



Muhammed Mehdi Gordžijan¹

Mehdi Babaji al-Muširi²

S perzijskog preveo Akbaš Lutfi

Egzistencijalni i epistemološki položaj čovjekovog razuma s gledišta Ibn Arebija³

Sažetak

Kad je riječ o leksičkom značenju pojma *razum* (عقل), njegove odlike i zahtjevi po biti zajednički su svim racionalnim bićima, počevši od Prvog intelekta pa sve do moći čovjekova razuma. Upravo iz ovog razloga, kad govori o razumu, Ibn Arebi na umu ima njegovo leksičko značenje. Razum čovjeka nastao je kao emanacija i isijavanje Prvog intelekta. Sukladno tome, zbilje ljudskih razuma su, kao i Prvi intelekt, iz vrste svjetlosti i ponad materije. Brojnost i razlike ljudskih razuma počivaju na materiji koja je primatelj (قابل), a ne na činitelju (فاعل) koji ih isijava. Čovjekov razum ima dvije dimenzije. Praktičnu, koja se odnosi na kontrolu životinjskih nagona i njihovo upućivanje na vjerozakonom dozvoljena mjesta te na pozivanje dobru i sprečavanje od činjenja lošeg, i spekulativnu, zahvaljujući kojoj je razum jedna od perceptivnih moći čovjeka, sredstvo, put ili izvor spoznaje zbilje. Suština razuma je svjetlost i percepcija i on poput svjetlosti razotkriva i rasvjetljava druge i zbog toga može dokučiti zbilju u granicama svojih mogućnosti. Razum novu spoznaju stječe ili putem moći razmišljanja (razum koji motri) ili putem darivanja zbilje i spoznaje od Boga Uzvišenog koje on prima (razum koji prihvata).

Ključne riječi: razum, prvi intelekt, spekulativni razum, spoznaja, Ibn Arebi.

¹ Profesor na katedri za filozofiju i kelam na Univerzitetu "Bakirul-ulum, a.s."

² Član Naučnog vijeća Naučnoistraživačkog instituta "Imam Homeini".

³ Rad je preuzet iz naučnoistraživačkog časopisa *Ājine hikmet*, godina 10, 1397, br. 36, str. 167-190.

Leksičko značenje pojma razum

S obzirom na to da razum kao jedan od značajnih izvora i sredstava čovjekove spoznaje ima važno mjesto u islamskoj filozofiji i gnozi, neophodno je spoznati njegovo značenje i zbilju. Osnova riječi *a-q-l* (عقل) u leksikonu ima značenje *zatočiti* i *spriječiti* – poput vezivanja kamile užetom, što se naziva *iqāl* (عقال), te *percipiranje* i *čuvanje*. Tako je razumna osoba ona koja sebe sprečava u činjenju pokuđenih djela i izgovaranju pokuđenih riječi ili je osoba koja obuhvata i okuplja svoje postupke i misli. Razum su nazvali razumom zato što on svog vlasnika čuva od uništenja i propasti (Ibn Manzur, 1414. h, 11: 854), (Fujumi, 1414. h, 422), (Ibn Faris, 1404. h, 4: 69-70), (Ferahidi, 1409. h, 1: 159). Leksikografi su pojmove *neznanje* i *tupost* naveli kao suprotnost razumu. Prema tome, osnovno značenje razuma je zatočiti, spriječiti, ograničiti, čuvati, primiti i pohraniti, dok su njegova popratna značenja planirati, razlikovati, obuhvatiti, okupljati i utvrditi stanje.

Ovaj termin se u filozofiji i gnozi koristi za biće koje je i u pogledu biti i u pogledu djelovanja ponad materije; kako je rečeno, prvo nematerijalno biće (موجود ابداعي) koje je Bog emanirao jeste Prvi intelekt (عقل اول). Također, termin razum se upotrebljava i za jednu od moći čovjekove duše obdarene razumom, a nekad i za samu dušu. U svakom slučaju, ono što je na ovom mjestu važno jeste imenovanje s obzirom na leksičko značenje. Dakle, razum su nazvali ovim imenom stoga što ono što dobija od Boga on percipira, prima i pohranjuje, tako da je razum, kad je riječ o čuvanju carstva svijeta ili duše, poput užeta kojim se vezuje životinja (Ibn Arebi, 1336: 157). Ono što značenje razuma i njegova zbilja podrazumijevaju jest ograničavanje, a to ograničavanje i uvjetovanje najprije se manifestiraju kod Prvog intelekta tako što je ograničio svjetlost apsolutne emanacije. Uzvišeni Bog mu je rekao: “Piši!”, što znači “ograniči i okupi Moje znanje o stvaranju Mojih stvorenja do Sudnjeg dana” (Muiduddin Džundi, 1423: 472). Dakle, Prvi intelekt je prva supstanca koja je egzistenciju i znanje uzela i primila od Boga, i ono što joj stiže od Skrivenog bitka (حضرت غيب) ona percipira i čuva. Upravo iz ovog razloga nazvali su ga

Prvim intelektom (Kašani, 1426, 2: 408-525) ili *razumom* s obzirom na to da prima, pohranjuje i nabraja Božija imena i profinjenosti postojanja (Ibn Turke, 1387, 2: 569). Naravno da Prvi intelekt s obzirom na različita gledišta ima i druge nazive. Tako se, iz aspekta onoga što piše, naziva *Perom* ili *Kalemom*, a iz aspekta upravljanja i raspolaganja svijetom, naziva se *Duhom* ili *Ruhom* (Ibn Arebi, 1336: 53).

Glede rečenog, postalo je jasno da su bitske odlike i zahtjevi zbilje razuma: bivanje ponad materije i materijalnosti, ograničavanje i postavljanje granice, percipiranje i razmišljanje, zatočenje i primanje i pohranjivanje, sprečavanje, čuvanje, okupljanje i planiranje. Ove odlike su zajedničke svim racionalnim bićima počevši od Prvog intelekta pa do moći čovjekova razuma. Iz ovog razloga Ibn Arebi kad govori o razumu kao o jednoj od moći čovjekove duše obdarene razumom, obraća pažnju na leksičko značenje tog pojma (vidi: Ibn Arebi, 2: 291, 3: 350, bez datuma) te kaže:

أما العقل فهو أن يعقل عن الله ما يريد الله منه في خطابه إياه في نفسه بما يلهمه أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ومن قيد وجوده بوجود خالقه فقد عقل نفسه إذ العقل مأخوذ من عقال الدابة و على الحقيقة عقال الدابة مأخوذ من العقل.

“Što se tiče razuma, on kroz obraćanje Boga njemu putem Božijeg nadahnuća ili putem govora Njegovog Poslanika, s.a.v.a., o Bogu umuje ono što Bog od njega želi. Onaj ko ograniči svoje postojanje postojanjem Stvoritelja zaista je umovao sebe, zato što je pojam razum preuzet od pojma vezivanje životinje, a ustvari vezivanje životinje je uzeto iz pojma razum.” (Ibidem, 1: 552)

Kako se može vidjeti, Ibn Arebi ovdje razum promatra u njegovom leksičkom značenju te ga smatra zbiljom koja umuje i promišlja o onome što Bog želi ili zbiljom koja sebe ograničava onim što je želja Božija. Iz riječi “on od Boga umuje ono što Bog od njega želi” moguće je izvesti oba značenja, a u nastavku, na osnovu leksičkog značenja pojma *razum*, Ibn Arebi kaže da čovjek



svoju zbilju i dušu nalazi, umuje i promišlja onda kad vlastito postojanje ograničava Božijim postojanjem. Slijedom toga, razum se nadaje kao moć ili zbilja čiji je zadatak umovanje, promišljanje, ograničavanje i čuvanje. S obzirom na prethodno navedene riječi, razumije se da Ibn Arebi prilikom pojašnjenja čovjekovog razuma, a uzimajući u obzir njegovo leksičko značenje, govori i o njegovom aspektu postojanja i ontologiji i o njegovom epistemološkom aspektu. Na drugom mjestu, štastvo i esenciju razuma također pojašnjava uzimajući u obzir leksičko značenje pojma razum.

ولكن مما هو عقل إنما حده أن يعقل ويضبط ما
حصل عنده فقد يهيه الحق المعرفة به فيعقلها لأنه
عقل لا من طريق الفكر هذا ما لا نمعنه.

Sušтина razuma kao razuma je umovanje, primanje i pohranjivanje i utvrđivanje onoga što je njime stečeno. Nekad Uzvišeni Bog spoznaju Sebe daje i poklanja razumu, a sam razum – kao razum, a ne putem razmišljanja – to prima, zadržava i čuva. Na drugom mjestu, oslanjajući se opet na leksičko značenje riječi, bavi se opisivanjem razumnih ljudi; oni su ljudi koji su ograničeni svojim svojstvima, a vlastita svojstva odvajaju od svojstava svoga Stvoritelja i ovim razlikovanjem i odvajanjem dolazi se do odvajanja Stvoritelja i stvorenja te razlikovanja i ograničavanja stvorenja u odnosu na Stvoritelja. Iz ovog razloga racionalni dokazi uspostavljaju razliku između Istine (Hakk) i roba i Stvoritelja i stvorenja (Ibidem, 2: 358). Obratimo li pažnju na navedenu činjenicu, postaje jasno da razum putem razmišljanja kod spoznaje Boga ostvaruje samo transcendentno i negirajuće (علم تنزيهي و سلبي) znanje, jer transcendentiranje je razlikovanje, odvajanje i ograničavanje Stvoritelja i stvorenja (Ibidem, 3: 291; 4: 423).

Na osnovu dosad rečenog postalo je jasno da je pri pojašnjenju esencije i zbilje razuma u obzir uzeto njegovo leksičko značenje, bilo da se radi o biću stvorenom kao ponad materijalnom ili o jednoj od moći čovjekove duše. Dakle, bitske odlike razuma kao jedne od moći čovjekove duše su: percipiranje, ograničavanje, razlikovanje, primanje i pohranjivanje, čuvanje, suzdržavanje i sprečavanje.

Način pojave čovjekovog razuma

Prema Ibn Arebijevom uvjerenju, čovjekov razum je zraka svjetlosti nastala iz Prvog intelekta. Pojašnjavajući nastanak i pojavu čovjekovog razuma iz Prvog intelekta on navodi primjer svjetiljke i fitilja. Prvi intelekt on zamišlja kao prvu svjetiljku koju je Uzvišeni Bog stvorio na početku. Potom su posredstvom te svjetiljke upaljeni svi fitilji, što za rezultat ima nastajanje brojnih svjetiljki sukladno broju fitilja. Svaka od svjetiljki u veličini vlastite mogućnosti prima svjetlo iz Prve svjetiljke. A kod svakoga od ovih fitilja, ako su krajnje čisti i bez primjesa, količina njihovog primanja i isijavanja svjetlosti bit će veća od fitilja koji su u pogledu čistoće i izmiješanosti slabiji. Prema tome, razlika među svjetlima ovih svjetiljki leži u primateljskoj sposobnosti i moći fitilja. Uprkos svemu tome, svjetlost Prve svjetiljke se ni u kojem smislu ne umanjuje. Ona opstaje savršeno onakva kakva je i bila (Ibidem, 2: 66-67).

Govoreći o razlici Prvog intelekta i drugih intelekta koji su nastali od njega on dalje kaže:

إنه الأصل وله التقدم والثاني إنه في غير مادة ولا
واسطة بينه وبين ربه وما عدها فلم يظهر له وجود
إلا به و بالمواد التي قبلت الاشتعال منه فظهرت
أعيان العقول.

“Prvo, Prvi intelekt je primaran, prethodi ostalim intelektima, on nema materiju koja bi bila primateljica. Drugo, između Boga i njega nema posrednika i on je od Boga emaniran izravno. Treće, drugi razumi postoje posredstvom njega i posredstvom primateljske materije koji rasplamsavanje i svjetlost primaju od njega” (Ibidem, 64).

Ontološki aspekti čovjekova razuma

Iz prethodnih Ibn Arebijevih riječi može se izvesti nekoliko zaključaka koji su važni kod pojašnjenja esencije i štastva razuma kao jedne od čovjekovih moći.

1. Svi intelekti, bilo Prvi ili partikularni, koji su emanirani od njega, po biti su ponad materije i pripadaju vrsti svjetlosti. Drugim riječima, svi intelekti imaju zajedničku esenciju i bit,

a njihova esencija je svjetlosna i nematerijalna, tako da Ibn Arebi u nastavku navedenih riječi Prvi intelekt tumači upravo kao onaj Duh kojeg je Uzvišeni Bog u ajetu:

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

*Kad mu dam lik i u nj udahnem dušu (Rub/Duh od Sebe), vi mu padnite ničice!*⁴ čin udahnjivanja dovodi u vezu sa Sobom, a udahnjivanjem u prirodne duše i upotpunjenjem tjelesa, stvorio partikularne razume i duše. Jasno je da ove partikularne duše koje su nastale udahnjivanjem od Boga pripadaju vrsti onoga što im je udahnuo, dakle Božanskom Duhu i Prvom intelektu. Upravo iz ovog razloga Ibn Arebi smatra da je svjetlo razuma kao i svjetlo vjere bitsko, u značenju da su zbilja i bit razuma sačinjeni od svjetlosti (Ibn Arebi, 4: 313, bez datuma).

2. Način pojavljivanja partikularnih intelekta i razuma od Prvog intelekta je emanacija i isijavanje. Drugim riječima, drugi intelekti ulaze u postojanje zahvaljujući isijavajućem odnosu (اضافه اشراق) Prvog intelekta, a ovo isijavanje i emanacija je takva da ne dovodi do umanjenja egzistencijalne svjetlosti Prvog intelekta. Zapravo, ona je savršena kakva i bila (Ibidem, 2: 68).

3. Mnoštvo partikularnih intelekta i razuma je zbog primateljske materije, a ne zbog činitelja koji ih isijava; zato što intelekti kao intelekti i razumi imaju zajedničku i jednu esenciju i bit. Prema tome, brojnost i mnoštvo intelekta i razuma je zbog nečega što je izvan njihove biti. Primateljska materija, koja je upravo ono tijelo koje ima upotpunjen lik ili prirodna duša u kojoj supstancijalnim kretanjem nastaje temperament i koja dobija sposobnost za primanje, jest stupanj razuma i ljudskog duha.

4. Kod partikularnih razuma i duša, sukladno potencijalu kalupa ili primateljice, pojavljuje se jakost i slabost. Drugim riječima, glede gradiranih razlika i različitosti – kako je i Ibn Arebi ukazao na ovu činjenicu kazavši da svaka od svjetiljki u mjeri vlastite pripravnosti i kapaciteta prima svjetlo iz Prve svjetiljke – što je čišći i bez primjesa svaki od fitilja, količina njihovog

primanja i isijavanja svjetlosti će biti veća. Kako bi pojasnio činjenicu da je Bog radi upute ljudima jezikom Svojih poslanika pojasnio zbilje i značenja alegorijama posredstvom osjetilnih formi, Ibn Arebi je naveo nekoliko primjera, a jedan od njih je podjela razuma među ljudima, za koju je Zakonodavac rekao da je ona poput podjele zrnavlja. Neki su dobili zdjelu ili dvije zdjele razuma ili pak manje ili više od toga. Zakonodavac je ovom usporedbom želio pojasniti odlikovanost ljudi jednih nad drugima u pogledu razuma. Jasno vidimo da svi ljudi koji imaju razum i opisuju se kao pametni nisu na istom stupnju. Kod nekih razum percipira složene tajne i značenja te jednu rečenicu nekog mudraca oni tumače na stotinu i pedeset načina, ili pak manje ili više od toga, u složenim značenjima, višim znanostima koje su vezane za teologiju, intelekt, prirodu, matematiku ili logiku. Razum nekog drugog je na nižem stupnju od ovoga, trećeg na još nižem, tako da su razumi ljudi gradirani u pogledu jakosti i slabosti percipiranja i razumijevanja tajni i značenja. Na ovaj način njihov se udio i ono što dobijaju od Prvog intelekta vraća na mjeru odlika i kapaciteta onoga koji prima (Ibidem, 66). Kad se osvrnemo na rečeno, postaje jasno da Ibn Arebi slabost i jakost racionalne percepcije i razumijevanja podastire kao dokaz za egzistencijalnu i ontološku stvar te dolazi do zaključka da se mjera okorištenja ljudskih razuma Prvim intelektom razlikuje na osnovu egzistencije. U mjeri kojoj su primateljske osobine i pripravnosti čovjekovog temperamenta za primanje emanacija od Prvog intelekta snažnije, i emanacije koje se izljevaju na njega će biti više.

5. Prvi intelekt se od Boga emanirao bez primateljskog subjekta i posrednika. Međutim, partikularni razumi se iz Prvog intelekta pojavljuju posredstvom prirodnih duša i, prema riječima Ibn Arebija, Prvi intelekt i prirodne duše za pojedinačne su razume poput oca i majke, na način da emanacija i isijavanje zraka iz svjetlosti Prvog intelekta na prirodne duše kao primateljske subjekte dovodi do pojave partikularnih razuma (Ibidem, 67). Čini se da je prirodna duša zapravo ono tijelo koje je upotpunjeno i poprimilo oblik koji posredstvom supstancijalnog kretanja stiže do razine na kojoj se emanacijom i isijavanjem na

⁴ Hidžr, 29.



njega Prvog intelekta pojavljuje čovjekova duša. Drugim riječima, prirodna duša je potpuno tijelo zajedno sa vegetativnom i životinjskom dušom koja je pripravna za primanje ljudske duše, a čovjekova duša je rođena od upotpunjenog tijela i svjetlosti Prvog intelekta. Ovim redoslijedom, duhovne i racionalne dimenzije čovjekove duše djelo su Prvog intelekta.

Prema tome, uzimajući u obzir ono što je dosad rečeno, možemo reći da s gledišta Ibn Arebija ljudski razumi i duše su, kao i Prvi intelekt, nematerijalni, zbilja im je svjetlosna, pojavljuju se emanacijom i isijavanjem Prvog intelekta na prirodne duše, prirodne duše kao primateljski subjekti imaju ulogu posrednika između Prvog intelekta i partikularnih razuma tako da bez njih ne može nastati nijedan partikularni razum. Mnoštvo partikularnih razuma je zbog primatelja; inače, razum po svojoj biti ne prihvata brojnost i mnoštvo. Razlike, jakost i slabost kod pojedinačnih razuma uzrokuju kapaciteti i potencijali primatelja.

Veza čovjekove duše i razuma

Uz sve ovo, Ibn Arebi na nekim mjestima o razumnoj duši i čovjekovoj duši govori tako kao da su oni razum. Tako on o čovjekovoj duši kao i razumu kaže da nastaje Božijim udahnjivanjem iz Svoga Duha u tijelo. Prema tome, razum i čovjekova duša su jedna zbilja sa dva imena, kao što u svome govoru o tome zašto se za čovjekovu zbilju upotrebljava izraz *suptilno* (لطيفه) kaže: "Nakon upotpunjenja čovjekovog tijela, posredstvom Božanskog udahnjivanja iz Njegovog Duha u tijelo, pojavljuje se čovjekova zbilja koja će upravljati tijelom, poput pojavljivanja slova i riječi posredstvom daha govornika nakon prolaska tog daha kroz određena mjesta u usnoj šupljini gdje se tvore slova, a ova mjesta u usnoj šupljini gdje se tvore slova su poput primatelja manifestacije odredbe daha. Udahnuti duh je Božanski dah koji je suptilna Božanska tajna i načelno je vezan za Boga, ali kakvoća ove veze nama nije poznata pa se stoga za čovjekovu zbilju kaže da je *suptilna* (Ibidem, 503)."

Međutim, na drugim mjestima kaže da razumna duša čovjeka koja je upravitelj tijela ima

dvije dimenzije: dimenziju usmjerenu prema gornjem svijetu, naime, intelektu koji je čisto svjetlo i koji je poput njegova oca, i drugu, usmjerenu ka prirodi koja je potpuna tama i koja je poput njegove majke. Dakle, razumna duša čovjeka nalazi se između svjetla i tame. Drugim riječima, razumna duša je svijet između svjetla i tame i to njezino bivanje svijetom između svjetla i tame je zbog njezinog upravljanja tijelom (Ibidem, 239).

Kad sumiramo kazano, uočavamo da ove riječi nisu suprotstavljene onome što je prethodno kazano o razumu, zato što Ibn Arebi prethodno navedenim želi pojasniti razumnu dušu čovjeka kao dušu. Duša, posmatrana s aspekta toga što je duša a ne nešto drugo, stalno je u stanju upravljanja tijelom, a usmjeravanje pažnje duše na tijelo stvar je koju je Bog u duši postavio kako bi upravljala njime. Drugim riječima, jedna od esencijalnih odlika duše kao duše je posvećivanje pažnje tijelu i upravljanje njime. Iako joj je upravljanje imanentno, ona ima znanje o tome da upravlja i znanje o objektu upravljanja. Ipak, zbilja duše pripadaju Božanskom Duhu, ona se pojavljuje putem Božanskog udahnjivanja iz Njegova Duha i zbog toga je nematerijalna (Ibidem, 3: 391). Upravljanje tijelom podrazumijeva da duša ima dvije dimenzije, ili da ima položaj središnjice i međusvijeta, kako bi mogla primati isijavanje s višeg svijeta i potom posredstvom njega upravljati tijelom. Prema tome, ovo pitanje i ono što je rečeno vezi s razumom nisu međusobno suprotstavljene zato što je Bog razum u ljudsku dušu postavio kao jednu od moći čovjekove duše (Ibidem, 2: 319). Ovaj svjetlosni i razumski aspekt duše djelo je Prvog intelekta na razini duše i viši je od same duše kao duše. Izraz *čisto svjetlo*, koji je naveden u prvoj rečenici prethodnog pasusa i koji je korišten za razum, potvrđuje ono što je rečeno u vezi s razumom.

Razum s epistemološkog aspekta

Dosadašnja rasprava se odnosila na razum s ontološkog aspekta. U nastavku želimo iznijeti Ibn Arebijeve epistemološke poglede o tome. Na početku treba podsjetiti na ono što je prethodno istaknuto, a to je da se termin *razum* u leksici koristi u značenjima kakva su: zatočiti, spriječiti,

ograničiti, percipirati, primati i zadržati. A razum je nazvan razumom zato što ono što mu se daje od Boga on percipira, prima i pohranjuje. Uloga razuma u čuvanju carstva svijeta ili duše je poput uloge užeta kojim se vezuje životinja (Ibn Arebi, 1336. h, 157). Tako čovjekov razum odvrća i čuva čovjeka od pokuđenih djela i govora. Prema tome, ograničavanje je zahtjev značenja i zbilje razuma, a ovo ograničavanje i uvjetovanje prvo se manifestira kod Prvog intelekta time što ograničava emanaciju Apsolutnog svjetla. Bog je posao uvođenja svijeta u postojanje i upravljanje njime dao njemu u odgovornost te ga je ograničio i uvjetovao time što će voditi računa o dobrobiti svijeta (Ibn Arebi, 2: 422, bez datuma). Prvi intelekt je, također, prva supstanca koja je od Boga dobila i primila postojanje i znanje bez posredništva, on ono što mu s položaja Skrivenosti dolazi ona percipira i čuva (Kašani, 1462. h, 2: 408 i 525). Po njegovom mišljenju, i čovjekov razum koji je zraka svjetla Prvog intelekta jest zbilja koja razmišlja i umuje o stvarima koje Bog voli ili je zbilja koja sebe ograničava i uvjetuje onim što Bog voli. Prema tome, posao ljudskog razuma kao i Prvog intelekta je ograničavanje, sprečavanje, pohranjivanje, razlikovanje i primanje.

Dužnosti čovjekova razuma

Na osnovu kazanog može se nametnuti sljedeće pitanje: je li razum, kao jedna od moći čovjekove duše, stvoren da bi usvajao znanje ili je nastao samo da bi spriječio odnosno kontrolirao prohtjeve čovjekove duše? Ibn Arebi je ovo pitanje postavio u 310. poglavlju djela *Futuhata* i, ne odgovorivši na njega, kazao da je ovo jedno od pitanja Sehla bin Abdullaha Tusterija te da nije vidio nikog drugog osim njega da je postavio ovo pitanje (Ibn Arebi, 3: 41, bez datuma). Međutim, on se u jednom drugom poglavlju *Futuhata* pozabavio ovim pitanjem i to se može smatrati odgovorom na njega. U 326. poglavlju on kazuje: "Stoga što su ljudi i džini u pogledu njihovih formi – naime u pogledu njihovih tijela koja obuhvataju vegetativne i animalne duše – a ne u pogledu njihovih duša stvorenih na strasti i spoznaji, Bog je u njih postavio razum kako bi

posredstvom njega mogli strast vratiti u vjerska mjerila te da bi spriječili prepirku strasti na nedozvoljenim mjestima. Bog u njima nije stvorio razum da bi stekli znanja, nego im je za stjecanje znanja dao *moć razmišljanja* – naime, moć koja je sluga razuma – i upravo iz ovog razloga duše ljudi i džina nisu stvorene na spoznaji (Ibidem, 99).

Ovdje Ibn Arebi stjecanje znanja i spoznaje ne smatra poslovima razuma, nego kaže da je glavni zadatak razuma vraćanje strasti na vjerska mjerila i sprečavanje djelovanja strasti na nedozvoljenim mjestima. Ono na šta ovdje treba obratiti pažnju jeste da, prema viđenju Ibn Arebija, duhovi ljudi nisu stvoreni na znanju i spoznaji, i upravo iz razloga da bi stekli znanje, Bog Uzvišeni ljudima je dao "moć razmišljanja" (*kuwwa mufekkire*), isto kao što im je za kontrolu strasti dao moć razuma; za razliku od meleka čiji su duhovi stvoreni na znanju i spoznaji i zbog čega nemaju potrebu za moći razmišljanja. Pritom, meleki kao i neživa bića nemaju moć strasti i stoga ne posjeduju moć razuma kojom bi ih kontrolirali. Ibn Arebi je na drugom mjestu ovo formulirao mnogo jasnije, a to je da su meleki stvoreni na znanju i spoznaji, ali da su ljudi i džini stvoreni na spoznaji i strasti, a strast je poseban oblik volje. Drugim riječima, strast je prirodna volja, naime volja koja proistječe iz prirode čovjeka i džina, za razliku od volje meleka koja je Božanska volja i ima Božansko porijeklo. Na osnovu kazanog, Bog je ljudima i džinima dao razum kako bi na ovom svijetu posredstvom njega kontrolirali svoje strasti i prirodne nagone. Bog razum nije dao radi usvajanja znanja, nego je za tu svrhu stvorio moć razmišljanja (Ibidem, 489). Na drugom mjestu, osvrćući se na leksičko značenje pojma razum (sprečavanje, zatočenje i ograničavanje), on kaže: "Razum ne prihvata ništa drugo osim vrlina i svoga vlasnika odvrća i sprečava od činjenja nedoličnih stvari" (Ibidem, 333).

Naravno da je vrijedno pažnje to što je, po mišljenju Ibn Arebija, Bog u moć razuma postavio odliku primanja kako bi od Boga i moć razmišljanja uzimao i primao, ali razum kao razum nije stvoren da bi stekao spoznaju (Ibidem, 2, 319). Prema tome, stjecanje spoznaje je posao moći razmišljanja, a razum se nalazi nasuprot strasti i prohtjeva duše te ima ulogu činitelja koji



sprečava i upućuje. S obzirom na to da je razum pozivatelj ka dobru, on poziva dušu ka spasu i sreći. Nasuprot njemu, strasti i prohtjevi duše pozivaju je ka vatri i nesretnosti (Ibidem, 1, 625). Kazano potvrđuje *Predaja o vojskama razuma i neznanja* koja je zabilježena u hadiskim zbirka-ma (Kulejni, 1, 20-21, 1407. h).

Različiti aspekti čovjekovog razuma

Pitanje koje se na ovom mjestu nameće je sljedeće: je li ovo jedina odlika razuma te ima li razum druge odlike i aspekte? Drugim riječima, da li je jedina dužnost kojom je Bog zadužio razum suprotstavljanje strastima i prohtjevima duše i pozivanje vrlinama i dobru, te mu osim ove nije povjerena nijedna druga dužnost? Na ovo pitanje moguće je dati dva odgovora.

Prvi odgovor:

Iako je čovjekov razum zraka svjetla Prvog intelekta i ima svjetlosni i percipirajući identitet, no, s obzirom na leksičko značenje, njegova glavna odlika je ograničavanje, sprečavanje, zatočenje i čuvanje i njegova glavna uloga kod čovjeka je da bude činitelj koji odvraća i upućuje. Stoga, on odvraća svoga vlasnika od činjenja nedolichnih djela, poziva ga ka činjenju dobrih djela i ka vrlinama i, po mišljenju Ibn Arebija, Bog je upravo iz ovog razloga – a ne zbog usvajanja znanja i spoznaja – moć razuma postavio u čovjekovo biće. Međutim, znanje i spoznaja ubrajaju se u vrline kojima nas razum poziva; razum stvara u duši poticaj za stjecanje znanja kako bi duša tragala za znanjem i spoznajom. Na ovaj način razum koristi moć razmišljanja koju je Bog s ciljem stjecanja znanja i spoznaje postavio u čovjeka a kako bi posredstvom moći razmišljanja usvojio znanje i spoznaju. Drugim riječima, bez obzira na to što je čovjekov razum poput osjetila i imaginacije perceptivno sredstvo za primanje značenja – koji se razlikuju od osjetilnih i imaginarnih formi – ipak Uzvišeni Bog moć razuma u čovjeku nije postavio kao jedan od izvora znanja i spoznaje. Zapravo, njegova glavna uloga je pozivanje ka dobru i vrlini i odvratanje i sprečavanje činjenja poročnih i loših djela. Stjecanje znanja i spoznaje spada u vrline

kojima nas razum poziva, a čovjekov razum, da bi stekao znanje i spoznaju, treba ili da ih prima od Boga ili da koristi pomoć moći razmišljanja.

Spekulativni i praktični razum

Drugi odgovor:

Kako smo već kazali, s obzirom na leksičko značenje pojma *razum*, ograničavanje, vezivanje, sprečavanje, pohranjivanje, percipiranje i primanje bitske su odlike razuma. Stoga, posredstvom svojih percepcija i shvaćanja, svoga vlasnika ograničava i uvjetuje vlastitim poimanjem i percipiranjem realiteta, djela i postupaka. Drugim riječima, obraća pažnju na ono što je shvatio i posredstvom toga određuje i razlikuje kod spekulativnih pitanja istinu od neistine, a kod praktičnih pitanja dobro od zla i korisno od štetnog, čime odvraća svoga vlasnika od činjenja nedolichnih djela i poziva ga na činjenje dobrih. Prema tome, može se reći da čovjekov razum ima dvojako djelovanje: perceptivno i pasivno te praktično i aktivno. Razum s aspekta percipiranja je biće čiji je identitet svjetlostan i perceptivan. Upravo iz ovog razloga, prema Ibn Arebiju, razum ima skupinu imanentnih percepcija, a spoznaje koje mu nisu imanentne prima i uzima od Boga ili od drugih perceptivnih moći duše kakva je moć razmišljanja. Također, razum je od Boga obavezan da stječe spoznaju o Njemu i u tom činu da Mu se obraća i da od Njega prima. Odlika primanja i uzimanja, na koju smo se prethodno osvrnuli, ukazuje na ovaj aspekt razuma; naime na njegov spekulativni aspekt. Glede praktičnog aspekta, Bog je u čovjekovo biće postavio razum nasuprot prohtjevima duše kao činitelja koji sprečava i upućuje. U filozofiji ovaj aspekt razuma nazivaju praktičnim razumom i razum iz ovog aspekta ne učestvuje u stjecanju spoznaje. Na ovaj način, čovjekov razum, uz praktičnu dimenziju, posjeduje i spekulativni aspekt i spoznajnu dimenziju, o čemu je Ibn Arebi govorio opširno, a mi ćemo o tome ovdje navesti nekoliko primjera.

1. Prema viđenju Ibn Arebija, Bog je obavezao razum stjecanjem spoznaje o Njemu i time da se za stjecanje spoznaje o Njemu obrati Njemu, a ne

drugima. Međutim, razum, suprotno Božijoj želji, oslanja se na razmišljanje i želi da posredstvom vlastitog razmišljanja postigne spoznaju Boga, a zanemario je razmišljanje o onome o čemu mu je Bog naredio da razmišlja. Bog mu je naredio da razmišlja kako bi shvatio da se spoznaja Boga postiže samo obraćanjem Njemu (Ibn Arebi, 1: 126, bez datuma).

Iz ovih riječi se razumije da razum osim praktičnog aspekta posjeduje i spekulativno-spoznajni aspekt, te da je iz tog aspekta u stanju spoznati čak i zbilju Uzvišenog Boga. Kad razum ne bi bio sposoban za takvo šta, obavezivanje razuma stjecanjem spoznaje nadalo bi se kao isprazna i apsurdna stvar. Neko može tvrditi: ako razum nije sposoban postizati znanje i spoznaju o zbilji, da Bog i nije stvorio razum radi toga. Može mu se odgovoriti tako da iako Bog razum kao razum u čovjekovom biću nije postavio da bi usvajao znanje i spoznaju, čovjekov razum, zbog svjetlosnog i perceptivnog identiteta, po svojoj je biti sposoban i ima potencijal da postiže spoznaju i Bog je iz ovog razloga u njemu postavio odliku primanja kako bi od Boga i moći razmišljanja duše primao znanja i spoznaje (Ibidem, 2: 319). Upravo ovo je bilo razlogom da ga Bog zaduži stjecanjem spoznaje o Njemu. Prema tome, jedna od bitskih odlika razuma je percipiranje, umovanje i stjecanje spoznaje. Naravno da Ibn Arebi u ovom tekstu podsjeća da se razum u vezi sa stjecanjem spoznaje o Bogu treba obratiti Njemu samome, naime Njegovom govoru i Njegovim poslanicima, a ne razmišljanju. Ovo je jedno od pitanja kojima se Ibn Arebi u *Futuhatu el-Mekki-je* mnogo posvetio. On na drugom mjestu također kazuje da je cilj stvaranja stvorenja spoznaja Boga, a takva spoznaja može se postići na jedan od tri načina: duhovnim poimanjem (*kešf*), razumom i slijedenjem osobe koja je ostvarila duhovno poimanje ili slijedenjem posjednika razuma (Ibidem, 3: 132). Jasno je da se razum s spekulativnog aspekta – a ne s praktičnog – ubraja u sredstva stjecanja znanja i spoznaje.

2. Prema Ibn Arebiju, čovjekov razum jedna je od njegovih perceptivnih moći i poput njegovih drugih perceptivnih moći ima vlastite percepcije. Percepcije osjetilnih moći su nužne i bitske, što znači da se uvijek podudaraju s realnošću i da u

njima nema greške. A kad je riječ o percepcijama razuma, neke su nužne i bitske, a neke nisu ni bitske niti nužne. Razum kod percepcija koje za njega nisu bitske ima potrebu za osjetilnim moćima ili moći razmišljanja (Ibidem, 1: 213; 2: 628).

Sukladno rečenom, postaje jasno da čovjekov razum osim praktičnog aspekta posjeduje i spekulativno-spoznajni aspekt i poput čovjekovih drugih perceptivnih moći ubraja se u sredstva i puteve postizanja spoznaje o zbilji. Svakako treba spomenuti i ovo: iako je razum poput drugih perceptivnih moći sredstvo shvatanja i spoznaje – percipiranje značenja događa se posredstvom njega, za razliku od osjetilnih i imaginarnih formi koje se percipiraju posredstvom čula i moći imaginacije – smatra se i jednim od izvora spoznaje. Stoga posjeduje sebi svojstvene percepcije koje se ne mogu postići posredstvom drugih perceptivnih moći. Ove vrste percepcija su za razum bitske i nužne. To su percepcije koje su nastale iz biti i zbilje razuma bez potrebe za drugim perceptivnim moćima. Ove percepcije razuma pomoću moći razmišljanja i metodom demonstrativnog argumenta mogu postati izvorom spoznaje nepoznanica. U svakom slučaju ove stvari su vezane za spekulativni aspekt razuma.

3. Prema Ibn Arebiju, razum kao i vjerovanje posjeduje svjetlo, a neke stvari se svjetlom razuma mogu spoznati. Ali, svjetlom vjerovanja, u slučaju nepostojanja prepreke, može se steći spoznaja o svim stvarima. Svjetlom razuma je moguće spoznati razinu Božanstva (Uluhiyyet) i afirmativna i negacijska svojstva vezana za ovu razinu. Također, razum prosvjetljen svjetlom vjerovanja može steći spoznaju o Biti Uzvišenog Boga i svojstvima koje je On pripisao Sebi (Ibidem, 1: 44).

Iz kazanog se može shvatiti da razum ima svjetlosni i perceptivni identitet te da stoga posjeduje odliku razotkrivanja i rasvjetljavanja drugog, a čovjekova duša putem njega može postići znanja kakvo je znanje o razini Božanstva, te o Njegovim svojstvima koja Mu se pripisuju i o svojstvima koja Mu se negiraju. Dakle, kako smo već kazali, ovakva spoznaja proizlazi iz spekulativne dimenzije razuma te nije vezana za njegov praktični aspekt. U ovom objašnjenju, kad je riječ o spoznavanju Biti Uzvišenog Boga i svojstava koje je pripisao Sebi, treba obratiti pažnju na to



da subjekt koji ovo percipira jest razum prosvjetljen svjetlom vjerovanja, a ne vjerovanje. U svakom slučaju, razum ovakvu spoznaju postiže putem spekulativnog aspekta, bilo vlastitim svjetlom ili pomoću svjetla vjerovanja.

4. Prema Ibn Arebiju, stvari koje su objekti našeg znanja nalaze se na tri razine ili svijeta. Svaka razina se percipira posredstvom jedne od perceptivnih moći čovjeka. Prva razina značenja koja je po biti čista od materija tjelesnosti i koja se može percipirati posredstvom razuma. Druga razina ili svijet osjetilnih stvari koji se percipira putem osjetila. Treća razina ili svijet imaginalnog koji se nalazi između gore navedene dvije razine, na ovoj razini moć slikovitog predočavanja (قوة مصوّرة) značenja ulijeva u kalupe osjetilnih formi. Ova razina se može percipirati i putem razuma i putem osjetila, što znači da značenja mogu biti percipirana putem razuma, a osjetilne forme putem osjetila (Ibidem, 2: 66; 3: 364).

Obratimo li pažnju na kazano, postaje jasno da se nematerijalna značenja mogu dosegnuti samo putem razuma. Također, postaje jasno da je razum kao sredstvo spoznaje i shvatanja sposoban percipirati nematerijalna značenja s spekulativnog aspekta – a ne s nekog drugog. Naravno da je Ibn Arebi na ovom mjestu ukazao na metodu kojom razum postiže nematerijalna značenja. Razum nematerijalna značenja usvaja ili putem argumentacije ili ih moć koja ih ostvaruje posjeduje od početka i imanentne su joj, tako da nema potrebu za pomoći neke druge moći.

5. Prema mišljenju Ibn Arebija, s obzirom na to da razum upošljava moć razmišljanja i putem nje postiže znanje i spoznaju, on je ograničen i ne prelazi svoje granice. A da nije tako, bio bi izložen griješnju. Međutim, iz aspekta toga što ima svojstvo primanja, razum nema ograničenja. Iz ovog aspekta prima i percipira zbilje i spoznaje koje ne bi mogao postići pomoću moći razmišljanja. Prema tome, razum koji promatra i promišlja razlikuje se od razuma koji je primatelj (Ibidem, 1: 41). Ibn Arebi na drugom mjestu kaže da je suština i zbilja razuma umovanje, primanje i pohranjivanje onoga što je kod njega stečeno. Iz ovog aspekta, razum spoznaju Uzvišenog Boga, koja mu je data data od Njega, umuje i pohranjuje (Ibidem, 94).

Prema tome, razum ili promatra i promišlja ili je primatelj te uspostavlja vezu između ova dva aspekta. Međutim, ako obratimo pažnju na navedene riječi, možemo shvatiti da je aspekt primanja bitska odlika razuma, jer se, prema tim navedenim riječima, smatra se da je zbilja razuma percipiranje, pohranjivanje i primanje onoga što je kod njega stečeno. Na ovaj način, i razum koji motri, s obzirom na njegovu odliku primanja koju ima, da bi ostvario znanje, služi se moći razmišljanja. Drugim riječima, razum prilikom stjecanja nove spoznaje ili slijedi moć razmišljanja i prima od nje ili mu Uzvišeni Bog daje i on prima. Kako god da je, razum spoznaju stječe putem svoje odlike primanja, bilo da je putem promišljanja i posmatranja bilo da mu se daje od Uzvišenog Boga (Ibidem, 298; 2: 358).

Na osnovu onoga što smo dosad kazali, postalo je jasno da rasprava o razumu koji motri i razumu koji prima tiče se poimanja i percipiranja spoznaje. Drugim riječima, ova rasprava se vraća na spekulativno-spoznajni aspekt razuma, a ne na njegov praktični aspekt.

6. Kako je već objašnjeno, djelovanje razuma na praktičnom planu je kontroliranje strasti, nagona, sprečavanje duše od zla i činjenja poročnih djela, pozivanje dobru i postupanju po vrlinama. Jasno je da samo ovo djelovanje ima potrebu za spoznajom vrlina i poroka, te za spoznajom vjerom dozvoljene želje duše. Prema tome, razum treba posjedovati ovu vrstu spoznaje ili je treba steći kako bi mogao svoju dužnost obaviti na odgovarajući način. Posjedovanje ili stjecanje ovakve spoznaje tiče se spekulativnog aspekta razuma, a ne njegovog praktičnog aspekta. Slijedom toga, razum kao jedna od moći čovjekove duše ima dva aspekta ili dimenzije: spekulativni aspekt koji služi stjecanju zbilja i spoznaja, koji filozofi nazivaju spekulativnim razumom, i praktični aspekt razuma koji su nazvali praktičnim razumom.

Zaključci

1. Leksičko značenje pojma *razum* je zatočiti, spriječiti, ograničiti, planirati, percipirati i razlikovati. Ovaj termin se u filozofiji i gnozi koristi za biće koje je po biti i djelovanju čisto od materije i materijalnosti, ali i za jednu

- od moći čovjekove razumne duše, a nekad i za imenovanje same razumne duše.
2. Zbilja razuma ima odlike i zahtjeve po biti, a to su: razum je ponad materije i materijalnosti, zatim ograničavanje, primanje i pohranjivanje, percipiranje, umovanje, zatočenje, okupljanje i planiranje. Ove odlike su svim nematerijalnim bićima, počevši od Prvog intelekta pa do moći čovjekova razuma, zajedničke, i iz tog razloga, kad Ibn Arebi govori o razumu, na umu ima njegovo leksičko značenje.
 3. Razum ljudi je nastao iz Prvog intelekta na način emanacije i isijavanja, te stoga zbilja ljudskog razuma je, kao i zbilja Prvog intelekta, svjetlosna i čista od materije. Postojanje mnoštva ljudskih razuma i njihove međusobne razlike je zbog primateljske materije, a ne zbog njihovog činitelja koji ih isijava. Prvi intelekt je nastao emanacijom Boga bez posrednika i primateljske materije, ali ljudski razumi se iz Prvog intelekta pojavljuju posredstvom prirodnih duša.
 4. Čovjekova duša obdarena razumom upravitelj je tijela, a ova pažnja i upravljanje tijelom je stalni posao duše kao duše. Ontološki položaj duše kao duše je između intelekta i tijela.
 5. Čovjekov razum ima dvije dimenzije ili aspekta:

praktični aspekt tiče se kontrole nagona duše i upućivanje nje na vjerom odobrene prilike, na pozivanje dobru i sprečavanje u činjenju zla. Spekulativni aspekt, zbog kojeg se razum ubraja u perceptivne moći čovjeka i sredstva i puteve spoznaje zbilje.

6. Razum posjeduje svjetlosni i percipirajući identitet i, kao i svjetlo, razotkriva i osvjetljava drugog, te stoga, u skladu s mogućnošću, može poimati zbilju.
7. Zbilja, koja postaje objekt našeg znanja i percipiranja, posjeduje razine. Svaka razina od naših znanja se percipira jednom od naših perceptivnih moći: razina značenja putem razuma, razina osjetilnih se može percipirati putem osjetila, a imaginarna razina koja se nalazi između dvije navedene razine, može se percipirati i razumom i osjetilima.
8. Razum se u stjecanju novih spoznaja služi moći spekuliranja i promatranja (razum koji motri) ili mu zbilje i spoznaje daruje Uzvišeni Bog, a on ih prima (primateljski razum). Ustvari, i razum koji promatra posredstvom svoje odlike primanja služi se moći razmišljanja i na ovaj način stječe znanje i spoznaje. Prema tome, može se reći, svojstvo primanja je jedna od bitskih odlika razuma.

Izvori i literatura

Časni Kur'an;

Ibn Arebi, Ahmad bin Fars, (1404. h), *Mu'džemu mekaisu el-lugat*, tashihe Abdusselam Muhammed Harun, Kum, Mektebu el-islami, čape avvel;

Ibn Arebi, Muhammed bin Ali, (1336. h), *Et-Tedbirat el-ilabijje fi islabi el-memleketi el-islamijjeti*, Lejden: Matbaatu bril, čape avvel;

-----, (1366), *Uklet el-mustejfer*, Lejden, Matbaatu bril, čape avvel;

-----, (bez datuma) *El-Futubat el-mekkijje*, Bejrut, Daru es-sadir, čape avvel;

-----, (1370), *Fusus el-bikem*, Tehran, Entesarate ez-Zehra, čape avvel;

-----, (1367 h), *Medžmuatu resail Ibn Arebi*, Bejrut, Dar ihjai turas el-Arebi;

Ibn Manzur, Muhammed bin Mukarram, (1414. h), *Lisan el-Areb*, Bejrut, Dar sadir, čape avvel;

Sain ed-din, Ali bin Turke, (1378), *Šerh Fusus el-bikem*, tashih Muhsin Bidarfer, Qom, Entesarate bidar;

Ferahidi, Halil bin Ahmed, (1409 h), *Kitab el-ajn*, Qom, Nešr hidžret, čape avvel;

Fergani, Saiduddin, (1428. h), *Munteha medarik fi šerh taijjeti ibn Faris*, Bejrut, Dar el-kutub el-ilmijje, čape avvel;

Fujumi, Ahmed bin Muhammed, (1414. h), *El-Misbah el-munir fi garib eš-šerh el-kebir lirafii*, Qom, Muessese dar el-hidžre, čape avvel;

Konevi, Sadruddin Muhammed, (1381), *I'džaz el-bejan fi tefsiri umm el-Kur'an*, tashih Sejjid Dželaluddin Aštijani, Qom, Bostane ketab;

Kajseri, Davud, (1375), *Šerhi Fusus el-bikem*, Tehran, Šerket entesarate elmi ve ferhengi, čape avvel;

Kašani, Abdurrezzak, (1424. h), *Lataif el-e'alam fi išarat ehl el-ilham*, Kahire, Mektebet el-sekafet ed-dinijje, čape avvel;

Kulejni, Muhammed bin Ja'kub, (1407. h), *El-Kafi*, tashih Ali Akbar Gaffari ve Muhammed Ahundi, Tehran, Dar el-kutub el-islamijje;

Muiduddin Džendi, (1423. h), *Šerh Fusus el-bikem*, tashih Sejjid Dželaluddin Aštijani, Qom, Bostane ketab.

*Abstract*

Existential and Epistemological Position of Human's Intellect from the Perspective of Ibn 'Arabī

Mohammad Mahdī Gorḡiyān end Mahdī Babāyī al-Mošīrī:

As far as the lexical meaning of the word عقل (intellect) is concerned, its characteristics and essential necessities are common to all rational beings, from the First Intellect to the human faculty of intellect. It is for this very reason that Ibn 'Arabī has the lexical meaning in mind when he talks about intellect. The human intellect came into existence as an emanation of the First Intellect. Accordingly, the realities of human intellects are, just like the First Intellect, of the type of light and beyond matter. The multiplicity and differences of human intellects are based on the matter which is receiver (قابل), and not on the agent (فاعل) that emanates them. Human intellect has- two dimensions. The practical dimension is related to controlling animal instincts and directing them to the places allowed by the Divine Law (شريعة) and also promoting of good and preventing of evil. The speculative dimension is the one thanks to which intellect is one of the human perceptive faculties, a means, a way, or the source of knowing the reality. The essence of intellect is light and perception, and, like light, it reveals and illuminates others and because of that it can reach the reality within the limits of its capabilities. Intellect acquires new knowledge either through the faculty of thinking (the watching intellect) or through bestowing of the reality and knowledge by God (the receiving intellect).

Keywords: intellect, the First Intellect, the speculative intellect, knowledge, Ibn 'Arabī.