



Rajka Švrljuga

Shihābuddīn Yahyā Suhrawardījev ontološki pristup

UDK 1 Suhrawardi
111.1

Sažetak

Grčka kultura ne uspijeva gotovo nikada u potpunosti prevladati percepciju simboličkog. Ona ostaje uvijek vezana uz prirodu i uz sudbinu. S druge strane, ishodišne tačke povijesnih pravaca u nemogućnosti su ostvariti jedinstvo tjelesne predodžbe. Percepcija tijela i percepcija svijeta ostaje nedovršena.

Postoji i treći put. I upravo taj treći Put nalazimo u Suhrawardījevim djelima.

Ključne riječi: ontologija, grčka filozofija, istočna filozofija, Suhrawardī

Abstract

Greek culture does not succeed in almost never overcoming the perception of the symbolic. It remains always linked to nature and destiny. On the other hand, the starting points of the historical directions are the inability to realize the unity of bodily perception.

The perception of body and perception of the world remains unfinished. There is a third way. It is this third Way is found in Suhrawardī works.

Keywords: ontology, greek philosophy, eastern philosophy, Suhrawardī

“Postojala je kod starih Perzijanaca jedna zajednica kojom je upravljao sam Bog; on je usmjeravao istaknute Mudrace, koji su se bitno razlikovali od *magā*. U mojoj knjizi pod naslovom *Istočna teozofija* oživio sam njihovo uzvišeno učenje o svjetlosti, učenje o kojem, s jednog drugog stanovišta svjedoči iskustvo Platona i njegovih prethodnika; u takvoj zamisli obnove ja nisam imao prethodnika.” Shihābuddīn Yahyā Suhrawardī (*Hikmat al Isrāq*)

Riječ *magos* dolazi od *magu* (*mağūsi*) i *moghu*, običnija je avestička forma bila *magavan*, što znači moćan u smislu bogatstva i duševne snage.¹

Ipak, kastinske tendencije maga u Iranu se nisu mogle razviti kao na nekim drugim područjima s obzirom na posebne prilike društvenog uređenja, a i vjerskih shvaćanja, kojima je Zarathuštra dao određeni smjer.²

U pogledu utjecaja na grčku filozofiju, ovdje ćemo spomenuti samo jednu pojedinost: Platon (427.-347. pr. Kr.) u djelu *Država* suočio se s problemom postojanja nakon ovog života pa spominje mit o Eru koji objašnjava kako duše, koje nisu mogle postići konačno blaženstvo, moraju prihvatiti drugu formu tjelesnog postojanja – također i oblik životinja – sve dok ih život u pravednosti ne ojača da mogu ući u stanje savršenstva. U raspravi o “Državi” spominje također i nužnost “ananke” i mnogo toga što upravlja ljudskom sudbinom, no: “Svatko je odgovoran za svoju sudbinu – Bog se u to ne upliće.” (X).³

Er potječe iz pokrajine Pamfilije u Maloj Aziji, koja je dobrim dijelom bila nastanjena Irancima. Opis prekogrobnog života, koji se tu pripisuje Eru, potpuno odgovara iranskim utjecajima.

U filozofiji svijet se tretira dvostruko: kao stvoreno (*Creatum*)⁴ i kao vječno (*Aeternum*). Prvu koncepciju zastupaju Platon i kasniji sljedbenici. Drugu koncepciju brani njegov učenik Aristotel.⁵

Aristotel tvrdnjom da istina nije u stvarima nego u misli (mnijenje) ukida stvaralačko jedinstvo.⁶

Pitanje o istini postaje tako pitanje o egzistenciji.

Je li doista jest ono što smatramo da jest, i je li jest kao biće prakse, čovjekovo biće, biće povijesti?

U suvremenoj filozofiji radi se o mudrosti koju na tradicionalni način mislioci reflektiraju u primjerenom određivanju onoga što jest “o sebi” ili skladnom vođenju onoga što je po drugom. Istinitost primjerenosti u takvom svjetlu proizlazi iz pretpostavke istine onog što istinu uvjetuje, ili pak iz primjerenosti cilju zbivanja povijesnog akcidentalnog, zapravo onog što jest upravo tako da “nije”.

Drugi problem tiče se pitanja pripisujemo li bitak svemu na isti način.

Primjerice glagol u rečenici “Bog postoji” ima drugo značenje nego u “Čovjek postoji”. Taj glagol ima i drugo značenje kad se pripisuje ostalim fizičkim stvarima, a treće značenje kad se pripisuje apstraktnim stvarima. Glagol “biti” može upućivati i na određenu vrstu aktivnosti koja je različita kod čovjeka i ostalih fizičkih stvari.

Za Petera van Inwagena relevantna razlika ne leži u vrsti aktivnosti, nego u različitoj prirodi čovjeka i drugih fizičkih stvari.⁷

Ipak na taj način mišljenje je odlikovano, a odlikovanjem izuzeto od cjeline bitka.

U središtu je ontoloških razmatranja i što tačno postoji.

Neki ga filozofi, kao M. Heidegger, smatraju tek sekundarnim ontološkim pitanjem, a ono o smislu bitka primarnim.⁸

Ima pitanja koja ne prelaze granice historijskog iskustva te se njima može prići planski i tako ih izučavati.

¹ Doba Maga, od kojih je prvi bio Perzijanac Zarathuštra, trajalo je pet tisuća godina prije pada Troje, kako tvrdi Platonov učenik Hermodor u svom djelu *O matematičarima*; Ksantos Lidanin računa šest tisuća godina od Zarathuštre do Kserksovog pohoda, i kaže da je poslije toga bilo mnogo magova jedan za drugim, po imenu Otanas, Astrampsihos, Gobrias i Pazatas, sve do osvajanja Perzije od strane Aleksandra. Diogen Laertije, (1985), *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, Beograd: BIGZ, str.1.

² Čedomir Veljačić, (1982), *Filozofija istočnih naroda II*, Zagreb: MH. str. 13.

³ Platon, (2009), *Država*, Zagreb: Naklada Jurčić.

⁴ Platon (2009), *Država*, Zagreb: Naklada Jurčić.

⁵ Aristotel, (1992), *Metafizika*, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada. (Bjelovar-Prosvjeta)

⁶ Aristotel dijeli mišljenje na teorijsko, praktičko i kreativno mišljenje.

⁷ Peter van Inwagen (2002), *Ontology, Identity, and Modality: Essay in Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press.

⁸ Martin Heidegger, (1985), *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed.

Što se tiče pitanja o smislu i cilju univerzuma, ako se filozof ne miri s anahronizmom, svoj zadatak svodi na pozitivizam razuma / uma i trudi se svjesnom mukom oko loše beskonačnosti do koje još uvijek ne dopire. Božansko – cilj filozofske pretpostavke u davнинi, izgubi se u formi realiteta.⁹

Razdvajanje teologije i filozofije, koje na Zapadu počinje još u latinskoj skolastici, za sobom povlači dvojstvo vjerovanja i znanja i teži ka “dvostrukoј istini”, koju je izložio ako ne Ahmad Ibn Rushd Averroës a ono izvjesni averioizam.¹⁰

Ova četiri broja odgovaraju broju smisla u tradiciji islama.

Razdvajanje smisla nalazi se u funkciji duhovne hijerarhije među ljudima, čiji su stupnjevi određeni njihovim unutarnjim mogućnostima.¹¹

U filozofiji je aristotelizam doživio svoj uspon i procvat u djelima Al-Fārābija i Abū Alī-Ibn Sīne.

Kod Al-Fārābija ljudski um¹² dijeli se na teorijski um i praktički um. Teorijski um prolazi kroz tri različita stanja: on je moguću um ili um u mogućnosti s obzirom na spoznaju; on je djelatni um, dok stječe spoznaju; on je stečeni um, kad je spoznaja stečena. To je ono stanje ljudskog uma u kojem on može primiti, putem neposrednog uvida i prosvjetljenja, one oblike kojima ga ozračuje Djelatna umnost, bez medijuma osjetila.¹³

Al-Fārābijev poimanje Boga slično je Aristotelovom Nepokrenutom pokretaču, tj. misli koja misli samu sebe.¹⁴

⁹ Auguste Comte: “Revolucija koja karakterizira zrelost naše inteligencije bitno se sastoji u tome što nedostižnu odredbu uzroka u pravom smislu riječi svuda zamjenjuje jednostavno istraživanje zakona, tj. konstantnih odnosa među pojavama koje se promatraju, bilo da se radi o najneznatnijim ili o najuzvišenijim afektima, o sudaru ili težini ili o mišljenju ili moralnosti, o tome možemo istinski spoznati samo različite uzajamne veze koje su svojstvene njihovu zbivanju, ne prodirući nikada u misterij njihova nastajanja.” Opširnije Auguste Comte, (1947), *Cours de Philosophie positive*, Paris: Press Universitaires de France, str. 77-78.

¹⁰ Ahmad ibn Muhammad ibn Rušd Averroës (1988), *Nesuvislost Nesuvislosti*, Zagreb: Naprijed.

¹¹ Henry Corbin, (1987), *Historija islamske filozofije*, Sarajevo: “Veselin Masleša” – “Svjetlost”, str.17.

¹² Razum, um, ono što se umom i spoznajnom moći može shvatiti (Platon, *Država X*). Aristotel u *Nikomahovoj etici* upotrebljava logos u smislu ispravan razum. Aristotel, (1988), *Nikomahova etika*, Zagreb: Globus.

Fārābī¹⁵ polazi od Aristotelovog hilomorfizma, tj. polazi od Aristotelove slike o “pečatu” koji se utiskuje u vosak. (O spoznajnom procesu) Pritom pretpostavlja i aktivnu inteligenciju.¹⁶

I Avicenna ostaje vjeran toj težnji za skladom dvaju suprotnih principa u spoznajnom procesu. (Dva odlomka o psihologiji mišljenja: Stupnjevi racionalne i intuitivne spoznaje)¹⁷

Teškoća ove koncepcije svodi se na odnos egzistencije i esencije.

Rascjep egzistencije i esencije Fārābī pokušava riješiti identificiranjem egzistencije stvari s njihovom individualnošću i ograničenošću. Pritom individualizacija biva uvijena u kopreanu izvanjskosti.

Suhrawardī odbija ove dualističke osnove.¹⁸ Odatle polazi njegova “prosvjetljujuća” teorija o bitku i univerzalijama.

Po teoriji vida i transparentnosti dobiva cijela njegova znanost naziv *išrāq*, “prosvjetljena” ili “istočna” filozofija.

U realnom svijetu pojedinac dokazuje mnoštvo, bilo utvrđivanjem, bilo priznanjem razlike.

Nije moguće izravnim sagledavanjem, doživjeti i misliti i intuitivni sadržaj precizno matematički na drugoga dostupnim sredstvima prenijeti, a ni sve to ujedno i posebno doživjeti i trenutno spoznato bilo što da je po srijedi, ili ono što se čuje ili ono što se vidi, nije moguće doživljavati umjesto drugog.

¹³ M. M. Sharif, (1988), *Historija islamske filozofije I*, Zagreb: August Cesarec, str. 464-465; Al-Fārābī, *Kitāb arā' abl al-madīna al-fādila (Knjiga o mnijenjima građana vrle države)*, Beirut: Dār al-Mašriq.

¹⁴ Patrick Quinn, (2008), *Filozofija religije*, Zagreb: Naklada Jurčić. str. 15.

¹⁵ Al-Fārābī je bio prvi islamski mislilac koji je sustavno proučio logiku te izgradio cjelovit filozofski sustav. Usp. Majid Fakhry, (1983), *A History of Islamic Philosophy*, New York: Columbia University Press. str. 107.

¹⁶ Al-Fārābī (1949), *Ihssā al-'Ulūm*. Kairo Madkūr, *La Sophistique (Logique a' Al-Šifa)* str. 5-10. (*Teorija deset inteligencija*)

¹⁷ Abū 'Alī ibn Sīnā Avicenna (1952), *Kitāb al-Nagjāt*, knjiga II, poglavlje VI, prema engleskom prijevodu F. Rahmana: *Avicenna's Psychology*, Oxford, str. 33-37.

¹⁸ Nesumnjiv je neoplatonizam Fārābija, Avicenne i El-Gazālīja. W. H. T. Gairdner (1995), Pogovor u: El-Gazālī, *Niša svjetlosti*, Zagreb: Mešihat Islamske zajednice u Republici Hrvatskoj.

Intuitivno dosegnute spoznaje čini se da pripadaju Mudracima. Intuitivna spoznaja ne djeluje posredstvom razlikovanja (diskurzivno mišljenje).¹⁹

U konstruiranim filozofskim “sistemima” historija pokazuje svoju moć ili nemoć.

Suhrawardijeva dogmatička trilogija, tri rasprave od po tri knjige, obuhvaća logiku, fiziku i metafiziku. Tu se raspravlja o svim pitanjima Aristotelovog programa i to iz dva razloga: najprije u svrhu propedeutike, zato što je svakome tko želi da krene duhovnim putem neophodna solidna filozofska sprema.

No, ako se oni koji ne stupe na intuitivni Put i mogu zadovoljiti naučavanjem peripatetičara, ipak treba, upravo zbog drugih, osloboditi pravu teozofiju od beskorisnih rasprava peripatetičara koji su zakrčili put.

Zaogrćući mudrost u racionalističku odoru, Aristotel joj je ograničio perspektivu i odvojio je od sjedinjujuće mudrosti starih Mudraca.²⁰

Između Avicenne i Suhrawardija dolazi do nesporazuma u shvaćanju smisla i naziva “istočne filozofije”.

Tema Avicenninih triju *Mističnih kazivanja* jest putovanje prema jednom mističnom *Istoku*, koji se ne može naći na zemljopisnim kartama.²¹

Suhrawardijevu tajnu skrivaju *Kitāb hikmat al-išrāʿ*²² i kratke priče kakva je i *Sāfir-i Simurg*.²³

One upućuju na posebne stupnjeve u duhovnom razvitku čovjeka.

Vrhunac svega jest *al-Wāridāt we al-Taqdīsāt*, neka vrst *brevijara*, sastavljenog od psalama i molitvi upućenih svjetlosnim bićima. Ovo djelo u cjelini izvire iz osobnog iskustva koje autor potvrđuje aludirajući na obraćenje koje se dogodilo u njegovoj mladosti.

Budući da je očito da postoje pojedinačne stvari, za pitanje “što postoji” može se smatrati da se u prvom redu odnosi na to postoje li stvari koje nisu pojedinačne, tj. univerzalije ili apstraktne stvari a pristupi tome problemu dijele se na realističke i nominalističke.

Ta diskusija ima svoj korijen u filozofskoj orijentaciji Platona i Aristotela a dade se svesti na pitanje jesu li i što su opći pojmovi prije bića, u biću, i poslije bića.

Fārābījev ontološki realizam vezan je s nominalističkim stavom u problemu univerzalija.

Avicenna prihvaća stajalište koje se odlikuje zaoštavanjem realističke tendencije u problemu univerzalija.

Kritički pojam u razradi Avicenninog sistema na svim područjima postaje kotingencija (*imkān*).²⁴

Bića koja egzistiraju u svijetu moraju biti u određenom smislu efekt “nužnog bića”. Za razliku od “nužnog bića” njihova je egzistencija samo moguća, promatrana za sebe i individualno.

Ibn Sina iz razlikovanja nužnoga i ne-nužnoga bića (kontingentnoga) dolazi do shvaćanja Boga kao nužnoga bića.

Važna je osobina “nužnog bića”, pridavanje egzistencije “mogućim” bićima. Zato u odnosu prema “nužnom biću” i “moguća bića” dobivaju obilježje nužnosti, tako da definicija modusa “mogućnosti” isključuje kotingenciju u smislu slučajnosti individualne egzistencije.²⁵

Fārābī je esenciju suprotstavio individualnosti i na taj način problem egzistencije potisnuo u pozadinu.

Suhrawardi se vraća na Fārābījevu pretpostavku o identitetu egzistencije i individualnosti.

osobito Francuzima, palo u oči da se odstupanje od Aristotelove logike (modus kotingencije u logičkim formama) nadoknađuje na taj način što se konstatacije, koje bi trebalo izraziti u tom obliku, “vraćaju u znanstvenom obliku činjeničnog suda” u duhu teorije o modalitetu suda koju su razvili francuski pozitivisti, a osobito L. Brunsvic, vođen prirodnoznanstvenim interesom.

Riječ je o tome da Avicennine reforme u formalnoj logici odgovaraju određenim potrebama spoznaje, primjenjujući u medicini mnoga pravila, koja su na Zapadu formulirali tek moderni mislioci.

Avicenna, (1983), *Avicenna's trakt on cardiac drugs and essays of Arab cardiotherapy*. New Delft: Institute of History of Medicine and Medical Research: Karachi: Institute of Health and Tibbi (medical).

¹⁹ Bog se ne može poučavati diskurzivnim mišljenjem. El-Gazālī (1995), *Niša svjetlosti*, Zagreb: Mešihat Islamske zajednice Republike Hrvatske, str. 173.

²⁰ M. M. Sharif (1988), *Historija islamske filozofije I*, str. 385.

²¹ Suhrawardi smatra da Avicenna nije doživio pravo prosvjetljenje.

²² U izdanju Naučnoistraživačkog instituta “Ibn Sina” iz Sarajeva 2011. godine izašla je ova vrijedna knjiga. (Orijentalna mudrost – Teozofija svjetlosti).

²³ Prema: O. Spies and. S. K. Khata (1935): *Three Treatises on Mysticism by Shihābuddīn Suhrawardī Maqtūl*, Stuttgart: “Bonner orientalische Studien”, knj.12.

²⁴ O nužnom i mogućem biću: Abu Ali ibn Avicenna: *Knjiga naputaka i opasaka*, Zagreb: Demetra. str. 16.

²⁵ A modernim je, pak, interpretatorima Avicennine misli,



On ne uviđa potrebu pridolaženja ili pridi-jevanja egzistencije izvana.

Proizvod su relativne apstrakcije i platonске ideje, bitak uopće, koje potječu iz jednog jedin-stvenog prabitka. No, i taj je prabitak tek izraz relativnog jedinstva bitka. Bitak je, dakle, jedin-stven za cijeli tok apstrakcije. Što niže silazimo u materiju, to više ograničavamo, razdvajamo i apstrahiramo njegove dijelove u logičkom i in-tuitivnom smislu. Stupnjevanje bitka može imati samo taj apstraktni smisao.²⁶

Individualiziranu realnost svijeta zamišlja Suhrawardī kao konkretizaciju i kristalizaciju jedinstvenog elementa svjetlosti koja zrači iz jedne nematerijalne akozmičke tačke i svojim širenjem stvara protežnost.

U obradi ovog problema Suhrawardī se vraća izričito na Zarathuštrine osnovne kategorije.²⁷

Posebno je pitanje treba li govoriti samo o onim važnim svojstvima koja nekoj stvari pripa-daju kao pripadniku određene vrste stvari, ili se pak može pretpostaviti da svaka pojedinačnost ima vlastitu individualnu bit. Jer pitanje o cjeli-ni bitka pitanje je egzistencije.

Riječ bitak je besadržajan. Izvana bitak je umnost, u sebi bitak jest sve, za mišljenje bitak je ništa. Nepoznato još nije umno ali iz uma pro-izlazi. Raskorak cjeline i pojedinačnosti nastaje razlikom bića i bitka.

Mi na razini osjetilne datosti imamo posla samo s bićem, dok nam bitak uvijek ostaje u po-zadini. Već smo odavno upoznati s tim što za-pravo mnijemo kad koristimo izraz bitkujući, a nekoć smo ipak vjerovali da to razumijemo, no sada smo dospjeli u nepriliku.²⁸

Jesmo li, također, danas bar u neprilici što ne razumijemo izraz bitak? Nipošto.

²⁶ Usp. Čedomir Veljačić (1982), *Filozofija istočnih naroda II*. Zagreb: MH, str. 80.

²⁷ Opš. Zemlja suptilnih tijela, nije prestala zanimati i zao-kupljati iranska usredotočenja od vremena Zarathuštrinih sljedbenika do sljedbenika suhrawardijevskih teozofa svje-tlosti. Henry Corbin (1971), *L'homme de lumière dans le so-fisme iranien*, Paris. LIBER. De Medici. str. 83.

Suhrawardijeve platonске ideje zatječu se istumačene u pojmovima Zarathuštrine angeologije. Isto.

²⁸ Platon, (1975), *Protogora. Sofist*, Zagreb: Naprijed. "Jednako je naime jednakome po prirodi srodno, a zakon kao tiranin ljudski na mnogo toga prisiljava protiv prirode." Platon, (1975), *Protogora*, str. 72.

Suhrawardī smatra da se jedino preko katego-rije egzistencije dolazi do rješenja tog pitanja.²⁹

Suhrawardī kritizira deset Aristotelovih ka-tegorija zbog njihove ograničenosti i zbog toga što su vezane samo za ovaj svijet. Izvan ovog svi-jeta postoji beskonačan broj drugih kategorija koje aristotelovska klasifikacija nije uključila.³⁰

Iz beskonačnosti ovih kategorija navesti ćemo nekoliko primjera:

Platon kaže da postoji jedan svijet; ako postoje i drugi uz njega, a ne samo ovaj jedan jedini, ima ih najviše pet. S druge strane, ako ovaj i jest jedini, kao što misli i Aristotel, na neki je način on sastavljen i izgrađen od pet svjetova: prvi je svijet zemlje, drugi vode, tre-ći vatre, a četvrti zraka; peti svijet, nebo, jed-ni nazivaju svjetlošću, drugi eterom, a treći smatraju da je upravo on kvintesencija, "peta supstancija".³¹

Ibn 'Arabi smatra kako je svjetova svakako mnogo, a svi su dobiveni od šest.³²

Suhrawardī se prvi primio zadatka da ustano-vi ontologiju *Malakūta* ili *Nā-kojā-ābād* posred-nog svijeta između svijeta duhovnih inteligencija Jabarūta i svijeta osjetilnog postojanja Molka.³³ Ontološko je pitanje i ono treba li osim pred-meta i njihovih svojstava među ono što postoji ubrojiti i događaje, činjenice i stanja stvari, kao i to postoje li mogući predmeti.

Odgovor na pitanje o tomu što postoji ovisi, naravno, i o odabranom kriteriju egzistencije. Utjecajan stav, koji je predložen (ali i odbačen) još u Platonovu *Sofistu*, na kojem su osobito in-zistirali stoici i epikurovci, glasi da postoji ono što može biti djelatni uzrok ili pasivni učinak. Prema takvu kriteriju proizlazi da zapravo po-stoje samo tijela (kao u stoičkoj ontologiji), pa ga

²⁹ Amartya Sen u predgovoru svoje knjige *Identitet i nasi-lje (Iluzija sudbine)* utvrđuje kako "poimanje identiteta" na mnogo različitih načina utječe na naše misli i djela. Name-tanje jedinstvenog identiteta može biti globalno nasilje po cijelom svijetu. Amartya Sen, (2007), Zagreb: Masmedia.

³⁰ M. M. Sharif, (1988), *Historija islamske filozofije I*, str. 392.

³¹ Plutrah (2009), *Pitijski dijalozi*. Zagreb: Nova Akropola, str. 28.

³² Ibn Arabi, (1989), *Putovanje ka gospodarstvu moći*. Sarajevo: T.E.A. Sarajevo, str. 14

Štiti pametna osoba zna da je putovanje zasnovano na patnji i teškoćama života, str. 15.

³³ Nā-kojā-ābād je zemlja (mjesto) a ne literarna utopija.

oni filozofi koji dopuštaju postojanje apstraktnih predmeta ne mogu prihvatiti.

Jedno od osnovnih pitanja u vezi s postojećim jest pitanje njihove ontološke strukture.

Prema Suhrawardiju egzistencija ne može biti ni supstancija niti svojstvo i nema nikakav vanjski realitet.

Sljedbenici *išrāqa* prvi smatraju da je svijet aktualan u svom biću, a potencijalan u svojim kvalitetima i atributima, a drugi, nasuprot tome, vjeruju da je svijet potencijalan u svom biću, a aktualan u svojim kvalitetima i perfekcijama.³⁴

Suhrawardi kritizira Aristotelov hilomorfizam, tj. formu i materiju. Tijelo je izvanjska supstancija, koja je sposobna da prihvati vezu i odvajanje. Ova supstancija u sebi, u svojoj vlastitoj biti, naziva se tijelom, ali s aspekta primanja forme vrsta naziva se *materia prima* ili *hyle*.³⁵

Suhrawardi definira supstanciju na peripatetički način kao moguće biće koje nije prostorno, a svojstvo kao moguće biće koje je prostorno. On, također, definira tijelo kao supstanciju koja ima visinu, širinu i dubinu.³⁶

Suhrawardi se razlikuje od aristotelovaca i kada je riječ o određenju mjesta tijela, ne kao o unutarnjoj strani tijela koja ga sadrži, već kao o apstraktnoj dimenziji u koju je tijelo smješteno.³⁷

Nadalje, Suhrawardi osuđuje činjenicu da peripatetičari odbacuju platonске ideje koje su kamen temeljac *išrāqi* filozofije; tu je i shvaćanje objektivnosti (stvarnosti) na kojem Suhrawardi inzistira gotovo u svakome doktrinalnom djelu te teorija vizije u peripatetičara. Vizija se može postići samo ako su objekti osvjetljeni. Čak i čulna vizija sudjeluje u iluminacijskom karakteru cjelokupne spoznaje.³⁸

S obzirom na dosadašnje izlaganje, bilo je zanemareno bivstvo pri početku, ali i protezanje između rođenja i smrti.

Kod Platona biće između rođenja i smrti ne tvori traženu cjelinu.

Platon se često služi različitim izrazima da bi izrazio istu stvar. Naprimjer, ideju naziva i oblikom, i vrstom, i uzorom, i principom, i uzrokom.³⁹

Sličnost ideje i pojma počiva u slijedećem: Prvobitno i bitno jedinstvo ideje razlaže se na mnoštvo pojedinačnih stvari putem čulnog i možda uvjetovanog opažanja. A zatim se to jedinstvo ponovno uspostavlja posredstvom umnog razmišljanja ali samo apstraktno, kao pojam, *universale*, koje je doduše po obimu jednako ideji, ali koje je dobilo sasvim drugu formu, pa je na taj način izgubilo opažajnost a zajedno s njom i opću određenost. I ni u kojem drugom smislu ne bismo mogli, koristeći se jezikom skolastičara, ideje označiti kao *universalia ante rem*, a pojmove kao *universalia post rem*; između toga dvoga nalaze se pojedinačne stvari, koje i životinja spoznaje. Naravno, realizam skolastičara nastao je uslijed brkanja platonskih ideja, kojima se – budući da su one u isti mah vrste – može pripisati objektivno, realno postojanje, pa su time izazvali opoziciju nominalizma.⁴⁰

Za Suhrawardija ostaje samo Put. Cilj Puta je obrada pitanja bitka uopće.⁴¹

Važna je i rasprava o identitetu ili istovjetnosti.

Odgovori na taj problem vode, s jedne strane, u suprotstavljena gledišta u pogledu prirode vremena i strukture fizičkih stvari, a, s druge strane, u različite modifikacije i razrade pojma identiteta (naprimjer, teorija relativnog identiteta, vremenski indeksiranog identiteta, kontingentnog identiteta).

Suhrawardi objektivitet “dijeli” prema tipovima svjetla i tame. Ako svjetlo postoji “o sebi”, naziva ga supstancijalnim svjetlom ili bestjelesnim svjetlom; ako ono duguje svoje postojanje nečemu drugom, naziva ga akcidentalnim svjetlom. Također, ako tama postoji “o sebi”, naziva se tminom, a ako postojanje duguje nečemu

³⁴ M. M. Sharif, (1988), *Historija islamske filozofije* I, str. 394.

³⁵ Ibid., str. 394. Također u *Partau-Nāmeb*, MS., Teheran National Library, 1257, str. 190. id.

³⁶ M. M. Sharif, (1988), *Historija islamske filozofije* I, str. 394.

³⁷ Ibid., str. 394.

³⁸ Ibid., str. 394.

³⁹ Diogen Laertije, (1985), *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, str. 106.

⁴⁰ Ideja je *species* (vrsta) a ne *genus* (rod) zato su *species* djelo prirode, a *genera* djelo čovjeka, naime *genera* su puki pojmovi. Postoje *species naturales*, a samo *genera logica*. Ne postoje ideje rukotvorina, već samo pojmovi, dakle *genera logica*, a njihove vrste su *species logicae*. Arthur Schopenhauer, (1988), *O geniju*. Beograd: Grafos, str. 8-9.

⁴¹ Za Suhrawardija čovjek nije stvoren u jednostavnom kreacijskom smislu.



drugom, naziva se formom. Ova podjela također se temelji na stupnjevima shvaćanja.⁴²

Akcidentalna svjetlost pretpostavlja neku drugu osnovu zbiljnosti, pa je prema tome kontingentna. Ona ne potječe iz tamne supstancije tijela, jer bi inače morala biti s njime trajno vezana kao posljedica adekvatnog uzorka. Izvor svjetlosti (egzistencije) za sva tijela nije dakle ni u njihovoj biti, niti u bilo kojem od tih tijela.

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 drugačije od nje same da bi postala svjesna sebe, to je akcidentalno svjetlo poput zvijezda i vatre. Ako stvar ne zna za 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.⁴³

Na Suhrawardijevom tragu Mullā Sadrā Shirāzī u 16. stoljeću interpretirat će “egzistencijalnu” verziju metafizike *išrāq-a*.⁴⁴

Prema Mullā Sadri, postoje dva oblika spoznaje: ona izvedena od formalne obuke

(historijski) i ona koja dolazi iz intelektualne intuicije (duhovni i nevidljivi).

Individualni je bitak isto što i egzistencija. Razlike se u intenzitetu javljaju u aktualnim oblicima egzistencije, a ne u bitku, koji su čisti logički pojmovi.⁴⁵

U duhovnom svijetu postoji duhovni čovjek koji je stvarni uzrok aktivnosti i ontoloških kvaliteta zemaljskog čovjeka; isto tako, u slučaju drugih vrsta, svaka ima jednu inteligibilnu ideju ili arhetip koji vlada svim aktivnostima i životom tih vrsta na zemlji.⁴⁶

Što znači postojati? Uklonjeno prvenstvo stvari dopušta pojmu postojanja da kulminira u pojmu prisutnosti.

Zaključak

Na nama ostaje da slijedimo Suhrawardijev Put, u zagonetnu kristalizaciju između ontoloških svjetova, koju najavljuje u savršenom obliku Svjetlosti. Pritom moramo imati u vidu i objekt, s kojim se subjekt poistovjetio u ontološkom svijetu u kojem je rođen.

⁴² U svojoj *Risāleh Yazdān Šinābt*, Matba' i 'Ilmi, Teheran, 1316, str. 13. id., Suhrawardi razlikuje kod poimanja četiri kategorije.

⁴³ M. M. Sharif, (1988), *Historija islamske filozofije* I, str. 396.

⁴⁴ Carl. W. Ernst, (1999), *Sufizam i filozofija Mullā Sadra*.

Sveučilište u Sjevernoj Karolini na Chanel Hillu: Copyrigh. Carl W. Ernst.

⁴⁵ *Al-Hikma al- 'Aršīyya* glose o *Hikma al Išrāu* Suhrawardija.

⁴⁶ M. M. Sharif, (1988), *Historija islamske filozofije* II, Zagreb: August Cesarec. str. 318.