib*), ali još nije dostigao stepen spoznaje.

Iznad svih ovih stupnjeva je Stožer (*Quṭb*) ili Vođa *(Imām)* koji je na čelu duhovne hijerarhije i njezin predstavnik (ḫulafā).[24]

Stanje mudrosti je, dakle opisano na posve sufijski način kao stepeni penetracije u Božansko jedinstvo izraženo *šahādom*. U svojoj uvodnoj raspravi *Ṣafīr-i Sīmurg* (Pjesma Grifonova), Suhrawardi nabraja pet stupnjeva sjedinjenja:[25] *lā ilāha il-Allāh*, samo Boga treba obožavati, što je općenito prihvaćanje jednote Boga i odbacivanje bilo kojega drugog božanstva; *la huwa illa huwa*, nema nikoga osim Njega, što je negacija bilo čega osim Boga, tj. samo On može imati ime »On«; *la anta illa anta*, ne postoji ti osim Ti, što je negacija svakoga »ti« izuzev Boga, *la ana illa ana*, ne postoji nikakvo »ja« izuzev Božjeg »Ja«, što znači da samo Bog može reći »Ja«; konačno, najviše stanje jedinstva jeste jedinstvo onih koji kažu *wa kullu šai'-in hālikun illa wayhahu*, tj. sve stvari su podložne propadanju osim Njegova lica (esencije).[26] Formulacije sufizma postaju tako okvirom njegove klasifikacije spoznaje u koju on pokušava da postavi nasljedstvo univerzalne gnoze i filozofije koju je naslijedio islam.

## C

## *Istok i Zapad u svetoj geografiji*

Kako je već pomenuto, termin *išrāq* čvrsto je vezan sa simbolizmom upućivanja i svetom geografijom što su bitni elementi tradicionalnih znanosti. U već pomenutoj ibn Sīninoj trilogiji, učenik prolazi od Zapada koji je svijet materije, kroz posredničke Istoke i Zapade, koji su nebeska i odijeljene supstancije, prema samom Istoku koji simbolizira svijet arhanđela (ista je podjela kozmosa i u Suhrawardijevim spisima). Zapad je svijet materije, zatvor u koji je dospjela ljudska duša i iz koga se mora izbaviti. Istok svjetala je svijet arhanđela iznad vidljivog kozmosa koji je izvor njegove duše (*rūḥ*). Srednji Zapad su nebesa koja također odgovaraju

[23] Suhrawardi uzima u obzir samo peripatetički aspekt ibn Sīne.

[24] Suhrawardi, *Opera*, Vol. II, str. 10-11. Uistinu, pomenutih je stanja veliki broj; mi smo opisali samo glavna.

[25] Suhrawardi, Risāleh Ṣafīr-i Sīmurg, MS. Teheran, National Library, 1758, str. 11-12.

[26] U istoj raspravi Suhrawardi piše da je najplemenitija spoznaja gnoza koja je iznad ljudskog razuma. On kaže: »Tražiti spoznaju Boga razumom isto je kao traženje sunca s pomoću lampe.« *Ibid.*, str. 14.

raznim unutrašnjim sposobnostima čovjeka. Značajno je primijetiti da su, nasuprot peripatetičkoj filozofiji, sljedbenici išrāqa smatrali da su veze između Zapada i Istoka postavljene u *primum mobile;* sve što je vidljivo u kozmosu, uključujući nebeske sfere jeste dio Zapada, zbog toga što je to vezano s materijom, ma koliko suptilni bili. Istok, strogo govoreći, je iznad vidljivog kozmosa; to je svijet neformalne objave sa svojom vezom s nebom i zvijezdama stajačicama.

U svojoj raspravi *al-Qiṣṣat al-Gurbat al-Garbīyya,* »Priča o zapadnom izgnanstvu«, u kojoj Suhrawardi nastoji da otkrije tajne ibn Sīnine trilogije, univerzum postaje podzemnom odajom kroz koju onaj koji traži istinu mora proći, počinjući s ovim svijetom materije i tame u koji je pao i završavajući na Orijentu svjetala, pravom staništu duše koje simbolizira prosvjetljenje i duhovnu realizaciju.[27] Putovanje počinje u gradu Qerwanu u današnjem Tunisu, u gradu smještenu zapadno od glavnoga dijela islamskog svijeta.[28] Učenik i njegov brat zatočeni su u gradu na dnu jame što znači da su duboko u materiji. To su sinovi Šejh Hādi ibn al-Ḫair al-Yamanija, iz Jemena, što na arapskom znači *na desnoj strani,* pa prema tome simbolički znači Istok koji je tradicionalno vezan za mudrost Profeta Solomona[29] i starih mudraca, dok je lijevo (Zapad) vezano s materijom i tamom. Iznad jame je velik dvorac s brojnim tornjevima, tj. svijet elemenata i nebesa ili moći duše. Oni se mogu izbaviti samo noću, što znači da čovjek dostiže inteligibilni ili duhovni svijet samo u smrti, bilo prirodnoj bilo inicijacijskoj, i u snu koji je druga smrt. U jami je takav mrak da se ne mogu vidjeti vlastite ruke, tj. materija je tako neprovidna da teško svjetlost može kroz nju zasjati. Kadikad dobiju vijest od Yamana koji im izaziva čežnju za kućom, a to znači da oni vide inteligibilni svijet dok kontempliraju, ili u snovima. I tako su oni izvan svoje prave kuće.

Jedne jasne noći donijela im je ptica pupavac naredbu od vladara Jemena u kojoj se kaže da započnu svoje putovanje u domovinu, u smislu primanja objave iz inteligibilnog svijeta i da započnu s asketizmom. Naredba je također tražila od njih da otpuste porube svoje odjeće, što znači da se oslobode vezanosti; kada dođu u dolinu mravâ (simbol požude i pohlepe) oni treba da ubiju svoje žene, tj. da se drže svojih strasti, da potom sjednu na brod i započnu svoje putovanje u Božje *ime.*[30] Pošto su se pripremili oni kreću na svoje hodočašće na Goru Sinajsku.

Talas nailazi između učenika i sina, a to znači da je animalna duša žrtvovana. Jutro će skoro, što znači da je sjedinjenje posebne duše s univerzalnom na pomolu. Heroj otkriva da svijet u kojem prebiva zlo, tj.

[27] Postoji duboka saglasnost između mikrokozmosa i makrokozmosa u čitavoj tradicionalnoj mudrosti tako da unutrašnje putovanje čovjeka središtem njegova bića odgovara putovanju kroz različite stupnjeve univerzuma i konačno preko njega. Izbaviti se iz zatvora niske duše (*nafs ammārah*) znači također proći izvan kripte kozmosa.

[28] Suhrawardi, *Opera,* Vol. II, str. 274 id.

[29] Priča se da se povukao u Jemen pošto je Christian Rosenkreutz, osnivač reda Rosy-Cross, napustio Evropu.

[30] Suhrawardi ukazuje ovdje na glavnu tehniku sufizma koja je zazivanje (*dikr*) jednoga od Božjih imena, koju sufijski učitelji nazivaju svetom barkom što nosi čovjeka kroz okean duhovnog puta ka obali duhovnog svijeta.





ovaj svijet, treba da bude razoren, a kiša i grād, tj. bolesti i moralna zla spustit će se na njega. Došavši na olujno more on baca svoju pomajku i potapa je (žrtvuje čak svoju prirodnu dušu). Putujući dalje dok oluja bjesni (on se još nije lišio tijela), valja da odbaci i svoj brod iz straha od kralja koji je iznad njega i koji sakuplja porez (svi smrtnici moraju umrijeti). On stiže do planine Goga i Magoga, tj. zle misli i ljubav ovoga svijeta ulaze u njegov duh. Ginn, tj. moći imaginacije i meditacije, također su, pred njim kao i izvor tekućega bakra što simbolizira mudrost. Heroj traži od ginna da raspuše bakar koji tako postaje vatren i iz njega gradi branu ispred Goga i Magoga. On uzima svjetovnu dušu (*nafs ammārah*) i stavlja je u pećinu ili mozak, koji je izvor ove duše. Heroj potom presijeca »struje od jetre neba« tj. on zaustavlja snagu pokreta ili mozga koji je u glavi, nebu tijela. On odbacuje najviše nebo tako da ono pokriva sve zvijezde, sunce i mjesec, što znači da sve moći duše postaju jednobojne i prolazi pokraj četrnaest kovčega, (četrnaest moći *išrāqi* psihologije[31]) i deset grobova (pet vanjskih i pet unutrašnjih osjeta). Kada je prošao kroz te stupnjeve on otkriva Božji put i spoznaje da je to onaj pravi.

Heroj prolazi izvan svijeta materije i dostiže svjetlo, aktivni um, koji je gospodar ovog svijeta. On stavlja svjetlo u usta zmaja (svijet elemenata), i prolazi pored njega da bi stigao do nebesa, a iznad njih do znakova Zodijaka koji su granica vidljiva kozmosa. Međutim, njegovo putovanje još nije završeno, on nastavlja čak izvan najviših nebesa. Izdaleka se čuje muzika i novouvedeni član izranja iz pećine ograničenja prema vrelu života[32] koje je u velikoj planini, tj. na Sinaju. U vrelu on vidi ribu (njegova braća, tj. oni koji su postigli cilj svoga duhovnog putovanja).

On se počinje penjati na planinu i konačno dolazi do svog oca, arhanđela čovječanstva, koji sja zasljepljujućim svjetlom koje ga je gotovo zapalilo. Otac mu čestita što se izbavio iz kervanskog zatvora, ali mu kaže da se mora vratiti zbog toga što nije još odbacio sve spone. Kada se vrati drugi put, moći će ostati. Otac mu kaže da je iznad njih njegov otac, univerzalni um, a iznad njega njihovi rođaci koji potječu od Velikog Pretka (Čisto Svjetlo). »Sve propada osim Njegove esencije.«[33]

Iz ovoga kratkog rezimea vidimo kako *išrāqi* mudrost implicira prije svega duhovno ostvarenje iznad i izvan diskurzivnog mišljenja. Kozmos postaje providan pred putnikom i pounutrašnjava se unutar njegova bića. Stupnjevima postignuća – od stanja duše pala čovjeka ka središtu duše oslobođene svakog ograničenja, odgovara »horizontalno« putovanje od Zapada materije ka Istoku svjetala, a »vertikalno«, uspon od zemlje prema granicama vidljiva univerzuma i odatle kroz svijet bezobličnе manifestacije ka božanskoj esenciji.

[31] Ovih četrnaest moći su: privlačenje, zadržavanje, pročišćenje, odbijanje, probavljanje, rast, spavanje, imaginacija, srdžba, požuda i četiri tjelesna soka (krv, sluz, žuč, limfa).

[32] Unutrašnje putovanje onkraj svjetovne duše (*nafs*) odgovara izvana putovanju izvan vidljiva svijeta; opisali su ga sljedbenici *išrāqa* simbolički kao dostizanje izvora života u kome se nalaze dragulji čistoga duhovnog svijeta.

[33] Suhrawardi, *Opera,* Vol. II, str. 296.

## ḤIKMAT AL-IŠRĀQ

Mudrost *išrāqa* nije sistematska filozofija tako da je njeno izlaganje na sistematičan način teško moguće. Što Suhrawardi kaže u jednom tekstu, izgleda na prvi pogled kontradiktorno nekome drugom djelu, a pravu istinu valja otkriti u svakom slučaju kako bismo prevladali izvanjsku kontradikciju. U izlaganju glavnih tačaka *išrāqi* mudrosti mi ćemo, stoga, slijediti gledišta *Ḥikmat al-išrāqa*, najznačajnijeg teksta, u kojem je ova mudrost izložena, služeći se također i kraćim raspravama koje je Suhrawardi pisao kao daljnja objašnjenja svoga glavnog djela.

*Ḥikmat al-išrāq* je četvrto veliko znanstveno djelo Suhrawardija – prva tri bave se Aristotelovom filozofijom koja je nužna pretpostavka i temelj prosvjetljujuće mudrosti. Ono se bavi filozofijom *išrāqa* samog, a pisano je za one koji se ne zadovoljavaju samo teorijskom filozofijom, već traže svjetlo gnoze. Knjiga koja je ljepotom i stilom remek-djelo među arapskim filozofskim tekstovima, sačinjena je za nekoliko mjeseci 582/1186. godine i, kako Suhrawardi sam piše na kraju knjige, Duh mu je to djelo objavio iznenada;[34] on dodaje da se samo osoba prosvijetljena Duhom može nadati da će je razumjeti.[35] Djelo se sastoji od prologa i dvaju odjeljaka: prvi se odnosi na logiku i kritiku određenih stanovišta peripatetičke filozofije, a drugi dio sastavljen je od pet poglavlja (*maqālāt*) koja se bave svjetlom, ontologijom, angelologijom, fizikom, psihologijom i konačno, eshatologijom i duhovnim sjedinjenjem.

U dijelu o logici on uglavnom slijedi učenje Aristotela, ali kritikuje Aristotelovu definiciju. Prema Stagiraninu, logičku definiciju čine genus (rod) i differentia specifica. Suhrawardi primjećuje da nam karakterističan atribut objekta o kome se radi, neće dati znanje o toj stvari ako taj atribut ne može biti dodan nijednoj drugoj stvari. Definicija u *išrāqi* mudrosti jest sabiranje kvalitetâ u posebnoj stvari koji međusobno spojeni postoje samo u toj stvari.

Suhrawardi kritizira deset Aristotelovih kategorija zbog njihove ograničenosti i zbog toga što su vezane samo za ovaj svijet. Izvan ovoga svijeta postoji beskonačan broj drugih kategorija koji aristotelovska klasifikacija nije uključila. Kao što reducira devet kategorija akcidencije, on i broj kategorija svodi na samo četiri smatrajući odnos, vrijeme, položaj, mjesto, akciju i trpljenje jednom jedinom kategorijom odnosa (*nisba*) kojoj se dodaju tri kategorije – kvalitete, kvantitete i kretanja.

Suhrawardi mijenja pojedine tačke Aristotelove filozofije da bi ih učinio osnovom potrebnom za doktrinu prosvjetljenja.[36] Glavna tačka razlike između sljedbenika *išrāqa* i muslimanskih sljedbenika Aristotela

[34] Inspiracija za knjigu došla je autoru jednog sretnog dana, kada je svih sedam planeta bilo vezano u Znaku Vage.

[35] Suhrawardi piše da onaj tko želi da razumije suštinu ovog djela treba da provede četrdeset dana u povučenosti (*ḫalwa*), baveći se jedino zazivanjem (*ḏikr*), vođen duhovnim vođom kojega on na više mjesta naziva *qā'im bi al-Kitāb*

[36] Za njegovu kritiku vidi Suhrawardi, *Opera*, Vol. II, str. 46 id.





(*mašā'ījja–peripatetičari*), a također vrlo značajno pitanje islamske filozofije, jest pitanje prioriteta Bića odnosno egzistencije (*wujūd*) prema esenciji (*māhīyya*).[37] Mašā'ījje su kao i sufije smatrali Biće glavnim, a *māhīyya* ili esenciju akcidentalnom u odnosu na njega. Suhrawardi se ne slaže s tim stanovištem i piše da egzistencija nema nikakav vanjski realitet izvan uma koji je apstrahira iz objekta. Na primjer, egzistencija gvožđa upravo je njegovom esencijom, a ne odvojena stvarnost. Mašā'ījje su govorili da je egzistencija tek izvanjska stvarnost i vjerovali su da um apstrahira granicu bića koja tako postaje njegovom esencijom.[38] Argument Suhrawardija protiv ovoga jest da egzistencija ne može biti ni supstancija niti akcident i da stoga nema izvanjsku stvarnost. Jer, ako bi ona bila akcident, bilo bi joj potrebno nešto čega bi akcidentom bila. Ako je ona nešto drugo, a ne egzistencija, to dokazuje ono što mi tražimo, tj. da je to nešto bez egzistencije. Ako je egzistencija supstancija, onda ona ne može biti akcidentom, iako kažemo »akcidenti jesu«. Kako dakle egzistencija nije niti supstancija niti akcident, i ona može opstajati samo u umu.

Pitanje je sadržavalo ono što je bitno za razumijevanje cjelokupne srednjovjekovne i stare filozofije, a to je odnos između Bića i egzistencije, s jedne strane, i arhetipova i granica, s druge strane. Mašā'ījje i sufije mišljahu da je univerzum sačinjen od stepena Bića i granica koje razlikuju bića međusobno. Sufije, posebno oni ibn 'Arabijeve škole, koji su se prije svega bavili metafizičkim doktrinama, prenose ove granice u glavno područje i drže ih arhetipovima ili platoničkim idejama. Tradicionalni interpretatori Suhrawardija tumačili su njegovo učenje ne rušeći poredak Bića,[39] ali su radije subordinirali egzistenciju stvari (koja je prolazna i »akcidentalna«), njezinu arhetipu, koji je u odnosu na zemaljsko postojanje stvari, glavni. Drugim riječima, esencija (*māhīyya*) je potčinjena Biću (*wuǧūd*), ako pod tim pojmom shvatimo Biće *qua* Biće; ali kao arhetip ona je superiorna partikularnoj egzistenciji koja je jedno »ospoljenje« Bića. Sljedbenici *išrāqa* vjeruju u činjenicu da je beskorisno raspravljati o primarnosti *wuǧūda* i *māhīyya*, Bića i esencije, zbog toga što je esencija ili *māhīyya* sama jedan stepen Bića. Sljedbenici išrāqa razlikuju se od mašāījja u tome što prvi smatraju da je svijet aktualan u svom biću, a potencijalan u svojim kvalitetima i atributima, a drugi vjeruju, nasuprot,

[37] Termin *māhīyya* na arapskom sastavljen je od *mā* u značenju »što« i *hīyya* izvedeno iz riječi *huwa* (»on«, »to«). To je odgovor na pitanje »Što je to?« Koristi se da označi bit nečega bilo da je postojanje stvari izvjesno, bilo da je pod sumnjom, dok se riječ *dāt* koristi da odredi bit nečega što posjeduje izvjestan stepen bića. U islamskoj filozofiji stvarnost se shvata pojmovima *wuǧūd* i *māhīyya;* posljednje znači ograničenje stavljeno nad Biće i izjednačeno s platoničkim idejama. Vidi S.H. Naṣr »*The Polarisation of Being*« (*Proceedings of the Sixth*), Pakistan, Philosophical Congress, Lahore, 1959, str. 50-55.

[38] Za opću raspravu o ovoj temi u filozofiji učitelja *mašā'ījja*, ibn Sīne, vidi A. M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina* (*Avicenne*), de Brouwer Descles, Paris, 1937.

[39] U stvari, kao što Mulla Ṣadra tvrdi, Suhrawardi zamjenjuje svjetlo (*nūr*) Bićem pripisujući prvome sva obilježja koja posljednji pojam ima u drugim školama. Za saznanje o ovoj interpretaciji i o drugim bitnim elementima *išrāqi* doktrina, zahvalni smo jednome od najvećih učitelja tradicionalne mudrosti u Perziji, Sayyid Muhammed Kazim 'Aṣṣāru.

da je svijet potencijalan u svom biću, a aktualan u svojim kvalitetima i perfekcijama.[40]

Druga značajna Suhrawardijeva kritika aristotelizma je kritika hilomorfizma, forme i materije, što je osnov Aristotelove filozofije. Kao što ćemo vidjeti docnije, Suhrawardi kaže da su tijela – tama i transformira aristotelovske forme u zaštitna svjetla ili anđele koji upravljaju svakim bićem. On tijelo određuje kao jednu izvanjsku, prostu supstancu (*ǧauhar basīṭ*), koja je sposobna da prihvati vezu i odvajanje.[41] Ova supstanca u sebi, u svojoj vlastitoj esenciji, naziva se tijelom (*ǧism*), ali s aspekta primanja forme vrstâ (ṣūra'nauīyya), naziva se *materia prima* ili *hyle* (*hayūla*). Suhrawardi se također razlikuje od aristotelovaca u pitanju određenja mjesta (*makān*) tijela, ne kao unutarnje strane tijela koja ga sadrži, već kao apstraktne dimenzije (*bu'd muǧarrad*) u koju je tijelo smješteno. Suhrawardi slijedi ibn Sīnu i druge mašā'ijje u odbacivanju mogućnosti praznog prostora i jedne nedjeljive čestice (atoma), prihvatajući da je tijelo beskonačno djeljivo čak i ako tu podjelu nije moguće fizički izvesti.

Drugi elementi peripatetičarske filozofije koje Suhrawardi odbacuje su prije svega njezino učenje o duši i argumenti za postojanje duše, za koje Suhrawardi vjeruje da su slabi i nedostatni;[42] nadalje, osuđuje činjenicu da peripatetičari odbacuju platoničke ideje koje su kamen-temeljac *išrāqi* mudrosti; tu je i shvatanje stvarnosti na kojem Suhrawardi inzistira gotovo u svakome doktrinarnom djelu te teorija vizije u peripatetičara.

Ova posljednja kritika je zanimljiva jer u njoj Suhrawardi odbacuje obje teorije vizije općenito prihvaćene u srednjem vijeku. Imajući na umu Aristotelovu teoriju da su forme objekata utisnute na zjenicu oka i da tako dosežu *moguće sensus communis* i konačno, dušu, Suhrawardi pita kako je moguće utiskivanje velikih objekata – poput neba – u malu zjenicu oka. Kako čovjek ne sudi u vrijeme vizije koja je jedan neposredan akt, čak iako su veliki objekti utisnuti u manjim proporcijama, ne može se znati veličina objekta iz njegove slike. Matematičari i optičari obično prihvataju drugu teoriju, prema kojoj konična zraka svjetla ostavlja oko sa vrhom konusa u oku i s bazom na geometrijskom tijelu kojega se gleda. Suhrawardi napada ovo stanovište također govoreći da je ovo svjetlo ili akcident ili supstancija. Ako je akcident ne može biti prenesen; stoga mora biti supstancija. Kao supstancija, ima kretanje zavisno ili od naše volje ili prirodno; ako zavisi od naše volje mi ćemo biti sposobni da

[40] Iako u svom djelu *Ḥikmat al-išrāq* Suhrawardi ne govori o nužnim i mogućim bićima, u većini njegovih drugih rasprava kao *Partau-Nāmeh*, *I'tiqād al Ḥukamā'* i *Yazdān Šināht*, on govori o *mašā'i* kategorijama Nužnog Bića (*Wāǧib al-wuǧūd*), mogućeg bića (*mumkin al-wuǧūd*) i nemogućeg bića (*mumtani' al-wuǧūd*).

[41] Suhrawardi definira supstancu na *mašā'i* način kao moguće biće (*mumkin*) koje nije prostorno (*maḥall*), a akcident kao moguće biće koje je prostorno. On također definira tijelo kao supstanciju koja ima visinu, širinu i dubinu. *Partau-Nāmeh*, MS., Teheran *National Library, 1257, str. 190 id.*

[42] U svojim djelima Suhrawardi inzistira na prolaznoj prirodi tijela, koje je, zapravo, zatvorom u koji je pala duša. *U Bustān al-Qulūb*, MS., Teheran, Sipahsalar Library, 2911, on daje kao argument za trajnost duše i njene duhovne prirode, činjenicu da tijelo čovjeka mijenja svoj materijal svakih pet godina dok čovjekov identitet ostaje nepromijenjen. Mašā'i učenje o duši je prije svega jedno od onih koje određuje sposobnosti duše; *išrāqi* stanovište nastoji iznaći put kako da se duša izbavi iz svoga tjelesnog zatvora.





gledamo u jedan objekat a da ga ne vidimo, što je suprotno iskustvu; ili ako ima prirodno kretanje, ono će se kretati samo u pravcu kao para koja se kreće nagore, ili kamen koji se kreće nadole, i mi ćemo biti u stanju da vidimo samo jedan pravac, što je opet suprotno iskustvu. Stoga on odbacuje oba pogleda.

Prema Suhrawardiju, vizija se može postići samo ako su objekti osvijetljeni. Kada čovjek gleda takav objekt, njegova duša opkoljava objekt i biva osvijetljena njegovim svjetlom. Ovo osvjetljenje (*išrāq*) duše (*nafs*) u prisustvu objekta, jest vizija. Stoga čak čulna vizija sudjeluje u iluminativnom karakteru cjelokupne spoznaje.

Kritikujući aristotelovsku (*mašā'i*) filozofiju, Suhrawardi se okreće izlaganju bitnih elemenata *išrāqi* mudrosti same, počinjući s poglavljem o svjetlu, ili onime što bi se moglo nazvati teofanijom svjetlosti, što je najkarakterističniji i najbitniji element učenja ove škole.[43] Svjetlo (*nūr*) kojega esencija stoji iznad shvatanja, ne traži određenja jer je najjasnije od svih stvari. Njegova priroda mora se pokazati; svjetlo je biće, kao što je njegovo odsustvo, tama (*ẓulmāh*), nebiće. Sva stvarnost sastoji se od stupnjeva svjetlosti i tame.[44] Suhrawardi naziva Apsolutnu Zbilju beskonačnom i bezgraničnom Božanskom esencijom, Svjetlom svjetala (Nūr al-anwār).[45] Čitav univerzum, osamnaest hiljada svjetova svjetla i tame što Suhrawardi pominje u svom *Bustān al-qulūb*, su stepeni ozarenja i isijavanja ovoga Primordijalnog Svjetla koje sja posvuda ostajući nepromjenljivo i vječno isto.[46]

Suhrawardi »dijeli« stvarnost prema tipovima svjetla i tame. Ako svjetlo postoji po sebi, naziva ga supstancijalnim svjetlom (*nūr ǧauhari*) ili bestjelesnim svjetlom (*nūr muǧarrad*); ako ono duguje svoje postojanje nečemu drugom, naziva se akcidentalnim svjetlom (nūr'ardi). Također, ako tama postoji po sebi, naziva se tminom (*gasak*), a ako svoje postojanje duguje nečemu drugom, naziva se formom (*hai'a*). Ova podjela se također temelji na stepenima shvatanja.[47]

[43] Suhrawardi, *Opera*, Vol. II, str. 106-21.

[44] Kako pokazuju navedeni citati, Suhrawardi inzistira na tome da se on ne bavi dualizmom zoroastrijanaca. Radije, on objašnjava misterioznu polarizaciju stvarnosti u ovome simbolizmu. Sljedbenici *išrāqa* obično interpretiraju svjetlo kao Biće, a tamu kao određenje idejama (*māhīyya*). Oni kažu da su svi stari mudraci naučavali istu ovu istinu, ali različitim jezicima. Hermes je govorio o Ozirisu i Izidi; Oziris ili sunce simbolizira Biće, a Izida ili mjesec, māhīyyu. Oni interpretiraju predsokratovske grčke filozofe na isti način.

[45] Zapravo ovaj termin znači i esenciju i njezino prvo određenje, a to je arhanđel ili univerzalni um.

[46] »Bezgranična panorama različitosti koju nazivamo Univerzumom stoga je velika sjena beskonačne raznovrsnosti u intenzitetu direktnih ili indirektnih osvjetljenja zraka Prvoga Svjetla.« Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, Luzac & Co., London, 1908, str. 135.

[47] U svojoj *Risāleh Yazdān Šināht*, Maṭba'i 'Ilmi, Teheran, 1316, str. 13 id., Suhrawardi razlikuje kod poimanja (*idrāk*), četiri kategorije:
(I) Osjet vida koji percipira vanjske forme, kao boje itd.
(II) Imaginacija (*hayāl*) koja opaža slike koje ne zavise od vanjskih objekata.
(III) Shvatanje (*wahm*) koje je snažnije od prethodna dva i kojim se primaju značenja osjetilnih stvari, ali kao i ova dva ne može se odvojiti od materije tijela.
(IV) Intelektualno poimanje (*'aql*) čijim je sjedištem srce; ono je most između ljudskog bića i intelektualnog svijeta i ono prima intelektualne stvarnosti – svijet anđela, duh profeta i mudraca.

Neko je biće ili svjesno sebe ili nije. Ako je svjesno sebe i postoji po sebi, to je bestjelesno svjetlo, Bog, to su anđeli, arhetipovi i to je ljudska duša. Ako stvar treba biće drukčije od nje same da bi postala svjesna sebe, to je akcidentalno svjetlo, poput zvijezda i vatre. Ako stvar ne zna sebe ali postoji po sebi, to je tmina kao sva prirodna tijela, a ako ne zna po sebi, a postoji ne po sebi već po nečemu drugom, to je forma, kao boje i mirisi.

Sva bića su osvjetljenje *(išrāq)* Najvišega Svjetla koje ostavlja namjesnika u svakome području– sunce na nebesima, vatru među elementima, a gospodsko svjetlo *(nūr ispahbad)* u ljudskoj duši. Čovjekova duša bitno je sačinjena od svjetla; eto zašto čovjek postaje radostan kada ugleda sunčevo svjetlo ili vatru, a zašto se plaši tame. Svi uzroci univerzuma vraćaju se konačno ka svjetlu; svako kretanje u svijetu, bilo kretanje nebesa, bilo elemenata, prouzrokovano je različitim svjetlima – namjesnicima *(nūr mudabbir)* koja konačno nisu ništa drugo do osvjetljenja Svjetla svjetala.

Između Najvišega Svjetla i mraka tijelâ mora da postoje različiti stupnjevi u kojima Najviša Svjetlost postepeno opada dostižući tamu ovog svijeta. Ovi stupnjevi su redovi anđela, personalni i univerzalni istodobno, koji vladaju svim stvarima.[48] U nabrajanju ovih anđeoskih redova Suhrawardi se u velike oslanja na zoroastrijsku angelologiju i potpuno se odvaja od Aristotelovih i Aviceninih šema koje svode inteligencije ili anđele na broj od deset, što odgovara nebeskim sferama ptolomejske astronomije. Štaviše, u Aviceninoj šemi, anđeli ili intelekti su ograničeni na tri inteligibilne »dimenzije« koje konstituiraju njihovo biće, a to su shvatanje njihova principa, nužnosti njihove egzistencije i na *mogućnost* njihove esencije *(māhīyya)*.[49] Suhrawardi počinje ovom šemom kao točkom odvajanja, ali dodaje mnogo drugih »dimenzija«, kao što su dominacija *(qahr)*, ljubav *(maḥabba)*, nezavisnost i zavisnost, prosvjetljenje *(išrāq)* i kontemplacija *(šuhud)*, koji otvaraju jedan novi horizont izvan aristotelovskog univerzuma srednjevjekovnih filozofa.

Suhrawardi naziva prvo izlijevanje Svjetla svih svjetala (*nūr al-anwār ili nūr al-a'zam*) Arhanđelom *Bahmanom* ili najbližim, odnosno Prvim svjetlom (*nūr al-aqrab*). Ono pomišlja Svjetlo svjetala i, kako nema nikakva vela između njih, prima svjetlo izravno od nūr al-anwāra. Kroz to osvjetljenje nastaje novo svjetlo – tzv. Trijumfalno – koje prima svjetlost iz dva izvora–iz Svjetla svjetala (Bog) i iz Arhanđela Bahmana. Proces izlijevanja nastavlja se na isti način: slijedeće, Treće svjetlo prima svjetlost iz četiri izvora – od Trijumfalnoga (Drugog) svjetla u dva navrata, od Arhanđela i od Božanstva po jedanput. Četvrto svjetlo dobiva svjetlost osam puta – četiri puta od Trećega svjetla, dva puta od Drugoga, Trijumfalnog svjetla, jednom od Arhanđela, jednom od Božanstva (Svjetlo svjetala).[50] Na ovaj način nastaje red arhanđela koji Suhrawardi naziva

[48] Suhrawardi, *Opera*, Vol. II, str. 131-32.
[49] Ibn Sīna, Nadžat, MS. al–Kurdi, Cairo, 1938, str. 256-57.
[50] Suhrawardi, *Opera*, Vol. II, str. 133 id. Također Prolégomène, II, str. 42 id. U *išrāqi* mudrosti sve kozmičke hijerarhije su shvaćene kao niz iluminacija *(išrāqāt)* i kontemplacija *(šuhūd)*, prvog bića koje silazi i drugog koje uzlazi.





longitudinalnim redom *(ṭabaqāt al–ṭūl)* ili »svijetom matera« *(al ummahāt)*, u kojem broj arhanđela daleko nadilazi broj inteligencije u aristotelovskoj kozmologiji.[51] Svako više svjetlo ima vlast *(qahr)* nad nižim, a svako niže svjetlo ima ljubav *(maḥabba)* prema višem. Štaviše, svako svjetlo je čistilište ili koprena *(barzaḥ)* između svjetla iznad i svjetla ispod. Na ovaj način najviši red anđela je osvijetljen Svjetlom svjetala koje ima ljubav samo za sebe zbog toga što su ljepota i savršenstvo Njegove esencije Njemu očigledna.

Najviša hijerarhija bića ili »longitudinalni« red dovodi do nove polarizacije Bića. Njegov pozitivni ili muški aspekt kao dominacija, kontemplacija i nezavisnost dovode do novog reda anđela nazvanog latitudinalni red *(ṭabaqāt al–'arḍ)*, čiji članovi nisu više tvorci jedan drugog; bolje, svaki je integralan u sebi i stoga nazvan *mutakāfiyya*. Suhrawardi identificira ove anđele s Platonovim idejama i govori o njima kao o gospodarima vrsta *(arbāb al–anwā')* ili vrstama svjetla *(anwā' nūrīyya)*. Svaka vrsta u svijetu ima kao svoj arhetip jednoga od tih anđela, ili rečeno na drugi način, svako biće u ovom svijetu je čudotvorstvo *(ṭilism)* jednoga od ovih anđela koji su stoga nazvani gospodarima čudotvorstva *(arbāb al–ṭilism)*. Voda je čudotvorstvo njezina anđela *ḥurdāda*, minerali *šahrwāra*, bilje *murdāda*, vatra *urdībihišta* itd.[52] Suhrawardi upotrebljava imena *Amšāspands (Amesha Spentās)*, posebne sile Ahura Mazde u zoroastrizmu, da bi odredio ove arhetipove i na taj način sjedinio zoroastrijsku angelologiju s platoničkim idejama. Ovi longitudinalni anđeli nisu, međutim, ni na koji način apstraktni ili mentalni objekti, kako se katkada mogu interpretirati Platonove ideje. Oni su, nasuprot, konkretni kao angeličke biti i pojavljuju se apstraktno samo s čovjekova stanovišta (jer je on zatvoren u kavezu čula), pa misli da je konkretan samo objekt čula. Ovi anđeli su stvarni upravljači ovoga svijeta koji upravljaju svim njegovim pokretima i usmjeravaju sve njegove promjene. Oni su ujedno inteligencije i principi biti stvari.

Od negativnog ili ženskog aspekta longitudinalnog reda arhanđela, to jeste ljubavi, zavisnosti, primanja osvjetljenja, nastaje nebo nepokretnih zvijezda gdje borave i anđeli. Zvijezde predstavljaju kristalizaciju one strane arhanđela koje je »Nebiće« ili otklon od Svjetla svjetala, u finu materiju. Ova »materijalizacija« označava granicu između Orijenta čistih svjetala ili arhanđeoskog svijeta koji je izvan vidljivih nebesa i Zapada koji je obuhvaćen rastućim zgušnjavanjima materije, od sijajućih nebesa do neprozirnih zemaljskih tijela!

Latitudinalni red anđela ili arhetipova omogućuje nastanak jednome drugom redu anđela, s pomoću kojih on upravlja vrstama; Suhrawardi naziva taj posredni red Vladajućim svjetlima *(anwār al–mudabbira*, ili katkad *anwār ispahbad)*, koristeći pojam iz staroga perzijskog viteštva. To

[51] Obično su u srednjevjekovnoj kozmologiji elementi koji dobijaju formu, nazvani »majkama«, a nebeske putanje koje daju formu, »očevima«. Termin »majke« što ga je koristio Suhrawardi da bi označio arhanđeoski svijet, ne smije biti pobrkan s elementima.
[52] Suhrawardi, *Opera*, Vol. II str. 157 id. također H. Corbin, *Les motifs Zoroastrien dans la philosophie de Suhrawardi*, Editions du Courier, Teheran, 1325, Solar, Pogl. I.

je onaj posrednički red koji pokreće nebeske sfere; njihovo je kretanje više po ljubavi nego po prirodi[53], a posrednički red upravlja vrstama kao činilac arhetipova, za koji su vrste čudotvorstva *(tilismāst)* ili »ikone« *(aṣnām)*. Vladajuća ili *ispahbad* svjetla su, dakle, središta ljudskih duša, jer je svako svjetlo anđeo neke određene, pojedinačne osobe.[54] Što se tiče samog čovječanstva, njegov anđeo je Gabrijel. Čovječanstvo je slika ovoga arhanđela koji je posrednik između čovjeka i angeličkog svijeta, on je fokus u kojem su koncentrirana svjetla Orijenta. Gabrijel je, dakle, sredstvo cjelokupne spoznaje, on osvjetljava ljudsku dušu.[55]

Ovaj arhanđel kao Sveti Duh prva je i najviša inteligencija, on je prvi i posljednji poslanik, Muhamed (neka je mir nad njim), arhetip čovjeka *(rabb al-nau' al-insān)* i najviši objavljivač Božanske spoznaje.

Fizika i psihologija *Ḥikmat al-išrāqa* govori o svijetu tijela i svijetu duša koji, zajedno sa svijetom inteligencija ili anđela obuhvata cjelinu ovog univerzuma.[56] Kako je već pomenuto, Suhrawardi ne dijeli tijela na formu i materiju. Njegova podjela tijela ovisi o stupnju na kojemu tijela dobijaju svjetlo. Sva fizička tijela ili su jednostavna ili složena; prosta tijela dijele se na tri skupine: ona koja priječe ulaz svjetlu *(ḥāǧiz)*, ona koja dopuštaju ulazak svjetla *(laṭīf)* i ona koja dopuštaju svjetlu da uđe u različitim stepenima *(muqtaṣid)* i koja sama imaju pojedine stupnjeve.[57] Nebesa su sačinjena od prve kategorije u svijetlom stanju. Elementi ispod nebesa sastoje se od zemlje, koja pripada prvoj kategoriji; vode koja pripada drugoj, i vazduha, trećoj.[58] Složena tijela također pripadaju jednoj od pobrojenih kategorija, zavisno od toga koji element prevladava u njima. Sva tijela su čistilišta ili prevlake *(barzaḫ)* između različitih stupnjeva svjetla kojima su osvijetljena i koja odražavaju.

Suhrawardi odbacuje stanovište da promjena tijela ovisi o djeliću jednoga elementa koji ulazi u djeliće drugog elementa. Kao razlog protiv ovog stanovišta on navodi primjer s krčagom punim već ugrijane vode; prema ovom stanovištu dijelovi vatre ušli su u krčag. Obim vode,

[53] Vladajuće svjetlo nebesa pokreće svako nebo sredstvima planeta koje su mu pripojene, koje su kao organ svjetla. Suhrawardi naziva ovog pokretača *hūrahš* što je Pahlawi ime za sunce, najveće nebesko svjetlo. Suhrawardi, *Opera*, Vol. II, str. 149.
U pogledu kretanja svakoga pojedinačnog neba, Suhrawardi piše: »Njegova osvijetljenost uzrokom je njegova kretanja, a njegovo je kretanje razlogom druge iluminacije; trajnost iluminacija uzrokom je trajnosti kretanja, a trajnost obadvoga uzrokom je trajnosti događaja na ovome svijetu.« *Havākil al-Nūr*, MS. Istanbul, Fātih. 5426, Dio 5.

[54] Svako biće u ovome svijetu, uključujući čovjeka, povezano je s Najvišim Svjetlom ne samo posredstvom anđela već također i direktno. Ovo svjetlo koje veže svako biće izravno s Božanskim Svjetlom i postavlja to biće u hijerarhiji bića na vlastito mjesto, naziva se *hurra*. U staroj Perziji vjerovalo se da se kod izbora novoga kralja kraljevski *hurrah* spušta na pravoga odabranika i odvaja ga od ostalih pretendenata na prijesto.

[55] Suhrawardi opisuje Gabrijela kao jednoga od najviših arhanđela koji je arhetip »racionalne vrste« *(nau' nāṭiq)*, davalac života, spoznaje i vrline. On se također naziva davaocem duha *(rawān baḫš)* i Svetim Duhom *(rūḥ al-quds)*. Suhrawardi, *Opera*, Vol. II. str. 201.

[56] U *I'tiqād al Ḥukamā'* i *Partāu-Nāmehu*, Suhrawardi dijeli univerzum na svijet inteligencija (*'ālam al-'uqūl* ili *'ālam al-ǧabarūt*), svijet duša (*'ālam al-nufūs* ili *'ālam al-malakūt*) i svijet tijela (*'ālam al-aǧsām* ili *'ālam al-mulūk*). Također *ibid.*, str. 270.

[57] *Ibid.*, str. 187.

[58] Suhrawardi kaže da je vatra, četvrti tradicionalni element, forma svjetla i čudotvorstvo *urdībihišta*, a ne jedan od zemaljskih elemenata.





međutim, ne mijenja se osim ako se voda ne prolije, pa dijelovi vatre ne mogu ući u krčag. Kvalitativna promjena se duguje više postanku kvaliteta koji je posrednik između kvalitetâ izvornih tijelâ i koji sudjeluje u svim česticama nove smjese. Na primjer, kada se voda zagrije nastaje novi kvalitet između hladnoće vode i toplote vatre posredstvom svjetla koje upravlja promjenom.

U objašnjenju meteoroloških pojava, Suhrawardi slijedi čvrsto učenja ibn Sīne i Aristotela prihvaćajući teoriju isparavanja i pare. Međutim, on se razlikuje od njih u naglašavanju značenja svjetla kao uzroka ovih promjena. Na primjer, toplota koja je uzročnik isparavanja, nije drugo do jedan od rezultata reflektiranog svjetla. Sve promjene, zapravo, koje se vide u svijetu prouzrokovane su različitim hijerarhijama svjetla.[59] Elementi nemaju moći nad nebesima, nebesa su pod vlašću duša, duše pod vlašću inteligencije, inteligencije pod univerzalnim intelektom, a univerzalni intelekt pod vlašću Svjetla svjetala.

Elementi ili prosta tijela udružuju se da bi formirali smjese koje obuhvataju mineralno, biljno i životinjsko carstvo, a nad svakim od carstava dominira posebno svjetlo ili anđeo. Sve što postoji u carstvu minerala jest »osvijetljeno tijelo« *(barzaḫ nūrīyya)*, čija je stalnost poput stalnosti nebesa.[60] Zlato i razni dragulji, poput rubina čine čovjeka srećnim zbog toga što je svjetlo unutar njih slično duši čovjekovoj. Ovim svjetlom unutar minerala upravlja *isfandārmuḏ* koji je gospodar čudotvorstva za zemaljske supstancije.

Većom istančanošću mješavine elemenata nastaju bilje i životinje, koji imaju vlastite sposobnosti i moći – zapravo brojne »organe« svjetla koji njima upravljaju. U viših životinja i čovjeka, koji je najsavršenije zemaljsko biće, ove sposobnosti se pojavljuju u svojoj savršenosti. Čovjek je mikrokozmos koji u sebi nosi cjelovitu sliku univerzuma, a njegovo je tijelo kapija života svih prostih tijela. Ovo tijelo je čudotvorstvo za svjetlo *ispahbada* koje upravlja svakim čovjekom. Sve sposobnosti duše aspekti su svjetla koje sja nad svim elementima tijela i osvjetljava moći imaginacije i memorije čijim je izvorom. Ovo svjetlo vezano je s tijelom pomoću animalne duše *(rūḥḥawanīyya)*, koje se sjedište nalazi u jetri i koje ostavlja tijelo njegovoj izvornoj kući u angeličkom svijetu čim smrt naruši ravnotežu tjelesnih elemenata. Ljubav *(maḥabba)* prema svjetlu stvara moć žudnje, a vladavina žudnje *(qahr)* dovodi do ljutnje.[61]

Suhrawardi se oslanja na psihologiju ibn Sīne u nabrajanju sposobnosti različitih duša.[62] Može se, zapravo, kazati da je, s izvjesnim promjenama, njegova klasifikacija ista kao ona njegova prethodnika, unatoč različitoj ulozi koju intelekt ili svjetlo igraju u upravljanju i iluminiranju

[59] Suhrawardi daje drukčije značenje kauzalitetu nego aristotelovci čija četiri uzroka on ne prihvata. Za Suhrawardija svi ovi uzroci nisu drugo do svjetlo, tj. sve je sačinjeno od svjetla i s pomoću svjetla; ono dobija svoju formu od arhangeličkog svjetla koje Suhrawardi naziva »davalac formi« *(wāhib al-ṣuwar)* i teži Svjetlu svjetala kao svome cilju i kraju.

[60] Suhrawardi, *Opera*, Vol. II, str. 199-200.

[61] *Ibid.*, str. 204-09.

[62] Ibn Sīna, *Psychologie Jehe dile aš-Šifa*, ed. J. Bakos., Editions de l'Academie Tchecoslovaque des Sciences, Prague, 1956, Vol. I, str. 53 id.

različitih sposobnosti u svakom slučaju. Klasifikacija različitih sposobnosti duše može biti izvedena ovako:[63]

| | | |
|---|---|---|
| Vegetativna duša *(al nafs al–nabātiyya)* | hranjenje *(gāḍiyya)* | privlačenje *(ǧaḍiba)* |
| | rast *(nāmīyya)* | zadržavanje *(māsika)* |
| | reprodukcija *(muwallida)* | hranjenje *(hāḍima)* |
| | | odbijanje *(dāfi'a)* |
| Animalna duša *(al–nafs al–ḥayawāniyya)* | moć kretanja *(muḥarrika)* | moć žudnje *(šahwa)* |
| | moć želje *(nuzū 'iyya)* | moć ljutnje *(ǧaḍb)* |

Osim sposobnosti pet vanjskih osjetila, čovjek posjeduje pet unutrašnjih osjetila koja služe kao most između fizičkog i inteligibilnog svijeta i koja imaju svoje kopije u makrokozmičkom redu. Ovi osjeti su sastavljeni od:

Sensus communis *(ḥiss muštarik)* – To je središte gdje se sabiru sve činjenice vanjskih osjetila. Nalazi se u frontalnoj šupljini mozga.

Fantazija *(ḫayāl)* – Mjesto za čuvanje *sensus communisa*. Smještena je u zadnjem dijelu frontalne šupljine.

Shvaćanje *(wahm)* – Upravlja osjetilnim stvarima što ne znači da pripada osjetilima. Nalazi se u srednjoj šupljini.

Mašta *(mutaḫayyila)* – Analizira, sintetizira i upravlja formama, a katkada se identifikuje sa shvaćanjem. Nalazi se u srednjoj duplji.

Memorija *(ḥafiẓa)* – Mjesto pohrane za shvaćanje; nalazi se u zadnjem dijelu srednje šupljine.

Ove sposobnosti su okrunjene intelektualnom dušom *(nafs nāṭiqa)* koja pripada duhovnom svijetu i koja posredstvom mreže ovih sposobnosti postaje za jedno razdoblje dodana tijelu i zatvorena u tvrđavi prirode. Često se tako gubi u novom i privremenom staništu da zaboravlja iskonski dom i može biti ponovno razbuđena jedino smrću ili asketskim praksama.[64]

Posljednji dio Ḥikmat al–išrāqa u pogledu eshatologijskog i duhovnog jedinstva izdvaja način kako se duh vraća svojemu izvornom boravištu, dakle, način kako se postiže katarza (pročišćenje) uma. Svaka duša na bilo kojem stupnju perfekcije bila, teži Svjetlu svjetala i njezina radost je u

[63] Suhrawardi, *Partaw–Nāmeh*, str. 190 id.

[64] Suhrawardi, *Hayākil al–Nūr*, Vol. 6 i 7. U drugim spisima Suhrawardi nije sklon da prihvati tezu da je svjetlo svakoga čovjeka stvoreno s njegovim tijelom ali da ga nadživljava; pod kreacijom, međutim, Suhrawardi smatra bitno »individualizaciju« i »aktualizaciju« prije nego kreaciju u običnom smislu. Nema sumnje da njegovo temeljno učenje kaže da duh ili duša dolaze iz svijeta svjetla i najposlije mu se vraćaju.





tome da bude njime osvijetljenja. Suhrawardi ide tako daleko da kaže da onaj koji nije okušao užitak da bude osvijetljen pobjedničkim svjetlima nije iskusio nikakva zadovoljstva.[65] Svako zadovoljstvo u svijetu jest refleksija zadovoljstva gnoze, a najviše blaženstvo duše postiže se posredstvom angeličkih svjetala pročišćavanjem i asketskom praksom. Poslije smrti, duša onih koji su postigli izvjestan stepen čistote napušta svijet arhetipova iznad vidljivih nebesa i sudjeluje u zvucima, pogledima i okusima ovoga svijeta, a to su načela zemaljskih formi. Nasuprot, oni čija duša je bila okaljana tamama zla i neznanja *(aṣḥāb al–šaqāwa)*, polaze ka svijetu preokrenutih formi *(ṣuwar mu 'allaqa)* tamnom svijetu đavola i džina[66], koji leži u labirintu fantazije. Što se tiče gnostika ili teozofa *(muta'allihīn)* koji su već dostigli stepen svetosti u ovome životu, njihove duše odlaze u svijet iznad anđela.

Nakon napuštanja tijela duša može doći u različita stanja koja Suhrawardi navodi:[67] ili je duša prosta i čista kao u djece i budala koje ne privlači niti ovaj niti onaj svijet, ili je prosta ali nečista, dakle, privučena više ovim svijetom, tako da poslije smrti mnogo trpi jer je odvojena od objekata svoje želje; postepeno, međutim, ona zaboravlja svoju svjetovnu ljubav i postaje prosta kao u prvom slučaju. Ili nije prosta, ali je savršena i čista i poslije smrti pridružuje se inteligibilnom svijetu kojemu je slična i ima neopisiv užitak u kontemplaciji Boga. Ako je, pak, duša savršena ali nije čista, ona poslije smrti teško podnosi kako odvojenost od tijela tako i odvojenost od Prvoga Izvora; postepeno, međutim, bolovi uzrokovani otuđenjem od ovoga svijeta nestaju i duša uživa duhovne naslade. Duša, nadalje, može biti nesavršena ali čista, tj. ima ljubav i za savršenstvo ali ga nije još shvatila; poslije smrti, stoga, trpi neprekidno, premda ljubav prema ovome svjetu postepeno nestaje. Konačno, duša koja je nesavršena i nečista trpi najveći bol. Čovjek će, stoga, provesti nekoliko dana koje ima ovdje na zemlji da bi pretvorio skupocjen dragulj duše u sliku anđela, a ne u sliku životinje. Najviši položaj koji duša može postići jeste položaj poslanika *(nafs qudsīyya)* koji opaža forme univerzalija ili arhetipova na prirodan način. Oni znaju sve stvari bez pomoći učitelja ili knjiga. Oni čuju zvuk nebesa, tj. arhetipove zemaljskih zvukova, a ne vibracije uzduha i vide inteligibilne forme. Njihove duše i duše velikih svetaca dostižu takav stepen čistote da mogu utjecati na svijet elemenata kao što obična duša utječe na tijelo.[68] Oni mogu čak arhetipove potčiniti svojoj volji, tj. mogu im dati egzistenciju.

[65] Suhrawardi, *Opera*, Vol. II, str. 225.

[66] To je strogo govoreći, nesvjestan svijet koji je postao predmetom studija modernih psihologa. Treba ga jasno razlikovati od svijeta arhetipova, koji je više nego »kolektivna nesvjesnost«, izvor simbola.

[67] Suhrawardi, *Risāleh Yazdān Šinaht*, str. 53–63.

[68] *Ibid.*, str. 66 id. Kako su ljudske duše nastale posredstvom nebeskih duša, one mogu da postignu spoznaju koju imaju ove nebeske duše, ako su nebeske duše postavljene ispred ljudskih kao ogledalo. U snovima običnih ljudi ovaj efekt se katkada pojavljuje, jer su vanjska i unutrašnja osjetila koja su velovi duše, djelomično uzdignuta. U slučaju profeta i svetaca takvi efekti se pojavljuju u buđenju, tj. oni uvijek reflektiraju inteligibilni svijet u ogledalu svojih duša, tako da oni imaju spoznaju nepojavnog svijeta čak i u budnom stanju.

Spoznaja profeta je arhetip cjelokupne spoznaje. U svom noćnom Uspinjanju *(mi'rāǧ)* Poslanik Muhamed – neka je mir s njim – prošao je kroza sva stanja bića izvan univerzuma do Božanskog Prisustva, ili mikrokozmološki, kroz svoju dušu i intelekt do Božanskog svojstva.[69] Ovo putovanje kroz hijerarhiju Bića simbolizira stupnjeve spoznaje koje posvećenik postiže na Putu po uzoru na donosioca objave kao onoga tko mu je utro put (poslanik je potreban kao vodič za gnostike i kao donositac zakona za društvo). Čovjek treba društvo da bi preživio, a društvu su potrebni zakon i red i stoga, profeti donose vijesti s drugoga svijeta i uspostavljaju harmoniju među ljudima. Najbolji čovjek je onaj koji zna, a najbolji od onih koji znaju su profeti; najbolji profeti su oni koji su donijeli objavu *(mursilīn)*, a najbolji od njih su profeti čija je objava prihvaćena diljem zemlje; završetak i savršenstvo profetskog ciklusa je profet Muhamed – mir neka je s njim – koji je pečat profeta.[70]

### *Priče posvećenika*

U nizu rasprava iz lijepe, perzijske proze, Suhrawardi izlaže drugi aspekt *išrāqi* mudrosti koji je dodatak metafizičkoj doktrini. Ove tzv. priče posvećenika na simbolički način govore o putovanju duše do Boga poput nekih evropskih romanci i poema, primjerice *Parsifal* i *Božanstvena komedija*, ali u kraćem obliku. Na nesreću, na ovome ograničenom mjestu ne možemo se baviti svima ovim pričama od kojih svaka daje svoj aspekt duhovnog putovanja, koristeći razne tradicionalne simbole kao što su to kozmička planina, grifon, izvor života, zaljubljenik, ljubljeno biće i dr. Neke od najznačajnijih priča su *Risāla fi al-Mi'rāg* (Rasprava o Noćnom uspinjanju), *Risāla fi Ḥālat al Ṭufūlīyya* (Rasprava o stanjima djetinjstva), *Rūzi ba ǧamā'at-i ṣūfiyān* (Dan sa zajednicom sufija), *Āwāz-i Par-i ǧibra'īl* (Pjesma krila Gabrijelova), *'Aql surḫ* (Crveni um), *Ṣafīr-i Sīmurg* (Pjesma grifonova), *Lugati-i mūrān* (Jezik mrava), *Risālat al-ṭair* (Rasprava o pticama) i *Risāla fi ḥaqīqat al-'išq* (Rasprava o stvarnosti ljubavi). Sami naslovi ukazuju na lepezu simbola koje Suhrawardi koristi da bi opisao duhovno putovanje. Svaka priča opisuje određen aspekt duhovnog života kojim su živjeli i što su ga praktikovali mudraci i sveci. Katkada se teorija i duhovno iskustvo kombinuju kao *Āwāz-i par-i Ǧibrā'il*[71] gdje u prvome dijelu vizije učenik sreće aktivni um, mudraca, koji simbolizira »profeta« u nutrini učenika samog, koji dolazi iz »zemlje nedođije« *(nā-kuǧā-ābād)* i postavlja određena pitanja o raznim aspektima doktrine. U drugome dijelu, međutim, ton se mijenja; heroj traži da bude poučen

[69] Putovanje prema vrelu života koje leži na granici vidljivih nebesa simbolizira putovanje kroz dušu *(nafs)*, dok putovanje prema kozmičkoj planini, *Qāf* iz koje izvire vrelo života i uspinjanje na ovu planinu koja je iznad vidljivih nebesa, simbolizira unutrašnje putovanje prema središtu nečijega bića. U svojoj *Mi'rāǧ-nāmeh*, Suhrawardi opisuje simboličko značenje Noćnog uspinjanja Poslanika koje je model koji svi sufije nastoje da imitiraju.

[70] Suhrawardi, *Risāleh Yazdān Šinaḫht*, str. 81–82.

[71] Za prijevod na francuski i analize ovog dijela vidi H. Corbin i P. Kraus, »Le bruissement de l'aile de Gabriel«, *Journal Asiatique*, juli – septembar 1935, str. 1 – 82.





Riječi Božjoj i, nakon što bude upućen u ezoteričko značenje slova i riječi, tj. *ǧafr*, on uči da Bog ima određene glavne riječi kao što je to npr. riječ anđeli, kao i najvišu Riječ koja je, prema drugim riječima, kao sunce prema zvijezdama. On dalje uči da je čovjek sâm Božja Riječ i da se upravo kroz Božju Riječ čovjek vraća Tvorcu. On je, kao i druga stvorenja ovoga svijeta, pjesma krila Gabrijelova koje se širi od svijeta svjetla do onoga tame. Ovaj svijet je sjena njegova lijevog krila dok je svijet svjetla refleksija njegova desnog krila. S pomoću Božje riječi, s pomoću zvuka krila Gabrijelova nastaje čovjek, a preko Riječi on se može vratiti prvome stanju, Božanskom iskonu iz kojega je proizašao.

## *IŠRĀQI TRADICIJA*

Utjecaj Suhrawardija u islamskom svijetu bio je velik, osobito na šīzam, dok je na Zapadu bio sasvim mali; djela mu nisu bila prevedena na latinski, pa se njegovo ime rijetko kada pojavljivalo uz ime ibn Sīne i ibn Rušda kao učitelja filozofije. Međutim, na Istoku mu je nakon smrti priznata uloga u uspostavljanju nove škole tradicionalne mudrosti iza čega slijedi njegov veliki utjecaj na šī'izam. Slabljenjem aristotelizma u šestom/dvanaestom stoljeću elemenat koji je došao na mjesto aristotelizma i koji je počeo dominirati islamskim intelektualnim životom bio je spoj intelektualnog sufizma ibn 'Arabija i *išrāqi* mudrosti Suhrawardija. Ova dva učitelja – pripadnici su iste generacije; svaki dolazi sa svoga kraja islamskog svijeta u Siriju, jedan da umre u Damasku, a drugi u Alepu (iz ove centralne provincije islama njihovo učenje se širi čitavim muslimanskim Istokom, posebno Perzijom). Glavna veza između ovih dvaju velikih učitelja gnoze bio je Quṭb al-Dīn Šīrāzi koji je, s jedne strane, bio učenik Ṣadr al-Dīn Qunāwija, učenika i glavnog izlagača učenja ibn 'Arabija na Istoku, a s druge strane, komentator *Ḥikmat al-išrāqa*.[72]

U posljednjih sedam stoljeća tradicija *išrāqa* nastavljena je u Perziji gdje je igrala značajnu ulogu u preživljavanju šī'izma tokom safavidskog razdoblja. Među najznačajnijim komentarima pisanim o Suhrawardijevim djelima su oni Šemsudin Šahrazūrija i Quṭb al-Dīn Šīrāzija u sedmom/trinaestom stoljeću, Wudud Tabrīzija u desetom/šesnaestom stoljeću i Mulla Sadre u jedanaestom/sedamnaestom stoljeću o *Ḥikmat al-išrāqu;* komentari Šahrazūrija, ibn Kammūna i 'Allāma Hillija u sedmom i osmom/trinaestom i četrnaestom stoljeću o *Talwīḥatu;* komentari Ǧalāl al-Dīn Dawwānija u devetom/petnaestom stoljeću i Maula 'Abad al-Razzāqa Lāhiǧija u jedanaestom/sedamnaestom stoljeću o *Hayākil al-Nūru*. Ovi i mnogi drugi komentari, koje nije moguće pomenuti ovdje predstavljaju istinsku riznicu *išrāqi* mudrosti koja je utjecala na tako veliki broj filozofa, teologa i gnostika od Hwāǧa Naṣīr al-Dīn Ṭūsija

[72] Ovaj komentar završen 694/1295 pojavio se na margini standardnog izdanja *Ḥikmat al-išrāqa* koje se koristi u svim teološkim školama u današnjoj Perziji. To je bio način na koji je Suhrawardijevo učenje tumačeno stoljećima.

i Dawwānija, do Mīr Dāmāda, Mulla Ṣadre, Šejh Aḥmed Aḥsā'ija i Ḥādži Mulla Hādi Sabziwārija. Neka od Suhrawardijevih djela utjecala su čak na mudrace i filozofe mogulskog dvora u Indiji gdje je dio njegovih spisa preveden na sanskrt, [73] a nešto ranije prevedeni su na hebrejski.

*Išrāqi* mudrost je bila jedan od univerzalnih elemenata istočne duhovnosti prošlih stoljeća; to je verzija vječite filozofije dodirnuta dahom besmrtnosti kao što je to i inače slučaj kada je riječ o izražavanju istine; pošto daje svježinu i aktualnost, bitna je danas kao što je bila bitna stoljećima.

## BIBLIOGRAFIJA


Suhrawardi, *'Aql–i Surh*, Anğuman–i Dūstdārān–i Kitāb, Teheran, 1332; »*Le bruissement de l'aile de Gabriel (Risāle Āwāz–i Par–i Ğibra'īl)*« prijevod i uvod H. Corbin i P. Kraus, *Journal Asiatique*, juli–sept. 1935, str. 1–82; *Kitāb Hayākil al–Nūr*, izd. Muhammed Abou Rayan, Grande Librairie Commerciale, Cairo, 1376/1957; *Kitāb Ḥikmat al–išraq*, Teheran, litografirano izdanje, 1316/1898, s komentarima Quṭb al–Din Širāzi–ja i Mulla Ṣadra; *The Lovers 'Friend (Risāla Mā'nis al–'uššāq)*, ed. O. Spies, *Ğāmi'a* Press, Delhi, 1934; *Opera Mataphysica et Mystica*, izd. H. Corbin Vol. I, Ma'ārif Mathaasi, Istanbul, 1945, Vol. II, Institut Franco – Iranien, Teheran, 1952; *Risāleh Yazdān Šinaht*, Maṭ'ba'–i 'Ilmi Teheran, 1316; *Three Treatises on Mysticism*, izd. i prijevod O. Spies i S. K. Khattak, Stuttgart, 1935; Dželaludīn al–Dawwāni, *Šawākil al–Ḥurfi fi Šarh–i Hayākil al–Nūr*, Madras Government Oriental Series, Madras, 1953.

M. Bayani, *Dau Risāleh–i Fārsi–i Suhrawardi*, Teheran, 1325; H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, 3. Vol, Institut Franco–Iranien, Teheran, 1952–54; *Les motifs Zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi*, Editions du Courrier, Teheran, 1325; *Suhrawardi d'Alep foundatuer de la doctrine illuminative (išrāqi)*, G. P. Maisonneuve, Paris, 1939; A. Dānāsrišt, *Afkār–i Suhrawardi wa Mulla Ṣadra*, Teheran, 1316; M. Horten, *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi*, Halle a. S., 1912; *Die Pholosophie des Islam*, Verlag Ernest Rheinhardt, München, 1924; S. M. Iqbāl, *The Development of Metaphysics in Persia*, Luzac & Co., London, 1908; H. Ritter, »Philologika, IX. Die vier Suhrawardi; I. Šihāb al–Dīn... al–Suhrawardi al–Maqtūl«, Der Islam, 1937, str. 270 – 96.


[73] Corbin i neki drugi evropski naučnici također su naglasili ulogu *išrāqi* mudrosti u desetom / šesnaestom stoljeću zoroastrizma i pokreta vezanog uz ime Āzar Kaiwāna. Ovaj zanimljiv elektički pokret u kojem su kombinovani elementi hinduizma, budizma, zaoroastrizma i islama, ali koji se uvelike razlikuje od zoroastrijskih doktrina, zavještao je nekoliko djela, kao *Dabistān al–Maḍāhib* i *Dasātīr*, kojih su neke stranice krivotvorene. Vodeći učenjak zoroastrizma, I. Poure – Davoud kaže da se može pretpostaviti da je čitavo djelo namjerno falsifikovano. Vidi članak »Dasātīr«, *Irān–i Imrūz*, druga godina. No. II.

Kakvogod da je bilo značenje ovoga sinkretičkog pokreta koji je bio toliko sličan religioznim pokretima na dvoru Akbara, njegovi su sljedbenici poklanjali veliku pažnju spisima *Šejha al–išrāq*. U stvari jedan od učenika Āzar Kaiwāna po imenu Farzānih Bahrām ibn Faršād, preveo je nekoliko Suhrawardijevih djela na perzijski. O školi Āzar Kaiwān vidi M. Mu'īn »Āzar Kaiwān wa Pairuwan–i«, u *Revue de la Faculte des Letters*, Teheran University, Vol. IV, No 3, 1336/1917, str. 25–42.



POGLAVLJE XX

# *Ibn 'Arabi*

## A

## *Život i djela*

Tačan i kritički pregled o životu i misli Šejh Muḥyi al-Dīn al–'Arabija (ili ibn 'Arabija kako ga poznajemo na Istoku), vezan je uz niz teškoća. Biografski materijal nije manjkav; njemu je dat veliki značaj u većini biografskih i historijskih knjiga, kako na arapskom tako i na perzijskom. Čitave knjige i poglavlja napisani su u odbranu njegove ortodoksije ili protiv njemu pripisane heterodoksije. Mnoga njegova djela, posebno *Futūḥāt*, *Risālāt al–quds* i *Memorandum* u kojemu nabraja svoja djela i opisuje uslove pod kojima su pisana, bacaju značajno svjetlo na neke nepoznate aspekte njegova života, kao života čovjeka – pojedinca a iznad svega kao poznatog sufije i sufijskoga pisca. Međutim, pregled što ga dajemo iz svih ovih različitih izvora protivurječan je, i stvarni problem koji je pred nama jest u iznalaženju prave slike njegove ličnosti, njegova načina mišljenja i njegovih djela, utemeljenih na takvu pregledu. Ipak naš najbolji izvor bit će njegova vlastita djela koja smo već pomenuli; u tim djelima nalazimo zanimljive podatke o njegovu mentalnom i duhovnom razvitku. Postoji obilje detalja u vezi s njegovim ranim učiteljima na sufijskom Putu, o njegovim ličnim kontaktima s ljudima i ženama koje je sretao na svojim dugim putovanjima. Ovdje – ondje nailazimo i na živi opis njegovih mističkih iskustava, vizija i snova. Bez pomoći ovih materijala već otkrivenih, istinska ličnost ibn 'Arabija kao mislioca i kao mistika, ostala bi nam nepoznata. Zadatak nikako nije lagan. To znači sakupljati iz njegova velikog djela *Futūḥāt* i iz drugih djela biografske detalje koje smo upravo pomenuli. Pregled glavnih historijskih činjenica života lako je dati, ali to neće biti potpuna i naučna biografija i u pravome smislu riječi.

Ibn 'Arabi je rođen u Mursiji jugoistok Španije – 17. Ramaḍāna 560/28. jula 1165. godine. Njegova *nisba* * – al–Ḥātimi al–Ṭā'i – kazuje da

* nisba – dio prezimena koji ukazuje na porijeklo (kraj, pleme etc.).

je bio potomkom staroga arapskog plemena Ṭayy – činjenica koja pokazuje da islamski misticizam nije isključivo nasljedstvo perzijskog uma, kako neki misle. Potiče iz familije koja je bila poznata po svojoj pobožnosti; njegov otac i dva strica bili su ugledni sufije. Prvo obrazovanje dobio je u Sevilji koja je bila veliki naučni centar toga doba. Tamo je proveo trideset godina studirajući kod velikih učenjaka toga grada, kao što su abu Bakr b. Ḥalaf, ibn Zarqūn i abi Muhammed 'Abd al–Ḥaqq al Išbīli. U Sevilji je sreo i svoje rane duhovne učitelje, kao što su Jusuf b. Ḥalaf al–Qūmi, koji je bio učenik Šejh abu Madyana[1] i Salih al–'Adawi kojega opisuje kao velikog asketu. On govori o tim ljudima s divljenjem i zahvalnošću u svojim *Futūḥāt* i *Risālat al–Quds* i priznaje da upravo njima duguje svoju odanost sufizmu.

Dok je Sevilja bila njegovim stalnim obitavalištem, putovao je čitavom Španijom i Magribom uspostavljajući posvuda nove odnose s uglednim sufijama i drugim učenim ljudima. Posjetio je Kordobu, dok je još bio mladić i upoznao se s ibn Rušdom, filozofom koji je tada bio gradski sudija.[2]

Godine 590/1194. posjetio je Fez i Maroko. U trideset i osmoj godini, tj. 589/1193. pošao je na Istok u vrijeme vladavine Jakub b. Jusuf b. 'Abd al– Mū'mina, sultana Afrike i Andaluzije. Njegova očita namjera bila je da izvrši hodočašće, ali stvarni cilj mu je možda bila želja da se nastani u nekoj drugoj zemlji daleko od uznemirena Zapada. Politička i religijska atmosfera bila je zagušljiva, a ljudi kao ibn 'Arabi gledani su s dosta sumnjičavosti, kako od strane ograničenih teologa tako i od vladajućih monarha. Sultani dinastija Muahida i Murābita plašili su se takvih pojedinaca zbog mogućega utjecaja na njihove sljedbenike i opasnosti da se ovi sljedbenici koriste u političke svrhe, kao što je bio slučaj s abu al-Kasimom B. Qāsijem, vođom Murīdīna, koji je ubijen 546/1151. Malikitski teolozi Zapada bili su najnetolerantniji prema novoj školi mišljenja koja se počela formirati u to vrijeme; čak je i al-Gazālijevo učenje bilo odbačeno, a njegove knjige spaljene. Istok je, s druge strane, bio znatno tolerantniji i spremniji da prihvati nove ideje i pokrete. Ipak, to se ne bi moglo reći za čitav Istok, jer kada je ibn 'Arabi posjetio Egipat 598/1201. bio je ružno primljen od nekih, a pokušali su i da ga ubiju.

Nakon Egipta putuje daleko čitavim Srednjim Istokom posjećujući Jeruzalem, Meku (gdje je jedno vrijeme studirao i poučavao Hadis), Hidžaz, Bagdad, Alep i Malu Aziju. Definitivno se nastanio u Damasku gdje je umro 28. Rabī'al-Tāni 638/17. novembar 1240. Pokopan je na brdu Qāsiyūn u prihvatnoj grobnici kadije Muhyiddīna b. al-'Dakīja.[3]

Ibn 'Arabi je jedan od najplodnijih autora u muslimanskoj historiji. Brockelmann[4] ga je s pravom opisao kao pisca goleme plodnosti. Postoji najmanje 140 djela koja nose njegovo ime, od kratkih rasprava na nekoliko strana, do obimnih knjiga, kao što je *Futūḥāt*. Tačan broj

[1] *Futūḥāt al–Makkīyya*, Vol. I, str. 327.
[2] *Ibid.*, str. 199.
[3] Qutubi, *Fawāt al-Wafayāt*, Vol. II, str. 301.
[4] Brockelmann, *GAL*, Vol. I, str. 44.





njegovih djela nije još utvrđen. Ša'rāni navodi da ih je 400,[5] a perzijski autor Ğāmi kaže da brojka prelazi 500.[6] Muhammed Rağab Hilmi u knjizi pod nazivom *al-Burhān al-Azhar fi Manāqib al-Šaib al-Akbar*, navodi 284 knjige i rasprave. U »Memorandumu« što ga je sam ibn 'Arabi sačinio 632/1234. godine, šest godina prije smrti, imamo naslove 251 djela, a autor kaže da je to najviše što se mogao sjetiti. Pisanje »Memoranduma« ima svoje značenje: djelo je pisano svjedočanstvo protiv bilo koga tko bi mogao pokušati da falsificira knjige u njegovo ime, a čini se da su to mnogi njegovi protivnici na Istoku i pokušavali.

Utvrđivanje identiteta i autentičnosti svih djela koja su mu pripisana jeste zadatak kojega se nitko još nije prihvatio; donekle znamo autentičost većine njegovih djela, ali određeni dijelovi sadržaja izazivaju sumnju. Ako je istina ono što Ša'rāni kaže o *Futūḥātu*, to bi nam moglo pomoći da točno odredimo koliko je od ove značajne knjige doista ibn 'Arabijevo, a koliko mu je podmetnuto.[7] U svome pokušaju da sažme *Futūḥāt*, *Ša'rāni* kaže da je naišao na stranice za koje misli da su suprotne uvriježenim shvatanjima ortodoksnih muslimana (on ih je izostavio nakon izvjesnog oklijevanja). Jednom zgodom raspravljajući o tome sa Šejhom Šemsudinom al-Madanijem (umro 955/1548), koji je sačinio kopiju *Futūḥāta* koju je usporedio s ibn 'Arabijevim Manuskriptom knjige iz grada Qūnije, Ša'rāni je otkrio da Manuskript ne sadrži nijednu od stranica što ih je sam bio izostavio. Ovo ga je uvjerilo, kaže on dalje, da su kopije *Futūḥāta* koje su se u njegovo vrijeme bile koristile u Egiptu imale dijelove krivotvorene i pripisivane ibn 'Arabiju, kako je to bilo u slučaju *Fuṣūṣa* i nekih drugih djela.[8] To može biti sasvim vjerovatno, ali pošto nije bio čitao Manuskript Futūḥāta iz Qūnije koji još postoji, ne može se reći kako ga može poreditи sa štampanim tekstovima našega vremena. Kritičko izdanje knjige utemeljeno na Qūni MS vrlo je značajno; zapravo, ono može znatno izmijeniti naše znanje o ibn 'Arabijevoj mističkoj filozofiji. Ono što se čini najsigurnijim jeste da su veliki broj djela ili dijelova djela napisali docniji učenici ibn 'Arabijeve škole, a da su to pripisali njemu; mnoga druga djela zapravo su izvaci iz većih djela objavljeni kao nezavisni naslovi. Sve to pokazuje istu osobinu mišljenja i tehnike koja je obilježavala njegova prava djela. Takve činjenice objašnjavaju barem dijelom ogroman broj djela koja mu se obično pripisuju.

Iako je njegov doprinos bio uglavnom u području sufizma, izgleda da njegova djela pokrivaju cijelo područje muslimanske učenosti. Pisao je o teoriji i praksi sufizma, o Hadisu, kuranskoj egzegezi, biografiji Vjerovjesnika, filozofiji, književnosti (uključujući poeziju sufija) i o prirodnim naukama. Baveći se tako različitim predmetima ipak nikada nije ostavljao misticizam. Često vidimo neke aspekte njegova mističkog sistema kako dolaze do izražaja dok se bavi teološkim, pravnim ili čak naučnim problemima. Njegove mističke ideje neosjetno su utkane u njegova djela

[5] *Yawāqīt*, str. 10.
[6] *Nafahāt*, str. 634.
[7] Objavljeno u *Bulletin of the Faculty of Arts*, Alexandria, Vol. VII, decembar 1954, A.E. Affifi.
[8] *Yawāqīt*, str. 3.

pa ih čine teškima za razumijevanje (ovome pomaže nedosljedna terminologija).

Datumi samo deset njegovih djela točno su poznati, ali ipak možemo reći, s izvjesnom rezervom koje djelo pripada njegovu ranom razdoblju u Španiji i Magribu, a koje njegovu docnijem životu na Istoku. S nekoliko izuzetaka, većina njegovih značajnih djela nastalo je nakon što je napustio domovinu, osobito u Meki i Damasku, a njegova najzrelija djela kao što su *Futūḥāt*, *Fuṣūṣ* i *Tanazzulāt* pisana su tokom posljednjih trideset godina njegova života. Njegova ranija djela uglavnom su monografijske prirode, pisana o jednoj temi i ne pokazuju znake obuhvatnoga filozofskog sistema. Čini se da je neposredni doticaj s izvorima i ljudima Istoka dao njegovim teozofskim spekulacijama širinu, a njegovu sistemu mističke filozofije, dovršenost. Njegov *opus magnum*, koliko se odnosi na mističnu filozofiju, je njegov čuveni *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Dragulji filozofije ili Dragulji mudrosti), što ga je dovršio u Damasku 628/1230, deset godina prije svoje smrti. Elementi ove filozofije prisutni su u *Futūḥātu*, monumentalnom djelu započetome u Meki 598/1201, a završenim oko 635/1237. Glavna tema *Fuṣūṣa* nagoviještena je u *Futūḥātu* na više mjesta, osobito u drugome dijelu (str. 357–377).

## B

## *Oblik mišljenja i stila*

Logična posljedica izvanredne složenosti ibn 'Arabijeve ličnosti jest složenost njegova načina mišljenja i stila pisanja. Istina, katkad je jasan i neposredan, ali mnogo češće – osobito kada uroni u metafizičke spekulacije – njegov stil postaje dvoznačan i zbunjujući a njegove ideje uglavnom nerazumljive: Teškoće razumijevanja njegova djela katkad su prisutne i kod onih koji su dobro upoznati s osobenim aspektom njegova mišljenja. Ne toliko ono *što* nastoji da kaže koliko način *kako* govori, pričinja stvarnu teškoću. On ima jedan problem koji je nemoguće riješiti: pomiriti panteističku teoriju prirode o zbilji s monoteističkim učenjem islama. Njegova odanost objema pozicijama bila je jednaka i on zapravo nije vidio kontradikcije u shvatanju da je Bog islama identičan s Jednim koje je bit i krajnji osnov svih stvari.

Ibn 'Arabi je bio pobožan čovjek, asketa i mistik, pored toga što je bio učenjak muslimanskog Zakona, teologije i filozofije. Njegova djela su čudna mješavina svih ovih predmeta. Stalno je pokušavao da interpretira čitavu građevinu islamskog mišljenja u svjetlu svoje panteističke teorije jedinstva čitava bića, ili da nađe opravdanje za ovu teoriju u izvjesnim islamskim tekstovima. Oba metoda išla su ruku pod ruku s dva različita jezika, tj. s ezoteričkim jezikom misticizma i egzoteričkim jezikom religije, korištenima istodobno. Logički govoreći, islam je nepomirljiv s bilo kojom formom pantezima, ali ibn 'Arabi nalazi u mističkom iskustvu najvišu sintezu u kojoj su Alah i panteističko Jedno pomireni. Interpretacija





unutar razumnih granica opravdana je, ali kod ibn 'Arabija ona postaje opasnim sredstvom za preokretanje islama u panteizam ili *vice versa*. To je najočiglednije u *Fuṣūṣu*, a u izvjesnoj mjeri i u *Futūḥātu* gdje se kuranski tekstovi i tradicije Profeta objašnjavaju mistički ili više panteistički. Štaviše, dok se bavi izvođenjem vlastite ideje iz kuranskih tekstova, okolo sabire materijal predmeta iz svih izvora i postavlja ga u okvir svoje meditacije. To objašnjava vrlo ekstenzivan i nekonzistentan rječnik što čini njegove spise uglavnom nerazumljivima. Svaki put kada je mislio da bi mogao biti pozvan zbog značenja nekoga iskaza, on najednom iznosi drugo značenje koje će uvjeriti izazivače. Jednom je bio upitan šta znači kada kaže:

> »*O Ti koji me vidiš, dok ja Tebe ne vidim,*
> *Kako Ga često ja vidim, dok On mene ne vidi!*«

on je odmah odgovorio dajući slijedeće dodatke koji sasvim mijenjaju izvorni smisao, govoreći:

> »*O Ti koji me vidiš* uvijek spremna na grijeh
> *Dok ja Tebe ne vidim* kako me prekorijevaš:
> *Kako Ga često vidim* da daruje pomoć svoje Milosti
> *Dok On mene ne vidi* kako Njegovu Milost tražim.«[9]

Kada su njegovi savremenici čitali njegov *Tarğumān al-Ašwāq*, za koji se pretpostavlja da je pisan o božanskoj ljubavi, oni u *Dīwānu* nisu našli ništa izuzev pjesama koje opisuju lijepe žene, ljupke scene iz prirode i obične ljudske strasti. Oni su optužili ibn 'Arabija zbog toga što se zaljubio u kćerku Šejha Makīn al-Dīna čije je fizičke i moralne kvalitete opisao u uvodu *Dīwāna*. Kada je to čuo, napisao je komentar o djelu objašnjavajući ga sasvim alegorički; nije porekao da voli Nīzam – lijepu kćerku Makīn al-Dīna. Ono što je poricao bilo je da on nju voli na način običnih smrtnika. Za nj ona je bila simbol i forma sveobuhvatne ljepote koja se manifestira u beskonačnoj raznovrsnosti stvari.

> »Svako ime koje kažem, odnosi se na nju; a svako prebivalište ja oplakujem kao njezino prebivalište... riječi mojih stihova nisu drugo do znaci duhovnih činjenica koje udaraju na moje srce. Neka Bog sačuva čitaoca ovog *Dīwāna* od ispraznih misli koje ne priliče ljudima plemenite duše i uzvišenih želja, jer su srca takvih ljudi zaokupljena samo nebeskim stvarima.«[10]

Nije nevjerovatno da je ibn 'Arabi učinio svjestan napor da komplikuje taj stil, kao što profesor E.G. Browne primjećuje, da bi prikrio svoje ideje od ograničenih ortodoksa i neupućenih. On je sigurno uspio, barem dijelom, u zastiranju svojih panteističkih ideja plaštom kuranskih tekstova i Poslanikovih hadisa – činjenica od velikoga značenje za kontroverzu koja je bješnjela čitavim muslimanskim svijetom s obzirom na

[9] *Futūḥāt*, Vol. II, str. 646 i Maqqari, str. 407. Preveo E.G. Browne, *Literatury History of Persia*, Vol. II, str. 499.
[10] Uvod u Kom. o *Tarğumān*.

njegovu ortodoksiju. Međutim, također je moguće, kao što smo već primijetili, da je on jednako bio uvjeren u istinu islama i vlastitoga filozofskog sistema potvrđena osobnim mističkim iskustvom. U tom slučaju nema potrebe govoriti o prikrivanju ideja ili o namjernoj složenosti stila.

Bilo bi pogrešno prosuđivati ibn 'Arabija uobičajenim logičkim kanonima. On je, bez sumnje, mislilac i utemeljivač škole mišljenja, ali je prije svega mistik. Njegova mistička filozofija, stoga, predstavlja jedinstvo misli i osjećanja u najvišem stepenu. To je neobičan spoj promišljenih istina i intuitivne spoznaje. To je također čovjek goleme imaginacije; njegovo dijalektičko rezoniranje nikada nije slobodno od snažne imaginativnosti i mističkih emocija. Zapravo se čini da je njegova misao djelovala kroz njegovu imaginaciju stalno. On sanja ono što misli, pa ipak postoji duboka podstruja rezoniranja. Svoje ideje nije uvijek dokazivao formalnom dijalektikom, ali je upućivao svoje čitaoce na mističku intuiciju i na imaginaciju kao konačne dokaze njihove vrijednosti. Svijet imaginacije za njega je stvarni svijet, možda čak realniji od vanjskoga svijeta konkretnih objekata. Istinska spoznaja stvari može se polučiti iz svijeta. Njegova vlastita imaginacija bila je jednako aktivna u njegovim snovima kao i u budnom stanju. On nam daje činjenice, vrijeme i mjesto gdje je imao vizije, u kojima je vidio poslanike i svece i raspravljao s njima kao i one druge u kojima mu je čitava knjiga, kao *Fuṣūṣ*, bila uručena od strane Poslanika Muhameda koji mu je naredio »uzmi to i idi dalje s tim, narodu, da se knjigom okoristi«.[11] On to naziva aktom objave ili inspiracije i inzistira na tome da je većina njegovih knjiga bila tako inspirirana.[12] »Sve što sam iznio u mojim knjigama«, kaže on »nije rezultat mišljenja ili diskurzivnog rezoniranja. Nadahnuće je došlo kroz disanje anđela objave u mom srcu.«[13] Sve što sam napisao i što sada pišem diktirano mi je dahom Božanskog duha u moj duh. To je moja povlastica, doduše, ali bio sam posrednik i baštinik, a ne nezavisan izvor jer udisanje duha je niži stepen nego verbalna inspiracija...«[14]

Takve tvrdnje ukazuju na natprirodni ili nadmentalni izvor koji je inspirirao ibn 'Arabijeve spise. Ipak, u raspravi o problemu objave (*kašf i waḥi*) općenito, on snažno odbija sve vanjske natprirodne činioce, i drži objavu nečime što proizilazi iz prirode čovjeka. Evo njegovih riječi:

> »Tako, ako čovjek objave bude posmatrao predmet koji mu objavljuje gnozu koju nije imao ranije, ili mu, uopće, daje nešto čega nije imao, taj »objekt« je njegov vlastiti *'ain* (esencija) i ništa drugo. Tako s drveta svoga »ja« on skuplja plodove vlastite spoznaje, upravo kao što slika onoga koji stoji pred uglađenim ogledalom nije nitko drugi, do on sam.«[15]

[11] Fuṣūṣ al-Ḥikam, str. 47.
[12] Vidi ibn 'Arabijeva djela u svjetlu memoranduma... od A.E. Affifija, *Bulletin of the Facutly of Arts*, Vol. VIII, str. 112 id.
[13] Naveo Ša'rāni, Yawaqit, str. 24.
[14] *Ibid.*
[15] *Fuṣūṣ*, str. 66.





Objava je, dakle, osobita aktivnost ljudske duše, gdje su sve duhovne moći prikupljene i usmjerene ka produkciji. Ona ne duguje nekome vanjskom činiocu, a nije niti djelo uma, kako se to obično misli. Ono što se katkad vidi kao »objekt« koji objavljuje spoznaju nekomu inspiriranom čovjeku nije drugo do projekcija njegova vlastitog »sopstva«.

Ibn 'Arabi je dosljedan sebi pa odbacuje vanjski izvor Božanske inspiracije, jer čovjek je, prema njegovu mišljenju, kao i sve ostalo, u izvjesnom smislu Božanski. Prema tome nema potrebe prihvatanja dvojstva čovjek Božanski objavljivač – čovjek primalac spoznaje.

Drugo značajno obilježje njegove misli jest njezin rasplinuti karakter. On je ponudio čitav sistem mističke filozofije, ali nigdje u njegovim knjigama ne možemo naći taj sistem protumačen kao cjelinu, nigdje ne možemo naći barem malo povezanosti i dosljednosti. On ide s jedne teme na drugu bez vidljiva logičkog razloga, prosipajući detalje koje izvodi iz svakoga shvatljivog izvora. Njegove filozofske ideje razasute su u masi irelevantnog materijala i mogu biti prihvaćene i spojene zajedno. Da je imao konačan sistem mističke filozofije, nesumnjiva je činjenica; to se primjećuje na svakoj stranici *Fuṣūṣa* i u većem dijelu *Futūḥāta;* ali sistem kao kompletna cjelina ne nalazi se nigdje. Čudno je da ne poriče da je namjerno prikrio svoju posebnu teoriju rasprostiranjem njezinih sastavnih dijelova kroz svoje knjige i da je ostavio u zadatak inteligentnom čitaocu da ih sabere. Govoreći o teoriji super odabranog (pod čime misli na učenje o Jedinstvu čitavog Bića) on kaže: »Nikada nisam o tome govorio zbog skrivene naravi samoga predmeta, ali sam svoje misli o tome utkao u sva poglavlja *Futūḥāta.* Pametan čitalac moći će prepoznati i spoznati Jedinstvo čitavoga Bića, najvišu istinu izvan koje se ne postiže ništa.[16]«

Treći aspekt ove misli jeste njen eklektički karakter. Iako ibn 'Arabi s pravom misli da je sačinio vlastitu filozofiju religije, veliki dio sastavnih elemenata ove filozofije izveden je kako iz islamskih, tako i iz neislamskih izvora. On je pred sobom imao izvanredno bogatstvo muslimanskih nauka kao i riznicu grčke misli što su je prenijeli muslimanski filozofi i teolozi. Uz to bila mu je vrlo bliska literatura ranih sufija. Iz svih tih izvora posudio je sve što je bilo pogodno, a umijećem interpretacije predstavio je posuđene elemente u skladu s vlastitim idejama. Unio je u stručne izraze tradicionalne filozofije i teologije – kao i kuranske izraze – sasvim različita značenja. Posudio je od Platona, Aristotela, stoika, Filona i neoplatonista termine za koje je našao ekvivalent u Qur'ānu ili u spisima sufija i skolastičkih teologa. Sve je to korišteno za konstrukciju i odbranu njegove vlastite filozofije koje se nikada nije odrekao.

[16] *Futūḥāt*, Vol. I, str. 47, 48.

C

## *Kontroverze oko ibn 'Arabijeve ortodoksije*

Ne postoji nijedan čovjek u cijeloj historiji islama čije je vjerovanje bilo tako problematično. Kontroverza oko ibn 'Arabijeve ortodoksije vrlo je poznata i obuzimala je umove muslimana stoljećima. Možemo čak reći da se izvjesni tragovi toga nalaze i danas. Muslimanski učenjaci u prošlosti nisu bili usmjereni na njegovu filozofiju ili misticizam kao takve, već na to koliko njegove filozofske i mističke ideje jesu, a koliko nisu u skladu s dogmama islama. Umjesto da ga studiraju nepristrasno i da ga postave na mjesto koje zaslužuje u općem sklopu muslimanske historije, oni su proveli tako mnogo vremena i potrošili toliko energije pokušavajući da dokažu ili ospore njegovu ortodoksiju. Nijedan posao nije mogao biti uzaludniji i beskorisniji!

Razlika u shvatanjima o ovome pitanju izvanredno je velika. Prema nekima ibn 'Arabi je jedna od najvećih figura islama kao autor i sufija, dok ga drugi smatraju jeretikom i varalicom. Njegov specifičan stil je možda najviše odgovoran za to. Nejasnoća njegova jezika i složenost njegovih misli učinili su njegove ideje uglavnom nerazumljivima, osobito za one kojima nije blizak njegov zamršeni način izražavanja. Više pažnje posvećivao je idejama i suptilnim nijansama mističkog osjećanja, nego riječima pa valja nastojati zahvatiti ideje skrivene ispod površine njegove uobičajene terminologije. Još jednom, ne smijemo zaboraviti da je on mistik koji izražava zapravo neiskazivo iskustvo enigmatskim jezikom. U to je, pak, teško proniknuti, jer enigme su vanjski izraz osjećanja koja leže duboko u srcu mistika.

Oni koji su čitali ibn 'Arabijeve knjige doslovno shvaćajući njegove riječi nisu ga razumjeli i pogrešno su ga prosuđivali. To su obično oni koji ga optužuju za nevjerstvo (*kufr*) ili za jerez. Drugi koji su shvatili njegovu stvarnu namjeru smatrali su ga velikim mistikom i Božjim čovjekom. Treća grupa svela je svoje prosuđivanje o njemu na to da je on govorio jezikom koji je daleko od razumijevanja. Oni nisu rekli ništa protiv njegova moralnog ili religijskog života, jer su smatrali da je to izvan prijekora.

Možda je opreka oko njegovih religijskih stavova počela kada je izvjesni Ğamāl al-Dīn b. al-Ḥayyāṭ iz Jemena pozvao *'ulemu* raznih dijelova islamskog svijeta tražeći od njih da daju svoje mišljenje o ibn 'Arabiju, kome je on pripisao ono što Fīrūzābādi opisuje kao jeretička vjerovanja i učenja suprotna saglasnosti muslimanske zajednice. Reakcija na taj poziv bila je izvanredno različita. Neki pisci su optuživali ibn 'Arabija da nije u pravu; drugi su ga branili s velikim žarom. Od ovih posljednjih pomenimo Fīrūzābādija, Sirāğ al-Dīn al-Maḫzūmija, al-Sirāğ al-Balqīnija, Ğalāl al-Dīn al-Suyūṭija, Quṭb al-Dīn al-Ḥamawija, al-Quṭb al-Šīrāzija, Faḫrudīn al-Rāzija i mnoge druge. Maḫzūmi i Suyūti napisali su knjige o tome. Oni nisu mogli naći zamjerke ibn 'Arabiju, osim činjenice da ga nisu mogli razumjeti oni koji nisu bili njegove duhovne razine. Suyūṭi ga je stavio na stepen viši od Ğunaidova kada kaže da je





ibn 'Arabi bio instruktor gnostika (*'ārifīn*), dok je Ğunaid bio instruktor posvećenika (*murīdīn*). Svi ovi ljudi slažu se s time da ibn 'Arabi zauzima najviše mjesto kako zbog učenosti tako i zbog duhovnoga vodstva. Oni su priznavali u njegovim spisima savršenu ravnotežu između *Šerijata* (religioznog Zakona) i *Ḥaqīqa* (istinskog duha Zakona), odnosno između ezoteričkih i egzoteričkih gledišta islama.

Najveća opozicija pojavila se u osmom i devetom/četrnaestom i petnaestom stoljeću kada je objavljen otvoreni rat protiv spekulativnog sufizma općenito, a protiv ibn 'Arabija i ibn al-Farīda napose. Na čelu napada bio je ḥanbalit ibn Taimīyya (umro 728/1328), osoba oštra jezika, beskompromisan protivnik sufija. On je stavio ovu dvojicu velikih mistika u istu kategoriju s Ḥallāğom, Qūnawijem, ibn Sāb'īnom, Tilimsānijem i Kirmānijem, kao ljudima koji su vjerovali u inkarnaciju i unifikaciju (s tim u vezi on je rekao da su oni čak gori od hrišćana i ekstremnih šī'ita).[17] On čak nije pravio razliku između mističke zanesenosti Ḥallağa, duboko mističkog izražavanja ibn al-Farīda i hladnokrvnoga, uglavno materijalističkog panteizma Tilimsānija i monističke teologije ibn 'Arabija. Oni su svi optuženi zbog mrske doktrine inkarnacionalizma i panteizma (zanimljivo je da je u svojoj kritici bio manje žestok prema ibn 'Arabijevoj doktrini koja je, kako kaže, bliža islamu nego bilo koja druga).

Daleko najljući neprijatelj i najdrskiji prema ibn 'Arabiju i ibn al-Farīdu bio je Burhān al-Dīn Ibrahim al-Biqā'ī (umro 858/1454). On je posvetio dvije čitave knjige napadu na njihovo učenje, ne štedeći ih ni kao ljude. U jednoj od ovih knjiga pod naslovom *Tanbīh al-Gabi 'ala Takfīr ibn 'Arabi*[18] (Privlačenje pažnje neukoga na ibn 'Arabijevo nevjerstvo), Bigā'i kaže:

> »On je obmanuo istinske vjernike pretendujući da bude jedan od njih. Svoje stanovište sačinio je na osnovi njihovih vjerovanja, ali ih je postepeno uvlačio u škripac i zavođenjem dovodio do mjesta gdje su vrebala zamršena pitanja. On je najveći umjetnik zbunjivanja koji navodi prave hadise Poslanika, a potom ih preokreće na čudne i misteriozne načine, vodeći svoje grešne sljedbenike krajnjem cilju, a to je potpuno rušenje svake religije i vjerovanja. Zagovornici ovakvih učenja kriju se iza vanjskog pridržavanja muslimanskog ritusa, naime molitve i posta. Zapravo, to su ateisti u ogrtaču monaha i askete i pravi jeretici pod imenom sufija.«[19]

Ove optužbe niti su opravdane niti su utemeljene. Tačno je da ibn 'Arabi interpretira Qur'ān i Poslanikova predanja ezoterički, ali on nije ni prvi ni posljednji sufija koji je to činio; njegov krajnji cilj nije nikada bio napuštanje vjere kako Biqā'i smatra. Nasuprot, on je činio što je najviše mogao da sačuva islam, kojega je shvatio na svoj, poseban način. Optužba zbog obmanjivanja i hipokrizije suprotna je hrabrom i neustrašivom

[17] Ibn Taimīyya, *Rasā'il*, Vol. I, str. 166, 167.
[18] MS. u posebnoj zbirci Ahmed Ḍaki Paše, Kairo.
[19] *Ibid.*

načinu izražavanja ibn 'Arabija. On nije htio da bude musliman radi dopadanja ili izbjegavanja jarosti istinskih vjernika o kojim Biqā'i govori. Ibn 'Arabi vjeruje da se islam koji propovijeda princip jedinstva Boga može uskladiti s njegovom doktrinom svebića i to otvoreno iskazuje najjačim pojmovima. On je možda obmanuo sama sebe, ili je izrazio mističko jedinstvo s Bogom terminima metafizičke teorije jedinstva između Boga i pojavnog svijeta, ali sigurno nije pokušao da obmane nikoga.

Nasuprot Biqā'ījevim teškim optužbama, možemo zaključiti naše izlaganje riječima Balqīnija, koji je visoko cijenio upravo ibn 'Arabija:

> »Treba da budeš pažljiv i da ne odbacuješ ništa od onoga što je rekao Šejh Muḥyi al-Dīn, kada je on – neka mu se Bog smiluje – zaronivši duboko u more gnoze i provjeravanja istina, pominjao potkraj svog života u *Fuṣūṣu*, *Futūḥātu* i *Tanazzulātu* – činjenice koje su posve razumljive samo onima koji su na njegovom nivou.«

## D

## *Utjecaj na potonji sufizam*

Premda su ibn 'Arabija oštro napadali protivnici zbog njegovih stanovišta koje su smatrali neortodoksnima, njegovo učenje ne samo da je preživjelo napade, već je izvršilo najdublji utjecaj na tok čitavoga budućeg sufizma. Njegovi sljedbenici na Istoku, gdje je proveo najveći dio svog života, nazivaju ga *al-Šejh al-Akbarom* (Najveći doktor), koju titulu do tada nije dobio nijedan sufija. Ona potvrđuje njegove izuzetne kvalitete, kako kao duhovnog učitelja tako i kao sufijskog autora – i pristaje mu i danas. On obilježava kraj jedne faze kada je spekulativni sufizam bio na vrhuncu. Potonja stoljeća svjedoče o brzom širenju sufijskih redova u čitavome muslimanskome svijetu, kada sufizam postaje popularnim oblikom islama sa znatno manje teorije, a više rituala i prakse. Utemeljivači Bratstva bili su poznatiji po svojoj pobožnosti i duhovnome vođstvu, nego po spekulaciji. To je razlog što su ibn 'Arabijeva teozofija i njegova mistička filozofija ostale neosporene. One su bile samo izvorom inspiracije bilo kome tko je raspravljao o pitanju Jedinstva Bitka, bilo u arapskom jezičkom području, bilo u Perziji ili u Turskoj. Neki pisci njegove škole, kao 'Abd al-Karīm al-Ǧīlī i 'Abd al-Razzāk al-Kāšāni puko su reproducirali njegove ideje u različitom obliku. Druge škole sufija nisu bile sasvim slobodne od njegova utjecaja, barem kada je riječ o njegovoj terminologiji. Veliki komentar Arūsijev Qušairījeva djela *Risāla* koje je klasični model sunitskog sufizma, obiluje idejama i terminima posuđenim od ibn 'Arabija.

Izgleda da je njegov utjecaj najjasnije došao do izražaja u predivnim djelima mističke poezije Perzije od sedmog/trinaestog stoljeća do devetog/petnaestog stoljeća. 'Irāqi, Šabistari i Ǧāmi bili su potpuno nadahnuti njime. Njihove izvanredne ode uglavnom su odjek ideja autora *Fuṣūṣa* i





*Futūḥāta*, koje ovdje ulaze u sastav veličanstvene poezije perzijskog uma. Osnovne ideje su ona Božanskog jedinstva, Univerzalne Ljubavi i Ljepote. Bog je opisan kao izvor i najviša osnova svih stvari. On se vječno objavljuje u beskonačnim oblicima pojavnog svijeta. Svijet se stvara iznova u svakome trenutku; stalan proces mijena nastavlja se bez ponavljanja i nastajanja. Božansko svjetlo osvjetljava sve čestice Bića, upravo kao što su božanska imena oduvijek iluminirala vječno potencijalne, nepostojeće realnosti stvari. Kada ovi realiteti postanu aktualni u prostoru i vremenu, oni reflektiraju, kao ogledala, Božanska imena koja im daju njihovo izvanjsko postojanje. Pojavni svijet je teatar u kojem se sva Božanska imena pojavljuju. Čovjek je pak jedini stvor u kojem se kolektivno manifestiraju ova imena.

Ovo su samo neke od brojnih ideja ibn 'Arabija što su ih posudili mistički pjesnici Perzije; kaže se da je 'Irāqi pisao svoj *Lama'āt* nakon predavanja Ṣadrudīn Qūnawīja o *Fuṣūṣu*, a Ǧāmi je komentirao istu knjigu i napisao svoj *Lawā'ih*. Evo jednog izvatka iz 'Irāqijevih *Lama'āt* gdje je sažeta ibn 'Arabijeva teorija o mikrokozmosu (čovjek):

Premda me Forma proglašava
Adamovim sinom
Moj stupanj Istine izborio je
visoko mjesto.
Kada u ogledalo Ljepote
pogledam,
Svemir u njemu moj lik
otkriva.
U nebeskom suncu jasno me vidi
Svaka sićušna molekula.
Ocean je kap što nadire
iz moga mora
Svjetlo tek bljesak
moga golemog sjaja.
Od Prijestolja do hasure
Sve što jest čini se česticom prašine
nošene sunčevim trakom.
Kada padne Veo atributa bića
Moja divota blistavim se svijetom širi...[20]

## E

## *Doktrine*

1. JEDINSTVO SVEG BIĆA – Princip koji leži u korijenu čitave ibn 'Arabijeve filozofije, ili bolje teološko-filozofske i mističke misli, jeste princip

[20] A. J. Arberry, *Sufism*, str. 102-03.

»Jedinstva sveg Bića« (*waḥdat al-wuǧūd*). Možda riječ »panteizam« nije sretan ekvivalent, djelomično zato što izaziva osobite asocijacije u našim glavama, a i stoga što ne iskazuje puni značaj mnogo šire doktrine Jedinstva svega Bića, kako ga je shvatao naš autor. Iz koncepcije najviše prirode realiteta slijede dosljedno njegove misli i u drugim područjima filozofije.

Veliki dio kritike upućene ibn 'Arabiju plod je nerazumijevanja uloge koju je on odredio Bogu u svom sistemu – činjenica koja je čak privukla pažnju ibn Taimīyye, koji razlikuje ibn 'Arabijev *waḥdat al-wuǧūd* od onoga ostalih muslimanskih panteista. »On kaže da je ibn 'Arabijev sistem najbliži islamu, jer ibn 'Arabi razlikuje Jedno koje objavljuje sebe, od manifestacija toga Jednoga. Time uspostavlja istinu religioznog Zakona i inzistira na etičkim i teološkim principima na kojima su prvi šejhovi islama inzistirali.«[21] Drugim riječima, ibn Taimīyya ne želi postaviti ibn 'Arabija u red s Tilimsānijem, Isrā'īlijem i Kirmānijem, koje optužuje kao ateiste i naturaliste.

Ibn 'Arabijev panteizam nije materijalistički pogled na stvarnost. Vanjski svijet osjetilnih objekata samo je prolazna sjena Realnoga (*al-Ḥaqq*), Boga. To je forma akozmizma koja ne priznaje da pojavno ima biće ili značenje odvojeno i nezavisno od Boga. To nije hladnokrvni panteizam gdje bi se Božje ime pominjalo iz puke kurtoazije ili u najboljem slučaju iz logičke nužnosti ili konzistencije. Naprotiv, to je vrsta panteizma gdje Božanstvo upija sve, a takozvano drugo-nego-Bog svedeno je na ništa. Samo je Bog sveobuhvatna i vječna stvarnost. Ovaj stav je sažet u ibn 'Arabija ovako:

> »Neka je slava onome tko je stvorio sve stvari,
> Jer on je sama njihova bit (*'ainuha*),«

a također i u slijedećim stihovima:

> »O Ti, koji si stvorio sve stvari u Sebi,
> Ti sjedinjuješ ono što si stvorio.
> Stvorio si ono što postoji beskonačno u Tebi,
> Jer Ti si uzak, a obuhvataš sve.«[22]

Zbilja je stoga jedna i nedjeljiva. Mi govorimo o Bogu i svijetu, o Jednome i mnoštvu, Jedinstvu i mnogobrojnosti i sličnim pojmovima, kada se koristi jezik osjetila i bespomoćnog uma. Intuitivna spoznaja mistika ne objavljuje ništa osim apsolutnog jedinstva koje – dosta čudno – ibn 'Arabi identificira s muslimanskom doktrinom unifikacije (*tauḥīd*). Otuda daljnja i smjelija identifikacija njegove panteističke doktrine s islamom kao religijom sjedinjavanja.

»Utemelji cijeli posao svoga osamljivanja (*ḫalwa*)«, kaže on »na pomišljanju Boga kao apsolutnog jedinstva, koje ne može biti narušeno nikakvim oblikom politeizma, eksplicitnog ili implicitnog, i odbaci,

[21] *Rasā'il*, Vol. I, str. 167.
[22] *Fuṣūṣ*, str. 88.





apsolutno uvjeren, sve uzroke i posrednike, cjelinu i dio; jer zaista, lišen takva shvaćanja Jedinstva (*tauḥīd*) upast ćeš u politeizam«.[23]

Drugim riječima, stvarni *tauḥīd* Boga znači naše suočavanje s Njim nasamo, znači, dalje, da ne vidimo ništa osim Njega i da ga proglašavamo jedinim činiocem svega postojećeg. Međutim, takav stav izdvaja činjenicu koju su dugo zanemarivali učenjaci muslimanskog misticizma, tj. da je muslimanski panteizam (*waḥdat al-wuǧūd*) prirodan – iako sigurno ne i logičan – rezultat muslimanske doktrine *tauḥīda* (jedinstva).

Ono je počelo jednostavnim vjerovanjem da »nema boga osim Boga« a pod dubokim promišljanjem prirode Božanstva, prihvatilo je oblik posve različitog vjerovanja, tj. ne postoji ništa osim Boga. U ibn 'Arabijevu slučaju, apsolutno jedinstvo Boga, što je monoteistička doktrina islama, dosljedno je interpretirano u značenju apsolutnog jedinstva svih stvari u Bogu. Dva stava postala su ekvivalentna, razlikujući se samo u osnovama dokazivanja. Prvi ima svoj korijen u religioznom vjerovanju ili u teološkom ili filozofskom rezoniranju, ili u oba; drugi ima svoje krajnje opravdanje u sjedinjujućem stanju mistika. Mi imamo letimičan uvid u ove tendencije u napisima ranih mistika islama, tj. kod Ǧunaida iz Bagdada i abu Yazīd Bisṭāmija, ali oni govore o *waḥdat al-šuhūdu* (Jedinstvu vizije), a ne o *wuǧūdu* (Bitku), a osim toga nisu ni pokušali da razviju filozofski sistem koji bi uopće bio uporediv s ibn 'Arabijevim.

Sada je posve jasno da je, prema ibn 'Arabiju, zbilja bitno jedinstvo – supstancija u Spinozinu smislu, ali je ona također dvojstvo zbog toga što ima dva međusobno različita atributa: *Ḥaqq* (Bog) i *ḫalq* (Univerzum). Ona se može posmatrati sa dva različita aspekta: u sebi, ona je homogeno i apsolutno Biće koje transcendira sve prostorne i vremenske relacije. To je gola monada kojoj se ne može ništa predicirati niti se išta može znati o njoj, ako pod znanjem mislimo shvatanje stvari posredstvom čula i diskurzivnog razuma. Znati u tome smislu znači odrediti ono što je poznato; određenje je oblik ograničenja, što je suprotno prirodi Apsoluta. Apsolutna monada najneodređenija je od svih neodređenosti (*ankar al-nakirāt*), stvar po sebi (*al-šai*), kako je ibn 'Arabi naziva.

S druge strane, mi možemo posmatrati zbilju kako je mi znamo; a mi je znamo zaodjenutu Božanskim imenima i atributima. Drugim riječima, znamo je u mnoštvu njezinih manifestacija koje čine ono što nazivamo pojavnim svijetom. Tako znajući sebe i pojavni svijet općenito, znamo zbilju koje su posebni oblici upravo te manifestacije. Prema ibn 'Arabijevim vlastitim riječima »mi« – a to se odnosi na pojavni svijet također – »je ime kojim Bog opisuje sebe«. Mi smo njegova imena, Njegovi izvanjski aspekti. Naše esencije su Njegova esencija, a to tvori Njegov unutrašnji aspekt. Otuda, Zbilja je Jedna i mnoštvena; Jedinstvo i mnogobrojnost; vječno i vremenito; transcendentno i imanentno. Ona može da primi i da sjedini u sebi sve pojmljive suprotnosti. Abu Sa'īd al-Ḥarrāz (umro 277/890) već je bio otkrio tu istinu kada je rekao da se Bog spoznaje samo kroz jedinstvo svih protivurječja koja mu se pripisuju. »On se naziva

[23] *Risālat al-Ḥaowa*, MS. India Office, London.

Prvim i Posljednjim, Vanjskim i Unutrašnjim. On je esencija onoga što je vječito i onoga što ostaje skriveno; Unutarnji kaže *ne* kada Vanjski kaže *ja jesam;* Vanjski kaže *ne* kada Unutarnji kaže *ja jesam* i tako je u bilo kojem slučaju parova suprotnosti. Onaj koji govori Jedan je i identičan sa slušačem.«[24]

Tako se ibn 'Arabijeva misao kreće unutar zatvorena kruga koji ne pozna početka ni kraja. Njegova misao je kružna jer je i zbilja kako je on vidi kružna. Svaka tačka kruga potencijalno je cjelina kruga i sposobna je da pokaže cjelinu. Gledajući s tačaka jednim okom na središte kruga (Božanska esencija), možemo reći da je svaka tačka identična s esencijom u jednom pogledu, a da je različita od nje u drugom pogledu. To objašnjava verbalne kontradikcije kojima obiluju ibn 'Arabijeve knjige.

Katkada se on više približava filozofima nego misticima kada tumači odnose između Boga i univerzuma. Ovdje imamo teorije koje nas podsjećaju na Platonovu teoriju ideja, na *išrāqi* učenje o inteligibilnoj egzistenciji (*al-wuǧūd al-ḏihni*) te na skolastičku teoriju identifikacije supstancije i akcidenata (teorija *aš'arita*). »Prije nego nastanu«, kaže on, »stvari pojavnog svijeta bile su potencijalne u njedrima Apsoluta«. One obrazuju sadržaje uma Božjega kao ideje Njegova budućeg nastanka. Ovi inteligibilni realiteti su ono što on naziva »fiksirani prototipovi stvari« (*al-a'yān al-ṯābita*). Božje znanje o njima identično je s Njegovom samopoznajom. To je stanje samoobjave ili samosvijesti u kojemu Bog vidi, (ne u posebnoj tački vremena), u Sebi ove određene »forme« vlastite esencije. Ali to su također latentna stanja Njegova uma. Tako su ona i inteligibilne ideje u Božanskom umu i posebni oblici Božanske esencije. Otuda su *a'yān al-ṯābita* identifikovani, s jedne strane, sa štostvom (*māhhīyya*) stvari a, s druge strane, s njihovom esencijom (*huwīyya*). Prva identifikacija objašnjava prvi aspekt *a'yāna* kao ideja, a druga njihov drugi aspekt kao esencijalnih oblika. Ibn 'Arabi ih naziva nepostojećima jer nemaju vanjskoga postojanja, s jedne strane, a nemaju niti egzistencije koja bi bila odvojena od Božanske esencije, s druge strane. One su prototipovi i uzroci svega izvanjski postojećega, zbog toga što predstavljaju potencijalne odnose između božanskih imena kao i potencijalne modele božanske esencije. Kada te potencijalnosti postanu aktualnosti, imamo ono što se zove izvanjski svijet. Pa ipak, nema stvarnog postajanja, niti postajanja u prostoru i vremenu: proces teče odiskona zanavijek.

Složeni odnosi između Jednog i mnoštva nisu nigdje sistematski objašnjeni u ibn 'Arabijevim djelima, čak ni u *Fuṣūṣu;* u tome djelu može se, doduše, otkriti izvjesna formalna dijalektika kada autor pokušava da objasni svoju metafizičku teoriju zbilje, ali mistički osjećaji nerijetko prekidaju nit formalnog rezoniranja. Ibn 'Arabi je bitno mistik i, kao što smo već primijetili, sanjalac i fantast u najvišem stepenu. Jedno se otkriva u mnoštvu, kaže on, kao što se jedan objekt reflektuje u različitim ogledalima: svako ogledalo reflektira jednu sliku određenu njegovom prirodom i sposobnošću toga ogledala kao primaoca. Ili, ono je slično

[24] *Fuṣūṣ*, str. 77.





izvoru svjetla iz kojega se izvodi beskonačan broj svjetala. Ili je poput supstancije koja prodire i prolazi kroz forme postojećih objekata: tako im daje značenje i biće. Ili je kao silno more na čijoj površini vidimo bezbrojne talase koji se vječno pojavljuju i nestaju. Vječna drama egzistencije nije drugo do vječno obnavljanje stvaranja (*al-ḫalq al-ǧadīd*) koje je zapravo vječiti proces samoobjave. Ili ponovno, on bi mogao reći da je Jedno stvarni Bitak čijim je pojavni svijet sjenom bez stvarnosti u sebi.

Ma kako bila lijepa, takva su poređenja dvoznačna i lako mogu zavesti. Ona navode na dvojnost dvaju bića – Boga i univerzuma, u sistemu koji prima samo apsolutno jedinstvo. Dvojstvo i mnoštvo su nestvarni, a slijede iz naše nesposobnosti da shvatimo bitno jedinstvo stvari. Međutim, ova oscilacija između jedinstva i dvojstva nastaje zbog miješanja spoznajne strane pitanja s ontološkom stranom. Ontološki, postoji samo jedna zbilja. Spoznajno postoje dva aspekta: zbilja koja transcendira pojavni svijet, s jedne strane i mnoštvo subjektiviteta koji nalaze svoje krajnje tumačenje u načinu kako vidimo zbilju, s druge. Našim ograničenim osjetilima i intelektu spoljnji svijet izgleda kao proces stalne mijene i preobrazbe. Mi to nazivamo stvaranjem, a to je zapravo proces samootkrivanja Jedne Biti koja za mijenu ne zna.

2. POJAM BOŽANSTVA – Unatoč svojoj metafizičkoj teoriji prirode zbilje, ibn 'Arabi nalazi mjesto za Boga u svom sistemu. Njegov panteizam, kao i Spinozin, treba razlikovati od naturalističke filozofije stoika i materijalističkih ateista. Bog koji je u njegovoj metafizici jedan nespoznatljiv i nesaopćiv realitet, izvan misli i deskripcije, pojavljuje se u njegovoj teologiji kao objekt vjerovanja, ljubavi i obožavanja. Vatrenost religioznog osjećanja prisutna u njegovim spisima veže se za njegovu koncepciju Boga u ovome drugom smislu što se približava monoteističkoj koncepciji islama. Zaista, on pokušava svojim naporom da pomiri ove dvije koncepcije; ali njegov Bog u strogo religioznom smislu nije u skladu s islamom ili bilo kojim drugim vjerovanjem. To nije etički i personalni Bog religije, već esencija svega što se obožava i voli u svim religijama:

»Bog je odredio da ne obožavaš ništa osim Njega.«[25]

Ovo je ibn 'Arabi interpretirao u smislu da je Bog naredio da se stvarno ne obožava ništa osim Njega. To je otvoreno dopuštanje svih vrsta obožavanja, sve dok obožavaoci prihvataju Boga izvan vanjskih »formi« svojih bogova; oni nazivaju svoje bogove ovim ili onim imenom, ali gnostik (*al-'ārif*) naziva svog Boga »Alahom« – najuniverzalnije ime svih božjih imena. Posebni objekti obožavanja kreacije su ljudskih umova, ali Bog, Apsolut je nestvoren. Boga ne smijemo ograničiti na bilo koju posebnu formu vjerovanja isključujući druge forme, nego ga moramo priznavati u svim formama jednako. Svesti ga na jednu formu – kao što su učinili hrišćani – jest nevjerstvo (*kufr*), ali ispovijedati ga u svim formama podjednako jeste duh istinske religije. Ova univerzalna religija koja propovijeda da su svi obožavani objekti forme Jednoga Vrhovnog Božanstva logički je ishod ibn 'Arabijeve metafizičke teorije da je zbilja

[25] *Qur'ān*, xvii, 24.

konačno jedna. Ali ona ima svoje duboke korijene u misticizmu prije nego u logici. To je najbolje izraženo u slijedećim stihovima:

> »Ljudi različito vjeruju u Boga
> Ali ja priznajem sve što oni vjeruju.«[26]

I stihovi:

> »Moje srce je postalo stanište svake 'forme';
> Ono je pašnjak gazela i samostan hrišćanskih redovnika.
> I hram za idole i Kaba za hodočasnike
> i Ploča Petoknjižja i Knjiga Qur'āna.
> Slijedim vjeru ljubavi ma koji put njezine kamile uzele,
> Jer to je moja religija i moje vjerovanje.«[27]

Tako, svi putovi vode jednome pravom putu, a taj vodi Bogu. Bilo bi pogrešno misliti da ibn 'Arabi odobrava obožavanje kamenja, zvijezda i drugih idola, jer su oni prema njegovoj filozofiji nepostojeći ili još više, oni su izmišljotine ljudskog uma. Stvarni Bog nije opipljiv objekt, već onaj koji objavljuje Sebe u srcu gnostika; on je tu jedini objekt promatranja.

Ovo pokazuje da je ibn 'Arabijeva teorija religije mistička, a ne strogo filozofijska. Ona ima svoj korijen u njegovoj široj teoriji božanske ljubavi. Krajnji cilj cjelokupnog misticizma je ljubav, a u ibn 'Arabijevu mističkom sistemu posebno, to je puna realizacija jedinstva Zaljubljenika i Ljubljenoga. Ako dublje pogledamo u prirodu obožavanja naći ćemo da ljubav sačinjava njegovu samu osnovu. Štovanje Božanstva samo je oblik ekstremne ljubavi.

Nijedan objekt se ne obožava ako u njega nije uložena neka vrsta ljubavi; ljubav kao Božanski princip povezuje sve stvari zajedno i prožima sva bića. To znači da je najviša manifestacija u kojoj se Bog obožava – ljubav. Drugim riječima, univerzalna ljubav i univerzalno obožavanje dva su aspekta iste činjenice. Mistik koji vidi Boga (Ljubljenog) u svemu, obožava Ga u svemu. To je sažeto slijedećim stihovima:

> »Zaklinjem se stvarnošću Ljubavi da je Ljubav uzrok sve ljubavi.
> Da nije Ljubavi u srcu, Ljubav (Bog) ne bi bila obožavana.«[28]

To je zbog toga što je ljubav najviši objekt obožavanja. To je jedina stvar koja se obožava radi sebe same. Ostale stvari obožavaju se kroz nju.

Bog kao objekat obožavanja, stoga, počiva u srcu kao najviši objekt ljubavi. On nije djelotvorni uzrok filozofa ili transcendentni Bog mu'tazilita. On je u srcu Svoga sluge i bliži mu je nego njegova vratna žila.[29] »Moje nebo i moja zemlja ne sadržavaju Mene«, kaže Poslanikovo predanje, »ali ja sam sadržan u srcu Moga sluge koji je vjernik«.

[26] *Futūḥāt*, Vol. III, str. 175
[27] *Tarǧumān al-Aśwāq*, str. 30-40.
[28] *Fuṣūṣ*, str. 194.
[29] *Qur'ān*, i, 15.





3. BOG I ČOVJEK – Temelj za teoriju koja je postala poznata u spisima ibn 'Arabija i Abdulkerima al-Ǧīlīja kao teorija Savršenog Čovjeka postavio je Husein b. Manṣūr al-Ḥallāǧ (umro 309/922). Onakva kakvom ju je ibn 'Arabi oblikovao, teorija igra značajnu ulogu u povijesti islamskog misticizma. Ḥallāǧova teorija bila je teorija inkarnacije utemeljene na jevrejskoj tradiciji koja kaže da je »Bog stvorio Adama na svoju sliku« – tradiciji koju su sufije pripisivali Poslaniku. On razlikuje dvije prirode u čovjeku: božansku *(al-lāhut)* i ljudsku *(al-nāsūt)*. Dvije prirode nisu ujedinjene već su pomiješane jedna s drugom, kao što se vino miješa s vodom. Tako je prvi put u historiji islama priznat Božanski aspekt čovjeka i čovjek se smatra jedinstvenim stvorenjem koje se ne može poreditи ni sa jednim drugim stvorenjem u pogledu njegove Božanstvenosti.

Ibn 'Arabi je preuzeo Ḥallāǧovu ideju ali ju je potpuno izmijenio i dao joj široku primjenu. Prvo, dvojnost *lāhūt* i *nāsūt* postaje dvojstvom aspekata jedne zbilje, a ne dviju nezavisnih priroda. Drugo, one se smatraju stvarno postojećima ne samo u čovjeku, već u svemu; obzirom na to da je *nāsūt* vanjski aspekt stvari, *lāhūt* je njezin unutrašnji aspekt. Međutim, Bog koji se objavljuje u svakoj pojavnoj egzistenciji objavljuje se na najsavršeniji i najpotpuniji način u formi savršena čovjeka koji je najbolje predstavljen profetima i svecima. To čini glavnu temu *Fuṣūṣ al-ḥikama* i djela *al-Tadbīrāt al-ilāhīyya* ibn 'Arabija, ali većina njezinih aspekata sreće se u *Futūḥātu* i drugim djelima. Svako od dvadeset i sedam poglavlja *Fuṣūṣa* posvećeno je profetu koji je kako Logos *(kalima)* Boga tako i predstavnik jednoga od Božanskih imena. Oni se navode i kao primjeri savršena čovjeka. Logos je, *par excellence*, Poslanik Muhamed ili bolje stvarnost Muhamedova, kao što ćemo vidjeti docnije.

Tako čovjek općenito – a savršen čovjek posebno – jest najsavršenija manifestacija Boga. Univerzum koji je kao ogledalo, reflektuje Božanske atribute i imena u mnoštvu formi, manifestirajući ih odvojeno ili analitički. Samo čovjek manifestira ove atribute i imena kolektivno ili sintetički. Stoga je on dobio ime mikrokozmos i časan sažetak *(al-muḫtaṣar al-šarīf)* i najuniverzalnije biće *(al-kaun al-ǧami')* koje obuhvata sve realitete i stepene egzistencije. Samo se u njemu prisustvo Božanstva reflektuje, a samo kroz njega Bog postaje svjestan Sebe i Svoga savršenstva. Evo ibn 'Arabijevih riječi:

Razmišljajući o svojim najljepšim imenima koja su bezbrojna, Bog, neka mu je slava, htio je da vidi njihove zbilje (a'ān), ili ako baš hoćeš možeš kazati Svoj vlastiti 'ayn, u jednome Univerzalnom Biću koje sadrži čitavoga Njega – utoliko, ukoliko je ono obdareno svim aspektima egzistencije – i kroz koje se jedino Njegova misterija Njemu objavljuje; jer slika koja nastaje kada stvari gledaju sebe s pomoću sebe nije ista kao kada stvari vide nešto drugo što služi kao ogledalo... Adam je bio sama bît uglačavanja toga ogledala i duh te forme (tj. forme u kojoj se Bog objavljuje Sebi samome, koja je čovjek).[30]

[30] *Fuṣūṣ*, str. 48.

Ovdje ibn 'Arabi uglavnom ponavlja Ḥallāğa koji kaže:

> »Bog je gledao u vječnost stariju od svih stvari, kontemplirao je esenciju svoje veličanstvenosti, a potom je poželio da projicira izvan Sebe Svoju krajnju Radost i Ljubav u namjeri da s njima govori. On je također stvorio sliku Sebe sa svima svojim atributima i imenima. Ova slika bila je slika Adama, kojega je Bog počastio i uzvisio.«[31]

Ipak, razlika između dvaju mislilaca je bitna. Ḥallāğ, je inkarnacionist, ibn 'Arabi panteist. O čovjeku kao mikrokozmosu on kaže:

> Duh Velikog Postojstva (Univerzuma)
> ovo je malo postojstvo (čovjek).
> Da nije njega, Bog ne bi rekao:
> »Ja sam najveći i svemogući.
> Neka te moja nepredvidivost ne zbunjuje,
> kao ni moja smrt ili uskrsnuće.
> Jer ako me ispitaš
> Ja sam velik i sveobuhvatan
> i vječno i prolazno
> očituju se kroz moju bît«.[32]

Eto, zašto čovjek zaslužuje visoku čast i dignitet da je Božji namjesnik na zemlji – rang koji je Bog osporio svim ostalim stvorenjima uključujući anđele. Ovaj visoki rang ne zadobija svaki pojedini čovjek, jer su neki ljudi na razini nižoj od one životinja; ovakvu čast ima samo savršen čovjek i to iz dva razloga:

a) On je savršena manifestacija Boga zbog jedinstva svih božjih atributa i imena koje takav pojedinac nosi u sebi.

b) On zna Boga apsolutno jer je kroz neku vrst iskustva ostvario onu bitnu jedinstvenost s Bogom.

Ovdje se ibn 'Arabijeva metafizička teorija čovjeka sastaje s teorijom misticizma.

4. ETIČKE I RELIGIOZNE IMPLIKACIJE – Već smo kazali da je ibn 'Arabijeva panteistička teorija prirode stvarnosti stožer oko kojega se okreće čitav njegov sistem mišljenja. Neki aspekti ove filozofije već su objašnjeni; ostaje nam da pokažemo njegov stav o čovjekovu etičkom i religioznom životu.

Sve je u ibn 'Arabijevu svijetu potčinjeno strogom determinizmu. S ontološkog stanovišta mi smo vidjeli da se pojavni objekti smatraju vanjskim manifestacijama svojih latentnih stvarnosti određenih zakonima pojavnoga. Sve jeste ono što jeste od vječnosti i ništa ga ne može promijeniti, čak ni Bog Sâm. »Ono što si u svom stanju latentnosti (*ṭubūt*) jeste ono što ćeš biti u svojoj realiziranoj egzistenciji (*ẓuhūr*)« – to je

[31] *Ṭawāsīn*, str. 130.
[32] *Fuṣūṣ*, str. 152.





temeljni zakon egzistencije. To je samodeterminizam ili samorealizacija u čemu slobodi nema mjesta – niti u Božjim djelima niti u djelima Njegovih stvorenja. Moralni i religiozni fenomeni nisu izuzetak, Bog određuje stvari: On ih zna kakve su u svojem latentnom stanju i unaprijed određuje da se stvari pojave u formama u kojima ih On poznaje. Tako Bog ne određuje ništa što je izvan prirode stvari. To je misterija predestinacije (*sirr al-qadar*).[33]

Vjerovanje i nevjerovanje, grijesi i dobra djela – sve je to određeno u ovome smislu i baš u tome smislu čovjek je tvorac vlastite sudbine za koju je – kaže ibn 'Arabi – najposlije i odgovoran. »Ja nisam nepravedan prema čovjeku« – kaže Bog – »čovjek je taj koji je nepravedan prema samome sebi. Nisam nepravedan prema svojim slugama.«[34]

Ove riječi ibn 'Arabi komentira kako slijedi: »Ja (Bog) nisam naredio nevjeru (kufr) koja bi čovjeka osudila na bijedu, i još potom zatražio što nadilazi njegove mogućnosti; s čovjekom, štaviše, postupam u skladu sa svojim znanjem o ljudima, a poznajem ih koliko su oni – oni u samima sebi. Stoga, ako ima nepravde, nepravedan je – čovjek. Slično tome, ja ne kažem ljudima ništa osim onoga što je moja esencija odlučila da kažem; svoju esenciju, pak, znam s obzirom na to da kažem ovo, a ne ono. Tako ne kažem ništa do ono što znam da ću kazati; Moje je da kažem, njihovo da se pokoravaju ili da odbiju poslušnost pošto su zapovjed čuli«.[35]

Stoga postoji razlika između potčinjavanja nečije vlastite prirode i potčinjavanja religioznom naređenju, razlika koju je znatno ranije prije ibn 'Arabija izveo Ḥallāğ. S jedne strane, svi ljudi – zapravo sva stvorenja – potčinjavaju se vlastitom zakonu koji on naziva kreativnim zakonom (*al-amr al-takwīnī*). S druge strane, neki se potčinjavaju, neki se ne potčinjavaju religioznom Zakonu (*al-amr al-taklīfī*). Prvi je u skladu s Božjom kreativnom voljom (*al-mašī'a*) koja daje stvarima egzistenciju u oblicima u kojima su one vječno predodređene. Drugi je nešto nametnuto izvana, iz nekoga drugog razloga, etičkog, religioznog ili društvenog. Sve stvari potčinjavaju se kreativnim odredbama u skladu s vlastitom prirodom, i čineći to potčinjavaju se Božjoj volji, nezavisno od toga da li je to pokoravanje također potčinjavanje ili nepotčinjavanje religioznom i etičkom naređenju. Kada je Faraon odbio da se potčini Bogu a *Iblīs* (Satana) odbio božansku naredbu da se pokloni pred Adamom, oni su se zapravo pokoravali kreativnoj naredbi i ostvarili su Božju volju, iako se sa stanovišta religiozne naredbe oni nisu potčinjavali. Izraziti istu stvar različitim riječima, jednu akciju po sebi, tj. bez obzira na bilo koju formu, nije ni dobro ni loše, ni religiozno ni areligiozno. To je upravo jedna čista i jednostavna akcija koja potpada pod jednu ili drugu od ovih kategorija kada se prosuđuje religioznim ili etičkim mjerilima.

Čitava teorija svodi potčinjavanje i nepokoravanje u religioznom smislu na puku formalnost i negira moralne i religiozne obaveze. Ona nam kaže da je čovjek odgovoran za svoja djela, ali tvrdi da on nije

[33] *Ibid.*, str. 131.
[34] *Qur'ān*, xxii, 10.
[35] *Fuṣūṣ*, str. 131.

slobodan činilac volje svojih akcija. Odgovornost i potpuno odsustvo slobode ne idu zajedno. Teorijski postoje različite alternative izvan onoga što čovjek može da izabere kao svoje djelo, ali u skladu s ovom teorijom on je tako stvoren da bira samo alternativu koja je određena njegovim nužnim zakonima. Tako on zapravo ne bira ništa i nema više slobode od kamena koji pada na zemlju potčinjavajući se vlastitom zakonu.

Tako se krećemo unutar ovoga zatvorenog kruga mišljenja koje je tako tipično za ibn 'Arabijevo rezoniranje. Jednim okom on je na svojoj panteističkoj doktrini sa svime što ona povlači za sobom, a drugim je na islamskim učenjima stalno oscilirajući između njih.

Njegova panteistička doktrina implicira da je Bog Krajnji Činilac svih djela, a islam inzistira na moralnoj i religioznoj odgovornosti čovjeka za vlastita djela. Dva oprečna stanovišta ne mogu se pomiriti, a ibn 'Arabijev način njihova pomirenja pun je paradoksâ. On je dosljedniji kada kaže da su sva djela od Boga i da nema stvarne razlike između Zapovjednika i onoga kome se zapovijeda.[36] Ne postoji stvarno ropstvo (*'ubūdīyya*), jer rob je onaj koji izvršava naredbe gospodara; međutim, u stvarnosti Božji rob je više mjesto (*maḥall*) u kojemu djeluje Božja kreativna moć. Tako je rob Gospodar, a Gospodar – rob.[37]

Ovo izgleda da protivuriječi onome što smo već rekli tj. da prema ibn 'Arabiju djela pripadaju čovjeku i proizilaze iz njegove prirode izravno, ali na determinirani način. Zapravo, ako mislimo na razliku koju je on napravio između Jednoga i mnoštva, kontradikcije nema. Svi njegovi paradoksi mogu se razriješiti ako se posmatraju u svjetlu ove distinkcije. Kada 'Arabi kaže da je Bog činilac svih djela, on na to pitanje gleda sa stanovišta Jednoga, jer je Božja esencija esencijom ljudi kojima su pripisane akcije; kada pak tvrdi da su ljudi činioci svojih djela, on posmatra pitanja sa stanovišta mnoštva.

Reducirajući obavezu, pokorovanje, nepokoravanje, a isto tako i ostale pojmove na više formalne odnose, za njega je bilo sasvim prirodno da pojmovima kazne i nagrade dadne pozitivan sadržaj. Raj i pakao i sve eshatološke činjenice povezane s njima opisane su do u detalje, ali on jedva da daje konstruktivnu sliku ijedne od njih već koristi svoj alegorički metod interpretacije da bi ih objasnio. Njegov metod ima izvjesnu uočljivu sličnost s ismailitskim i karmatskim, koji je korišćen u istom cilju. Svi eshatološki termini kao što su kazna, nagrada, Čistilište, Vaga, Most, posredovanje, Raj, Pakao itd., smatraju se opisima čovjekovih stanja i otjelovljenjem ideja. Ono što učimo iz Predanja, kaže on, to su riječi, i ostavljeno nam je da pronađemo šta to znači,[38] tj. da čitamo u njima ono značenje koje želimo. To je upravo ono što je ibn 'Arabi dao. Raj i Pakao prema njemu su subjektivna stanja, a ne objektivna stvarnost. Pakao je realizacija individualnog »ja«; to je sopstvo. Raj je realizacija esencijalnoga jedinstva svih stvari. Između njih nema bitne razlike, a ako

[36] *Futūḥāt*, Vol. II, str. 286.
[37] *Fuṣūṣ*, str. 92.
[38] *Futūḥāt*, Vol. I, str. 412, 11. 4 id.





i postoji, sastoji se u stepenu, ne u vrsti. Spas je krajnji cilj svega. Govoreći o ljudima Pakla i Raja, ibn 'Arabi kaže:

> »Ništa ne ostaje do sâm Izvršilac Obećanja;
> Božja prijetnja nema vidljiva objekta.
> Kada oni uđu u Stanište Bijede, oni kušaju
> Zadovoljstvo u kojemu je Radost toliko drugačija
> Od one u Bašti vječnosti.
> Sve je isto: razlika se osjeća u Lijepoj Viziji.«[39]

To znači kada je istina spoznata i kada Bog objavljuje Sebe kakav doista jest, svatko će, bio u raju ili u paklu, znati svoj položaj, tj. znat će koliko je blizu ili koliko je daleko od Istine. Oni koji potpuno shvataju svoje esencijalno jedinstvo s Bogom blagoslovljeni su i ići će u Raj. Oni kojima je istina skrivena prokleti su i ići će u Pakao. Međutim, i jedni i drugi uživat će u svojim staništima sreću ovisno o njihovu stepenu spoznaje.

## F

## *Zaključak*

Na prethodnim stranicama pokušali smo dati kratak pregled jednoga izvanredno širokog područja. Koncentrirali smo se na najznačajnija obilježja ibn 'Arabijeva života i mišljenja; veliki broj značajnih činjenica izostavljen je zbog nedostatka prostora. Ako je ibn 'Arabi iskusio – kao što moramo prihvatiti da jeste – izvjesnu vrstu napora dok je pisao svoju mističnu filozofiju, mi smo stajali pred doista teškim zadatkom pišući o njemu. Postoji više načina interpretiranja njegovih ideja i pronicanja u njegov zamršen i mračan stil. To je omogućilo učenjacima da daju ne samo različita, već i oprečna tumačenja njegova učenja. Naše izlaganje bavi se njime kao krajnjim panteistom koji je pokušao sve što je mogao da pomiri svoju panteističku doktrinu s islamom. Čineći tako on je morao unositi nova značenja u tradicionalne islamske pojmove, i promijeniti islam od pozitivne u mističku religiju. Doista, on nikada nije smetnuo s uma ideju Božanstva, ali njegov Bog nije transcendenti Bog objavljenih religija, već Apsolutni Bitak koji se pokazuje u svakoj formi egzistencije, a u najvišem stepenu u formi čovjeka. Ljudi se mogu složiti ili ne složiti s nekom od njegovih teorija, ali je posve sigurno da je djelom i utjecajem ibn 'Arabi najveći mistik islama s arapskoga govornog područja. Rečeno je da je ukinuo religiju u ortodoksnom smislu u kojemu se ona obično shvata. To nije sasvim točno. On se otarasio velikoga broja koncepata koje su usko shvaćali muslimanski pravnici i teolozi, postavivši na njihovo mjesto koncepte mnogo dublje u svojoj duhovnosti i obuhvatnije od

[39] *Fuṣūṣ*, str. 94.

koncepata njegovih muslimanskih prethodnika. Ideje ibn 'Arabija o univerzalnosti svega – bića, ljubavi, religije – mogu se smatrati međašima u povijesti ljudskoga mišljenja.

## BIBLIOGRAFIJA

Ibn 'Arabi, *Futūḥāt al-Makkīyya; Fuṣūṣ al-Ḥikam; Risālāt al-Halwa*, MS. India Office, London; *Tarǧumān al-Aṣwāq*, ed. R.A. Nicholson, London, 1911; ibn al-Ǧauzi, *Mir'āt;* ibn Taimīyya, *Rasā'il;* al-Ša'rāni, *al-Yawāqīt w-al-Ǧawāhir*, Cairo; Quṭubi, *Fawāt al-Wafayāt;* Ǧāmi, *Nafaḥāt al-Uns;* Hammer-Purgstall, *Literaturgeschichte d. Araber;* von Kremer, *Gesch. der herrsch. Ideen des Islams;* R. A. Nicholson, »*The Lives of 'Umar ibn al-Farīd* and Ibn al-'Arabi«, »Journal of the Royal Asiatic Society, 1906; A Literary History of the Arabs; The *Mystics of Islam*, London, 1914; M. Schreiner, *Beitr. z. Gesch. d. Theol. Bewegungen im Islam in Zeitschr. d. Deutsch. Morg. Gesellsch.;* Asin Palacios, *La psicilogia segun Mohidin Abenarabi in Actes du XVI Congres intern. des Orient*, Algier, 1905; Goldziher, *Vorlesungen;* Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constituanal Theory;* A. J. Arberry, *Sufism*, London, 1950.



# *Dio treći*

# »FILOZOFI«

## POGLAVLJE XXI

## *Al–Kindi*

(?) – ?

### A

### *Život*

Al-Kindi (185/801-260/873) je bio prvi muslimanski filozof. Filozofske studije u drugom/osmom stoljeću bile su u rukama hrišćanskih Sirijaca, koji su bili u prvom redu ljekari. Oni su započeli, na poticaj ḫalīfa, da prevode grčke spise na arapski. Kako je al-Kindi bio prvi Arap musliman koji je studirao nauku i filozofiju, on je s pravom nazvan »Filozof Arapa«.

Njegovo puno ime je: abu Jusuf Jakub ibn Isḥāq ibn al-Ṣabbāḥ ibn 'Imrān ibn Ismail ibn al-Aš'aṯ ibn Qais al-Kindi. Kinda je bilo jedno od velikih arapskih plemena prije islama. Njegov djed al-Aš'aṯ ibn Qais primio je islam i smatran je jednime od Drugova (*Ṣaḥāba*) Poslanikovih. Al-Aš'aṯ je otišao s nekim pionirima muslimanima u Kufu gdje su on i njegovi potomci živjeli. Isḥāq ibn al-Ṣabbāḥ, al-Kindijev otac bio je upravljač Kufe tokom vladavine abasidskih ḫalīfa al-Mahdija i al-Rašīda. Najvjerovatnije je da je al-Kindi rođen 185/801[1], deset godina prije smrti al-Rašīda.

Kufa i Basra su u drugom/osmom i trećem/devetom stoljeću bile dva suparnička središta islamske kulture. Kufa je više naginjala racionalnim studijama i u njezinoj intelektualnoj atmosferi al-Kindi je proveo rano djetinjstvo. Učio je napamet Qur'ān, arapsku gramatiku, književnost i elementarnu aritmetiku (ove discipline činile su nastavni program za svu muslimansku djecu); studirao je *Fiqh* i tek rođenu disciplinu nazvanu *Kalām*. Čini se da je imao više interesa za nauke i filozofiju kojima je posvetio ostatak svoga života, posebno kada je došao u Bagdad. Potpuno

[1] Slijedeći de Boera Mustafa 'Abd al-Rāziq je odredio ovaj datum. O biografiji al-Kindija najbolji članak je Mustafe 'Abd al-Rāziqa u *Faīlasuf al-'Arab w-al-Mu'allim al-Ṯani*, Kairo, 1945, str. 7-50. Vidi također Ahmed Fouad el-Ehwanijev »Uvod« u izdanje al-Kindijeve »Rasprave o prvoj filozofiji«, Kairo 1948, str. 3-49 i abu Rīdaov »Uvod« u »*Rasā'il al-Kindi*«, Kairo 1950, str. 1–80.

znanje grčke nauke i filozofije zahtijevalo je poznavanje grčkih i sirijskih jezika na koje su kasnije prevedena mnoga grčka djela. Izgleda da je al-Kindi učio grčki, ali je sigurno vladao sirijskim jezikom s kojega je preveo razna djela. Također je revidirao neke arapske prijevode, kao al-Ḥimṣijev prijevod Plotinovih *Enneada*, koje su do Arapa došle kao jedan od Aristotelovih spisa. Al-Qifṭi, biograf, kaže da je »al-Kindi preveo mnogo filozofskih knjiga, protumačio nejasna mjesta i sumirao njihove duboke teorije«.[2]

U Bagdadu je bio povezan s al-Ma'mūnom, al-Mu'taṣimom i s Ahmedom, sinom al-Mu'taṣimovim. Bio je imenovani tutor Ahmed ibn al-Mu'taṣima, kome je posvetio neke od svojih značajnih spisa. Ibn Nabata kaže: »Al-Kindi i njegovi spisi ukrasili su imperiju al-Mu'taṣima.«[3] Vrhunac njegova stvaralaštva pada u vrijeme vladavine al-Mutawakkila (232-247/847-861). Priča ibn abi Uṣaibi'je ukazuje na veliku slavu al-Kindija u to vrijeme, na njegovo veliko znanje i čuvenu privatnu biblioteku.

Evo cjelovitog svjedočanstva: »Muhammed i Ahmed, sinovi Mūsa ibn Šākira, koji je živio za vrijeme vladavine al–Mutawakkila bili su protiv svakoga tko je imao veliko znanje. Oni su poslali izvjesnog Sanada ibn 'Alija u Bagdad da ovaj otjera al–Kindija od Mutawakkila. Njihove zavjere su uspjele utoliko što je Mutawakkil naredio da se al–Kindi izbatina. Njegova čitava biblioteka bila je konfiskovana i stavljena na posebno mjesto, obilježena kao 'Kindijeva biblioteka'.«[4]

Al–Kindijeva gramzivost bila je isto tako čuvena kao i njegovo znanje; takvu reputaciju duguje al–Ǧāḥiẓovoj karikaturi u njegovoj knjizi *Kitab al–Buhalā'*.

Al–Kindi je živio luksuznim životom ali, kažu, na osami, daleko od društva, čak i od ikakvih susjeda. Jedna zanimljiva priča koju prenosi al–Qifṭi pokazuje da je al–Kindi živio u susjedstvu nekoga bogatog trgovca koji nikada nije saznao da je al–Kindi bio izvrstan ljekar; sin trgovca iznenada oboli od paralize i nijedan ljekar u Bagdadu nije mogao da ga izliječi. Netko je rekao trgovcu da on živi u susjedstvu najbriljantnijeg filozofa, koji je vrlo vješt u liječenju posebnih bolesti. Al–Kindi je izliječio paraliziranog dječaka muzikom.

## B

## *Djela*

Većina njegovih brojnih djela (broje oko 270) je izgubljena. Ibn al–Nadīm, a slijedeći njega i al–Qifṭi, klasificirao je njegove spise od kojih su većina kratke rasprave u sedamnaest grupa: (1) filozofska, (2) logička, (3) aritmetička, (4) o lopti, (5) muzička, (6) astronomska, (7) geometrijska,

[2] Al-Qifṭi, *Tārīḫ al-ḥukamā'*, kairsko izd., str. 241.
[3] Ibn Nabata, *Šarḥ Risāla ibn Zaidūn*, Kairo, str. 113.
[4] Ibn abi Uṣaibi'a, *Ṭabaqāt al–Aṭibbā'*, Kairo, Vol. I, str. 207.





(8) sferička, (9) medicinska, (10) astrološka, (11) dijalektička, (12) psihologijska, (13) politička, (14) o uzrocima, (15) o dimenzijama, (16) o prvim stvarima, (17) o vrstama nekih metala, hemikalija itd.

Ovaj pregled pokazuje koliko je al–Kindijevo znanje bilo izrazito enciklopedijsko. Neka od njegovih naučnih djela koja je preveo Gerhard od Kremone na latinski, snažno su utjecala na misao srednjovjekovne Evrope. Kardano ga je držao jednime od dvanaest najvećih umova.

Dok njegove rasprave na arapskom nisu bile otkrivene, učenjaci su studirali al-Kindija uglavnom na osnovi postojećih latinskih prijevoda. Njegov *De Medicinarum Compositarum Gradibus* objavljen je 938/1531. Albino Nagy[5]je 1315/1897. objavio srednjovjekovne prijevode ovih rasprava: *De intellectu, De Somno et visione, De quinque essentiis, Liber introductorius in artem logicae demonstrations.*

Poslije otkrivanja nekih rukopisa na arapskom, bačeno je novo svjetlo na al–Kindijevu filozofiju. Kompendijum koji sadrži oko dvadeset i pet rasprava našao je Ritter u Istanbulu. Objavili su ih razni naučnici – Walzer, Rosenthal, abu Rīda i Ahmed Fuad al–Ehwany.[6] Postoje druge kratke rasprave koje su otkrivene u Alepu, ali još nisu objavljene. Postalo je moguće, do izvjesne mjere, analizirati al–Kindijevu filozofiju na više ili manje sigurnim osnovama.

## C

## *Filozofija*

Zahvaljujući al–Kindiju filozofija je priznata kao dio islamske kulture pa su ga stoga rani arapski historičari nazivali »Filozofom Arapa«. Kako god da je preuzeo ideje iz neoplatoničkog aristotelizma, on je te ideje stavio u novi kontekst. Mireći helenističku baštinu s islamom, utemeljio je novu filozofiju. Zaista, ovo pomirenje ostalo je dugo vremena glavnim obilježjem ove filozofije. Pored toga, specijalizirajući se u svim naukama poznatim u njegovo vrijeme – o čemu njegovi spisi daju dovoljno svjedočanstvo – al–Kindi je učinio filozofiju razumljivim studijem koji obuhvata sve nauke. Al–Fārābi, ibn Sīna i ibn Rušd bili su prvo naučnici, a potom filozofi. Zbog toga al–Nadīm postavlja al–Kindija u red filozofa naturalista. Evo njegova potpunog objašnjenja: »Al–Kindi je najbolji čovjek svoga vremena, jedinstven u svome poznavanju svih starih nauka. Nazvan je Filozofom Arapa. Njegove knjige bave se raznim naukama –

[5] Albino Nagy, *Di philosophischen Abhandlungen des al–Kindi*, 1897.
[6] Ahmed Fuad el–Ehwany objavio je njegovu značajnu i veliku raspravu o *»Prvoj filozofiji«* 1948; njegov *De Intellectu* s *Kitab al–Nafsom* ibn Rušda 1950; njegovu raspravu *»O duši«* u al–Kitab, 1949.
Abu Rīda je objavio sve rasprave u dva toma u Kairu, prvu 1950, drugu 1953. M. Guidi i R. Walzer su objavili 1940 njegovu raspravu *»O broju Aristotelovih knjiga«* i preveli je na talijanski, u *Reale Accademia Nazionale dei Lincei*, ser. VI, Vol. VI, fasc. 5. Rosenthal 1956 objavljuje u *Journal of the American Oriental Society* Vol. LXXVI, No. 1, str. 27–31, njegovu raspravu »O atmosferskim pojavama« *(Risāla fī aḥdā_t al-gaww)*.

logikom, filozofijom, geometrijom, aritmetikom, astronomijom itd. Povezujemo ga s filozofima naturalistima zbog njegova značenja u nauci.«[7]

Filozofija je spoznaja istine. Muslimanski filozofi, isto kao i grčki, vjerovali su da je istina nešto izvan i iznad iskustva, da ona leži nepokretna i vječna u natprirodnom svijetu. Definicija filozofije u al–Kindijevoj »Raspravi o prvoj filozofiji« je slijedeća: »Filozofija je spoznaja zbilje stvari unutar čovjekovih mogućnosti, jer je cilj filozofa u njegovoj teorijskoj spoznaji da postigne istinu, a u njegovoj praktičkoj spoznaji da se ponaša u skladu s istinom.« Na kraju rasprave, Bog se određuje terminom »istina« što je predmet filozofije. »Istinski Jedan *(al–Wāḥid al–Ḥaq)* je tako Prvo, Tvorac, Oslonac svega stvorenog...« Ovo shvatanje posuđeno je iz Aristotelove metafizike, ali Aristotelov Nepokretni Pokretač zamijenjen je Tvorcem. Razlika predstavlja stub al–Kindijeva sistema.

Filozofija je podijeljena u dva glavna dijela: teorijske studije, tj. fizika, matematika i metafizika i praktičke studije tj. etika, ekonomija i politika. Navodeći al–Kindija, Rosenthal daje slijedeću klasifikaciju: »Teorija i praksa početak su vrlina. Svaka od njih dijeli se na fiziku, matematiku i teološke dijelove. Praksa obuhvata vlastito ponašanje, praksu kuće i praksu grada.«[8] Navodeći al–Kindija, ibn Nabata pominje samo teorijske podjele. »Postoje tri vrste filozofijskih znanosti: prva je u učenju *(ta'līm)* matematika, koja je posrednica u prirodi; druga je fizika, koja je posljednja u prirodi; treća je teologija, koja je najviša u prirodi.«[9] Prednost matematike potiče od Aristotela, ali krajnja sekvenca o tri nauke počinjući od fizike došla je od poznih peripatetičara. Najvjerojatnije je al–Kindi slijedio Ptolomeja, koji je dao podjelu nauka počinjući od Almagesta.[10] Od tog vremena matematika je bila poznata Arapima kao »prvi studij«.

Definicija filozofije i njena klasifikacija, kako je gore pomenuto, ostala je tradicionalna u muslimanskoj filozofiji. Tako Mustafa 'Abd al–Rāziq kaže: »Ovaj stav u razumijevanju značenja filozofije i njezine klasifikacije u skladu je s predmetnim sadržajem koji je usmjerio islamsku filozofiju od samoga njezina početka.«[11]

Prva filozofija ili metafizika je spoznaja Prvog Uzroka – zbog toga je sav ostatak filozofije uključen u tu spoznaju.[12] Metod koji se primjenjuje u studije prve filozofije jest logika demonstracije. Od tada pa nadalje, logika će postati instrumentom filozofa u njihovu traženju istine. Vrijednost Al-Kindija kao filozofa bila je razmatrana u stara vremena zbog nedostatka logičke teorije u njegovu sistemu. Ṣā'id al–Andalusi kaže: »Al–Kindi je napisao o logici mnogo knjiga koje nikada nisu postale popularne, i koje ljudi nikada nisu čitali ili koristili u naukama, zbog toga što su te knjige bile bez umijeća analize koja je jedini put razlikovanja

[7] Ibn al–Nadīm, *al–Fihrist*, Kairo, str. 255.
[8] Rosenthal, *op. cit.*, str. 27.
[9] Ibn Nabata, *op. cit.*, str. 125.
[10] Potpuna diskusija o ovom pitanju nalazi se u gore pomenutom Rosenthalovu članku.
[11] Mustafa 'Abd al–Rāziq, *op. cit.*, str. 47.
[12] El–Ehwani, izd., »*Prva filozofija*«, Kairo, 1948, str. 79.





između pravilnog i pogrešnog u svakom studiju. Umijećem sinteze koje Jakub pripisuje njegovim idejama, ne može se nitko koristiti, osim ako ima sigurne premise iz kojih može izvesti sintezu.« Nama je teško dati točnu ideju u odnosu na ovu primjedbu sve dok se ne otkriju njegove logičke rasprave. Međutim, činjenica da je al–Fārābi dobio naziv »Drugi učitelj« zbog toga što je uveo logiku kao metod mišljenja u islamsku filozofiju[13] izgleda da potvrđuje upravo pomenutu ocjenu Ṣā'ida.

## D

## *Odnos između filozofije i religije*

Al–Kindi je usmjerio muslimansku filozofiju prema skladu između filozofije i religije.[14] Filozofija zavisi od razuma, a religija počiva na otkrovenju. Logika je metod filozofije; ispovijedanje, koje je vjerovanje u stvarnosti pomenute u Qur'ānu, kako ih je Bog objavio Svome Poslaniku, jeste put religije. Od samog početka ljudi religije nisu vjerovali filozofiji i filozofima. Filozofi su napadani zbog jeresi. Al–Kindi se obavezao da sebe odbrani od optužbe vjerskih zagovornika da je »postizanje spoznaje o zbilji stvari – ateizam *(kufr)*«.[15] Sa svoje strane, al–Kindi je optužio ove vjerske zagovornike da su nevjernici i trgovci religijom. »Oni raspravljaju sa dobrim ljudima kako bi odbranili neistinit položaj što su ga utemeljili i zauzeli bez ikakve zasluge samo da bi postigli moć i trgovali religijom.«[16]

Sklad između filozofije i religije utemeljen je na osnovi triju argumenata: (1) teologija je dio filozofije, (2) profetska objava i filozofska istina u međusobnoj su saglasnosti i (3) bavljenje teologijom logički je određeno.

Filozofija je spoznaja zbilje stvari, a ova spoznaja obuhvata teologiju *(al–rubūbīyya)*, učenje o monoteizmu, etiku i sve korisne nauke.

Nadalje, profeti su naredili bavljenje istinom i življenje vrline: »Cjelina svake korisne nauke i način njezina dostizanja, udaljavanje od svega štetnog i briga protiv toga – postizanje svega toga pravi profeti bijahu objavili u Božje ime... Profeti su objavili jedinstvenu božanstvenost Boga, praksu vrlinâ koje je On prihvatio, i izbjegavanje grijeha koji su u suprotnosti s vrijednostima po sebi...«

Bavljenje filozofijom nužno je, jer ona »ili je nužna ili nije nužna. Ako teolozi (koji se protive bavljenju filozofijom) kažu da je nužna, oni treba da je studiraju; ako kažu da nije nužna, moraju dati razlog za to i izvesti dokaz. Davanje razloga i dokaza jeste dio spoznavanja zbilje. Nužno je, prema tome, da treba da imaju ovu spoznaju, da je prihvate, da je stiču.«[17]

U svojoj raspravi »Broj Aristotelovih djela« al–Kindi pravi oštru razliku između religije i filozofije. Činjenica da o tome govori u posebnoj raspravi pokazuje da je poredio religiju islama s Aristotelovom filozofi-

[13] El–Ehwani, *Islamska filozofija*, Kairo, 1957, str. 35–36.
[14] Muṣṭafa 'Abd al-Rāziq, *op. cit.*, str. 47.
[15] »Prva filozofija«, str. 82.
[16] *Ibid.*
[17] *Ibid.*

jom. Božanska nauka, koju on razlikuje od filozofije, jeste islam kako je objavljen Poslaniku i zabilježen u Qur'ānu. Nasuprot njegovom općem stavu da je teologija dio filozofije, ovdje nalazimo (1) da teologija zauzima više mjesto od filozofije; (2) da je religija sveta nauka, a da je filozofija humana nauka; (3) da je stanovište religije vjerovanje, a filozofije um; (4) da je spoznaja profeta neposredna i da dolazi kroz inspiraciju, a da spoznaja filozofije slijedi način logike i dokaza. Navešćemo u cijelosti ovaj zanimljiv i vrlo značajan pasus:

»Ako, prema tome, neka osoba nije spoznala kvantitet i kvalitet, ona neće spoznati primarne i sekundarne supstance, pa ne može, dakle, imati niti bilo kakvo znanje o humanim naukama, koje čovjek stiče istraživanjem, naporom i radinošću. Ove nauke ne dostižu stepen Božanske nauke *(al-'ilm al-ilāhi)*[18] koja se postiže bez istraživanja, napora i radinosti, izvan vremena. Ova posljednja spoznaja je kao spoznaja profeta, spoznaja koju daruje Bog; nije nalik matematici i logici, postiže se bez istraživanja, napora, studija i radinosti i ne traži nikakvo vrijeme. Ona je osobita zbog toga što se postiže Božjom Voljom, kroz pročišćenje i iluminaciju duša, tako da se one mogu okrenuti Istini, kroz Božju podršku, pomoć, inspiraciju i Njegove poruke.« Ova spoznaja nije povlastica svih ljudi, već samo profeta. Ona je jedna od njihovih nadnaravnih karakteristika, poseban znak koji ih razlikuje od običnih ljudskih bića. Ljudi koji nisu profeti ne postižu spoznaju sekundarnih supstancija ili primarnih čulnih supstancija i njihovih akcidencija bez istraživanja i radinosti posredstvom logike i matematike, i bez ikakva utroška vremena.

»Stoga inteligentni ljudi izvode očit zaključak da, otkad postoji ova[19] spoznaja, ona dolazi od Boga, dok (obični) ljudi ne mogu samom svojom prirodom dostići sličnu spoznaju, jer je ona izvan i iznad njihove prirode i šemâ koje koriste. Oni joj se potčinjavaju i potpuno vjeruju u istinu poruke profeta.«[20]

Muslimani slijede Riječ Božju predstavljenu u Qur'ānu i uvjereni su njegovim sigurnim izlaganjem. Filozofi se pozivaju na logički dokaz, tj. na njihov razum. Filozofski argumenti zavise od očiglednih prvih principa dokaza. Prema al-Kindiju, argumenti Qur'āna, jer su Božanski, sigurniji su, svakako, i uvjerljiviji od filozofskih argumenata koji su ljudski. Qur'ān daje rješenja nekih vrlo značajnih problema, kao što je stvaranje svijeta ni iz čega i Uskrsnuće. Al-Kindi kaže da su argumenti Qur'āna »vjerovanja, jasna i shvatljiva«. »Tako oni vode ka izvjesnosti i uvjerenju. Otuda su viši od filozofskih argumenata. Kao primjer tako sigurnih argumenata može poslužiti odgovor nevjernicima koji pitaju tko će biti u stanju da

[18] U *Oriens*, Vol. X, No. 2, 1957, »Nove studije o al-Kindiju«, Walzer prevodi ovaj termin kao »Božanska spoznaja«. Pretpostavljamo da ono što znači u ovom kontekstu jeste Božanska nauka u usporedbi s humanom naukom. Guidi i Walzer su izdali ovaj manuskript i preveli ga na talijanski: *Il Numero dei Libri di Aristotele*. U talijanskom prijevodu pojam *scienza divina* odgovara pojmu *Božanska nauka*.

[19] »Ovo« se odnosi na Božansku nauku, Božansku spoznaju profeta ili na sposobnost profeta. U svome prijevodu ovoga pasusa, Walzer daje posljednju interpretaciju. Cf. *Oriens*, str. 206.

[20] M. Guidi i R. Walzer, *op. cit.*, str. 395. Izuzev nekih mjesta, mi slijedimo uglavnom prijevod koji je dao Walzer u *Oriensu*, str. 206.





dadne život kostima kada one budu pretvorene u prah: onaj koji ih je stvorio dat će im život.«

Tako je al-Kindi otvorio vrata filozofskoj interpretaciji Qur'āna i time uskladio religiju i filozofiju. U njegovoj raspravi »Štovanje *(sugūd)* Prvoga Pokretača« stih: »Zvijezde i drveće se klanjaju« interpretiran je pozivanjem na različita značenja riječi »*sağda*«. Ona znači (1) klanjanje pri molitvi, (2) potčinjavanje, (3) promjenu od nesavršenosti ka savršenstvu, (4) dobrovoljno izvršavanje naređenja neke osobe (posljednje značenje se primjenjuje na štovanje zvijezda). Nebeska sfera oduhovljena je i to je uzrok života u svijetu stvaranja i razaranja. Kretanje *primum mobile* nazvano je obožavanjem *(sugūd)* u smislu da se on pokorava Bogu.

Rezimirajmo, al-Kindi je bio prvi filozof islama koji je uskladio religiju i filozofiju. On je utro put al-Fārābiju, ibn Sīni i ibn Rušdu. Dao je dva posve različita stava: prvi slijedi put logičara i svodi religiju na filozofiju; drugi, shvatajući religiju kao Božansku nauku, stavlja je iznad filozofije. Božanska nauka može se spoznati profetskom sposobnošću. Međutim, posredstvom filozofske interpretacije religija postaje izmirena s filozofijom.

## E

## *Bog*

Adekvatna i izvjesna spoznaja Boga krajnji je cilj filozofije. Filozofija je, kako joj ime kaže, grčka disciplina. Stoga je al-Kindi učinio veliki napor da prenese grčku filozofiju Arapima. Rosenthal s pravom kaže: »Al-Kindi sâm tvrdi da je njegov zadatak da služi kao arapski prenosilac i interpretator stare baštine.«[21] U Theonovom komentaru o Ptolomejevu *Almagestu*, nalazimo Boga kao nepokretnu, jednostavnu i nevidljivu prirodu i kao istinski uzrok kretanja. U svojoj raspravi *al-Ṣinā'at al-'uẓma*[22] al-Kindi parafrazira istu ideju. On kaže: »Zbog toga što je Bog, neka mu je velika slava, razlog i agens kretanja, vječno biće *(qadīm)*, On ne može biti viđen, niti se kretati, ali uzrokuje kretanje a da se sâm ne kreće. Onaj tko ga shvata opisuje ga prostim riječima: On je jednostavan zbog toga što se ne može rastaviti na nešto jednostavnije, on je nedjeljiv, jer nije sastavljen i složenost mu ne priliči: odvojen je od vidljivih tijela, stoga je On... uzrok kretanja vidljivih tijela.«[23]

[21] Rosenthal, »*Al-Kindi and Ptolemy*«, *Studi Orientalistici*, Vol. II, Roma, 1956, str. 455. Mišljenje da al-Kindi nije bio pravi filozof, nego naprosto tumač, pripada nekim starim piscima. Maḍkūr ga, u svojoj knjizi *La Place d'Al-Fārābi dans l'Ecole Philosophique Musulmane*, smatra više matematičarom. Abu Rīdea, u svom »Uvodu« u *Al-Rasā'il*, smatra ga istinskim filozofom u pravom smislu te riječi. Mi radije prihvatamo Rosenthalovo stanovište. Usp. Ahmed Fuad el-Ehwanijev »Uvod u al-Kindijevu Prvu filozofiju«.

[22] Ova rasprava još nije objavljena. U gornjem članku »O al-Kindiju i Ptolomeju« on daje neke izvatke i analizira ih.

[23] Rosenthal, »Al-Kindi and Ptolemy«, *Studi Orientalistici*, str. 449. Autor je poredio Ptolomejev tekst s Theonovim komentarom i al-Kindijevim tekstom.

Jednostavnost, nedjeljivost, nevidljivost i uzročnost kretanja su atributi Božanstva koje iznosi Theon. Kada ih al–Kindi pominje, on je prosto prenosilac helenističke koncepcije Boga. Originalnost al–Kindija leži u njegovu usklađivanju islamske koncepcije Boga s filozofskim idejama kasnoga neoplatonizma.

Temeljni islamski pojmovi koji se odnose na Boga su njegovo jedinstvo, Njegov čin stvaranja ni iz čega i zavisnost svih stvorenja o Njemu. Ovi atributi su izneseni u Qur'ānu na način koji niti je filozofski niti dijalektički. Al–Kindi određuje Boga novim izrazima; Bog je istinski jedan, On je transcendentan i može se kvalificirati samo negativnim atributima. »On nema materiju, niti formu, nema kvantitet, kvalitet, niti odnos; ne može se odrediti bilo kojom od ostalih kategorija *(al–māqūlāt)*;[24] nema roda, nema razlike, nema vrste, nema svojstva, niti akcidenta. On je nepokretan.... On je apsolutna jednota, ništa do jednota *(waḥda)*. Sve ostalo je mnoštvo.«[25]

Da bi se shvatila al–Kindijeva pozicija moramo se obratiti tradicionalistima i mu'tazilitima. Tradicionalisti – ibn Ḥanbal je bio jedan od najvećih – odbili su da interpretiraju atribute Boga. Oni su ih jednostavno nazivali »Božja imena«. Kada su, na primjer ibn Ḥanbala pitali je li Qur'ān, zbog toga što je Božja riječ, vječan *(qadīm)* ili je stvoren *(maḫlūg)*, on nije dao odgovora. Njegov jedini odgovor bio je da je Qur'ān Riječ *(kalām)* Božja. Tradicionalisti su prihvatili bukvalni smisao Knjige, tj. nisu zalazili u daljnje interpretacije.

Mu'taziliti, oni koji su bili savremenici al–Kindija, racionalno su interpretirali Božje atribute uspostavljajući njegovu apsolutnu jedinstvenost. Oni su riješili problem na osnovi odnosa između esencije *(ḏāt)* Boga i Njegovih atributa *(ṣifāt)*. Po njihovu mišljenju glavna su tri atributa: spoznaja, moć i volja. Oni ove negiraju jer, kažu, da ih je Bog potvrdio, doveli bi do mnoštvenosti njegove esencije. Mu'taziliti i filozofi poriču atribute Boga pa al–Gazāli s pravom kaže *u Tahāfut al–Falāsifa da se* »filozofi tačno slažu s mu'tazilitima: nemoguće je pripisati Prvome Principu spoznaju, moć i volju.«[26]

Al–Kindi, prvi filozof islama, slijedio je mu'tazilite u njihovu poricanju atributa; međutim, njegov pristup rješenju problema posve je različit. Prvo, on se ne bavi Božjom esencijom i atributima Boga – to je više pripisivanje kategorija, kao što smo gore vidjeli, Božjoj supstanciji. Drugo, sve stvari se mogu definirati, dakle i znati, ako se odrede njihovi rodovi i diferencije, osim Boga koji nema ni roda ni razlike. Drugim riječima, u svom istraživanju al–Kindi slijedi »put logičara«.

Kindijevi argumenti o egzistenciji Boga zavise o vjerovanju u kauzalitet: sve što nastaje mora imati uzrok postojanja. Nizovi uzroka su konačni, pa prema tome postoji Prvi uzrok, ili Istinski uzrok – Bog. Uzroci koje nabraja Aristotel materijalni su, formalni i finalni. U al–Kindijevoj

[24] S abu Aidom mi shvatamo ovaj termin kao *inteligibiliju* ili *pojam (al ma'qūlat)* ali izraz *kategorija* više odgovara u ovom kontekstu.
[25] »Prva filozofija«, str. 141, u izdanju abu Rīde, str. 160. Termin *waḥda* znači ili *jedinstvo* ili *jednota*, ali u ovom kontekstu znači *jednota*.
[26] Van den Bergh, *The Incoherence of the Incoherence*, London 1954, Vol. I, str. 186.





filozofiji, kako se ponavlja u većini njegovih rasprava, Bog je djelatni uzrok.

Postoje dvije vrste djelatnih uzroka; prvo je istinski djelatni uzrok – njegovo djelo je kreacija ni iz čega *(ibda')*. Ostali djelatni uzroci su posredni, tj. uzrokovani su drugim uzrocima, a sami su uzroci drugih učinaka. Tako se oni nazivaju po analogiji; zapravo oni uopće nisu pravi uzroci. Samo je Bog pravi djelatni uzrok: On djeluje, na njega se ne djeluje.

Ako je svijet stvoren akcijom ibde u ne–vremenu, on mora imati tvorca, tj. Boga. Ništa stvoreno nije vječno, jedino je Bog vječan. Bića nastaju i nestaju. To je jasno u slučaju tjelesnih bića koja su u stalnom proticanju i mijeni. Također i svijet u cijelosti, nebeska tijela i univerzalije (kao rodovi i vrste) nisu vječni, jer su konačni i složeni. Sve što je konačno u prostoru i vremenu nije vječno. Pojam beskonačnosti zauzima značajno mjesto u filozofiji al–Kindija, i docnije će biti podrobno razmotren.

Drugi dokaz Božje egzistencije jest red koji se vidi u svih prirodnih bića; pravilnost inherentna svijetu, hijerarhijski stupnjevi njegovih dijelova, njihove interakcije, najsavršenije stanje u svakom biću koje realizira svoje najviše dobro – sve je to dokazom da postoji Savršeno Biće koje uređuje sve u skladu s najvećom mudrošću.[27]

Bićima je Bog stalno nužan. To je zbog toga što Bog, Tvorac *ex nihilo*, održava sve što stvori, pa svaka stvar propada ako izgubi njegovu potporu i moć.[28]

## F

## *Beskonačnost*

Svijet u Aristotelovu sistemu konačan je u prostoru, ali beskonačan u vremenu, zbog toga što je kretanje svijeta suvječno s Nepokretnim Pokretačem. Islamsko mišljenje odbacilo je vječnost svijeta, jer islam kaže da je svijet stvoren. Muslimanski filozofi pokušali su da nađu rješenje u skladu s religijom. Ibn Sīna i ibn Rušd bili su optuženi za ateizam zbog njihova proaristotelizma: mislili su da je svijet vječan. Problem je ostao jednime od najznačajnijih obilježja islamske filozofije (al–Gazāli ga pominje na početku svojih dvadeset tačaka protiv filozofa u *Tahāfut al–Falāsifi)*.

Al–Kindi je, nasuprot onima koji su došli poslije njega, govorio da svijet nije vječan. Za ovaj problem dao je radikalno rješenje razmatrajući pojam beskonačnosti na matematičkim osnovama.

Fizička tijela sačinjena su od materije i forme i kreću se u prostoru i vremenu. Materija, forma, prostor, kretanje i vrijeme su pet supstancija svakoga fizičkog tijela. *(Res autem quae sunt in omnibus substantiis sunt quinque, quarum una est hyle, et secunda est forma, et tertia est locus, et*

[27] Abu Rīda, *Rasā'il*, »O djelatnom uzroku stvaranja i razaranja« str. 215.
[28] »Prva filozofija«, str. 143.

*quarta est motus, et quinta est tempus.)*[29] S obzirom na to da su tako povezani s tijelima, vrijeme i prostor su konačni, jer su tijela konačna; tijela su konačna, jer ne mogu postojati izvan granica.

Vrijeme nije kretanje; ono je broj kojim se mjeri kretanje *(Tempus ergo est numerus numerans motum)*, ono nije drugo do *prije* i *poslije*. Broj je dvovrstan: odijeljen (zaseban) i neprekinut. Vrijeme nije od odvojene već je od neprekinute vrste – stoga je vrijeme odredivo kao niz pretpostavljenih trenutaka koji teku od prošlosti ka budućnosti. Drugim riječima, vrijeme je suma prethodnih i potonjih trenutaka. Ono je continuum trenutaka.

Vrijeme je dio spoznaje kvantiteta. Prostor, kretanje i vrijeme su kvantiteti. Spoznaja ovih triju supstancija, a i drugih dviju, potčinjena je spoznaji kvantiteta i kvaliteta. Kako je već pomenuto, tko nema spoznaju kvantiteta i kvaliteta nema ni spoznaju primarnih i sekundarnih supstancija. Kvalitet je sposobnost biti sličnim i nesličnim; kvantitet, da se bude jednak ili nejednak. Ova tri pojma jednakosti, veće i manje, osnovni su u dokazivanju pojmova konačnosti i beskonačnosti.

Argumenti protiv beskonačnosti ponavljaju se u nizu al–Kindijevih rasprava. Evo, iz njegove rasprave »O konačnosti svjetskih tijela«, četiriju teorema navedenih kao dokaz za konačnosti:

(1) Dvije veličine[30] iste vrste nazivaju se jednakima ako jedna nije veća od druge.[31]

(2) Ako je neka veličina dodana jednoj od dviju veličina, one će biti nejednake.

(3) Dvije veličine iste vrste ne mogu biti beskonačne ako je jedna manja od druge, zato što manja mjeri veću ili njezin dio.

(4) Zbir dviju veličina iste vrste čiji je svaki dio konačan, jest konačan.

Prema ovim teoremima svako tijelo, s obzirom na to da je sačinjeno od materije i forme, da je prostorno ograničeno i da se kreće u vremenu, jeste konačno čak i ako je to svjetsko tijelo. Pošto je konačno, ono nije vječno. Samo je Bog vječan.

## G

## *Duša i um*

Kada je riječ o duši, al–Kindi je pomiješao shvatanja Platona, Aristotela i Plotina, čemu je posebno doprinijela njegova revizija dijelova

[29] *Liber de Quinque Essentiis;* ova je rasprava prevedena na latinski u srednjem vijeku.

[30] Veličine se primjenjuju na linije, površine ili tijela. Veličina iste vrste znači primjenu samo na jednu od tri pomenute vrste. Uporedi abu Rīda, *Rasā'il*, Vol. I, »Rasprava o konačnosti svjetskih tijela«, str. 187.

[31] Navodimo primjer koji daje al–Kindi i dokaz ovoga teorema kao uzorak njegova matematičkog metoda.
»*Primjer:* Kada su A i B veličine iste vrste i kada jedna nije veća od druge, mi kažemo da su jednake. *Dokaz:* Ako su nejednake, onda je jedna veća od druge, npr. A je veće od B. Međutim, kako A nije veće od B, kao što je gore pomenuto, to vodi u kontradikciju. Slijedi da su ove dvije veličine jednake«. *Ibid.*, str. 188.





Plotinovih *Enneada* – knjige koja je pogrešno bila pripisana Aristotelu. Od Plotina je posudio učenje o duši, a slijedio je Aristotela u svojoj teoriji uma. U kratkoj raspravi »O duši« on ukratko izlaže, kako kaže, stajališta »Aristotela, Platona i drugih filozofa«. Zapravo, ideja koja se izlaže posuđena je iz *Enneada*.

Duša je prost entitet i njezina supstancija emanira iz Tvorca isto kao što zraci emaniraju iz sunca. Ona je duhovna i Božanska supstancija, odijeljena je od tijela i različita od njega. Kad se odvoji od tijela, ona dobiva spoznaju svega u svijetu i ima viziju natprirodnog. Nakon odvajanja od tijela, ona ide u svijet uma, vraća se svjetlu Tvorca i vidi Ga.

Duša nikada ne spava; ali dok tijelo spava, ona ne koristi osjete. Ako je pročišćena, duša može vidjeti prekrasne snove pri spavanju i može govoriti drugim dušama koje su se odvojile od svojih tijela. Ista ideja izložena je u al–Kindijevoj raspravi »O spavanju i snovima« koja je prevedena na latinski. Spavanje je isključenje korištenja osjeta. Kada duša više ne koristi osjete i upotrebljava samo razum, ona sniva.

Tri sposobnosti duše su racionalnost, razdražljivost, apetitivnost. Onaj tko je napustio zadovoljstva tijela i tko uglavnom provodi život u kontemplaciji da bi spoznao zbilju stvari, to je dobar čovjek koji je vrlo sličan Tvorcu.

Druga rasprava o umu igrala je vrlo značajnu ulogu u srednjovjekovnoj filozofiji kako na Istoku tako i na Zapadu. Prevedena je na latinski pod nazivom *De Intellectu*. Cilj ove rasprave je da razjasni različita značenja uma *('aql)* i da pokaže kako se dolazi do spoznaje.

U svojemu djelu *De Anima* Aristotel razlikuje između dviju vrsta uma, onaj mogući i onaj aktivni. Mogući um postiže razumijevanje, a aktivni proizvodi inteligibilne objekte. Ovaj um opisao je Aristotel kao odvojen, nepomiješan, vazda djelatan, vječan i čist.

U spisu *De Intellectu*, Aleksandar Afrodizijski kaže da postoje tri vrste uma: materijalni, običajni i djelatni, dodajući tako novi um koji je *intellectus habitus* ili *adeptus*. *Intellectus materialis* je čista potencijalnost i prolazan. U čovjeku postoji sposobnost da stječe forme. *Intellectus in habitu* je posjedovanje, što znači da je um stekao spoznaju i da je posjeduje, tj. prošao je od mogućnosti u zbiljnost. Da stvar prođe od mogućnosti ka zbiljnosti potrebno je da nešto djeluje, neki činilac. To je treći um, aktivni, također nazvan *intelligentia agens* a neki interpretatori ga drže božanskom inteligencijom koja utječe u naše duše.

Kada dođemo do al-Kindija mi ne nalazimo tri, već četiri uma. On dijeli um *in habitu* na dva uma, na jedan koji je posjedovanje spoznaje bez primjene i drugi koji primjenjuje spoznaju. Prvi je sličan pisaru koji je naučio pismo i posjeduje umijeće pisanja; drugi je sličan osobi koja doista piše.

Navodimo uvodni paragraf njegove rasprave:
Aristotel kaže da postoje četiri vrste uma:

(1) koji je uvijek djelatan.
(2) koji je potencijalno u duši.

(3) koji u duši prolazi od mogućega ka zbiljskomu.
(4) kojega mi nazivamo »drugim«?[32]

Pod »drugime« on misli drugi stepen aktualnosti kako je gore pokazano u razlici između prostoga posjedovanja spoznaje i primjene spoznaje.

Potpuna teorija spoznaje izložena je u ostalome dijelu rasprave. Postoje dvije vrste formi, materijalne i nematerijalne. Prva je osjetilna, zbog toga što su senzibilije sačinjene od materije i forme. Kada duša postigne materijalnu formu, ona postaje jedna s njom, tj. materijalna forma i duša postaju jedno te isto. Ako, pak, duša postigne racionalne forme koje su nematerijalne, one se sjedinjuju s dušom. Tako duša postaje zbiljski racionalnom – prije toga ona je bila racionalna u mogućnosti.

Ova intelektualna operacija spomenuta je i u al-Kindijevoj »Raspravi o Prvoj filozofiji«. On kaže: »Kada se rodovi i vrste ujedine s dušom, one postaju inteligibilne. Duša postaje zbiljski racionalnom poslije svoga jedinstva s vrstama. Prije toga, ovo jedinstvo duše bilo je potencijalno racionalno; dalje, sve što postoji u mogućnosti ne prolazi do zbiljnosti osim ako ga nešto ne provede od mogućnosti do zbiljnosti. Rodovi i vrste stvari, tj. univerzalije su one koje čine dušu – potencijalno racionalnu – da bude zbiljski racionalnom – mislim na one koje se sjedinjuju s njom.«[33]

Al-Kindi naglo prelazi od ove epistemološke diskusije ka ontološkoj u odnosu na jedinstvenost univerzalija i njihovo porijeklo. Univerzalije su um ukoliko su sjedinjene s dušom. Tako nastaje pitanje o tome je li um jedan ili ih ima više. On je jedan u jednome pogledu, a mnoštven u drugom. Evo njegova punog tumačenja: »A kako god je univerzalija mnogo, što je pokazano gore, tako je i mnogo umova. Čini se da je um prvo mnoštvo; međutim, on je također jedan, zbog toga što je cjelovit kako je pokazano gore, a jedinstvenost se primjenjuje na cjelinu. Međutim istinska jednota (*waḥda*)[34] nije intelektualna.«

Slijedeći učenje Plotina al-Kindi je došao do metafizičke razine Jednoga. Kako je već rečeno, on miješa Aristotelovu metafiziku Bića s Plotinovom; zbog toga ne uspijeva elaborirati vlastiti koherentan sistem. To je uspjelo al-Fārābiju, Drugom Učitelju.

## BIBLIOGRAFIJA

Mustafa Abd al-Rāziq, *Faïlasûf' al-'Arab w-al-Mu'allim al-Ṯāni*, Kairo, 1945; Ahmed Fuad El-Ehwani, »al-Kindi, Rasprava o Prvoj filozofiji«, Kairo, 1948; *Islamska filozofija*, Kairo, 1957; abu Rida, *Rasā'il al-Kindi*, Kairo, dva toma, 1950, 1953; al-Qifṭi, *Tārīḫ al-Ḥukamā'*, Kairo, ibn Nubata, *Šarḥ Risāla Ibn Zaidūn*, Kairo, ibn abi Uṣaibi'a, *Ṭabaqāt al-Aṭibbā'*, Kairo, Madkūr, *La Place d'Al-Fārābi dans l'Ecole Philosophique Musulmane;* G. Furlani, »Una risala di Al-Kindi sul anima«, *Rivista trimestrale di Studi Filosofici e Religiosi*, Vol. III, 1922; M. Guidi i R. Walzer, »Studi su al-Kindi«, I. Uno scritto introduttivo allo studio di Aristotele«, *Memorie R. Accademia dei Lincei*, ser. 2, Vol. *IV, fasc.* 5, Roma, 1940; »Studi su Al-Kindi, 2. Uno scritto morale inedito di Al-Kindi«, ibid., ser. 6, Vol. VIII, fasc. I, Roma, 1938; L.

[32] El-Ehwany, *Islamic Philosophy*, Kairo, 1951, str. 51-52.
[33] »Prva filozofija«, str. 134.
[34] Pojam *waḥda* ovdje znači jednotu a ne jedinstvo. Na početku istoga paragrafa on govori o »istinski jednom« i kaže da to nije duša.





Gauthier, *Antécedents Gréco-Arabes de la Psychophysique* (*Al Kindi De rerum gradibus*), Beyrouth, 1939; *Die philosophischen Abhandlungen des al-Kindi*, prvo publikovao Albino Nagy, *Beitr. zur Gesch. d. Philos. des Mittelalters*, Vol. II, Münster, 1897. Djelo sadrži slijedeće srednjovjekovne prijevode (neke je sačinio Gerhard od Cremone): *De intellectu; De somno et visione; De quinque essentiis; Liber introductorius in artem logicae demons strationis;* i također studiju originalnih tekstova i prijevoda te podrobne bilješke; G. Flügel, *Al-Kindi genannt »der Philosoph der Araber«*, Abhdl. f. die Kunde des Morgenlandes, Leipzig, 1857.

POGLAVLJE XXII

# *Muhammed ibn Zakarīya al-Rāzī*

## A

## *Život*

Prema al-Bīrūniju,[1] abu Bakr Muhammed ibn Zakarīya ibn Yaḥya al-Rāzī rođen je u Rayyu početkom Ša'bāna godine 251/865. U ranom dobu bio je draguljar (Baihaqi), mjenjač novca (ibn abi Uṣaibi'a) ili vjerovatnije svirač na lutnji (ibn Ǧulǧul, Sa'id, ibn Ḫallikān, Uṣaibi'a, al-Ṣafadi); najprije je zamijenio muziku alhemijom u tridesetoj godini ili je, kako Ṣafadi kaže, poslije četrdesete ostavio alhemiju zbog toga što je obolio na oči zbog alhemijskih pokusa (al-Bīrūni); to ga je prinudilo da traži ljekare i lijekove, a kako kaže al-Bīrūni i neki drugi, zato je možda i studirao medicinu. Predano i neštedice radio je danonoćno. Njegov učitelj bio je 'Ali ibn Rabbān al-Ṭabari (al-Qifṭi, Uṣaibi'a), doktor i filozof koji je rođen u Mervu oko 192/808. godine, a umro je poslije 240/855.[2] Kod Rabbān al-Ṭabarija studirao je medicinu, a možda i filozofiju. Moguće je dokazati porijeklo al-Rāzījeva zanimanja za religijsku filozofiju kod ovog učitelja, čiji otac je bio rabin koji je dobro poznavao Bibliju.

Al-Rāzī je postao slavan u svom rodnom gradu kao ljekar. Stoga je on upravljao bolnicom u Rayyu (ibn Ǧulǧul, al-Qifṭi, ibn abi Uṣaibi'a) za vrijeme Mansur ibn Isḥāqa ibn Ahmed ibn Esada koji je bio guverner Rayya od 290-296/902-908. u ime svoga strica Ahmed ibn Ismail ibn Ahmeda, drugoga samanidskog upravljača.[3] To je onaj Mansur ibn Isḥāq

[1] *Epître de Beruni, contenant le repertoire des ouvryes de Mohammad ibn Zakarīya al-Rāzī*, objavio Paul Kraus, Paris, 1936, str. 4.

[2] Vidi o njemu: *Fihrist*, str. 296; al-Baihaqi, str. 22; Uṣaibi'a, Vol. I, str. 309; Meyerhof, *ZDMG*, 85, 38 id.; Wüstenfeld, str. 55; Leclerc, Vol. I, str. 292; Brockelmann, *GAL*, Vol. I, str. 265, *Suppl., Vol. I, str. 414-15; Brockelmann (Suppl.*, Vol. I, str. 415) odbija da je al-Rāzi bio ibn Rabbānov učenik, jer da je ibn Rabbān bio u Rayyu 224/838. Međutim, ovaj dokaz nije dovoljan, zbog toga što ibn Rabbānov život nije dovoljno poznat a da bi bilo moguće tvrditi da on nije u Rayy došao mnogo docnije, između 265/878. i 270/883, osobito kad ne znamo ništa o njegovu docnijem životu sve do njegove smrti.

[3] Yaqut, *Buldān*. Vol. II, str. 901.





kome je Rāzī posvetio svoje djelo *al-Ṭibb al-Manṣūri*, kako svjedoči rukopis[4] ove knjige, nasuprot ibn al-Nadīmovoj tvrdnji,[5] što je ponovio al-Qifṭi[6] i ibn abi Uṣaibi'a,[7] da je taj Mansur bio Mansur ibn Ismail koji je umro 365/975.

Iz Rayya, al-Rāzī je otišao u Bagdad u vrijeme vladavine halifa Muktafīja[8] (vladao 289/901-295/907) i ondje je upravljao bolnicom.

Izgleda da se poslije al-Muktafījeve smrti (296/907) al-Rāzī vratio u Rayy. Kako al-Nadīm navodi u *Fihristu*[9], al-Rāzī je tamo bio Šejh »velike glave nalik vreći«; stalno su ga okružavali studenti, skupina za skupinom. Ako bi netko došao da pita nešto iz područja znanosti pitanje se upućivalo grupi prvoga kruga, a ako ne bi znali odgovoriti, pitanje se proslijeđivalo drugome krugu, sve dok ne bi došlo do samoga al-Rāzīja koji je davao odgovor. Od ovih studenata ostade nam tek jedno ime, tj. abu Bakr ibn Qārin al-Rāzī, koji je pak postao i ljekar.[10] Al-Rāzī je bio velikodušan, čovječan i milostiv prema siromašnima, tako da ih je liječio bez ikakve naknade i bez plaćanja.[11]

Kada nije bio zauzet učenicima i pacijentima, pisao je i studirao.[12] Izgleda da je postojao razlog za postepeno slabljenje njegova vida, što je najposlije dovelo do sljepila. Neki kažu[13] da je razlog tome bio što je mnogo jeo bob (*bāqila*). To je počelo kataraktom[14], a završilo potpunim sljepilom. Kažu da je odbio liječiti se od katarakta govoreći da vidi svijet dovoljno i da ga je sit.[15] Međutim, ovo je više anegdota, nego povijesna činjenica. Jedan njegov učenik iz Tabaristana došao je da ga liječi, ali je on to odbio, kako al-Bīrūni kaže, govoreći da je liječenje beskorisno u vrijeme kada se smrt već pojavila.[16] Nekoliko dana poslije toga, on umro je u Rayyu, petoga Ša'bāna 313/27. oktobra 925.[17]

AL-RĀZĪJEVI UČITELJI I OPONENTI – Već smo spomenuli da je al-Rāzī studirao medicinu kod Ali ibn Rabbān al-Ṭabarija. Ibn al-Nadīm kaže[18] da je filozofiju studirao kod al-Balḫija. Ovaj al-Balḫi, prema ibn al-Nadīmu, mnogo je putovao i odlično poznavao filozofiju i stare nauke. Neki

[4] U Dār al-Kutub al-Miṣrīyya u Kairu, Taimūr, 129, medicina.

[5] *Fihrist*, str. 299-300.

[6] Al-Qifṭi, str. 272.

[7] Ibn abi Uṣaibi'a, Vol. I, str. 310.

[8] Ibn Ǧulǧul, str. 78.

[9] P. 299, Flügel; str. 314-416, kairsko izdanje.

[10] Ibn abi Uṣaibi'a, Vol. I, str. 312.

[11] *Fihrist*, str. 416, Kairo.

[12] *Ibid.*

[13] *Ibid.*

[14] Ibn Ǧulǧul, str. 78.

[15] *Ibid.*

[16] *Epître de Beruni*, str. 5.

[17] Ovaj datum dao je al-Bīrūni (*ibid.*, str. 6). Drugi mogući datumi su: (a) oko 320/932 (Ṣā'id, *Tabaqāt*, str. 83, kairsko izdanje ponovljeno od al-Qifṭija, str. 178, također tiskano u Kairu; ponovljeno od ibn abi Uṣaibi'a, Vol. I, str. 314, ali na autoritetu Balmuẓaffar ibn Mu'arrifa); (b) 295-300/907-912. i frakcija (abu al-Ḫair al-Ḥasan ibn Suwār, kod Uṣaibi'a, Vol. I, str. 314); (c) 311/923 (ibn al-'Imād, Ša-ḍarāt al-Ḍahab, Vol. II, str. 263); (d) 364/974 *Historija Ibn Šīrāza*, naveo Qifṭi, str. 178, kairsko izdanje). Najvjerojatniji je al-Bīrūnijev datum.

[18] *Fihrist*, str. 416, kairsko izd.

čak kažu da je al-Rāzī sebi pripisao neke al-Balḫijeve filozofske spise. O tome al-Balḫiju ne znamo ništa, čak ni njegovo puno ime.

Nasuprot tome al-Rāzījevi protivnici bolje su poznati. To bijahu ovi:

1. Abu al-Kasim al-Balḫi, poglavar mu'tazilita u Bagdadu (umro 319/931), bio je savremenik al-Rāzīja; sačinio je mnogo kritika o al-Rāzījevim knjigama, posebno o njegovoj *'Ilm al-Ilāhi.*[19] S njim se nije slagao oko pitanja vremena.[20]

2. Šuhaid ibn al-Husein al-Balḫi,[21] s kojim je al-Rāzī imao mnogo neslaganja;[22] jedna od tih opreka bila je oko teorije o zadovoljstvu;[23] svoju teoriju o zadovoljstvu izložio je u *Tafḍīl Laḍḍāt al-Nafs* iz koje abu Sulejman al-Manṭiqi al-Siğistāni daje neke izvatke u djelu *Ṣiwān al-Ḥikma.*[24] Al-Balḫi je umro prije 329/940.

3. Abu Ḥātim al-Rāzī, najznačajniji od svih njegovih protivnika (umro 322/933-934) i jedan od najvećih ismailitskih misionara.[25] Svoja neslaganja s al-Rāzījem izložio je u djelu *A'lām al-Nubuwwa.*[26] Zahvaljujući ovoj knjizi do danas su sačuvane al-Rāzījeve ideje o profetima i religiji.

4. Ibn al-Tammār, za koga Kraus vjeruje da je možda abu Bakr Husein al-Tammār.[27] Bio je ljekar i kako je abu Ḥātim al-Rāzī izložio u *A'lām al-Nubuwwi*[28] nije se slagao u nekim pitanjima s al-Rāzījem. Ibn al-Tammār je odbacio al-Rāzījevo djelo *al-Ṭibb al-Rūḥāni* na što je al-Rāzī odgovorio.[29] Zapravo je on napisao dvije kritike: (a) kritiku al-Tammārove kritike Mismaijeva shvatanja materije; (b) kritiku al-Tammārova shvatanja atmosfere podzemnih staništa.[30]

5. Oni koje poznajemo iz naslova al-Rāzījevih knjiga: (a) al-Misma'i, jedan mutakallim koji je pisao protiv materijalista i onih protiv kojih je al-Rāzī pisao raspravu;[31], (b) Ğarīr, ljekar poznat po teoriji o jedenju crnog duda nakon lubenice;[32] (c) al-Hasan ibn Mubārik al-Ummi, kome je al-Rāzī uputio dva pisma;[33] (d) al-Kayyāl, mutakallim, protiv čije teorije je al-Rāzī napisao knjigu;[34] (e) Mansur ibn Ṭalḥa, koji je napisao knjigu o

[19] *Ibid.*, str. 300, 301; Uṣaibi'a, Vol. I, str. 317, 320; al-Bīrūni, No. 117.
[20] Al-Bīrūni, No. 62.
[21] Vidi o njemu: Qazwini o *Chahār Maqāli* (Gibb. Mem. serije XI) str. 127-28; H. Ethé, *Rudagi's Vorläufer und Zeitgenossen*, Morgenländische Forschungen, Leipzig, 1875, str. 43; Yāqūt, *Udabā'*, Vol. I, str. 143.
[22] *Fihrist*, str. 416, kairsko izd.
[23] *Ibid.*, str. 416; str. 300, Flugel (Ed); Uṣaibi'a, str. 319.
[24] Manuskript No. 1408 u Muhammed Murād u Istanbulu, str. 135.
[25] Pomenuto u *Fihristu*, str. 188, 189; Nizam al-Mulkova *Siyāsat Nāme*, str. 186, izd. Schefer; 'Abd al-Qāhir al-Bagdādijev *Farq bain al-Firaq*, str. 267; ibn Ḥağarov *Lisān al-Mīzān*, Vol. I, str. 164.
[26] Izd. Kraus, *Opera Philosophica*, Vol. I, str. 295-316 (*Orientalia*, Vol. V, 1926).
[27] *Ibid.*, str. 2, bilješka 3.
[28] *Ibid.*, str. 312.
[29] *Fihrist*, str. 301; ibn abi Uṣaibi'a, Vol. I, str. 316.
[30] Al-Bīrūni, str. 79.
[31] *Fihrist*, str. 417.
[32] Al-Bīrūni, str. 37.
[33] *Ibid.*, str. 129-30.
[34] *Ibid.*, str. 147.





»Biću«, koju je al-Rāzī kritikovao;[35] (f) Muhammed ibn al-Laiṯ al-Rasā'ili na čije spise protiv alhemičara je odgovorio al-Rāzī.[36]

6. Ahmed ibn al-Ṭayyib al-Saraḫsi (umro 286/899) i stariji savremenik al-Rāzīja. Al-Rāzī ga je pobijao u vezi s pitanjem o osjetu gorčine;[37] al-Rāzī je također kritikovao njegova učitelja, Jakub ibn Isaka al-Kindija koji je pisao protiv alhemičara.[38]

7. Možemo dodati ovima poznatim i mnogo drugih koje je kritikovao al-Rāzī, posebno mu'tazilite i neke mutakallimune.[39]

## B

## *Djela*

Al-Rāzī je napisao mnogo knjiga. On je sam sačinio katalog svojih knjiga, a to je reprodukovao ibn al-Nadīm.[40] Tu nalazimo: 118 knjiga, 19 pisama, potom četiri knjige, 6 pisama i jednu *maqālu*, ukupno 148 djela.

Poslije ibn al-Nadīma, al-Bīrūni je napisao jednu raspravu o al-Rāzījevoj bibliografiji; imamo samo jedan primjerak te rasprave, i to u Leidenu,[41] izdanje Paula Krausa;[42] na njemački ju je preveo J. Ruska u svome članku: »Al-Bīrūni als Quelle für das Leben und die Schriften al-Rāzī's.«[43] Ovome katalogu prethodi kratka bilješka o al-Rāzījevu životu. Knjige su klasificirane ovako: (a) medicina (knjiga 1-56); (b) fizika (57-89); (c) logika (90-96); (d) matematika i astronomija (97-106); (e) komentari, rezimei i epitome (107-13); (f) filozofija i hipotetičke nauke (114-30); (g) metafizika (131-36); (h) teologija (137-50); alhemija (151-72); (i) ateističke knjige (173-74); (j) razno (175-84). U al-Nadīmovim i al-Bīrūnijevim listama neki su naslovi zajednički, a neki nisu.

Ibn abi Uṣaibi'a (Vol. I, str. 315-19) pominje 236 djela od kojih su neka sigurno apokrifna.

Razne naslove koje su dali al-Bīrūni, ibn al-Nadīm, al-Qifṭi i ibn abi Uṣaibi'a sakupio je dr. Mahmud al-Nağmābādi u svojoj knjizi *Šarḥ Ḥal Muḥammed ibn Zakarīya* objavljenoj 1318/1900. On daje 250 naslova.

Od postojećih rukopisa al-Rāzījevih knjiga Brockelmann (Vol. I, str. 268-71, *Suppl.*, Vol. I, str. 418-21) daje 59 naslova.

Od njegovih filozofskih djela, imamo:

1. *Al-Ṭibb al-Rūḥāni* (Brit Mus. Add. Or. 25758; vat. Ar. 182 Kairo 2241 Tas).

[35] *Ibid.*, str. 134.
[36] *Ibid.*, str. 172.
[37] *Ibid.*, str. 82.
[38] *Ibid.*, str. 171.
[39] *Ibid.*, str. 119, 120.
[40] *Fihrist*, str. 416-19.
[41] Gohins str. 133, 11. 33-48.
[42] *Epitre de Beruni, contenant le repertoire des ouvryes de Muhammed ibn Zakarīya al-Rāzī*, publiće par Paul Kraus, Paris, 1936.
[43] *Isis*, Vol. V, 1922, str. 26-50.

2. *Al-Sīrat al-Falsafīyya* (Brit Mus. Add. Or. 7473).
3. *Amārāt Iqbāl al-Daula* (Rāgib 1463, id. 98a-99b Istanbul).

Ova tri djela objavio je Paul Kraus: »Abi Bakr Mohammadi Filü Zachariae Raghensis«, *Opera Philosophica*, fragmentaque quae supersunt. Collegit et edidit Paulus Kraus. Pars Prior. Cahirae MCMXXXIX. U ovom izdanju Kraus je također objavio fragmente il exposés slijedećih knjiga:

4. *Kitāb al-Laḍḍa.*
5. *Kitāb al-'Ilm al-Ilāhi.*
6. *Maqāla fi ma ba'd al-Ṭabīa.*

Posljednje djelo je krivotvoreno; pogrešno se pripisuje al-Rāzīju kao rukopis (Istanbul, Rāgib 1463, f. 90a-98b). Kraus daje također *exposés* o raznim autorima al-Rāzījevih ideja o (a) Pet eternalija (Bog, univerzalna duša, prva materija, apsolutni prostor i apsolutno vrijeme); (b) materiji; (c) vremenu i prostoru; (d) duši i svijetu. Na kraju toma on daje izvode iz al-Ḥātimova djela *A'lām al-Nubuwwa* o profetstvu, i izvode iz Ahmed ibn Abdulah al-Kirmanijeva djela *al-Aqwāl al-Ḍahabīyya o* istoj temi.

7. Osim ovih knjiga i izvadaka sadržanih u prvom tomu (samo je jedan objavio Kraus) Kraus je objavio u *Orientalia* i neke druge izvatke koji se odnose na al-Rāzījeve ideje o proroštvu (Vol. V, Fasc. 3/4, Roma, 1936).

8. *Al-Šukūk 'ala Proclus* kojeg je pripremio Kraus za objavljivanje i koji je nađen među spisima poslije njegova samoubistva.

Nijedna od ovih filozofskih knjiga nije prevedena na latinski. Svi latinski prijevodi njegovih djela su ograničeni na medicinu i alhemiju.

## C

## *Filozofija*

### 1. METOD

Al-Rāzī je čisti racionalist. On vjeruje u razum i samo u razum. U medicini, njegove kliničke studije otkrivaju vrlo solidan metod istraživanja utemeljen na posmatranju i eksperimentima. U djelu *Kitāb al-Farağ ba'd al-Šidda* al-Tanūḫija (umro 384/994) i *Chahar Maqāla* od Niẓāmi 'Arudi Samarqandija napisano oko 550/1155, nalazimo niz slučajeva koji se pripisuju al-Rāzīju i spominje se izvanredan metod kliničkog istraživanja. E. G. Browne, u svome djelu *Arabian Medicine*, preveo je stranu za koju se pretpostavlja da je uzeta iz al-Rāzījeva *Ḥāwi*[44] koja pokazuje ovaj metod. Evo toga teksta:

Al-Rāzījeva opsjednutost razumom najbolje je izražena na prvoj stranici njegova djela *al-Ṭibb al-Rūḥāni*. On kaže: »Bog, neka mu je slava, dao nam je razum da bismo spoznali sadašnje i buduće blagodati koje se

[44] Rukopis u Oksfordu, Bodley Marsh 156, folije 239b-245b.





mogu postići; to je najbolji Božji poklon nama. Razumom spoznajemo sve što nam je korisno i što naš život čini dobrim – s pomoću njega spoznajemo nepoznate i daleke stvari, koje su nam bile skrivene... s pomoću njega, također, postižemo spoznaju Boga, što je najviša spoznaja koja se može postići... Ako je on tako visoko postavljen i ako je na tako značajnu stupnju, ne možemo ga degradirati; ne možemo ga prosuđivati, jer je on sudija, niti nadzirati jer on nadzire, niti mu komandovati, jer on zapovijeda; naprotiv, mi ćemo se njemu obraćati u svemu i sve prosuđivati s pomoću njega; djelovat ćemo kako on naređuje.«[45]

Čak ni najracionalniji um nije mogao veličati razum tako jasno i tako uzvišeno. Tu nema mjesta objavi ili mističkoj intuiciji. Postoji samo logički razum koji je jedini kriterij spoznaje i ponašanja. Nikakva iracionalna sila ne može se pozivati. Al-Rāzī je protiv profetstva, protiv objave, protiv svih iracionalnih oblika mišljenja.

Ljudi su rođeni s jednakim dispozicijama za spoznaju. Samo kroz kultivaciju ove dispozicije ljudi se razlikuju; jedni ih kultiviraju spekulacijom i učenjem, a drugi otkrivajući ih ili usmjeravajući ih prema praktičkom načinu života.[46]

### 2. METAFIZIKA

Kada se počinje izlagati al-Rāzījeva metafizika prvo se uzima u obzir mala rasprava koja se pripisuje njemu: *Maqāla li Abi Bakr Muhammed Ibn Zakarīya al-Rāzī fi ma bad al-Ṭabī'a* (Ragib MS. No. 1463, id. 90a-98b, u Istanbulu); osnovano se sumnja u autentičnost ove rasprave, jer se njezini sadržaji uvelike ne slažu s al-Rāzījevima drugim doktrinama. Tako, ili se može pripisati jednome drugom razdoblju njegova intelektualnog razvitka, kako Pines pretpostavlja,[47] ili može sadržavati samo sistematski historijski *exposé* ideja drugih bez njihovih vlastitih referenci,[48] ili nisu nikako al-Rāzījeve.

Bilo kako bilo glavne tačke o kojima se ovdje govori su: (1) priroda, (2) foetus (3) vječnost kretanja. Autor se suprotstavlja zagovornicima ideje prirode kao principa kretanja, osobito Aristotelu i njegovim komentatorima Iohannesu Philoponosu, Aleksandru Afrodizijskom i Porfiriju. Prvo, on odbacuje stav da nema potrebe dokazivati egzistenciju prirode, jer ona, naime nije evidentna po sebi; ako je priroda jedna – ista, zašto proizvodi različite učinke u čovjeku i kamenu? Ako priroda prožima tijelo ne znači li to da dvije stvari mogu zauzeti jedno isto mjesto? Zašto ovi sljedbenici kažu da je priroda mrtva, bezosjetilna, neznalica, bez slobode i izbora, a istodobno joj pripisuju iste kvalitete kao i Bogu? Protiv Porfirija on kaže: Vi prihvaćate da priroda djeluje sa svakim i na određen način, a ne slučajem; zašto onda kažete da je mrtva i da nije aktivni činilac?

[45] *Opera Philosophica*, Vol. I, 1939, str. 17, 18.
[46] *Ibid.*, str. 296.
[47] Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, S. 36, No. 2. Berlin, 1936.
[48] *Opera Philosophica*, str. 114.

Možda autor teži odbaciti sve doktrine koje kažu da je priroda princip kretanja i stvaranja, pokazujući suprotnosti kojima ovakve doktrine nužno vode. Njegovo stajalište jest da nema mjesta prihvatanju egzistencije prirode kao principa akcije i kretanja; međutim, svoj stav nije odredio; njegov *exposé* je negativan i rušilački.

Kada je riječ o vječnosti kretanja i vremena, on posebno raspravlja ideje Aristotela i Prokla.[49] Svoju kritiku on upućuje Proklu; znamo da je al-Rāzī napisao raspravu pod naslovom »Sumnje u Prokla«, Kraus[50] kaže da je to argument koji ide u prilog tezi da bi ova rasprava bila al-Rāzījeva, a prema našemu sudu to je slab argument, zbog toga što je Proklov *De aeternitate mundi* bio predmetom čestih rasprava arapskih mislilaca, pošto ga je preveo Isak ibn Ḥunain.[51] Autorova teza o vremenu kao konačnome, a ne vječnome, također o svijetu kao konačnome, nadalje, o postojanju samo jednoga svijeta izvan kojega nema niti elemenata niti ičega drugog (izuzev Boga), zapravo je ponavljanje postavki Metrodorusa i Seleukusa uzetih od pseudo-Plutarhove *Placita Philosophorum*.

Opći trend rasprave polemički je i dijalektički. Ona se ne može uskladiti s al-Rāzījevim idejama o vremenu, prostoru i Božanstvu. Stoga držimo da je krivotvorena i da ne može pripadati nijednome razdoblju al-Rāzījeva duhovnog razvitka.

Stvarnu al-Rāzījevu doktrinu treba tražiti u njegovoj *Kitāb al-'Ilm al-Ilāhi*. Na nesreću, ovo djelo je izgubljeno i mi imamo samo neka pobijanja iznesena u nekoliko pasusa koje je sakupio Kraus.[52] Nemamo čak ni tekstualnih fragmenata al-Rāzījeve knjige! Iako smo svjesni nedostatka analize koja se oslanja na izlaganje protivnika, ipak se moramo zadovoljiti tim pobijanjima. Ono što možemo zaključiti jeste da al-Rāzī u ovoj knjizi govori o prostoru, vakuumu, vremenu, trajanju, materiji, metempsihozi, poslanstvu, zadovoljstvu i maniheizmu.

Al-Rāzījevu filozofiju uglavnom karakteriše njegovo učenje o pet eternalija. Al-Bīrūni kaže[53] da je »Muhammed ibn Zakarīyya prenio od starih Grka učenje o vječitosti pet stvari: Boga, univerzalne duše, prve materije, apsolutnoga prostora i apsolutnoga vremena i da je na tome utemeljio svoje učenje. Međutim, on je pravio razliku između vremena i trajanja govoreći da se broj primjenjuje na jedno, a ne na drugo, jer konačnost dobiva brojčanost; stoga su filozofi odredili vrijeme kao trajanje onoga što ima početak i kraj, dok trajanje (*dahr*) nema niti početka niti kraja. On je također rekao da je u Biću ovih pet obilježja: ono što je senzibilno u njemu jest složena materija; Biće je prostorno, dakle mora postojati prostor; promjena njegovih oblika jest obilježjem vremena, jer jedno prethodi a drugo slijedi, po vremenu je nešto staro, odnosno novo, pa su poznati starije, novije i jednovremeno (kao pojmovi); dakle, vrijeme je prijeko potrebno. U Biću postoje žive stvari, pa mora postojati duša; u

[49] Ragib, Rukopis No. 1463 (str. 90-98b) u Istanbulu, str. 128,129.
[50] *Opera Philosophica*, str. 114.
[51] Vidi *Neo-Platonici apud Arabes*, izd. A. Badawi, Kairo, 1955, Uvod.
[52] *Opera Philosophica*, str. 170-190.
[53] E. Sachau, *Alberuni's India*, London, 1910, Vol. I, str. 319.





njoj su inteligibilije i njezina konstitucija je apsolutno savršena, pa stoga mora postojati tvorac, koji je mudar i sveznajući i koji čini stvari što je moguće više savršenima, dajući razlog spasenja.«

Izvan pet eternalija postoje dvoje koji žive i djeluju: Bog i duša. Jedno je pasivno i nije živo: materija iz koje su sačinjena sva tijela; dvoje nisu ni živi ni djelujući, niti pasivni: vakuum i trajanje.[54] Katkada nalazimo vakuum (*ḫalā'*) umjesto prostora (*makān*), a trajanje (*dahr*) umjesto vremena (*zamān*), ili trajanje u ograničenu smislu (*mudda*).

Ovakvo učenje pripisano je u izvjesnim izvorima (al-Faḫr al-Rāzī, al-Šahrastāni, Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsi), nekome Ḥarrānīyyi. Tko je bio taj Ḥarrānīyya? Riječ dolazi od Ḥarrāna, čuvena grada Sabejaca i kulturnoga središta neposredno prije islama i u četiri prva stoljeća islamske ere. Massignon[55] misli da je ovaj Ḥarrānīyya izmišljena osoba, a ono što o njemu nalazimo u našim izvorima da je naprosto »književna priča« (*roman litteraire*). Kraus ima isto mišljenje i daje za nj slijedeće razloge:[56] (a) prije al-Rāzīja ne nalazimo nikoga tko je pripisao atribute učenja o pet eternalija al-Ḥarrānīyyi; (b) al-Rāzī, u svome djelu *'Ilm al-Ilāhi*, izložio je doktrine Sabejca Ḥarrānīyye, a također i njegovo učenje o pet eternalija; međutim, Kraus daje treći razlog koji dokazuje suprotnost onoga što tvrde prva dva: al-Bīrūni, al-Marzūqi, al-Kātibi i al-Ṭūsi kažu da je al-Rāzī preuzeo učenje od starih Grka, što će reći, od ranih grčkih filozofa, osobito Pitagore, Demokrita i dr. Kako, dakle, možemo reći da al-Rāzī pripisuje ovo učenje fiktivnoj školi Ḥarrānīyye, kada on izrijekom kaže u svome *'Ilm al-Ilāhi* da se radi o učenju ranih grčkih filozofa? Njemu nije bilo potrebno da izmišlja Ḥarrānīyyu kada je već izjavio da je to učenje ranih grčkih filozofa! Stoga ne možemo prihvatiti niti Massignonovu sugestiju, niti Krausovo svjedočanstvo – naprosto vrlo su slabi. Također, ne valja identificirati ono što se pripisuje u različitim izvorima Ḥarrānīyyi s al-Rāzījevim idejama – osim ako to nije izrijekom objavljeno u samim izvorima.

Slijedi opis pet eternalija.

(I) BOG

Božja mudrost je savršena. Njemu se ne može pripisati nikakva omaška. Život proizlazi iz njega, kao svjetlo iz sunca. On je savršena i čista inteligencija. Iz duše proističe život.[57] Bog stvara sve, On može sve i ništa ne može biti suprotno Njegovoj volji. Bog zna stvari savršeno. Međutim, duša zna samo ono što iskusi. Bog zna da duša stremi ka materiji i da traži materijalna zadovoljstva. Pošto se duša sveže za materiju, Bog svojom mudrošću uređuje da ta pripojenost bude savršeno izvedena; potom Bog prosipa inteligenciju i percepciju na dušu. To je razlogom da se duša sjeća svoga stvarnog svijeta i što ona zna da neće nikada biti slobodna od bola

[54] Marzūqi, *Al-Azmina w-al-Amkina*, Hyderabad, 1332/1913, Vol. I, str. 144.
[55] *Oriental Studies Presented to E. G. Browne*, Cambridge, 1922, str. 333.
[56] *Opera Philosophica*, Vol. I, str. 192-94.
[57] Marzuqi, *op. cit.*, Vol. I, str. 114.

sve dok bude u svijetu materije. Ako duša zna to, a također ako zna da će u njezinu stvarnom svijetu imati zadovoljstvo bez bola, ona će žudjeti taj svijet i, kada se jednom odvoji od materije, ona će ondje ostati vječno u vrhunskoj sreći.

Na ovaj način uklonjene su sve sumnje o vječnosti svijeta i egzistenciji zla. Kad smo prihvatili mudrost Tvorca, moramo prihvatiti stvorenost svijeta. Ako netko upita zašto je svijet stvoren u ovomu ili onomu momentu, mi kažemo da je to stoga što se upravo tada duša spojila s materijom. Bog zna da je ovo spajanje uzrokom zla, ali kada je stvoren Bog ga usmjerava na najbolji mogući način. Međutim, neka zla ostadoše, jer uzrok svih zala, spoj duše i materije, ne može biti nikada posve pročišćen.[58]

(II) DUŠA

Prema al-Rāzīju Bog nije stvorio svijet ni iz kakve nužde, već je odlučio da ga stvori prije nego što je imao volju da ga stvori! Tko ga je uslovio da to učini? Morao bi da postoji još netko vječan tko je djelovao na Nj da donese takvu odluku.

To drugo vječno je duša koja je živuća ali je neznajuća! Materija je također vječna. Zbog svoga neznanja duša je sklona materiji i formira od nje figure da bi ostvarila materijalna zadovoljstva. Međutim, materija se otima formama – tako Bog interveniše da bi pomogao duši. Ova pomoć jest činjenično stanje: On je napravio ovaj svijet i u njemu je stvorio snažne forme unutar kojih bi duša mogla naći tjelesna zadovoljstva. Potom Bog stvara čovjeka, a od supstancije Svoje božanstvenosti stvara inteligenciju čovjeka kako bi probudio dušu i pokazao joj da ovaj svijet nije njezin stvarni svijet.

Čovjek može spoznati svijet jedino s pomoću filozofije. Onaj tko studira filozofiju i poznaje svoj stvarni svijet te dosiže spoznaju, spašen je njegova bijednog stanja. Duše ostaju u ovome svijetu tako dugo dok su probuđene filozofijom prema tajni i dok su usmjerene ka stvarnom svijetu.[59]

(III) MATERIJA

Apsolutna ili prva materija sastavljena je od atoma. Svaki atom ima volumen, jer inače njihov zbir ne bi mogao tvoriti ništa. Kada se svijet razori, on se rasipa na atome. Materija postoji vječno, jer je nemoguće prihvatiti da stvari dolaze ni iz čega.

Ono što je kompaktnije, postaje supstancijom zemlje, a ono što je rjeđe od supstancije zemlje, postaje supstancijom vode, ono što je još rjeđe postaje supstancijom vazduha, a ono što je još više rijetko postaje supstancijom vatre.

[58] Vidi posebno, Fahrudīn al-Rāzī, *Muḥaṣṣal*, Kairo, 1323/1905, str. 85-86.
[59] Naṣir-i Ḫusrau, *Žād al-Musāfirin*, izd. Kaviani, Berlin, 1341/1922, str. 114-16.





Tijelo sfere također je sastavljeno od dijelova materije, ali se njezin sastav razlikuje od sastava drugih tijela. Dokaz toga jest činjenica da kretanje sfera nije usmjereno ka središtu svijeta, već ka njegovoj periferiji. Njezino tijelo nije kompaktno poput zemljina, niti je razrijeđeno poput vazduha.

Kvaliteti kao što su: težina, lakoća, mračno, svijetlo mogu se objasniti manjom ili većom prazninom unutar materije. Kvalitet je akcident koji se pripisuje supstanciji, a supstancija je materija.[60]

Al-Rāzī daje dva dokaza za stav o vječnosti materije. Prvo, stvaranje je očito, stoga mora postojati Tvorac. Ono što je stvoreno nije drugo do formirana materija; zašto mi onda izvodimo od stvorenoga prethodnost Tvorca, a ne shvaćamo biće kao prethodno stvoreno? Ako je istina da je tijelo stvoreno (ili tačnije: sačinjeno [*maṣnū'*]) od nečega snagom nekoga činioca, možemo reći da, pošto je taj činilac vječan i nepokretan prije Svoga čina, ono što prima ovaj čin mora također biti vječno prije nego što je primilo čin. Primalac je materija – tako je ona vječna.

Drugi dokaz zasnovan je na nemogućnosti *creatio ex nihilo*. Stvaranje, tj. nastanak nečega ni iz čega, lakši je nego sastavljanje. Božje stvaranje čovjeka potpuno i odjednom lakše je nego sastavljanje čovjeka u toku četrdeset godina. To je prva premisa. Mudri Tvorac nerado pretpostavlja ono što je dalje od Njegova cilja onomu što je bliže, osim ako ne može činiti ono što je lakše i bliže. To je druga premisa. Zaključak iz ovih premisa jest da je opstojnost svih bića trebala biti uzrokovana Tvorcem svijeta kroz kreaciju a ne kroz sastavljanje (kompoziciju). Ali ono što vidimo posve je suprotno: sve stvari u ovome svijetu nastale su sastavljanjem a ne kreacijom. Stoga slijedi da On nije sposoban za *creatio ex nihilo* i da svijet nastaje sastavljanjem stvari čijim je izvorištem materija.

Al-Rāzī dodaje, a univerzalna indukcija dokazuje; ako svaka stvar na ovomu svijetu nastaje iz druge stvari, jasno je da je priroda sačinjena od druge stvari, a ta druga stvar je materija. Stoga je materija vječna, ona izvorno nije složena već razasuta.[61]

(IV) PROSTOR

Kako je dokazano da je materija vječna, i kako ona zauzima prostor, postoji vječan prostor. Ovaj argument isti je kao onaj al-Īrānšahrija; međutim, al-Īrānšahri kaže da je prostor manifestna moć Boga. Al-Rāzī nije mogao da slijedi nejasnu definiciju svoga učitelja. Za njega, prostor je mjesto gdje se nalazi materija.

Al-Rāzī razlikuje dvije vrste prostora: univerzalni ili apsolutni i partikularni ili relativni. Prvi je beskonačan i ne zavisi od svijeta i prostorne stvari u njemu.

Vakuum je unutar prostora, pa prema tome unutar materije. Kao dokaz za beskonačnost prostora, sljedbenici (al-Īrānšahri i al-Rāzī) kažu da protežnost stvari ne postoji izvan prostora, iako prostor može postojati

[60] *Ibid.*, str. 73. i dalje.
[61] *Ibid.*

izvan protežnih stvari. Prostor nije drugo do prebivalište protežnih stvari. Ono što sadrži dvoje, ili je tijelo ili ne-tijelo; ako je tijelo, mora postojati u prostoru, a izvan tog tijela je ili prostor ili ne-prostor; ako je izvan njega ne-prostor, pred nama je tijelo i konačnost. Ako je izvan njega ne-tijelo, onda imamo posla s prostorom. Stoga ono što je beskonačno, ujedno je i vječno – slijedi da je prostor vječan.[62]

Vakuum ima moć privlačenja tijela; stoga se voda čuva (ili drži) u boci uronjenoj u vodu otvora okrenutog nadolje.[63]

(V) VRIJEME

Vrijeme je, prema al-Rāzīju, vječno. Ono je supstancija koja teče (*ğauhar yağrī*). On je protiv onih (Aristotel i njegovi sljedbenici) koji misle da je vrijeme broj pokreta tijela, zbog toga što, kada bi to bilo tako, ne bi bilo moguće za dva tijela u pokretu da se kreću istodobno dvama različitim brojevima.

Al-Rāzī razlikuje dvije vrste vremena: apsolutno i ograničeno (*maḥṣūr*) vrijeme. Apsolutno vrijeme je trajanje (*al-dahr*). Ono je vječno i pokretno. Što se tiče ograničena vremena, to je vrijeme kretanja sfera, i kretanja sunca i zvijezda. Ako zamislite kretanje trajanja, možete zamisliti apsolutno vrijeme, a to je vječnost. Ako zamislite kretanje sfere, vi zamišljate ograničeno vrijeme.[64]

## D

## *Teologija*

Al-Rāzī je bio teist, ali nije vjerovao u objavu i poslanstvo. Zadovoljimo se sažetkom njegovih glavnih ideja:

1. Razum je dovoljan da razlikuje dobro i zlo, korisno i štetno; samo s pomoću razuma možemo spoznati Boga i organizirati naš život na najbolji način; čemu onda potreba za profetima?

2. Nema opravdanja za privilegiju da neki ljudi vode sve ostale ljude, jer su svi ljudi po rođenju jednake inteligencije; razlike ne nastaju zbog prirodnih dispozicija već zbog razvoja i obrazovanja.

3. Profeti su protivurječni jedan drugom. Ako govore u ime jednoga te istog Boga, zašto su oprečni?

Poslije odbijanja poslanstva, al-Rāzī nastavlja s kritikom religije općenito. On izlaže kontradikcije Jevreja, hrišćana, manihejaca i mağūsa i ovako tumači privrženost ljudi religiji:

(a) Imitacija i tradicija.

(b) Moć klera koji je u službi države.

[62] *Ibid.*,
[63] Fahrudīn al-Rāzī, *al-Mabāḥiṯ al-Mašriqīyya*, Hyderabad, 1343/1924, Vol. I, str. 246.
[64] Abū Ḥātim al-Rāzī, *A'lam al-Nubuwwa* u *Opera Philosophica*, Vol. I, str. 304.





(c) Vanjske manifestacije – ceremonije i ritusi koji se nameću imaginaciji prostih i naivnih.

Međusobne suprotnosti između religija iznosi do u detalje.

Al-Rāzī podvrgava objavljene knjige, Bibliju i Qur'ān sistematskoj kritici, i to tako da kritikuje jednu uz pomoć druge; na primjer, on kritikuje judaizam s pomoću maniheizma i hrišćanstva, a hrišćanstvo s pomoću islama; potom kritikuje Qur'ān s pomoću Biblije. Osobito negira čudo (*i'ğāz*) Qur'āna kako sa stajališta stila, tako i sa stajališta sadržaja i tvrdi da je moguće napisati bolju knjigu ljepšim stilom.

On pretpostavlja naučne knjige svima svetim knjigama, zbog toga što su korisnije ljudima u njihovu životu nego sve svete knjige(!). Knjige o medicini, geometriji, astronomiji i logici korisnije su od Biblije i Qur'āna. Autori ovih naučnih knjiga utvrdili su činjenice i istine vlastitom inteligencijom, bez pomoći poslanika. Nauka je izvedena iz tri izvora: *prosuđivanja* u skladu s logikom, *tradicije* – od predaka do potomaka u skladu sa sigurnim i preciznim dokaznim materijalom, kao što to i jest u povijesti, i iz *instinkta* koji čovjeka vodi bez nužnosti za velikim prosuđivanjem.

Poslije ove negativne kritike on ide dalje pa kaže da ne bi bilo razumno da Bog čak šalje poslanike, jer oni čine zlo ljudima. Svaki narod vjeruje samo u vlastite profete i oštro odbija one drugih naroda, a rezultat toga je veći broj vjerskih ratova i više mržnje između naroda koji propovijedaju različite religije.

Al-Rāzījeve ideje bile su najsmjelije. Nijedan drugi muslimanski mislilac nije imao toliko hrabrosti.

## E

## *Moralna filozofija*

Rāzījeva moralna filozofija može se izvesti samo iz njegovih postojećih djela, *al-Ṭibb al-Rūḥānī* i *al-Sīrat al-Falsafīyya*. Potonje djelo je opravdanje njegova načina života, sa filozofskog stajališta, zbog toga što su mu neki prigovarali da ne živi prema modelu svoga učitelja, Sokrata. Neobična je i vrlo interesantna *apologia pro vita sua*. On misli da u životu filozofa treba da postoji umjerenost – niti mnogo asketizma niti mnogo prepuštanja zadovoljstvima. Postoje dvije granice: gornja i donja. Iznad gornje granice filozof ne treba da ide uzdržavajući se od zadovoljstava koja ne može postići – jedino da učini nepravdu ili da djeluje suprotno razumu. Donja granica odnosi se na hranu i odjeću – neka jede što mu nije štetno ili što neće uzrokovati bolest, i neka oblači ono što je dovoljno da mu zaštiti kožu itd. Između tih dviju granica čovjek može živjeti, a da ne bude nedostojan naziva filozof!

Al-Rāzī nastoji da u svome praktičkom životu ne prijeđe ove granice. On nije živio u službi monarha kao ministar ili kao vojnik, već kao ljekar i savjetnik. Nije bio pohlepan niti se sukobljavao s drugim ljudima, već nasuprot tome, bio je vrlo tolerantan u odnosu na vlastita prava. Nikada

nije pretjerivao u jelu, piću ili zadovoljstvima uopće. Što se tiče njegove ljubavi prema nauci, ona je svakome dobro znana. S teorijskoga stajališta njegova djela daju mu pravo da se nazove filozofom.

Djelo *al-Ṭibb al-Rūḥāni*, u dvadeset poglavlja govori o etičkoj problematici – on govori o tome što su poroci i kako ćemo ih se lišiti. Počinje veličanjem razuma, na način kako smo vidjeli. Potom ide *in medias res* i govori o strasti. Čovjek – veli on – može obuzdavati svoje strasti; on izvodi razliku koju je dao Platon između triju aspekata duše: razumski, voljni i požudni i pokazuje kako pravda treba da vlada među njima.

Nužno je da čovjek poznaje vlastite slabosti. Radi toga on može pozvati i razborita prijatelja koji će mu ukazati na nedostatke. Ovdje se al-Rāzī oslanja na dvije Galenove rasprave: »O spoznaji vlastitih nedostataka« i »Kako se dobri ljudi koriste svojim neprijateljima«.

To su sadržaji četiriju uvodnih poglavlja. U petome, on izlaže svoju teoriju zadovoljstva, teoriju o kojoj ponovno govori i u posebnoj raspravi. Za njega užitak nije drugo do povratak onoga što je uklonjeno nečime štetnim u prethodno stanje – na primjer, kada netko napusti sjenovito mjesto i ode na sunčano, pa toplo mjesto daje zadovoljstvo povratku u hladovinu. Stoga, kako kaže al-Rāzī, filozofi naturalisti su odredili užitak kao povratak prirodi.

Al-Rāzī osuđuje ljubav kao eksces i potčinjavanje strastima. On odbacuje sujetu zbog toga što ona odbija čovjeka od učenja i od toga da čini bolje. Zavist je mješavina bijede i pohlepe. Zavidnik je onaj koji je tužan kada netko dobije štogod vrijedna, čak ako njemu nije naneseno nikakovo zlo. Ako je on pretrpio štogod, onda ishodna emocija nije zavist, već neprijateljstvo. Ako se čovjek zadovoljava onime što mu je prijeko potrebno, neće biti mjesta zavisti u njegovoj duši.

Srdžba nastaje u životinjama i omogućava im da se osvete za naneseno zlo. Ako je srdžba velika, štetna je.

Laž je loša navika. Postoje dvije vrste laži: u dobroj namjeri i u lošoj namjeri. Ako je radi dobra, tada zaslužuje pohvalu, u suprotnome zaslužuje pokudu. Njezina vrijednost zavisi od namjere.

Oskudicu ne treba osuđivati u cijelosti; ako je u razumnim okvirima nije grijeh, a u suprotnome, jest.

Briga, ako je prevelika, nije dobra; zabrinutost bez prava razloga vodi halucinaciji, melanholiji i propasti.

Pohlepa je vrlo loše stanje, a dovodi do bolesti i štete.

Opijanje vodi nevoljama i bolestima tijela i uma.

Općenje, ako je pretjerano, šteti tijelu i dovodi do rane senilnosti, slabosti i mnogih drugih bolesti. Valja mu se predavati što je moguće manje, jer pretjerivanje u tome vodi još većim pretjerivanjima.

Lakomislenost je također ubitačna u nekim slučajevima.

Sticanje i ekonomičnost dobri su za život, ali samo umjereno. Ne treba sticati više nego što je potrebno i što se može potrošiti; malo treba i uštedjeti za slučaj iznenadne nesreće.

Ambicija može voditi u avanture i rizike; dobra je ako možemo postići željeni položaj bez avantura i rizika; u suprotnome, bolje je kloniti se ambicije.





Posljednje poglavlje govori o omiljenoj temi helenističkog i ranoga srednjovjekovnog razdoblja, tj. o strahu od smrti. Ovdje se al-Rāzī zadovoljava bavljenjem smrću sa stajališta onih koji misle da, ako tijelo propada, propada i duša. Poslije smrti nema ničega jer čovjek ne može osjećati ništa. Za života, čovjek je utopljen u bol – poslije smrti nema nikakva bola. Najbolje je kloniti se straha od smrti; naime ako vjerujemo u drugi život, moramo biti sretni, jer nakon smrti idemo u bolji svijet. Ako mislimo da nema ničega poslije smrti, onda nema mjesta brizi.

## F

## *Zaključak*

Al-Rāzī nije organizirao sistem filozofije, ali u odnosu na njegovo doba, valja ga smatrati najhrabrijim i najliberalnijim misliocem islama, a možda i jednim od najsmjelijih u čitavoj povijesti ljudskoga mišljenja.

Bio je čisti racionalist, pretjerano uvjeren u moć razuma, bez ikakvih predrasuda, i vrlo hrabar u iskazivanju svojih ideja.

Vjerovao je u čovjeka, u napredak, u Mudroga Boga, ali nikako u religiju.

## BIBLIOGRAFIJA

### A. STARI IZVORI

Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, izd. Flugel, str. 299 i dalje; Sā'id al-Andalusi, *Ṭabaqāt al-Umam*, str. 33; ibn Ǧulǧul, *Tabaqāt al-Aṭibbā' w-al-Ḥukamā'*, izd. Fuad Sayyid, Kairo, 1355/1936, str. 77-78; al-Bīrūni, *Epître de Berumi, contenant le repertoire des ouvrves de Muhammad ibn Zakarīya al-Rāzī*, objavio P. Kraus, Paris, 1936; al-Baihaqi, *Tatimma Ṣiwān al-Ḥikma*, izd. M. Safī', Lahore, 1351/1932; al-Qifṭi, *Tārīh al-Ḥukamā'*, izd. Lippert, str. 27-177; ibn abi Uṣaibi'a, *'Uyūn al-Anbā' fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā'*, Vol. I, str. 309-21; abu al-Farağ ibn al-'Ibri (Bar-Hebraeus), *Muhtaṣar Tārīh al-Duwal*, izd. A. Salḥāni, str. 291; ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-A'yān*, izd. Muḥyi al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Kairo, 1948, No. 678, str. 244-47; al-Ṣafadi, *Nakt al-Himyān*, str. 249-50, ibn al-'Imād, *Šaḍarāt al-Ḍahab*, Vol. II, str. 263; al-'Umari, *Masālik al-Abṣār*, Vol. V, dio 2 str. 301-03 (fotokopija u Dār al-Kutub al-Miṣrīyya).

### B. MODERNE STUDIJE

G. S. A. Ranking, »*The Life and Works of Rhazes*« u *Proceedings of the Seventeenth International Congress of Medicine*, London, 1913, str. 237-68; J. Ruska, »Al-Bīrūni als Quelle für das Leben und die Schriften al-Rāzī's«, *Isis*, Vol. V, 1924. str. 26-50; »Al-Rāzī als Bahnbrecher einer neuer Chemie«, *Deutsche Literaturzeitung*, 1923, str. 118-24, »Die Alchemie al-Rāzī's«, *Der Islam*, Vol. XXII, str. 283-319; »Über den gegenwärtigen Stand der Rāzī-Forschung«, *Archivio di stori della scienza*, 1924, Vol. V, str. 335-47; H. H. Shader, ZDMG, 79, str. 228-35 (vidi prijevod na arapski koji je sačinio Abdurrahman Badawi u »*al-Insān al-Kāmil*«, *Islamica*, Vol. XI, Kairo, 1950, str. 37-44); E. O. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, Vol. II, str. 181; S. Pines, »Die Atomenlehre al-Rāzī's« in *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlin, 1936, str. 34-93; Dr. Mahmud al-Nağmābādi, *Šarḥ Ḥal*

*Muḥammad ibn Zakarīya*, 1318/1900; *Encyclopaedie des Islams*, s. v. (od Ruske); Gamil Bek, *'Uqūd al-Gauhar*, Vol. I, str. 118-27; Izmirli Ḥaqqi, *Ilāhiyāt*, Fak. Macm., Vol. I, str. 151; Vol. II, str. 36; Vol. III, str. 177 i dalje; Abdurrahman Badawi, »*Min Tārīḫ al-Ilḥād fī al-islām*«, *Islamica*, Vol. II, Kairo, 1945, str. 198-228; Hirschberg, *Geschichte der Augenheilkunde*, str. 101; E. G. Browne, *Arabian Medicine*, Cambridge, 1921, str. 44-53; M. Meyerhof, *Legacy of Islam*, str. 323 i dalje; F. Wustenfeld, *Geschicte der Arabischen Arzte und Naturfoscher*, n. 98; L. Leclerc, *Histoire de la médicine arabe*, Paris, 1876, Vol. I, str. 337-54; H. P. J. Renaud, »A propos du millenaire de Razes«, u *Bulletin de la societe francaise d'Histoire de la medicine*, Mars-avril, 1931, str. 203 i dalje; A. Eisen, »Kīmiya al-Rāzī«, RAAD, DIB, 62/4; Aldo Mieli, *La science arabe*, Leiden, 1938, str. 8, 16.

C. IZDANJA FILOZOFSKIH DJELA

Za rukopise al-Rāzījevih postojećih knjiga vidi Brockelmann, *GAL*, I, str. 268-71 (drugo izdanje) *Suppl.*, Vol. I, str. 418-21.

Jedino izdanje al-Rāzījevih filozofskih knjiga i fragmenata, do sada pronađenih, jeste ono Paula Krausa: »Abi Bakr Mohammadi Filü Zachariae Raghensis«, *Opera Philosophica, fragmentaque quae supersunt*. Collegit et edidit Paulus Kraus. Pars Prior. Cahirae MCMXXXIX. Publikovan je samo prvi tom. Samoubistvo je spriječilo P. Krausa da publikuje drugi tom za koji je već bio sakupio obilan materijal – on je poslije Krausove smrti prenesen u Institut Français d'Archeologie Orientale u Kairo i još nije publikovan.



POGLAVLJE XXIII

# *Al–Fārābi*

Abu Naṣr al-Fārābi je rođen oko 258/870. a umro 339/950. Eminentni utemeljivač filozofskog sistema kakav je bio, on se sav posvetio kontemplaciji i spekulaciji i bio povučen od političkih i društvenih nemira i meteža. Iza sebe je ostavio opsežnu literaturu. Osim njegovih učenika, bilo je i mnogo drugih koji su studirali njegova djela poslije njegove smrti i koji su postali njegovim sljedbenicima. Njegova filozofija bila je standard školske spekulacije kako na Istoku tako i na Zapadu dugo poslije njegove smrti.

Od posljednjih decenija trinaestog/devetnaestog stoljeća, bilo je raznih pokušaja da se napiše njegova biografija, da se prikupe njegova još neobjavljena djela i da se razjasne neke nerazumljive stranice njegova opusa. 1370/1950, uz hiljadugodišnjicu njegove smrti, neki turski učenjaci otkrili su neka od njegovih djela još u rukopisima i otklonili izvjesne teškoće koje se odnose na njegovo mišljenje. Mi ne možemo reći da su sva pitanja riješena; čak ne znamo je li ih moguće riješiti ako još bolje ne upoznamo njegov život i djela. Javne i privatne biblioteke još drže znatan broj islamskih manuskripata iza zatvorenih vrata; mislimo da je vrijeme da oni ugledaju svjetlo dana.

Ovdje ćemo se ukratko baviti al-Fārābijevim životom, njegovim djelima i njegovom filozofijom, s posebnim naglaskom na izvjesnima izgubljenim karikama i netačnostima ili zamjerkama njegovu učenju.[1]

## A

## *Život*

Nasuprot običaju među nekima muslimanskim učenjacima, al-Fārābi nije napisao autobiografiju, niti se ijedan od njegovih učenika potrudio

[1] Široku raspravu pod naslovom *La place d'Al-Fārābi dans l'école philosophique musulmane* objavio je Ibrahim Madkūr 1934. godine.

dati pregled njegova života kao što je, primjerice, učinio al-Ğuzğāni za svoga učitelja ibn Sīnu. Materijal za njegov životopis nezadovoljavajući je i neadekvatan. Opširnija biografija u ibn Ḫallikānovu djelu *Wafayāt al-A'yān*[2] podložna je kritici zbog upitne autentičnosti. Tako u životu al-Fārābija treba istražiti i razjasniti neka tamna mjesta i neke neriješene probleme.

Njegov život se može podijeliti u dva razdoblja. Prvo bi obuhvatilo vrijeme od njegova rođenja do pedesete godine. Jedina informacija koju imamo jest da je rođen u Wasīğu, selu u blizini Fārāba u Transoksijani, oko 258/870. godine. Unatoč oskudnoj informaciji o njegovoj familiji, o njegovu djetinjstvu i mladosti, vjerovalo se da je Turčin po rođenju, da je njegov otac bio general i da je sam radio izvjesno vrijeme kao sudija.[3] Ono što je bolje poznato jeste kulturni i intelektualni pokret koji se razvio i raširio dolaskom islama u Fārāb, početkom trećega/devetog stoljeća, i činjenica da je čuveni filolog al-Ğauhari, sastavljač *al-Ṣiḥāḥa* bio jednime od njegovih poznatih savremenika.

Al-Fārābi je bio u stanju da se znatno uključi u taj pokret. Temelj njegova ranog obrazovanja činile su religija i lingvistika: studirao je pravo, Hadis i egzegezu Qur'āna. Učio je arapski, turski i perzijski. Možda je znao i neki drugi jezik, a ono što je ibn Ḫallikān tvrdio o al-Fārābijevoj misteriji o poznavanju »sedamdeset jezika«, bliže je izmišljotini nego činjenici.[4] Iz njegove interpretacije riječi *safsaṭa* (sofisterija) posve je jasno da al-Fārābi nije poznavao grčki jezik.[5] Nije zanemarivao niti tzv. racionalne studije – matematiku i filozofiju, iako se njima posvetio mnogo kasnije. Nasuprot onome što se ranije mislilo, izgleda da nije posvećivao veliku pažnju medicini.[6] Kada se počeo jako zanimati za racionalne studije, nije bio zadovoljan onime što je stekao u svome rodnom gradu. Potaknut intelektualnom radoznalošću, ostavio je čak i svoj dom u želji da stekne što više znanja.

To obilježava drugo razdoblje njegova života, razdoblje starijih godina i pune zrelosti. Bagdad je, dakako, kao središte učenosti tokom četvrtog/desetog stoljeća, bio njegovim prvim odredištem; ondje je sreo razne učenjake među kojima su bili filozofi i prevodioci. Studij logike približio ga je krugu čuvenih bagdadskih logičara od kojih je najpoznatiji bio abu Bišr Matta ibn Yūnus priznat kao najvrsniji logičar svoga vremena. Neko vrijeme studirao je logiku kod ibn Yūnusa. Nadišao je svoga učitelja i s obzirom na svoj domet u tome području dobio je naziv »Drugi Učitelj«. I drugi slavni logičar Yaḥya ibn 'Adi, bio je njegovim učenikom.

Al-Fārābi je proveo dvadeset godina u Bagdadu a potom je odlučio krenuti ka drugome središtu kulture – Alepu. Ondje su se na briljantnome i učenom dvoru Saif al-Daula, skupljali najpoznatiji pjesnici, filolozi,

[2] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-A'yān*, Kairo, 1275/1858, Vol. II, str. 112-14.
[3] Ibn abi Uṣaibi'a, *'Uyūn al-Anbā' fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā'*, Königsberg, 1884, Vol. II, str. 134.
[4] Ibn Ḫallikān, *op. cit.* str. 113.
[5] Al-Fārābi, *Iḥṣā' al-'Ulūm*, Kairo, 1949, str. 65; Maḍkūr, *La Sophistique (Logique d'Al-Šifa)*, Kairo, 1958, Predgovor, str. V.
[6] Ibn abi Uṣaibi'a, *op. cit.*, Vol. II, str. 134.





filozofi i drugi. Unatoč snažnim arapskim simpatijama ovoga dvora, nije bilo rasnih ili nekih drugih predrasuda koje bi kvarile naučnu i kulturnu atmosferu u kojoj su Perzijanci, Turci i Arapi raspravljali i diskutovali, slagali se ili razlikovali u ime bezinteresnog bavljenja spoznajom. Na dvoru je al-Fārābi živio prije svega kao učenjak i tragač za istinom. Čari i slava dvorskoga života nisu ga nikada doveli u iskušenje i u sufijskoj odjeći on se opredijelio za težak zadatak učenjaka i učitelja; svoje knjige i rasprave pisao je uz žubor potočića i pod gustim krošnjama sjenovita drveća.

Izuzev nekih kratkih putovanja, al-Fārābi je ostao u Siriji sve do svoje smrti 339/950. Ibn abi Uṣaibi'a spominje da je posjetio Egipat pred kraj svoga života.[7] To je vrlo vjerojatno, jer su Egipat i Sirija bili čvrsto vezani dugo vremena u historiji, a kulturni život u Egiptu u vrijeme kada su vladali Tulunidi i Iḫšīdidi imao je svoju privlačnost. Međutim, priča da je al-Fārābija ubio neki drumski razbojnik na putu između Damaska i 'Asqalāna, koju navodi al-Baihaqi, nije vjerojatna.[8] Al-Fārābi je zauzimao tako visoku poziciju na dvorcu Saif al-Daula da je sâm emir, zajedno sa svojim neposrednim *entourage*, prisustvovao pogrebu velikoga učenjaka.

## B

## *Djela*

Ostavio je velik broj djela; ipak, ako prihvatimo izvještaje nekih biografa, kao al-Qifṭija i ibn abi Uṣaibi'e, djela bi trebalo biti sedamdeset, dakle mali broj u odnosu na broj djela njegovih savremenika, al-Kindija i al-Rāzīja. Međutim, moramo imati na umu da u spiskovima djela ovih učenjaka, biografi često navode istu knjigu pod dva, a katkad i više različitih naslova i da su većina djela koje oni navode bili uglavnom članci ili kratke rasprave.

Al-Fārābijeva djela mogu se podijeliti u dva jednaka dijela; jedan dio bavi se logikom, a drugi ostalim naukama. Logička djela u vezi su s različitim dijelovima Aristotelova *Organona*, bilo kao komentari, bilo kao parafraze. Većina ovih spisa je, međutim, još uvijek u rukopisu a većina rukopisa još nije dostupna.[9] Druga kategorija njegovih djela bavi se drugim disciplinama filozofije, fizike, matematike i politike. Glavnina ovih djela dostupna je i daje jasnu predodžbu o raznim aspektima al-Fārābijeve filozofije. Međutim, neka od djela sumnjiva su i njihovo autorstvo izaziva dvojbe, kao što je u slučaju *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (*Dragulji mudrosti*) ili *al-Mufāriqāt* (*Odvojenosti*).[10] U ovoj kategoriji nema pokušaja

[7] *Ibid.*, str. 135.
[8] Al-Baihaqi, *Tārīḫ Ḥukamā' al-Islam*, Damascus, 1946, str. 33-34.
[9] Mubahat Türker, *Fārābi'nin*, Ankara, 1958.
[10] Georr, »Fārābi est-il l'auteur des Foçouç«, *REI*, 1941-1946, str. 31-39; Aidin Sayili, *Belleten*, 1951.

stvarnoga naučnog studija; al-Fārābi čak ne spominje medicinu, a njegovo razmatranje hemije više je u znaku odbrane, nego razrade i analize.

Ibn Ḫallikān je, čini se, u pravu kada kaže da je al-Fārābi najveći dio djela napisao u Bagdadu i Damasku.[11] Nema podatka da je prije pedesete godine napisao ijednu knjigu, a čak da je nešto i napisao, ne znamo je li to teološki ili filozofski spis (u tome pogledu biografi su jednodušni). Neki učenjaci pokušali su sastaviti kronološki spisak njegovih djela.[12] Međutim, zapanjujuće je da je većina djela napisana u posljednjih trideset godina njegova života, kada je počeo da piše kao potpuno zreo filozof pa stoga nema primjetne promjene u njegovim mislima ili učenju toga razdoblja.

Karakteristike al-Fārābijeva stila su sažetost i preciznost. On smišljeno bira riječi i izraze kao što duboko promišlja svoje ideje i misli. Njegovi aforizmi nabijeni su dubokim značenjem. Zbog toga je komentar Maxa Hortena o maloj raspravi pod naslovom *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, prilično opsežan.[13] Al-Fārābi ima poseban stil; svatko tko se navikne na nj, brzo će ga i lako i prepoznati. On izbjegava ponavljanja i sve što je suvišno, a voli kratkoću i konciznost. Čini se da je davao prednost ezoteričkom promišljanju pa je, dakako, vjerovao da filozofija nije dostupna neposvećenim masama[14] jer filozofi izlažu svoje ideje zaodjenute u nejasnoću, mistifikaciju i dvosmislenosti.[15] Čak ni danas nije lako shvatiti značenja koja impliciraju neki al-Fārābijevi aforizmi.

Njegova metoda uglavnom je identična njegovu stilu: on sabire i uopćava, sređuje i usklađuje; analizira da bi komponovao, cijepa i dijeli kako bi koncentrirao i klasificirao. U nekima od njegovih rasprava, kao da su podjela i klasifikacija jedinim ciljem. Njegova rasprava pod naslovom »*Što treba naučiti prije bavljenja filozofijom*« oblika je indeksa grčkih filozofijskih škola, značenja njihovih naslova i imena njihovih tvoraca. On je uglavnom bio usmjeren na studij ciljeva i stila Aristotelovih djela.[16] Njegova »*Klasifikacija nauka*« prvi je pokušaj te vrste u povijesti islamskoga mišljenja.[17]

Al-Fārābi je vrlo sklon dijalektici – daje opozit gotovo svakome pojmu koji koristi – negacija implicira afirmaciju, Bitak Nebitak. On iznosi tvrdnje koje konfrontira njihovim suprotnostima da bi došao do pravilna konačnog rješenja. Ti izvodi podsjećaju na Platonova *Parmenida*. Malo pažnje posvetio je običnim temama i ono što je pretpostavljao kao jasno samo po sebi, prolazilo bi bez i najmanjega pokušaja tumačenja. Dobar primjer za to jest njegova rasprava »*Ciljevi Stagiranina u svakome poglavlju njegove knjige pod naslovom 'Alfabet'*«.[18] Studija je uglavnom slična našim uvodima ili kritikama novih knjiga i može se bez teškoća porediti sa

[11] Ibn Ḫallikān, *op. cit.*, Vol. II, str. 113.
[12] Aidin Sayili, *op. cit.*
[13] Max Horten, *Das Buch der Ringsteine Fārābi*, Münster, 1906.
[14] Cicero, *De Univ.*, 2,6.
[15] Al-Fārābi, *al-Ṭamarat al-Marḍīyya*, Leiden, 1895, str. 4-6.
[16] *Ibid.*, str. 49-55.
[17] Ṣā'id al-Andalusi, *Ṭabaqāt al-Umam*, Bejrut, 1912, str. 53.
[18] Al-Fārābi, *al-Ṭamarat al-Marḍīyya*, str. 34-38.





sličnim djelom savremenog filozofa.[19] Nije slučajno što je ibn Sīna u ovoj raspravi našao ključ za Aristotelovu *Metafiziku*.[20]

Al-Fārābijeva djela su se proširila na Istoku u četvrtom i petome/desetom i jedanaestom stoljeću; kada su, najposlije došla na Zapad, neki su andaluzijski učenjaci postali al-Fārābijevim učenicima.[21] Neka njegova djela prevedena su na hebrejski i latinski, i izvršila su utjecaj na jevrejsku i hrišćansku skolastiku.[22] Ova djela objavljena su u posljednjim decenijama trinaestog/devetnaestog stoljeća, a neka su prevedena i na druge evropske jezike. Ipak, postoji velika potreba za njihovim objavljivanjem u izdanjima koja će imati sve detalje, osobito danas kada su nam biblioteke Istanbula dostupnije nego ikada ranije.

## C

## *Filozofija*

Al-Fārābijeva filozofija ima navlastito svoje karakteristike i jasno određene ciljeve. On je prihvatio neke postavke ranijih filozofa i rekonstruirao ih u prihvatljivoj formi za vlastiti cilj. Al-Fārābi je logičan kako u mišljenju tako u izražavanju. Njegova filozofija mogla se oslanjati čak na pogrešne tvrdnje i mogla je izlagati hipoteze koje je moderna znanost odbacila, ali je ipak igrala značajnu ulogu i uticala na izvjesne škole mišljenja docnijih vremena. Počinjući s njegovim logičkim studijama ukratko ćemo objasniti karakteristike i glavne elemente njegove filozofije.

### 1. LOGIKA

Znatan dio al-Fārābijevih djela jesu logički spisi – zapravo ocrtavanje *Organona* u verziji poznatoj arapskim učenjacima tog vremena. On kaže da »umijeće logike daje općenito pravila koja, ako se poštuju, mogu opomenuti um i usmjeriti čovjeka na pravi put istine daleko od zamki greške«.[23] Za njega logika stoji u istome odnosu prema inteligibilijama kao gramatika prema riječima i prozodija prema stihu.[24] On naglašava praktičke i primjenljive aspekte logike, pokazujući da se inteligibilije mogu provjeravati njezinim pravilima, kao što se dimenzije, volumeni, i mase mogu provjeriti mjerenjem.[25]

Logikom razlikujemo istinu od neistine i usvajamo pravilan način mišljenja ili vođenja drugih ljudi tim putom; ona također pokazuje gdje počinju naše misli i kako ih valja voditi do njihovih konačnih zaključaka.[26]

[19] Brehier, *Aristotle's Metaphysics* by W. D. Ross, compte rendu bibliographique u *Revue des Études Grecques*, Paris, 1926, Vol. XXXIV, str. 293. i dalje.
[20] Al-Qifṭi, *Tārīh al-Ḥukamā'*, Leipzig, 1903, str. 416.
[21] A. G. Palencía, *Historia de la Literatura Arabigo-Espanola*, arapski prijevod dr Huseina Mu'nisa, Kairo, 1955, str. 223.
[22] De Menasce, *Arabische Philosophie*, Bern, 1948, str. 27-28.
[23] Al-Fārābi, *Iḥṣā' al-'Ulūm*, str. 53.
[24] *Ibid.*, str. 54.
[25] *Ibid.*
[26] *Ibid.*, str. 54-55.

Praksa u retorici i dijalektici te u geometriji i aritmetici ne može nikada zamijeniti logiku kao što niti učenje velikoga broja pjesama i govora nema koristi ako čovjek ne poznaje gramatiku.[27] Umijeću logike – a mišljenje je uglavnom logičke naravi – nije nepotreban ukras jer logika nikada ne može biti zamijenjena prirodnom sposobnošću.[28]

Međutim, al-Fārābi je uvijek imao na umu razliku između gramatike i logike jer se gramatika odnosi samo na riječi, dok se logika bavi značenjem i odnosi se prema riječi ukoliko je riječ otjelovljenjem značenja. Štoviše, gramatika se bavi zakonima jezika, a jezici su različiti kao narodi i rase; međutim, logika se bavi ljudskim umom koji je uvijek isti bilo kada i bilo gdje.[29]

Predmet logike su njezini sadržaji u kojima se razmatraju zakoni inteligibilija. Oni su klasificirani u osam poglavlja: (1) Kategorije, (2) Interpretacije, (3) Prva analitika, (4) Druga analitika, (5) Topika, (6) Sofistika, (7) Retorika i (8) Poetika, što sve predstavlja stvarni cilj logike. Četvrti dio je najznačajniji i dostojniji od svih ostalih; ono što prethodi može se shvatiti kao uvod, a ono što slijedi kao primjena i komparacija što će omogućiti izbjegavanje pogreške i konfuzije.[30]

Jasno, al-Fārābi slijedi Aristotela, iako razmatra retoriku i poetiku kao logičke discipline. Istu grešku počinili su peripatetičari, posebno oni iz Aleksandrijske škole.[31] Neki od njih mislili su da je Porfirijev *Isagoge* bio dijelom Aristotelova *Organona*, ali to nije smetalo da al-Fārābi bude poznat kao »Drugi Učitelj« (Aristotel je bio smatran Prvime). Nesumnjivo, Aristotel je *dokaz* držao vrlo značajnim, ali je bio ponosniji na svoje otkriće silogizma.

Doprinos al-Fārābija logici dvojak je: najprije njegovo tumačenje Aristotelove logike arapskome svijetu originalno je i lucidno. U uvodu jedne rasprave on nastoji objasniti načelo silogizma poslije Aristotela pojmovima bliskim Arapima, pa daje primjere iz svakodnevnoga života svojih savremenika umjesto nejasnih i nepristupačnih primjera Aristotelovih. Njegov postupak nije ni na koji način škodio studiju Aristotelove logike, niti je promijenio značenje njegove filozofije.[32]

S druge strane al-Fārābi omogućuje peterostruku podjelu zaključivanja, pokazujući da je ono *dokazano* ako vodi ka izvjesnosti, *dijalektičko*, ako vodi ka sličnosti izvjesnosti kroz dobru namjeru, *sofističko*, ako vodi sličnosti i izvjesnosti kroz lošu namjeru i laž, *retoričko*, ako dovodi ka vjerojatnome mnijenju te *poetičko*, ako vodi slikovitosti koja daje duši zadovoljstvo, odnosno bol.[33] Ove različite vrste koriste se u skladu sa situacijom i razinom slušalaca. Filozofi i učenjaci koriste dokazano zaključivanje, teolozi pribjegavaju samo dijalektičkim silogizmima, a

[27] *Ibid.*, str. 58-59.
[28] *Ibid.*, str. 59.
[29] *Ibid.*, str. 60–62.
[30] *Ibid.*, str. 54-55.
[31] Madkūr, *L'Organon d'Aristotel dans le monde arabe*, Paris, 1934, str. 12-14.
[32] Al-Fārābi, *Kitāb al-Qiyās al-Ṣagīr*, ed. Dr. Mubahat Türker, *Fārābi'nin Bazi Mantiq*, Ankara, 1958, str. 244-45.
[33] *Iḥṣā' al-'Ulūm*, str. 64-69.





političari nalaze utočište u retoričkim silogizmima. Očito je da će način upućivanja neke skupine ljudi biti prihvaćen prema stupnju njihova razumijevanja, pa je prema tome korištenje dokaznih silogizama za mase apsurdno.[34]

## 2. JEDINSTVO FILOZOFIJE

Al-Fārābi kaže da je filozofija bitno jedinstvena. Tako je imperativ za velike filozofe bavljenje istinom koja je njihov jedini cilj. Platon i Aristotel »kao tvorci filozofije i njezinih elemenata i principa i konačnog ugleda«,[35] u krajnjem su ishodu dva lica iste medalje unatoč nekim njihovim očitim i formalnim razlikama. Tako al-Fārābi vjeruje u postojanje samo jedne filozofske škole, škole istine. Stoga termini peripatetičari, platoničari, stoici i epikurejci označavaju samo imena skupina ili škola *filozofa;* svi oni predstavljaju jednu školu – *školu filozofije.* Stranke i skupine štete filozofiji kao i politici. Strančarstvo potiču fanatici među učenicima velikih filozofa. Umjesto da pokušaju uskladiti učenje različitih filozofa, oni nude raskol između dvaju učitelja, uveličavajući male razlike, a katkad mijenjajući i pogrešno interpretirajući njihovo učenje.[36] Tako je al-Fārābijev stav identičan stavu filozofa iz dvanaestoga/osamnaestog stoljeća prema raspravama i neslaganjima renesansnih filozofa.

Ove al-Fārābijeve postavke prethodno su zastupali filozofi kasnogrčkih filozofskih škola, posebno oni Aleksandrijske. Kada Porfirije govori o svome učitelju, on kaže da je ideje peripatetičara i stoika našao sažete u Plotinovu djelu.[37] Zapravo, Porfirije je posvetio nekoliko rasprava pokušaju usklađivanja Platonove i Aristotelove filozofije,[38] a nemalen broj učenika Aleksandrijske škole slijedio je njegov primjer;[39] nijedan, međutim, nikada nije niti pomišljao da kombinuje sve filozofe u jednu školu! Al-Fārābi je u svojim spisima gorljivo naglašavao ovaj propust.

Religijska i filozofska istina objektivno su jedno, iako se formalno razlikuju. Ova ideja omogućila je sklad između filozofije i islamskih principa. Al-Fārābi je nesumnjivo prvi pokušao graditi dalje na temelju ovoga sklada; docniji filozofi slijedili su linije koje je on obilježio; ibn Sīna je bio zaokupljen određenjem njezinih platoničkih aspekata, dok je ibn Rušd pak nastojao ukazati na sklad između aristotelovske filozofije i religije.

Ovo nastojanje oko izmirenja imalo je dva uporišta: prvo, revidiranje peripatetičke filozofije i zaodijevanje u platoničku formu, kako bi se maksimalno uskladila s islamskim principima i drugo, racionalnu interpretaciju religijskih istina (zapravo, al-Fārābi tumači filozofiju na religiozan način i filozofira religiozno, gledajući na filozofiju i religiju kao na

[34] *Al-Tamarat al-Marḍīyya*, str. 26-27.
[35] *Ibid.*
[36] *Ibid.*, str. 32.
[37] Porphyry, *Vie de Plotin*, pr. Bréhier (Coll. Budé), Vol. I, str. 15.
[38] Picavet, *Esquisse d'historie générale et comparée...*, Paris, 1907, str. 86.
[39] Ravaisson, *Essai sur la Metaphyisique d'Aristotel*, Paris, 1846, Vol. II, str. 540.

konvergentne pravce čijim je ciljem razumijevanje i koegzistiranje). Ova revizija peripatetičke filozofije odnosila se na dvije teorije, na onu kozmologijsku i na psihologijsku, tj. na teoriju o pet inteligencija i na teoriju uma. Njezino racionalno objašnjenje zavisi o dvjema drugim teorijama: prva se odnosi na profetstvo, a druga na interpretaciju Qur'āna. Čitava al-Fārābijeva filozofija može se svesti na ove četiri međusobno isprepletne teorije.

### 3. TEORIJA DESET INTELIGENCIJA

Ova teorija konstituira značajan dio islamske filozofije; ona tumači dva svijeta – nebeski i zemaljski – i interpretira fenomene kretanja i promjene. Na ovoj teoriji utemeljene su fizika i astronomija. Njezin glavni predmet jest rješenje problema Jednoga i mnoštva i poređenje promjenljivog i nepromjenljivog. Al-Fārābi kaže da je Jedno, tj. Bog, nužno po sebi, pa mu za postojanje nije potreban netko drugi. Inteligencija mu omogućava da spozna sebe; inteligentan je i inteligibilan, jedinstven po svojoj biti. Ništa ne nalikuje na Nj, On nema suprotnosti niti ekvivalenta.[40]

Ako se prethodne premise prihvate, kakav će biti Božji utjecaj na univerzum i kakvi su odnosi između Njega i mnoštva? Samo svojevrsnom emanacijom kao pomodnim pojmom al-Fārābi se potrudio razjasniti ove probleme. On kaže da iz Nužnoga Jednog proizlazi ili emanira neko drugo jedno posredstvom Njegove samospoznaje i dobrote. Ovaj emanent je prva inteligencija. Tako je spoznaja ravna stvaranju, jer je dovoljno da stvar bude pojmljena pa da već egzistira. Prva inteligencija moguća je po sebi, nužna po drugome; ona misli Jedno kao i sebe. Jedna je po sebi, a mnoštvena posredstvom ovih promišljanja. S ove tačke al-Fārābi čini prvi korak ka mnoštvu. Iz razmišljanja prve inteligencije o jednome proizlazi druga inteligencija. Posredstvom njezina mišljenja o sebi kao mogućoj po sebi, proizlaze materija i forma »prvog neba« jer svaka sfera ima specifičnu formu – svoju dušu. Na ovaj način lanac emanacije tvori deset inteligencija, devet sfera i njihovih devet duša. Deseta i posljednja inteligencija (tzv. aktivna inteligencija), upravlja sublunarnim svijetom. Iz nje proističu još ljudske duše i četiri elementa.[41]

Ove inteligencije i duše hijerarhijski su ustrojene. Prva inteligencija je u ovoj hijerarhiji najtranscendentnija, a potom slijede duše sfera i same sfere. Posljednje u redu su zemlja i svijet materije koji su u četvrtome stepenu.[42] Stari Grci su mislili da je sve nebesko sveto, a sve zemaljsko nečisto. Načela islama kategorički kažu da su nebesa *qibla* moliteljeva, izvor objave, mjesto »uznesenja«. Al-Fārābi se ovdje slaže kako s principima religije tako i s filozofskim učenjem, ali glavna teškoća leži u namisli da se nečist, zemaljski svijet, razvio iz svetoga, nebeskog.

Deset inteligencija obuhvaća prvu inteligenciju i devet inteligencija planeta i sfera, zbog toga što al-Fārābi prihvaća iste teorije koje i grčki

[40] Al-Fārābi, *Risāla fi Ārā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila*, Leiden, str. 5–10.
[41] *Ibid.*, str. 58-59.
[42] *Ibid.*, str. 20-22.





astronomi, osobito Ptolomej: kozmos je sačinjen od devet kružnih sfera koje se kreću vječno i kruže oko zemlje. Inteligencije i duše su tvorci ovoga kretanja. Svaka sfera ima vlastitu inteligenciju i dušu. Deseta inteligencija vrši poslove zemaljskoga svijeta. Duša je neposredni pokretač sfere, a svoju moć dobiva od inteligencije. Pokreće se svojom žudnjom za inteligencijom, a težnja ka savršenstvu pokreće njezinu sferu. Tako je njezina žudnja izvorom njezina kretanja. Inteligencija je sa svoje strane u stalnoj žudnji: niže žudi više, a svi žude Jedno, Prvoga Pokretača, koji je sâm – nepokretan.[43]

Kretanje sfera proizvedeno je jednom vrstom duhovnoga privlačenja: nižu sferu uvijek privlači viša. Ovaj proces je duhovni dinamizam sličan Leibnitzovu unatoč njegovoj zavisnosti od nejednakih duhovnih sila. Kao muzičar, al-Fārābi, pokušava u svijet sfera uklopiti i sistem muzičke harmonije.

Međutim, njegovi zaključci o fizici čvrsto su vezani s njegovom teorijom astronomije. Iz desete inteligencije proizlazi prva materija ili *hyle*, koja je izvorom četiriju elemenata, a iz iste inteligencije proizilaze različite forme koje se sjedinjuju s *hyle* proizvodeći tijela. Zemaljski svijet je samo niz različitih vrsta formi sjedinjenih s materijom ili odvojenih od nje. Rađanje je rezultat jedinstva forme i materije, a razaranje je rezultat njihova razdvajanja. Kretanje sunca proizvodi toplinu i hladnoću – nužne za promjenu. Sve odvojene inteligencije omogućavaju kretanje svojstveno zemaljskom svijetu. Na taj način fizika je spojena s kozmologijom, a zemaljski svijet je potčinjen nebeskome svijetu.[44]

Ipak, al-Fārābi odbacuje astrologiju svoga vremena koju su njegovali stoici i Aleksandrijska škola prije njega.

Zakon kauzaliteta i vezu između uzroka i učinka ne odbacuje; uzroci mogu biti izravni i neizravni; prvi je lako otkriti dok je drugi teže. Stoga se događa slučaj ili koincidencija a ne postoji mogućnost nadziranja koincidencija. Pa kako će jedan astrolog povezati smrt jednoga emira s jednim pomračenjem? Ili, kako otkrivanje neke nove planete može imati ikakvu vezu s ratom? Međutim, vjerovanje u slučajna događanja bitno je za politiku i religiju, jer prožima ljude strahom i nadom i podstiče pokornost i radinost.[45]

Tako je s pomoću učenja o deset inteligencija al-Fārābi riješio problem kretanja i promjene. Istu teoriju koristi u rješavanju problema Jednoga i mnoštva i u pomirivanju tradicionalne aristotelovske teorije materije i islamskoga shvaćanja stvaranja. Materija je stara koliko i deset inteligencija, ali ona je stvorena emanacijom iz djelatne inteligencije. Da bi dokazao jedinstvo Boga, al-Fārābi pribjegava posredničkoj ulozi ovih deset inteligencija između Boga i zemaljskog svijeta.

Neki elementi teorije deset inteligencija mogu se naći u različitim izvorima; i njezin astronomski aspekt identičan je s Aristotelovom interpretacijom kretanja sfera. Teorija emanacije posuđena je od Plotina i

[43] *Ibid.*, str. 25-27.
[44] *Ibid.*, str. 59.
[45] *Al-Ṭamarat al-Marḍīyya*, str. 107-10.

Aleksandijske škole, ali je diktirana i formulirana njegovom željom da pokaže jedinstvo istine i svoga metoda grupiranja i sinteza. On je pomirio Platona i Aristotela, te religiju i filozofiju. Ova filozofija imala je izvjesne uspjehe na Istoku i među filozofima Zapada u srednjem vijeku. Ipak pomirenje nužno dovodi, s jedne ili druge strane, do izvjesnih ustupaka: ako nekoga zadovoljava, drugi je ne podnose (primjerice, ibn Sīna je svesrdno prihvaća i daje njezino tumačenje dok je al-Gazāli oštro napada). Među jevrejskim učenjacima, ibn Gabriol nije o njoj dao čak niti najmanju bilješku, dok je Majmonid s oduševljenjem prihvata. Unatoč primjedbama ovoj teoriji od strane hrišćanskih učenjaka, ona je kod njih uvijek uživala poštovanje.

### 4. TEORIJA UMA

Aristotelova psihologija dugo je navođena kao primjer konciznosti i preciznosti, a kao jedna objektivna studija nije bila manje vrijedna pažnje. Aristotelova klasifikacija sposobnosti duše prva je ove vrste. On inzistira na njezinu jedinstvu unatoč raznoliku mnoštvu njezinih sposobnosti i objašnjava njezin odnos sa tijelom. Međutim, neadekvatno se bavi problemom uma i prema tome pokreće problem koji zbunjuje savremene kao i klasične mislioce. Međutim, njegova rasprava »O duši« je, od starih djela iz područja psihologije, najbolje djelo, a možemo kazati da čak nadilazi neka savremena djela (u srednjemu vijeku bilo je jednako poznato kao i *Organon*).

Djelo je ušlo u arapski svijet posredstvom prijevoda sa sirijskog i grčkog zajedno s antičkim komentarima, posebno onim Aleksandra Afrodizijskog, Temistiusa i Simpliciusa.[46]. Bilo je predmetom ekstenzivnih studija među muslimanskim filozofima koji su ga komentirali i parafazirali. Pod utjecajem Aristotela i oslanjajući se na njegovo djelo, ovi filozofi su napisali razne teze i rasprave o psihologiji. Uglavnom su se bavili pitanjem uma koji stoji izvan svih problema koje su studirali skolastički filozofi.

Al-Fārābi je bio potpuno svjestan značenja ovoga problema i držao ga je jezgrom cjelokupne teorije spoznaje. On ga je čvrsto identificirao sa svojom filozofijom, jer ga je povezao s teorijom o deset inteligencija, a taj problem je ujedno osnovom teorije profetstva. Problemom uma se bavio na raznim mjestima u svojim djelima, a napisao je i jednu čitavu raspravu o tome – »O različitim značenjima uma«. Bila je vrlo poznata među učenjacima Istoka i Zapada u srednjem vijeku i rano je prevedena na latinski.

On dijeli um na *praktički*, koji izvodi ono što treba da se čini i *teorijski* um koji pomaže duši da postigne savršenstvo. Posljednji se ponovno dijeli na *materijalni, habitualni* (*običajni*) i *stečeni*.[47]

*Materijalni um*, ili potencijalni, kako ga al-Fārābi katkad naziva, jeste duša, ili je dio duše ili sposobnost koja ima moć apstrahiranja i poimanja

[46] Al-Qifṭi, *op. cit.*, str. 41.
[47] *Al-Ṭamarat al-Mardīyya*, str. 54.





štostva bića. Može se uglavnom uporediti s materijalom u koji su utisnute forme bića, upravo kao što vosak postaje jedno s natpisima utisnutim u nj. Ovi natpisi nisu drugo do percepcije i inteligibilije. Tako inteligibilno postoji potencijalno u osjetilnim stvarima a kad se apstrahira iz osjeta, egzistira u umu aktualno.[48] To objašnjava percepciju i apstrakciju – značajne operacije uma koje dovode inteligibilije iz potencije u aktualnost. Kada inteligibilije budu prenesene u um, on se sa svoje strane transformira iz uma u potenciji u um u akciji.

Stoga *um* u činu, ili *habitualni*, kako se katkad naziva, jeste jedan od stupnjeva uspinjanja uma u postizanju broja inteligibilija. Kako um ne može obuhvatiti sve inteligibilije, aktivni um je onaj koji percipira, a potencijalni onaj koji još ne percipira. Inteligibilije same postoje potencijalno u senzibilijama. Jednom odvojene od njih, one postaju aktivne inteligibilije. Kada čovjek jednom dostigne taj stepen aktivnoga uma on može shvatiti sebe. Ova vrsta shvaćanja nema odnosa s vanjskim svijetom, to je mentalno, apstraktno poimanje.[49]

Kada jednom um postane sposoban za primanje apstrakcija, on postiže ponovno viši stepen, tj. stepen stečenog uma ili stepen gdje ljudski um postaje spreman da shvati apstraktne forme koje nemaju vezu s materijom.

Razlika između ove racionalne koncepcije i osjetilne percepcije jest u tome što je prva zapravo oblikom intuicije i inspiracije, ili drugim riječima, ona je vrstom neposrednog shvaćanja. To je najplemenitiji stupanj ljudskoga poimanja, a postižu ga samo malobrojni koji dospijevaju do stečena uma, gdje se skriveno otkriva i staje u izravnu vezu sa svijetom odvojenih inteligencija.[50]

Tako je um sposoban da se postepeno penje od potencijalnog uma do aktivnog i, konačno, do *stečenog uma*. Dva konsekutivna stupnja različita su jedan od drugoga, iako je niži uvijek uvod višemu. Dok je potencijalni um upravo primalac senzibilnih formi, aktivni um zadržava inteligibilije i shvaća pojmove. Stečeni um dostiže stepen sjedinjenja, ekstaze i inspiracije. Pojmovi su različitih razina: izvorno, to su inteligibilije u potenciji koje postoje u materiji; jednom odvojene od nje, one postaju inteligibilijama u akciji. Još više su apstraktne forme koje nikada ne egzistiraju u materiji.[51]

Međutim, ovo stupnjevito uspinjanje nije spontano; njegovo početno stanje su inteligibilije i potencijalni um, a prijelaz iz potencije u aktualnost nikad ne može biti izveden bez utjecaja prvotne aktualnosti čija akcija mu je svojstvena. Ova aktualnost je aktivna inteligencija, posljednja od deset u nizu. Ljudska spoznaja zavisi o emanaciji iz odvojenih inteligencija, a aktivna inteligencija stoji u izvjesnom odnosu prema ljudskom umu kao sunce prema našim očima; naš vid zavisi o dnevnoj svjetlosti, a naš um je jednako tako sposoban za poimanje samo ako je

[48] *Ibid.*, 42-43
[49] *Ibid.*, str. 44.
[50] *Ibid.*, str. 45, 46; *al-Madīna al-Fāḍila*, str. 52.
[51] *Al-Madīna al Fāḍila*, str. 46.

otkriven aktivnom inteligencijom koja osvjetljava njegov put.[52] Tako je misticizam spojen s filozofijom, a količina sveznanja koincidira s ekstazom i inspiracijom.

Gorepomenuta al-Fārābijeva teorija uma očigledno je utemeljena na Aristotelu (al-Fārābi sam izjavljuje da se oslanja na treći dio Aristotelove *De Anima*).[53] Ali njegova koncepcija stečenog uma strana je Aristotelu; naime, takav um uvijek se identifikuje sa odvojenim inteligencijama i služi kao veza između ljudske spoznaje i objave. Tako je on različit od stečenog uma kakvoga nalazimo u teoriji Aleksandra Afrodizijskog i al-Kindija, a rezultatom je Al-Fārābijeve mističke tendencije i njegove naklonosti prema Plotinovu sistemu. Ova činjenica postaje jasnija kada shvatimo utjecaj aktivne inteligencije u sticanju spoznaje, jer je spoznaja rezultat vizije i inspiracije, zatim, ona pruža umu apstraktne forme i osvjetljava mu put. Ova teorija pomaže u sjedinjavanju psihologije s kozmologijom, ali potcjenjuje aktivnost ljudskog uma, jer je on sposoban za poimanje samo ako je osvijetljen nebesima. Bi li sufije marile za taj nedostatak ljudskog uma?

Opće prihvatanje ove teorije u srednjem vijeku jasno je iz činjenice da je nije samo ibn Sīna prigrlio, već joj je također dao snagu i jasnoću, a unatoč ibn Rušdovom pristajanju uz Aristotelovo učenje i on je došao pod njezin utjecaj. Među Jevrejima, Majmonid ju je prihvatio gotovo doslovno. Kod hrišćana načela ove teorije ušla su u sklop najviših filozofskih problema, zbog toga što se ona bavi teorijom spoznaje i čvrsto je vezana za učenje o besmrtnosti duše. Ova teorija dala je podstreka i za nastanak različitih škola – jednih koje su se slagale, i drugih koje su se suprotstavljale. Sažimajući al-Fārābijevu teoriju uma možemo reći da je ona najznačajnija od svih koje su razvili muslimanski mislioci, a izvršila je i veliki utjecaj na hrišćansku filozofiju.

### 5. TEORIJA POSLANSTVA

Osnova svake objavljene religije je objava i inspiracija. Poslanik je čovjek nadaren osobinom sjedinjenja s Bogom i sposobnošću izražavanja Njegove volje. Islam kao i sve velike semitske religije ima Nebo kao svoj autoritet. Qur'ān kaže: »Nema ničega osim objave onoga što je objavljeno« (liii, 4-5). Najviši imperativ za muslimanskog filozofa je da se oduži poslanstvu, da uskladi racionalnost s tradicionalizmom i da identifikuje zemaljski jezik s riječima Nebesa. Al-Fārābijeva teorija poslanstva može se smatrati jednime od najznačajnijih pokušaja izmirenja filozofije i religije. Ona se može također smatrati najvrednijim dijelom njegova sistema; svoje utemeljenje ima kako u psihologiji tako i u metafizici, a čvrsto je vezana s politikom i etikom.

Pod utjecajem političkih i društvenih okolnosti, al-Fārābi se upuštao i u teorijski studij društva i njegovih potreba. On je napisao nekoliko

[52] *Ibid.*, str. 44-45.
[53] *Al-Ṭamarat al-Marḍīyya*, str. 42.





rasprava o politici, od kojih je najglasovitija *Pogledi stanovnika Uzor – grada*. Taj grad je zamislio kao cjelinu sjedinjenih dijelova nalik organizmu; ako je neki njegov dio bolestan, ostali će voditi brigu o njemu. Svakom pojedincu je dodijeljen poziv i zadatak koji najviše odgovara njegovim sposobnostima i talentu. Društvene aktivnosti razlikuju se prema njihovim ciljevima; najplemenitije su one koje su dodijeljene vođi, jer on stoji u istome odnosu prema gradu kao što se srce odnosi prema tijelu i on je izvor svih aktivnosti, harmonije i reda. Otuda su određeni kvaliteti nezaobilazni za njegovu poziciju. Vođa mora biti, snažan, pravičan i uman, i mora dospjeti do stepena aktivne inteligencije kroz koju dobiva objavu i inspiraciju.[54]

Ovi atributi nas podsjećaju na atribute filozofa-kralja u Platonovoj *Državi* ali al-Fārābi im dodaje sposobnost sjedinjenja s nebeskim svijetom kao da je grad naseljen svecima i kao da njime upravlja poslanik. Zajedništvo s aktivnom inteligencijom moguće je kontemplacijom i inspiracijom. Duša se razvija studijem i nastojanjem da postigne stupanj stečena uma, kada postaje primalac Božanskog svjetla. Ovaj stepen se može postići samo s pomoću posvećenih duhova filozofa i mudraca, koji mogu prodrijeti kroz nevidljivo i opaziti Svijet Svjetla. »Posvećena duša, obuzeta onime što je iznad nje, ne pridaje pažnju onome što je ispod, i njezino izvanjsko osjećanje nikada ne može zasjeniti njezino unutrašnje osjećanje, a njezin utjecaj može ići izvan njezina vlastitog tijela utječući na druga tijela i na sve što je u ovome svijetu. Ona dobiva spoznaju izravno od Najvišeg Duha i anđela bez ikakve ljudske pouke«.[55] Tako se mudrac stalnima spekulativnim studijama sjedinjuje s aktivnom inteligencijom.

Ovo zajedništvo je također moguće s pomoću imaginacije, kao što se događalo poslanicima, jer su sve njihove inspiracije ili objave uzrokovane imaginacijom. Imaginacija zauzima značajno mjesto u al-Fārābijevoj psihologiji. Ona je tijesno povezana s naklonostima i osjećanjima i uključena je u racionalne operacije i u voljna kretanja. Ona stvara mentalne slike koje nisu imitacija senzibilija a izvorom su snova i vizija. Kada bismo imali naučnu interpretaciju snova to bi nam pomoglo da damo interpretaciju objave i inspiracije, jer profetske inspiracije dobivaju oblik ili pravih snova u toku spavanja ili objave u budnom stanju. Razlika između ovih dviju formi relativna je; one se razlikuju samo prema svom stepenu. Zapravo, istinski san jedan je od aspekata poslanstva.

Kada se imaginacija liši svjesnih aktivnosti kao u snu, ona biva u cijelosti zaokupljena nekim od psiholoških fenomena. Pod utjecajem nekih tjelesnih senzacija i osjećanja, ili nekih emocija i koncepcija, ona stvara nove slike ili slaže – od zadržanih mentalnih slika – njihove nove forme (tako, mi sanjamo vodu ili plivanje kada je naš temperament vlažan). Snovi često predstavljaju ispunjenje želje ili izbjegavanje straha da bi se spavač mogao pokrenuti u postelji odgovarajući na određenu

[54] *Al-Madīna al-Fāḍila*, str. 46, 55-60.
[55] *Al-Ṭamarat al-Marḍīyya*, str. 75.

emociju, ili napustiti svoju postelju i tući osobu koju ne poznaje, ili trčati za njom.[56] Nije potrebno naglašavati koliko su ova shvatanja, unatoč njihovoj jednostavnosti, slična idejama modernih psihologa – Freud, Horney i Murray.

Unutar moći imaginacije stvaraju se mentalne slike prema modelu spiritualnog svijeta. Na primjer, spavač može posmatrati Nebo i njegove stanovnike, i može osjetiti nebeske užitke i zadovoljstva. Imaginacija može također dostići nebeski svijet i sjediniti se s aktivnom inteligencijom od koje može preuzeti nebesko prosuđivanje koje se odnosi na posebne slučajeve i pojedine događaje. Kroz ovo zajedništvo koje se može pojaviti danju ili noću, poslanstvo se može objasniti, jer je ono izvorom istinskih snova i objave. Al-Fārābi kaže: »Ako je sposobnost imaginacije kod određene osobe tako jaka i potpuna i nije potpuno potčinjena izvanjskim senzacijama. . . ona postiže zajedništvo s aktivnom inteligencijom iz koje dolaze najljepše i najsavršenije slike. Onaj tko vidi te slike osvjedočit će se u uzvišeno i divno veličanstvo Boga. . . Kada čovjek jednom postigne savršenu imaginativnu sposobnost, on može primati u budnom stanju od aktivne inteligencije predviđanja sadašnjih i budućih događaja. . . Tako će on posredstvom onoga što je primio, predviđati Božanske stvari. To je najviši stepen koji imaginacija može postići i koji čovjek uopće može postići tom sposobnošću.«[57]

Tako je glavna karakteristika proroka da ima snažnu imaginaciju s pomoću koje se sjedinjuje s aktivnom inteligencijom u budnom stanju i u snu, i stiče viziju i inspiraciju. Objava je samo emanacija od Boga kroz aktivnu inteligenciju. Neke osobe, iako na nižem stupnju od profeta, imaju snažnu imaginaciju kroz koju se može postići jedna niža vrsta vizije i inspiracije (al-Fārābi postavlja svece na niži stepen od poslanika). Imaginacija masa je tako slaba da ne može postići jedinstvo s aktivnom inteligencijom niti danju niti noću.[58]

U trećem i četvrtome/devetom i desetom stoljeću javlja se skepticizam koji uzrokuju svojevrsno nastojanje da profetstvo i profeti budu odbačeni. Njegovi zagovornici prihvatili su neke argumente onih koji nisu vjerovali u profetstvo. Na čelu ovih skeptika bio je ibn al-Rāwandi koji je bio prvo mu'tazilit, ali je docnije odbacio njihovo učenje. Muhammed ibn Zakarīya al-Rāzī, ljekar, pripadao je također onima koji su odlučno odbacivali profetstvo i svaki pokušaj pomirenja filozofije i religije, smatrajući da je filozofija jedini put preobražaja kako pojedinca tako i društva i da su religije izvorom sukoba i sporova.[59] Ovaj napad pokrenuo je sve islamske centre da odbrane svoje dogme. Al-Fārābi je dao doprinos toj odbrani: pokušao je dati naučnu interpretaciju profetstva.

Neke stavove duguje Aristotelovoj teoriji snova, koja je već bila poznata arapskom svijetu. Al-Kindi,[60] al-Fārābijev prethodnik prihvatio

[56] *Al-Madīna al-Fāḍila*, str. 48-49.
[57] *Ibid.*, str. 51-52.
[58] *Ibid.*, str. 52.
[59] Kraus i Piness, *Encyc. de l'Islam*, Vol. IV, str. 1136.
[60] Muhammed 'Abd al-Hādi abu Rīda, *Rasā'il al-Kindi*, Kairo, 1950, str. 293-311.





je tu teoriju. On kaže da su snovi slike koje proizvodi imaginacija sposobnošću koja raste tokom spavanja, nakon smirivanja aktivnosti iz stanja budnosti.[61] Aristotel, međutim, odbija tezu da su snovi objavljeni od Boga i nikada ne prihvata profetska predskazanja tokom spavanja, inače bi mase – koje tako mnogo sanjaju – polagale pravo na proricanje budućnosti.[62] Ovdje se al-Fārābi razlikuje od svoga učitelja i tvrdi da se čovjek može s pomoću imaginacije vezati s aktivnom inteligencijom, ali ovo je dostupno samo privilegiranima i izabranim. Aktivna inteligencija izvorom je Božanskih zakona i inspiracija. Ona je, prema al-Fārābījevu mišljenju, slična anđelu kome je naložena objava, kako je to sadržano u principima islama. Sposobnost je profeta ili filozofa da se sjedini s aktivnom inteligencijom – prvi posredstvom imaginacije, a drugi spekulacijom i kontemplacijom. To je razumljivo, jer oba izlaze iz istoga ishodišta i postižu spoznaju odozgo. U stvari religijska istina i filozofska istina su isijavanje Božanske iluminacije kroz imaginaciju ili kontemplaciju.

Fārābijeva teorija profetstva je utjecala ne samo na Istok i Zapad, već i na srednjovjekovnu i savremenu historiju. Ibn Sīna ju je vjerno prihvatio. Njegova razrada ove teorije vrlo je slična al-Fārābijevoj. Prihvatajući je, ibn Rušd je bio nemilo iznenađen zašto je al-Gazāli kritikuje, jer ona podržava religijske principe i tvrdi da se duhovno savršenstvo može postići samo čovjekovim zajedništvom s Bogom.[63] Kada je ova teorija uvedena u jevrejsku filozofsku misao, Majmonid ju je prihvatio i pokazao veliki interes za nju.[64] Vidljivo je da Spinoza u svom djelu *Tractatus theologico-politicus* izlaže sličnu teoriju koju je najvjerovatnije posudio od Majmonida.[65] Ona je naišla na odjek i kod nekih savremenih islamskih filozofa, kao što su Džemaludin al-Afgāni i imam Muhammed 'Abduhu.

### 6. INTERPRETACIJA QUR'ĀNA

Neki religijski principi su tradicionalni (*sam'īyyāt*); njihovi sadržaji su nedokazivi razumom – čuda i Posljednji Sud koji obuhvata Sudnji Dan, Uskrsnuće, Put i Vagu, Suđenje i Kaznu. Prihvatanje ovih *sam'īyyāta* jedan je od temelja religije. Vjernici ih moraju samo prihvatiti i zadovoljiti se vjerodostojnošću njihova izvora. Međutim, neki mislioci u svome pokušaju da dadu racionalno objašnjenje, interpretiraju ih na određen način ili ih svode na izvjesne prirodne zakone. Mu'taziliti su učinili značajan napor na ovome području, pa su išli tako daleko u svojoj interpretaciji da su odbacili preobražavatelje koji Boga kvalifikuju određenim atributima suprotnima Njegovoj transcendenciji.

Al-Fārābi to interpretira drukčije: on prihvata valjanost čuda jer su ona, zapravo, sredstvom izvođenja profetstva. Premda su natprirodna,

[61] Aristotel, *Traité des Rêves*, Vol. I, str. 9-10.
[62] *Idem*, *La Divination*, Vol. I, str. 2-3.
[63] Ibn Rušd, *Tahāfut al-Tahāfut*, Kairo, 1321/1903, str. 126
[64] Maimonides, *le Guide des Egarés*, Paris, 1856-66, Vol. I, str. 259-333.
[65] Spinoza, *Traite theologico-politique*, Paris, 1872, str. 14-24.

čuda ne proturiječe prirodnim zakonima, jer je izvor ovih zakona u svijetu sfera i njihovih inteligencija koje upravljaju zemaljskim svijetom, a kada se jednom sjedinimo s tim svijetom, događaju nam se stvari drukčije od onih na koje smo navikli. Profet ima duhovnu moć s pomoću koje se povezuje s aktivnom inteligencijom. Posredstvom toga sjedinjenja on uzrokuje kišu, presijeca mjesec nadvoje, pretvara štap u zmiju ili iscjeljuje slijepe i leprozne.[66] Tako al-Fārābi pokušava – kao što su stoici činili ranije – vratiti uzročne sadržaje iza uobičajenog toka prirode i čak nasuprot njoj.

Qur'ān upozorava na neka *sam'īyyāt*, primjerice na Ploču i Pero. Al-Fārābi kaže da to ne treba uzeti doslovce, jer Pero nije sredstvo kojim se piše niti je Ploča stranica na koju treba registrovati riječi[67], već su oni prosto simboli tačnosti i čuvanja. Qur'ān je također pun dugih priča o zagrobnom životu, o Sudnjem danu, nagradi i kazni. Nijedan vjernik ne može odbaciti te sadržaje, a da ne naruši princip Božanske kazne i individualne odgovornosti. Iako al-Fārābi potpuno prihvata vječnu milost ili bolno ispaštanje u zagrobnom životu, ipak ih on svodi na duhovne sadržaje koji nemaju odnosa s tijelom i materijalnim osobinama, jer je duh taj koji ili trpi i koji je srećan ili nesrećan, a ne tijelo.[68]

Ova interpretacija je u skladu s al-Fārābijevom težnjom ka spiritualizmu. Ibn Sīna ju je prihvatio i primijenio. O Prijestolju i Stolici on drži da su simboli svijeta sfera. Oni koji se mole ne vrše proste tjelesne pokrete, već nastoje oponašati nebeski svijet.[69] Čini se da su ova dva filozofa nastojali utemeljiti filozofsku religiju i religijsku filozofiju. Međutim, al-Gazāli nije bio zadovoljan tim stavom i napao ga je, uzimajući tekst Knjige doslovno. Premda zagovornik sklada između religije i filozofije, niti ibn Rušd nije bio zadovoljan, i čvrsto je vjerovao da religija i filozofija trebaju ostati odvojene; kombinirane, one neće biti shvatljive za obična čovjeka, a mogu zavesti čak i one sposobne za duboka promišljanja.[70]

## D

## *Zaključak*

Al-Fārābijevo učenje vrlo je konzistentno; od Jednoga, od Prvog uzroka, al-Fārābi ide ka inteligencijama iz kojih proizlaze nebeski i zemaljski svijet. Njegovim sferama upravljaju inteligencije, a priroda je sa svojim rađanjem i propadanjem, određena tim inteligencijama. Dušom upravlja jedna od njih, tzv. aktivna inteligencija. Politika i etika

[66] *Al-Tamarat al-Marḍīyya*, str. 72.
[67] *Ibid.*, str. 77.
[68] *Al-Madīna al-Fāḍila*, str. 67.
[69] Ibn Sīna, *Tis' Rasā'il fi al-Ḥikma w-al Tabī'a*, Kairo, 1908. str. 128-29.
[70] Ibn Rušd, *Faṣl al-Maqāl fi ma bain al-Ḥikma w-al-Šarīa min al-Ittiṣāl*, Kairo, str. 26; *Manāhiǧ al-Adilla*, Kairo, str. 120-21.





nisu izuzeci, jer je sreća kojoj ljudi teže samo zajedništvo s nebeskim svijetom. Njegov Uzor – grad sâm teži tome cilju.

Načela su istodobno spiritualistička i idealistička, jer al-Fārābi ipak sve svodi na duh. Njegov Bog je Duh duhova, astronomskim sferama upravljaju nebeski duhovi, a zapovjednik grada o kojemu govori, jest čovjek čiji duh transcendira njegovo tijelo. Jedan je Ideja *par excellence*, on je um koji misli Sâma Sebe, On stvara druga bića. Spekulacijom i kontemplacijom čovjek se može sjediniti s nebeskim svijetom i postići najvišu sreću. Nijedan spiritualizam nije tako blizak idealizmu kao ovaj, al-Fārābijev.

Iako je al-Fārābijev sistem odraz srednjega vijeka, on sadrži neke moderne, čak savremene pojmove (primjerice, zagovara nauku i eksperiment i odbacuje gatke i astrologiju). Kako čvrsto vjeruje u kauzalitet i determinizam, nerijetko pridaje uzroke čak posljedicama koje nemaju vidljivih uzroka.

## BIBLIOGRAFIJA

Ovdje se zadovoljavamo spominjanjem samo glavnih starih izvora i posljednjih spisa koji se odnose na al-Fārābija.

### A. ŽIVOT

Al-Baihaqi, *Tārīh Ḥukamā' al-Islām*, Damascus, 1946 (str. 30-35); al-Nadīm, *al-Fihrist*, Leipzig, 1881 (str. 263); al-Qifṭī, *Tārīh al-Ḥukamā'*, Leipzig, 1903 (str. 277-80); ibn abi Uṣaibi'a, *'Uyūn al-Anbā' fi Ṭabaqāt al-Aṭibbā'*, Königsberg, 1884, 2 Vol. (Vol. II, str. 134-40); ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-A'yān*, Kairo, 1275/1858, 2 Vol. (Vol. II, str. 112-14); Mustafa 'Abd al-Rāziq, *Failasūf al-'Arab w-al-Mu'allim al-Ṭānī*, Kairo, 1945 (str. 55-76).

### B. DJELA

Aidin Sayili, *Revue de la Societe d'Histoire Turque*, Ankara, 1951, Vol. XV, No. 57; M. Bouyges, *Notes sur les philosophes arabes connus des latins au moyen age dans Mélanges de l'Université de St. Joseph*, Bejrut, 1924 (Vol. IX, No. 2, str. 49-70); De Menasče, *Arabische Philosophie*, Bern, 1948 (6, str. 27-28); K. Georr, »*Fārābi est–il l'auteur des Foçouç*«, *REI*, 1941 (str. 31-39); Massignon, »Notes sur le texte original du Des Intellectus d'Al-Farabi«, *Arch. d'Histoire doct. et. litt. au moyen age*, Paris, 1930 (Vol. IV, str. 151-58); Mubahat Türker, *Fārābi'nin Bazi Manṭik*, Ankara, 1958; M. Steinschneider, »Al–Farabi, Des Arabischen Philosophen, Leben und Schriften«, *Mémoires de l'académie imperiale des sciences de St. Petersburg*, VII série, Vol. XIII, No. 4, 1869.

### C. FILOZOFIJA

Al-Fārābi, al-Ṭamarat al-Marḍīyya fi ba'd al-Risālāt al-Fārābīyya, Leiden, 1890; *Risāla fi Ārā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila*, Leiden, 1895; Iḥṣā' al-'Ulūm, Kairo, 1949; *Kitāb al-Qiyās al-Sagīr, Ankara, 1957; E. Gilson, »Les sources grèco–arabes de l'augustinisme avicennisant«, Arch. hist. doct. litt.*, Paris, 1929; I. Maḍkūr, *La place d'Al–Fārābi dans l'ecole philosophique musulmane*, Paris, 1934.

POGLAVLJE XXIV

# *Miskawaih*

## A

## *Život*

Ahmed ibn Muhammed ibn Jakub po nadimku Miskawaih također je nazvan 'Ali al-Ḫazīn. Još se ne zna je li sâm bio Miskawaih, ili je bio sin (ibn) Miskawaiha. Neki, kao Margoliouth i Bergsträsser, prihvataju prvu mogućnost, a neki, kao Brockelmann[1], drugu.

Jāqūt kaže da je prvo bio magi *(mağūsi)* i da je docnije prihvatio islam. To može biti istina za njegova oca, ali ne za Miskawaiha sama, jer i njegovo ime pokazuje da je bio sin oca muslimana, kome je bilo ime Muhammed.

Studirao je historiju, posebno al-Tabarījeve »Anale«, kod abu Bakr Ahmed ibn Kāmil al-Qāḍija (350-960). Ibn al-Ḫammār, čuveni komentator Aristotela, bio mu je učiteljem u filozofskim disciplinama. Miskawaih se sâm mnogo angažirao u studiju alhemije, zajedno s abu al-Ṭayyib al-Rāzījem, alhemičarom. Iz izvjesnih stavova ibn Sīne[2] i al-Tauḥīdija[3] proizilazi da oni, čini se, nisu mnogo znali o njegovoj sposobnosti za spekulativnu filozofiju. Iqbāl ga, s druge strane, drži jednime od najeminentnijih teističkih mislilaca, moralista i historičara Perzije.[4]

Miskawaih je živio sedam godina u društvu abu al-Faḍl ibn al-'Amīda kao njegov bibliotekar. Poslije smrti abu al-Faḍla (360/970), služio je kod njegova sina al-Fatḥ 'Ali ibn Muhammed ibn al-'Amīda, zvana Ḏu al-Kifāyatain. Možda je služio i kod 'Aḍud al-Daula, jednoga od Buwaihida, a docnije i kod nekih drugih princeva ove poznate familije.

Miskawaih je umro devetog Ṣafara 421/16. februara 1030. Datum njegova rođenja nije siguran. Margoliouth kaže da je rođen 330/941. ali mi

[1] *GAL* (S), I, str. 582, n. i.
[2] Al-Qifṭi, *Tārīh al-Ḥukamā'*, izd Lippert, str. 332.
[3] *Al-Imtā' w-al-Mu'ānasa*, Vol. I, str. 35-36.
[4] M. Iqbāl, *The Development of Metaphysics in Persia*, London, 1908, str. 26.





mislimo da bi to moglo biti 320/932, ako ne i ranije, jer je obično bio u društvu al-Muhallabija, vezira koji je došao na taj položaj 339/950, a umro je 352/963, u vrijeme kada je ovaj mogao imati barem devetnaest godina.

## B

## *Djela*

Yāqūt[5] daje listu od trinaest knjiga koje se pripisuju Miskawaihu. To su:

1. *Al-Fauz al-Akbar*
2. *Al-Fauz al-Aṣgar*
3. *Tağārib al-Umam* (historija od Potopa do 369/979)
4. *Uns al-Farīd* (zbirka anegdota, stihova, maksima i poslovica)
5. *Tartīb al-Sa'āda* (o etici i politici)
6. *Al-Mustaufa* (izabrani stihovi)
7. Ğāwidān Ḫirad (zbirka mudrih izreka)
8. *Al-Ğāmi'*
9. *Al-Siyar* (o postupanju u životu)

Od navedenih djela al-Qifṭi[6] pominje samo one pod brojem 1, 2, 3 i 4 i dodaje slijedeća:

10. »O jednostavnim lijekovima« (medicina)
11. »O sastavu bağāta« (kulinarsko umijeće)
12. *Kitāb al-Ašriba* (o pićima)
13. *Tahḏīb al-Aḫlāq* (o etici)

Djela pod brojem 2, 3 i 13 sada su dostupna i objavljena su. Postoji još pet drugih koja nisu pomenuli ni Yāqūt ni al-Qifṭi. To su:

14. *Risāla fi al-Laḏḏāt w-al-Ālām fin Ğauhar al-Nafs* (MS u Istanbulu, Rāgib Mağmū'a No. 1463, str. 57a–59a).
15. *Ağwiba wa As'ila fi al-Nafs w-al-'Aql* (u gorepomenutoj Mağmū'i u Rāgibu, Istanbul).
16. *Al-Ğawāb fi al-Masā'il al-Ṭalaṭ* (MS u Teheranu – Fihrist Maktaba al-Mağlis, II, No. 634 [31]).
17. *Risāla fi Ğawāb fi Su'āl 'Ali Ibn Muhammed Abu Ḥayyān al-Ṣufi fi Ḥaqīqa al-'Aql*, (Meshed Library u Iranu, I, No. 43 [137]).
18. *Ṭahārat al-Nafs*, (MS u Köprulu, Istanbul, No. 767).

Muhammed Bāqir ibn Zain al-'Ābidin al-Ḫawansāri mu također pripisuje neke rasprave pisane na perzijskom *(Rauḍat al-Ğanna*, Teheran, 1287/1870, str. 70).

Prema hronološkom redu njegovih djela, znamo od Miskawaiha sâma da je *al-Fauz al-Akbar* pisan prije *al-Fauz al-Aṣgar* i da je *Tahḏīb al-Aḫlāq* pisan poslije *Tartīb al-Sa'āda*.[7]

[5] Yāqūt, *Kitāb Iršād al-Arīb ila Ma'rifa al-Adīb*, Vol. II, str. 88-96.
[6] Al-Qifṭi, *loc. cit.*
[7] *Al-Fauz al-Aṣgar*, str. 120.

C

## *Lik filozofa*

Miskawaih je bio u prvom redu historičar i etičar, a bio je i pjesnik. Tauḥīdi ga optužuje zbog škrtosti i cinizma. Posvetio se alhemiji ne radi nauke, već da bi stekao zlato i bogatstvo. Bio je vrlo servilan prema svojim gospodarima. Međutim, Yāqūt pominje da se posljednjih godina podredio pravilu moralnog ponašanja u petnaest tačaka.[8] Umjerenost u prohtjevima, hrabrost u potčinjavanju svoje ljutnje, i mudrost u reguliranju iracionalnih impulsa, su najznačajnije tačke ovoga koda. On sâm govori o svojoj moralnoj transformaciji u svom djelu *Tahḏīb al-Aḫlāq*[9] što pokazuje da je u praksi provodio veći dio onoga što je bio napisao o etici.

D

## *Filozofija*

### PRVA FILOZOFIJA

Najznačajniji dio Miskawaihove filozofske aktivnosti posvećen je etici. On je moralist u pravom smislu te riječi. Do nas su došle tri njegove značajne knjige o etici: (1) *Tartīb al-Sa'āda*, (2) *Tahḏīb al-'Aḫlāq* i (3) *Ǧāwidān Ḥirad*.

Miskawaihov *al-Fauz al-Aṣgar* je opća rasprava, slična prvim dijelovima al-Fārābijevu djelu *Ārā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila*. Podijeljena je na tri dijela. Prvi dio bavi se dokazima egzistencije Boga, drugi dušom i njezinim modusima, a treći poslanstvom. Svoj odnos spram filozofije duguje al-Fārābiju, napose u nastojanju da pomiri Platona, Aristotela i Plotina. Njegov povijesni način mišljenja koristio mu je da precizno naznači svoje izvore. Na primjer, na kraju petoga poglavlja prvoga dijela *al-Fauz al-Aṣgar*[10], on izričito priznaje svoj dug Porfiriju. On također navodi komentatore Platona[11] i Aristotela.[12] Njegov najbolji *exposé* (str. 53-55) jest onaj o Platonovu dokazu o besmrtnosti duše. Posebno se koristio Proklovom knjigom pod nazivom *Kitāb Šarh Qaul Flāṭūn fi al-Nafs Gair Maita*.[13] Prvi dio *Fauz al-Aṣgara* koji se bavi dokazom Božje egzistencije jasan je, uglađen i čist. Argument koji je dao ovdje o Prvome pokretaču bio je najpopularniji u to doba i u tome on je pravi aristotelovac.

[8] D. M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics*, London, 1953, str. 123
[9] *Tahḏīb al-Aḫlaq*, Egipat, 1329/1911, str. 42.
[10] *Al-Fauz al-Aṣgar*, str. 120.
[11] Proklusove i Galenove, *ibid.*, str. 54.
[12] Temistove, *ibid.*, str. 42.
[13] Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, Kairo, str. 353.





Temeljni Božji atributi jesu: jedinstvo, vječnost i nematerijalnost. Miskawaih posvećuje čitavo osmo poglavlje problemu određivanja Boga pozitivno ili negativno, i zaključuje da je negativni način definiranja jedini način. On također pokazuje neoplatonističke tendencije uočljive u devetom poglavlju: prvi egzistent koji emanira iz Boga jeste *prva inteligencija* koja je (tako to unekoliko čudno određuje Miskawaih), isto što i aktivni um. Ona je vječna, savršena u postojanju, nepokretna po stanju, jer je »emanacija vezana s njom na kontinuiran način vječno, jer je izvor emanacije vječan i neiscrpiv«. Savršena je u poređenju s inferiornim bićima, nesavršena u poređenju s Bogom. Potom dolazi *Nebeska Duša* koja je inferiorna u odnosu spram inteligencije; ona potrebuje kretanje kao izraz želje za savršenstvom u oponašanju inteligencije, ali je savršena u odnosu na prirodna tijela. Sfera nastaje iz nebeske duše. U poređenju s dušom ona je nesavršena i tako joj je nužno kretanje za koje je tijelo sposobno, tj. kretanje u prostoru. Sfera ima kružno kretanje koje joj omogućava vječnu egzistenciju određenu od Boga. Iz sfere i njezinih dijelova nastaju *naša tijela*. Ona su vrlo slaba zbog duga lanca posredovanja između Boga i nas. Sve vrsta bića nastaju iz Boga i Njegovo emanirajuće biće i prožimajuća moć čuvaju red u kozmosu. Ako bi se Bog uzdržao od ove emanacije, ništa ne bi nastalo.

Kao pravi religiozni mislilac, Miskawaih pokušava da dokaže kako stvaranje nastaje *ex nihilo*. On komentira kako je Galen rekao nešto protiv ovoga stava ali je to Aleksandar Afrodizijski odbacio u posebnoj raspravi.[14] Argument koji je dao Miskawaih je ovaj: forme slijede jedna drugu, supstrat ostaje stalan. U toj promjeni formi od jedne do druge, kamo odlaze prethodne forme? Dvije forme ne mogu ostati zajedno, jer su suprotne. Drugo, prva forma ne može ići drugamo, jer se kretanje u prostoru odnosi samo na tijela, a akcidenti ne mogu ići od jednoga do drugog mjesta. Ostaje samo jedna mogućnost – mogućnost da prva forma ide u ništa. Ako je to dokaz da prva forma ide u Nebitak, tada dolazi druga forma, a potom treća, četvrta itd., također ni iz čega. Stoga su sve stvari stvorene ni iz čega.

Aristotel je shvatio univerzum kao proces nastajanja. »Priroda« svake stvari je potencijalna i kreće se kroz proces razvoja ka zbiljnosti koji je njegovom konačnom prirodom. Kretanje ka jednome cilju imanentno je subjektu kretanja od početka. Posve različita teorija pojavljuje se u pedesetoj *Raspravi Čiste braće (Iḫwān al-Ṣafa)*, gdje se proces evolucije pokazuje kao napredovanje od minerala do ljudskog stanja pod vodstvom duhovnog motiva za povratak Bogu.[15]

Čista braća koristili su ovu teoriju da odrede status poslanstva. Miskawaih ide dalje i u njoj nalazi čvrstu osnovu za svoju moralnu teoriju.[16] Kao i Aristotel, on sreću *(sa'āda)* drži osnovnim ljudskim dobrom, ali za razliku od Stagiranina on je identificira s ostvarenjem

[14] Vidi A. Badawi, *Aristū 'ibn al-'Arab*, Kairo, 1947, Uvod, str. 56.
[15] *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafa*, Egipat, 1928, Vol. IV, str. 314-19.
[16] *Tahḏīb al-Aḫlāq*, str. 64-60; *al-Fauz al-Aṣgar*, str. 78-83.

Božjega namjesništva, mjesta koje čovjek zauzima u kozmičkoj evoluciji posredstvom svoga specifičnog atributa ili racionalnosti.

Miskawaihova teorija evolucije u osnovi je ista kao ona Čiste braće, a sastoji se od četiri stupnja razvića: mineralnog, biljnog, animalnog i humanog. Koralj *(marǧān)*, datula i majmun *(qird)* određuju prijelaze od minerala ka bilju, od bilja ka životinjama i od životinja prema čovjeku. Profet na kraju kompletira ciklus Bića upijajući u sebe Nebesku Dušu.

PSIHOLOGIJA

Miskawaihova psihologija utemeljena je na tradicionalnoj spiritualističkoj doktrini koju su postavili Platon i Aristotel, s predominantnom platonističkom tendencijom. On razmatra problematiku ovoga područja u djelima *al-Fauz al-Aṣgar* i *Tahḏīb al-Aḫlāq*. U prvome od njih izlaganja su opširnija, ali dolazi do ponavljanja u mnogim tačkama obiju knjiga – obje nude iste argumente, iste primjere i gotovo iste riječi.

Protiv materijalista on dokazuje postojanje duše na osnovi toga što u čovjeku postoji nešto što dopušta različite, čak suprotne oblike istodobno. To nešto ne može biti materijalno, jer materija prima samo jedan oblik u jednome određenom trenutku.

Duša opaža jednostavne i složene stvari, prisutne i odsutne, senzibilne i inteligibilne. Ali, da li ona njih opaža jednom istom sposobnošću, ili posredstvom mnogo sposobnosti? Duša nema dijelova; djeljivost pripada samo materiji. Opaža li duša, unatoč tome što je nedjeljiva, različite stvari različitim sposobnostima i na različite načine? Miskawaih daje dva različita rješenja: jedno, Platonovo, koje kaže da slično opaža slično i drugo, Aristotelovo, koje kaže da duša ima jednu sposobnost da opaža složene materijalne stvari i proste nematerijalne stvari, ali na različite načine. S tim u vezi Miskawaih pominje i Temistiusa i njegovu knjigu »O duši«.

Kada govori o besmrtnosti duše, Miskawaih najprije navodi prvo[17] Aristotelovo učenje. Zatim daje (Poglavlje VI) tri Platonova argumenta i pozivajući se na nj, potom na Proklov *Komentar Platonova učenja o besmrtnosti duše*,[18] i na kraju, navodi Galena. Miskawaih kaže da je Platonovo učenje preopširno i da zahtijeva komentar, pa ga stoga on pokušava sažeti uz pomoć Proklova »Komentara«. U ovome i u slijedećim poglavljima (VII, VIII) on je potpuni platoničar (posebno navodi Platonove *Zakone* i *Timeja*). Platon kaže da je esencija duše kretanje, i da je kretanje život duše. Miskawaih to tumači i kaže: to kretanje je dvovrsno: jedno prema inteligenciji i drugo prema materiji; s pomoću prvoga ona je osvijetljena, s pomoću drugoga, ona osvjetljava. Međutim, ovo kretanje je vječno, i nije prostorno i nepromjenljivo je. Kretanjem prve vrste duša se približava inteligenciji koja je prvim Božjim stvorenjem; kretanjem druge vrste ona izlazi i napušta sebe. Stoga se duša približava Bogu prvim kretanjem, a ide dalje drugim. Prvo vodi ka njezinu spasenju, drugo ka

[17] Al-Fauz al-Aṣgar, Dio II, Pogl. V.
[18] Ibn al-Nadīm, *op. cit.*, str. 353.





njezinoj propasti. Navodeći Platona,[19] on kaže da je filozofija dobrovoljno iskušavanje smrti. Postoje dvije vrste života: život u skladu s inteligencijom *(prirodni život)* i život u skladu s materijom *(voljni život)*. Isto je i sa smrću, pa Platon kaže: ako umreš svojevoljno, ti živiš po prirodi (ovdje se *volja* uzima u smislu *strasti*).

Međutim, najednom se Miskawaih ispravlja govoreći da voljna smrt ne znači odricanje od svijeta; to bi bio stav onih koji ne znaju ništa o sadržajima ovoga svjeta i koji ignoriraju činjenicu da je čovjek društveno biće koje ne može živjeti bez pomoći i službe drugih. Oni koji propovijedaju odricanje nepravedni su jer žele da ih drugi služe bez da oni pruže ikakvu pomoć drugima. Neki kažu da im je potrebno vrlo malo, ali čak i to malo uključuje ulogu većega broja pojedinaca. Stoga je zadatak svakoga ljudskog bića da pošteno služi drugima; ako im služi mnogo, može i tražiti mnogo, a ako im služi malo, može tražiti malo.

FILOZOFIJA MORALA

Filozofija morala vezana je za psihologiju, pa Miskawaih počinje svoju veliku raspravu o etici – *Tahḏīb al-Aḫlāq* – postavljajući ponajprije učenje o duši. Ovdje je njegov *exposé* manje filozofičan, ali je bogat detaljima.

Prijelaz od psihologije ka etici dan je na tri stranice – od 18. do 21 – gdje, slijedeći Platona, izvodi paralelu između sposobnosti duše i vrlina.[20] Duša ima tri sposobnosti: racionalnu, voljnu i apetitivnu, i u skladu s tim ima tri vrline: mudrost, hrabrost i umjerenost. Usklađivanjem ovih triju vrlina dobivamo četvrtu, tj. pravičnost. Kako je grčki temperament bio teorijski i spekulativan[21], Platon nije išao dalje od ovoga. Posjedujući lični kôd moralnog ponašanja, Miskawaih je odredio sedam vrsta mudrosti – oštrina inteligencije, brzina intelekta, jasnoća razumijevanja, lakoća shvaćanja, preciznost razlikovanja, pamćenje, sjećanje; jedanaest vrsta hrabrosti: velikodušnost, prisebnost, uzvišenost cilja, odlučnost, pribranost, dostojanstvenost, strpljenje, samopouzdanje, izdržljivost, pristupačnost i milostivost; dvanaest vrsta temperamenata: stidljivost, pristupačnost, pravičnost, pomirljivost, umjerenost, strpljenje, zadovoljstvo, staloženost, pobožnost, pravilnost, čestitost i velikodušnost (dalje se dijeli na šest podvrsta); i devetnaest vrsta pravičnosti: prijateljstvo, zajedništvo, povjerenje, saosjećanje, bratstvo, zahvalnost, dobra saradnja, pošteno postupanje, srdačnost, potčinjavanje, rezignacija, prizivanje Boga, opraštanje neprijateljstva, izbjegavanje ružna govora o drugima, raspravljanje o karakteru pravičnosti, ignoriranje nepravednog motiva, nepovjerenje u prostake, izbjegavanje zlobnika i laskavaca.[22] Mi, međutim, ne možemo tačno odrediti jesu li potpodjele i razlike u cijelosti Miskawaihove. Sigurno je da se uvelike koristio mislima svojih prethodnika, osobito škole

[19] Platon, *Fedon*, str. 61, 64, 67.
[20] *Država*, Knjiga IV.
[21] Briffault, *The Making of Humanity*, str. 191.
[22] *Tahḏīb al-Aḫlāq*, str. 15-19.

Sulejmana al-Siğistāni al-Maṭiqija, čiji utjecaj pak, nalazimo u Tauḥīdījevim *Muqābasāt*.

U istome djelu Miskawaih doskora postaje aristotelovac (nakon stranice 29), pa vrlinu stavlja između dvaju poroka. Primjenom doktrine sredine na četiri glavne vrline završava prvo poglavlje.

U drugom poglavlju raspravlja o ljudskoj prirodi i njezinu izravnom stanju, bilo da je ono dobro, bilo loše. Najprije iznosi mišljenje starih Grka o tome da se priroda nikada ne mijenja, ali ga odbacuje. Potom iznosi stajalište stoika, koji misle da su ljudi stvoreni dobri, ali postaju loši zbog svoje sklonosti ka lošemu i zbog druženja s lošima. Postoji i treće stajalište prema kojemu su ljudi stvoreni loši, a dobri postaju jedino obrazovanjem. Galen odbacuje posljednja dva stajališta i kaže da postoje tri vrste ljudi: dobri po prirodi, zli po prirodi i treća skupina koja zauzima središnji položaj između ovih dviju. Konačno Miskawaih iznosi Aristotelovo mišljenje iz *Nikomahove etike* i vlastiti stav »da opstojnost ljudske supstancije zavisi od Božje volje, ali popravljanje te supstancije prepušteno je čovjeku i zavisi o njegovoj volji« (str. 46).

Postoje dvije vrste perfekcije koje čovjek može postići: teorijska i praktička. Prvom postiže savršenu nauku, drugom savršen karakter. Postoje tri vrste ljudskih sposobnosti; najviša je razum, najniža je žudnja, a između njih je hrabrost (čovjek je čovjek prema prvoj u nizu). Svaka sposobnost obuhvaća više stupnjeva koje Miskawaih do u tančine nabraja. Ovdje (str. 67-78) nalazimo i dugo poglavlje o obrazovanju djece i omladine.

Bitni dio Miskawaihove etike počinje od trećega poglavlja (str. 90 i dalje). Izgleda da on uvelike zavisi od Porfirijeva komentara Aristotelove *Nikomahove etike*, koju je na arapski preveo Isḥāq ibn Ḥunain u dvanaest knjiga.[23] Nažalost ovaj komentar je izgubljen kao i grčki izvornik. Međutim, dragocjeno vrelo podataka o njemu jest Miskawaihov *Tahḏīb al-Aḫlāq*.

Slijedeći Aristotela Miskawaih kaže (str. 90) da sve teži dobru. Odredba za koju se pretpostavlja da je možda Eudoxusova (c. 25 p. n. e) stoji na samome početku *Nikomahove etike*.[24] Miskawaih ide dalje, pa kaže da i ono što je korisno za cilj može također biti nazvano dobrim (tj. sredstvo). Međutim, sreća ili dobro življenje jesu relativna dobra – dobra za neku određenu osobu. To je samo jedna vrsta dobra koja i nema autonomnu esenciju.

Miskawaih – kao i Aristotel[25] – govori o oblicima sreće, ali dodaje više pojedinosti uzetih možda iz Porfirijeva komentara. Ova klasifikacija obuhvata: (1) zdravlje, (2) bogatstvo, (3) slavu i čast, (4) uspjeh, (5) dobro razmišljanje.

Nakon izlaganja Aristotelove doktrine sreće Miskawaih iznosi stavove Hipokrata, Pitagore, Platona, stoika i nekih liječnika koji su vjerovali da

[23] Ibn al-Nadīm, *op. cit.*, str. 352.
[24] *Nikomahova etika*, 1094 a 3.
[25] *Ibid.*, 1095b 14-1096 a 10.





je tijelo dijelom, a ne sredstvom čovjekovim, pa su smatrali tako da je sreća duše nepotpuna ako nije praćena tjelesnom srećom.

Miskawaih raspravlja o ovima, međusobno različitim stavovima i zaključuje da treba odbaciti misao da bi sreća mogla doći samo poslije smrti – ona je moguća i u ovome životu. Zapravo, kaže on, nikakva sreća nije ni moguća bez traženja dobra u ovome svijetu i u svijetu koji dolazi. Ovdje on ponovno potvrđuje svoj dvostruki *Anschauung*, ali kao osoba duboko religiozna, on daje prednost budućemu svijetu. U prilog tome poziva se na 'Uṯmān al-Dimašqījev prijevod rasprave *Vrline duše* koja se pripisuje Aristotelu (nismo inače nigdje naišli na podatak da bi se rasprava pripisivala njemu). Postoje dvije vrste sreće, jedna u skladu s ovim svijetom, druga u skladu s onim svijetom, ali nitko ne može postići drugu dok ne prođe kroz prvu (str. 111); jer, kao što Aristotel kaže, Božanska sreća i pored toga što je najviša i najplemenitija ipak nužno traži svjetovnu sreću; u suprotnome, ostala bi neotkrivena.

Četvrto poglavlje bavi se uglavnom pravičnošću (autor i dalje slijedi *Nikomahovu etiku*[26]).

U petome poglavlju govori o prijateljstvu i ljubavi. Dvije su vrste ljubavi: (a) ljubav čovjeka prema Bogu i (b) ljubav učenika prema učitelju. Prva je nedostižna smrtnicima ali je ipak dostupna manjini. Kada je riječ o drugoj ljubavi, Miskawaih izvodi paralelu između ljubavi sina prema roditeljima i učenikove ljubavi prema učitelju, te kaže da je potonja plemenitija i veličanstvenija, jer učitelji obrazuju naše duše i pod njihovim vodstvom postižemo stvarnu sreću. Učitelj je »duhovni otac i humani gospodar; njegova dobrota prema učeniku Božanska je dobrota, jer mu on usađuje vrline, napaja ga najvišom mudrošću i vodi ga ka vječnom životu i vječitu blagoslovu« (str. 175).

Prijateljstvo je nešto najsvetije; onaj tko ga iznevjeri gori je od krivotvoritelja novca. Dobar čovjek prijatelj je samome sebi, a njemu su i drugi ljudi prijatelji. Sretan čovjek je onaj koji stiče prijatelje i trudi se da im bude što korisniji. Miskawaih navodi Aristotela pa kaže da čovjek ima potrebu za prijateljima i u dobru i u zlu. Čak i kralj treba prijatelje, jer ne može znati potrebe svoga naroda ako nema povjerljive prijatelje, koji ga o stanju obavještavaju i pomažu mu u izvršenju određenih odluka.

Miskawaihov tretman pravičnosti (*'adl*) velikim je dijelom aristotelovski, premda je za nj ova vrlina sjenkom Božanskoga jedinstva[27], istinske ravnoteže. Spoznaja sredine ili granice gdje treba da se postavi umjerenost u svakome posebnom slučaju pretpostavkom je pravičnosti, ali, za razliku od Aristotela on ovu funkciju naznačava više prema Božanskome kodeksu nego prema razumu ili razboritosti.[28] Kralj kao Božji izaslanik pokazat će kraljevsku diskreciju kad se radi o sitnicama i neće povrijediti duh Božanskoga kodeksa. Aristotel prepoznaje *dobronamjernost* nejasno u nesavršenom obliku *plemenitosti* što za nj znači dati »određenim osobama,

[26] *Ibid.* »Kuraž«: Knjiga III A, Poglavlja 6-9; »Temperament«: Knjiga III, Poglavlja 10-12, »Pravičnost«: Knjiga V H, I-II; »Mudrost«: Knjiga VI.
[27] *Tahḏīb al-Aḫlāq*, str. 93.
[28] *Ibid.*, str. 95.

u pravoj mjeri, u pravo vrijeme«. Kod ibn Miskawaiha, to toliko neumjereno nadmašuje pravednu nagradu da uklanja i svaku mogućnost da se po pravdi nagradu prenisko odmjeri, pod uvjetom da je djelovanje predrasuda što ih ona stvara ograničeno na prava same dobrohotne osobe i da je primalac dostojan dobra. *Milosrđe* je, tako, oblik pravičnosti koji je siguran od smutnje i nemira.[29] *Ljubav*, pak nije produžetkom samoljubavi, kao što je mislio Aristotel, već je njezinom granicom i ljubavlju prema drugome. Na *sklonost* (*maḥabba*) gleda kao na urođenu sposobnost za druženje ljudi uopće, ali *prijateljstvo* (*ṣadāqa*) ograničava na nekoliko pojedinaca temeljeći ga na značenju za korist, zadovoljstvo ili dobro, kako je to i kod Aristotela naznačeno. *Ljubav* (*'išq*) s obzirom na to da je prekomjerna žudnja za zadovoljstvom ili dobrom – korist je strana ljubavi – ne može ići izvan granica dviju osoba[30]. Objekt animalne ljubavi je zadovoljstvo, a duhovne ljubavi je vrlina ili dobrota (prva je za osudu, druga je hvalevrijedna). On izdvaja ljubav čovjeka spram Boga, učenika spram učitelja i sina prema roditeljima u stupnjevitim nizovima, kako je već rečeno. *Pravičnost* je, zaključuje on, izazvana strahom i silom, ali je *sklonost* prirodni izvor jedinstva, tako da pravdu ne treba tražiti ako sklonost suvereno vlada. Sklonost je tako suveren, a pravednost podanik.

Kako u djelu *al-Fauz al-Aṣgar* tako i u *Tahḏīb al-Aḫlāq* (str. 195-96), Miskawaih je protiv svih oblika asketskoga života, zbog toga što se askete »odvajaju od svih spomenutih vrlina. Kako može onaj tko se povlači od ljudi i živi u izolaciji biti umjeren, pravičan, velikodušan ili hrabar? Je li on išta drugo do neorgansko i mrtvo?«[31] Božanska sreća najviši je cilj čovjekov. Ona pripada čovjekovu Božanskome dijelu; to je *čisto dobro*, dok je razum *prvo dobro*.

### DUHOVNA MEDICINA

Posljednja dva poglavlja *Tahḏīb al-Aḫlāg* posvećena su onome što će se nazvati duhovnom medicinom – izraz koji prvi put susrećemo u naslovu poznata djela Muhammed ibn Zakarīya al-Rāzīja: *al-Ṭibb al-Rūḥānī*. Miskawaih uspostavljava izraz *Ṭibbal-Nufūs* (str. 205), ali sličnost u općemu odnosu spram teme je očita. To implicira da je Miskawaih bez sumnje bio upoznat s al-Rāzījevom raspravom, premda je izričito ne spominje. Oba počinju govoreći da je obuzdavanje strasti osnovom duhovne higijene, oba se pozivaju na Galenovo djelo *O spoznaji vlastitih nedostataka* (djelo je na arapski preveo Tuma, a popravio Ḥunain[32]). Međutim, dok se al-Rāzī slaže s onime što kaže s tim u vezi Galen, Miskawaih se suprotstavlja i kaže da ne postoji prijatelj koji može kod prijatelja naći slabosti i da je neprijatelj u tome pogledu korisniji (str. 200); on je objektivniji i ne oklijeva otkriti naše mane. S tim u vezi Miskawaih preporučuje drugu Galenovu raspravu – »Dobri ljudi koriste se svojim neprijateljima«; i ona razglaba istu temu, a al-Rāzī je navodi[33].

[29] *Ibid.*, str. 108-09.
[30] *Ibid.*, str. 114.
[31] *Ibid.*, str. 198.
[32] Ibn al-Nadīm, *op. cit.*, str. 504.
[33] *Opera Philosophica*, Vol. I, izd. Kraus, Kairo, 1939, str. 35.





Potom se Miskawaih poziva na al-Kindija, koji kaže da će čovjek koji teži za vrlinom shvatiti da su slike njegovih poznanstava ogledalo u kojem se vide zla proizašla iz bolova i strasti.

Na kraju Miskawaih govori o liječenjima bolesti duše; najprije nabraja najznačajnije bolesti duše – ljutnja, taština, svadljivost, izdaja, kukavičluk, oholost, strah, tuga. Neka poglavlja knjige odgovaraju onima al-Rāzījeva djela *Ṭibb*, osobito o taštini, tuzi i strahu od smrti; također reprodukuje neke pasuse iz al-Kindijeve rasprave »O odbacivanju tuge« (str. 256).

Zašto Miskawaih nije pomenuo Muhammed ibn Zakarīya al-Rāzīja? To je zbog toga što su al-Rāzījevi zaključci i metod potpuno suprotni njegovima. S druge strane al-Kindi mu je bio srodan duhom. Al-Rāzī je bio hrabar, racionalist i teško razumljiv, dok je al-Kindi bio umjeren, pobožan i pristupačniji.

Jasno smo pokazali što Miskawaih duguje svojim grčkim prethodnicima, ali ne smijemo zaboraviti da je na njega snažno utjecala i islamska kultura. Da bi potkrijepio neke ideje koje izlaže, on vrlo često navodi Qur'ān, predanje (*aḥādīṯ*) Poslanika, kazivanja ibn abi Ṭāliba i al-Hasan al-Baṣrija, te odlomke iz arapske poezije.

### FILOZOFIJA HISTORIJE

Miskawaih je bitno historičar i moralist. Njegova etika je genetička[34] (polazi od mjesta i položaja čovjeka u kozmičkoj evoluciji), religiozna i praktička po svom karakteru. On je čak osjetio nužnost da sebe moralno preporodi prije pisanja *Tahḏīb al-Aḫlāq*.[35] Povijesno, njegovo stajalište je filozofsko, naučno i kritičko. Anticipirajući savremeni pogled, on određuje kako funkciju historije tako i zadatke historičara.

Povijest nije zabavna priča o kraljevima, već ogledalo političko-ekonomske strukture društva u određenome razdoblju. Ona je zapis o nastanku i padu civilizacija, nacija i država.[36]

Da bi se ostvario taj cilj, historičar treba oprezno izbjegavati opću tendenciju miješanja činjenica s fikcijom ili lažnim događajima. On ne može biti puki sakupljač činjenica, već također i kritičar kada pristupa sakupljanju podataka.[37]

On nije zadovoljan običnim opisom činjenica, već ih filozofijskim uvidom interpretira, izrazima koji čine sadržaj »ljudskih interesa«, njihove neposredne uzročne činioce.[38] U povijesti jednako kao ni u prirodi, slučajnost nema mjesta.

Historija, prema tome, nije više zbirkom statičkih i izoliranih podataka: to je dinamičan proces stvaralačkih ljudskih nada i stremljenja. Ona je živi i rastući organizam, čija je struktura određena temeljnim idealima

[34] A. A. Izzat, *Ibn Miskawaih*, Egipat, 1946, str. 232.
[35] Preveo na urdu jezik Ḥākim Sayyid Ẓafar Mahdi 1815. godine.
[36] A. S. Nadawi, *Ḥukamā'-i Islām*, Azamgarh, 1953, Vol. I, str. 271.
[37] *Ibid.*, str. 272.
[38] Leone Caetani, Preface to *Tagārib al-Umam*, Leyden, 1909, Vol. I, str. xii.

i idealima nacija i država; ona nije samo povezivanje činjenica prošlosti u organsku cjelinu, već povijest određuje i oblik stvari koje dolaze. Već naslovom njegova monumentalnog djela *Tağārib al-Umam* (*Iskustva naroda*) on pokazuje ciljeve i metodu koji su, prema riječima Leona Caetanija, »srodni principima koje slijede zapadni i većina savremenih historičara«.[39]

## BIBLIOGRAFIJA

### A. DJELA

*Tahḏīb al-Aḫlāq wa Taṭhir al-A'rāq*, Kairo, 1347/1928 (također više prethodnih izdanja); *al-Fauz al-Aṣgar*, Bejrut, 1319/1910, Kairo, 1325/1907; *Ǧāwidān Ḫirad*, objavljen s velikim uvodom (u kojem se može naći obimna bibliografija koja ukazuje na rukopise i izvore) i komentar Abdurahmana Badawija, Kairo, 1372/1952; Tağārib al-Umam wa Ta'āqub al-Himam, Vol. I, V, VI, izdao Leone Caetani, Gibb Memorial Series, No. 7. Posljednji dio izdali su H. F. Amedroz i D. S. Margoliouth s prijevodom i komentarima, Oxford, 1920, 1921.

### B. STUDIJE

T. J. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901, str. 116 i dalje (vrlo općenito); *Enzyklopädie des Islam*, Vol. II, str. 429; Izmirli Im. Ḥaqqi, u *Ilāhīyāt* Fak. Mecm. No. 10, 17/33, No. 11, 59/80, *Miskawaih in Felsifi eserleri*; R. Walzer, »Some Aspects of Miskawaih's Tahḏīb al-Aḫlāq«, u *Studi Orinetalistici in onore di Giorgio Levi della vida*, Roma, 1956, Vol. II, str. 603-21; A. A. 'Izzat, *Ibn Miskawaih*, Egipat, 1946; A. S. Nadawi, *Ḥukamā' – i Islām*, Azamgarh, 1953, Vol. I; D. M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics*, London, 1953; S. M. Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, Luzac, London, 1908, također Bazm-i Iqbāl, Lahore, n. d.

[39] *Ibid.*, str. xi.



## POGLAVLJE XXV

# *Ibn Sīna*

U povijesti filozofijske misli u srednjemu vijeku, figura ibn Sīne (370/980–428/1037)[1] u mnogome je jedinstvena, a među muslimanskim filozofima je ne samo jedinstvena, već i najveća. On je jedini među velikim filozofima islama izgradio razrađen i potpun filozofijski sistem – sistem dominantan u filozofijskoj tradiciji islama nekoliko stoljeća, unatoč napadima al-Gazālija, Fahrudīn al-Rāzīja i drugih. Ovaj utjecaj bio je moguć, ali ne prosto zbog toga što je ibn Sīna imao sistem, već zbog toga što je taj sistem bio izvanredno originalan i odavao je genijalni duh u otkrivanju metoda, razloga i dokaza s pomoću kojih je nastojao uobličiti čistu racionalnu i intelektualnu tradiciju helenizma, čijim je eminentnim nasljednikom i sam bio. Točne termine koje koristi i njihov odnos spram islama raspravićemo odmah u ovome poglavlju; jedino što treba kazati na početku jest da su toliko originalni da su mu osigurali mjesto i ugled ne samo u islamu već i na srednjovjekovnom Zapadu gdje su reformulacije rimokatoličke teologije u rukama Alberta Velikoga, a osobito one Tome Akvinskoga bile pod njegovim jakim utjecajem.

S obzirom na to da se ovo poglavlje uglavnom bavi ibn Sīninom interpretacijom grčkih filozofijskih doktrina, nema potrebe da dajemo pregled njegovih izvora u grčkih i muslimanskih filozofa. Sigurno je, elementi njegovih doktrina su grčki, a određene reformulacije grčkih doktrina u njegovim spisima mogu se naći u al-Fārābija (kome ibn Sīna mnogo duguje) u različitim stepenima razvitka. Međutim, naš zadatak je ovdje da izložimo i analiziramo i ocijenimo ibn Sīnino učenje. Zapravo sistem ibn Sīne, uzet u cijelosti, jest takav da je njegov i nosi nesumnjiv pečat njegove ličnosti. Svoje, glavne postavke on utvrđuje uvijek i iznova u svojim različitim djelima i često daje upute koje su nesumnjivi znak sistematskog mišljenja, i pokazuju da se ne radi o pukoj kompilaciji iz različitih izvora.

[1] Malo što možemo dodati biografiji ibn Sīne – zapravo kvaziautobiografiji dostupnoj u arapskim djelima, primjerice al-Qiftijevoj i modernim djelima na njima zasnovanim; ovdje je izostavljena jer nije značajna za razumijevanje njegova filozofijskog mišljenja.

Bitno obilježje ibn Sīnina mišljenja jest da on dolazi do definicija vrlo strogom metodom podjele i lučenja pojmova, što daje izvanrednu suptilnost njegovim argumentima. Nerijetko, njegovo je filozofijsko razmišljanje stoga skolastički složeno i protkano strukturom zbog koje može biti strano savremenu temperamentu. Svakome jasnom i posebnom pojmu mora odgovarati *distinctio in re*, princip na kojemu je docnije Descartes također utemeljio svoj dualizam um-tijelo. Plodnost i značenje principa analize u ibn Sīninu sistemu zadivljujući je: on ga obznanjuje povratno i na svim razinama – u svome izlaganju o dualizmu um-tijelo, u učenju o univerzalijama, u teoriji o esenciji i egzistenciji itd. Primjeri ovoga principa su: »ono što je afirmirano i prihvaćeno, različito je od onoga što nije afirmirano i prihvaćeno«,[2] i »jedan pojmovni (doslovno, *specifičan*) entitet ne može biti istodobno i poznat i nepoznat, osim u pogledu različitih aspekata«.[3]

Ovo poglavlje govorit će o tim bitnim pojmovima i doktrinama ibn Sīne, o onima, dakle, koji pokazuju prirodu njegova sistema.

## A

## *Učenje o Biću*

Ibn Sīnino učenje o Biću, poput onoga ranih muslimanskih filozofa, primjerice al-Fārābija, jest emanacionističko. Od Boga, nužno postojećega, proizlazi sama prva inteligencija, jer iz jednoga, apsolutno prostog entiteta, može emanirati samo jedna stvar. Međutim, priroda prve inteligencije nije više apsolutno jednostavna: kako nije *nužna po sebi*, ona je tek *moguća*, a njezinu mogućnost aktualizira Bog. Zahvaljujući ovoj dvostrukoj prirodi koja od sada prožima čitav stvoreni svijet, prva inteligencija uzrokuje nastanak dvaju entiteta: (i) druge inteligencije posredstvom najvišeg aspekta njezina bića, zbiljnosti i (ii) prve i najviše sfere s pomoću nižeg aspekta njezina bića, naime njezine prirodne mogućnosti. Ovaj dvostruki proces emanacije nastavlja se dok ne dođemo do najniže i desete inteligencije koja upravlja sublunarnim svijetom – u većine muslimanskih filozofa ona nosi ime Anđeo Gabrijel. Ovo ime joj se pripisuje zbog toga što daje forme materiji ovoga svijeta, kako onoj fizičke naravi tako i umu. Otuda joj naziv *Davalac Formi* (*dator formarum* srednjovjekovne Zapadne skolastike). Mi ćemo se vratiti ovoj inteligenciji i ovim sferama da pažljivije istražimo njihovu prirodu i djelovanje; u međuvremenu vratimo se prirodi bića.

Proizlaženje nematerijalne inteligencije iz Najvišega Bića emanacijom nastojalo je upotpuniti, inspirirano neoplatoničkom teorijom emanacije, oskudno i neodrživo stajalište o Bogu kako ga je formulirao Aristotel, prema kojemu nema prijelaza od Boga, Jednoga ka svijetu, mnoštvu. Prema muslimanskim filozofima pak, iako je Bog ostao u Sebi i daleko

[2] *K. al-Shifā'* (psihologijski dio, od sada će se citirati kao »Psihologija«).
[3] »Psihologija«, V, 7.





iznad stvorena svijeta, postoje ipak posredne veze između apsolutne vječnosti i nužnosti Boga s jedne strane i stvarnog svijeta i slučajnosti s druge (ova teorija je, uostalom, znatno zadovoljavala muslimansko vjerovanje u anđele). To je prvi slučaj koji naznačava kako su muslimanski filozofi preradom grčke filozofske tradicije, ne samo nastojali da tek izgrade racionalni sistem, već je taj i takav racionalni sistem trebao integrirati tradiciju islama. A što s teorijom emanacije? Ne bi li ona razorila nužni i izvanredno značajan jaz između Tvorca i stvorenja i odvela do panteističkoga pogleda na svijet – *tat tvam Asi* – protiv koga se islam, kao i sve velike religije, oštro borio? Bez sumnje, ovaj tip panteizma, kako je *dinamičan*, razlikuje se od apsolutističkih i statičkih formi pantetizma; ipak on može odvesti do antropomorfizma ili, obrnutim procesom uzlaženja, prema reapsorpciji bića stvorenih u biće Boga. Jamac protiv svake takve opasnosti bit će ibn Sīnino učenje o esenciji i egzistenciji. Ova čuvena teorija također je namijenjena ispunjavanju i religioznih i racionalnih potreba i, još jednom, dopuni Aristotela.

Već smo rekli da je Bog i samo Bog apsolutno jednostavan u Svome biću, sve ostale stvari dvostruke su naravi. Pošto je jednostavan, pitanje *što* jest i činjenica da *postoji* nisu dva elementa u jednome biću, već *jedan* atomički element u *jednom* biću. Što je Bog, tj. Njegova esencija, identično je s Njegovom egzistencijom. Tome nije tako s drugim bićima, jer ni u jednome drugom slučaju egzistencija nije identična s esencijom. Tako bi, primjerice, Eskim koji nikad nije vidio slona, kad bi ga zamislio, *ipso facto* doznao da on postoji. Prema tome, Božja egzistencija je nužna, egzistencija drugih stvari samo je moguća i izvedena iz Božje, a pretpostavka Božje neegzistencije po sebi je suprotnost, dok tako s ostalim bićima nije.[4] Svijet kao cjelina slučajan je, ali dani Bog čini ga nužnim, njegova nužnost izvedena je iz Boga. Ovaj ibn Sīnin princip egzistencije iznesen je ukratko; analizirat ćemo ga potanko u skladu sa složenim materijalima koje nam je ovaj mislilac ostavio. To uključuje više nego jedno gledište.

S metafizičkoga gledišta, ova teorija nastoji upotpuniti tradicionalnu Aristotelovu analizu jednoga postojećeg u dva konstitutivna elementa, kao što to bijahu, primjerice, forma i materija. Prema Aristotelu, forma stvari je potpuni zbir njezinih hitnih i univerzalnih kvaliteta koje čine njezino određenje; materija u svakoj stvari jest ono što ima mogućnost primanja tih kvaliteta – forme – čime forma postaje jedno individualno postojeće. Međutim, postoje dvije glavne teškoće u ovoj koncepciji sa stajališta aktualnoga postojanja stvari: prva, da je forma univerzalna i da

[4] *K. al-Nağāt*, Kairo, 1938, str. 224, 11. 21 id. Vidjet će se da klice ontološkog argumenta postoje u daleko razvijenijoj formi u ovom argumentu. Iz toga bi slijedilo da će kozmološki argument zasnovan na Aristotelovom učenju o Prvome Uzroku, biti suvišan u dokazivanju egzistencije Boga. Ibn Sīna, međutim, nije izabrao da konstruira potpun ontološki argument, njegov dokaz koji, kao što ćemo vidjeti docnije, postaje glavnom doktrinom rimokatoličke dogmatičke teologije poslije Akvinskoga, sličniji je Leibnizovu dokazu Boga kao *temelju* svijeta, tj. danog Boga, iz koga ćemo razumjeti egzistenciju svijeta. Ovdje se uzrok i posljedica ponašaju kao premise i zaključak, tj. umjesto da idemo od pretpostavljena učinka ka njegovu uzroku, mi idemo naprijed od jedne nesumnjive premise ka zaključku. Zaista, za ibn Sīnu Bog stvara po racionalnoj nužnosti na osnovi koje također tumači Božansku predspoznaju svih događaja, kao što ćemo vidjeti u njegovu razmatranju o Bogu.

stoga ne postoji. Materija također, kao čista mogućnost, ne postoji, jer se aktualizira samo posredstvom forme. Kako će onda nastati neka stvar s pomoću neke nepostojeće forme i isto tako nepostojeće materije? Druga teškoća proizlazi iz činjenice da, premda Aristotel općenito drži da definicija ili esencija stvari jeste njezina forma, on ipak kaže u nekima značajnim odlomcima (na primjer u *De Anima*, Vol. I, Pogl. 1, 403 a, 27 i dalje), da materija također treba biti uključena u esenciju stvari, inače bismo imali samo parcijalno određenje stvari. Ako dakle gledamo formu i materiju kao konstituente definicije, nikada nećemo doći do aktualne egzistencije stvari. To je stijena koja prijeti da sruši čitavu Aristotelovu shemu objašnjena bića.

Eto zašto ibn Sīna[5] kaže da se forma i materija nikada ne mogu uzeti kao konkretno postojeće, već samo kao esencijalni i akcidentalni kvaliteti. U istome svjetlu on razglaba odnos između forme i materije u *Kitab al-Šifā', (Metafizika* II, 4 i *Metafizika* VI, 1), gdje zaključuje da forma i materija zavise od Boga (ili aktivnog uma) i dalje, da složeno postojeće također ne može biti prouzrokovano samo formom i materijom, već da mora da postoji »još nešto«. Najposlije , u *Metafizici* VIII, 5, on kaže: »Sve osim Jednoga koje je po Svojoj esenciji Jedno i Postojeće, dobiva egzistenciju iz nečega drugog... U sebi ono zaslužuje apsolutnu ne–egzistenciju. Sada ne zaslužuje ne–egzistenciju njegova materija sama bez forme ili njegova forma sama bez materije, već totalitet (materije i forme)«. Zato ibn Sīna nudi tročlanu analizu postojećih materijalnih objekata umjesto tradicionalne grčke dijadičke formule. Valja primijetiti da se zapravo radi o Aristotelovu učenju koje se ovdje razvija. Mnogi su mislili da ibn Sīna slijedi neoplatonički pravac namjesto Aristotelova, ali s ove tačke gledišta, neoplatoničko učenje isto je kao i Aristotelovo, tj. kao dijadička shema forme i materije (jedino prema Plotinu, a pod utjecajem Platona, forme imaju viši ontološki status i postoje u umu Božanstva koje ih čini postojećima u materiji). Nadalje, egzistencija nije stvarni konstitutivni element stvari osim materije i forme, to je više odnos prema Bogu: ako posmatrate stvar u odnosu prema Božanski egzistirajućoj sili, ona postoji nužno, i dalje, nezina je egzistencija inteligibilna; ako se gleda izvan odnosa spram Boga, njezina egzistencija gubi svoju inteligibilnost i značenje. To je onaj relacijski aspekt koji ibn Sīna određuje terminom *akcident* pa kaže da je egzistencija akcident.

Sve otkako se javila ibn Rušdova kritika ibn Sinina učenja – koji uz ostalo, optužuje ibn Sīnu da se ogriješio o određenje supstancije kao nečega što postoji po sebi, i kritika Akvinca koji, premda prihvaća distinkciju između esencije i egzistencije i stoji pod izravnim utjecajem ibn Sīne, slijedi ibn Rušda u njegovoj kritici – jednodušno mišljenje zapadnih historičara srednjovjekovne filozofije u biti bi se svodilo na to da je egzistencija prema ibn Sīni, upravo jednime od akcidenata, primjerice okrugao, crn etc. Rekli smo da, kada ibn Sīna govori o egzistenciji

[5] Ovaj odjeljak je izveden iz F. Rahmanova članka »Esencija i egzistencija u Avicenne«, u *Mediaeval and Renaissance Studies*, Oxford, 1958, premda neka nova razmatranja dodana ovdje mijenjaju izlaganje unekoliko.





kao akcidentu *u odnosu prema objektima (kao različit od esencije)*, on pod time upravo misli na odnos prema Bogu; stoga egzistencija nije običnim akcidentom. Dalje, kad bi egzistencija bilo akcident, moglo bi se prestati maštati o njoj i nastaviti govoriti o objektu, kao što bi se moglo i u slučaju drugih akcidenata i, zapravo, u tome slučaju bi ibn Sīna bio natjeran misliti slično majnongianskom gledištu; ovo mišljenje zastupali su i mnogi muslimani mutakallimūni: nepostojeće mora da »postoji«, u posebnom smislu riječi! Ali to je doktrina kojom ibn Sīna ismijava. Čitava rasprava o ovome može se naći u članku naznačenom u bilješci br. 5 ovoga poglavlja. Ovdje ćemo uzetio samo dijelove gdje naš filozof kritizira stajalište onih koji misle da nepostojeća »stvar« mora ipak »postojati« u izvjesnome smislu tako da mi možemo govoriti o njoj. On kaže (Kitabi al-Šifa, Metaforika I, 5): »Oni koji prihvaćaju ovo stajalište zapravo misle da među stvarima koje možemo znati (tj. s kojima se možemo upoznati) i o kojima možemo govoriti, su stvari kojima, u carstvu ne-bića, *ne-egzistencija pripada kao atribut*. Obaj tko želi znati više o ovome treba dalje konzultirati besmislicu o kojoj oni govore i koja ne zaslužuje razmišljanje. Zaista, prema ibn Sīnu, ideje egzistencije i jedinstva su u prvom redu one od kojih valja početi. Ovi neizvedeni pojmovi osnovom su naše primjene drugih kategorija i atributa na svari i, stoga one prkose definiciji, jer definicija mora obuhvatiti i druge pojmove koji su sami izvedeni (*Metaforika* I, 5).

Vidjet će se da ovaj problem nije više samo metafizički, već da ima veze s logikom. Ibn Sīna je pokušao dati vlastiti odgovor na ovo pitanje. Kako je moguće da govorimo o nepostojećemu i što ono znači? Njegov odgovor je da mi to možemo jer dajemo ovim objektima »izvjesnu vrstu egzistencije u umu«. Ali, posve je sigurno da naše individualne slike ne mogu tvoriti značenje ovih entiteta iz jasna razloga da, kada govorimo npr. o prostornosti, ona mora imati neko objektivno značenje. Ipak je istina da je ibn Sīna vidio temeljnu teškoću logičke egzistencije. I sama naša moderna logika, unatoč svojim izvanrednim tehnikama i izvjesnim dragocjenim distinkcijama, ne čini se bližom rješenju. Ona se uporno trudi dokazati da, kad god ja govorim o prostornosti, iako ova ne postoji, ja ne govorim o »stvari«, o nekome pojedinom objektu, već samo o generičkom objektu ili skupu osobina. Međutim, je li tome doista tako? Je li besmisleno kazati da »individualna prostornost o kojoj sada govorim ima ovu ili onu osobinu«? Nadalje, glavni problem jest izraz »nakupina ili skup osobina« – što je to čemu one pripadaju i o čemu ja tvrdim da se govori?

Osim značenja »akcidenta« kao specifičnog i jedinstvenog odnosa nečega postojećeg prema Bogu, termin »akcident« u ibn Sīne ima drugo neortodoksno filozofsko značenje. On se tiče odnosa konkretno postojećega prema njegovoj esenciji ili specifičnu obliku što ga ibn Sīna također naziva akcidentalnim. Upotreba termina »akcident« je sveprožimajuća u filozofiji ibn Sīne i bez znanja i razumijevanja njegova tačnog značenja, može doći do pogrešnih interpretacija njegova učenja i temeljnih postavki. *Dakle, kad god se dva pojma posve jasno razlikuju jedan od drugoga, oni se moraju odnositi na dva različita ontološka entiteta, kao što smo kazali*

*gore, i dalje, kada god dva pojma dolaze u nekoj stvari zajedno, ibn Sīna opisuje njihov međusobni odnos kao akcidentalan, tj. kao da se htjelo da budu zajedno ali se svaki mora naći kao postojeći za se.* To je slučaj, na primjer, između esencije i egzistencije, između univerzalnosti i esencije.

Prema ibn Sīni, esencije postoje u Božjem umu (i u umu aktivnih inteligencija) *prije* individualnih egzistencija koje ih potvrđuju u izvanjskome svijetu, a one također postoje i u našim umovima *poslije* individualnih egzistencija. Međutim, ove dvije razine egzistencije neke esencije vrlo su različite. One se razlikuju ne samo u tome što je jedna kreativna, a druga imitativna: u svome istinskom biću, esencija niti je univerzalna niti partikularna, esencija je upravo – esencija. Ibn Sīna kaže (*K. al-Šifā'*, »Isagoge to Logic«, Kairo, 1952, str. 65–69; također ibid. *Met.* V, 1) da su i partikularnost i univerzalnost »akcidenti« koji se događaju ili zbivaju esenciji. Univerzalnost se događa samo u našim umovima, pa ibn Sīna zauzima strogo funkcionalan stav prema univerzalijama: naš um apstrahira univerzalije ili opće pojmove kojima je osposobljen da se bavi svijetom beskonačnih različitosti sažeto i naučno dovodeći u vezu jednu identičnu mentalnu konstrukciju s jednim brojem objekata. U vanjskome svijetu esencija ne postoji izuzev u nekome metaforičkom smislu, tj. u smislu u kojemu jedan broj objekata sebi dopušta da bude razmotren kao identičan. Postojeće u vanjskome svijetu su pojedinačni konkretni objekti, od kojih ni dva ne mogu biti posve ista. On kaže: »Nemoguće je da pojedina esencija postoji identično u mnoštvu« (*Met.* V, 2), i ponovno, »ona (tj. apsolutna ljudskost) nije ljudskost od Amra; ona se razlikuje od njegove zahvaljujući određenim okolnostima. Ove određene okolnosti igraju ulogu u pojedinačnoj osobi Zaida... *a također i ulogu u »čovjeku« ili »ljudskosti« utoliko ukoliko se odnosi na njega*« (*Met.* V, 1). Posebno je jasno iz ovoga posljednjeg stava da »esencija« prividno biva izmijenjena u svakome pojedincu. Eto zašto moramo reći da je, ako esenciju gledamo kao univerzalnu, konkretna određena egzistencija nešto *izvan* i *iznad* esencije, ona je nešto dodano esenciji, ona je »akcident« esencije. Valja nam još izdvojiti dvije stvari: prvo, egzistencija je nešto što nije dodano postojećim objektima – to bi bilo apsurdno – nego esenciji! To je stoga što je svaka stvar, bilo da postoji ili ne, dapače, bilo da *može* postojati ili uopće ne, što je svaki pojam *»nešto« od čega je moguće sačiniti iskaze bilo pozitivne, bilo negativne.* Zapravo, čak je »ne–postojeće« »nešto« jer je o njemu moguće govoriti! Međutim, pozitivno individualno postojeće više je nego prosto »nešto« [Ova distinkcija između »nečega« i postojećega što je razmatra ibn Sīna (*Met.* 1, 5), a što je nejasno ponovljeno i u savremenoj logici, izvorno je stoička (vidi *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Vol. II, str. 117)]. Stoga ibn Sīna kaže da, ako se egzistencija pripiše esenciji, ta egzistencija biva ekvivalentna izričaju »jest nešto« te stoga takvi stavovi nisu »korisni«. Međutim stavovi o postojećemu informativni su i korisni, jer dodaju esenciji nešto novo. Drugo, moramo primijetiti da, premda ibn Sīna na raznim mjestima govori o materiji kao principu mnoštva formi i esencijâ, on nikada ne kaže da je materija princip pojedinačne egzistencije. Jedini princip individualne egzistencije jest Bog – Davalac postojanja;





materija je slučajni i neredoviti princip egzistencije koji dopunjuje vanjske atribute mnoštva.

Naveli smo značajan broj citata iz ibn Sīne pri razmatranju ovoga problema, ne samo zbog toga što je to izvanredno značajno za njegovu filozofiju, već i zbog toga što postoji veliki broj bitnih zabuna u tradicionalnom razmatranju ovog pitanja pa je razjašnjenje termina »egzistencija«, »akcident« u ovom pogledu i »esencija«, nezaobilazno.

## B

## *Odnos tijelo–um*

Poput Aristotela, ibn Sīna naglašava čvrstu vezu uma i tijela; ali dok Aristotelov čitav tok mišljenja odbacuje stajalište o dvije supstancije, ibn Sīna zauzima stav radikalnog dualizma. Koliko su ova dva aspekta njegova učenja međusobno spojiva, drugo je pitanje: ibn Sīna zacijelo nije izveo svoj dualizam da bi razvio sasvim poredben , okazionalistički prikaz odnosa um – tijelo. Njegove primjedbe su ipak i zanimljive i umne. Prvo ćemo iznijeti njegove argumente za stav o dvije supstancije, a potom ćemo razmotriti njihovu povezanost. Da bi dokazao da je ljudska duša supstancija sposobna da egzistira nezavisno od tijela, naš filozof koristi dva dokaza: jedan poziva na izravnu samosvijest, a drugi nastoji dokazati nematerijalnost uma. Možemo odložiti njegovo učenje o umu dok ne razmotrimo njegovu teoriju spoznaje; ovdje ćemo izložiti i razglabati njegov prvi dokaz. Zapravo, prema njegovu mišljenju, to je izravan put dokazivanja netjelesne supstancijalnosti duše što djeluje ne kao dokaz, već kao otvarač očiju (*Kitab al-Šifa*, »Psihologija«, V, 7).

Ibn Sīna je izložio ovaj dokaz u prvome poglavlju psihologijske knjige *Kitab al-Šifa*, a potom ponovo izložio i razmotrio u pretposljednjem poglavlju iste knjige. Pretpostavimo, kako on kaže, da je osoba stvorena kao odrasla, ali pod takvim uvjetima da je rođena u praznini gdje tijelom ne dotiče ništa i gdje ne može opažati i razumjeti ništa od vanjskoga svijeta; pretpostavimo da ne može vidjeti niti vlastito tijelo, tako da nema nikakvih osjetilnih percepcija: i takva osoba ipak će utvrditi postojanje svog ja kao čisto duhovnog entiteta. Sada to što je utvrđeno nije isto kao ono što nije utvrđeno. Um je, stoga, supstancija nezavisna od tijela. Naš filozof ovdje opisuje jedan imaginaran slučaj, ali njegovo stvarno stajalište, poput Descartesova, jest da možemo misliti izvan naših tijela i tako sumnjati u njihovu egzistenciju, ali ne možemo misliti izvan našega uma.

O bliskosti ibn Sīnina argumenta Descartesovu *cogito ergo sum* već su historičari filozofije govorili: Zapravo čitav ovaj trend inspiriran je Plotinovom tezom o odvojenosti uma od tijela.[6] Međutim, postoji značajna razlika između ibn Sīnine i Descartesovih formulacija; kada je riječ o

[6] Isti razvitak bio je i na Zapadu, a počeo je s Augustinom, pa onda ponovno s neoplatoničkim utjecajima.

Descartesu, pitanje se može postaviti i bilo je postavljeno: je li egzistencija sopstva stvar zaključka ili neposredna činjenica svijesti? Ma kakav bio odgovor na ovo pitanje, nema sumnje u to da je svijest ili »ja mislim«, konstitutivno i nužno uključena kod Descartesa u ono »ja jesam«. Tome je do te mjere tako, da »ja mislim« i »ja jesam« u Descartesa imaju isto značenje.[7] Kako je to polazište, svijest o sopstvu i njegovoj egzistenciji ne bi mogli biti međusobno logički nevezani. Kod ibn Sīne, međutim, iako postoji element svijesti, jer »netko može utvrditi vlastitu egzistenciju«, on ipak postoji samo kao način lociranja sopstva: to je slučajna činjenica, a ne logička nužnost. Ibn Sīna stoji negdje po sredini između Descartesa i Plotina jer, prema Plotinu, svijest budući odnosom, ne označava krajnji samoidentitet već vrstu drugosti; u potpunom samoidentitetu svijest mora posve iščeznuti.

Dokaz koji nastoji uspostaviti dualizam sumnjajući ili odbacujući egzistenciju tijela, može biti nazvan dokazom iz apstrakcije zato što izdvaja psihičke funkcije iz cjelovitih funkcija organizma. Njegova bitna slabost jest, očito, u inzistiranju na prestanku uloge tijela u nečijoj svijesti – mišljenjem izvan tijela. Kad bi se problem mogao riješiti jednostavnim nadzorom sopstva, ništa ne bi bilo lakše. Čini se da je ibn Sīna osjećao da je ovaj stav podložan kritici, pa kaže (»Psihologija«, V, 7): (Ako je moje sopstvo identično s bilo kojim tjelesnim dijelom), »što će reći sa srcem ili mozgom, ili zbirom takvih dijelova, ili ako je njihovo odijeljeno ili totalno biće ono kojega sam svjestan kao mojega sopstva, onda će biti nužno da moja svijest o meni samome bude moja prava svijest o ovim dijelovima; nije, naime, moguće da jedna stvar bude spoznata i nespoznata u istome smislu«. U nastavku kaže: »Zapravo, ja ne znam s pomoću samosvijesti da imam srce ili mozak, već to saznajem ili osjetima (iskustvo) ili na osnovi svjedočanstava.« Mislim, po onome što znam da je moje sopstvo, ono što mislim kada kažem: vidjeh, spoznah, djelovah, »a svi ti atributi pripadaju *meni*«. Međutim, ibn Sīna oklijeva razmotriti moguću primjedbu: ako nisi svjestan da je tvoje sopstvo tjelesni dio, nisi niti izravno svjestan da je to tvoja duša, odnosno um.

Ibn Sīnin odgovor na ovu primjedbu glasi: »Kad god predstavljam tjelesne atribute onome nečemu što je izvorom mojih mentalnih funkcija, nalazim da ne mogu prihvatiti te atribute« i tako ovaj netjelesni entitet mora biti duša. Ovdje jasno vidimo da je dokaz uzeo novi okret, a fenomen izravne svijesti dopunjen je daljnjim promišljanjem prema činjenici da je nespojivost mentalnih i fizičkih kvaliteta takva da oboje ne može pripadati jednoj supstanciji. To je vječni argument za teoriju o dvije supstancije, tj. onome da su mentalni i fizički atributi kvalitativno različiti.

Iz prihvatanja stajališta da je um supstancija, slijedi tautologija da je um jedinstvo, što se ibn Sīna ne libi više puta ponoviti. Zapravo, oba načela tj. zbiljnost sposobnosti i jedinstvenu prirodu duše, on podjednako

[7] Meditations II: »Što sa mišljenjem? Ovdje nalazim da je mišljenje atribut koji mi pripada; ono se samo ne može odvojiti od mene. Ja jesam, ja postojim, to je sigurno. Ali, kako često? Upravo kada mislim; jer može biti slučaj da ako posve prestanem misliti, posve prestanem postojati... govoreći precizno, ja nisam ništa više, do stvar koja misli.«





naglašava. Istinitost mentalnih sposobnosti utemeljio je Aristotel, ali su se time dalje bavili njegovi komentatori, napose Aleksandar Afrodizijski. Ibn Sīna je posvetio posebno poglavlje ovom pitanju (»Psihologija«, I, 4) gdje utemeljuje mnoštvo sposobnosti na kvalitativnim razlikama između mentalnih operacija. Ipak, on često spoznaje prijeku potrebu jedne integrativne veze (*ribāt*) za različite operacije.[8] Zapravo, on izjavljuje da su čak vegetativne i percepcijske funkcije u čovjeku, na primjer, specifično različite od onih u biljaka i životinja, zahvaljujući racionalnosti čovjekovoj koja prožima i mijenja narav svih njegovih funkcija. Ovaj integrativni princip je um sâm.

Duša u svome stvarnom biću jest nezavisna supstancija i naše transcendentalno sopstvo. Mi ćemo se vratiti njezinoj transcendenciji kada budemo razmatrali ibn Sīninu teoriju spoznaje u slijedećem odjeljku. Ovdje ćemo primijetiti samo da su ibn Sīnini argumenti za besmrtnost duše utemeljeni na stajalištu da je duša supstancija, da to nije forma tijela s kojim bi bila čvrsto vezana nekom vrsti mistična odnosa. Postoji u duši koja niče iz odvojene supstancije aktivne inteligencije, istodobno s pojavom tijela određenoga temperamenta, neko nastojanje da se spoji s tim tijelom, štiteći ga i usmjeravajući ka međusobnoj koristi. Dalje, pošto je duša netjelesna, ona je prosta supstancija, a to joj osigurava nerazrušivost i opstanak čak i kada tijelo propadne.

Međutim, ako je na transcendentalnoj razini duša čisti duhovni entitet, a tijelo ne ulazi u njezino određenje čak niti kao relacijski pojam, na fenomenalnoj razini tijelo mora biti uključeno u određenje duše kao što građevina ulazi u određenje (određena) graditelja. Eto zašto ibn Sīna kaže da studij fenomenalnog aspekta duše jest područje prirodne znanosti, dok njezino transcendentalno biće pripada studiju metafizike. Ali, kako na fenomenalnoj razini postoji između svake duše i tijela *mistika* ono što ih isključivo čini primjerenima jedno za drugo – shvatili mi tu *mistiku* ili ne – slijedi da je preseljenje duša nemoguće (odbacio ga je već Aristotel koji nije prihvaćao stajalište o dvije supstance). Zapravo, *mistika* je i uzrok i učinak individualnosti sopstva. Stoga ibn Sīna potpuno odbacuje ideju o mogućem identitetu dviju duša ili ega spojena s Božanskim Egom, te naglašava da opstanak mora biti individualan. Iz iskustva znamo da je

[8] Ovdje se može postaviti zanimljivo pitanje o jedinstvu uma; vidjeli smo da je kvalitativna nejednakost između mentalnih i duhovnih fenomena iznudila njihovo pripisivanje različitim supstancama. Ovu činjenicu snažno je naglasio u naše doba G. F. Stout koji u svome djelu *Mind and Matter*, gdje postavlja »Princip generičke sličnosti« za čine i postupke ako se ovi moraju steći u jednoj supstanciji. C. D. Broad odbacuje ovaj dualizam u djelu *Mind and Its Nature* polazeći od toga da se ne može postaviti nikakav kriterij na temelju kojega bi se ocijenilo koliko treba biti velika kvalitativna razlika da bi nas upozorila na to da fenomene pripišemo različitim supstancijama. Sâm Broad favorizuje »teoriju mješavine« uma i tijela, pa implicite daje snagu istome principu kvalitativne sličnosti i razlike koji nastoji odbaciti. Jer, zašto bi inače postojala nužnost za »mješavinu«?

Ipak, ako prihvatimo sve posljedice ovoga principa, možemo pitati što tvori sličnost između mentalnih čina takvima da ih se pripisuje jednoj supstanciji? Jer, nadanje, htijenje, mišljenje međusobno su različiti fenomeni. Prema savremenoj tradicionalnoj filozofiji, svijest može biti opći kvalitet koji zadovoljava ovaj princip a, zapravo, na nju se gledalo kao na materijal od kojega su sačinjeni mentalni fenomeni. Ako ovo prihvatimo, slijedilo bi da nesvjesne želje, strahovi i nade nisu mentalni.

svaka individua svjesna svog samoidentiteta koji ne može poljuljati razlog bilo koje vrste; naš filozof je tako žustar u afirmiranju individualiteta ličnosti da kaže (»Psihologija«, V, 3) da čak kvalitativna priroda intelektualnih operacija u raznih individua može biti različita – stav koji bi mogao šokirati ne samo platoničare i neoplatoničare, već čak možda i Aristotela. Naime, prema općoj grčkoj doktrini, barem um predstavlja kvalitativni identitet čovječanstva – stav koji je docnije ibn Rušd gurnuo prema njegovim logičkim ekstremima.

Odnos između duše i tijela tako je tijesan da može utjecati na um. Ne treba ni pominjati da svi ostali psihofizički akti i stanja imaju oba aspekta – mentalni i fizički – to je i sam Aristotel govorio. Međutim, Aristotelovo učenje je, ako ne otvoreno materijalističko, a ono kvazimaterijalističko, a s obzirom na to da ili govori o dvostrukome aspektu svakoga stanja ili operacije, ili odlučno naglašava utjecaj tijela na mentalne fenomene, posve je suprotno ibn Sīninu. Zaista, stalno naglašavanje utjecaja uma na tijelo jest originalno obilježje Aristotelove filozofije. Dok kod njega život i um daju novu dimenziju materijalnome organizmu, u ibn Sīne, pod utjecajem neoplatonističkog mišljenja i njegove vlastite metafizičke sklonosti, ovo više ne ostaje jednom dimenzijom. Materijalna strana prirode prožeta je i obuhvaćena njezinom mentalnom i duhovnom stranom, čak iako je kao medicinar nastojao sačuvati značaj fizičke konstitucije, napose u slučaju karaktera emocija i nagona. Kao što ćemo vidjeti, njegovo medicinsko umijeće pomoglo mu je da odmjeri domet mentalnog utjecaja na očita tjelesna stanja.

Najopćenitije, utjecaj uma na tijelo vidljiv je u voljnu kretanju: kad god um zaželi da pokrene tijelo, ono se potčinjava. U svome razrađenom tumačenju o animalnom kretanju ibn Sīna nabraja četiri stanja, umjesto Aristotelova tri. Ta tri stanja prema Aristotelu su: (1) imaginacija ili razum, (2) želja, (3) kretanje mišića. Ibn Sīna je podijelio ovo drugo na (1) želju i (2) impuls (*iġmā'*) jer, kako kaže, ne može svaka želja pokrenuti akciju, već samo ona impulsivna, bila svjesna, bila nesvjesna. Druga i značajnija razlika između ibn Sīne i tradicionalnoga stajališta jest da, prema potonjemu, početak tjelesnog pokreta mora uvijek biti u spoznajnome stanju, bila to imaginacija ili razum. Ibn Sīna kaže da, iako u većini slučajeva spoznajni čin prethodi afektivnome i voljnom, to ne vrijedi za sve slučajeve. Tako čitamo (»Psihologija«, IV, 4): »Sve sposobnosti (apetitivne i voljne) slijede i imaginativne sposobnosti... Katkada se događa – na primjer, u slučajevima fizičkog bola – da naš prirodni impuls pokušava ukloniti uzrok bola i tako započima proces pobuđivanja imaginacije. U tom slučaju ove (apetitivne) sposobnosti su te koje tjeraju imaginaciju svrsi samih tih sposobnosti, upravo kao što je u većini slučajeva, imaginativna sposobnost ta koja nagoni (apetitivnu i konativnu) sposobnost ka objektu imaginacije«. Tako prema ibn Sīni, početak animalnoga kretanja može biti u afekcijama kao i u spoznajnim stanjima. Psihološki, ovo ima veliko značenje i predstavlja napredak u odnosu na čista i jednostrana intelektualna tumačenja tradicionalne filozofije.

Ovdje smo došli do druge razine utjecaja uma na tijelo, tj. do one emocija i volje. Ibn Sīna nam govori iz svoga medicinskog iskustva da,





fizički bolestan čovjek čistom snagom volje može postati zdrav, a isto tako, zdrav čovjek može postati stvarno bolestan ako je progonjen fiksnom idejom bolesti. I dalje, ako se poprijeko na dobro ugažen put postavi daska, po njoj se može dobro hodati, ali ako se ista daska stavi kao most preko provalije, preko nje će se teško prijeći, a da se ne padne. »To je zbog toga što on predočava sebi (mogući) pad tako snažno da prirodna moć njegovih udova odgovara tome« (»Psihologija«, IV, 4). Jake emocije, primjerice, mogu razoriti narav organizma i rezultirati smrću, kroz utjecaj vegetativnih funkcija: »To se događa kad dođe do prosuđivanja u duši; prosuđivanje je čisto vjerovanje pa ono ne utječe na tijelo; do toga dolazi ako je vjerovanje praćeno zadovoljstvom ili tugom« (»Psihologija«, I, 3). Zadovoljstvo i tuga također su mentalna stanja, kaže ibn Sīna dalje, ali oni proizvode vegetativne funkcije. Nadalje, ne držimo nemogućim da se duši nešto dogodi, i da potom uslijede afekcije karakteristične po samo tijelo. Imaginacija, utoliko ukoliko je spoznaja, sama nije fizičkom afekcijom, ali se može dogoditi da se neki tjelesni organi, seksualni na primjer, povećaju... U stvari, kada je ideja čvrsto uspostavljena u imaginaciji, ona nužno traži promjene u prirodi... (*ibid.*, IV 4). I upravo kao što su nam rekli: ideja zdravlja u liječnikovu umu uzrokuju stvarno zdravlje u pacijentu, a jednako tako duša utječe na tijelo; jedino liječnik liječi instrumentima, duša to čini bez njih.

Ako je duša dovoljno jaka ona može izliječiti i razboljeti čak drugo tijelo bez instrumenata. Ovdje ibn Sīna dokaz izvodi iz fenomena hipnoze i sugestije (*al-wahm al-'āmil*). On koristi ova objašnjenja da bi pokazao mogućnost čuda koja su dio rasprava o proročima. Ovdje ćemo ponoviti ranije rečeno da je, prema ibn Sīni duša pripojena isključivo jednome tijelu. Naša razmatranja nisu nikada pokazala da ona može transcendirati vlastito tijelo kako bi utjecala na druge. To bi bilo moguće samo kad bi duša postala slična univerzalnoj duši, kakva je nekoć bila.

Na tim osnovama ibn Sīna prihvata stvarnost fenomena kao što su »zle oči« i magiju općenito. Treba primijetiti da je utjecaj emocija na tijelo bio poznat i razmatran u kasnom helenizmu – osobito od stoičke koncepcije principa »simpatije« u prirodi i Plotinove razrade toga principa, međudjelovanje um – tijelo tumačeno je na tim načelima. Ono što je znanstveno novo u ibn Sīne jest da on također objašnjava fenomene kao magiju, sugestiju i hipnozu i općenito, utjecaj jednog uma na druga tijela i umove pripisujući ih osobinama utjecajnoga uma. U helenizmu su bili prihvaćeni ovi fenomeni, ali su ih držali izuzetno okultnima. A u praznovjerju kasnoga helenizma, praznovjerju koje brbljivo širi misteriju, »simpatiji« je dan okultni pravac. Magijske karakteristike pripisivane su posebnim objektima – metalima, životinjama, itd., kroz koja je magičar ili hipnotizer djelovao ili trebao djelovati na bogove ili duhove da intervenišu u carstvu prirode i da proizvedu okultni učinak. Međutim, jedini princip koji ibn Sīna prihvata – a ovdje on naglašava jednu danas modernu činjenicu – jest da pripisuje efikasnost specijalnoj konstituciji samoga uma. Ovo počiva na premisi da po prirodi utječe na materiju i da se materija treba potčiniti umu, pa ibn Sīna neće imati čudotvornih čina: »To je stoga što je duša (izvedena iz) određenih (viših) principa koji ogrću

materiju formama sadržanim u njima, tako da te forme doista konstituiraju materiju... Ako ovi principi mogu dati materiji forme konstitutivne za prirodne vrste... nije nemoguće da mogu dati i kvalitete bez ikakve potrebe za fizičkim kontaktom, akcijom, ili afekcijom... Forma koja postoji u duši jest uzrok koji se pojavljuje u materiji« (»Psihologija«, IV, 4). Razlog za ovu veliku promjenu jeste taj da, u poznome helenizmu, ljudska duša izgubi svoj dignitet, a ljudi se oslanjaju sve više i više na tumačenja »paraprirodnih« fenomena, na intervenciju bogova.

## C

## *Spoznajna teorija*

U skladu s grčkom tradicijom, ibn Sīna opisuje svu spoznaju kao izvjesnu vrstu apstrakcije forme poznate stvari od strane spoznavatelja. Naglasak stoji na stepenima ove moći apstrahiranja u raznim kognitivnim sposobnostima. Tako osjetilna percepcija treba materiju za svoj spoznajni akt; imaginacija je lišena prisustva stvarne materije, ali ne može misliti bez materijalnih dodataka i akcidenata, koji daju slici njenu posebnost, dok je jedino u umu čista forma spoznata u svojoj univerzalnosti. Ibn Sīna je najvjerojatnije razradio ovu teoriju »stepenâ apstrakcije« kako bi izbjegao kritiku kojoj je bila izložena Aristotelova teorija spoznaje (spoznaja je apstrakcija forme »bez pripadajuće materije«) tj. ako je percepcija spoznaja same forme, kako znamo da ta forma postoji u materiji? Zapravo, kako uopće znamo da materija uopće postoji?

Ibn Sīnin stav o percepciji jest onaj naivnoga realizma, poput Aristotelova i onoga njegovih komentatora, koji su zauzimali reprezentacijsko gledište o percepciji. Međutim, pod udarom kritike skepticizma i relativizma koji je izbacio relativnost percipiranih kvaliteta, ovaj reprezentacijski stav znatno se modifikovao, pa je ibn Sīna najposlije prihvatio kvaziuzročno ili, točnije, relacijsko stajalište perceptivnih kvaliteta, tj. objekata koji imaju određene stvarne kvalitete u sebi, a javljaju se ovda – onda, pod ovakvim ili onakvim okolnostima, tu ili tamo. To je razlog za izvjesne subjektivističke stavove kod ibn Sīne. On nastoji razlikovati *primarne* od *sekundarnih* kvaliteta: *primarni kvaliteti* su subjektivni, to su stanja uma onoga tko percipira; *sekundarni kvaliteti* su oni izvanjskoga svijeta. On nije vidio osnovne teškoće ovoga stava jasno kao mi danas. Međutim, njegova koncepcija se ponovno javlja u zapadnoj srednjovjekovnoj filozofiji kao distinkcija između psihološkoga ili »intencionalnog« objekta i stvarnog objekta, distinkcija koju će docnije razviti Locke kod razlikovanja primarnih od sekundarnih perceptivnih kvaliteta.

Kamen-temeljac ibn Sīnina učenje jest njegova distinkcija unutrašnje od izvanjske percepcije; izvanjska percepcija je operacija izvanjskih pet osjetila. Ibn Sīna razlikuje pet sposobnosti unutrašnje percepcije premda pokazuje veliku neodlučnost oko ovoga pitanja (vidi »Psihologija«, IV, I). Njegov glavni cilj je da odvoji različite funkcije ili operacije na kvalitativnoj osnovi i svakako, još jednom spomenimo njegov princip, da svakoj





jasnoj ideji mora odgovarati distinkcija u stvarnosti. Zapravo, njegovo shvaćanje unutrašnjih osjeta nema preteče u povijesti filozofije; prvi unutrašnji osjet je *sensus communis*, ishodište svih osjeta. On upotpunjava osjetilne činjenice u utiscima. Sensus communis mora biti unutrašnji zbog toga što nijedno od pet vanjskih osjetila nije sposobno za ovu funkciju. Drugo unutrašnje osjetilo jest *imaginativna sposobnost* utoliko ukoliko čuva perceptivne slike. Treća sposobnost je ponovno *imaginacija* ukoliko djeluje na ove slike, kombinacijom i odvajanjem. U čovjeku, ova sposobnost je prožeta razumom tako da njegova imaginacija može promišljati i stoga je sjedištem praktičkoga uma. Četvrta i najznačajnija unutrašnja sposobnost se zove *wahm* – na Zapadu znana kao *vis aestimativa:* ona percipira nematerijalna kretanja kao što su korisnost, štetnost, ljubav i mržnja u materijalnim objektima i zapravo je osnovom našega karaktera, bila pod utjecajem razuma ili ne. Peto unutrašnje osjetilo čuva u sjećanju ove pojmove koje sâm naziva »intencijama« (*ma'āni*).

Učenje o *wahmu* najoriginalnijim je elementom ibn Sīnina psihologijskog učenja i vrlo je blisko onome što su moderni psiholozi opisali kao »nervni odgovor« subjekta na dani objekt. U Aristotela ovu funkciju izvodi imaginacija ili percepcija sama, ali ibn Sīna tvrdi da nas percepcija i imaginacija izvještavaju samo o perceptivnim kvalitetima stvari, o njezinoj veličini, boji, obliku etc.; ona ne govori ništa o njezinu karakteru ili »značenju« za nas, što mora biti otkriveno i shvaćeno s pomoću unutrašnje sposobnosti organizma. U stoika imamo perceptivno-moralnu *teoriju oikeiosisa* ili *prilagođavanja* prema kojoj sve što je percipirano izvanjski, osjetilima, biva interpretirano »iznutra«, dušom, kao nosiocem određenih vrijednosti. Međutim, stoici su u prvome redu usmjereni na razvitak moralne osobe u čovjeku; ibn Sīnino učenje o *wahmu*, s druge strane, unatoč njegovu moralnom značaju, ponajprije je čisto psihologijska doktrina, koja tumači naše instinktivne i emocionalne odgovore na okolinu.

Ovaj *nervni odgovor* djeluje na raznim razinama. Na jednoj, on je čisto instinktivan – npr. kad ovca prvi put osjeti vuka i bježi od njega, ili kada majka instinktivno osjeća ljubav prema svom djetetu. Javlja se bez prethodna iskustva i otuda kroz izvjesnu vrstu »prirodne inspiracije« ugrađene u konstituciju organizma. Drugo, djeluje na »kvazi-empirijskoj« razini (»Psihologija«, IV, 3), – združivanjem ideja ili slika pamćenja. Pas kažnjen štapom ili kamenom povezuje sliku objekta i »intenciju« bola i, kada vidi ponovno te objekte, bježi. Fenomen izravne asocijacije može postati neizravan i iracionalan; to se javlja kod životinja, a i kod manje razumnih ljudskih bića; neki ljudi koji su iracionalno povezali žutu boju meda s bojom i gorkim okusom žuči ne jedu med i, zapravo, čim je vide iskazuju simptom osjećaja gorkoga. Ovaj princip združivanja pojavljuje se kasnije kod Leibniza *(Monadologija)*, a princip iracionalne ili automatske asocijacije više u savremenoj eksperimentalnoj psihologiji pod nazivom »uvjetovani refleks«. Kako *wahm* perceptivno predskazuje na osnovi združivanja ideja, za koje ibn Sīna kaže da postoji bezbroj uzroka (dodirivanje, sličnost, itd.), njihova perceptivna procjena može katkada biti pogrešna. Aristotel je primijetio ovu pogrešku percepcije ali je nije

mogao objasniti jer nije razlučio utjecaj prethodnog iskustva na sadašnje percepcijsko prosuđivanje.

Došli smo do učenja o umu koje je ibn Sīna vrlo pomno razradio; on je prenio u svoje učenje teoriju o razvoju ljudskoga uma koju je najavio vrlo kratko i nejasno Aristotel, a kasnije ju je razradio Aleksandar Afrodizijski i potom, al-Fārābi. Međutim, ibn Sīna dodaje svoje sasvim nove i originalne interpretacije; za početak, razlikuje potencijalni um u čovjeku od aktivnoga uma izvan čovjeka kroz čiji se utjecaj i vođstvo potencijalni razvija i sazrijeva. Problem je u nastanku ljudskog saznanja, što je objašnjeno usvajanjem nadljudskoga transcendentnog uma, koji daje spoznaju ljudskome umu kad je ovaj spreman.

Nasuprot Aleksandru, al-Fārābiju a možda i Aristotelu, ibn Sīna kaže da je potencijalni um u čovjeku nevidljiva, nematerijalna, neuništiva supstancija, premda je stvoren u određeno vrijeme i kao nešto lično za svakoga pojedinca. To ima značajne religijske konzekvence jer, dok prema al-Fārābiju samo ljudi razvijenog uma nadživljavaju, a ostali nestaju zauvijek sa smrću, ibn Sīna kaže da vrijedna ljudska duša nije smrtna (prema Aleksandru Afrodizijskom, čak je aktualizirani um uništiv tako da nijedna duša nije besmrtna). Nematerijalnost uma ibn Sīna je dokazao razrađeno i skolastički bez presedana, s osnovnom idejom da, pošto su ideje ili »forme« nedjeljive, ne može se reći da mogu biti lokalizirane u bilo kojemu materijalnom organu.

U objašnjenju intelektualne operacije i načina sticanja spoznaje leži najoriginalniji aspekt njegova učenja. Dok prema peripatetičarskoj doktrini, koju je prihvatio al-Fārābi, univerzalno koje je objekt intelektualnog akta, biva apstrahirano iz pojedinačnosti osjetilnog iskustva, za ibn Sīnu ono proizilazi izravno iz aktivnog uma. Peripatetičarska tradicija dala je ovakovo tumačenje nastanka *općeg* iz percepcijskog iskustva: prvo, percipiramo nekoliko sličnih individua; to se slaže u memoriju, a poslije ove stalne operacije svjetlo aktivnog uma »osvjetljava« ih tako da bitna priroda zajednička svima pojedinačnostima proizilazi *iz* njih. Ova teorija niti je nominalistička niti realistička: ona kaže da je opće više od onoga što primjeri i slučajevi iz iskustva daju umu, ali kaže da univerzalno *leži* na izvjestan način u ovim primjerima. Opće se ne može pojaviti iz slika osjeta, jer ono nije tamo, kaže ibn Sīna. Dalje, kao što smo već vidjeli, esencija prema ibn Sīni nije stvarno univerzalna: ali ona se ponaša kao takva kada je u *našim* umovima. Pored toga, zbir djelomičnih iskustava ne može biti zbiljski dostatan da proizvede univerzalnu esenciju koja je primjenljiva na beskonačne instance. On stoga izjavljuje da je zadatak naših umova da »promisle« i reflektiraju pojedinosti osjetilnog iskustva. Ova aktivnost priprema um za primanje (univerzalne) esencije od aktivnog uma činom izravne intuicije. Percepcija univerzalne forme je tako jedinstven pokret razumne duše nesvodiv na naše percipiranje detalja bilo pojedinačno bilo totalno, koje pronalazi opće među njima, jer u tome slučaju postojala bi samo neprava vrsta općeg. Još jedna pojedinost vodi ka ovome stajalištu: ako su percepcija individualnih slučajeva i njihova slaba sličnost (koja kasnije sebi pretpostavlja posjedovanje općega umom),





dovoljne da prouzrokuju opće, spoznavanje će postati mehaničko, mehanizam će djelovati nužno.

Međutim, nije istina da do spoznaje može doći tako mehanički i deterministički; izvor spoznaje je tajanstven i uključuje intuiciju na svakom stupnju. Od cjelokupne intelektualne spoznaje, više ili manje, nije toliko istinito kazati »Ja znam to«, koliko priznati »Dogodilo mi se«. Sva težnja za spoznajom prema ibn Sīni (čak ishod zaključka iz premisa) kvalitativno je nalik molitvi: nužan je napor od strane čovjeka; odgovor je čin Boga ili aktivnog uma. Često nismo svjesni onoga što želimo znati, stog podimo sami naprijed i »saznajmo«. Spoznajna teorija koja nije primijetila ovu fundamentalnu istinu nije samo pogrešna, već je i bogohulna.

Sve ideje ili forme, dakle, dolaze izvana. Točan smisao toga »izvana« izvest ćemo u slijedećem odjeljku, ali ćemo u međuvremenu ukazati na druga značajna obilježja naše spoznaje. Prvo je, da je ona djelomična i diskurzivna, a ne cjelovita, uglavnom »receptivno« u gorenaznačenu smislu. U našoj normalnoj svijesti mi nismo potpuno svjesni izvora i cilja naše spoznaje. Uistinu, postoje ljudi koji su prijemčivi u običnom smislu riječi u tome da ne otkrivaju ništa ili malo nova i originalnog; oni samo uče najvećim dijelom, dok postoje drugi koji otkrivaju nove stvari. Međutim, čak i ovi potonji su samo »primaoci« jer nisu potpuno svjesni porijekla i cilja svoje spoznaje – nisu svjesni totalnog konteksta zbilje – oni ne znaju puno značenje svojih otkrića. To je zbog toga što u općem toku mislilaca ideje dolaze sukcesivno, pa stoga njihovo obuhvatanje realiteta nije cjelovito. Otuda ibn Sīna odbacuje opću, a posebno docniju grčku doktrinu o apsolutnom identitetu subjekta i objekta u intelektualnoj operaciji, jer, dokazuje on, u slučaju normalne svijesti postoji slijed ideja: ako um postaje identičan s jednim objektom, kako može postati identičan s drugim? S tim u vezi on prekorava Porfirija zbog njegovih »mističkih i poetičkih stavova«. Zašto on izdvaja Plotinova učenika nije posve jasno, jer je učenje obojice peripatetičko i neoplatoničko, premda postoje, mora se prihvatiti, umjereni predstavnici, kao Aleksandar Afrodizijski i ekstremni predstavnici ovoga učenja kao što je to većina neoplatoničara.

Ideje u tako podrobnoj nenametljivoj i logičkoj formi spoznaje kao što smo rekli, ulaze u um i izlaze iz njega. Ibn Sīna tvrdi da ideja ne ostaje u umu ako nije stvarno korištena u poimanju; drugim riječima, ne postoji strogo govoreći, intelektualna memorija kao što postoji memorija osjetilnih slika. U umu nema ničega što bi konzerviralo inteligibilije onako kao što postoji skladište za senzibilije u duši, jer egzistencija jedne inteligibilije u umu ne znači drugo do činjenicu da je stvarno shvaćena. Treba primijetiti da je pojam *pamćenje*, primijenjen na osjetilne objekte i pojedinačne događaje prošlosti, sasvim različit od pamćenja univerzalija i općih tvrdnji, jer u prvom slučaju postoji odnos spram prošlosti. Sâm Aristotel ukazuje na ovo u djelu *De Memoria et Reminiscentia* gdje kaže da se općenitosti pamte samo *per accidens*. Običan ljudski misleći um, kaže ibn Sīna, jeste poput ogledala na kojem se niz ideja reflektira iz aktivnog uma. To ne znači da istinu jednom postignutu, jer »ide iz uma«, valja sveudilj učiti dok ne bude upamćena; mi stičemo vještinu kontaktirajući

s aktivnim umom i sjećajući se, mi naprosto koristimo tu vještinu ili moć. Izlažući sličnost ogledala, ibn Sīna kaže da je prije stjecanja spoznaje ogledalo bilo zatamnjeno; kada ponovno promišljamo ogledalo se glača i samo preostaje da ga upravimo prema suncu (tj. prema aktivnom umu), pa da ono spremno odrazi svjetlo.

Tako je čak i s običnom filozofskom (ili mističkom) sviješću: ona je uglavnom parcijalna (u različitim stupnjevima) čak i kad je izvorna i kreativna (u različitim stupnjevima) i stoga je očigledno da nema potpuna kontakta sa stvarnošću ili, kao što ibn Sīna postavlja »ne čini čvrstu cjelinu s aktivnim umom«. Međutim, čak u našemu običnomu spoznajnom procesu, postoje ozbiljni pokazatelji za tip svijesti kada parcijalnost i diskurzivnost mogu biti prevladane i koje mogu biti u cijelosti kreativne, s bîlom potpune stvarnosti u njezinu dohvatu. Ove pokazatelje je ibn Sīna ilustrirao primjerom čovjeka koji se iznenada suočio s pitaocem koji ga pita nešto što ga ranije nikada nije pitao, pa ovaj ne može dati podroban odgovor bez odlaganja. On je, međutim, siguran da *može* odgovoriti na njega, jer mu se odgovor »pojavio« i počiva u njemu. On potom prelazi na detalje i formulira odgovor. »Čudna je stvar«, kaže ibn Sīna, »da kada ovaj čovjek počne učiti odgovoru onoga koji ga je pitao, on istodobno poučava sebe« detaljnoj i razrađenoj formi spoznaje, čak ako je ovaj prethodno nešto o predmetu ugrubo i znao. Ovaj jednostavan, cjelovit uvid jeste tvorac podrobne, diskurzivne spoznaje kojoj teži. Ovaj jednostavan, cjelovit uvid (*scientia simplex* srednjovjekovne latinske skolastike dolazi od ibn Sīne) jest stvaralački razum (ili aktivni um); formulirana i razrađena forma je »psihička« spoznaja, ne apsolutno intelektualna spoznaja. Za čovjeka koji je svladao ovu prostu kreativnu snagu, ako takav postoji, može se s pravom reći da je s aktivnim umom, a kako on posjeduje cjelovit obuhvat zbilje, on je siguran, apsolutno siguran odakle je i kamo smjera ta spoznaja (ibn Sīna snažno naglašava ovo samopovjerenje, sigurnost, uvjerenost ili vjeru); samo je on svjestan cjelovita konteksta istine i stoga u njemu postoji puna svijest o značenju svakog termina u procesu zbilje; konačno, samo takva osoba može ući (i mora ući) u vremensku povijest, modelirajući je i dajući joj novo značenje. To je prorok; ali kako potvrditi njegovu egzistenciju?

## D

## *Učenje o profetstvu*[9]

Nužnost fenomena proricanja i Božanske objave jest nešto što je ibn Sīna pokušao ustanoviti na četiri razine: intelektualnoj, »imaginativnoj«, na razini čuda i na sociopolitičkoj. Cjelina ovih četiriju razina daje nam jasne pokazatelje religiozne motivacije, karaktera i pravca njegova mišlje-

[9] Ovaj odjeljak se zasniva na »Psihologiji«, V, 6, odgovarajućim dijelovima *Nağāt* i *Išārāt* i na *Risāla fī al-Nubuwwa* (u *Tis' Rasā'il*, Kairo, 1326/1906), a također i na »*Psihologiji*«, IV, 3, 4.





nja. Iz našeg opisa i parcijalne interpretacije njegovih glavnih filozofskih teza, njegov duboko religiozni duh sasvim je jasan; njegova *teorija Bića* dovela je do zavisnosti svakoga konačnog bića o Bogu, a njegova učenja o odnosu um-tijelo i genezi prirode spoznaje kulminirala su u religijskom konceptu čudâ, u jednom slučaju, i stvaralačke objavljujuće spoznaje u drugom. Ne postoji ni najmanji znak da je ova religioznost umjetno nakalemljena na njegovo čisto racionalno mišljenje: nasuprot, ona je organički izrasla iz ovoga rigoroznog procesa zaključivanja i ulazi u samo jezgro njegova mišljenja. Može se kazati da je ibn Sīna građanin dvaju ravnopravnih duhovnih svjetova: islamskoga i helenističkog. Tradicionalni islam i baština helenizma interpretirani su i modificirani. To je vidljivo iz čitavoga njegovog sistema, a najviše dolazi do izražaja u njegovu učenju o predskazivanju. Ibn Sīna drastično modificira muslimansku dogmatsku teologiju izjavljujući da je objava Qur'āna uglavnom, ako ne i sva, *simbolom* istine, a ne doslovnom istinom, ali da mora ostati doslovnom istinom za mase (to ne znači da Qur'ān nije Riječ Božja: nasuprot, on to u izvjesnoj mjeri *doslovno* jest); dalje, premda svatko mora poštivati Zakon, on je također dijelom simboličan, a dijelom pedagoški, pa je stoga bitno niži od filozofije (to ne znači da možemo izbjeći obaveze Zakona, jer biti društven pripada biti čovjeka). Interpretacija i modifikacija helenizma ovdje je očigledna: iako većina elemenata muslimanskoga filozofijskog učenja o profetstvu postoji u helenizmu, oni su tu ipak u nezrelu obliku. Zapravo, Grci nisu ni imali onakvu koncepciju profetstva i profetske objave kakvu muslimani poznaju – muslimanska koncepcija profetstva nova je i jedinstvena u historiji religije.[10]

Na intelektualnoj razini, prijeka potreba profetske objave dokazana je na osnovi Aristotelova zapažanja (*Anal. Post*, I, pogl. 34) da neki ljudi mogu pogoditi srednji član suda, a da prethodno ne stvaraju silogizam. Ibn Sīna konstruira čitavu teoriju intuitivnog iskustva na osnovi ovoga oskudnog zapažanja. Otuda, kaže on, razlika među ljudima u pogledu njihovih intuitivnih moći, kako kvalitativna, tako i kvantitativna i, dok neki toga uopće nemaju, drugi takvim moćima upravo obiluju, pa mora da je vrlo rijedak i izuzetno nadaren čovjek koji ima cjelovit kontakt sa zbiljom. Taj čovjek, bez mnogo poduke izvana, može po svojoj vlastitoj prirodi postati staništem istine nasuprot općoj struji mislilaca koji mogu imati intuitivno iskustvo u odnosu na konačno pitanje, ali čiji je spoznajni dodir sa zbiljom uvijek parcijalan, nikada cjelovit. Ovaj sveobuhvatan uvid prenosi se potom u sudove o prirodi zbilje i budućnosti; on je i intelektualan i moralno-duhovan, pa otuda profetsko iskustvo mora zadovoljiti i filozofijske kriterije i kriterije morala. Na osnovi kreativnoga uvida pravi profet stvara nove moralne vrijednosti i utječe na budućnost. Psihološko-moralni pratilac ovoga uvida također je duboko i nepromjenljivo samouvjerenje i vjerovanje proroka u vlastitu sposobnost za istinsku spoznaju i tačno moralno rasuđivanje; on mora vjerovati u sebe kako bi drugi vjerovali u nj i kako bi njegova misija prema svijetu uspjela.

[10] Vidi F. Raahman, *Prophecy in Islam*, G. Allen & Unwin, London, 1958.

Ovaj uvid ibn Sīna naziva aktivnim umom i identificira ga s Anđelom Objave. Profet kao profet identičan je s aktivnim umom; ukoliko se tiče ovog identiteta, ovaj um se naziva *'aql mustafād* (*stečeni um*). Međutim, profet kao ljudsko biće nije identičan s aktivnim umom. Davalac objave u jednom je smislu unutrašnji prema profetu, a u drugom smislu, tj. ukoliko je ovaj posljednji ljudsko biće, on je vanjski prema njemu. Otuda ibn Sīna kaže da je profet kao ljudsko biće »akcidentalan« a ne esencijalan tj. aktivni um (za značenje »akcidentalan«, vidi prvi odjeljak ovog poglavlja). Bog može i mora doći čovjeku da bi se ovaj mogao razviti, ali se značenje Boga ne može ni u jednoj fazi potpuno iscrpsti u čovjeku.

Međutim premda je intelektualno-duhovni uvid najviši dar koji profet posjeduje, on ne može kreativno u historiji djelovati jedino snagom ovog uvida. Njegova funkcija traži da se prije svega on pred čovječanstvom pojavi s porukom, da utječe na ljude i da tako uspije u svojoj misiji. Ovaj kriterij odveo je muslimanske filozofe, premda prihvaćaju božanstvenost grčkih mislilaca, ka Mojsiju, Isusu i iznad svih ka Muhamedu kao žarištu i uzoru. Obilježje koje prorok mora imati jest prije svega jaka imaginacija i velika psihička snaga kojom on može utjecati ne samo na druge umove, već na materiju općenito, i biti u stanju da formira društveno-politički sistem.

Zahvaljujući izuzetnoj snazi imaginacije, um profetov transformira čisto intelektualne istine i koncepte u žive slike i simbole tako snažne, da onaj tko ih sluša ili čita ne samo da vjeruje u njih, već je pokrenut i na akciju. Ovu simbolizirajuću i podstičuću ulogu imaginacije proroka spominju i al-Fārābi i ibn Sīna, ali posljednji mnogo detaljnije. U prirodi imaginacije jest da simbolizira ali i da daje čvrstoću našim mislima, našim željama, čak našim fiziološkim htijenjima. Kada smo gladni ili žedni, naša imaginacija stavlja pred nas žive slike jela i pića; i dalje, ako i nemamo stvarnu seksualnu želju ali je naše fizičko stanje spremno za to, imaginacija je može izazvati sugestijom. Ovaj simbolizam i sugestivnost, kada djeluju na duh i um profeta, rezultiraju tako jakim i živim slikama, da ono što profetov duh misli i shvata, on stvarno čuje i vidi. Eto zašto on *vidi* anđela i *čuje* njegov glas. Eto zašto on nužno govori o raju i paklu koji predstavljaju čisto duhovna stanja blaženstva i patnje. Objave sadržane u vjerskim knjigama su, najvećim dijelom figurativne i moraju stoga biti interpretirane da bi se osvijetlila viša, temeljna, duhovna istina. Tehnička objava, dakle, nagoni ljude na akciju i na dobro, a ne čist intelektualni uvid i inspiracija. Nijedna religija nije utemeljena na čistom umu. Međutim, tehnička objava, da bi imala potrebnu snagu, također nužno trpi od činjenice da ne predstavlja golu istinu već istinu u odori simbola. Ali, na koju akciju ona pokreće? Ako profet nije u stanju izraziti svoj moralni uvid u konačne, dovoljno moralne ciljeve, principe i u društveno-političku strukturu, ni njegov uvid ni snaga njegove imaginativne objave neće biti od veće koristi. Stoga on treba da bude zakonodavac i državnik *par excellence* – doista, stvarni Zakonodavac i državnik je samo profet. Zakon (Šerijat) mora biti takav da utječe na ljude da čine društveno dobro, da ih podsjeća na Boga na svakome koraku i da im služi kao pedagoška mjera da se okrenu ka pravim vrijednostima i da tako budu





blizu istinskoga duhovnog cilja Zakonodavca. Zakon je u svim svojim fazama obavezan za sve, ali tek filozofijska vizijā Istine daje Zakonu njegovo pravo značenje; kad se pak ta vizija postigne, Zakon počima nalikovati ljestvici na koju se čovjek popeo, ali koju ne bi bilo razborito odbaciti. Za one nesretnike koji ne mogu kroza Zakon vidjeti njegovu filozofijsku istinu, tehnička objava i slovo Zakona ostaju tek doslovno shvaćene istine.

## E

## *Bog i svijet*

Naučili smo u prvom odjeljku da je Bog Nužno Biće; sve ostalo u sebi je slučajno, a svoje postojanje duguje Bogu. Nužno Biće mora biti brojčano jedno. Unutar toga bića ne može biti mnoštvo atributa – zapravo, Bog nema druge esencije, niti drugih atributa do činjenicu da postoji, a postoji nužno. To je ibn Sīna izrazio govoreći da je Božja esencija identična s Njegovom nužnom egzistencijom. Kako Bog nema esencije, On je apsolutno jednostavan i ne može se definirati. Ali ako je bez esencije i atributa, kako se On, na bilo koji način, može dovesti u odnos prema svijetu? Za Aristotela, koji zastupa otprilike sličnu koncepciju Božanstva, svijet sebe predstavlja kao istinito drugo – on nije bio niti objektom kreacije, niti želje, pa čak niti spoznaje Božanstva. Njegov Bog vodi blažen život vječne samokontemplacije, a svijet se organizira u kozmos izvan ljubavi i čuđenja Njemu da bi postao kao On.

Muslimanska filozofijska tradicija nalazi rješenje pod utjecajem neoplatoničara: kombinuje Božju apsolutnu jednostavnost s idejom da u spoznavanju Sebe Bog implicite spoznaje esenciju stvari. Elemente je sistematizirao i sistem oformio ibn Sīna, koji je nastojao izvesti Božje atribute spoznaje, stvaranja, moći, volje itd., iz Njegova prosta nepromjenljivog bića, ili još bolje, pokazati da ovi atributi *nisu* drugo do činjenica Njegove egzistencije. Pokazalo se da su svi atributi ili relacijski ili negativni, pa su tako identični s Božjim bićem i međusobno. Božanstvo je stoga apsolutno jednostavno. Da Bog spoznaje pokazano je činjenicom da, budući čist od materije – dakle duh – On je čisti um u kojemu su subjekt i objekt identični.

Božja samospoznaja je *ipso facto* spoznajom drugih stvari, jer spoznavajući Sebe Bog nužno spoznaje bića koja proizlaze iz Njega. Prema filozofijskoj tradiciji helenizma Bog, u najboljem slučaju, može znati samo esencije (ili univerzalije), a ne partikularno postojeća bića; naime, ova je bića moguće spoznati samo posredstvom osjetilne percepcije, te stoga u vremenu; kako je pak Bog nadvremenit, nepromjenljiv i netjelesan, on ne može imati perceptivnu spoznaju. Ovakvo učenje posve je neprihvatljivo za islam, jer ne samo da čini Božju spoznaju nesavršenom, već čini Boga samog beskorisnim za one čijim Bogom jeste. Ibn Sīna pokazuje da, iako Bog nema parcepcijsku spoznaju, On ipak zna sve partikularno »na univerzalan način« tako da je ova perceptivna spoznaja

za Njega suvišna. Pošto je Bog emanativni uzrok svega postojećeg, On zna i ta postojeća bića i odnose koji vladaju među njima. Bog zna, na primjer, da će poslije takva niza događaja biti pomrčina sunca i, pošto zna sve što prethodi i što dolazi poslije te pomrčine, On na određen način zna njegove kvalitete i osobine; On, dakle, zna kakva će ta pomrčina biti i može je posve razlikovati od ostalih događaja čak iste vrste (tj. pomrčine općenito). Međutim, kad do konkretne pomrčine stvarno dođe u vremenu Bog je, s obzirom na to da nije subjekt vremenske promjene, ne može znati. Ali on je i ne treba znati na taj način, on je već zna (vidi *K. al-Nağāt*, Kairo, 1938, str. 247-49). Premda je teorija ingeniozna i vjerujemo,uspješna u tvrdnji da osjetilna percepcija nije jedini način spoznaje posebnih bića, ona očigledno ne može izbjeći uvođenje faktora vremena i stoga promjenu u božanskoj spoznaji. Al-Gazālījeva kritika ove teorije u trinaestoj raspravi njegova *Tahāfut al-Falāsifa* sigurno se odnosi na to premda je njegov stav, prema ibn Sīninu da Bog ne može znati pojedince već samo čovjeka uopće, očigledna greška; naime, ako Bog može znati pojedinačnu pomrčinu sunca, zašto ne može jednako tako znati pojedinačnu osobu? Ibn Sīna se izražava kuranski (op. cit. str. 247) – »ništa pojedinačno ne ostaje skriveno od Boga niti na nebesima niti na zemlji«.

U pogledu Božjih atributa volje i stvaranja, ibn Sīnin emanacionistički prikaz čini ih posve beznačajnima, kako al-Gāzalī pokazuje. U čitavomu intelektualističko-emanacionističkom objašnjenju Božanstva, volja nema značenja. Za ibn Sīnu Božja volja nije drugo do nužni nastanak svijeta iz Njega i Njegovo samozadovoljstvo kroz to. On je, zapravo, definira posve negativnim terminima: Bog ne želi da svijet proizlazi iz Njega; to je posve različito od pozitivnih atributa izbora i izvršenja izbora.

Stvaralačka aktivnost Boga za ibn Sīnu znači vječitu emanaciju ili nastajanje svijeta, pa jer je ova emanacija utemeljena u intelektualnoj naravi Boga, ona ima karakter nepromjenljive racionalne nužnosti. Čak ako al-Gazālījeva kritika koja pretvara Božansku aktivnost ibn Sīne u automatsko proizlaženje svjetla iz sunca, odbacujući poziv na »akt« Božjeg ponašanja i nije posve ispravna (prema ibn-Sīni, Bog nije tek svjestan nastanka svijeta iz njega – on je svijetom zadovoljan i raspoložen je prema njemu), termin »stvaranje« ipak samo je pikvikovski upotrijebljen, a termin »akt« (kao voljna akcija) također je modificiran; kako rekosmo, naime, ovdje nije riječ o stvarnome izboru.

Racionalno determinirana aktivnost je, svakako kompatibilna s voljom i izborom i može se također reći da je izvršena izborom, ali taj izbor mora biti dan kao *dodatni* element i na početku i na kraju. Pretpostavimo da čovjek bira da razmišlja o određenom problemu. Početni izbor je njegov vlastiti – misliti radije o ovome nego o onome; potom on u bilo kojemu momentu može birati ili htjeti omeđiti ovaj proces mišljenja. Ono što se događa između početka i kraja bit će racionalno determiniran proces mišljenja, a ne niz izborâ, iako je ovaj proces kao cjelina također izabran i voljan. Međutim, u filozofijskom tumačenju Boga upravo nema mjesta za ovaj dodatni faktor niti na kraju niti na početku.





Svijet tako postoji vječno s Bogom, a materija i forme vječito idu iz Njega. Islamska ortodoksija gnušala se ovoga koncepta, ali je ibn Sīna ipak htio pokušati opravdati potrebe religije i razlog da se izbjegne ateistički materijalizam. Za materijaliste, svijet postoji vječno bez Boga. Za ibn Sīnu, također, svijet vječno postoji, ali pošto je on po sebi slučajan, potreban mu je Bog i vječno je zavisan od Njega. Ovdje vidimo dvostruki cilj učenja o esenciji i egzistenciji. Za razliku od ateizma, koncept zahtijeva Boga koji daje bit svemu postojećem; da bi izbjegao panteizam, pak, on dalje traži da se biće Boga bitno razlikuje od bića svijeta.

Glavni problem vječnosti svijeta, što ga naglašavahu protivnici ove doktrine kroz čitavu povijest mišljenja, jest taj da vječnost uključuje stvaran beskonačni niz u prošlosti. U odgovoru, tamo još od Kantovih vremena, bilo je rečeno da nije nemoguće zamisliti beskonačnost u prošlosti, jednako kao što ju je posve moguće zamisliti i u budućnosti. Nema ništa besmisleno u polaženju prema natrag od bilo kojega danog trenutka i u prelaženju kroz prošlost, ako se pri tome ni u jednome trenu ne dođe do početka.

Pogrešnost ovog odgovora sastoji se u asimiliranju prošlosti u budućnost; naime, prošlost je nešto što se doista dogodilo, i stoga je određena jednom zanavijek. Ista greška je, čini se, implicirana u samoj primjedbi, pa izgleda kao da primjena termina »beskonačan« nije adekvatna za prošlost: termin »beskonačno« se koristi za niz bez početka i kraja. Prema ovoj tezi, niz je bespočetan *u prošlosti*, a beskonačan u budućnosti, dok prigovor nastoji da dadne kraj nizu i tako se zalaže za beskonačnost u prošlosti. Nadalje, dok je početak vremenski pojam, bespočetnost je negacija i ona ne treba biti vremenski pojam, ali primjedba očigledno implicira »beskonačnost u prošlosti« kao temporalni pojam.

## F

## *Utjecaj na Istok i Zapad*

Utjecaj ibn Sīnine misli bio je izvanredan. Na Istoku, njegov sistem je dominirao muslimanskom filozofijskom tradicijom sve do modernog doba, kada su na njegovo mjesto došli neki moderni zapadni mislioci uvedeni od strane onih koji su se obrazovali na savremenim univerzitetima. U tradicionalnim medresama ibn Sīna se i sada studira kao najveći islamski filozof. Ibn Rušd, posljednje veliko ime u srednjovjekovnoj tradiciji muslimanske filozofije, nije formulirao svoju misao sistematski, već je izabrao da piše komentare Aristotelovim djelima. Oni su sa svoje učenosti i oštroumnosti izvršili ogroman utjecaj na srednjovjekovni Zapad (koji je Aristotela primio upravo preko njega), ali nisu bili utjecajni na muslimanskom Istoku, jer je čak većina na izvornome arapskom jeziku izgubljena pa je njegov slabiji utjecaj jasan. Za ostale, potonja filozofska aktivnost bila je ograničena na pisanje komentara o ibn Sīni ili na polemike protiv njega. Rijetki izuzeci, kao Ṣadr al-Dīn al-Šīrāzi, koji je

pisao djela o sistematskoj filozofiji, bili su manje filozofijski, a više mistički u svome intelektualnom, ako ne i duhovnom raspoloženju. Ipak, ovi komentari i polemike protiv i za ibn Sīnu i docnije sisteme nisu za sada prostudirani od strane savremenih istraživača.

Odredimo tačnije utjecaj ibn Sīne na islamsku tradiciju; reći da je on dominirao *filozofijskom* tradicijom u islamu sigurno ne znači kazati da je dominirao islamskom tradicijom kao takvom. Naprotiv, utjecaj ibn Sīne na islam – koji utjecaj odgovara onome filozofije – nenadano je i oštro pao nakon al-Gazālījevih i docnije, al-Rāzījevih polemika, da bi konačno posvjema iščezao. Nastavili su ga čitati u medresama više kao intelektualni trening i ne da bi se iznova filozofiralo, već da bi se filozofiju odbacilo ili pobilo.

Glavni razlog tome bila je formalna strogost dogmatske teologije i činjenica da je ljudski razum sâm postao podozriv zbog nespojivosti nekih ibn Sīninih načela sa samom njegovom teologijom (bilo je, dakako, i društvenih, obrazovnih političkih i ekonomskih razloga). Nije samo njegov koncept vječnosti svijeta uvrijedio ortodoksiju – učinile su to i neke teze – npr. učenje o profetstvu, kojima razvija osobit pogled na islam. Moguće je da se najjača zamjerka odnosi na njegovo odbijanje tjelesnog uskrsnuća; u djelu *Kitab al-Nağāt* (i u djelu *Šifā'*) on kaže da je tjelesno uskrsnuće razumski nedokazivo, ali da ipak treba u nj vjerovati; u svome izrazito ezoteričkom djelu *Risāla al-Adwīyya* on pak takvo uskrsnuće u cijelosti i oštro odbacuje.

Ibn Sīnina djela prevedena su na latinski u Španjolskoj sredinom šestoga/dvanaestog stoljeća. Utjecaj njegove misli na Zapad bio je velik i znatnog domašaja, a započeo je od vremena Alberta Velikoga, čuvenog sveca i učitelja Tome Akvinskog. Tomina vlastita metafizika (i teologija) bila bi neshvatljiva bez razumijevanja onoga što je dužan ibn Sīni. Ne može se zanemariti utjecaj ibn Sīne čak ni na Tomina potonja i veća djela, kao što su *Summa theologiae* i *Summa de veritate catholicae fidei contra gentiles*. Međutim, njegov utjecaj bio je svakako jači na ranija Tomina djela. Sâm Toma spominje ga na gotovo svakoj stranici svoga djela *De ente et essentiä* koje je temeljem njegove metafizike. Bez sumnje, ibn Sīna je često napadan i od Tome Akvinskog i od drugih, pa i kritika sama pokazuje koliko je bio cijenjen na Zapadu.

Međutim, utjecaj ibn Sīne ne može se ograničiti na Tomu Akvinskog[11], ili na dominikanski red ili čak na zvanične teologe Zapada. Prevodilac njegova djela *De Anima*, Gundisalvus, sâm je napisao djelo *De Anima* u kojemu u cijelosti preuzima učenje ibn Sīne. Sličan je slučaj sa srednjovjekovnim filozofima i naučnicima, Robertom Grossetesteom i Rogerom Baconom. Duns Scotus i Count Zabarella, najbolji komentatori Aristotela u kasnijemu srednjovjekovnom razdoblju, daju svjedočanstvo o ibn Sīninu trajnom utjecaju. Dr S. Van den Bergh u svome djelu *Averroes' Tahāfut*

[11] Djelo Miss A. M. Goichon *La Philosophie d'Avicenne et son Influence en Europe médievale*, Paris, 1944, može da se konsultuje; međutim, treba biti oprezan zbog autorova poznavanja arapskog jezika i filozofije.





*al-Tahāfut*, London, 1954. (Vol. II, passim) govori o utjecaju određenih ideja djela *Šejh al-Ra'īsa* sve do novijega vremena.

Bio bi to jalov trud nastaviti davati goli katalog autora; zapravo, povijesni utjecaj ibn Sīne je fenomen koji se tek odnedavna počima shvaćati na Zapadu, za što je osobito zaslužan profesor Étienne Gilson svojim člancima »Avicenne et le point de départ de Duns Scot« i (2) »Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant« (*Arch. Hist. Doctr. Litt.*, 1927. i 1929.). Odonda su poduzeti nepotpuni i ne sasvim odlučni napori, ali ne postoji sveobuhvatni pristup.

Još manje zadovoljava pristup historijskom utjecaju ibn Sīnine naučne misli, iako su također učinjeni prvi pokušaji od strane profesora Sartona i dr. Crombija (vidi također *Avicenna, Scientist and Philosopher*, izd. G. M. Wickens, London, 1952, poglavlja 4, 5, 6.). Kada se radi o njegovu utjecaju na Zapad i Istok, treba kazati da je malo što od njegovih djela ikad objavljeno. Tek godine 1951. egipatska vlada i Arapska liga formirali su u Kairu Komitet za izdavanje enciklopedije *Kitāb al-Šifā'* – neki dijelovi su već objavljeni.

## BIBLIOGRAFIJA

Osim djela spomenutih u ovome poglavlju i bibliografije koju je dao Father Anawati pregled djela o ibn Sīni između 1945. i 1952. naći će se u *Philosophical Quarterly* 1953, *Philosophical Surveys*, Vol. VIII, dio I, »Medieval islamic Philosophy« od R. Walzera i u P. J. de O. P. Menasceovom »Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie«, 6, *Arabische Philosophie*, Bern, 1948.

POGLAVLJE XXVI

# *Ibn Bāğğa*

Abu Bakr Muhammed ibn Yaḥya al-Ṣā'ig poznat kao ibn Bāğğa ili Avempace (umro 533/1138) potiče iz porodice al-Tuğīb i stoga je također poznat kao al-Tuğībi. Ibn Bāğğa je rođen u Zaragozi koncem petoga/jedanaestog stoljeća. Nemamo podataka o njegovu ranom životu, niti postoji ikakva pretpostavka o učiteljima kod kojih je završio svoje studije. Akademsku karijeru završio je u Zaragozi, odakle je otputovao u Granadu kao već izvrstan poznavalac arapskog jezika i književnosti (dao se bio na studij dvanaest nauka!).

Jedna anegdota koju navodi al-Suyūṭi rječito govori o tome da su se oko ibn Bāğğina imena i legende ispredale: »Jednoga dana je ibn Bāğğa ušao u džamiju u Granadi. Ugleda gramatičara kako predaje studentima, što se bijahu okupili oko njega. Vidjevši da im je stranac imao smjelosti prići toliko blizu, studenti počeše peckavo dobacivati na njegov račun: 'Što to sudija nosi? Poznaje li ikakav nauk? Na to filozof mirno otpovrne: 'Sabrah iskustvo u dvanaest nauka, a najveće baš iz onoga o čemu upravo raspravljate, a to je arapski jezik. Nije za me tajna ni loza ni koljeno kojemu pripadate' dometne kao kakav vrač, te izvede i izrekne porijeklo svakoga od njih. Mlaci ostadoše bez riječi i zamoliše ibn Bāğğu da im oprosti.«[1]

Historičari su jednodušni kada je riječ o njemu kao čovjeku svestrano upućenu u različite znanosti. Fatḥ ibn Ḫāqān koji ga inače optužuje za jerez i oštro kritikuje njegov karakter u svom djelu *Qalā'id al-'Iqyān*,[2] ipak odaje priznanje njegovu obrazovanju. Zbog poznavanja književnosti, gramatike i stare filozofije savremenici ga bijahu poredili s al-Šejhom al-Ra'īsom, tj. s ibn Sīnom.[3]

Kako je njegova slava bila dosta velika, abu Bakr Ṣaḥrāwi, guverner Zaragoze, odluči ga postaviti za svoga vezira. Međutim, kada je Zaragoza pala u ruke Alfonsa I, kralja Aragona 512/1118, ibn Bāğğa je napustio grad

[1] *Bugya*, Egipat, 1326 A.H.
[2] Egipatsko izdanje., str. 300.
[3] *Bugya*, str. 207.





i krenuo u Sevilju, nastanio se ondje i djelovao kao liječnik. Docnije se uputio u Granadu gdje se i zbio događaj koji smo spomenuli. Potom je otputovao u sjeverozapadnu Afriku.

Po dolasku u Šāṭibu, ibn Bāğğu je dao uhapsiti amīr abu Isḥāq Ibrahim ibn Jusuf ibn Tāšifīn, najvjerojatnije zbog optužbe za jerez, kao što je to učinio i Fatḥ ibn Ḫāqān. Međutim, Renan kaže[4] da je ondje oslobođen (možda na preporuku svoga učenika, oca slavnoga španskog filozofa ibn Rušda).

Docnije, kada je ibn Bāğğa došao u Fez, ušao je na dvor guvernera abu Bakr Jaḥya ing Jusuf ibn Tāšifīna i dobio položaj vezira zbog svoje sposobnosti i rijetke učenosti; vezirom je bio dvadeset godina.

To je bilo razdoblje velikih nemira i meteža u povijesti Španije i sjeverozapadne Afrike. Upravljači gradova objavili su svoju nezavisnost. Bezakonje i haos zavladali su čitavom zemljom. Rivalske grupe i pojedinci optuživali su jedni druge za jerez da bi ostvarili prevlast i zadobili naklonost naroda. Neprijatelji optužiše inb Bāğğu za jerez i pokušaše ga ubiti nekoliko puta, ali zaludu. No, ibn Zuhr, poznati ljekar toga vremena, ubije ga za vrijeme ramadana 533/1138. u Fezu, gdje je pokopan do ibn al-'Arabija mlađeg.

## A

## *Preteče ibn Bāğğe*

Nema sumnje da je filozofija ušla u Španiju poslije trećega/devetog stoljeća. Neki od starih rukopisnih kopija *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafa* dostupne u Evropi pripisane su Maslama ibn Ahmed al-Mağrītiju.[5] Maslama je bio veliki matematičar u Španiji. Intenzivno je djelovao i bio utjecajan za vladavine al-Ḥakama II, a umro je 598/1003.[6] Od njegovih učenika kao matematičari bijahu poznati ibn al-Ṣafa, Zahrāwi, Karmāni, i abu Muslim Omer ibn Ahmed ibn Ḫaldūn al-Ḥaḍrami. Karmāni i ibn Ḫaldūn bijahu poznati i kao filozofi. Ibn Ḫaldūn al-Ḥaḍrami je bio iz Sevilje, a umro je 449/1054.[7] Karmāni, čije puno ime je abu al-Ḥakam 'Amr ibn Abdurahman ibn Ahmed ibn 'Ali, podrijetlom iz Kordobe, putovao je istočnim zemljama i u Ḥarrānu studirao medicinu i aritmetiku. Po povratku u Španiju nastanio se u Zaragozi. Prema mišljenju Qāḍi Ṣā'ida[8] i Maqqarija,[9] bio je prvi čovjek koji je donio *Rasā'il Ihwān al-Ṣafa* u Španiju. Karmāni je umro u Zaragozi 450/1063.

Filozofija je došla u Španiju mnogo prije nego što su tzv. *Rasprave Čiste braće (Rasā'il Iḫwān al-Ṣafa)* bile ondje poznate.

[4] *Averroës et l'averroisme*, str. 32, 163.
[5] MS Arabic Bodleian Hunt No. 296 pod naslovom *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafa li al-'Ārif al-Mağrīti.*
[6] Ibn abi Uṣaibi'a, Vol. II, str. 39.
[7] *Ibid.*, str. 41.
[8] *Ibid.*, str. 40.
[9] Al-Maqqari, *Nafḥ*, Vol. II, str. 232.

Muhamed ibn 'Abdun al-Ǧabali[10] putovao je na Istok 347/952, studirao je logiku kod abu Sulaim Muhammed ibn Tahir ibn Bahram al-Siǧistānija i vratio se u Španiju 360/965. Isto tako, Ahmed i Omer, dva sina Junus al-Barrānija, putovali su u Bagdad 330/935, studirali nauke kod Ṯābit ibn Sinān ibn Ṯābit ibn Qurraha i poslije niza godina vratili se u Španiju 351/956.[11] Dakle, filozofija je s Istoka bila uvezena na Zapad; u četvrtomu/desetom stoljeću španski su studenti proučavali matematiku, Hadis, tafsīr i fiqh kao i logiku i druge filozofijske discipline u Bagdadu, Basri, Damasku i Egiptu. Međutim, od kraja četvrtoga/desetog stoljeća, kada su filozofija i logika u Španiji pale u nemilost i kad su njihove zagovornike počeli proganjati, prestalo je zanimanje za njih sve do petog i šestoga/jedanaestog i dvanaestog stoljeća.

Među pretečama ibn Bāǧǧe, ibn Ḥazm zaslužuje posebnu pažnju. Ibn Ḥazm zauzima visoko mjesto u teologiji i drugim religijskim naukama. Njegov *Kitāb al-Faṣl fi al-Milal w-al-Niḥal* jedinstven je po tome što je to zapis o vjerovanju i učenju hrišćana, Jevreja i drugih, pisan bez predrasuda. Međutim, u područje filozofije ne uvrštava ga nijedan španjolski učenjak. Maqqāri bilježi:[12] »Ibn Ḥabbān i drugi kažu, da je ibn Ḥazm bio čovjek hadisa, jurisprudencije i polemika. Napisao je mnogo knjiga o logici i filozofiji ali nije, nažalost, izbjegao mnogim greškama!«

## B

## *Savremenici ibn Bāǧǧe*

Da bismo nešto kazali o misliocima – savremenicima ibn Bāǧǧe, nemamo ranijeg izvora od njegova učenika ibn al-Imāma, od kojega saznajemo o njegovim spisima. Al-Wazīr abu al-Hasan 'Ali ibn 'Abd al-Aziz ibn al-Imām, učenik ibn Bāǧǧe, sačuvao je učiteljeva djela u antologiji kojoj je dodao vlastiti uvod. Da je ibn Bāǧǧa bio blizak ovome svom učeniku, veziru, vidljivo je iz uvoda pisama koja mu je pisao, skupljenima u spomenutoj antologiji, a čuvaju se u Bodleian Library, u Oxfordu.[13] U svome uvodu antologiji ibn al-Imām kaže: »... filozofijski spisi bili su u opticaju u španskim gradovima u vrijeme al-Ḥakama II (350/961 – 366/976) koji je uvezao i razjasnio neke od rijetkih knjiga sačinjenih na Istoku. Ibn Bāǧǧa je dosta djela preveo i posvetio se njihovu istraživanju. Prije njega nije bilo nikakvih istraživanja, nije bilo ničega do grešaka u tumačenju i iskrivljavanja učenja starih. Niz grešaka, na primjer, počinio je ibn Ḥazm, inače jedan od velikih istraživača svoga vremena, dok se većina nije usudila ni da zabilježi svoje misli. Ibn Bāǧǧa je bio veći istraživač od ibn Ḥazma i vještiji u uočavanju i izvedbi distinkcija. Metode istraživanja u ovim naukama otvorili su samo ibn

[10] Ibn abi Uṣaibi'a, Vol. II, str. 41.
[11] *Ibid.*, str. 42.
[12] Al-Maqqari, *op. cit.*, Vol. I, str. 358.
[13] E. Pococke 206, Foll. 128a-213a.





Bāǧǧa i Malik ibn Wuhaib od Sevilje, dvojica suvremenika. Međutim, osim kratka objašnjenja logičkih principa, Malik nije ništa više zapisao. Potom je napustio istraživanje ovih nauka i otvoreni razgovor s bilo kime, jer je bilo otvorenih nasrtaja na nj – mnogima se, naime, bio zamjerio, jer je nastojao na svim skupovima o naučnim pitanjima pokazati aposlutnu ispravnost vlastitih teza. Okrenuo se religijskim naukama i postao jednime od vodećih u tome području, ali svjetlo filozofijske spoznaje nije ozarilo njegov um, niti je zapisao o filozofiji bilo što što bi se moglo naći poslije njegove smrti. Kada je riječ o abu Bakru, neka mu je Alah milostiv, njegova snažna priroda pokretala ga je da ne napusti istraživanje, da pravi izvode i da čita sve što mu dođe pod ruku i pomogla mu je, u doista nestabilnim uvjetima onoga vremena da zaokupljen znanošću zaboravi izvanjski svijet.«

Riječi ibn al-Imāma o zaslugama Malika i prethodnika, kao što je ibn Ḥazm, posve su prihvatljive. Ibn al-Imāmovo slavljenje učitelja primijetili su brojni historičari. Ibn Ṭufail, slavi autor poznatoga filozofijskog romana *Ḥayy Ibn Yaqẓān*, i mlađi savremenik ibn Bāǧǧe, izdvojio je ibn Bāǧǧu u uvodu svoga djela opisavši ga ovako: »Nitko nije bio tako prodorna uma, nitko tako precizan u metodu kao abu Bakr ibn al-Ṣāi'g.«

Al-Šaqandi (umro 629/1231), u svome slavnom pismu u kojemu nabraja aktivnosti španskih muslimana nasuprot Afrikancima, prigovarajući kaže: »Je li itko među vama takav znalac filozofije i muzike kao što je to ibn Bāǧǧa?«[14] Maqqāri bilježi slijedeću tvrdnju: »Što se tiče djela o muzici, knjiga ibn Bāǧǧe od Granade, dovoljna je sama sebi. On na Zapadu zauzima mjesto koje abu Naṣr al-Fārābī ima na Istoku.«[15]

Drugi savremenik ibn Bāǧǧe bio je al-Amir al-Muqtadir ibn Hūd, koji je vladao Zaragozom (438/1046-474/1081). Njega spominje al-Šaqandi, koji Afrikancima govori ovako: »Imate li ijednoga kralja-stručnjaka u matematici i filozofiji, kao što je to al-Muytadir ibn Hūd, vladar Zaragoze?«[16] Njegov sin al-Mu'tamin (umro 474/1085) bio je zaštitnik racionalnih nauka.[17]

## C

## *Djela*

Evo liste djela ibn Bāǧǧe:

1. Bodleian MS, Arabic Pococke, br. 206, sadrži 222 folije.[18] Sačinio ih je Rabī' II 547/1152 u Qusu. Ovaj MS ne sadrži raspravu o medicini i *Risālāt al-Wadā'*.

2. Berlin MS br. 5060 (vidi Ahlwardt: Catalogue), izgubljen u toku drugoga svjetskog rata.

[14] Al-Maqqari, *op. cit.*, Vol. II, str. 141.
[15] *Ibid.*, str. 137.
[16] *Ibid.*, str. 141.
[17] *Ibid.*, Vol. I, str. 288.
[18] Podrobnije, vidi *Ma'ārif*, Azamgarh, 1954, Vol. LXXII 73, br. 2.

3. Escurial MS br. 612. Sadrži samo rasprave koje je ibn Bāğğa pisao kao komentare logičkim raspravama al-Fārābija. Pisane su u Sevilji 667/1307.

4. Dedivia MS *Aḫlāq* br. 290. Objavio dr Omer Farrūḫ u svom djelu *Ibn Bāğğa w-al-Falsafa al-Magribīyya*. Poređenjem je ustanovljeno da je to sažetak djela *Tadbīr al-Mutawaḥḥid* – izostavlja, naime, veliki dio teksta, ali zadržava izvorne riječi tvorca.

5. Brockelmann navodi da Berlinska biblioteka ima jedinu odu ibn Bāğğinu pod naslovom *Tardīyya*.

6. Djela koja je objavio Asin Palacios s njihovim španskim prijevodima i neophodnim bilješkama: (i) *Kitāb al-Nabāt, al-Andalus*, Vol. V, 1940; (ii) *Risāla Ittiṣāl al-'Aql bi al-Insān, al-Andalus*, Vol. VII, 1942; (iii) *Risāla al-Wadā', al-Andalus*, Vol. VIII, 1943; (iv) *Tadbīr al-Mutawaḥḥid* pod naslovom *El Regimen Del Solitario*, 1946.

7. Djela koja je objavio dr M. Sagir Hasan al-Ma'sūmi: (i) *Kitāb al-Nafs* s bilješkama i uvodom na arapskom, *Mağalla al-Magma' al-'Ilm al-'Arabi*, Damask, 1958; (ii) *Risāla al-Gāya al-Insānīyya* pod naslovom *Ibn Bāğğa o ljudskom kraju*, s engleskim prijevodom, Journal of Asiatic Society of Pakistan, Vol. II, 1957.

## D

## *Filozofija*

Ibn Bāğğa je bio znalac matematičkih disciplina, napose astronomije i muzike, stručnjak u medicini, a posvetio se i spekulativnim studijama kao što su logika, prirodna filozofija i metafizika. Prema Boerovu mišljenju on se posve slaže s onime što je al-Fārābi iznio u svojim logičkim spisima općenito, a slaže se i s njegovim tezama iz područja fizike i metafizike.[19] Pogledajmo koliko je ovaj stav ispravan u svjetlu spisa ibn Bāğğe dospjelih do nas.

Ibn Bāğğa se nesumnjivo oslanjao u filozofiji i logici na djela al-Fārābija, ali je sačinio i značajnih dopuna. Prije svega, njegov metod filozofijskog istraživanja posve je drugačiji. Za razliku od al-Fārābija, bavio se samo razumskim problemima. Divi se Aristotelovoj filozofiji na kojoj gradi vlastiti sistem. Popratio je komentarom Aristotelova djela, što jasno svjedoči o brižljivu studiranju izvornoga teksta. Poput Aristotela, ibn Bāğğa temelji svoju metafiziku i psihologiju na fizici, pa je jasno da njegovo djelo obiluje i raspravama o fizici.

[19] *The History of Philosophy in Islam*, str. 117.





## E

## *Materija i forma*

De Boer piše: »Ibn Bāğğa polazi od pretpostavke da materija ne može postojati bez forme, dok forma može postojati po sebi, bez materije.« Međutim, to je pogrešno: prema ibn Bāğği materija može postojati bez forme. Kad bi materija imala formu, ona bi se dijelila na »materiju« i »formu« *ad infinitum*.[20] Ibn Bāğğa kaže da je »Prva forma« apstraktni oblik koji opstoji u materiji za koju bi se moglo reći da nema formu.

Aristotel određuje materiju kao nešto što prima formu i što je na neki način univerzalno. Njegova materija razlikuje se od Platonove materije; premda se, naime, slaže s prethodnim određenjem, on kaže da je forma po sebi stvarna i da joj ništa drugo nije potrebno, da bi postojala. Cilj Aristotelov nije samo utvrditi zavisnost materije o formi i obratno, već također razlikovati pojedinačne forme vrste od one neke druge vrste. Forma biljaka se, primjerice, razlikuje od forme životinja, a forma neživa predmeta razlikuje se od forme bilja etc.

U spisima ibn Bāğğe riječ *forma* ima nekoliko različitih značenja: duša, figura, moć, značenje, pojam. Prema njegovu mišljenju, forma tijela ima tri stupnja: (1) opći duh ili intelektualna forma (2) pojedinačna duhovna forma (3) fizička forma.

On razlikuje slijedeće tipove duhovne forme:

1. Forme kružnih tijela koje imaju samo toliko veze s materijom da čine savršenima materijalne inteligibilije.

2. Materijalne inteligibilije koje opstoje u materiji.

3. Forme koje opstoje u sposobnostima duše – zdrav razum, imaginativna sposobnost, memorija itd. i one su *via media* između duhovnih formi i materijalnih inteligibilija.

Forme koje pripadaju aktivnom umu ibn Bāğğa naziva *općim duhovnim formama*, a one koje se tiču zdrava razuma naziva *pojedinačnim duhovnim formama*. Tu različitost obdržava činjenica što *opće* duhovne forme imaju samo jedan odnos i to onaj s primateljem, dok *pojedinačne* duhovne forme imaju dva odnosa – jedan specifični s osjetilnim i drugi, opći, s onime koji utiske prima.

Čovjek se, primjerice, prisjeća forme mauzoleja Taj Mahal; ta forma nije različita od forme te grobnice u stvarnosti, kad samo pred njim, kad nam je pred očima; ona (forma) ima osima gorespomenuta pojedinačnog odnosa, odnos sa skupinom promatrača – mnogi, naime, (pojedinci) *uživaju gledajući* Taj Mahal.

[20] *Samā'*, Fol. 7a, Arist. Phys., i. 7. 191 a 8.

F

## *Psihologija*

Poput Aristotela, ibn Bāǧǧa temelji svoju psihologiju na fizici; raspravu o duši on počima određenjem duše pa kaže da su tijela, prirodna ili umjetna, sastavljena od materije i forme, a njihova forma je neprestano postizavanje entelehije tijela. Postoji nekoliko vrsta entelehije: ona pripada ili onome zbiljskom koje djeluje bez da je esencijalno pokrenuto, ili onome što se kreće (djeluje) dok se na nj djeluje. Tijelo ovoga posljednjeg tipa čini i pokretač i pokrenuto, dok umjetno tijelo ima izvanjskoga pokretača. Forma koja upravlja entelehijom prirodnoga tijela naziva se dušom. Duša je, stoga, prva entelehija u prirodnome, usustavljenom organskom tijelu koje se ili hrani, ili osjeća, ili pomišlja.

Prethodnici Aristotelovi ograničili su svoj studij samo na ljudsku dušu, a dušu životinja držali su dijelom prirodnih znanosti. Sama duša dvosmislen je termin, jer po svojoj prirodi nije homogena. Da je tome tako, njezine funkcije bile bi jednako tako homogene. U stvarnosti, duša heterogeno djeluje: ona se hrani, osjeća, predočava si, umuje. Kako svako prolazno biće mora ispuniti određenu ulogu kao dio univerzuma, sposobnost hranjenja ima dva cilja – rast i reprodukciju. Ovime se ne osigurava tek sve što je potrebno za goli opstanak tijela, već i višak koji se koristi za njegov rast i razvoj. Kada je rast završen, višak se koristi za reprodukciju reproduktivnih jedinki.

Sposobnost reprodukcije treba razlikovati od sposobnosti hranjenja. Ova sposobnost je aktualni ili stvarni um koji mijenja potencijalne vrste u tijelo jedne aktualne vrste. Tijela koja nisu reproduktivna zavise o očuvanju svoje vrste od spontana stvaranja. Sposobnost reprodukcije slijedi nakon kraja sposobnosti rasta i gubi se tek u starosti, kada ostaje samo sposobnost hranjenja.

Osjetilna percepcija je ili aktualna ili potencijalna; ono što je potencijalno može postati aktualno samo ako ga nešto promijeni. Ono, stoga, traži pokretača. Ovaj pokretač je razuman, a pokrenuto biće je čulni organ.

Postoje dvije vrste senzibilija ili prirodnih akcidenata: ili su ograničeni na prirodna tijela ili su zajednički prirodnim i umjetnim tijelima; i oni su, ponovno, ili pokretači, ili pokrenuti. Pokrenuti su uvijek ka vrstama, jer pokretač uzrokuje u njima kretanje samo dotle dok su posebne vrste, a ne stoga što imaju materiju. Svako tijelo koje osjeća složeno je, i rezultatom je mješavine različitih elemenata. Mješavina se proizvodi urođenom toplotom i omogućava, primjerice, veće zgušnjavanje ili razrjeđivanje (ono mirisa, okusa, boja). Osim ovih materijalnih stanja nastaju i neka druga kao reprodukcija i spontano nastajanje – njih uzrokuje um ili neki drugi pokretač.

Čim počne proces miješanja, forma počinje bivati primana; kretanje i prihvaćanje događa se istodobno i kada duša postigne savršenstvo, primanje forme je završeno, materija i forma postaju jedinstvenom cjelinom. Ako je forma odvojena od materije, ona postoji aktualno kao apstrahirana od materije, ali nije ista kao kada je u materiji – što je





moguće samo ako sada postoji kao ideja u umu. Osjet je, stoga, prolazan. Ali, kako će odvojena forma biti prolazna, kada prolaznost duguje samo materiji? Odgovor je slijedeći: pojam *materija* koristi se za *psihičku sposobnost* i *tjelesnu sposobnost* dvoznačno, a to znači samo prijemčivost forme kroz koju tijelo koje ima sposobnost percipiranja forme konačno postaje svjesno (razumno). Sposobnost osjetilne percepcije je, stoga, sposobnost u osjetilnom organu koja postaje formom percipirane stvari.

Ali, rađa se novo pitanje: ako je percepcija forma u materiji, kako može materija aktualno postojati ako nije uobličena? Odgovor je dân kako slijedi: *opažanja* su u supstratu i identična su s njim, to je jasno, pa *neko opažanje* neće biti nešto posebno, odvojeno. Iz toga ne slijedi da forma ne može opstojati odvojeno od materije; naime, *materija opažanja* je prijemčivost samo formi predmeta opažanja i naziva se *materia per prius*, dok se materija predmeta opažanja naziva *materia per posterius*.

Postoje dvije vrste psihičke percepcije: osjet i imaginacija. Kako je već rečeno, osjet po prirodi dolazi prije imaginacije za koju, zapravo, osigurava podlogu. Ukratko, osjet je sposobnost tijela na koju djeluje ono osjetilno.

Kako pokreta ima mnogo i osjeta je mnogo, a kako osjetila mogu biti opća i posebna, i osjeti su opći, odnosno posebni.

Pet osjeta – vid, sluh, miris, okus i dodir – su pet sposobnosti jednoga osjeta, *zdravog razuma*. Na osnovi zdrava razuma forme stvari postaju perceptibilne. Njime čovjek prosuđuje i distingvira različita stanja perceptibilnog i shvata da svaka čestica jabuke ima miris, okus, boju, toplotu, hladnoću. Zdrav razum, naime, čuva impresiju osjetilnog što omogućava osjetima da osjetilno *obuhvate*. Zdrav razum je entelehija čitava tijela i stoga se naziva *dušom*.

Ova sposobnost osigurava materiju za sposobnost imaginacije. Imaginativnoj sposobnosti – određena kao prva entelehija organizovanoga imaginativnog tijela – prethodi osjet koji joj daje materijal. Osjet i imaginaciju stoga treba opisati kao dvije vrste percepcije duše. Međutim, razlika između njih očita je jer je osjet pojedinačan, a imaginacija općenita. Imaginativna moć kulminira u sposobnosti rezoniranja kroz koju se jedan čovjek iskazuje drugome, kroz koju kako stječe, tako i pruža spoznaju.

Apetitivna duša imade tri sposobnosti: (1) imaginativni nagon kojim se njeguju potomci, individue se kreću svojim prebivalištima, imaju sklonosti, ljube i tome slično (2) središnji nagon posreduje želju za hranom, staništem, umijećima i zanatima (3) nagon koji stvara govor i posredstvom kojega je moguće učenje; za razliku od prethodna dva, karakterističan je samo za čovjeka.

Apetitivna duša djeluje na ove tri sposobnosti *per prius et per posterius*. Svako živo biće ima svojevrstan međuoblik nagona kojim traži hranu. Neke životinje nemaju imaginativnu čežnju; čežnja toga prijelaznog oblika nagona prethodi po prirodi imaginativnom nagonu. Jedno je jasno: svaki čovjek ima dvije sposobnosti – apetitivnu i racionalnu – i one po prirodi prethode drugima.

Apetitivna duša žudi vječan objekt, točnije, ona žudi objekt u mjeri u kojoj je on vječan. Ova želja naziva se *zadovoljstvom*, a odsustvo želje je *tupost, dosada, bol* i sl. Želja uzrokuje akciju, a trajnost akcije ovisi o sposobnostima. Želja nije osobinom samo čovjeka: na svakoga tko se upušta u akciju koja je posljedicom želje, gleda se kao na izvršitelja čina zasnovana na *animalnosti*. Jasno, kada čovjek djeluje na ovaj način on to ne čini stoga što je obuzet idejom: on postiže vječnost jednaku stepenu obuzetosti idejama.

Iako je lišena vječnosti, apetitivna duša žarko žudi za vječnošću. Ona voli samo *središnju* imaginarnu formu i imaginarnu formu. Kako je ovih formi mnogo, a apetitivna duša stalno voli samo te dvije, ona oklijeva u svojem pokušaju da ih ostvari. S druge strane, apetitivna duša teži službi prirode i podnosi bol i tromost ako priroda s njom ne sarađuje. Kako priroda nije jednostavna, ona nije uvijek u istom stanju. Zahvaljujući prirodi živo biće treba počinka, a zahvaljujući apetitivnoj duši ono se osjeća nezadovoljenim ako je počinak odgođen.

*Središnja* imaginarna forma i imaginarna forma prolazne su, nisu vječne. Stoga apetitivna duša ne postiže vječnost već ono što je predstavlja, a ono što je predstavlja nije teško zamisliti, jer pojedinci misle da će postići vječnost savršenstvom, a savršenstvo postizanjem moći i slobode. Tako niču moć i sloboda despota koji vladaju velikim prostranstvima svijeta; neograničena moć, ogromno bogatstvo i razuzdano djelovanje ne nose im dobra, jer je većina njih umrla od gladi i krajnje tuge zbog gubitka onoga što su imali. Najčešće su završavali shrvani tegobom i tugom u borbi s apetitivnom dušom. U njihovim srcima ostajalo je sjećanje na prošlost zbog čega ih je morila tuga i kajanje. Kada se to događa despotima, kakva će biti sudbina položajem nižih? To jest kako jest, jer tjeskoba njihove apetitivne duše treba da sabire što se sabrati ne može i treba da postigne što se postići ne dâ. Životinje ne pate od ove vrste kajanja jer nemaju razuma, jer njihova apetitivna duša nema ambiciju i jer se ne sjećaju svojih prošlih prohtjeva. Pate samo od prirodnih nedaća kao što je, primjerice, starost koja je suđena svakome prirodnom organizmu.

*Imaginativna sposobnost* u čovjeku jest ona kojom on prima utiske osjetilnih stvari i predstavlja ih sebi u imaginaciji pošto nestanu. Ova funkcija imaginativne sposobnosti postoji kako u stanju budnosti, tako i u toku sna. Ona stvara i forme objekata imaginacije koji nikada ranije osjetilno nisu doživljeni, ili zamišlja i stvara nešto što nije individualno, već se odnosi na čitavu vrstu.

U posljednjoj fazi imaginacije pojavljuje se *um*, počinje da funkcioniše *racionalna sposobnost* i mi nalazimo u sebi ono što nas razlikuje od drugih životinja koje se hrane i koje imaju osjetilne organe. Čovjek nalazi u sebi, na primjer, neke pojmove (odrednice) koji ukazuju na razliku između dobra i zla, korisnog i štetnog. On nalazi u sebi i stvari koje drži posve istinitima, stvari jedino zasnovane na pretpostavci i stvari pogrešne. Ovi poznati objekti u duši nazivaju se *Logos*. Logos prije svega uspostavlja odnos prema *potencijalnoj racionalnoj sposobnosti*, čija funkcija je da prima objekte spoznaje. Tome je tako stoga što je u ranijim fazama lišen





njih i dobiva ih samo u posljednjoj fazi. Termin *Logos* primjenljiv je na objekte spoznaje pošto oni postanu potencijalno receptibilni i kada oni zbiljski postoje i dadu se izraziti riječima. Ovi objekti spoznaje (pojmovi) koji postoje potencijalno i postaju aktualni u racionalnosti, kad se shvate u relaciji prema objektima koje označavaju, konstituiraju njihovu spoznaju jer su spoznati kroz njih i usvojeni od njih. Kada se na njih gleda kao na one koji su opaženi imaginativnom sposobnošću i primijenjeni na sadržaje izvedene iz njih, nazivaju se *inteligibilijama*, ali ako su shvaćeni onako kako ih je percipirala racionalna sposobnost koja ih kompletira i prenosi iz potencije u aktualnost, oni se nazivaju *umovi*. Postoje različiti stupnjevi spoznaje, od kojih je prvi spoznaja pojedinačnoga specifičnog objekta. Ona u prvome redu nastaje postizanjem shvatanja pojedinačnoga u imaginativnoj sposobnosti samo na opći način, tj. ne može ga se specifično (izdvojeno) zamisliti, niti se može opisati ijedan kvalitet toga pojedinačnog. Međutim, ono se, općenito, razlikuje bez obzira na obraćanje pažnje na njegove kvalitete. To je najslabija spoznaja nekog objekta i nalikuje imaginaciji životinje. Kada je stanje posebnog moguće u imaginativnoj sposobnosti, čovjek dopire do toga posebnog s njegovim osnovnim obilježjima što mu pomaže da ih prepozna u različito vrijeme. On opaža Zaida, na primjer, kao visokoga, pravičnog, i razmatra obje osobine u svojoj imaginaciji kao da se brojčano odnose na jednu individuu. Neki ljudi, međutim, misle da riječi katkada vode do apsurda, jer uvode mnoštvo ondje gdje je sâm jedinstvo: na primjer, pojedinačno koje je opisano riječima »visok«, »pravičan« etc. nije više do jedno. To je način kako čovjek spoznaje individuu ukoliko je ona konačna i pojedinačna. Otuda su kvaliteti (osobine) kroz koje su pojedinačne individue spoznate kao goreopisane, akcidenti dodani raznim individuama, pa nema sličnosti između dvije individua (visina Zaida, na primjer, nije sasvim ista kao što je visina Bakra).

Kada su objekti imaginacije prihvaćeni u imaginativnu sposobnost, racionalna sposobnost gleda na njih kroza svoje parametre i postiže univerzalna značenja. S pomoću ovih univerzalnih značenja racionalna sposobnost zamišlja i razlikuje prirodu svakoga zamišljenog objekta. I kada se pomenu riječi koje ukazuju na univerzalna značenja, racionalna sposobnost ih razlikuje, predstavlja ih umu i razumijeva ih. Sve se to zbiva na više od jednog načina.

1. Racionalna sposobnost stavlja univerzalna značenja pred um i shvata ih kao uistinu pomišljene individue označene njima. Uvidom, racionalna sposobnost vidi univerzalno značenje u individuama, ona razlikuje univerzalna značenja jedno od drugoga.

2. Prema drugom metodu, racionalna sposobnost razlikuje ova univerzalna značenja savršeno, ali kad stekne vlastiti uvid i predstavi ih duši kao dobro uređene, ona ih cijeni kroza svoj uvid u imaginativnu sposobnost (ova također djeluje na njih i čini ih sličnima univerzalnom značenju i daje im forme zajedničke više nego jednoj individui, ali ne i svima na koje su značenja primjenljiva). Kipar stvara formu konja u kamenu, slikar je ucrtava u površinu ploče, ali to predstavljanje nije savršeno, jer se radi o formi konkretnog konja, primjerice, konja koji se hrani, pase ili

propinje: ono što je prikazano nije zajedničko svim konjima. Imaginativna sposobnost predstavlja stvari ograničene s obzirom na dob, veličinu etc. životinje. Izgled razvijena konja, mlada konja i ždrebeta nije isti, pa je *određena* slika zajednička samo konjima *te* veličine, dobi, starosti.

Čim racionalna sposobnost počne razlikovati univerzalna značenja i čim ih predstavi umu da on pobliže zaviri u njih, on ih gleda posredstvom slike koju daje imaginativna sposobnost. Racionalna sposobnost utvrđuje je li slika savršena ili nije, je li zajednička ili nije. Bez ikakve teškoće ona misli inteligibilna značenja. Na taj način univerzalna značenja shvataju umjetnici i većina naučnika; kada naučnik istražuje prirodu objekta spoznaje, on predstavlja svojoj imaginativnoj sposobnosti sliku toga objekta i daje njegov opis.

To su dva metoda kojima imaginativna sposobnost pomaže racionalnoj sposobnosti dajući joj priviđenje nekog objekta, ili priviđenje individualnog objekta sama ili onog njegove slike koja predstavlja univerzalno značenje. Racionalna sposobnost daje univerzalne opise objektima imaginacije. Tkogod primjenjuje racionalnu sposobnost da djeluje na objektima koje je priskrbila imaginativna sposobnost, vidi sklad svega spomenutoga i uviđa kroza svoju racionalnu sposobnost Božanski dar koji se prelijeva iznad te sposobnosti.

Neposredni uzrok shvatanja inteligibilija i aktivnost racionalne sposobnosti u stvarnosti darovi su poput svjetla sunca kroz koje se dostiže i vidi tako jasno Božje stvaranje da čovjek namah počima vjerovati u Njega, Njegove anđele, knjige, proroke i drugi svijet, on nalazi određeno zadovoljstvo u vjerovanju i spominje Boga kad stane, sjedne i legne. Svaka misao dolazi kroz ovaj dar koji nije drugo do čovjekova veza s aktivnim umom.

I, eto kraja ibn Bāǧǧina puta: počinje opisivanjem »Aristotelove psihologije«, a dolazi na poziciju ibn Sīne i al-Gazālija čije ime spominje s poštovanjem i uvažavanjem...

## G

## *Um i spoznaja*

Prema ibn Bāǧǧi, um je najznačajniji dio čovjekov. Pravilna spoznaja postiže se umom koji nam jedini omogućuje da napredujemo i gradimo karakter. Nešto je već bilo rečeno o izvoru uma i njegovu djelovanju. Slijedeći izvod će, međutim, baciti nešto više svjetla na to pitanje:

»Čovjek treba sâm uvidjeti sadržaj vlastite *imaginativne sposobnosti*, upravo kao što vidi pojedinačne objekte i posve ih međusobno razlikuje.

On je posve siguran da su ovi pojedinačni objekti opetovano utisnuti u imaginativnu sposobnost. Mnogi imaginativni objekti imaju jednu ili više pojedinačnosti u imaginativnoj sposobnosti. Oni također imaju akcidente koji prate pojedinačnosti – mjeru, boju, spoznaju, zdravlje, bolest, kretanje, vrijeme, prostor i druge. *Racionalna sposobnost* bavi se objektima imaginacije i njihovim općim obilježjima (differentia) koja ih





odvajaju od objekata osjeta – onih, naime, zbog kojih govorimo o inteligibilnim objektima. Također se može shvatiti da su ove differentia razabrane racionalnom sposobnošću kroz Božanski dar koji se izlijeva na njih isto onako kao što objekt viđenja postaje očevidan percipirajućem umu kroza svjetlo sunca koje pada na nj, bez kojega bi svjetla ostao nevidljiv. Istim darom cjelinu razlikujemo od njezinih dijelova i prosuđujemo da je veća od njih.

Racionalna sposobnost bavi se egzistencijom objekata koji nisu shvaćeni niti mišlju, niti su percipirani osjetilima. Ona želi spoznati uzroke stvorenja koja postaju inteligibilna. Uzroka su četiri: formalni, materijalni, djelatni i svršni. Najviše privlači spoznaja uzroka inteligibilnih objekata, jer se to istraživanje smatra veličanstvenim, uzvišenim i korisnim. Konačno, istraživanjem uzrokâ čovjek postiže vjeru u Boga, Njegove anđele, knjige, proroke i zagrobni život.«

»Zamisli« kaže ibn Bāǧǧa, »čuda koja leže između uma i sposobnosti imaginacije, svojom prodornom dušom. I sâm ćeš vidjeti da um izvodi iz imaginativne sposobnosti objekte spoznaje nazvane inteligibilije, i nudi imaginativnoj sposobnosti jedan broj drugih objekata spoznaje. Zamislimo, na primjer, moralne i umjetničke ideale, ili objekte spoznaje koji su ili događaji koji su se mogli zbiti i dostupni su imaginativnoj sposobnosti prije svoje pojave, ili događaji koji se nisu zbili ali su našli načina da uđu u imaginativnu sposobnost (više umom nego s pomoću osjetilnih organa, kako je to u slučaju nadahnutih snova). Najčudnija stvar koja se tiče imaginativne sposobnosti jest ona koja se odnosi na Objavu i proricanje: posve je jasno u tim slučajevima da ono što um nudi ljudskoj imaginaciji ne proizlazi iz uma sama, niti na nj djeluje, već nastaje u imaginaciji s pomoću činioca koji to zna unaprijed i u stanju je da to stvori. Bog je onaj koji uzrokuje Svojom voljom pokretača aktivnih sfera da djeluju na pasivne sfere kako On želi. Ako, na primjer, On namjerava učiniti vidljivim ono što će se pojaviti u univerzumu, onda prije svega šalje spoznaju anđelima, a posredstvom njih ljudskom umu. Ova spoznaja dolazi čovjeku u skladu s njegovom sposobnošću da je primi. To je očigledno u većini slučajeva Božjih časnih slugu kojima je pokazao prvi put, koji su se uzdali u Nj – osobito pak u slučaju proroka kojima je, u snu ili u stanju budućnosti, preko svojih anđela učinio vidljivim čudesa.

»Svemoćni Bog čini svojim postojećim bićima i stvorenjima očiglednim spoznaju i djela. Svako biće dobiva ih od Njega u skladu sa stepenom savršenstva egzistencije: umovi dobivaju od Njega spoznaju u skladu sa svojim stupnjevima i pozicijama. Svako nebesko tijelo ima um i dušu kojima izvršava posebna djela koja dosižemo imaginacijom – npr. pomišljanje prenošenja sa nekoga imaginarnog mjesta koje nastavlja da postoji. Zahvaljujući ovomè pojedinačno perceptibilnom prijenosu nastaju posebne akcije koje percipiraju tijela koja nastaju i nestaju. Gledajući međusobni odnos svih nebeskih tijela, to najjasnije pokazuju sunce i mjesec. Ovim umom čovjek prima *znanja* koja mu je Bog otkrio, *inteligibilne stvari, pojedinačne događaje* koji nastaju sada i ubuduće, kao i slučajeve koji su se dogodili u prošlosti. To je spoznaja nevidljivoga kojom Bog dariva Svoje izabrane preko anđela.«

Ibn Bāğğa dalje tumači prirodu ljudske spoznaje i njezine stupnjeve pa kaže: »Spoznaja u čovjeku znači njegovo gledanje postojećih bića zajedno s njihovim savršenim postojanjem u vlastitom umu, kroz uvid njegove duše koja je dar Božji. Ovaj Božji dar ima različite stupnjeve kod raznih ljudi; najveći uvid je onaj poslanikâ koji savršeno poznaju Boga i Njegova stvorenja i koji uživaju tu najveličanstveniju spoznaju u dušama bez činjenja ikakva napora da uče. Najviša spoznaja je spoznaja Samog Boga i Njegovih anđela, a ide sve do spoznaje posebnih događaja koji su se zbili i koji će se zbiti na ovome svijetu; postiže se uvidom srca, bez korištenja očiju. Na nižem stepenu od ovoga profetâ su prijatelji Boga koji imaju izvanrednu prirodu koju dobivaju od poslanika; ona im omogućuje da postignu spoznaju Boga i spoznaju Njegovih anđela , knjiga, poslanika, Sudnji Dan i najviše blaženstvo u skladu s različitim stupnjevima Božanskog dara koji primaju (oni dobivaju mali dio spoznaje nevidljivog u snovima). Božjim prijateljima pripadaju i Poslanikovi Drugovi. Poslije njih dolaze ljudi koje je Bog nagradio uvidom kojim utvrđuju sa sigurnošću stvarnost svega sve dok – stupanju po stupanj – ne spoznaju Boga, Njegove anđele, Knjigu, apostole i Posljednji Dan. O sebi oni shvaćaju da su postigli najviše blaženstvo koje je trajno i nepropadljivo, slavu bez gubitka časti i bogatstvo bez straha od bijede. Ovi ljudi, među koje spada i Aristotel, su malobrojni.«

Ibn Bāğğa vjeruje u mnoštvenost uma, pa upućuje na prvi i na sekundarne umove. Prema njegovu mišljenju, čovjekov je um najudaljeniji od prvog uma. Kada govori o stupnjevima uma, on kaže da su neki umovi izravno izvedeni iz prvog uma, a neki drugi su izvedeni iz drugih umova; to vodi do odnosa kojemu sve rečeno nalikuje – onome, naime, sunčeva svjetla u kući spram sunčeva svjetla u dvorištu kuće.

Spoznaja prirode postojećih bića koju um ima dvojaka je: (1) ona koja je inteligibilna, ali se ne može pronaći (2) ona koja je inteligibilna i može biti pronađena. Postoje dvije vrste samog uma: (1) teorijski um kojim čovjek razumijeva stvari koje sâm ne može stvoriti i (ii) praktički um kojim on spoznaje umjetna bića koja može stvoriti. Savršenstvo praktičkog uma leži u čovjekovu razumijevanju umjetnih objekata i u tome da ih on stvori u skladu s vlastitom namjerom. Njih stvaraju samo organi ljudskog tijela bilo kretanjem organa bez ikakova izvanjskog djelovanja, bilo kretanjem organa koji pokreću neke izvanjske instrumente. To se događa kada su umjetni objekti urađeni ljudskim htijenjem.

Ljudski organi pokrenuti su *per se*, ali kada je sačinjen jedan umjetnički objekt njih pokreće volja (prvo u umu), a potom objekt bude proizveden izvan uma u skladu sa slikom nastalom u umu prije nego što ga organi stvore. Ova slika je priviđenje u imaginativnoj sposobnosti duše i općenite je naravi. Kada duša poluči drugu sliku, ova prva iščezava i proces se nastavlja. Kadgod čovjek želi sačiniti određen objekt, on stvara sliku u imaginativnoj sposobnosti. Druga sposobnost duše apstrahira ovu sliku u imaginativnoj sposobnosti i prenosi je iz jednoga stanja u drugo, dok se njezina egzistencija ne postigne u duši; potom ona pokreće organe, a ovi stvaraju objekt. Sposobnost koja razumijeva i apstrahira u imaginaciji naziva se praktički um. Kada u imaginativnoj sposobnosti praktički





um izdvaja sliku umjetnog objekta u skladu s posebnom formom i veličinom, pokretačka moć pokreće organe da sačine objekt. *Um* je stoga prvi tvorac objekta, a ne organi koje pokreće duša, niti pak sposobnost koja pokreće organe. Jasno je da se moć organa ne nalazi u prvome redu u prirodi već je uzrok njezina nastanka u moći uma koji uzrokuje da se ona javlja u imaginaciji, a tek tada organi uzrokuju da se objekti sačine voljom.

Imaginativna sposobnost žudi pomoć osjetilne sposobnosti u trenutku nastanka objekta da bi ga predočila sposobnosti koja je pokrenula organe i da bi mu omogućila da poredi i vidi pripada li pomišljeni objekt osjetilnoj percepciji na isti način kako pripada imaginativnoj sposobnosti.

Um mora vršiti dvije funkcije: (1) dati sliku objekta koji će nastati, moći imaginacije i (2) imati objekt nastao izvan duše pokretanjem organa tijela pojedinca.

Prema ibn Bāğği, ljudski um se postupno približava prvom umu na dva načina: (1) postizanjem spoznaje utemeljene na dokazu, kada se najviši um ostvaruje kao forma i (2) postizanjem spoznaje bez učenja ili napora da spoznaja bude postignuta. Ovaj drugi metod je sufijski, napose al-Gazālijev; on omogućuje da se postigne spoznaja Boga.

Iz ovoga je jasno da ibn Bāğğa doduše izdvaja spekulativni metod, ali ne osuđuje mistički, kao što bi nas htjeli uvjeriti neki Evropljani.[21]

## H

## *Bog – izvorište spoznaje*

Ovisno o Božanskome daru kojim racionalna sposobnost razabire razlike, jedan čovjek nadilazi drugoga i to u skladu sa sposobnošću koju mu je Bog podario. Međutim, ova dva dara su urođena, nisu stečena.

Sposobnosti i darovi koji su postignuti su, prema rangu, odmah do urođenih i postižu se, pod vodstvom profetâ, činjenjem djela Bogu po volji. Čovjek će, stoga, odgovarati na poziv Svetog Poslanika i činiti što mu on naređuje. On će tako razlučiti, uvidom svoga srca, prirodu svakog stvorenja, njegov nastanak i krajnji cilj. Nadalje, on će shvatiti da je Bog nužno biće *per se*, da je jedan, da mu nema ravna i da je tvorcem svega; da je sve osim Boga slučajno, da je emanirano iz Njegove savršene esencije, da Njegova samospoznaja implicira Njegovu spoznaju svih objekata, a da je Njegova spoznaja objekata uzrokom njihova nastanka.

Govoreći o broju stupnjeva blizine Božanstvu, ibn Bāğğa savjetuje: (1) preporučiti našim jezicima da spominju i veličaju Boga, (2) tražiti od naših organa da djeluju u skladu s uvidom srca i (3) izbjegavati ono što nas čini indiferentnima prema spominjanju Boga ili odvraćanju naših srdaca od Njega; sve navedeno slijediti neprekidno, čitava života.

[21] De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, str. 177.

## I

## *Politička filozofija*

Ibn Bāğğa je napisao jedan broj malih rasprava o upravljanju kućom i gradom-državom, ali jedina dostupna knjiga iz ovog područja je *Tadbīr al-Mutawaḥḥid (Režim pojedinca)*. Kako je jasno iz ove knjige, ibn Bāğğa se uglavnom slaže s političkom teorijom al-Fārābija. On je, na primjer, prihvatio al-Fārābijevu podjelu države na savršenu i nesavršenu; također se slaže s al-Fārābijem u tvrdnji da razni pojedinci imaju različite sklonosti – neki bi rado upravljali, a neki vole da se njima upravlja.[22] Ibn Bāğğa dodaje da samotnjak (mutawaḥḥid, pronicljivi filozof) treba da je odvojen od naroda u izvjesnim okolnostima; premda je, naime, izbjegavanje naroda po sebi nepoželjno, ono je prijeko potrebno u nastojanju da se postigne savršenstvo. Sa zajednicom se valja sresti u malobrojnim okolnostima i nakratko, a treba krenuti onamo gdje će naći spoznaju jer je takvo putovanje posve dopustivo prema zakonima nauke i politike.[23]

U *Risāla al-Wadā'* ibn Bāğğa daje dvije alternativne funkcije države: (1) ona procjenjuje djelatnosti potčinjenih kako bi ih vodila da ostvare namjeravane ciljeve, a ne bilo koje druge. Ova funkcija može biti najbolje ostvarena u idealnoj državi od strane suverenog vladara. (2) Alternativna funkcija treba pronaći sredstva za postizanje posebnih ciljeva, upravo kao što jahač treba ponajprije moći nadzirati uzde, da bi postao vješt u jahanju. To je funkcija upravljača država koje nisu idealne, [u tom slučaju upravljač se naziva poglavarom *(ra'īs)*]. Poglavar nameće u državi tradicionalni sistem izvršenja svih akcija potčinjenih.

U al-Fārābijevu sistemu kao i u onome ibn Bāğğe, ustav stvara glava države koga al-Fārābi naziva profetom ili imamom. Ibn Bāğğa ne spominje tu osobnost s mnogo riječi ali se neizravno slaže s al-Fārābijem kada kaže da se »ljudsko savršenstvo može postići jedino kroz ono što apostoli donesu od Svevišnjeg Boga (tj. Božanski Zakon ili *Šerijat*). Koji slijede Božje vođstvo neće zalutati«[24] (netačna je tvrdnja da »ibn Bāğğa ignorira političko značenje Božanskog Zakona *(Šerijata)* i njegovu odgojnu vrijednost za čovjeka kao građanina«[25]).

## J

## *Etika*

Ibn Bāğğa dijeli akcije na životinjske i ljudske. Prve su u vezi s prirodnim potrebama i osobinom su kako ljudi tako i životinja. Jelo je, na

[22] *Tadbīr*, str. 52.
[23] *Ibid.*, str. 78.
[24] *Risāla al-Wadā'*, Bodleian MS Fol. 137 a.
[25] E. I. J. Rosenthal, »*The Place of Politics in the Phiolosophy of Ibn Bājjah*«, Islamic Culture, Jubilee Number, Part 1, Hyderabad, 1951, str. 193.





primjer, životinjsko utoliko koliko ispunjava potrebu i želju, a ljudsko ukoliko treba da čuva snagu i život da bi se postigla duhovna blaženstva.

Ibn Bāğğa skreće našu pažnju na aktivne ljudske sposobnosti, jer je čovjek odveć plemenit a da bi bio pobliže određen pasivnim sposobnostima koje su ili materijalne ili animalne. Čovjekova sposobnost učenja je, doduše, pasivna, ali je tome tako u drugačijem smislu. Aktivna sposobnost smjera da postigne savršenstvo i tu staje, kao u umijeću (vještini) s pomoću koje se zanat obavlja. Ponavljanje umijeća počiva na apetitivnoj duši i na rasuđivanju. Ono što je učinjeno zahvaljujući apetitivnoj duši jest akcija koju je izvršio činilac radi sebe sama. Ono što je učinjeno mišljenjem jest akcija radi drugoga cilja. Apetitivna duša žudi stalan objekt, koja se žudnja naziva zadovoljstvom (užitkom), a njegovo odsustvo bolom i tupošću. Akcija ovakve naravi jest animalna.

Oni koji djeluju na temelju rasuđivanja djeluju utoliko ukoliko su ljudi. Mišljenje ili pokreće ka onome što je po svojoj biti stalno, ili ka onome što je stalno jer je izobilno. Ako je djelo stalno zbog izobilja, onda će cilj zauzeti mjesto pripravnog čina; ova svrhovitost je ili samo zbog sklonosti, kad se radi o animalnoj akciji, ili zbog shvatanja, koje ima pred sobom cilj kojega dosizanje znači dovršenje. Cilj varira u skladu s prirodom individua: neki su rođeni za jedne pozive, drugi za druge. Ciljevi služe međusobno jedni drugima, a svi vode ka najvišemu cilju. Glavni čovjek je, dakako, onaj koji je sebe priredio za glavni cilj; oni koji nisu pripremljeni za to potčinjeni su po prirodi. Neki su stoga, po prirodi pokorni i njima vladaju drugi, a neki imaju ugled i vlast pa vladaju drugima.

Rasuđivanje (mišljenje) *katkada* je u biti ispravno; ono je takvo ako žudi vječito (ono mrzi biti *slučajno* ispravno, ali ne i u svojoj biti). Rasuđivanje (mišljenje) prepredenjaka i lukavaca je, primjerice, ispravno u svjetlu cilja što su ga sebi postavili, *ali nije u sebi ispravno.* Ova shvatanja su relativno važeća, ali ne i univerzalna. Kisela jabuka je korisna za čovjeka koji ima flegmatične dispozicije, ali nije korisna svima. Hljeb i meso, pak, korisni su i prirodno i univerzalno. Shvatanje koje je ispravno relativno i općenito, apsolutno je ispravno: ali, katkada ono što je relativno tačno nije općenito i stoga je tačno u jednom smislu, a pogrešno u drugom.

Da bi se utvrdilo da je jedno djelo animalno ili ljudsko, valja spekulaciju pridružiti volji. U skladu s prirodom volje i spekulacije ibn Bāğğa dijeli vrline na dva tipa, na formalne i spekulativne. Formalna vrlina je urođena bez ikakva traga volje i spekulacije (npr. vjernost psa, jer je nemoguće da bi pas bio nevjeran). Ova vrlina nema vrijednosti za čovjeka. Spekulativna vrlina je utemeljena na slobodnoj volji i spekulaciji. Djelo koje je učinjeno radi pravičnosti, a ne radi ispunjenja neke prirodne želje, naziva se Božanskim a ne ljudskim, jer je rijetko u čovjeka. Dobro je, prema ibn Bāğği postojeće, a zlo je odsutnost postojećega. Drugim riječima, zlo je za nj nepostojanje zla (!).

K

## *Misticizam*

Renan je u pravu kada kaže da je ibn Bāğğa bio sklon misticizmu, ali zacijelo nije u pravu kada misli da ovaj napada al–Gazālija zbog njegova inzistiranja na intuiciji i sufizmu; zapravo, ibn Bāğğa se divi al–Gazāliju i izjavljuje da njegov metod omogućuje postizanje spoznaje Boga i da je to utemeljeno u učenju Svetoga Poslanika. Mistik prima svjetlo u svom srcu. Ovo svjetlo u srcu je spekulacija kroz koju srce vidi inteligibilije jednako kao što čovjek okom gleda suncem obasjane objekte; ovim opažanjem inteligibilija srce vidi i sve što prešutno inteligibilijama prethodi, ili što iz njih slijedi.

Ibn Bāğğa visoko cijeni Božje prijetelje *(auliyā' Allah)* i stavlja ih odmah do proroka. Prema njemu, nekim ljudima vlada samo tjelesnost – oni su na najnižem stupnju – a nekima fina duhovnost – ovi su vrlo rijetki, npr. Uwais al–Qarani i Ibrahim ibn Adam.[26]

U svome stavu spram Boga i Njegove odredbe, ibn Bāğğa sebe gotovo proglašava fatalistom. U jednoj od svojih rasprava on piše da, ako se obratimo Božjoj naredbi i Njegovoj moći, treba da ostanemo posve mirni i utješni; sve postojeće stvari u Njegovoj su spoznaji i samo Bog daje dobro. Kako On sve poznaje, izdaje naređenja *posredniku* da ovaj iznađe formu poput one koja je u Njegovoj spoznaji i *primatelju formi* da primi tu formu. Taj se slučaj odnosi na sva postojeća bića, čak na prolaznu materiju i ljudski um. Da bi potvrdio da je Bog Najviši Tvorac svih djelâ, ibn Bāğğa se obraća al–Gazālijevu stavu, izraženu na kraju njegova djela *Miškāt al–Anwār:* Prvi Princip je stvorio i agense i objekte djelovanja da se na njih djeluje; i ide dalje u podržavanju ovoga stava, te uzima iz al–Fārābījeva izlaganja u *'Uyūn al–Masā'il* da se sve odnosi prema Prvom principu ukoliko je Prvi Princip njihovim stvoriteljem. Ibn Bāğğa također tvrdi da je Aristotel rekao u svojoj *Fizici* da je Prvi Agens stvarni agens, a da prvi do njega ne djeluje osim preko Prvog. Prvi čini da najbliži (njemu) djeluje na objekt na koji se djeluje. Najbliži je poznat većini ljudi samo kao činilac u poslovima koji se tiču materije. Tako pravičan kralj, na primjer, zaslužuje da mu se pripiše pravičnost, iako je (kralj) udaljen po rangu od najbližega ispod Prvoga u nizu činilaca. Tkogod pripisuje neku akciju bližem činiocu nalikuje psu koji grize kamen kojim je udaren. Ali takvo pripisivanje akcije bližem činiocu nije moguće u poslovima koji se ne tiču fizičkih pitanja (materije). Aktivni um koji okružuje nebeska tijela je bliži činilac svih prolaznih pojedinačnosti. Međutim Onaj tko je stvorio i aktivni um i nebeska tijela, jest stvarni, vječni činilac.

Bog uzrokuje egzistenciju stvari i poslije njezina fizičkog uništenja. Kada postojeće dostigne svoje savršenstvo, ono prestaje postojati u vremenu *(zamān)* ali postoji vječno u stalnom toku trajanja *(dahr)*. Ibn Bāğğa ovdje spominje jednu od izreka Svetoga Poslanika: »Ne zloupotri-

[26] *Tadbīr*, str. 45.





jebi *dahr*, jer *dahr* je Alah.« U tome svjetlu ove riječi uključuju ljudski um kao vječan i neuništiv. U prilog takvu shvaćanju riječi *dahr*, ibn Bāğğa navodi svoje prethodnike, al-Fārābija i al-Gazālija.

## BIBLIOGRAFIJA

*Bugya*, Egipat, 1326 A.H.; *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafa li al-'Āriḍ al-Maġrīti*, MS na arapskom, Bodleian Hunt Bo 296; *Risalā al-Wadā'*, Bodleian MS Fol 137a; ibn abi Uṣaibi'a *Ṭabaqāt al-Aṭibbā;* al-Maqqari, *Nafḥ al-Ṭīb;* ibn Ḫāqān, *Qalā'id al-'Iqyān;* ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-A'yān;* al-Qifṭi, *Tārīḫ al-Ḥukamā';* Munk, *Mélanges;* Leclerc, *Histoire de la médicine arabe;* G.J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam.*

POGLAVLJE XXVII

# *Ibn Ṭufail*

## A

## *Život i djela*

Abu Bakr Muhammed ibn 'Abd al-Malik ibn Muhammed ibn Muhammed ibn Ṭufail (latinski Abubacer) prvi značajni filozof u muvahidskoj Španiji (Muwaḥḥidi, dinastija) rođen je u prvom desetljeću šestoga/dvanaestog stoljeća u Gaudixu, u pokrajini Granadi. Pripadao je čuvenome arapskom plemenu Qais. Al-Marrākuši je svoje obrazovanje primio od ibn Bāǧǧe što je, kažu neki, netačno, ako se uzme u obzir da ibn Ṭufail poriče da ga je poznavao.[1] Započeo je karijeru kao ljekar u Granadi i zbog svoje slave u ovoj profesiji postao je sekretarom guvernera pokrajine. Docnije, 549/1154, postao je privatnim sekretarom guvernera Ceute i Tangera, sina 'Abd al-Mu'mina, prvoga muvahidskog vladara Španije koji je osvojio Maroko 542/1147. Najposlije, dobio je visok položaj liječnika, dvorskog kadije i vezira[2] kod muvahidskog halife abu Jakub Jusufa (vladao 558/1163-580/1184), čije su zanimanje za filozofiju i slobodoumno pokroviteljstvo svrnuli dvor da okupi značajnu grupu vodećih mislilaca i intelektualaca učinivši Španiju, kako veli Briffault, »kolijevkom preporoda Evrope«.[3] Ibn Ṭufail je imao veliki utjecaj na halifu abu Jakub Jusufa i on je bio taj koji mu je doveo ibn Rušda (umro 595/1198). Na izričitu želju halife, on je savjetovao ibn Bāǧǧi da napiše komentare Aristotelovim djelima – zadatak što ga je ovaj zdušno prihvatio – ali je to ostalo nedovršeno do smrti ibn Bāǧǧe.[4] Ibn Ṭufail je napustio položaj dvorskoga ljekara 578/1182. zbog starosti, preporučivši ibn Rušda svome zaštitniku.

[1] *Ḥayy bin Yaqẓān*, izd. Ahmed Amīn, Egipat, 1952, str. 62. Svi navodi, ako drugačije nije rečeno, odnose se na to izdanje.
[2] Léon Gauthier sumnja da je stvarno obavljao tu funkciju, jer o tome govori samo jedan tekst, a al-Biṭrūǧi, njegov učenik, naziva ga jednostavno *kadijom*. Vidi *Encyclopaedia of Islam*, Vol. II, str. 424.
[3] *The Making of Humanity*, str. 188.
[4] Naim al-Raḥmān, *Hilafat-i Muwaḥḥidin* (Urdu prijevod Marrākušijeva *al-Mu'ǧab*), str. 240.





Ibn Rušd je sačuvao reputaciju u očima ibn Jakubovim, a poslije njegove smrti 580/1184. stekao je naklonost njegova sina Jusuf al-Manṣūra (580/1184-595/1199). Umro je u Maroku 581/1185-86. Sâm al-Manṣūr prisustvovao je posljednjem ispraćaju.

Ibn Ṭufail je bio slavan ljekar, filozof, matematičar i pjesnik muvahidske Španije, ali se na nesreću o njegovim djelima znade malo. Ibn Haṭīb mu pripisuje dvije rasprave o liječništvu. Al-Biṭrūǧi (njegov učenik) pripisuje mu »originalne astronomske ideje«. Al-Biṭrūǧi osporava Ptolomejevu teoriju epicikla i ekscentričnih krugova, a u predgovoru svoga djela *al-Hai'a* on tvrdi da je ova teorija djelo njegova učitelja, ibn Ṭufaila.[5] Navodeći ibn Rušda, ibn abi Uṣaibi'a pripisuje ibn Ṭufailu djelo *Fi al-Buqa' al-Maskūna w-al-Gair al-'Maskūna*, ali kod samoga ibn Rušda nema tragova takvoj referenci.[6] Al-Marrākuši, historičar, tvrdi da je vidio originalni rukopis jedne njegove rasprave o Božanskoj nauci.[7] Miguel Casiri (1122/1710–1205/1790) navodi dva opsežna djela: *Risāla Ḥayy bin Yaqẓān* i *Asrār al-Ḥikma al-Mašrīqīyya* (posljednje je u formi rukopisa).[8] Predgovor Asrāru otkriva da je rasprava samo dio *Risāle Ḥayy bin Yaqẓān*, čiji puni naslov je *Risāla Ḥayy bin Yaqẓān al-Asrār al-Ḥikma al-Mašriqīyya*.[9]

## B

## *Vjera Muvahida*

Osnivanje muvahidske dinastije vezano je uz ime ibn Tūmarta (umro 524/1130), političko-vjerskoga vođe koji je za se tvrdio da je *Mahdi*. On je na Zapad uveo al-Gazālijevu ortodoksnu skolastiku i bodrio ljude da slijede zahiritski Fiqh. Na svojim putovanjima sreo je 'Abd al-Mū'min al-Qūmija (umro 558/1163), sina nekoga grnčara i učinio ga svojim učenikom i nasljednikom u svome puritanskom pokretu. Digao je ustanak protiv nečasnih murabitskih vladara Španije, ali se konačno sreća okrenula, te je Abd al-Mū'min, koji je zauzeo Oran, Tlemcen, Fez, Sale, Ceutu i 542/1147. postao prvim muvahidskim vladarom Maroka. Naslijedio ga je Jakub Jusuf (umro 580/1184), a potom abu Jusuf al-Manṣūr (umro 595/1199), na čijem dvoru su sjala dva velika svjetla – ibn Ṭufail i ibn Rušd.[10]

Muvahidi su se smatrali sljedbenicima Gazālija. Oni su značajni zbog njihova puritanskog vjerovanja u jedinstvo Boga. Anatemisali su antropomorfna shvatanja. Pod utjecajem ibn Tūmarta, striktno su se pridržavali egzoteričkog aspekta religije. Zahiritski Fiqh predstavljao je muvahidsku

[5] *Encyclopaedia of Islam*, Vol. II, str. 424.
[6] A.S. Nadawi, *Ḥukamā'-i Islam*, Vol. II, str. 42.
[7] Hilafat-i Muwaḥḥidin, str. 237.
[8] MS No. 669, Escorial, Būlāq izdanje, 1882. Usporedi Léon Gauthier, *Ibn Thofail*, str. 32, 34.
[9] Gauthier, *op. cit.*, str. 33, fusnota.
[10] O'Leary, *Arabic Thought and Its Place in History*, str. 246–50.

državnu religiju. Najposlije, kao baštinici ibn Bāğğe, filozofiju su držali ezoteričkom istinom rezerviranom za prosvijetljenu manjinu. Mase, zbog toga što su nesposobne za čistu spoznaju, neće promišljati više od doslovna smisla nepreglednoga bogatstva kuranske eshatologije.[11]

Nije potrebno napominjati da je ibn Ṭufailova duhovna sprema obuhvatila oficijelnu religiju Muwaḥḥida, a da njegov *Ḥayy bin Yaqẓān* nije ništa drugo do odbrana muvahidskog stava, kako od naroda tako i od filozofa.[12]

## C

## *Ḥayy bin Yaqẓān*

REZIME – Rasprava dramatično počima spontanim rođenjem Ḥayya na nenaseljenu otoku, a slijedi je narodna legenda o tome kako ga je na ovo pusto mjesto baciła sestra nekoga kralja da bi sačuvala u tajnosti svoje vjenčanje s Yaqẓānom. Ḥayy je neopterećen društvenim konvencijama – othranila ga je košuta, a učiteljom mu je zdrav razum ili opći razum; suprotno svome imenu, prema kojemu bi trebao biti čest i svima pripadati, zdrav razum je *rijedak*, ali mu je podario induktivno uviđanje da ispita tajnu stvari. Za razliku od tzv. nižih životinja, postao je svjestan svoga bića – on je gol i nenaoružan. Razmisliviši, on pokriva niže dijelove tijela listovima, oruža se kopljem i shvaća nadmoć svojih ruku u odnosu na noge životinja. Smrt majke–košute dovodi ga do otkrića animalne duše koja koristi tijelo kao sredstvo, kao što grana u njegovim rukama dijeli svjetlo i toplinu s vatrom i tako postaje slična nebeskim tijelima. Potom se okrenuo analizi prirodnih pojava, poredeći predmete oko sebe, praveći razlike među njima i klasificirajući ih u minerale, bilje i životinje. Zajednički faktor u svim tim objektima, premda oni pripadaju različitim vrstama zbog njihovih specifičnih funkcija, jest tjelesnost. Stoga on prihvaća specifičnu formu duše za svaku vrstu objekata. Kako je duša neperceptibilna, njegova dijalektička oštroumnost konačno zaprima ideju jednoga najvišega, konačnoga, netjelesnog i nužnog bića koje je djelatni uzrok specifičnog ponašanja tijela. To mu daje svijest o vlastitoj nematerijalnoj esenciji i, djelujući prema tročlanom kodu asketske discipline, koja će biti objašnjena docnije, on na kraju biva apsorbiran u neograničenoj kontemplaciji Najvišeg Bića.

U ovoj fazi, pojavljuje se na sceni Asāl, kontemplativna i meditativna duša sa susjednoga, naseljenog otoka, koja traži da postigne savršenstvo u osamljenosti. Asāl je obavijestio Ḥayya, sina prirode, o kuranskoj koncepciji Boga, Njegovim anđelima, poslanicima, Sudnjem Danu itd., što je ovaj svojim samostalno razvijenim umom neposredno prepoznao

[11] D.B. Macdonald, *Development of Muslim Theology*, Jurisprudence and Constitutional Theory, str. 251–54.
[12] *Ibid.*, str. 254.





kao istine. U početku, on ne uspijeva uočiti mudrost koju sadrži figurativni jezik Qur'āna o Bogu i drugome svijetu i onu koju sadrži dopuštenje koje Qur'ān daje o vođenju ovozemaljskog života – dopuštenje koje lako može odvratiti nekoga od istine. Pun ambicije i nade, Ḥayy raspravlja s Asālom na tom naseljenom ostrvu kojim vlada Salāmān i počima reformirati običaje naroda otoka. Nakon što se zdušno potrudio da prosvijetli mase čistim pojmovima, iznalazi te pojmove visoko iznad njihovih glava. Potom jasno spoznaje mudrost Poslanikovu pa im daje osjetilne forme umjesto puna svjetla, vraća se na svoj pusti otok i posvećuje kontemplaciji.

IZVORI – Ḥayy bin Yaqẓān je jedinstvena tvorevina ibn Ṭufailova mističko–filozofijskog mišljenja. Ipak, ideja njegova romana nije posve nova: ibn Sīna (umro 428/1037) je napisao mističku alegoriju istoga naslova. Međutim, poređenje se ovdje i završava: ibn Sīnina dramatizovana priča govori o tome kako je jednoga dana s nekoliko drugova pošao u šetnju u okolicu grada gdje sretnu starca Ḥayy bin Yaqẓāna i zamole ga da im dopusti da mu se pridruže u njegovim beskonačnim putovanjima. Među, starac otpovrne da to nije moguće za ibn Sīnu zbog njegovih pratilaca koje nije mogao ostaviti. U ovoj alegoriji ibn Sīna sām predstavlja racionalnu dušu, *pratioci* različita čula, s *starac*, Ḥayy bin Yaqẓān, aktivni um.[13] »Kod ibn Sīne karakter Ḥayya predstavlja Nadljudski Duh, a heroj ibn Ṭufailova romana je, izgleda, personifikacijom prirodnog duha čovječanstva osvijetljena odozgo; taj duh mora biti u skladu s Muhamedovom Dušom ako se pravilno razumije, a izjave ibn Ṭufaila treba shvatiti alegorički.«[14]

Također, imena Salāmāna i Asāla, drugih dvaju likova ibn Ṭufailova romana, nisu nova u filozofijskoj literaturi. Ona su, također posuđena iz ibn Sīnine priče o *Salāmān wa Absālu* o kojoj znamo samo iz Ṭūsījeva parafraziranja u njegovu komentaru *Išārātu*. Priča govori o tome kako je Absāl, mlađi brat Salāmānov, bio prisiljen otići u rat kako bi izbjegao spletkama Salāmānove žene, ali ga vojska napusti upravo zbog njezinih makinacija, a njegovo ranjeno tijelo odvuče košuta na sigurno mjesto. Vraćajući se kući, podigne snažnu vojsku i povrati izgubljeno kraljevstvo Salāmānu, zbog čega ga žena Salāmānova zapavši u očaj, otruje. Slomljen tugom Salāmān se obeznani i odluči postati pustinjak. Mistički trans konačno mu otkrije da je njegova vlastita supruga prouzročila toliku nesreću i on ubije nju i njezine pomagače.[15] Salāmān, u ovoj priči, predstavlja racionalnu dušu, Absāl, teorijski um, a Salāmānova žena, tijelo podložno nagonima. Unatoč svemu, sličnost imena i epizoda o košuti, osnovna tema obiju rasprava, bitno je različita: za ibn Sīnu, glavni cilj je pokazati kako lične patnje (sām je bio zatvorenikom u tamnici tvrđave dok je pisao ovu alegoriju) prizivaju Božansku Milost i dovode do pročišćenja duše; cilj ibn Ṭufaila, pak, nije bio ništa manje do dramatiza-

[13] S.M. Afnān, *Avicenna*, str. 198.
[14] De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, str. 185.
[15] A.S. Nadawi, *op. cit.*, str. 50.

cija razvoja teorijskog uma – od proste osjetilne percepcije do Lijepe vizije Boga.[16]

Daleko značajniji i dublji utjecaj koji je, izgleda, dao osnovni ton strukturi ibn Ṭufailova romana, jeste utjecaj ibn Bāǧǧe, njegova arhiracionalističkog prethodnika. Njegov usamljeni, metafizički nastrojen Ḥayy, samo je ekstremnom formom usamljenika iz ibn Bāǧǧina *Tadbīr al-Mutawaḥḥida*. Ipak, unatoč uviđanju značenja usamljeništva, za uvađanje i primjenu teorijskog uma, ibn Ṭufail je bio nezadovoljan zbog ibn Bāǧǧina jednostranog naglašavanja uloge razuma u dostizanju Najviše Istine. S popriličnо razumijevanja on se žali na »nepotpunost« ibn Bāǧǧina *Tadbīr al-Mutawaḥḥida*.[17] Želji da se prevlada nepotpunost, ibn Ṭufailov *Ḥayy bin Yaqẓān* duguje svoj nastanak. Utjecaj Gazālija (umro 505/1111), a možda i Suhrawardi al-Maqtūla, njegova perzijskog suvremenika, jest ono što ga je navelo da razum upotpuni ekstazom u njegovu letu u nebeski svijet.

O Ḥayyovu rođenju na nenaseljenu otoku, ibn Ṭufail saopćava dvije verzije: naučnu verziju o njegovu spontanom rođenju, on duguje uglavnom ibn Sīni;[18] legendarnu verziju izveo je García Gómez («Comparative Study of ibn Ṭufail and Baltazar Gracian«, Madrid, 1926) prema jednoj grčkoj priči, koju je pod naslovom *Ḏu al-Qarnain wa Qiṣṣat al-Ṣanam w-al-Malak wa Bintuhu*, na arapski preveo Ḥunain ibn Isḥāq. Priča govori o tome kako je zbog kraljeva nezadovoljstva princeza bacila u more rođenu kćerku, čiji otac je bio sin očeva vezira; uzburkani valovi izbacili su djetešce na nenastanjen otok gdje ga othrani košuta. Stasa u lijepu djevojku; docnije je Aleksandar Veliki imao priliku da je sretne na otoku Oreon.[19] Da život Ḥayyov sliči životu djevojčinu – barem u početnim fazama – nema sumnje, ali sličnost tu i staje. Spomenuta grčka priča ne čini se jedinim izvorom ove legende: Badī' al-Zamān Forūzanfar pronašao je kasnije nit fabule u perzijskoj priči o Mūsi Dāri Nimrūdu.[20]

Fantastični okvir *Ḥayy bin Yaqẓāna* bez sumnje je izvoran: on je porijeklom iz Aleksandrije, a mogao bi imati čak i perzijsku notu. Ipak je ibn Ṭufail bio onaj koji je promijenio jednostavnu priču u roman jedinstvenoga filozofijskog značenja. Filozofijska dovitljivost više nego poetička

[16] Docnije je Abdurahman Ǧāmī' (umro 898/1492) također preuzeo imena Salāmāna i Absāla kao likove jedne od njegovih najpoznatijih mističkih pjesama (prvo izdanje, F. Falconer, London, 1267/1850, preveo na engleski Fitzgerald 1267/1850, 1297/1879; doslovni prijevod zajedno s Fitzgeraldovim verzijama sačinio Arberry, Cambridge 1376/1956). Salāmān u ovoj pjesmi simbolički predstavlja racionalnu dušu, a Absāl, njegova dadilja i ljubavnica, tijelo koje obožava strast. Njihovu vezu nije odobravao Salāmānov kraljevski otac, pa se njih dvoje bace u vatru da dokrajće svoje živote. Međutim, samo je Absāl izgorjela dok Salāmān ostane neozlijeđen. Njegova tuga za Absāl, na kraju, biva prevladana nebeskom ljubavi prema Veneri. Pjesma, onakva kakva jest, bliža je ciljem i metodom ibn Sīninoj priči o *Salāmān wa Absāl*, nego ibn Ṭufailovu *Ḥayy bin Yaqẓānu*.

[17] O ovoj knjizi znamo samo iz verzije Mosesa od Narbonne u njegovu hebrejskom komentaru o *Ḥayy bin Yaqẓānu*, 750/1349, čiji rezime se pojavljuje u djelu M. Lutfi Ǧum'a *Tārīḫ falsafat al-Islām*. Usporedi također A.S. Nadawi, *op. cit.*, Vol. II, str. 30.

[18] Ibn Sīna je zagovarao isto stajalište u svome djelu *Šifā'*. Vidi također Dželaluddīn Dawwāni, *Aḫlāqi Ǧalāli*, Lucknow, 1916, str. 41.

[19] *Ḥayy bin Yaqẓān*, str. 13, fusnota.

[20] *Zindahi Bedār*, str. 13.





imaginacija daje raspravi neobičnost i čini je »jednom od najoriginalnijih knjiga srednjega vijeka«.[21]

PREDMET RASPRAVE – *Ḥayy bin Yaqẓan*, kao što je historičar al-Marrākuši rekao je rasprava kojom se želi dati naučno tumačenje početka ljudskog života na zemlji.[22] Kao uvod u priču *Ḥayy bin Yaqẓān* kaže se da je umjerena klima nenaseljena otoka, udružena s povoljnim odnosom drugih elemenata, dovela do spontana rođenja prvoga čovjeka, koji nalazi štap kao uspješno sredstvo u borbi za opstanak i uviđa svoju superiornost nad ostalim životinjama. Ovaj početak zbiljski treba samo osigurati pozadinu i pokazati razvitak induktivnog mišljenja nezavisno o bilo kojemu društvenom utjecaju.

Al-Marrākušijevu stavu s pravom se suprotstavlja dr Muhammed Gallāb[23] ali u potpunoj suglasnosti s de Boerom: ova rasprava, kažu oni, želi prije svega pokazati da se pojedinac prepušten samome sebi, uz pomoć prirodnih izvora i bez ikakve pomoći društva, može razviti i dostići Najvišu Istinu pod pretpostavkom da ima sposobnost za takvo što. Istina Qur'āna i Hadisa otvorena je čistome intelektualnom poimanju, ali je valja čuvati od nepismenih masa čiji posao nije da misle već da vjeruju i da se pokoravaju. Zapravo, ovo stajalište ehom je ibn Bāǧǧina stava, koji će se docnije smatrati oficijelnim stavom Muvahida.

Muhammed Junus Farangi Maḥalli[24] upozorava na još viši cilj implicitan raspravi: religija je značajna za napredno društvo koliko i filozofija i misticizam – teza izvanredno protumačena i dokazana saradnjom triju osoba drame: Ḥayya – filozofa, Asāla – mistika i Salāmāna – teologa. Cilj koji u osnovi počiva nije samo da se pokaže da je filozofija s religijom (shvaćenom u pravom smislu) jedno, već i da su i egzoterički i ezoterički aspekti religije i filozofije izrazom iste vječne istine objavljene pojedincima u skladu s njihovim sposobnostima.

Filozofijski govoreći, rasprava je sjajno izlaganje ibn Ṭufailove teorije spoznaje koja nastoji uskladiti Aristotela s neoplatoničarima, s jedne strane, i al-Gazālija s ibn Bāǧǧom, s druge strane. Al-Gazāli je bio dogmatski kritičan spram aristotelovskog racionalizma, a ibn Bāǧǧa je bio skroz–naskroz aristotelovac. Ibn Ṭufail, slijedeći srednji put, premošćuje jaz između njih dvojice: kao racionalist, on se stavlja na stranu ibn Bāǧǧe nasuprot al-Gazāliju i određuje misticizam racionalizmom; kao mistik, stavlja se na stranu al-Gazālija protiv ibn Bāǧǧe i određuje racionalizam misticizmom. Ekstaza je najviši oblik spoznaje, ali put koji vodi takvoj spoznaji popločan je unapređivanjem razuma, a potom slijedi pročišćenje duše asketskom praksom. Metode al-Gazālija i ibn Ṭufaila djelomično su iste, ali za razliku od al-Gazālija, ibn Ṭufail ekstazi daje neoplatonički ton. Al-Gazāli, vjeran svome teologijsko–mističkom stavu, uzima ekstazu kao sredstvo da vidi Boga. Za ibn Ṭufaila, filozofa, Lijepa

[21] G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, Vol. II, str. 354.

[22] *Ḥilāfat-i Muwaḥḥidin*, str. 237.

[23] Članak »Ibn Ṭufail«, *Maǧalla Azhar* 1361/1942.

[24] Članak »Ibn Ṭufail«, *Ma'ārif*, Azamgarh, januar 1922, str. 18–28.

Vizija otkriva aktivni um, a neoplatonički lanac uzroka spušta se do elemenata i vraća samome sebi.

## D

## *Učenja*

SVIJET – Je li svijet vječan, ili ga je stvorio Bog po svojoj volji, ni iz čega? To je jedan od najznačajnijih problema islamske filozofije. Ibn Ṭufail, oslonjen potpuno na svoju dijalektičku pronicljivost, suočava se s njim izravno, na Kantov način. Za razliku od svojih prethodnika, nije se priklonio nijednome suparničkom učenju, niti je išta učinio da bi ih pomirio. Aristotelizam i teologijska stajališta podvrgavao je oštroj kritici. Vječnost svijeta uključuje pojam beskonačne egzistencije koji nije ništa manje nemoguć od pojma beskonačne protežnosti. Takva egzistencija ne može biti slobodna od stvorenih akcidenata i ne može im prethoditi u vremenu, a ono što ne može postojati prije stvorenih akcidenata mora sâmo biti stvoreno u vremenu.

Pojam *creatio ex nihilo* nije se održao nakon njegova istraživanja. Poput al-Gazàlija, on naglašava da je pojam egzistencije poslije ne-egzistencije nespoznatljiv bez pretpostavke prioriteta vremena nad svijetom; vrijeme sâmo, pak, neodvojiv je akcident svijeta pa, pošto je prije svijeta, ono je isključeno. Opet, ono što je stvoreno mora imati Tvorca. Zašto je Tvorac stvorio svijet sada, a ne ranije? Je li to stoga što se Njemu nešto dogodilo? Očigledno ne, jer nije bilo ničega prije Njega što bi Njemu učinilo bilo što. Može li se Njegovoj prirodi pripisati promjena? Ali, što bi se postiglo tom promjenom?[25]

Prema tome, ibn Ṭufail ne prihvata ni vječnost ni stvaranje svijeta u vremenu.

Ova antinomija jasno anticipira kantovsku poziciju da um ima svoje granice i da njegovi argumenti vode u labirint protivurječja.

BOG – Vječnost svijeta i njegov nastanak kao *creatio ex nihilo* podjednako i nužno vode ka egzistenciji jednoga, vječnoga, netjelesnoga, nužnog bića.[26] Stvaranje svijeta u vremenu pretpostavlja Tvorca, jer svijet ne može postojati sam po sebi. Dalje, Tvorac mora nužno biti nematerijalan jer, pošto je materija akcident svijeta, ona je sama objektom kreacije Tvorca. S druge pak strane, kad bi se Boga držalo materijalnim, takav stav vodio bi ka beskonačnom regresu, što bi bilo apsurdno. Svijet stoga mora imati Tvorca koji nema tjelesnu supstanciju; kao nematerijalna, mi ga ne možemo shvatiti nijednim od naših osjeta, pa čak ni imaginacijom, jer i ona barata osjetilnim formama stvari u njihovu fizičkom odsustvu.

Vječnost svijeta implicira vječnost njegova kretanja, a kretanje, kao što govoraše Aristotel, traži pokretača ili djelatni uzrok; ako je taj djelatni

[25] *Ḥayy bin Yaqẓān*, str. 95
[26] *Ibid.*, str. 96-97.





uzrok tijelo, njegova moć mora biti konačna i prema tome je nesposoban da dade beskonačan efekt. Djelatni uzrok vječnoga kretanja mora stoga biti nematerijalan. On ne smije niti biti združen s materijom, niti biti odvojen od nje, niti biti unutar nje, niti bez nje: jedinstvo i odvojenost, uključenost i isključenost osobine su materije, a djelatni uzrok je, po svojoj istinskoj prirodi, apsolutno slobodan od nje.

Ipak, postavlja se pitanje: ako su i Bog i svijet vječni, kako može prvi biti uzrokom posljednjega? Slijedeći ibn Sīnu, ibn Ṭufail razlikuje vječnost u esenciji od one u vremenu pa kaže da Bog prethodi svijetu sa stajališta esencije, a ne s obzirom na vrijeme. Na primjer, imaš neko tijelo u pesnici a ruku okrećeš, tijelo će se, bez sumnje kretati s kretanjem ruke, a ipak će njegovo kretanje biti potčinjeno kretanju ruke. Kretanje ruke proizlazi iz njezine esencije, a kretanje tijela je izvedeno iz kretanja ruke,[27] premda sa stajališta vremena nijedno ne prethodi drugome.

Kako je svijet suvječan s Bogom, ibn Ṭufail tvrdi u mističkom tonu da svijet nije drugo nego Bog. Tumačeći Božansku esenciju pojmovima svjetla, čija bitna priroda je stalno svijetljenje i očitovanje, kao što je mislio al-Gazāli, ibn Ṭufail drži svijet očitovanjem esencije samoga Boga i sjenom Njegova vlastitog svjetla koje nema vremenskog početka niti kraja. On nije podložan uništenju kao što vjerovanje u Sudnji Dan nastoji da sugerira. Njegova propast zapravo je preobrazbom forme, a ne potpunim uništenjem. Svijet mora da traje u jednoj ili u drugoj formi, jer je njegovo uništenje nespojivo s najvišom mističkom istinom: priroda Božanske esencije jest stalna iluminacija i manifestacija.[28]

SVIJETLA_KOZMOLOGIJA – Poput ibn Sīne i nekih drugih prethodnika, i ibn Ṭufail prihvata tezu da iz jednoga ne može proizići do jedno samo. Prisutnost postojećeg mnoštva iz jedinstva objašnjena je na jednoličan, neoplatonički način, kao sukcesivni stupnjevi emanacije koji proizlaze iz Božanskog svjetla. Proces u principu naliči neprekinutom odražavanju sunčeva svjetla na ogledalima. Sunčevo svjetlo pada na ogledalo, odatle prelazi na drugo, i tako dalje, dajući pojavu mnoštva. Sve je to samo odražavanje sunčeva svjetla, a ne niti sunce, niti ogledalo, niti nešto treće. Množina odbijene svjetlosti iščezava u jedinstvu sunca ako gledamo na njezin izvor, ali se opet pojavljuje ako gledamo na ogledala gdje se svjetlost reflektira. Isto važi za primarno svjetlo i njegove manifestacije u kozmosu.[29]

EPISTEMOLOGIJA – Duša u svome prvobitnom stanju nije *tabula rasa* ili *neispisana ploča*. Slika Boga implicitna joj je od samoga početka ali, da bismo je učinili eksplicitnom, moramo početi s čistim umom bez ikakvih predrasuda i utjecaja. Sloboda od društvenih predrasuda i pretpostavki kao jedan od primarnih uslova svekolikog znanja, jest upravo ideja koja stoji iza Ḥayyova spontanog rođenja na nenaseljenu otoku. Kad je to

[27] *Ibid.*, str. 98.
[28] *Ibid.*, str. 120.
[29] *Ibid.*, str. 117.

postignuto, iskustvo, inteligencija i ekstaza igraju svoje posebne uloge slobodno u davanju jasne vizije istine inherentne duši. Ne samo disciplina duha, već i obrazovanje osjeta i uma, bitni su za takvu viziju. Sklad iskustva s teorijskim umom (Kant), s jedne strane, i razuma s intuicijom (Bergson i Iqbāl), s druge strane, tvore bît ibn Ṭufailove epistemologije.

Iskustvo je proces spoznavanja okoline osjetilima. Osjetilni organi duguju svoje posebne funkcije animalnoj duši koje je sjedište u srcu; odatle pomiješano mnoštvo osjetilnih činjenica stiže u mozak koji ih odašilja nervnim putovima kroz čitavo tijelo. One se prenose istim putovima do mozga gdje se organiziraju u perceptivnu cjelinu.

Posmatranje nam daje znanje o tijelima, koje indukcija, sa svojim instrumentarijem poređenja i razlike, klasificira u minerale, bilje, životinje. Svaka od ovih vrsta tijela manifestira određene funkcije što nas navodi da pretpostavimo specifične forme ili duše (kao Aristotel) kao uzrok funkcija specifičnih za tijela različitih vrsta. Takva je pretpostavka međutim, neodrživa na indukcijskim osnovama, jer pretpostavljena forma ili duša nije otvorena izravnu posmatranju. Akcije se, bez sumnje, pokazuju korisnima za određeno tijelo: zapravo, one nisu uzrokovane niti tijelom niti dušom u nekom tijelu, već nekim izvanjskim uzrokom, a taj uzrok je Bog, kao što je naznačeno ranije.[30]

Ibn Ṭufail također zna granice ovoga novootkrivenog metoda: slijedeći al-Gazālija[31] i anticipirajući Humea, on ne vidi nikakvu moć u uzroku koji može nužno proizvesti posljedicu kao što doista i proizvodi. Humeov empirizam završava u skepticizmu, ali mistik u ibn Ṭufailu sili ga da vidi da je veza uzročnosti akt sinteza što ga on pripisuje Bogu, a Kant *apriornoj* formi razumijevnaja. Ibn Ṭufail je ujedno pretečom Bacona, Humea i Kanta. On je anticipirao induktivni metod moderne nauke, opazio nemogućnost teorijskog uma da riješi zagonetku vječnog i vremenitog stvaranja svijeta, i oni indukcijskog uma da utemelji prijeko potrebnu vezu između uzroka i učinka i, konačno, razjasnio je maglinu skepticizma izjavljujući s al–Gazālijem da je uzročna veza sintetički akt Boga.

Poslije odgoja i vježbe osjetila i uma i određivanja njihovih granica, ibn Ṭufail se, konačno, okreće disciplini duha, koji vodi do ekstaze, najvišeg izvora spoznaje. U ovom stanju istina se više ne dostiže dedukcijom ili indukcijom, već se izravno i intuitivno percipira unutrašnjim svjetlom. Duša postaje svjesna sebe i iskustva »koje oči nisu nikada vidjele, niti su uši ikada čule, niti je srce (um) bilo kojeg čovjeka ikada zamislilo«.[32] Stanje ekstaze neizrecivo je i neopisivo, jer je obuhvatnost riječi ograničena na ono što se može vidjeti, čuti ili zamisliti. Božanska esencija, pošto je čisto svjetlo, osjeća se samo unutrašnjim svjetlom, koje

[30] *Ibid.*, str. 92.
[31] Al-Gazāli »... ide u krajnost intelektualnog skepticizma, pa sedam stotina godina prije Humea prekida kauzalnu vezu sječivom svoje dijalektike i izjavljuje da mi ne možemo znati ništa o uzroku ili posljedici već, jednostavno, da jedna stvar slijedi drugu. . .« (D.B. Macdonald, *op. cit.*, str. 229).
[32] *Ḥayy bin Yaqẓān*, str. 114.





dolazi do izražaja kroz vlastito obrazovanje osjetila, uma i duha. Spoznaja esencije stoga je esencija samom, esencija i njezina vizija identični su.[33]

ETIKA – Summum bonum etike nije niti zemaljska sreća, čak niti Božansko namjesništvo na zemlji – summum bonum etike je tek kompletno jedinstvo s Bogom. Njezino ostvarenje indukcijskog i dedukcijskog uma konačno zavisi od trostrukog koda duhovne discipline koja, prema de Boeru, ima »pitagorejski izgled«.[34] Čovjek je neobična mješavina tijela, animalne duše i nematerijalne esencije, pa sliči i životinjama i nebeskim tijelima i Bogu. Njegov se duhovni uspon, stoga, sastoji u zadovoljavanju svih triju aspekata njegove prirode, nasjedovanjem akcija životinja, nebeskih tijela i Boga. Nasljedovanje ponašanja životinja obavezuje ga da snabdije tijelo najnužnijim sredstvima za život i da ga zaštiti od surove klime i divljih životinja, s jednim ciljem: da sačuva animalnu dušu. Drugo nasljedovanje traži od njega čistoću odjeće i tijela, ljubaznost prema živim i neživim predmetima, kontemplaciju Božanske esencije i okretanje oko vlastite bîti u ekstazi (ibn Ṭufail, čini se, vjeruje da nebeska tijela imaju animalnu dušu i da su apsorbirana u neograničenu kontemplaciju Boga). Najposlije, on se mora opskrbiti pozitivnim i negativnim atributima Boga, tj. spoznajom, snagom, mudrošću, slobodom od tjelesnosti itd. Ispunjavanje obaveza prema sebi, drugima i Bogu, ukratko, jednom je od bitnih osobina duhovne discipline.[35]. Posljednja obaveza je cilj po sebi, a prve dvije vode ka njezinu ostvarenju u Lijepoj Viziji gdje se Vizija stapa (biva identična) s Božanskom esencijom.

FILOZOFIJA I RELIGIJA – Filozofija je čisto intelektualno primanje istine u pojmovima i slikama koji su, po samoj svojoj prirodi, izvan moći uobičajenih oblika izražavanja. Jezik je proizvod materijalnih potreba društvenih prilika, pa se kao takav tiče samo pojavnoga svijeta. Nebeski svijet, s obzirom na to da je apstraktan i nematerijalan, posve izmiče njegovu zahvatu. Opisan materijalnim simbolima, on gubi svoju bitnu prirodu, i daje priliku ljudima da misle o njemu drugačije od onoga što i kako on doista jest.[36]

Zašto, dakle, Qur'ān opisuje Božanski svijet u parabolama i metaforama i zašto izbjegava dati jasniji pojam o njemu, te daje povoda ljudima da padaju u težak grijeh pripisujući tjelesnost Božjoj esenciji, od koje je on apsolutno slobodan? Zašto Sveta Knjiga ne ide dalje od propisa, rituala i načina štovanja, zašto ljudima ne dopusti da se obogate i ne odobri im slobodu u pogledu jela i hranjenja, nego oni troše svoje snage na isprazno trčanje za zemaljskim dobrima i udaljavaju se od istine? Nije li oslobađanje duše od zemaljskih težnji i okova prije nego započne svoje putovanje ka nebu imperativ? Neće li ljudi zanemariti ovo svjetsko i slijediti istinu, ako su se izdigli do čiste spoznaje da bi stvari pravilno

[33] *Ibid.*, str. 115.
[34] De Boer, *op. cit.*, str. 186.
[35] *Ḥayy bin Yaqẓān*, str. 107-13.
[36] *Ibid.*, str. 119.

razumjeli?[37] Ḥayyov tužan neuspjeh – prosvjetljenje masa čistim pojmovima – utire moguć odgovor na ova pitanja: Profet je bio mudar kad je masama da osjetilne forme namjesto puna svjetla, jer one nemaju drugog puta spasenja. Izdignuto do pune spoznaje, mnoštvo će se uskolebati, strmoglaviti i bijedno će skončati; ipak, premda ibn Ṭutail zagovara muvahidsku državnu politiku priječnja poučavanja mnoštva filozofiji, on jasno priznaje sloj nadarenih koji zaslužuju filozofijsko obrazovanje i za koje je alegorija najbolje sredstvo saopćavanja spoznaje i mudrosti.

Religija je za mase, filozofija je privilegija nekolicine. Njihova područja treba obazrivo razdovjiti: obje stižu do jedne istine, različitim putovima, a razlikuju se ne samo metodom i područjem, već i stepenom milosti koji daju svojim posvećenicima.[38]

Religija opisuje Božanski svijet terminima egzoteričkih simbola. Ona obiluje poređenjima, metaforama i antropomorfnim pojmovima, tako da se ove stilske figure mogu bolje podudarati s načinom shvatanja ljudi, ispuniti njihove duše željom i privući ih vrlini i moralnosti. Filozofija je, s druge strane, vrstom ezoteričke istine: ona nastoji rastumačiti materijalne simbole religije čistim pojmovima i slikama, što kulminira kada Božanska esencija i njezina spoznaja postanu jedno.

Osjetilna percepcija, razum i intuicija osnovnom su filozofijske spoznaje. Profeti također imaju intuiciju: njihov glavni izvor spoznaje jest objava od Boga. Profetska spoznaja izravna je i osobna, a ona njihovih sljedbenika sačinjena je od svjedočenja.

Filozofija je isključivo stvar pojedinca; ona pretpostavlja određen karakter i podobnost (spremnost) za prosvjetljenje. Religija je, nasuprot tome, društvena pojava: njezino stajalište je institucijsko, a ne individualno. Njezin cilj je, više ili manje, jedinstveno općenito popravljanje masa, uz zanemarivanje individualnih razlika u sposobnosti i unutrašnjem svjetlu.

Filozofija nas suočava sa stvarnošću. Ona zahtijeva neograničenu kontemplaciju istine, stalnu viziju primarnog svjetla, izvora cjelokupne egzistencije, uz odricanje svih veza s ovim svijetom. Religija nije tako stroga u traženjima: ona osuđuje asketizam u svakome smislu te riječi jer, većina ljudi na koje se u prvome redu i odnosi, nesposobna je da dostigne taj ideal. Ona stoga određuje apsolutni minimum i tako pušta ljude da žive svjetovnim životom, a da pri tome ne prijeđu razumske granice.

Filozof je prepušten svojemu unutrašnjem svjetlu i sposoban je postići najvišu milost. Mase će ostati zadovoljne drugostepenim spasenjem izvan kojega, zbog vlastitih ograničenja, ne mogu dalje. Docnije je, pod utjecajem ibn Rušda, ova teorija pomogla evropskim učenjacima srednjega vijeka u njihovoj borbi protiv crkve, učenjem o »dvostrukoj istini« – dva glavna zastupnika te teorije bili su John od Brescie i Siger od Brabanda.[39] Čini se da priča ovdje ne završava: naime, opravdavajući

[37] *Ibid.*, str. 127.
[38] Z. A. Siddīqi, *Falsafah-i Ḥayy bin Yaqẓān*, str. 103.
[39] F. Thilly, *A History of Philosophy*, str. 239.





i iskupljujući individualistički stav moderne filozofije, stav kojim se ona razlikuje kako od njezina srednjovjekovnog, tako i od drevnog izgleda, također se pojavljuje kao karakterističan ulog iste teorije.

## E

## *Utjecaj*

Od ibn Ṭufailovih djela danas postoji jedino *Ḥayy bin Yaqẓān*. To je kratak filozofijski roman ali je njegov utjecaj na kasnije generacije na Zapadu bio takav da ga drži »jednom od najznačajnijih knjiga srednjeg vijeka«.[40] Duhom, kaže Léon Gauthier, djelo sliči *Arapskim noćima*, metodom, ono je filozofijsko i mističko[41] jer kombinuje zadovoljstvo s istinom dozivajući imaginaciju i intuiciju u pomoć razumu, a to je onaj jedinstveni poziv otjelovljen u neuništivu svjetlu i vječnoj svježini što je, vjerojatno, doveo do brojnih izdanja i prijevoda na hebrejski, latinski, engleski, njemački, francuski, španski i ruski.[42] Čak i danas interes u svijetu za ovo djelo ne prestaje. Suvremeno kritičko arapsko izdanje (1371/1952) koje je priredio Ahmed Amīn praćeno je prijevodima na perzijski i urdu jezik u istoj dekadi, pa se doista čini da ono ne zaokuplja manje suvremeni svijet nego što je zaokupljalo onaj srednjovjekovni.[43]

Rasprava je privukla pažnju kvekera,[44] a George Kieth koji je u njoj našao podršku za »entuzijastičke pojmove«[45] Društvo prijatelja, preveo ju je na engleski 1085/1674. Tako je ogroman i alarmirajući bio njegov utjecaj ili ono što Simon Ockley naziva »lošom uporabom« da je držao svojom obavezom da posveti trideset i šest stranica dodatka engleskoj

[40] *Encyclopaedia of Islam*, Vol. II, str. 425.
[41] Kāmil Gīlāni, *Ḥayy bin Yaqẓān, str. 106.*
[42] Malo remek-djelo ima historiju prijevoda na evropske jezike u toku više od šest stoljeća: *HEBREJSKI* prijevod s komentarom i usporedbom s djelom *Tadbir al-Mutawahhid* ibn Bāğğe koji je sačinio Jevrej Moses ibn Joshua od Narbonne 750/1349; LATINSKI E. Pococke Jr., Oxford, 1082/1671; reprint u Oxfordu, 1112/1700; ORIJENTALNE EDICIJE, četiri iz Kaira i dvije iz Konstantinopolja, 1299/1881; ENGLESKO izdanje, G. Kieth, London, 1085/1674; G. Ashwell, London, 1098/1686; S. Ockley, London, 1120/1708, reprint 1123/1711, 1144/1731, popravio E. A. Dyck, Kairo, 1323/1905; P. Brönnle, London, 1322/1904, dopunjeno uvodom A. S. Fultona, London, 1325/1907; reprint u Londonu 1328/1910, 1348/1929; HOLANDSKI, Bouwmeester, Amsterdam, 1083/1672, reprint 1113/1701; NJEMAČKI J. G. Pritius, Frankfurt, 1139/1726, J. G. Eichhorn, Berlin, 1197/1782; ŠPANSKI F. P. Biogues, Zaragoza, 1318/1900, reprint 1353/1934; RUSKI J. Kuzmin, Lenjingrad, 1339/1920; francuski L. Gauthier, Alžir, 1318/1900, Pariz, 1327/1909 i Bejrut 1355/1936 – jedina autentična i potpuna kritička ocjena. (Brockelmann, Vol. I, str. 460, *Supp.* I, str. 831, George Sarton, *op. cit.*, Vol. II, Dio I, str. 355, *Encyclopaedia of Islam*, Vol. II, str. 425).
[43] Arapska izdanja: Egipat, 1327/1909, Damask, 1359/1940, s komentarom dr J. Saliba i K. 'Awada; kritičko arapsko izdanje Ahmeda Amīna uporedo s ibn Sīninim i Suhrawardijevim raspravama pod istim naslovom, obnovili su interes za ovo djelo. Arapski rezime K. Gīlāni, Egipat; perzijsko izdanje (na liniji Ahmed Amīna), B.Z. Frouzanfar, Teheran, 1376/1956; urdu, Z.A. Siddīqi, Aligarah, 1375/1955, s odvojenom potpunom kritičkom ocjenom, Aligarh, 1376/1956.
[44] Religiozno »Društvo prijatelja« osnovao je George Fox (1034/1624-1103/1691) bez formulirana vjerovanja, liturgije, molitve izvanjskoga sakramenta (*Encyclopaedia Britannica*, Vol. IX, str. 849).
[45] S. Ockley, *The Improvement of Human Reason*, str. 194.

verziji knjižice (1120/1708), kako bi odbacio ibn Ṭufailovu tezu da pojedinac prepušten svojemu *a priori* unutrašnjem svjetlu, *može* dostići konačnu istinu.[46]

Dug španskog pisca Graciana Baltasara ibn Ṭufailu privukao je svjetsku pažnju tokom prve četiri dekade našeg stoljeća. Prema L. Gauthieru râni život Andrenija, junaka *El Criticona* Graciana Baltasara (Zaragoza 1062/1651), »očigledna« je i »neosporna imitacija« Ḥayyove legendarne verzije rođenja.[47] G. Gómez, španski kritičar, kaže da je *El Criticon* bliži grčkoj priči o *ḌDu al-Qarnain wa Qiṣṣat al-Ṣanam w-al-Malak wa Bintuhu*, kojoj se pripisuje veća starost, nego *Ḥayy bin Yaqẓānu*[48].

D.K. Petrof, ruski orijentalist, također misli da Gracian Baltasar nije bio pod utjecajem ibn Ṭufaila.[49] Međutim, L. Gauthier se, u svojoj posljednjoj verziji rasprave (Bejrut, 1355/1936) suprotstavlja stavu Gómeza i Petrofa i zaključuje da je Gracian Baltasar dužan grčkoj *Qiṣṣat al-Ṣanam* indirektno preko djela *Ḥayy bin Yaqẓān* ibn Ṭufaila.[50] Utjecaj romantičkog okvira rasprave također je vidljiv u Mendez Pelyoa, Poua,[51] *Saif Bin ḍi Yazan i Tarzanu.*[52] Čak ni *Robinson Crusoe* (1132/1719) Danijela Defoa nije izuzet od ovog utjecaja, kao što je dokazao A. R. Pastor u svom djelu *Ideja Robinson Crusoa.*[53]

Od ibn Ṭufailovih učenika, abu Ishāq al-Biṭrūgi i abu al-Walīd ibn Rušd stoje daleko iznad ostalih. Ibn Ṭufail je sačuvao svoje vođstvo u sferi astronomije preko al-Biṭrūgija,[54] čija teorija *spiralnog kretanja (ḥarkat laulabi)* označava »kulminaciju muslimanskog antiptolomejskog pokreta«.[55] U filozofiji i medicini Ṭufail je dominirao scenom u osobi ibn Rušda[56] čiji racionalizam je »prohujao kao divlji požar školama Evrope« i upravljao njihovim umovima čak tri stoljeća.

## BIBLIOGRAFIJA

Ibn Ṭufail, *Ḥayy bin Yaqẓān*, preveo na urdu Z.A. Siddīqi, Aligarh, 1955; B.Z. Frouzanfar, *Zindahi Bedār*, Teheran, 1956; Kāmil Gīlāni, *Ḥayy bin Yaqẓān* (arapski rezime), Egipat; Ahmed Amīn, *Ḥayy bin Yaqẓān*, Egipat, 1952; Z. A. Siddīqi, *Falsafahi Ḥayy bin Yaqẓān* (urdu), Aligarh, 1955; Simon Ockley, *The Improvement of Human Reason Exhibited in the Life of Hai Ebn Yakdhan*, London, 1708; Léon Gauthier, *Ibn Thofail Sa vie, ses oeuvres*, Paris, 1909; D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*,

[46] *Ibid.*, str. 168.
[47] Gauthier, *op. cit.*, str. 52.
[48] *Ḥayy bin Yaqẓān*, str. 13.
[49] G. Sarton, *op. cit.*, str. 355.
[50] *Ḥayy Bin Yaqẓān*, str. 14, fusnota.
[51] *Ibid.*, str. 12,14.
[52] Kāmil Gīlāni, *op. cit.*, str. 105.
[53] A. R. Pastor, *Idea of Robinson Cusoe*, Dio I, Wartford, 1930.
[54] On je odbacio Ptolomejevu teoriju epicikla i ekscentričnih krugova, a u predgovoru svom *Kitāb al-Ḥai'a* izjavljuje da slijedi ideje ibn Ṭufaila (L. Gauthier, *op. cit.*, str. 26).
[55] G. Sarton, *op. cit.*, str. 399.
[56] Njemu je ibn Ṭufail preporučio da komentira Aristotelova djela i njegovo djelo *Kulliyāt*. Vidi G. Sarton, *op. cit.*, str. 355.





London, 1903; de Lacy' O'Leary, *Arabic Thought and Ist Place in History*, London, 1922; T. J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, preveo na engleski E.R. Jones, London, 1903; P.K. Hitti, *History of the Arabs*, London, 1937; *Encyclopaedia of Islam*, Vol. II, Leiden, 1927; članak »Ibn Ṭufail«; G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, Vol. II, dio I, 1931; R. Briffault, *The Making of Humanity*, London, 1930; A.S. Nadawi, *Ḥukamā'–i Islām*, Vol. II, Azamgarh, 1956; M. Na'īm al-Raḥmān, *Ḥilāfat-i Muwaḥḥidin* (urdu prijevod Marrākušijeva al-Mu'ǧab), Madras, 1922; M. M. Junus Farangi Maḥalli, *Ibn Rušd*, Azamgarh, 1342/1923; »Ibn Ṭufail«, *Ma'ārif*, Azamgarh, januar 1922, str. 18–28; dr. M. Gallab, »ibn Ṭufail«, *Maǧalla Azhar*, Egipat, 1361/1942; S.M. Afnān, *Avicenna*, London, 1958; T. Arnold i A. Gillaume (Eds.), *The Legacy of Islam*, London, 1931; C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Vol. I, Weimar, 1898, i *Supplementbänden*, I, Leiden, 1937; S.A. Bilgrāmi, *Tamadduni 'Arab* (urdu prijevod francuskog djela Gustava Le Bona), Agra, 1898; F. Thilly, *A History of Philosophy*, New York, 1951; A.J. Arberry, *Fitzgeraldov Salámán i Absál*, Cambridge, 1956.

POGLAVLJE XXVIII

# *Ibn Rušd*[1]

Abu al–Walīd Muhammed ibn Ahmed ibn Muhammed ibn Rušd rođen je u Kordobi 520/1126. Njegova familija bila je poznata po svojoj velikoj upućenosti u *Fiqh*, a njegov otac i djed bili su vodeći pravnici u

[1] O životu i djelu ibn Rušda vidi: Renan, *Averroës et l' averroisme*, Paris, prvo izdanje 1852, deveto 1932; Munk, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, Paris, 1859, reprint 1927; Horten, *Die Philosophie des Ibn Roschd*, Bonn, 1910; *Die Metaphysik des Averroës*, Halle, 1912; Die *Hauptlehren von Averroës nach seiner Schrift, Die Widerlegung des Gazali*, Bonn, 1913; Carra de Vaux, *Les Penseurs de' Islam*, Vol. IV, Paris, 1923; Gauthier, *Ibn Rochd*, Paris, 1948, *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, 1909; Quadri, *La philosophie Arabe dans l'Europe Medievale des Origines a Averroës*, Paris, 1947 (prevedeno s talijanskog); Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1954; El–Ehwani, *Islamic Philosophy*, Kairo, 1957; Hourani, *The Life and Thought of Ibn Rushd* (četiri predavanja), American University, Kairo, 1947; 'Abbās Mahmud al–'Aqqād, *Ibn Rušd* (na arapskom), Kairo, 1953.

Za izdanja njegovih djela i rukopisa vidi: Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Vol. I, Weimar, 1898; Bouyges, *Notes sur les philosophes arabes connues del Latins au Moyen–Age, Inventaire des textes arabes d'Averroës*, Malanges de l'Université Saint Joseph, Bejrut, 1922. Latinski prijevodi: *Opera Omnia, apud Juntas*, 10 tomova, Venecija, 1574. Nova izdanja Averroësa Latinusa su objavljena u naše doba: (1) *Parva Naturalia*, Cambridge, Mass. 1949, (ii) *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima*, Cambridge, Mass, 1953.

Arapska izdanja i prijevodi: Izdanja Bouygesa: *Tahāfut al-Tahāfut*, Bejrut, 1930; *Talhīṣ Kitāb al-Māqūlāt*, Bejrut, 1932; *Tafsīr ma ba'd al-Ṭabī'a*, pet tomova, 1938-1951; *Tahāfut al-Tahāfut*, Kairo, 1319/1901 (ovo izdanje sadrži *Tahāfut* al-Gazālija, *Tahāfut* ibn Rušda i *Tahāfut* Hwāğa Zāda); potpun engleski prijevod dao je Simon von den Bergh, London, 1954, izašao u dva toma – prvi tom za tekst, drugi za bilješke. (i) *Faṣl al-Maqāl*, (ii) *Al-Kašf 'an Manāhiğ al-Adilla*, (iii) »Rasprava o shvatanjima ibn Rušda od ibn Taimīyye«. Prve rasprave na arapskom izdao je Müller u Münchenu, 1859, a sam je također tekst preveo na njemački 1875; reprint na arapskom, Kairo 1894-1895.

Gauthierov francuski prijevod, *Accord de la religion et de la Philosophie*, Alžir, 1905. Ğamīlur Raḥmān, engleski prijevod, *The Philosophy and Theology of Averroës*, Baroda, 1921; novi engleski prijevod Georga Houranija još je u pripremi.

*Rasā'il Ibn Rušd*, Hyderabad, 1947. Kompendij od šest rasprava *Talhīs*, (i) *Fizika*, (ii) *De Caelo et Mundo*, (iii) *De Generatione et Corruptione*, (iv) *Meteorologica*, (v), *De Anima*, (vi) *Metaphysica. De Anima, Talḫīṣ Kitāb al-Nafs*, arapsko izdanje A.F. El-Ehwani, Kairo, 1950.

Metaphysics, *Talḫīṣ ma ba'ad al-Ṭabī'a:* (i) arapsko izdanje priredio Mustafa Kabbāni, Kairo; (ii) *Compendio de metafisica*, arapski tekst sa španjolskim prijevodom, uvod i rječnik sačinio Carlós Quirós Rodríguez, Madrid, 1919; (iii) *Die Epitome de Metaphysik des Averroës*, njemački prijevod sačinio Simon van den Bergh, Leiden, 1924; (iv) novo arapsko izdanje Amina Osmana, Kairo, 1958 (parafraze u Libri Platonis de Republica), novo englesko izdanje od Rosenthala, Cambridge, 1956.





Andaluziji. Ovakvo nasljeđe omogućilo mu je da dostigne visoku razinu u islamskim studijama – Qur'ān i njegovu egzegezu, Tradiciju Profeta, nauku *Figha;* arapski jezik i literaturu naučio je iz predavanja jednoga neimenovanog doktora *('ālim).* Revidirao je malikitsku knjigu *al–Muwaṭṭā'* koju je studirao sa svojim ocem abu al–Qāsimom i učio je napamet.[2] Također se bavio matematikom, fizikom, astronomijom, logikom, filozofijom i medicinom. Njegovi učitelji u ovim naukama nisu bili slavni, jer je Kordoba bila poznata kao centar filozofijskih studija, dok je Sevilja bila čuvena po svojim umjetničkim aktivnostima. U dijalogu između ibn Rušda i ibn Zuhra, liječnika, dok su bili na dvoru al–Manṣūr ibn 'Abd al-Mū'mina, kažu da je ibn Rušd, ponosit na naučnu atmosferu u svome rodnom gradu rekao: »Ako učen čovjek umre u Sevilji, njegove knjige šalju u Kordobu da se ondje prodaju; ako pjevač umre u Kordobi, njegove muzičke instrumente šalju u Sevilju.«[3] Zapravo, Kordoba je u to vrijeme konkurirala Damasku, Bagdadu, Kairu i drugima velikim gradovima istočnog islama.

On nije bio učenik ni ibn Bāğğe ni ibn Ṭufaila, dvojice velikih magribskih filozofa. U svojoj priči *Ḥayy bin Yaqẓān*, ibn Ṭufail primjećuje da je većina učenih ljudi na Magribu bila zainteresirana za matematiku a filozofijom, koja je ušla preko knjiga Aristotelovih, al-Fārābijevih i ibn Sīninih nisu se zadovoljavali. Prvi koji je mogao stvoriti nešto vrijedno u ovom području bio je ibn Bāğğa, ali je on bio odveć obuzet svjetskim pitanjima i umro je prije završetka svojih djela. Al-Gazāli je kritikovao postavke muslimanskih filozofa u svojoj knjizi *Tahāfut,* a njegov put dosizanja istine bio je mistički. Ibn Sīna je izložio Aristotelovo učenje u *al-Šifā'*, ali je tu pomiješao vlastita shvatanja s Aristotelovim. Ovaj kratak prikaz koji je dao ibn Ṭufail o stanju filozofijskih studija u istočnom islamu objašnjava zašto je tražio od ibn Rušda da komentira Aristotela.

Ibn Rušd je živio u središtu uzburkanih političkih uslova. Rođen je za vrijeme vladavine Almoravida koje su 542/1147. u Marekešu svrgnuli s vlasti Almohadi i zauzeli Kordobu 543/1148. Almohadski pokret je osnovao ibn Tūmart koji je sebe nazivao al-Mahdijem. On je pokušao ići stopama Fāṭimida (javili se stoljeće ranije i izgradili imperij u Egiptu), u njihovu poticanju filozofije, njihovim okultnim interpretacijama i njihovu poznavanju astronomije i astrologije.[4] Njegova tri al-mohadska nasljednika, 'Abd al-Mū'min, abu Jakub i abu Jusuf, kojima je služio ibn Rušd, bili su poznati po svojem pomaganju i bodrenju nauke i filozofije.

Kada je abu Jakub postao emirom, naredio je ibn Ruždu da piše komentar Aristotelu. Evo izvještaja koji nam daje al-Marrākuši: ibn Rušd je rekao: »Kada sam pristupio Poglavaru vjernika abu Jakubu, nađoh ga sama s ibn Ṭufailom. Abu Jakub me poče hvaliti pominjući moju familiju

[2] Al-Ḍahabijevu biografiju ibn Rušda reprodukovao je na arapski Renan, str. 456. (Vidi također Ṭabaqāt al-Aṭibbā' od ibn abi Uṣaibi'a, *Kitāb al-Mugrib* od ibn Sa'īda, itd.)

[3] Al-Maqqāri, *Nafḥ al-Ṭib*, Vol. II.

[4] Ibn Ḫallikān, biografija broj 660. O vezi između Almohada i Ismāilita, vidi al-'Aqqād, *Ibn Rušd*, Kairo, 1953, str. 9–15.

i pretke. Prva stvar koju mi je rekao Poglavar vjernika bila ja: »Što misle o nebesima?« – misleći na filozofe. »Jesu li vječna ili stvorena?« Zbunio sam se i prepao... ali on shvati moj strah i zabunu, okrenu se ibn Ṭufailu i poče razgovarati o pitanju koje mi je postavio, pominjući ono što su rekli Aristotel, Platon i svi ostali filozofi...«[5] U drugom izvještaju koji je dao isti biograf, ibn Rušd kaže da ga je jednog dana pozvao ibn Ṭufail i da mu je rekao da se Poglavar vjernika žali na težak način izražavanja Aristotela i njegovih prevodilaca; spomenuo je i nejasnoću njegovih ciljeva riječima; »Kad bi se netko dokopao tih knjiga, rezimirao ih i objasnio njihove namjere poslije potpuna razumijevanja, ljudima bi bilo lakše da ih shvate.« Ibn Ṭufail se ispričao zbog svoje visoke životne dobi i svojih obaveza u državnoj službi, te ja zatražio od ibn Rušda da se lati toga posla.

Tako je ibn Rušd započeo svoj komentar Aristotelovu djelu. Zbog toga svog pothvata zaslužio je nadimak *Komentator*,[6] po kojemu je i poznat u srednjovjekovnoj Evropi. U svojoj *Božanstvenoj komediji* Dante ga pominje zajedno s Euklidom, Ptolomejom, Hippokratom, Avicenom i Galenom nazivajući ga velikim Komentatorom.

»Euclide geometra e Tolomeo,
Ipocrate, Avicenna e Galieno,
Averrois, che'l gran comento feo.«*

*Dante*, Inferno, IV 142–144

Kažu da je napisao tri vrste komentara: velike, srednje i male. *Veliki komentari* nazivaju se *tafsīr*, a slijede model egzegeze Qur'āna. On navodi pasus iz Aristotela pa potom daje njegovu interpretaciju i komentar. Na arapskom imamo njegov veliki komentar *Metafizike* koji je izdao Bouyges (1357–1371/1938–1951).

*Mali* se komentari nazivaju *talḫīṣ;* na arapskom jeziku *talḫīṣ* znači *rezime* ili *précis*. Može se reći da ovi komentari, iako uglavnom aristotelovski, otkrivaju također pravu rušdovsku filozofiju. Jedan izvadak nazvan *Maǧmū'a* ili *Ǧawāmi'* obuhvata šest knjiga *(Fizika, De Caelo et Mundo, De Generatione et Corruptione, Meteorologica, De Anima* i *Metaphysica)*, i nedavno je publikovan na arapskom. U ovim komentarima ibn Rušd ne slijedi originalni tekst Aristotelov niti njegov red misli. Jedan primjer *srednjih komentara* nalazi se u »Kategorijama« koje je izdao Bouyges 1357/1932. Na početku pasusa ibn Rušd kaže: *»qāla« (»dixit«)* pripisujući to Aristotelu, a katkad (ne uvijek) daje izvadak originalnog teksta.[7] Ovaj

* »Ptolomeja, Euklida Mjerača,
Hipokrita, Gallena, Avicennu i
Averroesa, velikog tumača...«

[5] 'Abd al-Wāḥid al-Marrākuši, izd. Pozy, str. 174–75.

[6] Isti stav zauzima Bouyges. U svom predgovoru za *Talḫīṣ Kitāb al-Māqūlāt* (Bejrut, 1932, p.v.) on kaže: »C'est an qualité de Comentateur' d' Aristote que le philosophe arabe andalous Averroes (1126–1198) est devenu célèbre.«

[7] Jedini *srednji komentar* koji imamo na arapskom su »Kategorije«. Ibn Rušdov tekst, usporeden sa starim arapskim prijevodom, ne pokazuje da se išta dodavalo. To nije ni rezime ni komentar; naprosto, to je novo izdanje prijevoda u novoj frazeologiji. Jesu li svi *srednji komentari* ovakva tipa? Ostavljamo pitanje otvorenim.





metod je bio uobičajen u istočnom islamu, a ibn Sīna ga slijedi u svom djelu *al-Šifā'*, reproducirajući na nizu mjesta same rečenice arapskoga prijevoda Aristotela. I sam ibn Sīna izjavljuje u *al-Šifi* da je slijedio »Prvog Učitelja«.

Uistinu većina komentara nalaze se u njihovim latinskim i hebrejskim prijevodima ili su sačuvani u hebrejskoj transliteraciji, ali su originalni arapski tekstovi sigurniji i tačniji. U cijelosti, vrijednost ibn Rušdovih komentara je historijska, osim nekih manjih koji u izvjesnoj mjeri otkrivaju njegovu vlastitu misao. Baš njegova filozofijska shvatanja nalaze se u tri značajne knjige, *Faṣl, Kašf* i *Tahāfut* i u jednoj kratkoj raspravi pod nazivom *al-Ittiṣāl*. Njegov *Colliget (Kulliyāt)* u medicini, značajan je koliko i *Canon* ibn Sīne i također je preveden na latinski, ali je manje slavan od ibn Sīnina djela. U pravu *(Fiqh)* njegova knjiga *Bidayāt al-Muǧtahid* se koristi kao arapski priručnik.

Poznatiji je i cjenjeniji u srednjovjekovnoj Evropi nego na Istoku iz više razloga. Prvo, njegovi brojni spisi prevedeni su na latinski, bili su u opticaju i sačuvani su; njegovi originalni arapski tekstovi ili su spaljeni ili proskribovani zbog netrpeljivosti prema filozofiji i filozofima. Drugo, Evropa je u toku renesanse bila spremna da prihvati naučni metod kako ga je shvatao ibn Rušd dok su nauka i filozofija na Istoku bile žrtvovane mističkim i vjerskim pokretima. Dapače, i on sam bio je pod utjecajem sukoba između nauke (filozofije) i religije: religija je izborila pobjedu na Istoku, a nauka je trijumfovala na Zapadu.

Nemilost, progonstvo i egzil 593/1196. bili su rezultat toga sukoba. Borba za političku moć između predstavnika religije i filozofa nije prestajala od trećega/devetog stoljeća. Al-Kindi je opisao ovaj sukob i branio je filozofe u svojim knjigama.[8] Vjerski učenjaci *(fuqahā'* i *'ulamā')* bili su bliži masama na koje su utjecali. Muslimanski upravljači su prepustili filozofe bijesu rulje da bi tako podržali vjerske učenjake. Postoji nekoliko izvještaja o ibn Rušdovu egzilu u Lucenu, blizu Kordobe. Bio je optužen da je u nekima svojim knjigama napisao da je vidio žirafu u bašti kralja Berbera (narod). U svoju obranu ibn Rušd je rekao da je napisao »kralj dviju zemalja« (riječ *Berber* napisana bez dijakritičkih znakova može se pročitati kao *Barrain)*. Druga priča govori da je napisao da je Venera božanstvo; treća kaže da je poricao historijsku tačnost o ljudima Ada (podzemni svijet) pomenutima u Qur'ānu.

Zbog intriga vjerske partije ibn Rušd je protjeran, a njegova djela javno spaljena. Sačinjen je *Manifest*[9] *protiv filozofije i filozofa* i razaslan je po čitavoj Andaluziji i Marakešu; njime se zabranjuju tzv. opasne studije i naređuje spaljivanje svih knjiga koje se bave takvim naukama. Ibn Rušd nije bio dugo u nemilosti: kada se al-Mansūr vratio iz Marekeša, oprostio mu je i pozvao ga natrag. Potom je otputovao u Marekeš gdje je i umro 595/1198.

[8] El-Ehwani, *Islamic Philosophy*, Kairo, 1957, str. 40–42 u kojoj su prevedeni izvaci iz al-Kindijeve *Rasprave o Prvoj filozofiji*. Uporedi ono što kaže al-Kindi u odbranu filozofije s onime što je iznio ibn Rušd.

[9] Pomenuo al-Aṣāri u Renanovom djelu *Averroes et l'averroisme*, str. 439–43.

B

## *Filozofija i religija*

Sklad između filozofije i religije s pravom se smatra najznačajnijom karakteristikom islamske filozofije. Ibn Rušdovo rješenje ovog problema je doista ingeniozno. Kao filozof, mislio je da je njegov zadatak da odbrani filozofe od snažnih napada *faqīha* i teologa, osobito nakon optužbi koje im je uputio al-Gazāli u svom djelu »Nekoherentnost filozofa«. Ibn Rušdova rasprava *Faṣl al-Maqāl fi ma bain al-Ḥikma w-al-Šarī' min al-Ittiṣāl* zapravo predstavlja odbranu filozofije u pogledu usklađivanja s religijom.

Danas se može dvoumiti oko aktualnosti toga pitanja, ali u šestom/dvanaestom stoljeću ono je stvarno bilo životno. Filozofi su optuživani zbog jeresi *(kufr)* ili nevjerovanja. Zapravo al-Gazāli je optužio filozofe kao nevjernike u svome *Tahāfutu*. Da je ta optužba bila tačna, filozofi bi u skladu s islamskim zakonom bili osuđeni na smrt, osim ako bi napustili filozofiranje i javno izjavili da ne vjeruju u svoje filozofijske postavke. Prema tome nužno je bilo za filozofe da odbrane sebe i svoja shvatanja.

Ibn Rušd započinje svoju raspravu pitanjem je li filozofija dopuštena, zabranjena, preporučena ili naređena *Šerijatom*. Njegov odgovor od samog početka jest da je filozofija određena ili barem preporučena od strane religije (religija se koristi u ovom kontekstu kao sinonim za *Šerijat*, napose za islam). Uloga, naime, filozofije nije drugo do spekuliranje o bićima i razmatranje bića ukoliko to vodi do spoznaje Tvorca.[10] Qur'ān bodri čovjeka za ovu vrstu racionalnog shvatanja *(i'tibār)* u mnogim stihovima kao što je: »Misli, ti koji imaš viziju.« *Al-i'tibār* je kuranski termin koji znači nešto više od čiste spekulacije ili refleksije *(naẓar)*.

Prevesti ovu kuransku misao u logičke termine nije drugo do shvaćanje nepoznatog iz poznatog zaključivanjem (dedukcija). S obzirom na to da Bog nuka čovjeka na to da Ga ovaj spozna s pomoću dokazivanja (burhān), valja početi učiti razlikovanje između demonstrativnih, dijalektičkih, retoričkih i sofističkih dedukcija. Demonstracija je sredstvo spoznaje Boga. To je logički metod mišljenja koji vodi sigurnosti.

Slijedi da Qur'ān hrabri čovjeka da studira filozofiju, pa otud ovaj mora spekulirati o univerzumu i razmišljati o raznim vrstama bića. Mi smo prošli od legalne razine *Fiqha* kao filozofijskoj unatoč razlika među njima. Cilj religije određen je filozofijskim terminima: postići istinsku teoriju i istinsku praksu *(al-'ilm al-ḥaqq w-al-'amal al-ḥaqq)*.[11] Ovo nas podsjeća na određenje filozofije što ga dadoše al-Kindi i njegovi sljedbenici, što je ostalo aktualno tokom čitave islamske filozofije. Istinska spoznaja je spoznaja Boga i svih drugih bića, te sreće i nesreće na drugome svijetu.[12] Put postizanja spoznaje dvovrstan je – poimanjem i saglasnošću. Saglasnost je ili demonstrativna, ili dijalektička, ili retorička.

[10] *Faṣl*, Kairo, str. 2.
[11] *Ibid.*, str. 8.
[12] *Ibid.*, str. 10.





Ove tri vrste saglasnosti koriste se u Qur'ānu. Postoje tri vrste ljudi: filozofi, teolozi i obični svijet *(al-ǧumhūr)*. Filozofi su ljudi od dokazivanja, teolozi – aš'ariti, čiji nauk je bio zvanično učenje u doba ibn Rušda i smatra se da su na nižem stupnju, jer polaze od dijalektičkog rezoniranja, a ne od naučne istine. Masu čine »ljudi retorike« koji razumijevaju samo kroz primjere i poetičko mišljenje.

Dotle je religija u skladu s filozofijom. Predmet i cilj filozofije isti su kao i oni religije. A sada o saglasnosti njihovih metoda i sadržaja: ako se tradicionalno *(al-manqūl)* pokaže oprečnim racionalnom *(al-ma'qūl)*, treba ga interpretirati tako da bude u harmoniji s racionalnim.[13] Alegorička interpretacija *(ta'wīl)* počiva na činjenici da postoje izvjesni kuranski stihovi koji imaju očito *(ẓāhir)* značenje i unutrašnje *(bāṭin)* značenje. Rani muslimanski učenjaci suočeni s tim stihovima izbjegavali su da ih interpretiraju zbog straha da ne izazovu zabunu kod masa. Aš'ariti su interpretirali neke od tih stihova kao onaj o sjedenju na Prijestolju *(al-istiwā')*, dok su ḥanbaliti vjerovali u njihovo doslovno značenje. Stav ibn Rušda kao filozofa razlikuje se od stava ranih muslimana, kako aš'arita tako i ḥanbalita. Tā'wīl su praktikovali samo filozofi koji su ljudi od dokaza. Čak je i ovaj *tā'wil* trebao da se krije kao ezoterička spoznaja daleko od objavljivanja masama.

Ibn Rušd se vraća na ravan *Fiqha* i poređuje logički metod filozofije s tradicionalnim metodom *Fiqha*. Ovaj posljednji nazvan principima *Fiqha* zavisi o četiri izvora: o Qur'ānu, tradiciji, *iǧmi* (saglasnost) i *qiyāsu* (pravni silogizam). Mi smo vidjeli da je Qur'ān racionalno interpretiran. Iǧmā' nastaje iz sklada shvatanja svih kvalifikovanih učenjaka određenog vremena. Međutim, konsenzusa u svako vrijeme o doktrinarnim pitanjima nije bilo, prosto stoga što su neki učenjaci vjerovali, kako je pomenuto u Qur'ānu, da postoje pitanja koja treba prećutati. Samo »oni koji su izvanredno učeni«[14] *(al-rāsiḫūn fi al-'ilm)* imaju pravo da znaju. Kako nije bilo konsenzusa o doktrinarnim pitanjima, al-Gazāli nije imao pravo da na osnovi iǧme optužuje filozofe kao nevjernike. Oni zaslužuju, prema al-Gazālijevu mišljenju, optužbu zbog jeresi *(takfīr)* iz tri razloga: zbog njihova učenja o vječnosti svijeta, zbog odbacivanja Božje spoznaje pojedinačnosti i zbog njihova odbacivanja tjelesnog uskrsnuća.

Prema ibn Rušdu, religija je utemeljena na tri principa (iz navedenih triju slojeva) u koje svaki musliman treba da vjeruje; to su egzistencija Boga, profetstvo i uskrsnuće.[15] Ova tri principa čine sadržaj religije. Kako profetstvo zavisi od objave, filozofija ostaje odvojenom od religije, osim ako se pokaže da su razum i objava jedno s drugim u skladu (problem je razmatran u drugim knjigama podrobno). Tko poriče bilo koji od navedenih principa, nevjernik je *(kāfir)*. On može vjerovati što želi bilo kojim putom: demonstrativnim, dijalektičkim, retoričkim.

Filozofi ne treba da objavljuju svoje ezoteričke interpretacije masama iz straha da ih to ne bi odvelo u jeres. Teolozi koji su to činili odgovorni

[13] *Ibid.*, str. 15.
[14] *Ibid.*, str. 10.
[15] *Ibid.*, str. 15.

su za nastanak različitih islamskih sekti koje se međusobno optužuju za jeres.

Sve u svemu, filozofija je bliznakinja religije; to su prijateljice koje doista vole jedna drugu.

## C

## *Put ka Bogu*

Tvrdeći da religija ima vanjska i unutrašnja značenja, simbolička za mase i skrivana za učene, ibn Rušd se trudi u svojoj knjizi *al-Kašf 'an Manāhiğ al-Adilla* da iznađe put prema Bogu, tj. metod dan u Qur'ānu za postizanje vjerovanja u egzistenciju Boga i spoznaju Njegovih atributa, prema značenju; naime, prva spoznaja (ona za koju svakome čovjeku pripada pravo da je stekne) sastoji se u shvatanju puta koji ga vodi vjerovanju u egzistenciju Tvorca.

Kako je ova knjiga pisana u teologijskom obliku, ibn Rušd počinje pregled metoda različitih islamskih sekti koje klasificira u pet glavnih vrsta: ašaritsku, mutazilitsku, batinitsku, hašavitsku i sufijsku.[16] Posve jasno, svojim suvremenicima aš'aritima posvećuje najveći dio rasprave, ali začudo, bāṭinite, navedene u gornjoj klasifikaciji, ne spominje. Mu'taziliti su ukratko razmotreni uporedo s aš'aritima, ali ne odvojeno preko njihovih izvornih spisa koji još nisu, kako će se docnije utvrditi, bili došli na Magrib.

Ḥašawiti kažu da se put do Boga uči i prenosi usmeno *(al-samā')*,[17] a ne rezoniranjem; vjera u Boga dobivena je od Profeta i razum tu nema što činiti. Međutim, ovo protivurječi onome što je rečeno u Svetoj knjizi koja poziva ljude općenito da vjeruju na temelju racionalnih dokaza.

Aš'ariti vjeruju da se put do Boga dosiže s pomoću razuma, ali se njihov metod razlikuje od puta što ga valja slijediti prema Qur'ānu. Oni postavljaju izvjesne dijalektičke premise od kojih polaze, naime, svijet je vremenit, tijela su sastavljena od atoma, atomi su stvoreni, tvorac svijeta niti je vremenit niti vječan. Njihovi su argumenti, međutim, daleko od toga da bi bili razumljivi masama, nisu konzistentni i neuvjerljivi su.[18] Drugo aš'aritsko stajalište je ono abu al-Ma'ālija.[19] Počiva na dvije premise: (a) svijet je moguć *(ğā'iz)* i (b) ono što je vjerojatno, to je vremenito. Međutim, ovo stajalište ukida mudrost stvaranja stvorenja kao takvih. Stajalište ibn Sīne je, u izvjesnom smislu, slično abu al-Ma'ālijevu, samo što ovaj zamjenjuje pojam *vjerojatno* pojmom *moguće*.[20]

Sufije[21] slijede mistički put. Oni kažu da je spoznaja Boga spuštena u duše odozgo, nakon što smo se lišili zemaljskih želja. Međutim, ovo

[16] *Al-Kašf 'an Manāhiğ al-Adilla*, Kairo, str. 31. Ibn Rušd u početku pominje samo četiri sekte; sufije su bile isključene, iako docnije raspravlja o njihovu metodu.
[17] *Ibid.*, str. 31. *Al-sam'* je također proglašen tradicionalnim.
[18] *Ibid.*, str. 32. i *ad passim*.
[19] *Ibid.*, str. 40.
[20] *Ibid.*, str. 41.
[21] *Ibid.*, str. 44.





stajalište nije prihvatljivo za čitavo čovječanstvo i ono odbacuje razmišljanje za koje se ljudi bore kroz čitav Qur'ān.

Koji je, dakle, istinski put do Boga i koji bi bio pogodan za čitavo čovječanstvo? Dva stava nudi sām Qur'ān, a ibn Rušd ih naziva dokazom proviđenja i dokazom stvaranja. Prvi je teleologijski a drugi kozmologijski; oba polaze od čovjeka i drugih bića, a ne od univerzuma kao cjeline.

Dokaz proviđenja zavisi o dva principa: prvi, sva su bića prilagođena egzistenciji čovjeka i drugi, da je ova pogodnost nužno posljedicom agensa koji smjera da čini voljno, pa otuda ta pogodnost nije slučajna. Sva bića su stvorena da služe čovjeku: zvijezde svijetle noću da bi čovjek našao put, njegovi tjelesni organi prilagođeni su njegovu životu i egzistenciji. Čitava teorija vrijednost može da se izvede iz ovog stava.

Dokaz nazvan stvaranjem uzima u obzir životinje, biljke i nebesa. On se također temelji na dva principa: da su sva bića stvorena i da je svemu što je stvoreno nužan Tvorac. Primjeri koji se daju odnose se na živa bića. Kada vidimo da su tijela lišena života obdarena životom, nužno znamo da postoji Tvorac života, tj. Bog. Nebesima je također naređeno da se kreću i brinu o sublunarnom svijetu. U Svetoj Knjizi Bog kaže: »Uistinu, oni koje ti zazivaš mimo Boga, nikad ne bi mogli stvoriti ni muhu pa čak i kad bi se svi udružili da to učine.«[22] Onaj tko želi upoznati Boga trebat će saznati esenciju i upotrebu stvari da bi spoznao istinsko stvaranje.

Ova dva stajališta zajednička su kako učenoj eliti tako i masama. Razlika između njihove spoznaje leži u stepenu detalja:[23] mase se zadovoljavaju osjetilnom spoznajom koja je prvi korak ka nauci, a elita se zadovoljava samo dokazom.

Značaj Božjega jedinstva izražen je kuranskim principom: »Nema Boga osim Njega.«[24] Negacija drugih božanstava ovdje se drži dodatnim smislom afirmaciji Božjeg jedinstva.[25] Što bi se dogodilo kada bi bilo više od jednoga Boga? Svijet bi bio izložen propadanju: jedan bog ushtio bi biti jači od drugih, ili bi ostali bogovi napravili neku ujdurmu da razvlaste onoga koji je na vlasti.[26]

Bog je određen sa sedam glavnih atributa:[27] spoznaja, život, moć, volja, slušanje, vid i govor. To su ljudski kvaliteti shvaćeni u njihovu apsolutnom savršenstvu. Mogu se zauzeti tri stava kada je riječ o odnosu između Božje esencije i Njegovih atributa. Prvi je negacija atributa; to je stav mu'tazilita. Drugi je afirmacija atributa u stanju potpunoga savršenstva. Treći stav drži atribute transcendentnima, nečin iznad ljudske spoznaje, u sferi nespoznatljivoga. Qur'ān prihvata atribute i upravo kaže

[22] *Ibid.*, str. 46.
[23] *Ibid.*, str. 48.
[24] *Ibid.*, str. 49 (La ilaha illa hu).
[25] *Waḥdāniyya*, katkada se prevodi kao *jedinstvo* koje daje različita značenja, s tim da je to *jedinstvo – waḥdah*.
[26] Ibn Rušd se poziva na tri stiha (i) xxi, 22 – »Kad bi postojali bogovi osim Alaha, tad bi uistinu i nebesa i zemlja bili uzneređeni.« (ii) xxiii, 91: »Ne postoji nijedan Bog osim Njega, inače bi svaki bog zasigurno nadvladao ono što je ovaj stvorio, a neki od njih bi vladali nad drugima...« (iii) xvii, 42 – »Kad bi postojali bogovi uz njega, kao što ovi kažu, onda bi oni tražili načina da se suprotstave Gospodaru Prijestolja« (Pickthallov prijevod).
[27] Al-Kaššāf, str. 53.

»... ništa Njemu nije slično...«[28], što znači da je On nespoznatljiv. Prosječni ljudi mogu vjerovati u skladu s izvanjskim značenjem teksta da Bog vidi, čuje, govori itd. Ljudi od dokaza neće iznositi svoje shvaćanje masama. Postavke mu'tazilita i aš'arita pogrešne su. Ibn Rušd kritikuje njihova rješenja u svojoj knjizi *al-Manāhiǧ* u svjetlu *Tahāfuta*, pa kaže da u slučaju atributa valja slijediti njihovo izvanjsko značenje pomenuto u Qur'ānu, bez da ih se bilo pobija, bilo potvrđuje. Što se tiče filozofijske interpretacije, ona mora ostati ezoterička.

Božja djela svedena su na pet glavnih: stvaranje, slanje proroka, predestinacija, pravičnost, uskrsnuće.[29] Oni konstituiraju odnos između Boga, svijeta i čovjeka.

Stvaranje je Božji čin. On je stvorio svijet s proviđenjem, ne slučajno. Svijet je uređen, on je u stanju najsavršenijeg reda, što dokazuje postojanje mudra Tvorca. Uzročnost se pretpostavlja. Svi ibn Rušdovi dokazi počivaju na vjerovanju da ništa ne nastaje bez uzroka i da postoji i niz uzroka koji emaniraju iz Prvog Uzroka. On kaže: »Onaj tko u umjetnim stvarima odbija ili ne može da razumije uzrokovano što proizlazi iz Uzroka, neće imati znanja o umijeću ili zanatu; slično, onaj tko poriče u ovome svijetu zavisnost posljedice o uzroku, odbacivat će mudra Djelatnika.«[30]

Dokaz za slanje proroka utemeljen je na dva principa spomenuta u Qur'ānu: prvi je da su ljudi ovog tipa oni koji propisuju zakone posredstvom Božje objave, a ne s pomoću ljudske učenosti. Djelo proroka je da propisuje zakone koji će, ako ih ljudi budu slijedili, donijeti trajnu sreću; drugi princip jest taj da je prorok onaj tko se smatra kvalifikovanim da čini djelo zakonodavca: upravo kao što je djelo ljekara liječenje tijela, pa je onaj tko liječi liječnik, tako je isto akt proroka propisivanje zakona, a onaj tko čini to djelo jest prorok. Teolozi kažu da naše vjerovanje u istinu profeta leži u vjerovanju u njihova čudesa. Međutim, Qur'ān odbija slijediti takav stav zajednički prethodnim religijama; kada su Arapi rekli Muhamedu da neće vjerovati u nj ako ne učini da poteče izvor žive vode, on je odgovorio Božjom objavom: »Ja sam samo ljudsko biće, poslanik.«[31] Jedino čudo u islamu je Sveta Knjiga, Qur'ān koji sadrži zakone nužne za dobrobit čovjeka. Tako nema ničega natprirodnog,[32] jer se sve zbiva u skladu s prirodnim zakonima koji proizlaze iz čvrste veze uzroka i posljedice.

Predestinacija je vrlo težak problem s kojim su u vezi shvaćanja mislimanskih mislilaca varirala – od apsolutnog fatalizma, do apsolutno slobodne volje. Fatalizam ukida čovjekovu slobodu, pa prema tome i njegovu odgovornost. Mu'taziliti su zagovarali slobodnu volju na kojoj počiva čovjekova odgovornost za dobra, odnosno i loša djela. Ako se ovaj stav prihvati, Bog nema ništa s ljudskim djelima, jer je čovjek tvorac

[28] *Ibid.*, str. 60, Sūra xlii, 11 – »Ništa njemu nije nalik, On je onaj koji vidi i čuje« (Pickthallov prijevod).
[29] *Ibid.*, str. 80.
[30] *Ibid.*, str. 86.
[31] *Ibid.*, str. 97, Sura xvii, 93: »Jesam li ja išta do li smrtni glasnik?«
[32] Natprirodno u smislu prekidanja prirodnog toka (*ḫāriq*).





svojih djela; shodno tome, bit će i drugih tvoraca osim Tvorca. Aš'ariti zauzimaju srednju poziciju pa kažu da je čovjek predestiniran ali ipak dobiva moć da djeluje. To je ona njihova čuvena teza koja se tiče sticanja (*al-kasb*). Međutim, ovo rješenje je, prema ibn Rušdovu mišljenju, u sebi protivurječno. Njihove postavke vode u fatalizam. Čovjek nije predisponiran ni za fatalizam, ni za slobodnu volju: on je determiniran. Determinizam je proizvod djela u skladu s njiihovim vlastitim uzrocima. Uzroci su ili izvanjski, ili unutrašnji. Naša djela se izvršavaju kako našom slobodnom voljom, tako i u skladu s izvanjskim zbivanjem. Čovjekova volja je determinirana izvanjim poticajima potčinjenima konačnoj pravilnosti i harmoničnom redu u skladu s univerzalnom Božjom voljom. Naša djela nisu određena samo izvanjskim uzrocima, ona imaju veze i s uzrocima unutar nas samih. Determinirana redovitost u izvanjskim i unutrašnjim uzrocima jest ono što nazivamo predestinacijom.[33] Božja spoznaja ovih uzroka i onoga što proizlazi iz njih, jeste razlogom njihova bića.

Bog je pravičan i nikada ne čini nepravde čovjeku, kako je rečeno u Qur'ānu. Priroda čovjekova nije apsolutno dobra, iako dobro prevladava. Većina ljudi je dobra. Bog je stvorio dobro esencijalno, a zlo kao akcidenciju dobra. Dobro i zlo nalikuju vatri od koje svakako imamo koristi, a ipak je u nekim slučajevima štetna. Prema ibn Rušdu, optimizam prevladava u svijetu.

Sve religije se slažu kada je riječ o prirodi uskrsnuća: one se razlikuju samo u shvatanju uskrsnuća – je li duhovne ili tjelesne naravi. Duhovno uskrsnuće je život duše poslije njezina odvajanja od tijela; vjerovanje u tjelesno uskrsnuće pristupačnije je shvatanjima masa, jer je njima uskraćeno razumijevanje duhovne besmrtnosti duše.

## D

## *Put do spoznaje*

Polazimo sada od ibn Rušda, muslimanskog filozofa odjevena u ogrtač *Fiqha*, ka Ruždu – komentatoru Aristotela, ka onome, dakle, koji je više vjerovao Prvom Učitelju nego Aleksandru Afrodizijskom ili Temistiusu. Srednjovjekovna filozofija u Evropi bila je pod utjecajem Aristotela kojega je upoznao preko ibn Rušdovih komentara. Stoga Gilson s pravom naglašava: »Prilično čudi da je malotko bio utjecajniji od Averroesa u uobličavanju popularne predodžbe srednjovjekovne filozofije, što se sada sasvim valjano prihvata kao historijska istina.«[34] Istina je da je njegov glavni sistem aristotelovski, ali pod utjecajem ideja iz različitih izvora, on je dao tom sistemu nov oblik.

Put do spoznaje jedan je od glavnih problema koji je razmatran kroz čitavu islamsku filozofiju zbog njezina odnosa prema višim egzistencija-

[33] *Al-Kaššāf*, str. 107.
[34] Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1954, str. 219.

ma, tj. prema »aktivnom umu« s kojim se čovjek sjedinjuje. Ibn Rušd brižljivo razlikuje dušu od uma u njegovu shvatanju procesa spoznaje. Puno tumačenje hijerarhijskog reda bića potrebno je za razumijevanje mjesta ovih dvaju entiteta. Zbog toga ibn Rušd počinje svoju raspravu *Talḫīṣ Kitāb al-Nafs* kratkim pregledom koji se odnosi na strukturu bićâ i njihova izvora ponašanja i spoznaje. Na samom početku on kaže: »Cilj ove rasprave je da objasni u psihologiji ona mišljenja komentatora koja se više odnose na prirodnu nauku, i koja su pristalija Aristotelovu cilju. Stoga bi prije valjalo dati kratak uvod o nužnosti principa koji se pretpostavljaju za razumijevanje supstancije duše.« To su: (I)sva prolazna bića sastavljena su od materije i forme, od kojih svako nije po sebi tijelo, premda njihovom kombinacijom tijelo egzistira; (II) prva materija nema stvarnu egzistenciju, već samo potenciju da primi forme; (III) prva prosta tijela u kojima je aktualizirana prva materija su četiri elementa: vatra, voda, vazduh i zemlja; (IV) elementi ulaze u sastav svih drugih tijela miješanjem. Daleki uzrok ove mješavine su nebeska tijela; (V) prirodna toplina je najbliži uzrok stvarne kombinacije; (VI) organska bića stvorena su iz živih individua svoje vrste kroz prirodnu toplotu. Duša je najbliži uzrok njihova nastanka, a njihov najdalji uzrok je inteligencija koja pokreće sfere.

Prije rasprave o psihologiji, ibn Rušd pita: »Mogu li forme postojati odvojeno od materije?«[35] Odgovor na ovo pitanje sačinjava istinski put spoznaje.

Materijalne forme ne mogu nikada biti odvojene od materije, jer fizičke forme[36] – što je drugi izraz za materijalne forme – postoje samo u materiji. Otuda su one prolazne i potčinjene promjeni. One nisu vječne, jer ne postoje osim u materiji. Slijedi da su odvojene forme nešto drugo od materijalnih formi. Prema tome, odvojenost racionalne duše, tj. uma, može biti dokazana samo ako se pokaže da je on čista forma. Duša nije odvojena zbog toga što je ona »forma jednoga organskoga prirodnog tijela«.[37] Razlikujemo, u skladu s njihovim djelovanjem pet mogućih oblika: hranljiva, senzitivna, imaginativna, kognitivna i apetitivna duša (ova posljednja, čini se, dolazi poslije imaginativne i senzitivne).[38]

Hijerarhija ovih sposobnosti zavisi od reda materijalnih formi gorenavedenih; animalna spoznaja zasniva se na osjetima i imaginaciji, a čovjekova, osim ovih dviju sposobnosti, i na umu. Dakle, spoznajemo ili osjetilima ili umom – osjetilima pojedinačno, umom – opće. Istinska spoznaja je spoznaja univerzalnog, inače bi se reklo da i životinje imaju spoznaju. Termin »spoznaja« dvosmisleno se primjenjuje na životinje, čovjeka i Boga: spoznaja životinje ograničena je na osjetilno i imaginativno, dok je spoznaja čovjekova – univerzalna. Osjet i imaginacija postoje u životinja radi njihova održanja. Da bi osigurale samozaštitu i hranu, životinje se kreću prema čulnom ili se udaljavaju od njega. Ako je čulno prisutno, ono se opaža čulima; ako čulno nije prisutno, njegovo mjesto

[35] Ibn Rušd, *Kitāb al-Nafs*, str. 8.
[36] *Materijalne forme* se na arapskom zovu *hayūlānīyya* ili *ṭabī'a*. Prvi termin dolazi od grčkog termina *hyle*, a drugi znači *fizičko* ili *prirodno*.
[37] *Kitāb al-Nafs*, str. 12.
[38] *Ibid.*, str. 13.





zauzima predodžba. Čulno je, dakle, uslov predodžbe, pa »svako biće koje ima predodžbu nužno ima i osjet«.[39] Dalje, kako čovjek ima višu sposobnost, tj. um, on stječe predodžbe mišljenjem i rezoniranjem, dok u životinja predodžba postoji po prirodi.[40] Forme koje životinje percipiraju konačne su, a katkada, ako ih percipira čovjek, one postaju univerzalnim predodžbama. Koji misle da životinje imaju razum, miješaju univerzalne predodžbe s univerzalnim pojmovima. Forme koje percipira čovjek su beskonačne, tj. partikularije koje one označavaju su beskonačne. Predodžbe, ukoliko su pokretačkim uzrokom kretanja, uzrokom su i djelovanja u čovjeku kroz njihovo zajedničko djelovanje s pojmovima.

Spoznaja čovjekova ne smije se miješati s Božanskom spoznajom, »jer čovjek opaža individualno osjetima, a univerzalno postojeće – umom. Uzrok čovjekove percepcije mijenja se kroz promjenu u percipiranim stvarima, a mnoštevnost predmeta implicira pluralitet objekata«.[41] Nemoguće je da Božja spoznaja bude analogna našoj zbog toga što je »naša spoznaja rezultatom onoga postojećeg, dok je Božja spoznaja uzrokom postojećeg«.[42] Ove dvije vrste spoznaje daleko su od toga da budu slične jedna drugoj, one stoje u suprotnosti. Božja spoznaja je vječna, dok je ljudska spoznaja prolazna. »Božja spoznaja uzrokuje postojeće, a postojeća bića ne uzrokuju Njegovu spoznaju.«[43]

Dakle, postoji i individualna i univerzalna spoznaja: prva je posljedicom osjeta i imaginacije, a druga rezultatom uma. Čin uma je percipiranje pojma, kategorija i esencije. Um ima tri osnovne operacije: apstrakciju, kombinaciju i prosuđivanje. Kada percipiramo kategoriju, mi je apstrahiramo iz materije. To je očiglednije kod stvari lišene materije i kod one koja je daleko od materije, kao što su tačka i linija.[44] Um ne apstrahira samo proste pojmove iz materije: on ih kombinuje zajedno i prosuđuje da neki od njih, kada ih predicira drugima, bivaju istiniti, odnosno lažni. Prva od ovih operacija naziva se shvatanjem *(intelligere,* u latinskoj terminologiji), a druga se naziva *saglasnost (credulitas).* Tako imamo tri sukcesivne operacije: prvo, dobili smo u umu pojedine pojmove potpuno apstrahirane iz materije i ova operacija je ono što se naziva apstrakcijom; drugo, kombiniranjem dvaju ili više pojmova dobivamo kategoriju. Ovo konstituira *esse* stvari. Otuda prava bit konstituira određenje pojma. Treće, pošto kategorije nisu niti istinite niti lažne, ako ih potvrđujemo ili negiramo u nekoj rečenici, mi imamo sud.[45]

Um može biti teorijski i praktički. Praktički um zajednički je svim ljudima. Ova sposobnost, koja je izvorom umijeća čovjekova, prijeko je potrebna i korisna za njegovu egzistenciju. Inteligibilije praktičkog uma nastaju iskustvom koje se temelji na osjetu i imaginaciji. Prema tome, praktički um je propadljiv, jer egzistencija inteligibilija zavisi od osjeta i

[39] Ibn Rušd, *Tahāfut*, prijevod van den Bergh, str. 301.
[40] *Kitāb al-Nafs*, str. 69.
[41] *Tahāfut*, str. 279.
[42] *Ibid.*, str. 285.
[43] *Ibid.*
[44] *Kitāb al-Nafs*, str. 67.
[45] *Ibid.*, str. 68.

imaginacije. Otuda one nastaju kada se stvore percepcije i predodžbe, a propadaju kada ove propadaju.

S pomoću praktičkog uma čovjek voli i mrzi, živi u društvu i ima prijatelje; i vrline su proizvodom praktičkog uma. One nisu drugo do postojanje predodžbi od kojih krećemo ka uzornim djelima.[46]

Kada je riječ o teorijskom umu, valja postaviti dva glavna pitanja: prvo je pitanje njegove vječnosti, a drugo njegova jedinstva s aktivnim umom. Prvo pitanje se može postaviti na drugi način: jesu li inteligibilije teorijskog uma uvijek u aktualnosti, ili one prvo postoje u mogućnosti, a potom u aktualnosti, pa su time na isti način materijalne?[47] To još jedanput vodi ibn Rušda ka razmatranju materijalnih formi i to stupnjevito – od elementarnih formi (tj. od formi četiriju elemenata), ka predodžbama imaginativne duše. Sve one imaju četiri stvari zajedničke: (1) njihova egzistencija podložna je promjeni; (2) različite su i mnoštvene u skladu s različitošću i mnoštvom svojih predmeta (iz ovih dvaju obilježja slijedi da su prolazne); (3) predodžbe su sastavljene od nečega materijalnog i od nečega formalnog; (4) predočeno se razlikuje od postojećega, jer je opažena forma jedna utoliko ukoliko je inteligibilna, a mnoštvena u pogledu svoje individualnosti.[48]

Inteligibilne forme u čovjeku razlikuju se od svih ostalih materijalnih formi: (1) njihova *intelektualna* egzistencija jedna je i ista kao što je njihova *objektivna* egzistencija, koja može biti naglašena; (2) njihova percepcija je beskonačna, jer apstrahirane forme nemaju individualnu mnoštvenost; (3) um je inteligibilan, a predodžba je opažajna; (4) um raste starenjem, dok sve ostale sposobnosti slabe, jer on djeluje bez organa.[49]

Proces shvaćanja teče ovako: postoji um ili osoba koja percipira, i postoje inteligibilije koje su predmetom procesa shvaćanja i primaju se umom. Inteligibilije moraju biti postojeće, inače um ne bi ništa shvaćao, jer on može biti samo dodan onome što postoji, ali ne i onome čega nema.[50] I naša spoznaja je učinak nečega postojećeg. Inteligibilije, tj. univerzalije, ili postoje *u duši*, kao što je govorio Platon, ili postoje u zbilji, *izvan duše*. Na tragu Aristotela, ibn Rušd odbacuje idealizam: slijedno, univerzalije postoje u stvarnosti i njihova egzistencija pripojena je partikularijama sastavljenima od materije i forme. Operacijom apstrakcije um odvaja forme od materije.

Slijedi da su inteligibilije dijelom materijalne, dijelom nematerijalne;[51] materijalne su ukoliko zavise od predodžbi koje su sa svoje strane partikularne. Materijalni um ne smije biti shvaćen kao tjelesan, već više kao mogućnost, dispozicija da se dobiju inteligibilije. Ono što izvodi mogući um iz potencije u aktualnost jest aktivni um. On je viši i značajniji

[46] *Ibid.*, str. 71.
[47] *Ibid.*, str. 72.
[48] *Ibid.*, str. 74.
[49] *Ibid.*, str. 76.
[50] *Tahāfut*, str. 281
[51] *Kitāb al-Nafs*, str. 88.





od mogućega. On je po sebi postojeći, uvijek u aktualnosti, percipirali ga mi ili ne. Ovaj aktivni um jedan je i isti s inteligibilijama.

Čovjek u toku svoga razvitka može dospjeti do aktivnog uma. Otuda se pokazalo da um nije drugo do inteligibilije; čin uma u stjecanju inteligibilija naziva se *jedinstvom (al-ittiḥād)* ili *sjedinjenjem (al-ittiṣāl)*.

Jedinstvo nije analogno sufijskome putu, jer aktivni um nije Božanski i ne iluminira naše duše, kao što to govore neki neoplatoničari. Jedinstvo je racionalna operacija rastumačena epistemološkim osnovama i utemeljena na stjecanju univerzalnih formi s pomoću mogućega uma. Ove univerzalne forme ne postoje u aktualnosti odvojeno od osjetilnih individua.

Kada je ibn Rušd preveden na latinski, neke od ovih postavki su prihvaćene, a neke osporene. Pokret na koji je on utjecao naziva se latinskim averoizmom. To znači filozofiju Aristotelova tipa, onako kako ju je interpretirao ibn Rušd, njegovu distinkciju između filozofije i teologije, njegov empirijski racionalizam i, posebnije, njegovu teoriju koja se odnosi na um. U cijelosti, latinski averoizam držao je ibn Rušda vjernim eksponentom Aristotela i Istine. Međutim, velik broj teologa usprotivio se njegovim postavkama. Primjer ove opozicije nalazi se u raspravi Alberta Velikog »O jedinstvu uma protiv Averroesa«.

Siger od Brabanta slijedio je ibn Rušda, osobito u svojoj psihologiji; sažetak Sigerove rasprave »O umu«[52] dokazuje da je svoje ideje posudio iz prijevoda *Kitāb al-Nafs*. Averoistički pokret trajao je sve do devetoga/petnaestog stoljeća i imao je niz reakcija, što dokazuje velik utjecaj filozofa iz Kordobe.

## E

## *Put do nauke*

Nauka, religija i filozofija predstavljaju tri različita područja. Čovjek je prisiljen iznaći način usklađivanja ovih različitih aspekata kulture, koji koegzistiraju u društvu u kojem on živi, inače bi se njegova osobnost dezintegrirala. Nauka je nužna za dobrobit svih ljudi koji žive u civiliziranoj zajednici. Njihova materijalna egzistencija zavisna je i stoji u odnosu sa stepenom naučne spoznaje. Religija je čak bitnija u ljudskim društvima. Tako Bergson kaže: »Mi nalazimo u prošlosti, a možemo naći i danas ljudska društva bez nauke i bez filozofije, ali ne i bez religije.«[53] Filozofija je traženje Istine. S pravom je rečeno da je čovjek metafizička životinja. Veličina Platona, Aristotela, ibn Sīne, ibn Rušda, Descartesa, Kanta i drugih leži u postavljanju svake od ovih triju disciplina na njihovo pravo mjesto, kako u području spoznaje tako i u onom akcije. Prvi filozofi u islamu dali su nauci priznanje koje joj pripada, a da nisu devalvirali religiju; Al-Kindi, al-Fārābi i ibn Sīna bili su naučnici i filozofi. Istodobno,

[52] Za ovaj sažetak vidi Gison, *op. cit.*, str. 396.
[53] Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, New York, 1954, str. 102.

oni su bili istinski muslimani, osim kada su interpretirali religiju u svjetlu njihove naučne i filozofijske spoznaje.

Al-Gazāli nije bio zadovoljan postavkama filozofa. On ih je napao u svojoj knjizi »Nekoherentnost filozofa« i optužio ih za *kufr* u dvadeset tačaka. Al-Gazālijeva elokvencija, njegovo duboko poznavanje umijeća prijepora i argumentacije i njegova široka erudicija u svakoj studiji, dali su mu široku popularnost, pa je smatran eminentnim autoritetom islama *(ḥuǧǧat al-islām)*.

Ibn Rušd je odgovorio na optužbe od tačke do tačke. Ova rasprava između dvaju velikana zapravo je zanimljiva debata koja slika istinski sukob u muslimanskom društvu – onaj između religije s jedne, i nauke i filozofije, s druge strane. Ibn Rušd, po svojoj sposobnosti osoba koja stremi Istini, integrirao je tri vidljivo različita područja. Racionalnom interpretacijom Qur'āna pomogao je skladu religije i filozofije i razotkrio istinski put ka religiji, kako je iznesen u Qur'ānu.

Potom se okreće da utaba put nauci. U svojoj entuzijastičkoj obrani religije, al-Gazāli joj je nenamjerno zatvorio vrata. Mistički put sufija, koji je on propisivao, inkompatibilan je s racionalnim metodama znanosti. Muslimani su, na nesreću, slijedili al-Gazālija, *Autoritet islama*, i malo pomalo zanemarivali studij nauka. Njihova civilizacija, nekada velika, blijedjela je.

S druge strane, ibn Rušd je obranio nauku, a srednjovjekovna Evropa je slijedila put koji je on preporučio. To je pravi duh latinskog averoizma koji je razvio evropsku nauku.

Dva *Tahāfuta* – al-Gazālijev i ibn Rušdov, slikaju ideje koje su bile na stupnju islamske civilizacije tokom petog i šestoga/jedanaestog i dvanaestog stoljeća. Neke od njih, iako danas samo historijski vrijedne, imale su u svoje vrijeme veće značenje. Širina u kojoj je problem vječnosti svijeta razmatran i njegovo primarno mjeto na početku dvadeset diskusija, ukazuje na značenje koje mu je al-Gazāli pridavao. Ibn Rušd piše da se glavna pitanja zbog kojih je al-Gazāli optužio filozofe za nevjerstvo, mogu svesti na tri: vječnost svijeta, odbacivanje mogućnosti da Bog poznaje partikularije i tjelesno uskrsnuće. Prema našemu mišljenju, problem koji nije izgubio na značenju jeste problem uzročnosti (kauzalitet). Naučna misao može biti etablirana samo na osnovi uzročnog principa. Dok je Hume kritikovao uzročnost, Kant je pokušao pronaći neke racionalne osnove na kojima bi uzročnost mogla da stoji. Kroz transcendentalne, *a priori* forme čistog uma, Kant je vjerovao da se nauka može osigurati. Uvod Stuarta Milla pretpostavlja univerzalno uzrokovanje. Russel kaže: »Bilo iz puke predrasude, bilo zbog utjecaja tradicije, bilo iz nekoga trećeg razloga, lakše je vjerovati da postoji zakon prirode prema kojemu uvijek iza uzroka slijedi posljedica, nego da se to događa najčešće.«[54] Tek je suvremena nauka zamijenila pojam *uzroka uzročnim zakonima, uzročnim nizovima, statistikom* itd.

[54] Bertrand Russell, *Human Knowledge*, London, 1948, str. 472.





Ibn Rušd je sâm sebe zadužio da spasi nauku i pokaže način na koji se polučuju naučne činjenice, jer je al-Gazāli potkopao nužnost odnosa uzroka i učinka. Quadri kaže: »La science perdait ainsi toute raison d'etre. La subsistance n'avait plus de fondement... La pensée scientifique devait etre revendiquée et sauvée.«[55]

Al-Gazāli počinje dijalog o prirodnim naukama nabrajanjem raznih nauka »da učini znanim da Sveti Zakon ne traži ni od koga da se nauke pobiju i odbace«. U ovom nabrajanju on pominje takve nauke kao što je umijeće čarobnjaštva, alhemija, astrologija itd. Ibn Rušd odbacuje te pseudonauke. Talismansko umijeće je beskorisno. Ako alhemija stvarno postoji, ona je uistinu sumnjiva. Astrologija ne pripada fizičkim naukama.[56]

Stvarni razlog zašto je al-Gazāli odbacio odnos uzrok – posljedica jest taj, što »od negacije takva odnosa zavisi mogućnost afirmacije postojanja čudâ koja prekidaju uobičajeni prirodni tok, kao što je pretvorba štapa u zmiju...«[57] Prema ibn Ruždu, filozofi ne smiju ispitivati, niti istraživati čuda. »Onaj tko sumnja u njih zaslužuje kaznu.« Međutim, čudo u islamu nije u takvim čudima kakvo je pretvorba štapa u zmiju, već je u samom Qur'ānu, »čije postojanje nije prekidanje prirodnog toka, kako to tradicija kaže... već je njegova čudnovata priroda utemeljena po percepciji i pomišljanju svakoga čovjeka... A ovo čudo je daleko veće od ostalih...«[58] Ibn Rušd ovdje ponavlja ono o čemu je ranije pisao u svojim dvjema knjigama, *Faṣl* i *Kašf*. Suvremeni muslimanski teolozi, Muhammed 'Abduhu, Ameer 'Ali i drugi prihvatili su Ruždov stav danas važeći u svima muslimanskim društvima. Povratak ibn Ruždu jedan je od podstreka za suvremenu renesansu na Istoku. Muhammed 'Abduhu kaže: »Nemoguće je za ljude u islamskom svijetu da odbace vezu koja postoji u ovom svijetu između uzroka i učinka.«[59]

Mi smo pošli od uvoda i došli do biti rasprave. Al-Gazāli postavlja temu ovako: »Veza između onoga što se obično vjeruje da je uzrok i onoga što se vjeruje da je učinak, nije nužna veza; svaka od ovih dviju stvari ima vlastitu individualnost i nije nešto drugo... toljenje žeđi ne implicira ispijanje, niti gorenje ima veze s vatrom... Jer, veza ovih stvari utemeljena je na prethodnoj moći Boga da ih stvara u sukcesivnom slijedu, a ne na nužnosti veze po sebi.«

Ibn Rušd počinje svoj odgovor sa zdravim razumom koji je, prema njegovu mišljenju, osnovom sigurnosti. »Odbacivanje postojanja djelatnih uzroka koji se vide u osjetilnim stvarima jest sofisterija, a onaj tko ih odbija, ili pobija jezikom ono što postoji u njegovu umu, ili je ponesen sofističkom sumnjom...«[60]

[55] Quadri, *La Philosophie Arabe*, Paris, 1947, str. 204.
[56] *Tahāfut al-Tahāfut*, prijevod van den Bergh, Vol. I, str. 312.
[57] *Ibid.*, str. 313.
[58] *Ibid.*, str. 315.
[59] Farah Anton, *Ibn Rušd wa falsafatuhu*, Aleksandrija, 1903, str. 91. Autor je započeo arapski averoizam analogan latinskom i napisao je članak o ibn Ruždu u svom časopisu *al-Ǧāmi'a*. Kada je objavio ovu knjigu dodao joj je rasprave Muhammed 'Abduhua i Kasima Amīna, dvojice vođa suvremene renesanse u Egiptu.
[60] *Tahāfut al-Tahāfut*, str. 318.

Kako bilo, filozofija ne može biti utemeljena na zdravu razumu. Empirizam je koristan za praktičke ciljeve, ali ne i za egzaktne nauke. I praktički empirizam, zasnovan na zdravu razumu, i naučna spoznaja, vjeruju u uzročnost, ali je prvi manje siguran, a potonji je precizniji. Biti naučan znači moći predvidjeti što će se zbiti u budućnosti, ako je dân uzrok. Vjerovanje u nauku i njezinu moć proizlazi iz naše sposobnosti da predviđamo na osnovi uzročne nužnosti. Moderna nauka također vjeruje u uzročnost, ali ne u njezinu stariju formu odnosa uzrok-učinak, već u uzročne nizove i strukture. Dakle, vjerovanje u uzročnost jest stvar vjere, a proizlazi iz animalne vjere u očekivanje. Ibn Rušd je duboko vjerovao u prirodu i tvrdio da se svaka stvar u svijetu zbiva u skladu sa savršenom pravilnošću koja se može razumjeti pojmovima uzroka i učinka.

To nam daje sliku fizičkog svijeta kako ga je ibn Rušd shvatio i upućuje na način kako se on može naučno spoznati. Svijet je kontinuum stvari i osoba međusobno povezanih nužnom uzročnošću. Pretpostavljaju se dva principa, iako neiskazana: prvi je permanentnost stvari, a drugi zakon uzročnosti. Ova dva postulata rezultatom su metafizičkih pretpostavki izvedenih iz aristotelizma (ideja u supstanciji i ideja o četiri uzroka; al-Gazāli odbacuje ova dva principa). U vezi s permanencijom stvari, on komično reproducira protudokaz nekih filozofa: »Kad bi čovjek koji je ostavio knjigu kod kuće mogao da je nađe kada se vrati pretvorenu u mladića... kamen u zlato, a zlato promijenjeno u kamen, i kad bi ga pitali o bilo kojoj od ovih stvari, on bi odgovorio: 'Ja ne znam što je trenutačno u mojoj kući'.«[61] Al-Gazāli prihvata izazov govoreći: »Nema prigovora mîsli da je za Boga sve moguće.« Primjer ove mogućnosti jest čudo o Ibrahimu – bačen je u vatru, a nije izgorio. Vatra je Božjom voljom izgubila odliku da spaljuje; po sebi, ona nije djelatni uzrok, istinski uzrok je Bog koji svojom voljom i moći daje stvarima njihova obilježja i osobine. Prema tome, nema razloga da one ne bi mogle biti suprotne onome što jesu.

Da bi se susreo s ovim argumentom, ibn Rušd gleda na problem s već spomenutoga filozofijskoga stajališta. Permanencija stvari dopušta nam da dođemo do biti stvari, do njezine definicije i do nadijevanja imena stvarima. »Jer, očigledno je samo sobom da stvari imaju bît i atribute koji određuju posebne funkcije svake od njih i kroz koje se ove definicije i imena razlikuju. Da stvar nema specifičnu prirodu, ne bi imala ni posebna imena, ni određenja i sve bi stvari bile jedna.«[62]

Kada je riječ o drugom postulatu, koji se tiče uzročnosti, »svi događaji imaju četiri uzroka: djelatni, formalni, materijalni i svršni«. Ljudski um opaža stvari i spoznaje njihove uzroke, a »inteligencija nije ništa drugo do percepcija stvari s njihovim uzrocima i u tomu se ona razlikuje od ostalih sposobnosti razumijevanja. Onaj tko odbacuje uzroke, odbacuje um. Logika implicira postojanje uzroka i učinaka, a spoznaja učinaka može se smatrati savršenom samo spoznajom njihovih uzroka.

[61] *Tahāfut al-Tahāfut*, str. 318.
[62] *Ibid.*, str. 324.





Odbacivanje uzroka implicira odbacivanje spoznaje«.[63] Ako odnos uzrok-učinak nazivaju navikom, onda je navika višeznačan termin. Misle li pod navikom (1) naviku činioca, ili (2) naviku postojeće stvari, ili (3) našu naviku da stvaramo naviku o takvim stvarima? Ibn Rušd odbacuje prva dva značenja i prihvata posljednje koje je u skladu s njegovim konceptualizmom zbog toga jer je nemoguće da bi Bog imao naviku. Navika postojećih stvari doista je njihova priroda, jer navika može postojati samo u nečemu živom.

Put do nauke počinje vjerom koja je osnova sigurnosti i uvjerenosti. Skeptici i agnostici nemaju mjesta u nauci. Naoružan vjerom u postojanje svijeta kao takva, um otkriva uzroke stvari. Naučna spoznaja je spoznaja stvari s njihovim uzrocima koji ih proizvode.

## F
## *Put do bića*

Do Arapa su došla dva različita tipa metafizike – metafizika Bića i metafizika Jednog; prva je Aristotelova, a druga Plotinova. S obzirom na to da su Plotinove *Enneade* bile pogrešno pripisane Aristotelu, al-Kindi je napravio zabunu između dvaju sistema i nije ih mogao uskladiti. Al-Fārābi je bio sklon filozofiji Jednoga. On je spojio dva sistema u Nužno Biće, u Boga, u Jedno Qur'āna i Jedno Plotina. Put do Jednoga više je mistički, a do Bića je čisto logički. Al-Fārābijeva filozofija bila je pomiješana s opijenošću misticizma. Slijedeći put koji je otvorio al-Fārābi, ibn Sīna je gledao na problem s novoga gledišta, tj. praveći razliku između nužnog i kontingentnog, a ipak je u poznijim godinama pomišljao na sjedinjenje Jednog i Bića s odvajanjem ka gnostičkom misticizmu. Ibn Rušd se vratio izvornom učenju Aristotela i oslobodio se posuđivanja iz neoplatonizma. Biće i put stizanja do Bića cilj je njegova kratkog *Talḫīṣa* o *Metafizici*. Na početku ove rasprave on kaže: »Naš cilj je da iz Aristotelove *Metafizike* pokupimo njegove teorijske postavke.«[64]

Kao vjeran sljedbenik Aristotela, on određuje metafiziku kao spoznaju Bića kao takva. Metafizika je dio teorijskih nauka. Ona se bavi bićem apsolutno *(bi-iṭlāq)*, nematerijalnim principima fizičkih senzibilija, kao što su jedinstvo, mnoštvo, potencija, aktualnost i dr., uzrocima postojećega sa strane Boga i Božanskim entitetima. Fizičke nauke bave se uzrocima individualnih bića. Za metafiziku ostaje da istražuje najviše uzroke partikularija.

Sadržaj metafizike trostruk je: (1) bavljenje osjetilnim stvarima i njihovim rodovima, tj. deset kategorija (2) principi supstancije, odvojeni entiteti i način kako se oni odnose prema Prvome Principu, koji je Najviše Savršenstvo i Prvi Uzrok (3) pojedine nauke s obzirom na ispravljanje

[63] *Ibid.*, str. 319.
[64] *Talḫīṣ ma ba'd al-Ṭabī'a.*, Kairo, izd. Osman Amin, 1958.

njihovih mudrovanja. Jasno, drugi dio podjele najbitniji je, a preostala dva odnose se prema njemu. Otuda ibn Rušd daje razrađenije određenje metafizike. »Upravo se nauka bavi odnosom različito postojećega s obzirom na njegov hijerarhijski red uzroka sve do Najvišeg Uzroka.«[65]

Stoga se spoznaja Bića sastoji u istraživanju unutar Njegovih uzroka i principa. Istinska spoznaja znači podudaranje s postojećim. Ibn Rušd suprotstavlja mentalnu egzistenciju izvanjskoj do te mjere da, ako je ono što postoji u našim umovima u skladu s onime što je vani, to je istinsko Biće. Tako su primijenjena dva različita značenja na Biće, jedno epistemologijsko i drugo ontologijsko. Koje je od ova dva izvorom drugoga, esencija ili egzistencija? O ovom pitanju nema dvojbe u ibn Rušdovu sustavu: izvanjsko postojeće osnovom je naše spoznaje. Ako jedan entitet postoji u našim umovima bez ikakve stvarne izvanjske egzistencije, to neće biti biće, već prosto jedan entitet, utvara, primjerice.[66] Biće i egzistencija tako su jedno i isto. Egzistirati znači biti stvaran. Kriterijum Bića njegova je stvarna egzistencija, bilo u potenciji, bilo u činu. Prva materija ima biće, iako nikad ne postoji bez formē. Kada se um doda izvanjski postojećemu, biće koje bijaše izvan, postaje unutar uma kao pojam ili esencija. Egzistencija je, dakle, pretpostavljena u Biću.

Izvanjsko postojeće naziva se supstancijama. Supstancija je prva od deset kategorija, ostale su sekundarne supstancije. Prva supstancija ima više supstancijalnosti od sekundarne. Kada kažemo: »Sokrat je čovjek« to znači da je Sokrat supstancijalniji nego čovjek, čovječanstvo ili muški rod. Međutim, muški rod je isto tako stvaran kao i Sokrat. I univerzalno i partikularno su supstancije. Partikularno ima čulnu, a univerzalno intelektualnu egzistenciju. Međutim, individualne supstancije su polazna tačka u čitavoj ibn Rušdovoj metafizici.

Za fizička tijela općenito kažemo da su sastavljena od dvaju principa, od materije i od forme. To nije posve točno, zbog toga što tijelo nije niti samo materija, niti samo forma, ono je sačinjeno od obojega, ono je složeno. Ova cjelina dodana je dvama principima Bića.[67] Stoga postoje tri principa osjetilnih supstancija. Tijelo je jedinstvo koje ima više dijelova; pod supstancijom mislimo cjelinu sačinjenu od materije i forme.

Neki filozofi, na primjer ibn Sīna, pretpostavljaju da svako fizičko tijelo ima dvije forme – *specifičnu formu* i *tjelesnu formu. Forma corporeitatis* se sastoji iz triju dimenzije koje tijelu daju protežnost. Prema ibn Sīni, forma tjelesnosti je supstancija i uzrokom je mnoštva fizičkih bića. Ibn Rušd odbacuje ovaj stav pa kaže da ibn Sīna griješi.[68] Individualne supstancije su sastavljene od materije i od samo jedne forme; one imaju

[65] *Ibid.*, str. 34.
[66] *Ibid.*, str. 17.
[67] *Ibid.*, str. 37, 65. Na strani 65. ibn Rušd kaže: »Očigledno je da postoje tri osjetilne supstancije: materija, forma i cjelina sastavljena od njih.« Netko će upitati: »Ako su osjetilne supstancije sastavljene od materije i forme, što označavaju njihova imena, materiju, formu ili cjelinu?« Jasno je da ime najvjerojatnije označava cjelinu.
[68] *Ibid.*, str. 40–41. On kaže: »Neki tvrde da tjelesnost znači djeljivost po dimenzijama, oni misle da je za dimenzije pogodnije da imaju ime supstancije. . .« Za doktrinu ibn Sīne vidi Ahmed fuad al-Ehwanijevu knjigu, *ibn Sīna*, Kairo, 1958, str. 49–50.





dvije vrste egzistencije, jednu osjetilnu, a drugu intelektualnu. Materija je uzrokom njihove tjelesnosti, a forma je uzrokom njihove inteligibilnosti.

Stvar je znana po svome određenju koje daje njezinu bît (esenciju), a određenje (definicija) je sastavljena od najbližeg roda *(genus proximum)* i specifične razlike *(differentia specifica)*. Rod, vrsta i razlika su univerzalije. Jesu li esencije ili univerzalije isto što i pojedinačne stvari ili se razlikuju? Univerzalije su identične s pojedinačnostima, jer određuju njihovu bit (esencija). Oni koji prihvataju da univerzalije imaju odvojenu egzistenciju i da postoje po sebi upadaju u kontradikcije koje je teško razriješiti. Prema njihovu mišljenju, ljudska spoznaja je moguća samo ako univerzalije imaju odvojenu stvarnu egzistenciju. Međutim, »jasno je da za spoznaju bîti nemamo potrebu prihvatiti odvojenost univerzalija«.[69] One postoje samo u našim umovima kao pojmovi lišeni materije. Stoga je ovo učenje *konceptualizam* – suprotno je realizmu i nominalizmu. Ljudski um zauzima dostojno mjesto u prirodi i igra aktivnu ulogu u spoznavanju.

Osim toga univerzalije nisu vječne i nepokretne kao što kaže platonički idealizam. Istina je, kada je riječ o esenciji, da su univerzalije vječne, jer esencija kao takva nije uništiva. Međutim, u pogledu pojedinačnoga koje je bitno propadljivo, univerzalno je propadljivo i promjenljivo utoliko ukoliko je dijelom jedinstva forme i materije. Prva supstancija je »ovo« na koje se pokazuje. Kako univerzalije mogu biti i vječne i propadljive? Ili, kako ibn Rušd pita: »Kako mogu vječni entiteti biti principima propadljivih stvari?«[70] Teškoća se rješava pozivanjem na potenciju i aktualnost. Skala bića gradirana je od čiste potencije do čiste aktualnosti. Prva materija je čista potencija; ona može postojati samo u biću kombinovana s formom. Ono najniže postojeće su četiri elementa, od kojih su sačinjena osjetilna tijela. Potencija (grčki, dinamika) može se shvatiti kao mogućnost ili kao sklonost. Potencija je tako opozit aktualnosti. Materija inherentna supstanciji njezina je mogućnost. Ova mogućnost je različitih stupnjeva; čovjek, na primjer, postoji potencijalno u sjemenu i u četiri elementa; prva potencija (mogućnost) je ona bliska, a druga je ona daleka.

Četiri uslova su nužna za postojanje svake stvari: (1) bliski subjekt (2) njegova dispozicija (3) pokretački uzrok i (4) odsutnost sprečavajućeg uzroka. Uzimamo primjer bolesna čovjeka; svaki bolestan čovjek nema mogućnost da se izliječi, a onaj tko ima tu mogućnost također treba da ima sklonost. Uz ova dva uslova on mora imati djelatni uzrok koji će ga dovesti iz stanja bolesti u stanje zdravlja, pod pretpostavkom da nema vanjskih prepreka.[71] Slučaj prirodnih predmeta nalikuje onome umjetnih.

Uvijek, dakle, postoji pokretački uzrok koji daje stvari postojanje u aktualnost. Katkad ima i više od jednoga pokretačkog uzroka. Na primjer, hljeb ima mogućnost da se pretvara u meso i krv, a ima kao pokretački uzrok usta, stomak, jetru i dr. Udaljeni uzrok je mogućnost elemenata da

[69] *Ibid.*, str. 45.
[70] *Ibid.*, str. 94.
[71] *Ibid.*, str. 86.

se mijenjaju u meso. Paralelno s ovim uzrocima, hljebu je potreban najudaljeniji uzrok, tj. nebeska tijela.

Kako su fizička tijela sastavljena od materije i forme, potencija uvijek dolazi poslije materije, a aktualnost poslije forme. Forma, koja je akt, jest prije materije sa svakoga mjesta, jer je forma također djelatni i finalni uzrok. Finalni uzrok je uzrok svih ostalih uzroka, jer oni postoje radi njega. Potencija u vremenu nije prije akta, jer potencija nikada ne može biti bez akta. Materija i forma postoje istodobno u biću. Pokretački uzrok fizičkih stvari očito je prije postojanja stvari. Mora se napraviti razlika između pokretačkog i eficijentnog uzroka. Pokretački uzrok se primjenjuje samo na promjenu mjesta, naime kretanje translacije. Sve druge promjene, osobito rađanje i propadanje, uzrokovane su djelatnim uzrocima. Nebeska tijela pokreće pokretački, a ne djelatni uzrok; zbog toga je njihovo kretanje promjena prostora i ona se ne mijenjaju. Ona su posredno postojeće između čistog akta i postojećega koje katkad egzistira u potenciji, a katkad u aktu. Njihova sličnost s postojećim u aktu leži u njihovoj vječnosti i nepropadljivosti. Njihova sličnost sa stvarima koje postoje u potenciji i postaju aktualne, jeste u njihovoj promjeni prostora, njihovu kružnom kretanju u prostoru. Ibn Rušd završava ovu raspravu riječima: »Promisli, kako je Božansko proviđenje uredilo kombinaciju dviju vrsta egzistencije! Između čistog akta i čiste potencije ono je postavilo ovu vrstu potencije, tj. potenciju u prostoru, kojom se povezuju vječne i propadljive egzistencije.«[72]

Akt je prije potencije sa stajališta dostojanstva i savršenstva, jer je zlo lišenost jedne od dviju suprotnosti – npr. bolest je loša premda postoji jer nas lišava zdravlja; otuda potencija, kao mogućnost da postane jedna od dviju suprotnost nije apsolutno dobro. Čisti akt je apsolutno dobar.[73] Što su stvari bliže Prvom Principu, koji je čisti čin, one su bolje. Nebeska tijela dobivaju svoje principe od Prvoga Principa, od Boga. Sve na ovoj zemlji što je dobro, produktom je Njegove volje i plana. Zlo, pak, postoji zbog materije. Ovaj svijet, kakav jest, najbolji je mogući svijet. Ili svijet uopće ne bi bio postojao, ili bi postojao imajući u sebi neko zlo radi većeg dobra.

Vidjeli smo da su osjetilne supstance sastavljene od materije i forme; jesu li ova dva principa dovoljna za egzistenciju osjetilnih supstancija? Ili, postoji li neka odvojena supstancija koja je uzrokom njihove vječite egzistencije[74] Očigledno, senzibilijama je potreban pokretački uzrok, a ovomu je potreban drugi, sve do Prvoga Pokretača čije kretanje je vječno. Ovo nas vodi ka razmatranju vremena.

Vrijeme je vječni continuum potčinjen vječnom kretanju, koje je stalno i jedno, zbog toga što je istinsko jedno stalno. Jasno je da ibn Rušd prihvata tezu da je svijet vječan na osnovi postavke da su i kretanje i vrijeme vječni. Vječnost svijeta je i prva i najduža diskusija u al-Gazālijevu *Tahāfutu*. Čitava rasprava, kako je već rečeno, ima samo historijsku vrijednost, i stoga se nećemo na njoj zadržavati.

[72] *Ibid.*, str. 94.
[73] *Ibid.*, str. 95.
[74] *Ibid.*, str. 124.





Prvi Pokretač pokreće *primum mobile* željom, a ne predočavanjem. Svijet je oduhovljen, on ima dušu; on također ima inteligenciju. Nebeska tijela također se ne kreću osjetima i predodžbama, kao što je to u slučaju životinja, već pojmovima i inteligencijom (inteligencija se tako naziva s obzirom na nebeska tijela, a s obzirom na čovjeka naziva se umom). Nebeska tijela nemaju osjete, jer se osjeti nalaze u životinja radi njihova očuvanja. Predodžbe postoje u životinjama iz istoga razloga. Nebeskim tijelima nije potrebna zaštita, jer su ona vječna. Njihova kretanja produkt su želje *(šauq)* kroz intelekciju. Prvi pokretač nebeskog svoda pokrenut je najdostojnijom željom – željom za Svevišnjim Bogom. Pokretači nebeskih tijela su, dakle, inteligencije koje su same nepokretne. Postoji trideset osam pokretača i devet sfera.

Deseta inteligencija ili *Intelligentia Agens* jeste posljednja od ovih pokretača. Ona pokreće sferu mjeseca. Ona uzrokuje kretanje sublunarnih bića. To je inteligencija koja daje forme elementima i drugome postojećemu.

Čovjek je biće najbliže nebeskim tijelima, a to je zbog njegova uma. On je posrednik između vječnog i prolaznog.[75] Aktivnom inteligencijom on postiže forme koje su njezinim proizvodima. Tako se može ostvariti jedinstvo s aktivnom inteligencijom. U tome jedinstvu leže čovjekovo blaženstvo i sreća.

[75] *Ibid.*, str. 159.

POGLAVLJE XXIX

# *Naṣīr al-Dīn Ṭūsi*

## A

## *Život*

Ḥwāǧa Naṣīr al-Dīn abu Džafer Muhammed b. Muhammed b. Hasan, izvrstan učenjak, matematičar, astronom i šiitski političar u periodu mongolske invazije na Asasine i Halifat, rođen je u Ṭūsu 597/1201. Pošto je dobio prvo obrazovanje od svog oca i Muhammeda b. Hasana, studirao je *Fiqh, Uṣūl, Ḥikmu* i *Kalām*, posebno *Išārāt* ibn Sīne, kod Maḥdar Farīd al-Dīn Dāmāda, a matematiku kod Muhammed Ḥasība iz Nišapura. Potom se uputio u Bagdad, gdje je studirao medicinu i filozofiju kod Quṭb al-Dīna, matematiku kod Kemal al-Dīn b. Junusa, a *Fiqh* i *Uṣūl* kod Sālim b. Badrāna.[1]

Ṭūsi je započeo svoju karijeru kao astrolog kod Naṣīr al-Dīn Abdurahmana, zapovjednika ismailitske tvrđave od Quhistāna, z vladavine 'Ala al-Dīn Muhammeda (618–652/1221–1255), sedmoga Velikog Gospodara (*Ḫudāwand*) od Alamūta. Njegova »prepiska«[2] s vezirom posljednjega abasidskog ḫalīfe al-Musta'ṣima (640–656/1242–1258) iz Bagdada bila je, međutim, uhvaćena od strane njegova gospodara i on je ostavljen u Alamūtu pod strogom kontrolom, premda je ondje uživao sve blagodati da bi nastavio svoje studije. Godine 654/1256. on je namamio[3] posljednjeg asasinskog vladara Rukn al-Dīn Ḫūršāha u ruke Hulāgua, a potom postade pratilac potonjega pri osvajanju Bagdada 657/1258.[4]

[1] Zandsov članak o Ṭūsiju u *Hilalu*, novembar 1956, Karači.
[2] Ivanov, *Taṣawwurāt*, str. xxv.
[3] *Encyclopaedia of Islam*, Vol. IV, str. 980.
[4] Pošto je došao u službu Hulāgua, Ṭūsi se u predgovoru *Zīǧ al-Īlḫāni* poziva na svoju vezu s ismailitima kao »slučajnu« (Ivanov, *op. cit.*, str. xxv) i »poništava« posvetu *Aḫlāq-i Nāṣiri* Naṣīru al-Dīnu Abdurahmanu, svome ismailitskom patronu u Quhistānu (Browne, *Leterary History of Persia*, Vol. II, str. 456).





## B

## *Marāga opservatorij*

Ṭūsijeva slava počiva na tome što je uspio uvjeriti Hulāgua da osnuje slavni opservatorij (*raṣad ḫāna*) u Marāgi, Azerbejdžan, 657/1259, opremljen najboljim instrumentima, »od kojih su neki bili konstruirani prvi put«.[5] Ovdje je on sačinio astronomske tablice, nazvane *Zīǧ al-Īlḫāni*, »koje su postale čuvene u čitavoj Aziji, čak do Kine«.[6] Osim što je odredio razvitak astronomije i matematike u kasnome sedmome/trinaestom stoljeću, ovaj opservatorij je bio značajan iz još tri razloga: to je bio prvi opservatorij čiji su se kapitalni i operativni troškovi pokrivali od zadužbina, čime su se otvorila vrata financiranju budućih opservatorija.[7] Drugo, kao što je ibn Ṭufail (umro 581/1185) pretvorio dvorac halife 'Abd al-Mūm'ina u zavisti dostojan sistem koji je promicao stvar spoznaje i mudrosti na islamskom Zapadu, Ṭūsi je učinio opservatorij u Marāgi »sjajnim skupom«[8] znalaca i učenih ljudi stvorivši »posebne pogodnosti«[9] za učenje filozofijskih znanosti, uz matematiku i astronomiju, i namjenjujući prihod od zadužbina za stipendije. Treće, uz opservatorij je bila smještena ogromna biblioteka – riznica knjiga što su ih Mongoli i Tatari zaplijenili za svojih invazija na Irak, Bagdad, Siriju i druga područja. Prema ibn Šākiru, biblioteka je imala više od četiri stotine hiljada tomova.[10] Ṭūsi je zadržao svoj ugled i položaj pod Abāquom, Hulāguovim nasljednikom, neprekidno. sve do svoje smrti 672/1274.

## C

## *Djela*

U doba širenja političke pustoši praćene intelektualnim padom, Hulāguov patronat nad Ṭūsijem od jedinstvena je značenja u povijesti muslimanskog mišljenja. Oživljavanje i uvođenje filozofijskih znanosti koncem sedmoga/trinaestog stoljeća usredsređeno je na Ṭūsija. Perzijancima je poznat kao »učitelj čovjeka«[11] (*ustāḏ al-bašar*). Bar-Hebraeus ga naziva »čovjekom rijetke učenosti u svim područjima filozofije«.[12] Za Ivanova, on je »enciklopedist«[13], a Afnān ga drži »najkompetentnijim komentatorom Avicenne u Perziji«.[14] Moramo ostati zadivljeni »silnom

[5] *Encyclopaedia of Islam*, Vol. IV, str. 981.
[6] P. K. Hiti, *History of the Arbs*, str. 378.
[7] Aidin Sayilijev članak u *Yādnāmeh-i Ṭūsi*, Teheran University, Teheran, 1957, str. 61.
[8] *Ḥukamā'-i Islām*, Vol. II, str. 256.
[9] *Yādnāmeh-i Ṭūsi*, str. 66.
[10] Browne, *op. cit.*, Vol. II. str. 485.
[11] *Asās al-Iqtibās*, str. YB.
[12] Browne, *op. cit.*, Vol. III, str. 18.
[13] Ivanov, *op. cit.*, str. lxv.
[14] Afnān, *Avicenna*, str. 244.

radinošću koju on pokazuje u izdavanju i popravljanju«[15] grčkih matematičara i astronoma koje su sačinili Ṯābit ibn Qurrah, Qusta bin Luka i Ishāq bin Ḥunain. Brockelmann je nabrojao pedeset i devet njegovih, danas postojećih djela,[16] a Ivanov mu pripisuje »nešto oko stotinu i pedeset djela«.[17] Spisak koji je dao Mudarris Riḍwi ima oko stotinu i trinaest naslova, isključujući dvadeset i jedan, za koje se sumnja da su Ṭūsijevi.[18]

On je više obrazovan naučnik i oživotvoritelj, nego kreativan um, a njegova djela su po svom karakteru izrazito eklektična. Međutim, čak kao oživotvoritelj i eklektik, on nije bio bez originalnosti, barem ne u izlaganju. Njegova svestranost je iznenađujuća, interes njegov kreće se od filozofije, matematike, astronomije i fizike, do medicine, mineralogije, muzike, historije, literature i dogmatike. Evo spiska njegovih najznačajnijih filozofijskih djela.

1. *Asās al–Iqtibās* (logika), 1947.
2. *Manṭiq al–Taǧrīd* (logika).
3. *Ta'dīl al–Mi'yār* (logika).
4. *Taǧrīd al–'Aqā'id* (dogmatika), Teheran, 1926.
5. *Qawā'id al–'Aqā'id* (dogmatika), Teheran, 1926.
6. *Risāleh–i I'tiqādāt* (dogmatika).
7. *Aḫlāq–i Nāṣiri* (etika).
8. *Auṣāf al–Āšrāf* (sufijska etika).
9. *Risāleh dar Iṯbāt–i Wāǧib* (metafizika).
10. *Iṯbāt–i Ǧauhar al–Mufāriq* (metafizika).
11. *Risāleh dar Wuǧūd–i Ǧauhar–i Muǧarrad* (metafizika).
12. *Risāleh dar Iṯbāt–i 'Aql–i Fa'āl* (metafizika).
13. *Risāleh Darūrat–i Marg* (metafizika).
14. *Risāleh Ṣudūr Kaṯrat az Waḥdat* (metafizika).
15. *Risāleh 'Ilal wa Ma'lūlāt* (metafizika).
16. *Fuṣūl* (metafizika), Teheran, 1956.
17. *Taṣawwurāt* (metafizika), Bombay, 1950.
18. *Talḫīṣ al–Muḥaṣṣal*, Kairo, 1323/1905.
19. *Ḥall–i Muškilāt al–Išārāt*, Lucknow, 1293/1876.

## D

## *Aḫlāq–i Nāṣiri*

Ništa nije dalje od istine nego tvrdnja da je *Aḫlāq–i Nāṣiri* Ṭūsijev običan »prijevod«[19] Miskawaihova *Tahḏīb al–Aḫlāqa*. Autoru je nesumnjivo naredio Naṣīr al–Dīn Abdurahman, ismailitski upravljač Quhistāna,

[15] *Encyclopaedia of Islam*, Vol. IV, str. 981.
[16] *Geschichte der arabischen Litteratur, Suppl.*, Vol. I, str. 670–76.
[17] Ivanov, *op. cit.*, str. xxvi.
[18] *Asās*, str. YJ–YH.
[19] *Encyclopaedia of Islam*, Vol. I, str. 933.





da prevede *Kitāb al–Ṭahārat* (*Tahḏīb al–Aḫlāq*) s arapskog na perzijski, ali on nije prihvatio ovu sugestiju »iz straha da ne pokvari i ne nagrdi original«.[20] Nadalje, ibn Miskawaihov napor je ograničen na opis moralnog uzdizanja, domaće i političke discipline su potpuno izostavljene u ovom djelu. Prema Ṭūsiju, ovi aspekti »praktičke filozofije« isto su tako značajni i stoga ih ne treba zanemarivati. Imajući to na umu, Ṭūsi je sačinio *Aḫlāq–i Nāṣiri*.

Kada je riječ o sadržaju, dio o moralnoj filozofiji je »rezime«,[21] a ne prijevod *Kitāb al–Ṭahārata*, ali su forma, raspored tema i klasifikacija predmeta Ṭūsijevi što djelu daje originalnost.

Za dijelove o kućnoj i političkoj filozofiji, Ṭūsi mnogo duguje ibn Sīni[22] i Fārābiju[23]; dodatak ovih dvaju dijelova koji upotpunjuju praktičku filozofiju (*ḥikmat–i 'amali*) u svima njezinim detaljima, ako ništa, opravdava Ṭūsijevu pretenziju da *Aḫlāq–i Nāṣiri* piše »ne u stilu imitacije ili u duhu prijevoda, već kao originalni pothvat«.[24]

## G

## *Etika*

Slijedeći ibn Miskawaiha, Ṭūsi kaže da je *najviša sreća* (*sa'ādat–i quṣwa*) glavni moralni cilj određen prostorom i mjestom čovjeka u kozmičkoj evoluciji, a realizuje se kroz pokornost disciplini i potčinjavanje. Pojam najviše sreće bitno je različit od Aristotelove ideje sreće koja se, doduše, obraća kozmičkoj poziciji čovjeka, ali je lišena »nebeskog elementa«.[25] Platoničke vrline – mudrost, hrabrost, umjerenost i pravičnost (izvedeno iz trojstva duše – razum, volja, požuda) i njihova podjela na sedam, jedanaest, dvanaest i devetnaest posebnih vrsta koju je dao ibn Miskawaih, pojavljuju se u Ṭūsijevoj etici, ali je posljednjih devetnaest svedeno na dvanaest. Slijedeći Aristotelovu podjelu duše, a ne Miskawaihovu, Ṭūsi je izveo pravičnost iz praktičkog uma[26] bez poricanja veze s platoničkim stajalištem osobenog i harmoničnog funkcioniranja trostrukih moći duše. Za razliku od Aristotela, a poput ibn Miskawaiha, *dobročinstvo*[27] (*tafaḍḍul*) stavlja iznad *pravičnosti*, a *ljubav* (*maḥabba*) kao prirodni izvor jedinstva iznad *dobročinstva*.

Aristotel drži *porok* udaljavanjem od vrline – ili kao pretjerivanje (jedan ekstrem) ili kao nedostatak (drugi). Prema Galenu, porok je bolest

[20] *Aḫlāq–i Nāṣiri*, str. 5.
[21] *Ibid.*, str. 6.
[22] *Ibid.*, str. 145.
[23] *Ibid.*, str. 175.
[24] *Ibid.*, str. 6.
[25] *Ibid.*, str. 44.
[26] *Ibid.*, str. 61.
[27] Aristotel drži »rasipništvo« krajnošću velikodušnosti sa stajališta pretjeranosti, i otuda pozitivnim porokom, premda ono za nj »nije znakom podlosti, već gluposti« (*Nikomahova etika*, str. 105).

duše. Qur'ān poslije utvrđivanja općih etičkih principa umjerenosti[28] određuje porok kao bolest srca.[29] Miskawaih, poslije nabrajanja osam vrsta poroka – *lukavost, glupost (safah* i *balahat), naglost* i *kukavičluk (tahawwur* i *ǧubun), pretjerana popustljivost* i *pretjerana suzdržljivost (šarrāhat* i *ḫumūd), tiranija* i *strpljivo podnošenje (ǧaur* i *mahānat),* prema Aristotelovu modelu, opširno opisuje uzroke i lijek *strahu i tuzi.* Ibn Miskawaih ne precizira da li strah i patnja predstavljaju višak ili nedostatak volje i požude. Ovim problemom se pozabavio Ṭūsi i našao rješenje dostojno njegove ingenioznosti. Bolest je odstupanje duše od ravnoteže *(i'tidal).* Aristotel, a za njim i Miskawaih, mislili su o ovom odstupanju u terminima *kvantiteta (kammīyyat)* i stoga su za njih *pretjeranost (ifrāṭ)* i *nedostatak (tafrīṭ)* stanja bili jedinim dvama uzrocima moralnih bolesti. Upravo Ṭūsi po prvi put iznosi da devijacija nije samo kvantitativna već je i kvalitativna, a novoj vrsti devijacije nadijeva ime *perverzija*[30] *(radā'a).* Prema tome, moralna bolest treba imati jedan od tri uzroka: (1) pretjeranost (2) nedostatak (3) izopačenje razuma, volje i požude. Ovo objašnjava da strah predstavlja izopačenje srdžbe, a tuga izopačenje želje.

Nakon teorije trostrukog uzroka bolesti duše, Ṭūsi klasificira kobne bolesti teorijskog uma pa razlikuje *smetenost (ḥairat), prosto neznanje (ǧahl-i basīṭ)* i *složeno neznanje (ǧahl-i murakkab),* što sve predstavlja njegovu pretjeranost, nedostatak ili izopačenje (klasifikacija koje nema u ibn Miskawaiha).

Smetenost je uzrokovana nesposobnošću duše da razlikuje istinu od pogreške, zahvaljujući protivurječnom dokazu i zbunjujućim argumentima *za* i *protiv* oprečnog pitanja. Kao lijek, Ṭūsi sugerira da zbunjen čovjek treba da dođe do toga da slaganje (skupljanje) i podjela, afirmacija i negacija, tj. oprečnosti međusobno isključive, ne mogu postojati u istoj stvari u isto vrijeme; dakle, ako je pretpostavka istinita, ona ne može biti pogrešna, a ako je pogrešna ne može biti istinita. Pošto je prihvatio ovaj očigledan princip, on može biti poučen pravilima silogizma da bi olakšao otkrivanje pogreške u dokazima.

Jednostavno neznanje predstavlja čovjekov nedostatak spoznaje o predmetu, bez pretpostavke da on predmet zna. Takvo neznanje preduslov je za sticanje spoznaje, ali je fatalno zadovoljiti se time. Ova bolest se može izliječiti vjerovanjem osobe u činjenicu da inteligencija, a ne fizička pojava daje pravo čovjeku da se označava čovjekom, i da neznalica nije ništa bolji od životinje; on je čak gori od nje, jer se njoj može oprostiti nedostatak razuma, a njemu ne.

Složeno neznanje je čovjekova lišenost znanja o nekom predmetu povezana s njegovim uobraženjem da zapravo posjeduje to znanje. Unatoč neznanju, on ne zna da je neznalica. Prema Ṭusiju, to je uglavnom neizlječiva bolest, ali posvećivanje matematici možda može svesti to neznanje na prosto neznanje.

[28] *Qur'ān,* ii, 190, v, 2.
[29] *Ibid.,* i, 2.
[30] *Aḫlāq-i Nāṣiri,* str. 114.





Ṭūsi drži *ljutnju (gaḍab), kukavičluk (ǧubūn)* i *strah (ḫauf)* trima glavnim bolestima volje *(guwwat-i difā')* – bilo kao pretjeranost, odsustvo ili izopačenje. U analizi straha, napose straha od smrti i razradi sedam pratilaca i deset uzroka straha, on slijedi Miskawaiha.

*Pretjeranost apetita (ifrāṭ–i šahwat)* prouzrokovana je *pretjeranošću* žudnje; dok *lakomislenost (batālat)* proizlazi iz njezina nedostatka, *tuga (ḥuzn)* i *zavist (ḥasad)* predstavljaju izopačenje ove moći. Zavist određuje kao želju da se nečija sreća preokrene, bez čežnje da se za sc ostvari takva sreća. Slijedeći al-Gazālija, on razlikuje *ljubomoru*[31] od *zavisti,* pa prvu određuje kao čežnju za srećom koju drugi ima bez želje da se tome drugom učini ikakva smetnja. Zavist uništava vrlinu kao što vatra uništava gorivo, dok je ljubomora preporučljiva, ako je usmjerena na sticanje vrlina, a nije preporučljiva ako je usmjerena ka svjetovnim zadovoljstvima.

Ṭūsi društvo drži normalnom pozadinom moralnog života, jer je čovjek po prirodi društveno biće, a njegovo savršenstvo sastoji se u dokazivanju obilježja društvenosti prema bićima svoje vrste. Ljubav i prijateljstvo, stoga, sačinjavaju životne principe njegove moralne teorije – teorije u kojoj očito nema mjesta povučenu životu i životu askete. U docnijem djelu *Auṣāf al-Ašrāf,* međutim, on s odobravanjem piše o asketizmu kao o stanju u mističkom životu. Ne teži mističkom iskustvu – i to razjašnjava u predgovoru – pa kaže da je njegov napor čisto intelektualno procjenjivanje i racionalno formuliranje mističke tradicije.[32] Premda nije mistik, zagovara racionalni odnos spram misticizma. Klasifikuje ga u šest progresivnih faza od kojih svaka, izuzev posljednje, ima po šest svojih moralnih stanja.

Prva faza je priprema za *mističko putovanje (sulūk),* čije su nužne pretpostavke *vjerovanje u Boga (imān), ustrajnost u vjerovanju (ṯabāt), čvrstina namjere (nīyyat), istinoljubivost (ṣidq), kontemplacija Boga (anābat)* i *iskrenost (ḫulūṣ).*

Druga faza predstavlja odricanje od svjetovnih veza koje ometaju mistički put. Ova faza ima šest bitnih elemenata, a to su *kajanje za grijehe (tauba), asketizam volje (zuhd), nezainteresiranost za bogatstvo (faqr),* stroga praksa *svladavanja iracionalnih želja (riyāḍat), predviđanje vrlina i poroka (muḥārabat), harmonija između djela i namjera (murāqaba)* i *pobožnost (taqwa).*

Treću fazu mističkog putovanja karakterišu *povučenost (ḫalwat), kontemplacija (tafakkūr), strah i patnja (ḫauf i ḥuzn), nada (riǧā'), strpljenje (ṣabr)* i *zahvalnost Bogu (šukr).*

Četvrta faza pokriva iskustva *putnika (sālik),* prije postizanja konačnog cilja. To su *posvećenost Bogu (irāda), žudnja za posvećenošću (šauq), ljubav prema Bogu (maḥabba), spoznaja Boga (ma'rifa), neprestana vjera u Boga (yaqīn)* i *smirenost duše (sukūn).*

[31] Gazāli, *Iḥyā',* Vol. III, Poglavlje III.
[32] *Auṣāf al-Ašrāf,* str. 1.

Peto stanje predstavlja *pokornost Bogu (tawakkul), potčinjavanje (riḍā'), potčinjavanje Božanskoj volji (taslīm), uvjerenost u Božje jedinstvo (tauḥīd), težnja ka sjedinjenju s Bogom (waḥda)* i *utopljenost u Boga (ittiḥād).*

U šestoj fazi proces sjedinjenja kulminira i putnik je izgubljen *(fanā')* u jedinstvu Boga.

## F

## *Umijeće gospodarenja*

Priznajući svoj dug ibn Sīni,[33] Ṭūsi određuje domaćinstvo *(manzil)* kao poseban odnos koji postoji između muža i žene, roditelja i djece, gospodara i sluge i bogatstva i njegova vlasnika. Cilj umijeća gospodarenja *(tadbīr–i manzil)* jest da izvede valjan sistem discipline, koji služi fizičkim, društvenim i duhovnim dobrobitima ove primarne grupe, s ocem kao glavnim autoritetom. Dužnost je oca da osigura i obnavlja ravnotežu familije imajući na umu posebne dispozicije njezinih sastavnih dijelova i zahtjeve korisnosti uopće.

Imetak je prijeko potreban za postizanje osnovnih ciljeva samoodržavanja i samozaštite; kako bismo ga stekli, Ṭūsi preporučuje prihvatanje plemenitih profesija i postizanje savršenstva u njima, bez ikakva davanja mjesta nepravdi, nečasnosti i podlostima; brijač i čistač, su primjerice, bez sumnje neugodna zanimanja, ali su opravdana sa stajališta društvene koristi.

Čuvanje imetka Ṭūsi drži aktom razboritosti ako nije motivirano pohlepom i škrtošću, i ako ne pričinjava teškoće članovima domaćinstva, te ako ne uključuje rizik po nečiji integritet i prestiž u društvu. U pitanjima troškova on je, općenito, za umjerenost: ne treba ništa trošiti što ima prizvuk pretjerivanja, razmetanja, zaračunavanja ili tvrdičluka. U stvarima izdataka zastupa također umjerenost.

Stvaranje i zaštita imetka glavni je cilj braka. Inteligencija, integritet, čast, umjerenost, oštroumnost, nježnost srca, a nadasve pokoravanje mužu, osobine su koje se traže u žena. Dobro je ako je žena plemenita porijekla, ako je bogata i lijepa, ali je sve to nepoželjno ako nije vezano s inteligencijom, umjerenošću i čašću. Kako bi upravljao i bio prvi, muž treba izazivati strahopoštovanje. S druge, pak, strane, on treba da bude ljubazan i velikodušan prema svojoj supruzi, ali u najširem interesu domaćinstva on joj neće dopustiti nikakva pretjerivanja, držat će je u skrovitosti i neće joj povjeravati tajne niti s njom razmatrati značajna pitanja. Poligamija je nepoželjna, jer narušava cjelokupnu organizaciju domaćinstva. Žena je po prirodi malena uma i ljubomorna je na drugog partnera u muževljevoj ljubavi i sreći. Pred poligamijom Ṭūsi nerado ustupa u slučaju kraljeva, jer oni mogu zahtijevati bezuslovno potčinjava-

[33] *Aḫlāq–i Nāṣiri*, str. 145. Rasprava na koju se poziva Ṭūsi jeste *Kitāb al-Siyāsa*, izd. Ma'lūf, Bejrut, 1911.





nje, ali čak i za njih je, kao akt razboritosti, poželjno da je izbjegavaju. Muž je za kuću ono što je srce za tijelo, pa kao što srce ne može izdržavati dva tijela, tako nijedan čovjek ne može vladati dvama domaćinstvima. Za Ṭūsija je svetost kuće velika, pa ljudima koji nisu u stanju da održe ravnotežu familije preporučuje da se ne žene.

Odgoj djece, slijedeći ibn Miskawaiha,[34] Ṭūsi počinje usađivanjem moralnih vrlina kroz zahvalnost, pohvalu i blagonaklonu kritiku. On nije za česte prijekore i kritiku; prvi dovode do iskušenja, a drugi do drskosti. Kada svladaju pravila koja se tiču jela, odijevanja, konverzacije, ponašanja i načina ophođenja u društvu, djeca će se osposobljavati za posebna zanimanja koja im odgovaraju, kćerke će se, na primjer, osposobljavati da budu dobre supruge i majke u uzdizanju kuće.

Ṭūsi zaključuje raspravu ponovnim naglaskom na potčinjavanju roditeljskim pravima kakva se provode u islamu. Djeca ostvaruju prava oca tek kada dostignu doba zrelosti, ali majčina su očigledna od samog početka života. Odatle Ṭūsi zaključuje da su očinska prava vrlo umstvena, dok su materinska fizičke naravi. Ocu dugujemo nesebično požrtvovanje, poštovanje, potčinjavanje, zahvalnost itd., a majci opskrbljivanje hranom, odjećom i ostalim fizičkim pogodnostima.

Na kraju, sluge su za kuću isto što i ruke i noge za čovjeka: Ṭūsi preporučuje da se s njima postupa ljubazno, kako bi mogli biti inspirirani da identificiraju svoje interese s interesima gospodara. Oni treba da služe iz ljubavi, poštovanja i nade, a ne iz nužnosti, pritiska i straha, što dovodi do oprečnih interesa u domu.

I da sažmemo: kuća je za Ṭūsija središte domaćeg života; štednja, troškovi i disciplina žene, djece i slugu – sve se to kreće oko opće dobrobiti familije kao čvrste cjeline.

## G

## *Politika*

Fārābījeva *Siyāsat al-Madīna* i *Ārā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila* predstavljaju prvi pokušaj filozofijske formulacije političke teorije u muslimanskom svijetu. On je koristio termin *'ilm al-madani* kako u smislu *znanost o društvenom životu*, tako i u smislu *vještina upravljanja*. Slijedeći ga, Ṭūsi je također koristio *siyāsat-i mudun* u oba značenja. Njegove ideje o nužnosti građanskog društva *(tamaddun)* i tipovima društvenih grupa i gradova izvedene su iz al-Fārābījevih stajališta o ovom pitanju.[35]

Čovjek je po prirodi društveno biće. Da bi utvrdio njegovu poziciju, Ṭūsi se poziva na insān – arapska riječ za čovjeka koja doslovno znači *koji živi u zajednici, združen*. Stoga je prirodna društvenost[36] *(uns-i ṭaba'i)*

[34] *Tahḍīb al-Aḫlāq*, str. 46–54.

[35] *Ārā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila*, str. 53–85, *Siyāsat al-Madanīyya*, str. 1–76.

[36] Usporedi ovu teoriju prirodne socijabilnosti s Hobbesovim stajalištem o čovjeku kao »osamljenom, jadnom, odvratnom, brutalnom i ograničenom« (Roger, *Students' History of Philosophy*, str. 245).

karakteristično ljudska; iz toga slijedi da je savršenstvo čovjekovo sačinjeno iz punog izražavanja ove karakteristike prema članovima svoga roda; drugo ime za ovo savršenstvo jest civilizacija (stoga islam govori i o prednosti kolektivnih molitvi nad pojedinačnima).

Riječ *tamaddun* izvedena je iz *madīna (grad)*, što znači da ljudi žive zajedno i pripadaju različitim profesijama kako bi se međusobno pomagali u ostvarivanju najrazličitijih potreba. Pošto nema čovjeka sebi dovoljna, svakome je potrebna pomoć. Želje se razlikuju od čovjeka do čovjeka, ali je ista istina motiva koji dovode do saradnje. Neki teže saradnji kako bi postigli zadovoljstvo, neki radi koristi (profita), dok drugi smjeraju dobroti ili vrlini. Razlika u uzrocima saradnje pokazuje suprotnost interesa koji rezultiraju agresijom i nepravdom. Tako nastaje potreba za vlašću kako bi se držalo svakoga zadovoljnim njegovim pravima bez kršenja legitimnih prava drugih. Osigurati pravičnost glavna je uloga vlasti, a njoj na čelu mora biti pravičan kralj koji je drugi arbitar, jer je prvi arbitar – Božanski Zakon. On može iskazati kraljevsku slobodnu volju u manjim detaljima u skladu sa zahtjevima prakse, ali to također treba da bude u skladu s principima svetog Zakona. Tako je, zaključuje Ṭūsi, kralj Božjim namjesnikom na zemlji, on je iscjelitelj neskladnosti svijeta.

Monarh mora biti plemenita porijekla, mora težiti uzvišenim ciljevima, mora biti razborit u prosuđivanju, čvrst u odlučivanju, izdržljiv u teškoćama, a prijatelji njegovi moraju biti širokogrudni i pravični. Njegova prva i najviša dužnost jest da utvrdi moć države, da promiče i potiče sklonost među prijateljima države, a mržnju među njezinim neprijateljima, te da pomaže i unapređuje jedinstvo među učenjacima, ratnicima, seljacima i poslovnim ljudima (četiri moguća društvena sloja u državi).

Zatim Ṭūsi nastavlja iznoseći principe etike upravljača u doba rata; neprijatelja nikada ne treba uzimati olako, ma kako slab bio, ali rat treba izbjegavati pod svaku cijenu, čak diplomatskim trikovima, bez pribjegavanja nevjerstvu.[37] Ako sukob postane neizbježan napad se može preduzeti samo u Božje ime i s jednodušnim pristankom armije. Armiju treba da vodi čovjek smjela duha, zdrava razuma, iskusni ratnik. Ṭūsi govori i o djelatnosti jedne valjane tajne službe koja bi budno pratila kretanje neprijatelja.

Diplomacija zahtijeva da je bolje neprijatelja držati kao zarobljenika, nego ga ubijati, te zabranu daljnjeg ubijanja poslije konačne pobjede: milostivost kralja bolja je nego osveta.

Ṭūsiju je, kao veziru kod Hulāgua, bila posve jasna degeneracija monarhije u apsolutni despotizam, pa je stoga preporučivao kraljevima da se ne okružuju laskavcima (»druženje s njima nije bolje nego druženje s vatrom«). Malo je dužnosti odgovornih poput one kraljeva ministra: to je osoba koja nije sigurna od dvorskih zavidnika i ćudljivosti kraljeva

[37] Uporedi s Machiavellijevom etikom »sile i obmane«: »Vladar će biti izgubljen ako je uvijek dobar. On mora biti lukav kao lisica, a plah kao lav« (Bertrand Russel, *A History of Western Philosophy*, str. 528).





raspoloženja. Ministar treba čuvati tajne koje mu se povjere, i ne ispitivati o onome što mu je uskraćeno.

Mongolski poglavar je mnogo cijenio Ṭūsija, premda se slaže s ibn Muqna'om u jednome: što je netko bliži kralju, to mu veće poštovanje mora iskazivati, što ide čak dotle da će kralju, kad ga ovaj nazove »brate«, uzvratiti »gospodaru«.

## H
## *Izvor praktičke filozofije*

Prema Ṭūsiju, odredbe Qur'āna odnose se na čovjeka kao pojedinca, kao člana familije, kao stanovnika grada ili države.[38] Ova trostruka podjela očito je u vezi s podjelom praktičke filozofije kakvu nalazimo u muslimanskih mislilaca – na etiku, umijeće gospodarenja i politiku. Isto je i sa sadržajem ovih nauka, ali nije manje istina da su se kasnije ove discipline znatno proširile pod utjecajem Platona i Aristotela. Shushteryjeva primjedba da je »etika bila jedinim poručjem gdje Istok na imitira Zapad«, i da je jedino što je Zapad mogao dati Istoku »metod naučnog razmatranja«,[39] valjanija je u vezi s umijećem gospodarenja i politikom gdje je utjecaj Grka očitiji nego u etici.

## I
## *Psihologija*

Umjesto dokazivanja egzistencije duše, Ṭūsi započinje tvrdnjom da dokaza toga ne treba, da je u slučaju kao što je ovaj, zaključivanje o egzistenciji logički nemoguće i apsurdno, jer argument pretpostavlja dokazivača i predmet dokaza, a u ovom slučaju oboje su isto, tj. duša.

PRIRODA DUŠE – Duša je prosta, nematerijalna supstancija koja samu sebe percipira. Ona nadzire tijelo mišićima i osjetilnim organima, ali je sama izvan percepcije tjelesnih oruđa. Nakon ponavljanja ibn Miskawaihovih dokaza o netjelesnosti duše iz njezine nedjeljivosti, njezine sposobnosti prihvatanja novih formi bez gubljenja prethodnih, njezina ispravljanja čulnih obmana,[40] Ṭūsi dodaje dva vlastita argumenta. Sudovi logike, fizike, matematike, teologije itd. svi postoje u jednoj duši bez miješanja i mogu biti oživljeni karakterističnom jasnoćom, koja nije moguća u materijalnoj supstanciji; stoga je duša nematerijalna supstancija. Fizičko prilagođavanje ograničeno je i konačno, tako da se stotinu ljudi ne može smjestiti na mjestu namijenjenu pedesetorici, ali to ne važi za dušu. Ona

[38] *Aḫlāq-i Nāṣiri*, str. 10.
[39] *Outlines of Islamic Culture*, Vol. II, str. 441.
[40] *Tahḏīb al-Aḫlāq*, str. 3–7.

je, takoreći, dovoljno prostrana da primi u sebe sve ideje i pojmove objekata koje poznaje, s obiljem prostora za stalno nove stečevine.[41] To također dokazuje da je duša prosta, nematerijalna supstancija.

U općem izrazu: »Moja glava, moje uho, moje oko«, riječ *moj*[42] ukazuje na individualnost *(huwīyya)* duše, koja ima te organe, a ne na njezinu bestjelesnost. Duši je potrebno tijelo kao sredstvo za savršenstvo, ali ona nije ono što jest zbog toga što ima tijelo.

SPOSOBNOST DUŠE – Vegetativnoj, animalnoj i ljudskoj duši svojih prethodnika Ṭūsi dodaje imaginativnu dušu koja zauzima srednje mjesto između animalne i ljudske. Za ljudsku dušu karakterističan je *um (nuṭq)* koji dobiva spoznaju od Prvog Uma. Postoje dvije vrste uma, teorijski i praktički, kako je to bio shvatio Aristotel. Slijedeći Kindija, Ṭūsi kaže da je teorijski um potencijalnost, čije ostvarenje uključuje četiri faze, tj. materijalni um *('aql-i hayūlāni)*, anđeoski um *('aql-i malaki)*, aktivni um *('aql-i bi al-fi'l)* i stečeni um *('aql-i mustafād)*. U stanju stečena uma svaka konceptualna forma, potencijalno sadržana u duši, postaje mu vidljivom, poput lica čovjekova u ogledalu pred kojim stoji. Praktički um, s druge strane, odnosi se na voljnu i smišljenu akciju. Njegove moći ostvaruju se kroz moral, domaćinstvo i političku akciju.

Imaginativna duša se odnosi na čulne opažaje, s jedne strane, i na racionalne apstrakcije s druge, tako da kada se spoji s animalnom dušom, ona postaje zavisna od nje, i propada s njom. Međutim, kada se sjedini s ljudskom dušom, ona postaje nezavisna od tjelesnih organa i sudjeluje u sreći ili bijedi te duše s njezinom besmrtnošću. Poslije odvajanja duše od tijela, ostaje trag imaginacije u njezinoj formi, a kazna i nagrada ljudske duše zavise od ovog traga *(hai'a)*, kojim i imaginativna duša zna ili djeluje u ovom svijetu.[43]

Osjetilna i kalkulativna imaginacija Aristotela jasno konstituira Ṭūsijevu imaginativnu dušu, ali njegovo postavljanje imaginativne duše u odnos s jednom razrađenom teorijom kazne i nagrade na drugom svijetu, njegovo je vlastito.

U odnosu na tradiciju, postavljenu od ibn Sīne i al-Gazālija,[44] Ṭūsi vjeruje u lokalizaciju funkcija u mozgu. *Opći osjet (ḥiss-i muštarak)* postavlja u prvu ventrikulu mozga; *percepciju (muṣawwira)* na početak prvoga dijela druge ventrikule, *imaginaciju* u prednji dio treće ventrikule, a *memoriju* u zadnji dio mozga.

[41] *Taṣawwurāt*, str. 25.
[42] Svako tijelo pripada duši u skladu s ovim argumentom. U moderna vremena, William James je koristio isti argument da bi dokazao da svaka misao pripada umu. »Izgleda da elementarne psihičke činjenice nisu misao, *ova* ili *ona* misao, već *moja* misao, jer svaka misao nekome pripada. W. James, *Psychology* (Briefer Course), str. 153.
[43] *Taṣawwurāt*, str. 23.
[44] Gazāli locira *pamćenje (ḥāfiza)* u prvu šupljinu *(taǧwīf)* čeonoga dijela mozga, *imaginaciju (wahmīyya)* u srednju duplju mozga, *mišljenje (tafakkur)* u sredinu mozga, a *pamćenje (taḏakur)* u zadnju moždanu duplju. (Mīzān al-'Amal, str. 25).





J

## *Metafizika*

Prema Ṭūsiju, metafizika se sastoji iz dva dijela, iz nauke o Božanstvu ('ilm–i Ilāhi) i Prve filozofije *(falsafah–i ūla)*. Spoznaja Boga, uma i duše konstituira nauku o Božanstvu a spoznaja univerzuma i univerzalija konstituira Prvu filozofiju. Spoznaja kategorija jedinstva i mnoštva, nužnosti i slučajnosti, esencije i egzistencije, vječnosti i prolaznosti također predstavlja dio ove nauke. Među grane *(furū')* metafizike spadaju profetstva *(nubuwwa)*, duhovno vođstvo *(imāmat)* i Sudnji Dan *(qiyāma)*. Razina samog predmeta sugerira da je matafizika »bit islamske filozofije i područje njezina glavnog doprinosa historiji ideja«.[45]

BOG – Poslije odbacivanja logičke mogućnosti ateizma i krajnje dvojnosti Ṭūsi, za razliku od Fārābija, ibn Miskawaiha i ibn Sīne, dokazuje da logici i metafizici nedostaje dometa da objasne egzistenciju Boga na racionalnim osnovama. Kako je Bog konačni uzrok svih dokaza, i stoga utemeljenje logike i metafizike, on Sâm ovisi o logičkom dokazu. Poput fundamentalnih zakona formalne logike, On niti traži niti daje dokaza o Sebi. On je a prioran, fundamentalan, nužan i samoočigledan princip kozmičke logike, a Njegova egzistencija treba radije da se pretpostavi i postulira, nego da se dokazuje. Iz studija moralnog života kao takvog, on dolazi do istog zaključka kao Kant u moderno doba, držeći opstojanost Boga fundamentalnim postulatom etike.

Ṭūsi dalje dokazuje da argument implicira savršeno shvatanje stvari koju treba dokazati, a pošto je nemoguće za konačna čovjeka da shvati Boga u Njegovoj vječnosti, nije moguće dokazati Njegovu egzistenciju.[46]

CREATIO EX NIHILO – Pitanje o *vječnosti (qadīm)* i *stvorenosti* svijeta ni iz čega od strane Boga *(ḥādit)*, jedan je od najznačajnijih problema muslimanske filozofije. Aristotel zagovara vječnost svijeta, pripisujući njegovo kretanje Bogu, Prvome Pokretaču. Ibn Miskawaih se slaže s Aristotelom, potvrđuje da je Bog tvorac kretanja, ali za razliku od njega kaže da je Bog stvorio svijet u njegovoj formi i materiji, *ex nihilo*. Ṭūsi u svojim *Taṣawwurāt* (pisanim u razdoblju ismailitskog patronata) izvodi jedno slabo izmirenje Aristotela s ibn Miskawaihom; on počinje kritikom doktrine *ex nihilo:* shvatanje da je postojalo vrijeme kada nije bilo svijeta i njegov nastanak ni iz čega, očigledno implicira da Bog nije bio tvorac prije stvaranja svijeta, da je Njegova tvoračka moć bila tek u potenciji, te da se aktualizirala docnije, a to znači potpuno odbacivanje Njegove vječne kreativnosti. Logički, Bog je uvijek bio tvorac, što implicira Njegovo stvaranje svijeta. Svijet je, drugim riječima, suvječan s Bogom. Ovdje Ṭūsi

[45] Afnān, *op. cit.*, str. 106.
[46] *Taṣawwurāt*, str. 8.

iznenada završava raspravu napomenom da se svijet dovršava Božjom moći; sâm po sebi on je *stvoren (muḥdaṯ)*, a njegovo savršenstvo zaokruženo je Božjim postojanjem.

U docnijem dijelu *Fuṣūl* (njegova slavna i mnogo komentirana metafizička rasprava), Ṭūsi sasvim napušta gornji stav i podržava ortodoksno učenje *creatio ex nihilo* bez ikakve rezerve. Dijeleći Biće na nužno i moguće, on kaže da opstojnost mogućega zavisi o nužnome i otuda ono postoji po drugom, a ne po sebi, ono se ne može uzeti u stanju egzistencije, jer je kreacija postojećeg nemoguća i apsurdna. Ono što nije u egzistenciji ne–postojeće je, i tako Nužno Biće stvara moguće ni iz čega. Takav proces naziva se kreacijom postojećega, stvorenog (*muḥdaṯ*).

U *Taṣawwurātu*, Ṭūsi se slaže s ibn Sīnom u tome da iz jednoga može proizići samo jedno, i slijedeći taj princip, objašnjava emanaciju (*ṣudūr*) svijeta iz Nužnog Bića po neoplatoničkome modelu. U djelima *Risāleh–i 'Aql, Risāleh–i 'Ilal wa Ma'lūlāt* i *Šarḥ–i Išārāt*, on podržava, kako logički tako i matematički, umnožavanje u tvoračkom procesu uzetom u cijelosti. U docnijim djelima *Qawā'id al–'Aqā'id, Taǧrīd al–'Aqā'id* i *Fuṣūl*, on napada i ruši sâm temelj ovog principa što ga tako zdušno ranije zagovaraše. Refleksija prvog Uma stvorila je um, dušu i tijelo prve sfere. Ovaj stav očito implicira mnoštvo u onome što je stvorio Prvi Um, što je suprotno principu da iz jednoga proizlazi samo jedno. Što se pak tiče izvora mnoštva, ono egzistira ili po autoritetu Boga, ili bez Njegova autoriteta; ako egzistira po Božjem autoritetu, nema sumnje da je proizišlo iz Boga; ako, s druge strane, egzistira bez Božjeg autoriteta, to bi značilo postavljanje drugog boga pored Boga.[47]

Dalje, u *Taṣawwurātu* Ṭūsi zauzima stav da je Božja refleksija isto što i stvaranje i da je to nužna posljedica Njegove samospoznaje. Međutim, u djelu *Fuṣūl*, on napušta tu tvrdnju: Boga drži slobodnim tvorcem i izvodi teoriju kreacije izvan nužnosti; ako Bog stvara iz nužnosti, Njegova djela će poteći izvan Njegove esencije. Tako, ako dio svijeta postane ne–postojeći i esencija Boga će doći ni u što, jer je uzrok njegove neegzistencije uvjetovan neegzistencijom dijela njegova uzroka, čija neegzistencija je dalje determinirana neegzistencijom drugog dijela njegova uzroka, i tako dalje. Otuda sve postojeće zavisi u svojoj egzistenciji od nužnosti Boga, a nepostojanje vodi neegzistenciji Boga Sama.[48]

## K

## *Profetizam*

Poslije uspostavljanja slobodne volje i uskrsnuća tijela, Ṭūsi utvrđuje nezaobilaznost profetizma i duhovnog vođstva. Sukob interesa udružen s

[47] *Fuṣūl*, str. 18.
[48] *Ibid.*, str. 16–18.





individualnom slobodom dovodi do dezintegracije društvenog života, a to vodi do Zakona od Boga radi reguliranja ljudskih poslova. Međutim, Bog sâm stoji izvan cjelokupnog osjetilnog, pa stoga šalje proroke da bi vodili ljude. Ovo čini nezaobilaznom instituciju duhovnoga vođstva prema učenju profeta, da bi se osnažio Božanski Zakon.

## L

## *Dobro i zlo*

Dobro i zlo izmiješani su u svijetu. Nametanje zla inkonzistentno je s Božjom milošću. Da bi se izbjegla ova teškoća, zoroastrijci su pripisali svjetlo i dobro Yazdānu, a tamu i zlo Ahrimanu. Međutim, postojanje dvaju jednakih i nezavisnih principa uključuje metafizičku inkonzistentnost. Odbacujući ovaj stav na toj osnovi, Ṭūsi tumači stvarnost i predmetnost zla s entuzijazmom ibn Sīne, njegova duhovnog pretka.

Prema Ṭūsiju, dobro proizlazi iz Boga, a zlo nastaje kao akcident (*'arḍ*) na putu dobra. Dobro je, na primjer, kad zrno pšenice padne na zemlju i kad se natopi tako da izraste u biljku i rodi krupnim plodom. Zlo je poput pjene koja se pojavljuje na površini vode: pjena očigledno dolazi od toka vode, a ne iz vode same. Tako ne postoji zao princip u svijetu već je, kao akcident, nužan pratilac sporedni produkt materije.

U humanu svijetu, zlo se javlja kao greška prosuđivanja ili kroz pogrešnu upotrebu Božanskog dara slobodne volje. Bog po Sebi smjera univerzalnom dobru, ali koprena osjeta, imaginacije, fantazije i mišljenja zastire naš vid i zamagljuje mentalnu viziju. Tako razboritost ne uspijeva predvidjeti posljedicu djelâ i rezultira pogrešnim izborom, što dovodi do zla.

Nadalje, naše prosuđivanje zla uvijek je relativno i metaforičko, tj. ono je uvijek pozivanje na nešto. Kada, na primjer, vatra zahvati kućicu siromaha ili kada poplava zadesi selo, zaključak o zlu nedvojbeno se odnosi na vatru i vodu. Međutim, realno nema ničeg lošeg u vatri i vodi, čak bi njihova odsutnost bila *apsolutno zlo* u poređenju s *posebnim zlom* u navedenu slučaju.

Najposlije, zlo je proizvod neznanja, rezultat nekih fizičkih nesposobnosti, ili nedostatak nečega što omogućuje dobro. Odsutnost dana je noć, imetka – siromaštvo, dobra – zlo; dakle, zlo je odsutnost nečega, i to nečega negativnog, a ne pozitivnog.[49]

Na pitanje zašto Bog sužbija konačni grijeh beskonačnom kaznom Ṭūsi kaže da je pogrešno Bogu pripisivati kako nagradu, tako i kaznu; upravo kao što vrli čovjek po prirodi i nužnosti zaslužuje vječnu milost i sreću, grešnik *po prirodi i nužnosti* zaslužuje vječnu kaznu i očaj.

[49] *Taṣawwurāt*, str. 44.

M

## *Logika*

U njegova logička djela spadaju *Asās al–Iqtibās*, *Šarḥ–i Manṭiq al–Išārāt*, *Ta'dīl al–Mi'yār* i *Taǧrīd fi al–Manṭiq*. Prvo djelo daje obuhvatno i lucidno objašnjenje predmeta na perzijskom jeziku ibn Sīnine logike u *al–Šifi*.

Ṭūsi logiku drži naukom i sredstvom nauke. Kao *nauka*, ona teži saznanju značenja i kvalitetima spoznatog značenja; kao *instrument*, ona je ključ za razumijevanje različitih nauka. Kada spoznaja značenja i kvaliteta značenja postane tako čvrsta u umu da dalje ne zahtijeva vježbu mišljenja i refleksije, nauka logike postaje korisnim umijećem (*ṣan'a*) koje oslobađa um od pogrešna razumijevanja, s jedne strane, i zbunjivanja s druge.[50]

Nakon određenja logike, Ṭūsi kao i ibn Sīna počinje kratku egzegezu o teoriji spoznaje. Sva spoznaja je ili pojam (*taṣawwur*), kaže on, ili sud (*taṣdīq*); prvi se postiže definicijom, a drugi silogizmom. Tako su definicija i silogizam sredstva s pomoću kojih spoznajemo.

Za razliku od Aristotela, ibn Sīna je podijelio sve silogizme na kopulativne *(iqtirāni)* i izuzimajući *(istiṯn'i)*. Ṭūsi je slijedio ovu podjelu i razradio je na svoj način. Njegova logička djela aristotelovska su u općem nacrtu, ali on navodi četiri,[51] umjesto tri silogističke figure. Izvor četvrte figure ne nalazi se ni u Aristotelovu Organonu niti u bilo kojem ibn Sīninu logičkom dijelu.[52]

N

## *Ocjena*

Kao što smo već vidjeli, Ṭūsi duguje svoju etiku Miskawaihu, a politiku Fārābiju, ali nijedan od njih nije na nj tako duboko utjecao kao ibn Sīna. Ṭūsijeva logika, metafizika, psihologija, umijeće gospodarenja i dogmatika – sve su bitno posuđene od ibn Sīne. Nadalje, njegova dugotrajna, iako slučajna veza s nizāri – ismailitima također je utjecala na njegove etičke, psihologijske i metafizičke spekulacije. Povijesno, njegova pozicija je pozicija obnovitelja, ali sa stajališta povijesti kulture, to je čak oživljavanje filozofijske i naučne tradicije, osobito u doba političkog i intelektualnog opadanja.

[50] *Asās al–Iqtibās*, str. 5.
[51] *Ibid.*, str. 379.
[52] Afnān, *op. cit.*, str. 101.





## BIBLIOGRAFIJA

Miskawaih, *Tahdīb al–Aḫlāq wa Taṭhīr al–A'rāq*, Egipat, 1329/1911; al–Gazāli, *Mīzān al–'Amal*, Egipat, 1328/1910; Naṣīr al–Dīn Ṭūsi, *Aḫlāq–i Nāṣiri*, Lucknow, 1942; *Taṣawwurāt*, izd. Ivanov, Bombay, 1950; *Auṣāf al–Aśrāf*, izd. Naṣr Allah Taqwi, Teheran, 1941; Fuṣūl, izd. M. T. Dāniš Pazhūh, Teheran, 1956; *Seh Guftār–i Ṭūsi*, Teheran, 1956; *Asās al–Iqtibās*, izd. Mudarris Riḍwi, Teheran, 1947; *Yādnāmeh–i Ḥwāǧa Naṣīr al–Dīn Ṭūsi*, Teheran University, Teheran, 1957; Āqā-i 'Alī Akbar Zand, *»Ḥwāǧa Naṣīr al-Dīn Ṭūsi«*, Quarterly *Hilāl*, Pakistan, Nov. 1956; al–Fārābi, *Ārā' Ahl al–Madīna al–Fāḍila*, izd. F. Dieterici, Leiden, 1895; *Kitāb al–Siyāsat al–Madanīyya*, Hyderabad Deccan, 1336/1917; 'Abd al–Salām Nadawi, *Ḥukamā'–i Islām*, Azamgarh, Vol. I, 1953., Vol. II, 1956; M. Junus Anṣāri, *Ibn Rušd*, Azamgarh, 1342/1923; S. M. Afnān, *Avicenna*, London, 1958; C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden, 1943; *Suppl.*, 1937; A. M. A. Shushtery, *Out lines of Islamic Culture*, Bangalore, 1938; R. Levy, *The Sociology of Islam*, 2 toma, London, 1933; R. Briffault, *The Making of Humanity*, London, 1919; D. M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics*, London, 1953; P. K. Hitti, *History of the Arabs*, London, 1958; T. W. Arnold and A. Gillaume (Eds.), *The Legacy of Islam*, London, 1952; Aristotel, *Nichomachean Ethics*, prijevod D. P. Chase, Oxford, 1847; E. G. Browne, *Literary History of Persia*, četiri toma, London, 1906–28; *Encyclopaedia of Islam*, London, 1908–38; M. M. Šarif, *Muslim Thought: Its Origin and Achievements*, Lahore, 1951; T. J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, prijevod E. R. Jones, London, 1903.

IZDAVAČ
*ITRO August Cesarec*
*OOUR Izdavačka djelatnost*
*Zagreb, Prilaz JA 57*

ZA IZDAVAČA
*Dragan Milković*

RECENZENTI
*Danijel Bučan*
*Nenad Fišer*

JEZIČKA REDAKCIJA
*Ljiljana Bićanić*

LIKOVNI UREDNIK
*Nenad Dogan*

KOREKTOR
*Tatjana Kukić*
*Vesna Pavković*

TEHNIČKI UREDNIK
*Dražen Tončić*

*ISBN 86-393-0030-5 I*

TISAK
TISKARA RIJEKA
Bulevar Marxa i Engelsa 20, Rijeka, 1988.

OBJAVLJIVANJE OVE KNJIGE POTPOMOGNUTO JE DOTACIJOM IZ FONDA ZA SUFINANCIRANJE DRUŠTVENO VRIJEDNE KNJIGE REPUBLIČKE SAMOUPRAVNE INTERESNE ZAJEDNICE ZA KULTURU SR HRVATSKE