



*Kasim Kakaji*

## Teorija jednoće egzistencije i njena dokazivost sa stanovišta Ibn Arebije i Mulla Sadre\*

UDK 1 Ibn Arebi : 28-136.6  
1 al-Shirazi : 28-136.6

Jednoća egzistencije (vahdetul-vudžud) predstavlja temeljno učenje Ibn Arebijevog gnosticizma (irfana). Također i Mulla Sadra, na vrhuncu svoje transcendentne filozofije, kroz gradaciju egzistencije stiže do jednoće egzistencije. U pogledu definiranja jednoće egzistencije postoje neslaganja i na Istoku i na Zapadu. Na Zapadu se filozofsko učenje panteizma uspoređuje s ovom teorijom, a nekada se smatra njenim ekvivalentom. Između ova dva gledišta postoje temeljne razlike koje ćemo u ovom radu razmatrati. S jedne strane Ibn Arebi vjeruje da razum ne može pomoću filozofskih argumenata pojmiti jednoću egzistencije, zato što prilikom pokušaja racionalnog pojašnjavanja ovog pitanja zapadamo u nerješivi paradoks. Dakle, prema Ibn Arebiju ova teorija je na *položaju ponad položaja razuma*. Međutim, Mulla Sadra smatra da je ova teorija na položaju razuma te je, kako bi je dokazao, formirao dva demonstrativna argumenta: jedan putem analize pitanja kauzaliteta, drugi preko udubljanja u načelo nesloženosti bitka (بسيط حقيقیه). Ova dva demonstrativna argumenta prilikom dokazivanja panteizma bili su predmetima zanimanja i Zapadnih mislilaca. Oni su iznijeli različite oblike ovog argumenta i to argument zavisnosti (The Dependency Argument) i argument beskonačnosti (The Infinity Argument) koji su bili predmetima rasprave. U ovom radu prvo ćemo se pozabaviti arbitražom između Ibn Arebija i Mulla Sadre po pitanju dokazivosti jedinstva egzistencije, a zatim ćemo načiniti komparaciju dva navedena Mulla Sadrina argumenta i argumenata koje o ovoj temi postoje na Zapadu, te ih izložiti kritici.

*Ključne riječi:* vahdetul-vudžud, jednoća egzistencije, racionalna dokazivost, Ibn Arebija, Mulla Sadra



## 1. Uvod

Teorija jednoća egzistencije, u značenju koje u vidu imaju Ibn Arebi i Mulla Sadra, prije nego što je racionalni pristup svijetu postojanja, ono je specifično poimanje iz religijskih tekstova o Bogu i Njegovim svojstvima i izvještaj sročeni u pojmove o gnostičkim osvjedočenjima gnostika. Ljudi spoznaje (ehle ma'arifet) ovo su gledašće razmatrali u sklopu najtemeljnijeg religijskog vjerovanje, jednoće Boga (tevhid), i naslovili su ga kao "posebna jednoća Boga", pa čak i kao "jednoboštvo posebnih među odabranima" (tevhidi ehassu-l-havas).<sup>1</sup>

Ovo gledašće našlo je svoj put kroz djela gnostika do knjiga filozofa i ako želimo da u filozofiji ispoštujemo pravo ovog pitanja, onda je njegovo mjesto u poglavlju teologija u posebnom značenju (elahijjat bil-ma'nal-chass), a ne u poglavlju općih pitanja filozofije (elahijjat bi-l-ma'na-l-eamm). Gledašće jednoće egzistencije, kao što se može razumjeti iz njenog naziva, smatra da postoji samo jedno biće (mevdžud), zapravo samo jedna egzistencija (vudžud) posjeduje zbilju, a mnoštvo koje vidimo u svijetu vraća na jedno obuhvatno jedinstvo koje zakriljuje svo ovo mnoštvo. Drugim riječima, ovo gledašće u ovom mnoštvu nalazi jedinstvo gdje je odnos ovog jedinstva s mnoštvom odnos apsolutnog i uvjetovanog. Međutim, između ovog gledašća i drugih gledašća, koja zastupaju neku vrstu jedinstva i redukcionističkih gledašća poput materijalizma, postoji velika razlika. Materijalizam, također, zastupa stav da iza ovog svekolikog mnoštva postoji jedinstvo tako što smatra da se egzistencija samo i isključivo svodi na jedno biće, tj. na materiju. Oni smatraju da je cjelokupni univerzum, pa čak i um, razum i duša manifestacija materije u različitim formama. Međutim, razlika je u tome što je kod gledašća jednoće

egzistencije ono Jedno (Vahid) ili Jedino (Ehad), kojem se vraća svo mnoštvo, sveta stvar koja je predmetom religijskog iskustva te dostojno obožavanju i hvaljenju. On je taj kojeg prema riječima Ibn Arebija svaki narod naziva imenom na svome jeziku. Arapi ga zovu Allah, perzijanci Khoda, rimljani Ejša, jermeni Esfadž, turci Tanri, zapadnjaci Creator, a abesinci Vak.<sup>2</sup> Naime, svijet u očima onog ko je uvjeren u jedinstvo egzistencije jeste svijet koji je živ a Onaj Jedan je Duša svijeta.

Teorija koja je na Zapadu poznata kao "sve je Bog" (pantheism) također sadržava ove dvije osnove. Što znači da, kao prvo, vjeruje u postojanje nekog jedinstva (unity) iza svekolikog mnoštva i, kao drugo, vjeruje da je ovo Jedno sveto (divinity).<sup>3</sup> Ova sličnost uzrokovala je da neki pomisle kako je jednoća egzistencije isto što i panteizam. Termin panteizam definiran je na različite načine, tako da su filozofi prije Sokrata, drevne religije Indije, Spinoza, Hegel, Bradli, Vajthed, pa čak i Tilidž ubrajani u panteiste. Panteizam je ujedno smatran i religijskim pravcem i filozofskim pristupom, međutim, u vezi s tim šta je zaista panteizam postoje nejasnoće.<sup>4</sup> Leksičko značenje panteizma je skovano iz dvije grčke riječi pan (sve, svi) i theo (Bog) tako da ukazuje na uvjerenje koje cjelokupnu egzistenciju na neki način vidi božanskim.<sup>5</sup> Panteisti su uvjereni da postoji samo jedan bitak/biće (Being) a ostali oblici realiteta su modusi (modes) ili očitovanja, ili pojavljivanja (appearances) tog bitka, ili su identični njemu.<sup>6</sup> Za ovaj termin ponuđene su i druge definicije:

1. Vjerovanje u to da je Bog sve, i da je sve Bog, svijet je isto što i Bog ili je na neki način emanacija Njegove biti.
2. Vjerovanje u to da svijet skupa predstavlja jedinstvo, a ovo

\* Preuzeto iz časopisa *Andiše-je dini*, Univerzitet u Širazu, 1999/1378 solarne, Vol. 1, str. 55-77.

<sup>1</sup> Hakim Sebzevari, pavaraki *El-Asfar el-erbaa el-aklije fil-bikmetu-l-mutealije*, entešarate Mostafevi, sv. 1, str. 71.

<sup>2</sup> *El-Futubat el-mekkiye*, Daru ihjau-t-terasu-l-Arebi, sv. 2, str. 360. Naravno, da se ovo gledašće razlikuje i s učenjem koje Jedno i Jedino traži samo u ishodištu svijeta, zato što je u ovom gledašću jedinstvo u svijetu i sa svijetom.

<sup>3</sup> Michael P. Levine, *Pantheism*, Routledge, London and New York, 1994, str. 25.

<sup>4</sup> Ibid, str. 1.

<sup>5</sup> H.P. Owen, *Concepts of Deity*, Macmillan & Co, London, 1971, str. 65.

<sup>6</sup> Ibid.



obuhvatajuće jedinstvo (inclusiv unity) na neki način predstavlja božanstvo.<sup>7</sup> Prema ovoj teoriji “Bog nije stvoritelj stvari nego je identičan stvarima”<sup>8</sup>. Također, sve što postoji u svijetu je jedno a to je “skupno jedno u skupu (perz. واحد كل در كل)”<sup>9</sup>.

Kao što se primjećuje, između pan-teizma i jednoće egzistencije postoje određene sličnosti, zbog čega se i na Zapadu i među muslimanima mogu naći brojni slučajevi u kojima se ovo dvoje brka jedno s drugim. Kako bi se pojasnile osnovne razlike ova dva gledišta, prvo ćemo se osvrnuti na Ibn Arebijev stav o jedinstvu egzistencije.

## 2. Ibn Arebi i jednoća egzistencije

Kao što je to pojasnio i profesor Čitik, termin jednoća egzistencije nije upotrijebljen u Ibn Arebijevim djelima.<sup>10</sup> Samo su jednom implicitno navedene riječi “jednoća u egzistenciji” (el-vahdetu fi-l-vudžud)<sup>11</sup>. Međutim, nakon Ibn Arebija protivnici gledišta jednoće egzistencije, s ciljem proglašavanja Šejh Ekbera nevjernikom, nazvali su ga pristalicom jednoće egzistencije (čini se da je Ibn Tejmije prva osoba koja je tom namjerom upotrijebila taj termin u vezi s Ibn Arebijem)<sup>12</sup>, a s druge strane sljedbenici Ibn Arebijeve škole, kako bi njegovo gledište približili učenjima i terminologiji filozofije, upotrebljavali su termine kao što su egzistencija (vudžud) i jedinstvo (vahdet) koji su bili bliski filozofima, te su tako za Ibn Arebijevu gledište koristili termin jednoća egzistencije (vahdetul-vudžud), tako da je od Ibn Seb'ina pa naovamo jednoća egzistencije poprimilo oblik posebnog termina.<sup>13</sup>

Ako zanemarimo raspravu o terminu, smisao jednoća egzistencije – naime ograničenost egzistencije samo na Boga

i negiranje egzistencije od svega drugoga što nije On – predstavlja središte svih Ibn Arebijevih djela. U nastavku ćemo navesti neke primjere iz njih.

Izrazi poput *inne el-vudžude huve Allah / Zaista je egzistencija samo On Allah*<sup>14</sup> ili *inne el-vudžude huve el-Haqq / Zaista je egzistencija samo On Bog*,<sup>15</sup> u kojima se egzistencija ograničava samo na Boga, u više se navrata ponavljaju u *Futubatu*. Na jednom mjestu u *Futhatu*, nakon što pojašnjava pučko razumijevanje iskaza *nema boga osim Allaha / la ilabe illallah*, značenje ovog iskaza u posebnom jednobojstvu tumači na sljedeći način: “Što se tiče obaveznosti velikana gnostika prema *la ilabe illallah*, ono se razlikuje od načina koji se postiže posredstvom racionalnog promišljanja, naime, oni vjeruju da je samo Bog egzistencija.”<sup>16</sup> Ili: “Za sve što je mimo Boga ne postoji mogućnost izlaska iz okvira Božije moći, a On je njihov Stvoritelj zapravo njihova egzistencija. Svi oni egzistenciju dobivaju od Njega, dok egzistencija bilo čega nije suprotno Bogu ili izvan Njega tako da bi je Bog dao onome što je mimo Njega. Ovakvo što je nemoguće, zapravo On je sama egzistencija a objektivna stvorenja (اعيان) pojavila su se zahvaljujući Njemu.”<sup>17</sup>

Na mnogim mjestima<sup>18</sup> egzistenciju svijeta smatra identičnom egzistenciji Boga: “U vezi sa spoznajom Boga najvažnija stvar i vrhunac jednosti Božije (Ehedijeta) je da je egzistencija svijeta identična egzistenciji Božijoj a ne različita od Njega. Da nije granica [esencija] ne bi bilo ni razlike niti različitosti.”<sup>19</sup> “Onaj kome je Bog otvorio oči, vidi Ga u svemu ili identičnim svemu.”<sup>20</sup> “Arifi Ga vide identičnim svemu.”<sup>21</sup> Oni razlike između pučkog jednobojstva, koje je plod razuma, i posebnog jednobojstva, koje je dato otkrovenjem, pojašnjavaju na način da posjednik razuma jedinstvo vidi u

<sup>7</sup> Levine, str. 1.

<sup>8</sup> Ibid, str. 16.

<sup>9</sup> Ibid, str. 17.

<sup>10</sup> Više vidjeti: rad William Chittica “Vahdetul-vudžud” u časopisu *Pažubešgaran*, br. 11; stavove prof. dr. Ibrahim Madkura iskazane u knjizi *Muhjuddin Ibn Arebi* autora dr. Mohsena Džahangira, Danešgahe Teheran, 1375, str. 263.

<sup>11</sup> *El-Futubah*, sv. 2, str. 502: فائتة الكثرة في الثبوت وانفها من الوجود واثبت الوحدة في الوجود وانفها من الثبوت

<sup>12</sup> *Muhjuddin Ibn Arebi*, Mohse Džahangir, str. 263.

<sup>13</sup> William Chittick, “Vahdetul-vudžud”, *Pažubešgaran*, br. 11; str. 24.

<sup>14</sup> *El-Futubah*, sv. 2, str. 556; sv. 2, str. 517. ima izraz koji je možda najbliži značenju vahdetul-vudžuda: فما ظهر في الوجود بالوجود إلا الحق. فالوجود [هو] الحق وهو الواحد

<sup>15</sup> *El-Futubah*, sv. 2, str. 540.

<sup>16</sup> Ibid, sv. 4, str. 89.

<sup>17</sup> Ibid, sv. 1, str. 406.

<sup>18</sup> Ibid, sv. 1, str. 475.

<sup>19</sup> Ibid, sv. 4, str. 146.

<sup>20</sup> Ibid, sv. 3, str. 247.

<sup>21</sup> Ibid, sv. 4, str. 28; sv. 3, str. 386; *Fususul-bikam*, tashih Ebul-'Ala' Afifi, Bejrut, 1365, Fass Hud, str. 111.

ishodištu i izvoru stvari te kazuje: “U svemu postoji znak koji ukazuje na jedinstvo Božije”, dok oni koji posmatraju emanacije Boga vidi identičnim stvorenjima te u jedan glas s Ibn Arebijom govori: “U svemu postoji znak koji ukazuje na to da je Bog identičan njemu”, dakle, u egzistenciji nema ničega drugoga osim Boga i upravo su stoga Bajezid i neki prije njega izgovarali riječi kao što su: *Enellah* i *Subhani*.<sup>22</sup>

### 3. Mulla Sadra i jednoća egzistencije

Koliko god da se primarnost i fundamentalnost egzistencije i gradiranost ili stupnjevitost egzistencije ubrajaju u inovacije Mulla Sadre, i predstavljaju prednost njegove filozofije u odnosu na one prije njega, činjenica je da navedene inovacije ne predstavljaju njegov krajnji domet. Njegov cilj u cijelom *Asfaru* od početka rasprave o egzistenciji jeste uznesenje zvanične filozofije kako bi je mogao uposliti u službi irfana i tumačenja Kur’ana. Stoga na samom početku *Asfara* u raspravi o primarnosti egzistencije kazuje: “Treba znati da ne postoji sukob između dokazivanja različitih razina za egzistencijalna mnoštva te prihvaćanja mnoštva egzistencija prilikom rasprave i podučavanja i onoga što ćemo, uz pomoć Božiju, poslije nastojati dokazati. A to što ćemo dokazati jeste da egzistencija (vudužud) i biće (mevdžud) po biti i zbilji nisu više nego jedno, što jest uvjerenje evlija i arifa, naime, velikana duhovnog osvjedočenja i sigurnog znanja.”<sup>23</sup>

Mulla Sadra na kraju rasprave o kauzalitetu ispunjava ovo obećanje smatrajući Boga svojim uputiteljem u ovom poslu i kaže: “Tako me je Bog posredstvom svijetlog argumenta s visina Prijestolja uputio na ovaj pravi put, da su egzistencija i biće ograničeni na jednu individualnu zbilju (perz.

hakikat-e šahsi) koja u bivanju bićem nema sudruga i u zbilji drugog pored nje, a u kući postojanja nikog drugog osim Njega nema.”<sup>24</sup> Mulla Sadra u *Ševahidu er-Rububijje* kaže: “Objelodani se zbilja, izađe sunce istine i posta jasno da sve ono za što se kaže da postoji nije ništa drugo nego očitovanje od Njegovih očitovanja, Onog Jednog koji je Vječan i nije ništa drugo nego zraka svjetlosti Svjetla nad svjetlima (Nuru-l-envar).”<sup>25</sup> Također, u *Mefatih el-gajb* on naglašava: “U svijetu postojanja ne postoji ništa drugo osim Njegove zbilje, a kontingentna bića su zrake Njegove svjetlosti i vlaga s mora Njegove egzistencije. Prema tome, u egzistenciji nema ničega drugog osim Njega.”<sup>26</sup>

### 4. Razlika između panteizma i jednoće egzistencije

Dovde su postale jasne sličnosti koje postoje između panteizma i jednoće egzistencije. Međutim, između poznate interpretacije panteizma i Ibn Arebijeve i Mulla Sadrine jednoće egzistencije postoje velike razlike. Panteizam su definirali kao: “Religijsko uvjerenje ili filozofska teorija koja se temelji na to da su Bog i svijet jedno.”<sup>27</sup> Ako je značenje riječi “Bog i svijet su jedno” da Bog nije ništa drugo nego svijet i da riječ “Bog” nije ništa drugo osim drugog imena za svijet, u tom slučaju, kao prvo, sud “Bog je svijet” je tautologija koja ne izvještava ni o kakvom naučnom značenju, i kao drugo, ovaj sud je nova interpretacija za negiranje Boga i čisti ateizam. Dakle, ovim sudom se jasno želi reći da se Bog ne razlikuje od svijeta da nema svojstvo transcendentnosti i u potpunosti je sadržan u svijetu ili drugim riječima imanentan je svijetu. Tako da su rekli: “Jedna od temeljnih razlika između panteizma i tradicionalne teologije (teizma) je ta da panteizam

<sup>22</sup> *El-Futubat*, sv. 2, str. 272.

<sup>23</sup> *El-Hikmetu-l-mutealije*, sv. 1, str. 71.

<sup>24</sup> *Ibid*, sv. 2, str. 292.

<sup>25</sup> *Eš-Ševahidu er-rububijje*, Merkezenešre danešgah, 1360, str. 50-51.

<sup>26</sup> *Mefatih el-gajb*, Mektebetu el-Mahmudi, Tehran 1391 lun. Hidž, (Čap šode be همراه Usul el-Kafi), str. 556.

<sup>27</sup> T.L.S. Sprigye, “Panthéism” in *Monist*, 80 (april 1997), str. 191.



ne vjeruje u transcendentnost Boga od svijeta.”<sup>28</sup> “I pored razlika koje postoje među panteistima ipak oni su složni u negiranju stava teizma koja se temelji na odvojenosti Boga i svijeta.”<sup>29</sup>

Ova panteistička teorija upravo je onaj stav kojeg Mulla Sadra pripisuje nezalicama među sufijama. On žestoko kritizira ovaj stav i okrilje tesavvufa smatra čistim od njega. Zato što, arifi vjeruju u Skrivenu zbilju (Huvijjeti gajbijje) i Položaj jednosti (mekam-e ehadijjet) koji je transcendentan od emanacija položaja pojavnosti (mekame šehadet): “Neki od nezalica među sufijama umislili se da Bit Jednosti (Zat Ehadijjet) – koja se u jeziku arifa naziva *Položaj jednosti, Skrivena zbilja* (gajbe huvijjet), *Najskriveniji* (Gajbu-l-gujub) – nema aktualno postojanje koje bi bilo nezavisno od vlastitih očitovanja i emanacija. Umislili su i to da je ono što ima zbilju svijet formi i duhovnih i osjetilnih moći i da Bog nije ništa drugo nego ove forme i moći. Ovaj stav otvoreno je nevjernost i čisti ateizam. Svako ko ima imalo znanja neće izgovoriti takvo što.”<sup>30</sup> Drugim riječima, panteisti i nezalica među sufijama, uprkos prihvatanju jedinstva u mnoštvu, nisu dobacili iznad položaja uporedivosti (مقام تشبیه) i svijeta pojavnosti, nisu pojmlili položaj “mnoštvo u jedinstvu” i nisu stigli do položaja transcendentnosti i Najskrivenije zbilje.<sup>31</sup>

Iz ovog razloga jedinstvo egzistencije udaljilo se od panteizma te postalo sličnije jednoj drugoj teoriji odnosno panenteizam. Panenteizam je skovan iz tri riječi pan (sve, svi), en (u) i Theo (Bog) tako da panenteizam ukazuje na vjerovanje: “Božija egzistencija ujedno obuhvaća i cjelokupni svijet i imanentan je njemu, na način da svaka stvar iz svijeta postoji u Njemu”, suprotno od panteizma koji “smatra da je Božija egzistencija ponad svijeta (transcendentan), te svijet ne smatra

jednakim svekolikoj Božijoj egzistenciji premda svijet nema egzistenciju osim Božije egzistencije.”<sup>32</sup> Stoga su neki autori naglašavali “panenteizam se razlikuje od panteizma po tome što se kod panenteizma vjeruje da u Božijoj Biti postoji nešto što je transcendentno i nezavisno od svijeta.”<sup>33</sup> Panenteizam zastupa stav da je svijet emanacija Božija dok u isto vrijeme postoji jedan aspekt Božijeg života koji je u potpunosti odvojen, transcendentan i nezavisan od svijeta.<sup>34</sup> Panenteizam se bolje slaže s tradicionalnom teologijom te se smatra poveznicom panteizma i teizma, ili kako to neki kažu, sintezom toga dvoga.”<sup>35</sup>

U svakom slučaju škola Ibn Arebija i slijedeći njega gledište Mulla Sadre za razliku od panteizma nikada nisu prihvatili potpunu sličnost Boga i svijeta, u isto vrijeme dok govore o sličnosti (tešbihi), Boga smatraju transcendentnim od svijeta. Ibn Arebi je jasno istakao: “On je na položaju pojavljivanja (zuhur) identičan svakoj stvari ali nije identičan njima u njihovim bitima, On je čist i uzvišen od toga. Zapravo, On je On, a stvari su stvari.”<sup>36</sup> Na drugom mjestu Ibn Arebi navodi dva položaja i dvije presude za Boga: jedno je položaj transcendentnosti i ne postojanja relacije između Boga i stvorenja a drugo položaj sličnosti (tešbiha) i relacije između toga dvoga. “U vezi s Bogom postoje dvije presude, jedna je presuda koja je u vezi s položajem Njegove Zbilje i Biti a ova presuda nije ništa drugo nego negiranje postojanje odnosa i relacije između Njega i stvorenja, a druga presuda je vezana za položaj Božanstva (Rububijjet) što dovodi do postojanje relacije i odnosa između Njega i Njegovih stvorenja.”<sup>37</sup> Također, Ibn Arebija u *Fusus*u kazuje: “Iz jednog aspekta Bog jest stvorenja, stoga primite pouku, a iz jednog drugog aspekta Bog nije

<sup>28</sup> Levine, str. 2.

<sup>29</sup> Ibid, str. 143.

<sup>30</sup> *El-Hikmetul-mutealije*, sv. 2, str. 345.

<sup>31</sup> Ibid, fusnota Sebzevarija.

<sup>32</sup> Owen, str. 65.

<sup>33</sup> Ibid, str. 143.

<sup>34</sup> Levine, str. 11.

<sup>35</sup> Ford Lewis, “Pantheism vs Theism” in *Monist*, 80 (april 1997), str. 295.

<sup>36</sup> *El-Futubat*, sv. 2, str. 28. i 484.

<sup>37</sup> Ibid, sv. 4, str. 33. i 36.

stvorenja pa otriježite se. I sjedinjuj i odvajaj, zato što je Ona zbilja i jedna i mnoštvena tako da ne ostavlja mjesta ničemu drugome osim Sebi.”<sup>38</sup>

## 5. Dokazivost jednoće egzistencije sa stanovišta Ibn Arebija

U sjedinjenju i razlikovanju između položaja jednoće i mnoštva, Boga i stvorenja, postojanja i ništavila, pojavnog i mjesta pojavljivanja (ظاهر و مظهر), nutarnjeg i izvanjskog (باطن و ظاهر), nositelja imena i imena (مسمى و اسم) i transcendencije i uporedivosti / antropomorfizma (تنزيه و تشبيه), objelodanjuje se smetenost i začuđenost Ibn Arebija i sučeljavanje njegova stava s logičkim paradoksom. Zasigurno sud “Bog je isto što i stvorenja” niti je tautologija niti primarna predikacija stvari samoj njoj. S druge strane ustaljena predikacija je predikacija identičnosti kod koje su subjekt i predikat u jednom aspektu sjedinjeni dok su u drugom aspektu različiti, a aspekt po kojim su sjedinjeni razlikuje se od aspekta po kojem su različiti čime se sprečava pojava kontradiktornosti. Međutim, ako budemo poput Ibn Arebija vjerovali u jedinstvo a ne u sjedinjenje i ako budemo smatrali da su stvorenja [isto što i] Bog i da stvorenja nisu [isto što i] Bog i da u isto vrijeme ne postoji ništa drugo osim Boga, više ne možemo govoriti o ustaljenoj predikaciji ili identičnoj predikaciji nego ćemo se suočiti s paradoksom “on nije on” (هو لا هو). Prema riječima Ibn Arebija “u tom stanju rob shvati da je Bog on, a on nije.”<sup>39</sup> Na drugom mjestu smatra da se irfan zasniva na “on nije on”: “Božanska stvar uvijek se zasniva na ‘on nije on’, a ako to ne shvatiš tako, onda ga nisi nikako shvatio. *I ti nisi bacio, kada si bacio, nego je Allah bacio (Anfal, 17)*. Ovaj ajet isto je ono što smo mi rekli, dakle, on nije on. Na ovom mjestu

umovi onih koji se nisu osvjedočili zbilji onakva kakva ona jeste bivaju izloženi smetenosti.”<sup>40</sup> Stoga, “istina u vezi s pojavama je da za sve što si posredstvom bilo koje moći percipirao kažeš *ono i jest i nije*.”<sup>41</sup> Upravo sud “on nije on” uzrokuje smetenost uma: “Ako budeš motrio, naći ćeš da je veza svijeta s Bogom mjesto smetenosti, on nije on”<sup>42</sup>, zato što “na ovom mjestu osim Njega nema nikog i ničeg drugog i ne postoji osim Njega ni jedna druga zbilja, On je u pogledu bitka identičan stvorenjima... jer za Njega kažeš On nije On, ti nisi ti.”<sup>43</sup>

Ovo je ta ogromna stvar o kojoj Ibn Arebi osvještuje i ne nada se da će je razum pojmiti: “Osvijestio sam te u pogledu velike stvari – naravno ako se osvijestiš i ako je mogneš pojmiti – On je u položaju očitovanja identičan svakoj stvari, međutim, u bitima stvari nije im identičan.”<sup>44</sup> Ova ogromna stvar nije naizgled paradoksalna, nego je ona pravi paradoks, jer da je samo naizgled paradoksalna, onda bi nakon rješavanja paradoksa izgubila veličinu, čime ne bi bilo mjesta ni za smetenost. Paradoks nastaje iz toga što “Bog Uzvišeni objedinjuje suprotnosti, zapravo On je identičan suprotnostima. On je Prvi i Posljednji, Pojavni i Skriveni”<sup>45</sup>, a objedinjavanje suprotnih stvari neizbježno okončava u objedinjavanju i kontradiktornih stvari. Budući da se djelovanje razuma temelji na nemogućnosti objedinjavanja kontradiktornih stvari, onda je ova stvar na položaju ponad položaja razuma i ovu ogromnu stvar percipirati može samo arif koji postoji zahvaljujući Bogu i koji poput Boga objedinjuje suprotnosti, koji je prisutan na oba položaja, i na negaciji i na afirmaciji, i na transcendenciji i na antropomorfizmu: “Ebu Said Harraz je rekao: Bog nije spoznat osim po tome što objedinjuje suprotnosti.”<sup>46</sup> U svijetu,

<sup>38</sup> *Fusus el-bikem*, fassé Idris, str. 79.

<sup>39</sup> *El-Futubat*, sv. 2, str. 168.

<sup>40</sup> *Ibid*, sv. 2, str. 29. i 243.

<sup>41</sup> *Ibid*, sv. 2, str. 6. i 379.

<sup>42</sup> *Ibid*, sv. 2, str. 14. i 144.

<sup>43</sup> *Fusus el-bikem*, str. 76.

<sup>44</sup> *El-Futubat*, sv. 2, str. 484.

<sup>45</sup> *Ibid*, sv. 2, str. 476.

<sup>46</sup> *Ibid*, sv. 1, str. 184.



osim onih koji su Boga istinski spoznali, niko drugo ne može objediniti suprotnosti, jer Onaj po kojem oni jesu objedinjuje suprotnosti, a arife se spoznaje po Njemu.<sup>47</sup> Arif ovu stvar stiče srcem i posredstvom duhovnog osvjedočenja<sup>48</sup> a ne razumom. "Onaj koji se srcem svojim ne osvjedočuje emanacijama, poriče ih, jer, razum i druge moći ograničavaju, ali srce nije ograničeno i hitro se mijenja. Dakle, srce je upravo ona moć koja je ponad položaja razuma. Svaki čovjek ima razum, ali ova moć, koja je ponad položaja razuma, nije svakom darovana."<sup>49</sup>

Razlog smetenosti i nemoći razuma u ovoj dolini je to što razum mora da potvrdi jedinstvo uzroka i posljedice: "U teološkim znanostima ne postoji ni jedno pitanje koje bi bilo zamršenije od ovog pitanja... U egzistenciji ne postoji ništa drugo osim Boga, On je i Vladar i Onaj ko prima."<sup>50</sup> "Pogledaj stvar vezanu za egzistenciju kako je začuđujuća, da je onaj ko prima egzistenciju upravo je i onaj koji je daje."<sup>51</sup>

Upravo ovo sadržavanje oprečnosti ono je što ovo pitanje čini neobjašnjivim pa i nedokazivim: "Uistinu je o ovom pitanju teško pisati jer riječi ga ne mogu pojasniti, a zbog brzine promjena i oprečnosti njegovih presuda ne može biti ni predočavano. Ovo je pitanje poput riječi Božije: *i ti nisi bacio* (negacija) *kada si bacio* (afirmacija)."<sup>52</sup> Da bi se čovjek uvjerio u ovu stvar ostaju samo dva puta. Jedan je put duhovnog osvjedočenja podržan vjerom i vjerovanjem kao što je rekao Ibn Arebi: "Vidi kako je začuđujuća ova stvar koja sadržava sigurnu oprečnost, a vjerovanje u strane opreke u ovoj stvari je obavezno. Spoznaja ovoga putem duhovnog osvjedočenja – praćeno vjerovanjem u nju – predstavlja veliku podršku i snagu onome kojem je mogućnost duhovnog osvjedočenja data."<sup>53</sup> Put drugi svojstven je onima koji nemaju

pristupa duhovnom osvjedočenju a on je, kao prvo, priznanje da postoji položaj ponad položaja razuma, a kao drugo, prihvatanje posredstvom vjerskih tekstova postojanja položaja ponad položaja razuma. "Za ovakvu osobu potvrđivanjem Poslanika postaje bjelodano da ponad razuma i ponad onoga što se mišljenjem stječe postoji i druga stvar koja podaruje ono do čega racionalni dokazi ne mogu dobaciti i koju svi umovi zajedno smatraju nemogućom."<sup>54</sup> Dakle, nakon što shvati da razum ne može Boga opisati onako kako bi Ga trebao opisati, onda treba opis Boga čuti s Njegovog jezika: "Sa stanovišta irfana spoznaja Boga posredstvom razuma jeste spoznaja putem pretpostavki i nagađanja jer se njegovim dokazima može prigovoriti, dok je spoznaja Boga putem neospornog vjerskog teksta sigurna spoznaja i vjernik u njemu ne vidi ništa sumnjivo... Drugim riječima, Bog je taj koji Sebe predstavlja svojim robovima jer On sam sebe bolje poznaje nego što ga poznaju Njegovi robovi. Znanje o Bogu putem vjere je da znamo da On objedinjuje transcendentnost i uporedivost (tešbih), a ovakvo što, 'naime objedinjavanje kontradiktornih stvari u subjektu i kod onoga o kojem se sud donosi', iz aspekta racionalnih dokaza nije dopušteno. Prema tome, stvorenja Božija ne donose sud o Bogu. A razum, mišljenje i racionalno promišljanje također su Božija stvorenja."<sup>55</sup>

Sušтина priče je da irfan i Kur'an potvrđuju jednoću egzistencije posredstvom srca i vjere, međutim, ne prati ih demonstrativni dokaz posredstvom razuma. Jednoća egzistencije saglasna je samo s vjerovanjem i predanošću srcem i vjerom. "Dakle, saznali smo da ovdje postoji položaj ponad položaja razmišljanja koji robu daruje neke stvari... stvari koja su na temelju mišljenja nemoguća i

<sup>47</sup> Ibid, sv. 3, str. 369.

<sup>48</sup> Ibid, sv. 1, str. 21. i 162.

<sup>49</sup> Ibid, sv. 1, str. 289.

<sup>50</sup> Ibid, sv. 2, str. 1. i 216.

<sup>51</sup> Ibid, sv. 1, str. 13. i 702.

<sup>52</sup> Ibid, sv. 2, str. 216. Začuđujuće je to što je uprkos neobjašnjivosti ovog pitanja Ibn Arebi o tome napisao nekoliko hiljada stranica! Možda je ovo jedan od primjera u kojima se arif bavi objedinjavanjem suprotnih stvari. Načelno, egzistencija arifa predstavlja paradoks "on nije on", a da ne govorimo o njegovim savršenstvima. Ibn Arebijev život i djela u cijelosti se zasnivaju upravo na sudu "on nije on" što se da primijetiti i vremenu njegove mladost kada se susreo s Ibn Rušdom. On naspram ovog velikog filozofa, čija je filozofija u cijelosti bila utemeljena na principu identičnosti "on je on", zastupa stav "on nije on": "On mi reče: 'Da', pa mu ja rekoh: 'Da.' I uveća mu se radost zbog moga razumijevanje njega. Zatim sam primijetio ono što ga je radovalo pa sam mu rekao: 'Ne.' On postaje potišten, promijenjen mu se boja te posumnja u ono što ima kod sebe." *El-Futubat*, sv. 1, str. 1 i 154. Ovo je suočavanje irfana s Ibn Rušdomovom filozofijom, međutim o suočavanju Mulla Sadri-ne filozofije s ovim paradoksom govorit ćemo kasnije.

<sup>53</sup> Ibid, sv. 2, str. 31. i 635.

<sup>54</sup> Ibid, sv. 1, str. 1. i 288.

<sup>55</sup> Ibid, sv. 1, str. 31. i 597.

koje razum posredstvom razmišljanja smatra nemogućim. Ali, upravo ovaj razum, kada to dolazi od Boga, smatra ga ispravnom zbiljom a da mu se ne dokine status nemogućnosti ili da je to presuda racionalno nemoguća.<sup>56</sup> Na drugom mjestu Ibn Arebi kaže: “Kada se položaj koji je iznad položaja razuma posredstvom vjerovjesništva otkrio, skupina arifa preduzela je na temelju vjerovanja duhovno putovanje ka tom položaju i darovano im je otkrovenje kojeg je razum posredstvom misli smatrao nemogućim.”<sup>57</sup>

Sada je na red došlo pitanje: Šta reći za sve ovo insistiranje Ibn Arebija da je položaj jednoće egzistencije položaj ponad položaja razuma i da je paradoksalan? Moguće je ponuditi nekoliko objašnjenja:

1. Da vjerujemo da se Ibn Arebi prilikom izvještavanja o vlastitom duhovnom osvjedočenju pogrešno izražavao, te je zapao u paradoks, a inače jednoća egzistencije nije paradoksalna stvar.
2. Ono što je Muhjiddin rekao da smatramo pjesničkim fantaziranjem ili demagogijom koja nema nikakvo istinsko značenje zbog čega se i ne uklapa u pravila logike.
3. Da jednoću egzistencije smatramo teorijom koja je naizgled paradoksalna. Dakle, njena paradoksalnost je samo površna pa otkrivanjem različitih aspekata ove teorije možemo otkloniti aspekt jednoće čime ćemo otkloniti i paradoks. Dakle, da obavimo posao kojeg Ibn Arebi zbog uronuća u položaju otkrovenja i duhovnog osvjedočenja nije htio, ili zbog nedovoljne upućenosti u filozofske i racionalne rasprave nije mogao, uraditi.<sup>58</sup>
4. Da jednoću egzistencije smatramo teorijom koja ima značenje

i da vjerujemo kako je prema Ibn Arebiju iznošenje racionalno-demonstrativnog argumenta za dokazivanje jednoće egzistencije nemoguće, a ne da se za dokazivanje nemogućnosti jednoće egzistencije može predočiti racionalni demonstrativni dokaz.

5. Da se pridružimo Stejsu (Stace) u tvrdnji da je irfan (gnoza) ponad razuma i izvan okrilja razuma, gdje svaka interpretacija o jednoći egzistencije jasno predstavlja logički paradoks, tako da su kontradiktornosti o kojima Ibn Arebi govori sa stanovišta logike nerješivi. Ibn Arebi i njemu slični kada izvještavaju o onome što su našli kroz duhovno osvjedočenje i izvjesno znanje (hakku-l-jaqin) govore istinu. “Bez sumnje značenje onoga što kažu neki: ‘ili im je iskustvo ponad položaja razuma’, jest da je ponad logike i demonstrativnog argumenta i svaki pokušaj kojim se posredstvom logičkih i jezičkih uređivanja nastoji otkloniti ili pojasniti ekstatičke iskaze arifa, usmjeren ka svođenju irfana do razine običnog, pučkog razuma i negiranju specifične odlike irfana po kojoj se od drugih razlikuje i spuštanju irfana na nivo svakodnevnih iskustava.”<sup>59</sup>

U svakom slučaju, jedna skupina među sljedbenicima Ibn Arebija prihvatila je treće objašnjenje te je nastojala da u prilog teorije jednoće egzistencije ponudi demonstrativni argument. Međutim, većina argumenata koja su ponudena nisu lišena brkanja između pojma i primjera egzistencije. Naime, obično su se, umjesto da se bave dokazivanjem jedinstva primjera egzistencije, bavili dokazivanjem jedinstva pojma egzistencije.<sup>59</sup> Sve dok se nije pojavio

<sup>56</sup> Ibid, sv. 2, str. 114. Ibn Arebi ovdje ponovo naglašava nedokazivost jedinstva bitka, smatrajući irfanske stvari dvojakim: prvo, stvari koja se mogu pojasniti ali ne mogu dokazati (poput naše teme o kojoj raspravljamo), drugo stvari koja se čak ne mogu ni pojasniti.

<sup>57</sup> Ibid, sv. 1, str. 184.

<sup>58</sup> U ovom slučaju Ibn Arebija treba smatrati “nijemim sanjačem” koji ne može izvještavati o onome što je sanjao, a druge onima koji ne mogu čuti i vidjeti.

<sup>59</sup> Stace, *Erfan wa felsefe*, prijevod Behaüddin Horremšahi, Soroš, 1375, Fasle erfän wa manteq.





Mulla Sadra, nikom nije u potpunosti uspjelo posredstvom demonstrativnog argumenta dokazati jednoću egzistencije koju je Ibn Arebi smatrao nečim što je i irfansko i kur'ansko učenje.

### 6. Mulla Sadra i dokazivost jednoće egzistencije

Kao prvo, Mulla Sadra prvo dokazuje činjenicu da demonstrativni argument kao sigurno znanje (ilmu-l-jaqin) nikada ne može biti u sukobu s irfanom (čija sigurnost dolazi iz izravnog osvjedočenja).<sup>61</sup> Zato što je sigurnost svjetlo a svjetlo nikada nije u sukobu s drugim svjetlom i nije mu suprotno. Kao drugo, Mulla Sadra bivanje položajem ponad položaja razuma interpretira na način da je to pitanje zbog krajnje časti i uzvišenosti koje ima izvan dohvata razuma, a ne da ga razum negira zato što je paradoksalno. "Da, postoje neke razine savršenstva spoznaje koje je zbog njihove uzvišenosti zdrav razum – koji je nastanjen u svijetu prirode i nije poduzeo selidbu u svijet tajni – nemoćan percipirati. A nije tako da postoje neka pitanja vezana za zbilju i da ih zdrav razum i ispravna misao negira te presuđuju o njihovu neispravnost."<sup>62</sup> Upravo na ovom mjestu kao svjedoka poziva Gazalija, koji pravi razliku između onoga što razum smatra nemogućim i onoga što ne može dohvatiti: "Znaj da na položaju velajeta i irfana ne postoji ništa što bi razum presudio da je nemoguće. Da, moguće je da se na položaju velajeta razotkrije spoznaja koju razum ne može pojmiti, naime, da je razum sam ne može pojmiti. A onaj ko ne može praviti razliku između onoga što razum smatra nemogućim i onoga do čega razum ne može doprijeti i ne zaslužuje da se s njim raspravlja i vodi dijalog."<sup>63</sup>

Prema ovom stavu jednoća egzistencije jeste tajna koju razum ne

može shvatiti zbog svoje manjkavosti, međutim, nije to tajna koja se zbog paradoksalnosti ne slaže s razumom. Primjera radi, razum ne može shvatiti Božiju beskonačnost jer je ograničen i nesposoban da obuhvati beskonačno. Međutim, bivanje Boga beskonačnim nije paradoksalno. S druge strane, razum ne može pojmiti kvadratni krug i smatra ga ne mogućim zato što je ovaj pojam paradoksalan.

Kao treće, Mulla Sadra je uvjeren da razum ne može pojmiti ovo pitanje, ali ga pomoću potpore Božanskog svjetla može shvatiti, kao što su vjetrovjesnici i evlije sposobni za takvo što: "Položaj posebnog jednobojstva, koji pripada odabranicima među Bogu posvećenima (ehlullah), jeste položaj ponad položaja racionalnog promišljanja čije oči još nisu prosvijetljene svjetlom Božanske upute. Zbog toga je Bogu posvećenima teško objasniti i tumačiti ga na način koji će se slagati sa znanjem onih koji se koriste zvaničnim racionalnim naukama."<sup>64</sup>

Kao četvrto, ako ambicije urode plodom, bit će formiran demonstrativni argument u prilog dokazivanja jednoće egzistencije, pod uvjetom da se na prvom koraku razum prosvijetli Božanskim svjetlom, a na drugom da se prihvaćena misao i postojeća mudrost prošire toliko da se može pojasniti jednoća egzistencije. Mulla Sadra je bio uspješan u oba područja. Posebno na drugom području, posredstvom uspostavljanja načela i osnova transcendentne filozofije, Mulla Sadra je postigao ogroman uspjeh. Kao što smo vidjeli, od samog početka djela *Asfar* i rasprave o egzistenciji on nije imao drugog cilja osim pojašnjavanja i dokazivanja jednoće egzistencije.<sup>65</sup> U ovom nastojanju, suprotno mišljenju Stejsa, nije spustio irfan na niže razine već je uzdigao i uzvisio mudrost i filozofiju. U *Šarhe Hidaje Esirije* Mulla Sadra

<sup>60</sup> Dževadi Amoli, Abdullah, *Rahik mahtum*, Merkeze nešre Esra', 1. dio 1. sveska, 1375, str. 493.

<sup>61</sup> *Hikmetu-l-mutealije*, sv. 2, str. 315.

<sup>62</sup> *Ibid*, sv. 2, str. 322.

<sup>63</sup> *Ibid*.

<sup>64</sup> *Ibid*, sv. 2, str. 337.

<sup>65</sup> *Ibid*, sv. 1, str. 71.

je rekao: "U vezi jednoće egzistencije rečeno je da je njegovo razumijevanje položaj iznad položaja razuma, međutim, ja poznajem nekoga od siromaha koji vjeruje da se ovo pitanje može razumjeti na položaju razuma i on je za dokazivanje ovog pitanja u nekim svojim knjigama i poslanicama ponudio demonstrativne argumente."<sup>66</sup> Pod "ovim siromahom" ne misli ni na kog drugog osim na samog sebe koji je kako smo vidjeli na početku prvog sveska *Asfara* obećao da će ponuditi demonstrativni argument za dokazivanja ovog pitanja,<sup>67</sup> što je na kraju rasprave o kauzalitetu i ispunio.<sup>68</sup>

Kao peto, Mulla Sadra je ovdje ponudio dva demonstrativna argumenta: jedan putem analize pitanja kauzaliteta, a drugi putem udublivanja u načelo "ne složena / prosta zbilja je isto što i sve stvari" (بسيط الحقيقة كل اشياء). Ukratko, jednoća egzistencije za Mulla Sadru nije položaj ponad položaja razuma, nego se poimanje ovog pitanja tiče posebnog stepena razuma kojeg ne postižu razumi koji nisu zdravi i koji su zarobljeni u okviru zvanične konvencionalne misli. U svakom slučaju, pitanje jednoće egzistencije u položaju je razuma i njegova paradoksalnost samo je takva naizgled, a s brojnošću njegovih aspekata rješiva je i njegova paradoksalnost.<sup>69</sup>

## 7. Prvi dokaz Mulla Sadre za jednoću egzistencije

Prvi demonstrativni argument utemeljen je na tumačenju kauzaliteta kao emanacije. Sažetak argumenta glasi:

1. Uzvišeni Bog jedini je realni uzrok svijeta, a sav svijet i sve što nije On Njegove su posljedice.
2. Posljedičnost (معلولیت) je identično što i bit posljedice (علت), jer ako posljedičnost i potrebitost

(biti siromah u pogledu egzistencije) ne bi bili identični njenoj biti, tada bi potrebitost za posljedicu bio akcident, što opet znači da u svojoj biti ne bi bila potrebna, a to je oprečno pretpostavci.

3. Ono čija je bit isto što i posljedičnost nema nikakvu zbilju po sebi, drugim riječima, ono je ništa i isto je što i ovisnost o uzroku, i u konačnici ono je samo očitovanje i emanacija uzroka.
4. Dakle, sve osim Boga su očitovanja (zuhur) Uzvišenog Boga koji po sebi nemaju nikakvu zbilju.
5. Očitovanje (zuhur) neke stvari pripada licu (vedžh) te stvari.
6. Na kraju, svijet nema drugu zbilju osim Uzvišenog Boga. Dakle, svijet je upravo On i stvorenja su Istina.<sup>70</sup>

U ovom demonstrativnom argumentu kontradikcija i paradoks javljaju se samo u petoj premisi, u tome da očitovanje A jest A. Kako bi otklonio kontradikciju, pored inovacija koje je unio u filozofiju, Mulla Sadra mijenja i logiku koja je sredstvo interpretacije mudrosti. U sudu "očitovanje A je A", suprotno mišljenju Ibn Arebija, ne suočavamo se s paradoksom "on nije on", već imamo posla s jednom vrstom identične predikacije (حمل هو هو) koja nije ni primarna (حمل اولی) niti ustaljena predikacija (حمل شایع), nego je riječ o predicanju onoga ko se pojavljuje (مظهر) mjestu pojavljivanja (ظاهر): "Kod primarne predikacije jedinstvo dvije strane je pozicionirano oko središta šastva (esencije) i pojma, a kod ustaljene predikacije jedinstvo dvije strane odnosi se na područje egzistencije. Dok se kod posljednje predikacije jedinstvo ostvaruje između pojave (نمود) i očitovanja (ظهور), što nije ni pojam, ni šastvo, ni egzistencija."<sup>71</sup>

<sup>66</sup> *Šarh Hidajetu-l-Esirije*, Bidar, Qom, bita, str. 288.

<sup>67</sup> *El-Asfar*, sv. 1, str. 71.

<sup>68</sup> *Ibid*, sv. 2, str. 292.

<sup>69</sup> Autor ovog članka vjeruje da se četvrti stav naime teorija Stacea više slaže s objašnjenjima Ibn Arebija.

<sup>70</sup> *El-Asfar*, sv. 2, str. 299-300.

<sup>71</sup> *Rabik mahtum*, bahše pendžom ez dželde dovnam, str. 65-68. Naravno da ova predikacija nije ni predikacija hakikata i rakikata (zbilja i razrijeđeno, oslabljeno) zato što je kod predikacije hakikat i rakikat središte predikacije u rukama subjekta gdje i dalje između uzroka i posljedice (subjekta i predikata) postoji dvojnost takva da uzrok posjeduje savršenstva posljedice; dakle, može se reći da je (uzrok) isto što i posljedica i obratno, kada imamo broj sto sigurno imamo i devedeset. Stoga se devedeset može prediciirati stotinu. Ali, i ova vrsta predikacije, koja se svrstava među Mulla Sadrine inovacije, može biti sredstvo za pojašnjenje gradiranosti bitka a ne za "jedinstvo bitka".



Ovakav pristup razumijevanju jedinstva egzistencije putem kauzaliteta nije promakao ni Ibn Arebijevoj pažnji o čemu on i govori na nekoliko mjesta: “Duboko zadubljenim dokazano je da u kući egzistencije ne postoji ništa drugo osim Boga, a mi, koliko god da jesmo, ipak naše postojanje je po Njemu, a onaj čija je egzistencija po drugome je poput *ništa*.”<sup>72</sup> Međutim, važno je istaći da Ibn Arebi, kao prvo, nije uspio veliku premisu “onaj čija je egzistencija po drugome je poput *ništa*” dokazati posredstvom demonstrativnog argumenta kao što je to učinio Mulla Sadra, i kao drugo, u pokušaju pomirenja iskaza “stvorenja su Bog” i “Bog je stvorenja” nalazi da je razum smeten i suočen s paradoksom. Mulla Sadraov odgovor je da između ova dva iskaza nema kontradikcije zato što nemaju istu predikaciju. U iskazu “stvorenja su Bog” predikacija je između onog ko je pojava (zahir) s mjestom predikacije (mazhar), a u iskazu “stvorenja nisu Bog” predikacija po ustaljenoj predikaciji i po pravilu “negacija suda usljed ne postojanja subjekta”.<sup>73</sup>

Zapadni mislioci iznijeli su drugo objašnjenje ovog argumenta kojim su nastojali dokazati panteizam i jedinstvo svijeta i Boga. Ovaj argument postao je poznat kao argument zavisnosti (The Dependency Argument). Sažetak ovog argumenta glasi:

1. Bog je uzrok svijeta, a svijet je Njegova posljedica.
2. Posljedica i u nastanku i u opstanku ima potrebu za uzrokom te ne može opstati bez uzroka.
3. Kada god X u svim trenucima svoga postojanja opstoji po C u tom slučaju X nije ništa drugo nego lice, ili položaj i spuštena razina C.
4. Na kraju, svijet je pojavljivanje i emanacija Boga i nije nešto što bi bilo odvojeno od Njega.<sup>74</sup>

Svakako, navedeni autor za treću premisu nije ponudio demonstrativni argument nego se zadovoljio isključivo s usporedbom veze između duše i njenih moći i djelovanja, zatim je krenuo s pojašnjavanjem ovog pitanja.

S druge strane, jedna skupina je navodeći anulirajuće primjere nastojala osporiti pravilo koje se navodi u trećoj premisi: “Primjera radi, kada pijemo vodu iz neke slavine, voda teče sve dok pritišćemo ručicu. Što znači da je drugo uzrok prvome. Međutim, da li je tečenje vode emanacija i očitovanje pritiskanja ručice?”<sup>75</sup> Naravno, više je nego jasno da se ovdje brka između uzroka darovatelja egzistencije (Božanskog djelatnika) i prirodnog uzroka (prirodnog djelatnika).

## 8. Drugi dokaz Mulla Sadre za jednoću egzistencije

Drugi demonstrativni argument Mulla Sadre o personalnoj jednoći egzistencije naveden je na kraju rasprave o kauzalitetu pod naslovom “Fi zikri nemeti aher min el-burhani ala enne vadžibu-l-vudžudi ferdanijju-z-zat tammu-l-hakikati la jahrudžu min haqiqatihi šej’un mine-l-ešja”.<sup>76</sup> On se u ovom argumentu koristi načelom “nesložena zbilja”. Jednostavni oblik ovog argumenta je:

1. Uzvišeni Bog je Nužna egzistencija.
2. Svaka Nužna egzistencija jeste zbilja koja nije složena i s aspekta egzistencije je beskonačna.
3. Nijedno beskonačno ne ostavlja mjesta za drugo i za ono što nije on.
4. Dakle, Uzvišeni Bog u pogledu egzistencije ne ostavlja mjesta ničemu drugome što nije On. Što znači, Uzvišeni Bog postoji, a sve ono što nije On, ne postoji.

Ovaj argument se u *Asfaru* navodi na sljedeći način: “Znaj da je Nužna

<sup>72</sup> *El-Futubat*, sv. 1, str. 279.

<sup>73</sup> Prema mišljenju autora ovog članka, ni ovo objašnjenje ne može otkloniti kontradikcija, zato što okončava u prihvatanju posrednika između bitka i ništa. Ova rasprava zahtijeva drugu priliku a autor se nada da će je imati.

<sup>74</sup> Robert Oakes, “Does Traditional Theism Entail Pantheism”, *American Philosophical Quarterly*, 20 (1983), str. 167-73.

<sup>75</sup> Levine, str. 149-151.

<sup>76</sup> *El-Asfar*, sv. 2, في ذكر نمط آخر، من البرهان على ان واجب فرداني الذات تام الحقيقة لا يخرج من الحقيقة شيء من الاشياء str. 368.

egzistencija na vrhuncu nesloženosti nesložene zbilje, a svaka nesložena zbilja kao takva jeste sve stvari. Dakle, Nužna egzistencija je sve stvari i nijedna stvar nije izvan Njegove egzistencije.”<sup>77</sup> Ovaj argument u *Šarh Usuli Kafi* Mulla Sadra donosi u drugom obliku: “Uzvišeni vid jednobojstva (tevhid-e arši): Znaj da je Bit Uzvišenog Boga zbilja beskonačne i neograničene egzistencije. Ništavilo nije pomiješano sa zbiljom egzistencije. Dakle, nužno, egzistencija svake stvari je po Njemu, a On je egzistencija svih stvari.”<sup>78</sup>

Ovaj argument korišten je u različitim oblicima kako bi se dokazao panteizam i negiralo odvojenost Boga i svijeta. Spinoza i njegovi sljedbenici pokazali su toliko zanimanja za ovaj argument da su neki Zapadni mislioci o ovom pitanju rekli: “Ako bi Bog bio individualizirana egzistencija uporedo s drugim bićima, tada bi bio ograničen i, kao što je Spinoza rekao, ako prihvatimo stav tradicionalista o odvojenosti Boga i stvorenja i Boga budemo smatrali stvoriteljem svijeta a svijet stvorenjem, time beskonačnost Božija biva dovedena u pitanje.”<sup>79</sup> U svakom slučaju, oni su ponudili argument putem beskonačnosti Boga kako bi dokazali ispravnost panteizma koji je postao poznat kao “argument beskonačnosti” i koji je dosta sličan argumentu Mulla Sadre.

Neki su pokušali okrnjiti ovaj argument, a drugi su ga nastojali učvrstiti. Oni koji su ga pokušavali opovrgnuti navodili su primjere kojim su nastojali dokinuti njegovu veliku premisu koja glasi: “Nijedno beskonačno ne ostavlja mjesta za drugo i za ono što nije on.” Primjera radi, u tradicionalnoj teologiji smatra se da su Božija moć i znanje beskonačni. Naime, On posjeduje svu moć i znanje koje bi neko mogao imati, i On sam posjeduje svu moć i znanje koju bi drugi mogli imati. Međutim,

ovo ne zahtijeva da On bude jedini i isključivi Moćni i Znalac tako da drugi nemaju znanja i moći.”<sup>80</sup> Dakle, ako kažemo Bog posjeduje sva egzistencijalna savršenstva drugih bića i to budemo interpretirali na ovaj način, to nužno ne znači da druga bića nemaju nikakvo egzistencijalno savršenstvo i da ih samo Bog posjeduje.

Odgovor je da se ovdje raspravlja o beskonačnosti egzistencije, a prema primarnosti / fundamentalnosti i nesloženosti egzistencije, ako je beskonačna egzistencija nesložena i ako egzistencijalno savršenstvo nije nešto što je odvojeno od egzistencije, onda nema smisla da ovaj beskonačni posjeduje ostala savršenstva stvari na način “neidentične predikacije” (ذو هو) već ih posjeduje na način “identične predikacije” (هو هو). Neke pristalice transcendentne filozofije ovo pojašnjavaju na način: “Pravilo nesložena zbilja može se koncipirati na dva načina. Prvi način: Nesložena zbilja posjeduje sva savršenstva drugih bića, a čista je od njihovih manjkavosti. Ovakvo koncipiranje više se slaže s gradiranošću egzistencije. ‘Ono što svi lijepi imaju Ti sam sve to imaš.’ Drugi način: Nesložena zbilja i Nužna egzistencija posjeduje sva savršenstva. Što znači, sve što je savršenstvo pripada Njemu... Koncipiranje pravila nesložena zbilja na kraju rasprave o kauzalitetu bolje se slaže s drugim objašnjenjem, naime, individualnom jednoćom egzistencije... Ovo poglavlje sadržava potpoglavlje i drugi način pojašnjenja o tome da je Nužni bitak Jedinstvena bit (ferdaniiju-z-zat) i Potpuna zbilja (tammu-l-hakikati), te svjedoči i to da se pod ‘zbilja ni jedne stvari nije izvan Nužnog’ misli na značenje koje je slično značenju ‘negacija suda usljed nepostojanja subjekta’.”<sup>81</sup> Ustvari pravilo nesloženost zbilje posredstvom drugog objašnjenja

<sup>77</sup> *El-Asfar*, sv. 2, str. 368.

<sup>78</sup> *Šarh Usuli Kafi*, mektebetu-l-mahmudijje, Tehran, 1391. lun, str. 336.

<sup>79</sup> Robert Oakes, “The Devine Infinty”, *Monist*, 80 (april, 1997), str. 251-66.

<sup>80</sup> Ibid.

<sup>81</sup> *Rahiku-l-mahum*, 5. dio 2. sve-ska, str. 336.



poprima oblik *nesložena zbilja* isto je što su i stvari, a nije ni jedna od njih.<sup>82</sup>

Nije na odmet reći da, prema onome što su na Zapadu rekli u vezi s argumentom o beskonačnosti, Bog nije jedno različito i odvojeno biće pored ostalih bića, već Bog uopće nije individualizirana osoba. Kao što su jasno istakli: "jedan od temeljnih pojmova panteizma koji panteizam diferencira od tradicionalne teologije jeste da Bog sa stanovišta panteizma nije pojedinačan i individualiziran (individualized), onda svakako nije ni persona ili sličan čovjeku (personal)."<sup>83</sup> Odavde postaje jasna još jedna važna razlika između Ibn Arebijeve škole i panteizma. Kao što smo vidjeli, Jedan i Apsolutno u kojeg panteizam vjeruje i koji sadržava

sve stvari ni u kom slučaju niti je individualiziran niti je sličan čovjeku<sup>84</sup>, dok Jedan kojeg Mulla Sadra dokazuje jeste Jedan i Individualiziran, jer se govori o ograničenosti egzistencije i bića na jednu zbilju koja ima personalno jedinstvo. Ibn Arebijev Bog, također, pored toga što je individualiziran, jako je sličan čovjeku, s kojim Ibn Arebi u svojim djelima razgovora, s Njim razmjenjuje nježnosti, a u svojoj poeziji Mu iskazuje ljubav. Bog koji na vrhuncu transcendentnosti prihvaća sve atribute stvorenja i o Sebi izvještava s riječju "Ja", pa čak atribute kao što su srdžba, zadovoljstvo, ljutnja, radost, pa čak i smijeh i glad i žeđ i bolest dovodi u vezi sa Sobom.<sup>85</sup>

S perzijskog preveo: Akbaš Lutfi

<sup>82</sup> Ibid, str. 106.

<sup>83</sup> Ford, str. 286.

<sup>84</sup> Levine, str. 2.

<sup>85</sup> *El-Futuhāt*, sv. 3, str. 583.

### The Unity of Being and its Logical Demonstrability from Ibn 'Arabi's and Mulla Sadra's Point of View

The unity of existence (*wahdatul-wujud*) represents the fundamental teaching of Ibn Arabi's gnosticism (*irfan*). Also, at the peak of his transcendental philosophy, Mulla Sadra reaches the unity of existence through the gradation of being (existence). With regard to the definition of the unity of existence, there are disagreements in the East and in the West. In the West, the philosophical teaching of pantheism is compared with this theory and sometimes considered as its equivalent. This paper discusses two fundamental differences between these two viewpoints. On one hand, Ibn Arabi believes that reason cannot understand the unity of existence through philosophical arguments, because with rational explanations of this issue we fall into an unsolved paradox. Therefore, according to Ibn Arabi, this theory occupies the position that is above the position of reason. However, Mulla Sadra holds that this theory occupies the position of reason, whereby, in order to prove it, he formed two demonstrative arguments: one by analyzing the issue of causality, and the other by pondering about the simplicity of being principle (*بسيط حقيقته*). In the process of proving pantheism, these two demonstrative arguments were the object of interest of Western thinkers. They have presented different forms of this argument: the dependency argument and the infinity argument, which were discussed. This paper first examines the arbitration between Ibn Arabi and Mulla Sadra in terms of the possibility to prove the unity of existence, whereupon the two aforementioned arguments of Mulla Sadra are compared with the Western arguments about this issue and critically analyzed.