



William C. Chittick
S engleskog preveo Haris Dubravac

Svjetonazor islamske filozofije¹

UDK 28:1]

Sažetak

Na samom početku autor razmatra vezu filozofije s islamskom tradicijom prikazujući važna filozofska pitanja u njoj. Zatim govori o kvalitetu i kvantitetu tvrdeći da je islamska misaona tradicija uvijek ustrajavala na prvom, dok moderno scijentiističko mišljenje insistira na potonjem, šire govoreći u sljedećem potpoglavlju o osnovnim kvalitetima. Nakon toga, u okviru ontološkog razmatranja, prikazuje odnos bitka i nalaženja koji je utjelovljen u pojmu *wujūd*. U narednom dijelu se bavi psihologijom, konkretnije, dušom i intelektom, da bi kasnije prešao na kosmologiju usredsređujući se na Ishodište i Povratak. Potom se na hijerarhijski način govori o stepenima ljudske mogućnosti pri čemu se čovjek može vinuti u takve visine da postane potpuno ljudsko biće. U posljednjem potpoglavlju se prikazuje antropokosmička vizija koja je posve nasuprot modernom naučnom svjetonazoru. Također, vrijedi kazati da se u ovome radu ne izostavlja sveukupni značaj etike. Ovdje se razmatra islamska filozofija u ogledalu Baba Afdalovih učenika, a koji je, prema autorovom mišljenju iznesenom na drugim mjestima, najvažniji islamski filozof i ličnost koja zapravo ovaploćuje islamsku filozofsku tradiciju. Sve u svemu, ovo poglavlje iz Chittickove knjige *The Heart of Islamic Philosophy* oštroumno nudi odgovor na pitanje: šta je islamska filozofija?

Ključne riječi: islamska filozofija, kvalitet, kvantitet, scijentizam, ontologija, bitak, nalaženje, *wujūd*, psihologija, duša, intelekt, kosmologija, Ishodište, Povratak, hijerarhija, ljudska mogućnost, potpuno ljudsko biće, antropokosmička vizija, etika, Baba Afdal

¹ Preuzeto od: William C. Chittick, *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal al-Din Kāshānī* (Srce islamske filozofije: potraga za samoznanjem u učenjima Afdal al-Din Kāshānija), Oxford University Press, Oxford, 2001, str. 29-69, bilješke str. 312-316.



Ovezi filozofije s islamskom tradicijom se često raspravlja u modernim studijama. Velik broj stručnjaka smatra ovu vezu slabom, dok se drugi s tim ne slažu. Raznolikost mišljenja uveliko ovisi o različitim razumijevanjima ključnih pojmova ove rasprave. Čini se da niko ne sumnja u to da se barem neki filozofi zaista bave filozofijom pri grčkoj tradiciji. Pitanja se nameću zbog oznake *islamska* odnosno *muslimanska* i neslaganja o prirodi islama. Neki proučavaoci drže da filozofija i islam nemaju gotovo nikakvu vezu jedno s drugim, dok drugi smatraju da filozofija igra važnu, pa čak i suštinsku ulogu u islamskoj tradiciji. Obično oni koji smatraju da su islam i filozofija neusklađeni imaju prilično usku definiciju onoga što sačinjava islamsko vjerovanje i djelovanje, dok oni koji ne vide znatan sukob definiraju svoje pojmove mnogo šire.

Razmatrajući ovu raspravu, koja se namah pojavljuje u najopćenitijim djelima o islamskoj filozofiji,² moramo imati na umu da se uglavnom zapadni stručnjaci obrazuju u historiji grčke i zapadne filozofije, a ne u islamskom mišljenju, što znači da ulogu filozofije razumijevaju najčešće u pojmovima Zapada. Oni su također skloni modernoj predrasudi o međusobnom neprijateljstvu između religije i filozofije. U konačnici, za mnoge moderne proučavaoce, religija je ispod dostojanstva intelektualnog, dok istinska filozofija predstavlja veličanstvenu potragu za istinom kod onih koji su isuviše prosvijetljeni da bi nasjeli na religijsku dogmu. Neki dobro poznati stručnjaci nam govore da su filozofi morali kriti svoja prava vjerovanja u ezoterijskim formulacijama te se prikloniti retoričkim potrebama svoga vremena jer su se njihova učenja kosila s religijskom tradicijom. Prema ovom gledištu, nevažno je to što je, barem na prvi pogled, većina filozofa smatrala filozofiju valjanim načinom razumijevanja i primjenjivanja islama te da nisu vidjeli proturječnost između islamske vjere i filozofske potrage. Takva stajališta

u tekstovima se smatraju privlačnim kako bi se izbjegle kritike neprosvijetljenih dogmatičara.

Naravno, postoji mnogo dokaza da filozofija nije bila usklađiva s religijskim osjećanjima brojnih muslimana, ali postoje i dokazi da su se mnogi filozofi smatrali iskrenim sljedbenicima Kur'ana i Vjerovjesnika. Mnogi od onih koji su napadali filozofiju, poput nevjerojatno utjecajnog Gazalija, bili su i sami iznimno obrazovani zagovornici filozofskog promišljanja. Njihov prigovor nije bio obrazovanju uma koje su filozofi prošli, nego na neke posebne zaključke do kojih su mnogi filozofi došli, zaključke koje su smatrali ne samo neprijateljski nastrojenim prema učenjima islama nego i neutemeljenim sukladno filozofskim dokazima.³

Treba se prisjetiti da su teolozi i pravnici koji su napadali filozofe, često s istim žarom napadali svoje teološke i pravničke protivnike. Redovno su intelektualnu oblast islama žestoko napadale neke škole mišljenja i filozofi se manje pojavljuju kao neka jedinstvena škola nego kao jedna od sukobljenih struja. Kad je riječ o potrebi filozofa da se pridržavaju retoričkog pravca, to se s vremena na vrijeme i od mjesta do mjesta mijenjalo, ali je uglavnom bilo pitanje pridržavanja političke ispravnosti tog vremena. Moj osjećaj za islamsku historiju jest da su filozofi, u mnogim vremenima i na mnogim mjestima, ustvari, u velikoj većini vremena i mjesta, mogli reći i napisati sve što su htjeli, s obzirom na to da niko nije istinski mario i da se ogromna većina ljudi nije zanimala za takva znanstvena pitanja. Tadašnje prilike nisu bile mnogo drukčije od današnjih; postojao je i pritisak da se javno ne dovode u pitanje neupitni autoriteti i duboko neznanje kod većine ljudi o tome šta bi potraga za mudrošću mogla zahtijevati.

Filozofska pitanja u islamskoj tradiciji

Da bismo shvatili zašto su mnogi muslimanski intelektualci stoljećima smatrali filozofiju sastavnim dijelom islamske tradicije, potrebno je

² Ovdje je posebno od koristi poglavlje "How to Read Islamic Philosophy" u Oliver Leamanovom djelu *Introduction to Medieval Islamic Philosophy*. Vidjeti također Nettonov uvod u *Allāh Transcendent* i Morewedgeov uvod u *Essays in Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism* (Oneonta: Department of Philosophy, 1995).

³ Gazalijevo filozofsko umijeće je potpuno očito u njegovom čuvenom napadu na filozofe, u kojem se, kako napominje njegov prevodilac "raspravlja pomoću temeljito obrazloženih zamjerki koje su na koncu filozofske". Al-Ghazālī, *The Incoherence of the Philosophers*, preveo Michael E. Marmura (Provo: Brigham Young University Press, 1997), xvi.



da donekle razumijemo šta ta tradicija podrazumijeva.⁴ Poput drugih religija, islam vidi tri osnovne razine ljudske egzistencije: djelovanje, razumijevanje i krepost; odnosno, tijelo, um i srce; ili, da upotrijebimo dobro poznato kur'ansko trojstvo: *islam* (predanost), *iman* (vjera) i *ihšan* (činjenje onoga što je lijepo). Ovi pojmovi i razine su jasni svakome ko izuči Kur'an ili hadis (Vjerovjesnikove izreke), a muslimani su uvijek smatrali da traženje znanja, koje je Vjerovjesnik stavio u dužnost vjernicima, pripada svim ovim trima područjima.

Islamsko djelovanje je ukorijenjeno u sunnetu odnosno obrascu Vjerovjesnika, koji je pokazao kako se Kur'an može primijeniti u svakodnevnom životu. Islamsko razumijevanje je ukorijenjeno u razmatranju pitanja vjere koje utvrđuje Kur'an, Bog, meleki, knjige, vjerovjesnici, Sudnji dan i *odmjeravanje* dobra i zla. Islamska krepost je utemeljena na pokušaju da se Bog pronađe prisutnim u svim vremenima i na svim mjestima, baš kao što Ga je Vjerovjesnik našao prisutnim. Djelovanje pripada području tijela, razumijevanje umu ili inteligenciji odnosno intelektu ili razumu (*'aql*), a krepost srcu (*qalb*), gdje se može iskusiti Božija stvarnost bez ikakvog posrednika.

Područje djelovanja se institucionaliziralo u šerijatu (islamski zakon), čiji se stručnjaci obično nazivaju ulemom (*'ulamā'*) – znalci odnosno učenjaci – obrazovani u pravnoj nauci (*fiqh*). Područje razumijevanja se razvilo u tri osnovna pristupa znanju koji se mogu podijeliti na kelam (dogmatička teologija), teorijski sufizam i filozofiju (*falsafa*). Područje kreposti, najunutarnjije od ovih područja, ostalo je najvećim dijelom skriveno, ali je ipak poprimilo najširu raznolikost očitovanja. Njemu pripadaju lična pobožnost, posvećenost Bogu, ljubav, iskrenost, bogobožnost (*taqwā*) i mnoga druga ljudska svojstva vezana za unutarnji život. Glavno institucionalno

očitovanje ovog trećeg područja jest sufizam, mada se on pokazuje i u mnogim drugim oblastima islamske kulture i civilizacije, uključujući muslimansku ljubav prema ljepoti općenito (a samim time i umjetnosti na svim razinama, od odjeće preko muzike do arhitekture) te krajnju pozornost za pridržavanje *adaba* odnosno uljudnosti u svakoj prilici.

Riječ *adab*, za koju nemamo odgovarajuću englesku istoznačnicu, ukazuje na pristojno i lijepo oplođenje te ispravno ponašanje, kako fizičko tako i verbalno. Ona označava široko područje koje uključuje sve sitne uljudnosti i učtivosti, poštivanje pristojnosti i lijepih manira, otmjeno postupanje u društvenim prilikama, ostvarenje u lijepoj književnosti i kazivanju poezije, umješnost u kaligrafiji i muzici, brigu za izvršavanjem društvenih i profesionalnih dužnosti te savršenu ravnotežu između vanjskog ponašanja i unutarnjeg držanja. Naglašavam njezinu važnost jer igra važnu ulogu u Baba Afdalovom izlaganju naravi kreposti i potrage za ljudskim savršenstvom.⁵

Područje predanosti i djelovanja, koje određuje šerijat, tiče se svakog muslimana, zato što ovo područje definira muslimana kao muslimana. Prvo i osnovno djelovanje jest svjedočenje (*šehadet*, od arapske riječi *shahāda*) – verbalno potvrđivanje da nema boga osim Boga i da je Muhammed Njegov poslanik. Preostali dio islamskog djelovanja i vjere slijedi nakon ovoga a mnogi teolozi tvrdili su da je izgovaranje šehadeta jedino što je stvarno važno u bivanju muslimanom.

Drugo područje, područje vjere i razumijevanja, oslovljava ono što muslimani svjedoče. Kad muslima kaže: "Nema boga osim Boga", šta to znači? Ko, odnosno, šta je Bog? Nije niko kadar vjerovati u Boga bez koncepta Boga, iako je sasvim moguće pridržavati se šerijatskih pravila bez vjere – naprimjer, iz društvene solidarnosti, obazrivosti ili licemjerstva.

⁴ Za podrobnu raspravu o naravi islamske tradicije i ulozi filozofije u tome, vidjeti: Sachiko Murata i William C. Chittick, *The Vision of Islam* (St. Paul: Paragon House, 1994), posebno poglavlje 6.

⁵ Bijaše ukazano da je najbolji pojam za ono što je obrazovanje podrazumijevalo u islamskoj tradiciji *ta'dīb* – pružanje uljudnosti, pošto islamsko obrazovanje nije uključivalo samo prenošenje znanja (*ta'lim*) nego i usađivanje podesnog i odgovarajućeg djelovanja (*adab*) koje istinsko znanje zahtijeva.

Konotacija ljepote u pojmu *adab* se podrazumijeva u upotrebi njegove izvedenice *adabiyyat* što znači književnost. Važnost ljepote se ogleda i u središnjoj ulozi koju je poezija igrala kako u islamskoj književnosti tako i u izobražavanju odnjevovane duše. Također treba imati na umu da su sufije otišle tako daleko da kažu: "Al-tašawwuf kulluhu ādāb – sav sufizam jesu djela uljudnosti." Za iscrpno istraživanje implikacija *adaba* za Baba Afdalovog savremenika Ibn Arebija, vidjeti moje djelo *Sufi Path of Knowledge*, posebno 174-179.



Treće područje, područje kreposti i unutarnjeg života, odnosi se na produbljivanje djelovanja i vjere tako da prožimaju dušu te vode opažanju Božije stvarnosti i prisutnosti u svim stvarima. Otuda Vjerovjesnikova čuvena definicija *ihšana* (činjenje onoga što je lijepo): “*Ihsan* je da služiš Boga kao da Ga vidiš, jer ako ti Njega ne vidiš, On tebe vidi.”

Trebalo bi biti očigledno da niko ko je imalo razuman neće biti voljan da prihvati da “nema boga osim Boga” a da nema jasnu predstavu o tome šta je Bog. Ta rečenica mora imati smisla. Tri škole mišljenja koje su se bavile pitanjima vjere – kelam, teorijski sufizam i filozofija – nastojale su iznaći smisao toga i brojnih drugih kur’anskih tvrdnji.

O ograncima vjere se počelo raspravljati pod tri osnovne rubrike, poznate kao *tri načela* religije – potvrđivanje jedinstva (*taḥwīd*), vjerovjesništvo (*nuburwā*) i povratak Bogu ili proživljenje (*ma’ād*). Muslimanski intelektualci koji su istraživali i objašnjavali ta pitanja mogu se razvrstati manje ili više prema njihovom stanovištu koje su usvojili. Jednostavno, pojmovi *kelam*, *teorijski sufizam* i *filozofija* ugrubo označavaju tri osnovna gledišta. U ranijoj islamskoj historiji, obično je jasno koje gledište neki autor zagovara, no, u kasnijim tekstovima, ova gledišta sklona su sve višem miješanju. Već u Gazaliju imamo mislioca koji se ne može razvrstati prema ovoj shemi, jer piše djela sa svakog stanovišta a ponekad miješa dotična gledišta.

Ova tri intelektualna gledišta se najviše razlikuju u svojoj metodologiji i ciljevima, a ne u predmetima svojih istraživanja. Sve tri škole mišljenja su htjele razumjeti Boga, vjerovjesništvo i povratak Bogu. Međutim, i dogmatski teolozi i filozofi smatrali su *‘aql* (intelekt, razum) osnovnim sredstvom kojim se postiže to razumijevanje. Teolozi su ustrajavali na tome da Kur’an mora biti prva referentna tačka a njihovi ciljevi su bili manje ili više apologetski. Njihov stav bio je da se odbrani istinitost kur’anskih iskaza. Filozofi pak nisu smatrali nužnim ukazivati na Kur’an, pošto, tvrdili su, sam intelekt je dovoljan da bi se postigao konačan cilj, a to je jednom riječju mudrost, odnosno znanje o stvarima onakvima kakve jesu spojeno s djelovanjem koje je u skladu

sa znanjem. Kad je riječ o sufijskim misliocima, oni su smatrali Kur’an glavnim izvorom znanja, ali su držali da racionalno razmatranje nije prikladno za postizanje potpunog razumijevanja Kur’ana, jer takvo razmatranje može biti samo čisto ljudsko nastojanje. Ljudi bi se radije trebali posvetiti Bogu, Koji bi se lično obavezao podučiti značenju Kur’ana Svoje obožavaoce ako i kad postignu dovoljnu vrijednost da razumiju – prema Božijoj volji i dobrohotnosti, a ne vlastitim naporima. Sâmo Božije podučavanje nazivalo se različitim imenima, kakva su otkrovenje (*kashf*), istinsko znanje odnosno gnoza (*ma’rifa*) i posvjedočenje (*mushāhada*).

Filozofi se možda nisu složili s formulacijama i stavovima dogmatskih teologa i sufija, ali su se složili da tri načela vjere označavaju važna pitanja koja se moraju shvatiti ako želimo razumjeti svijet i sebe same. Oni nisu prihvatili tevhid samo na osnovu vjerovanja. Namjesto toga, obavezali su se pokazati osnovno jedinstvo stvarnosti koristeći se raznovrsnim argumentima. Rasprava o tevidu vezana je za pojašnjavanje toga kako je svijet povezan s Prvim (*Al-Awwal*) odnosno Tvorcem (*Al-Bārī*) – to jest kur’anskim božanskim imenima koja su uobičajeni filozofski nazivi za Boga. Stoga proučavanje svijeta, odnosno kosmologija, postaje dio potrage za shvaćanjem tevhida. Također, mora se znati ko je taj što poznaje i kako to da znalac može znati, pa je epistemologija također suštinsko obilježje svih filozofskih razmatranja. Štaviše, da bi se uopće bilo šta dokazalo, neophodno je imati niz smjernica za racionalni proces, a to je uloga logike.

Svaki mislilac koji duboko promišlja mora istraživati kako je uopće čovjek kadar poznavati Prvog, Koji se obično poima kao poredak stvarnosti potpuno drukčiji od poretka stvari. Religijska tradicija govori o vjerovjesnicima, koji su nužni posrednici za pružanje znanja o Božijoj stvarnosti i vođe za postizanje ispunjenja ljudskog života. Prema teolozima, vjera u vjerovjesništvo je bila polazna tačka za njihovo gledište. Međutim, filozofi su smatrali nužnost vjerovjesnika opravdanim pitanjem za raspravu, a zaključke do kojih su neki došli su oštro osuđivali teolozi i sufije.

Kakav god stav da su filozofi zauzeli prema vjerovjesništvu, oni to pitanje nikad nisu izbjegavali.



U konačnici, pitanja koja ono povlači su posve važna za svako poimanje valjanosti i korisnosti znanja: šta je to što ljudska bića treba da nastoje poznavati? Mogu li sami spoznati ono što trebaju i moraju znati ili treba da budu podučena? Ako treba da budu podučena, šta je to što utvrđuje mjerodavnost i autoritet učitelja? Je li istina da ljudi prilikom stjecanja stvarnog znanja moraju neposredno ili posredno pribjeći onim odabranim ljudskim bićima koja religijska tradicija naziva vjerovjesnicima? Ako je to istina, zašto je istina? Koje su posebne odlike vjerovjesničkog znanja koje ga čine nepristupačnim ljudskoj inteligenciji koja samostalno djeluje?

Konačno, treće načelo islamske vjere – povratak Bogu – još je važnije za filozofsku potragu. Filozofi o njemu često raspravljaju pod naslovom *Ishodište i Povratak (Al-mabda' wa'l-ma'ād)*, s obzirom na to da razgovor o našem povratku zahtijeva razgovor o našem ishodištu, to jest, prije svega, o tome kako smo ovdje dospjeli. Razmatrajući odnos ljudske prirode s kosmosom, filozofi su oslovili sva pitanja vezana za smrt i proživljenje – područje koje se ponekad naziva *obaveznim povratkom*. Pritom su težili razumjeti kako je svijet povezan s Prvim i kako prolazi kroz različite stepene razvoja – što bismo mogli nazvati njegovom devolucijom a kasnijom evolucijom. Prema njihovom mišljenju, sama priroda Ishodišta dovodi odgovarajućom putanjom do Povratka.

Na koncu, sva filozofska zanimanja se vrte oko pitanja koje se ponekad naziva *dobrovoljnim povratkom*. Ljudi će se vraćati Prvom ishodištu htjeli to ili ne. Filozofi su smatrali da bi ljudi trebali težiti povratku onim putem koji omogućava potpuni razvoj mogućnosti ljudske prirode. Samo to može dovesti do sreće i cjelovitosti sepstva odnosno duše (*nafs*) kako na ovom tako i na budućem svijetu. Oni su poduzeli opsežna istraživanja prirode duše i srodnih pitanja kakva su samoznanje, sloboda izbora i postizanje ljudskog savršenstva (*kamāl*) odnosno upotpunjenja (*tamām*). Za većinu njih filozofija je bila način da se osigura pristojan i podesan povratak Prvom. Ovdje su obično upotrebljavali kur'anski pojam *sreća (sa'āda)*, koji je uobičajen izraz u Kur'anu i islamskim tekstovima općenito za sreću u Džennetu.

Historičari filozofije ponekad zamagljuju ono što se razmatralo u raspravama o dobrovoljnom povratku prevodeći riječ *sa'āda* kao eudajmonija, time ukazujući da je ovaj koncept bio posuđen od Grka te da bi bio stran običnim muslimanima. Naravno, da bi argumenti i tehnički vokabular filozofa bili strani običnim muslimanima, baš kao što bi slični kršćanski argumenti u predmodernom svijetu bili strani običnim kršćanima i baš kao što su savremene filozofske rasprave danas većini ljudi strane. Unatoč tome, pojam konačna sreća koji je suprotan konačnoj patnji i kazni jest krajnje važan za islamsko mišljenje, bilo ono filozofsko ili ne. Upravo on određuje hitnost i religijske i filozofske potrage, a ne društvena ili politička razmatranja. Pošto "sve nestaje osim lica Božijeg", kao što kaže Kur'an⁶, poslovi ovog svijeta imaju neznatan ukupni značaj. Filozofi nikad nisu zaboravili da je filozofija priprema za smrt. Naravno da o poslovima ovog svijeta treba voditi računa, ali uvijek s potpunom svjesnošću o nestanku tijela a opstanku duše. Svaka bi racionalna osoba htjela djelovati u skladu s njegovim ili njezinim krajnjim dobrom, što znači da se djelovanje mora usredsrediti na važne stvari, a to su one koje korisno djeluju na bivstvovanje duše i njeno konačno odredište.

Prisno povezano s raspravom o povratku duše jest područje etike – na arapskom *akhlāq*. Ova arapska riječ je množina od riječi *khuluq*, koja se možda može najbolje prevesti kao ćud, u množini ćudoredne osobine. Ta riječ potječe od istog korijena kao i riječ *khalq*, koja znači stvaranje i koja se, u uobičajenom suglasničkom arapskom pismu, piše potpuno isto kao i *khuluq*. Sama upotreba ove riječi pokazuje da etika ima veze sa stvorenom naravi duše. Iz toga slijedi da je razumijevanje naravi ispravnog ponašanja neodvojivo od razumijevanja stvarnosti i svrhe stvaranja. Drugim riječima, etika nije samo moralno nego i kosmološko i ontološko pitanje.

Nesumnjivo da islamska etička učenja imaju mnogo toga zajedničkog s etičkim učenjima drugih tradicija, ali filozofsko (a i sufijsko) obrazloženje tih učenja seže do ishodišne prirode same

⁶ Kur'anske ajete smo prevodili iz ovoga teksta kako bi nakana autora, prilikom njihova navođenja na nekim mjestima, lakše došla do izražaja. (Op. prev.)

stvarnosti. Pohvalne čudoredne osobine koje se moraju postići nemaju ništa u sebi konvencionalno ili neprirodno – premda praktične upute i pravni propisi imaju u vidu konvenciju – jer te osobine nisu smislila ljudska bića. Umjesto toga, one pripadaju prirodi stvari. Ovdje u igru ulazi ljudska sloboda, što znači da će čudoredne osobine oblikovati pojedinačni izbori. Upravo te izbore filozofi žele usmjeriti prema *summum bonum*, koje često nazivaju Čisto dobro (*Al-khayr al-mahd*) – uobičajeno filozofsko ime za Boga.

Kvalitet i kvantitet

Modernim čitaocima je posebno teško prodrjeti u predmoderni um. To je uglavnom zato što je u protekla dva stoljeća naučno promišljanje postalo potpuno prevladavajuće a zajedno s njim i ideja da je jedino valjano znanje ono koje dolazi putem empirijskih i eksperimentalnih nauka. Nije rijetkost da savremeni proučavaoci smatraju da bi nas srednjovjekovna metafizika i logika možda imale čemu podučiti, ali da je srednjovjekovna kosmologija bila jedna maštovita konstrukcija koja nema veze s naučnim zakonima odnosno stvarnim svijetom, pa stoga nama modernim ljudima nije zanimljiva. To pomaže objasniti zašto historičari islamskog mišljenja ne posvećuju dovoljnu pažnju kosmologiji i psihologiji, dok ogroman napor posvećuju onim vidovima filozofskog poduhvata koji posjeduju ono što danas prepoznajemo kao naučno obilježje, posebno matematika i astronomija.

Ako u nedavnoj prošlosti nastojanja i ciljevi većine akademskih istraživanja u historiji islamske filozofije bili su određeni tvrdnjama nauke koje polažu pravo na istinu, to ne znači da proučavaoci koji sad istražuju historiju ideja nužno prihvaćaju isključiv autoritet naučnog svjetonazora. Ovo nije mjesto za ulazak u tekuće rasprave o epistemološkom položaju empirijske nauke, ali bi trebalo da bude jasno svakome ko iole poznaje savremene prilike da se ranije vjerovanje u njenu nepogrešivost i isključivo posjedovanje istine uveliko napušta. Međutim, vrsta promišljanja koju širi scijentizam – to jest vjerovanje da samo nauka može ponuditi stvarna i racionalna objašnjenja za stvari – prožima većinu modernih disciplina te uvire u najudaljenije domete obrazovanja i popularne kulture. Iako su mnogi profesionalni filozofi odavno prozreli tvrdnje scijentizma, on ostaje glavni kamen spoticanja modernim čitaocima koji žele shvatiti prirodu predmodernih svjetonazora općenito te islamsku filozofiju i kosmologiju posebno.⁷

Scijentizam je kamen spoticanja jer uspostavlja mišljenja koja određuju svjetonazor ogromne većine ljudi. Ideja da samo nauka nudi istinsko i pouzdano znanje je toliko duboko ukorijenjena u popularnoj kulturi da je teško osporiti zaključke Rustuma Roya, uglednog fizičara i kritičara endemskog scijentizma moderne kulture. Kao što voli naglašavati, nauka sad postaje naša teologija a tehnologija naša religija i malo je ljudi u intelektualnom sloju koji rizikuju navući kletvu što se izriče nad otpadnicima.⁸

⁷ Štaviše, puko odbacivanje scijentizma neće biti od pomoći ako se umjesto njega ne može ponuditi neko skladno, zamjensko gledište o univerzumu ili, što je još gore, ako politička ideologija zamijeni scijentističko vjerovanje. Ovdje vrijedi razmotriti postavku Christosa C. Evangelioua, koji uvjerljivo tvrdi da je sudbina filozofije, kad je dopala negrcima, bila služiti tuđinskim gospodarima. Svoju postavku sažima na prvoj stranici svoje studije: “Čini se da su stečeni loši uzusi evropske filozofije, to jest, njezinog poslušnog služenja tuđinskim autoritetima, preneseni iz srednjovjekovne teologije u modernu naučnu tehnologiju još od sedamnaestog stoljeća i u marksističku političku ideologiju od devetnaestog” (*The Hellenic Philosophy: Between Europe, Asia and Africa* [Binghamton: Institute of Global Cultural Studies, 1997], I).

Evangeliou usputno stavlja islamsku filozofiju u istu kategoriju kao i srednjovjekovnu kršćansku filozofiju a za to postoji mnogo razloga. Ali, razrađeniji pristup bi prikazao

golemu razliku između teoloških načela koja čine osnovu kršćanske i islamske tradicije, ali i činjenicu da islam nikad nije imao nikakvu autoritarnu instituciju poput Crkve. Kršćanski nauci o utjelovljenju i trojstvu izazivaju svakorsna teološka otajstva i zagonetke kojima se muslimanski filozofi nisu morali baviti. Njihov jedini teološki poučak bio je tevhid – jedinstvo stvarnosti – ali ni ti niti drugi promišljajući muslimani nisu mislili da to ima ikakve veze s tajanstvenim pa su smatrali Platona i Aristotela njegovim čvrstim pobornicima. Prema islamskoj filozofiji, tevhid je načelo koje je samoočigledno zdravoj inteligenciji. Filozofi su ga namjeravali dokazati ne zato što im je bio nejasan, nego zbog toga što zdrava inteligencija nije pravilo kod ljudi. Povrh toga, muslimanski filozofi jedva bijahu *poslušni* spram religijskih autoriteta, inače ne bi stoljećima bili predmetom stalnih polemičkih napada pravnika i teologa.

⁸ Vidjeti naprimjer: Rustum Roy, “The Twilight of Science – Last of the ‘Gods’,” u: *Futures* 29/6 (1997), 471-482.



Mnogo je načina da se konceptualizira oblik u kojem scijentističko promišljanje sprečava shvaćanje ciljeva i nakana svjetskih mudrosnih tradicija. Način koji smatramo posebno korisnim jest onaj koji je opisao savremeni sufijski filozof René Guénon u svojoj dalekovidnoj knjizi, napisanoj 1945. godine, *Vladavina kvantiteta i znaci vremena*. Slično razumijevanje često izbiha na površinu u dobro poznatom filozofskom romanu Roberta Pirsiga – *Zen i umjetnost održavanja motocikla*. Oba autora detaljno govore o suprotnosti između kvaliteta i kvantiteta, iako njihova gledišta ne bivaju istovjetna. Da bismo pojasnili osobenosti predmodernog mišljenja koje su sveprisutne u islamskom promišljanju, moglo bi biti korisno istražiti vezu između ova dva koncepta u islamskim pojmovima.

Čisti i apsolutni kvalitet jest krajnja, jedinstvena Stvarnost koja dovodi do svih kvaliteta i svakog kvantiteta. Ukratko, on je nepatvoreno svjetlo Bítka, odnosno Božije Biti. Ovaj Apsolutni kvalitet se može poimati samo u pogledu posebnih, relativnih kvaliteta koji se obično nazivaju božanskim svojstvima, odnosno božanskim imenima. Kvantitet proizlazi iz činjenice da se Apsolutni kvalitet, u Svojoj krajnjoj nerazlučenosti, može razumjeti u pogledu mnogih istaknutih kvaliteta, kakvi su nužnost, prvotnost, znanje, volja, moć i stvaralaštvo. Izrečeno religijskim pojmovima, jedan Bog ima devedeset i devet imena, a ona su korijen kvantiteta i mnoštva koji se pojavljuju u stvaranju.

Kad Prvi stvara univerzum, On to čini u pogledu njegovih kvaliteta. Sam univerzum je mjesto višestrukosti, razlučenosti i raspršenosti. Što više proučavamo i razlažemo univerzum, više vidimo mnoštvo koje nam omogućava da raspravljamo o razdvojenim i razlikovnim stvarima. Uglavnom, moderne naučne discipline traže objašnjenje u vezi s kvantitativnom stranom stvari, pa je tako matematika ključna disciplina. Kvantitativna strana stvari jest pojavljivanje stvari u vidu razdvojenih jedinki koje se mogu dodatno dijeliti i razlagati. Potreba moderne fizike da pronađe konačne čestice je dobar primjer tog gledišta dovedenog do krajnosti. Nasuprot tome, kvalitativna strana stvari predstavlja sve ono što omogućava pojavama da se poimaju u pogledu kvaliteta koji

proizlaze iz Čistog kvaliteta, posebno u velikoj mjeri ljudski kvaliteti poput svjesnosti, samilosti, mudrosti i pravde.

Naravno da je razmatranje kvantitativne strane stvari posve valjano, a moderne naučne discipline prikazuju koliko takvo razmatranje može biti praktično. Nije samo valjano tvrditi da je isključivo to stvarno znanje a da nam razjašnjavanje kvalitativne strane stvarnosti ne govori ništa značajno. Upravo je to scijentizam – smatrati da stvarno znanje dolazi samo od empirijske nauke. Ovakav način promišljanja, premda ga napadaju mnogi intelektualni tokovi u modernom svijetu, još prožima moderno obrazovanje te nam ostavlja naslijeđe gotovo obavezne kvantifikacije. Kao posljedica toga, ljudi su skloni vidjeti svijet oko sebe i vlastita sepstva samo u smislu razdvojenosti i postvarivanja. Oni gledaju na stvari i ne umiju ih vidjeti nikako drukčije osim kao stvari – nikad kao znake ili oznake odnosno ukazivače ili simbole. Od osnovne škole se podučavaju da vjeruju kako su stvari same po sebi zbiljske te da se ta stvarnost može izraziti samo naučno, što znači matematički i kvantitativno. Ako se neki kvaliteti, poput boja, mogu izraziti brojevima, oni su stvarni, ali oni kvaliteti koji se ne mogu kvantitativno izraziti – a većina ne može – jesu nestvarni.

S obzirom na to da scijentistički svjetonazor vidi stvarnost u kvantitativnim pojmovima, što se više udaljavamo od kvantifikacije, manje se čini da je naša rasprava stvarna. To znači da se kvaliteti i odlike našeg čovječanstva koje i danas imaju određeno prvenstvo – poput ljubavi, velikodušnosti, samilosti, pravde i njihovih suprotnosti – isključuju iz područja zbiljskih stvari te se stavljaju na stranu subjektivnog i, u krajnjem, nevažnog. Ono što se smatra stvarnim je, s jedne strane, ono što naučnici kažu da je stvarno, i s druge, sirova moć, a to je prevladavanje kvantiteta i gomilanja nad svime što pripada kvalitativnom području. Krajnji ishod je onečovječenje naučnog i tehnološkog područja, a da i ne spominjemo ona područja koja su izgrađena na scijentizmu koji želi proširiti nauku na cjelokupan ljudski život. To je posebno očito u modernim obrazovnim institucijama gdje se društvene nauke jagme za poštovanost posredstvom



kvantifikacije i gdje se velik dio teoretiziranja u humanističkim naukama svodi na pitanja političke, društvene i psihološke moći.

Upravo je osnovno zapažanje islamskog promišljanja to da stvarnost biva u kvalitetu, to jest, na suprotnom kraju raspona od onoga što se može shvatiti snagom kvantitativnog razmatranja. Što se više udaljavamo od područja čistog kvantiteta i što se više uzdižemo iznad mogućnosti kvantifikacije u smjeru Jednog kvaliteta, to se više bavimo stvarnim pitanjima. Drugim riječima, što se više odvrćemo od raspršenosti, mnoštva i razdvojenosti kvantitativnog područja, to se više možemo usredsrediti na povezanost, jedinstvo, inteligibilnost i blistavost svojstvenu kvalitativnom području. Stoga se krećemo u pravcu prvog načela islamskog mišljenja – tevhida, a to je potvrđivanje jedinstva stvarnosti. Raspravljajući o tevidu govorimo o tome kako su zbilje koje ispunjavaju univerzum povezane s Jednim. Drukčije kazano, shvatiti tevid znači pronaći odjeke Jednog kako u kosmosu tako i u duši, a ovi odjeci se vide upravo u ravnoteži, povezanosti i obrascu koje uspostavljaju stvarni kvaliteti.

Ako islamski pogled na stvari razumije da stvarnost biva na kvalitativnoj strani ljestvice, scijentistički svjetonazor vidi stvarnost uronjenu u kvantitativno područje. Prema islamskim filozofima, to znači biti oduševljen slikama i zatamnjenjima te biti nesvjestan da stvarnost treba tražiti u inteligibilnoj blistavosti Jedinog Stvarnog. Kako piše istaknuti historičar platonske tradicije, A. H. Armstrong:

“Naše svijesti su danas prilično čvrsto smještene na dnu jezera, dolje među izlomljenim svjetlostima te sjenkama i odrazima. Nismo sposobni da budemo sigurni kao stari u našu sposobnost da vinemo glave iznad vode u svjetlost vječnog... Razlog za ovakav nedostatak samopouzdanja jest taj što ga sjajni i tehnički dopadljivi razvoji filozofskog diskursa u modernom vremenu čine mnogo manje vjerovatnim nego što je čak i Plotin mislio da će nas put diskurzivnog razuma dovesti do svjesnosti o objektivnoj vječnoj stvarnosti, umjesto nevjerovanja u tu stvarnost koja je sasvim izvan te neovisna o snovima i slikama jezera, odnosno *psyché*.”⁹

Sve islamske filozofske discipline se usredsređuju na spajanje stvari, iznalaženje veličanstvenih obrazaca koji ujedinjuju, traženje izvora izlomljenih svjetlosti i odraza, podizanje glave iznad vode i viđenje objektivne vječne stvarnosti izvan slika koje daje. Potraga je zapažanje svjetlosti Vrhovnog dobra koja se odražava i prelama u svijetu. Stvarno znanje dolazi iz shvaćanja odnosa i veza koje uspostavljaju svjetlosni zraci onog Boga Koji je *Svjetlost nebesa i Zemlje* (Kur'an 24:35). Način da se nađu ti odnosi i veze jest viđenje da mnoštvo proizlazi iz vječnih kvaliteta, a to su zbilje ukorijenjene u Prvom Stvarnom (*Al-ḥaqq al-awwal*). Cilj je uvijek pronaći kvalitativnu povezanost s korijenima u jedinstvu. Kvantifikacija može igrati samo sporednu ulogu. Čak i u pomoćnim naukama kakva je astronomija, gdje je kvantifikacija nužna potpora, cilj je razumjeti povezanost i jedinstvo veličanstvenih nebeskih obrazaca koji se ukazuju oku, a ne razlagati stvari kao stvari.

Općenito govoreći, moderna nauka nema koristi od bilo kojeg kvaliteta koji se ne može kvantificirati, što bi možda moglo objasniti prijezir s kojim mnogi tvrdoglavi naučnici gledaju na društvene i psihološke nauke. Oni primjećuju da se kvantifikacija primjenjuje tamo gdje ne pripada. Iz toga slijedi da velika većina pitanja koja su bila važna muslimanskim filozofima u njihovom pokušaju da shvate stvarnost prirodnog svijeta, naučnicima i, s još više razloga, scijentizmu, djeluju beznačajnim. Pošto je moderni duh vremena prožet scijentističkim promišljanjem, filozofski argumenti na kojima je bila zasnovana kosmologija izgledaju subjektivnim i uobraženim, odnosno neobično apstraktnim i nevažnim za ono što se doista dešava u stvarnom svijetu u kojem živimo.

Islamski filozofi bi odgovorili scijentističkim primjedbama ističući da je ovo drevna tema: kako znamo šta je stvarno? Šta bi nas ikada moglo navesti da mislimo da nam kvantifikacija pruža objašnjenja o stvarnom svijetu? Svakako, kvantifikacija ima svoje koristi, a moderna tehnologija je živi dokaz toga. Ali, da li su koristi koje se pripisuju kvantifikaciji pravi ciljevi ljudskog nastojanja? Da li su one ikakav dokaz da se stvarnost shvaća? Uostalom, šta je ljudsko biće? Ako ne

⁹ Armstrong, *Hellenic and Christian Studies*, 6:178.



znamo šta je stvarno, te ako ne znamo šta znači biti čovjek i ako ne znamo svrhu života, kako možemo zaključiti da stvari prikladno koristimo?

U jednom odlomku Baba Afdal objašnjava zašto ne ulazi u bilo koju detaljnu raspravu o pojedinačnim stvarima. Njegovo obrazloženje je tek to da stvarnost ne biva na strani kvantifikacije, nego u smjeru sveopćih načela i temeljnih kvaliteta. Usredsređenost na pojedinačne stvari odvraća ljude od stvarnih pitanja s kojima se suočavaju u vlastitom postojanju. Samo okrećući se natrag prema Jednom Ishodištu mogu se nadati da će dosegnuti do svog istinskog ljudskog položaja.

“Nije bilo razloga da detaljnije govorimo, s opširnijim i dužim objašnjenjem, jer nalaženje i prikazivanje jedinki osobitog svijeta te vremenskog i lokacijskog stanja svake od njih, odvlači ljudima pažnju od sveopćih egzistenata i značenja. Ako u promišljanju o tome postoji ustrajnost i stalnost, oni koji idu i gledaju postat će nemarni spram konačnog cilja kretanja i gledanja. Oni će učiniti osobita tijela i stanja jedinki žarištem svoga viđenja i uvida te ih poimati kao krajnje mjesto svoga viđenja” (*Mušannafāt* 237; HIP 239).

Za Baba Afdala posebno i islamsku filozofiju općenito, razumijevanje ljudskog položaja i shvaćanje vrijednosti znanja ovisi o “konačnom cilju kretanja i gledanja.” Nasuprot tome, moderne discipline smatraju da pravo pitanje leži u pojedinačnim tijelima i stanjima jedinki. Ali, ako ne znamo konačni cilj, kako možemo razumjeti tijela i stanja na bilo koji doli nepredviđen i proizvoljan način. Konačni cilj se mora navesti prije negoli se prosudi prikladnost djelovanja. U većem dijelu modernog mišljenja, nedoumica oko potrebnosti cilja da bi se smisljeno prosudilo daje upotrebljivo rješenje tvrdeći da su svi ciljevi pojedinačni i bez krajnjeg značenja. Ishod je sveprisutni relativizam koji prožima svako područje mišljenja i kulture. Suprotno tome, islamska filozofija nikad nije izgubila iz vida činjenicu da je apsolutni relativizam proturječan izraz. Uvijek ostaje apsolutna referentna tačka koja omogućava da se drugotnim i relativnim ciljevima dodijeli njihovo pravo mjesto. Ta apsolutna referentna tačka jest Jedini Stvarni, iz Kojeg proizlaze sve stvari.

Baba Afdal drži da razumijevanje konačnog cilja ljudskog nastojanja zavisi od znanja o sepstvu. Ali se sepstvo ne može razmatrati u kvantitativnim pojmovima modernih disciplina. Moglo bi se odgovoriti da različite psihološke škole istražuju sepstvo. Međutim, što više pokušavaju to učiniti, njihove težnje da budu naučne manje se shvaćaju ozbiljno u obrazovnim institucijama. Uglavnom, oni koji se usuđuju spomenuti pitanja poput samospoznaje odmah se potiskuju na područje popularne psihologije i površnosti New Agea. Niko ne može poreći da su mnogi savremeni mislioci duboko zabrinuti jer moderno gledište znanja zbog kontrole odnosno instrumentalne racionalnosti otvara zjapeću provaliju koja sprečava uvažavanje predmodernog i tradicionalnog stanovišta, stanovišta znanja zbog razumijevanja, odnosno mudrosti. Međutim, ta zabrinutost rijetko prodire do kulturnih i obrazovnih institucija koje djeluju kako bi društvu isprale mozak sadašnjim svjetonazorom.

Osnovni kvaliteti

Muslimanski filozofi misle da govoriti o pojavama u kvantitativnim pojmovima znači pogrešno poredati stvari. Obrasci koje posvuda opažamo zahtijevaju ujedinjujuća načela što stoje iza obrazaca, a oni zauzvrat moraju biti povezani s višim načelima i u krajnjem s vrhovnim načelom. Na razini načela, jedina uloga brojeva jest da prikažu postepeno razvijanje i razlučivanje kvaliteta. Mnogi su filozofi pokazali veliko zanimanje za pitagorejsku tradiciju upravo zbog svog uvažavanja brojeva kao sredstva za izražavanje ishodišnog poretka i hijerarhije stvarnosti. U trećem poglavlju¹⁰ vidjet ćemo nekoliko primjera korištenja brojčanog rasuđivanja ovakvih ciljeva kod Ihvanus-safa'a isto tako i u Baba Afdalovoj *Knjizi o trajnom*.

Temeljni kvaliteti odnosno načela koja su najbliža apsolutnom jedinstvu jesu veličanstvene zbilje o kojima se raspravlja u islamskom filozofskom i teološkom promišljanju, premda se jezik korišten za imenovanje ovih zbilja uveliko razlikuje prema gledištu. Kelam i teorijski

¹⁰ Kako je navedeno, ovaj tekst je poglavlje iz Chittickove knjige *The Heart of Islamic Philosophy*. (Op. prev.)



sufizam govore o temeljnim kvalitetima uglavnom u pogledu božanskih svojstava koja ustanovljava Kur'an. Tako imamo svojstva kakva su milost, samilost, znanje, život, moć, htijenje, govor, pravda, praštanje, osveta, blagost, strogost, oprost, srdžba i tako dalje, od kojih se sva izvode iz kur'anskih božanskih imena.

Rani filozofi su pokušali izbjeći religijski obojen jezik te su radije davali prednost riječima i izrazima koji su imali filozofijski prizvuk a ne terminima objavljenim u vjerskim tekstovima. Uprkos tome, u mnogim njihovim osnovnim razmatranjima prvobitnih kvaliteta upotrebljavaju se pojmovi koji su ujedno i kur'anska božanska svojstva. Uostalom, Kur'an je otvoren spram pripisivanja imena Bogu, pa filozofi nisu imali drugog izbora doli izraziti se na jeziku koji je sam Kur'an utvrdio i uspostavio. Čak i onda kad su filozofi birali nazive za Boga koji se ne nalaze u Kur'anu, malo je važnih arapskih korijena koje Kur'an ne upotrebljava, pa korištenje bilo kojeg pojma izvedenog iz nekog od tih korijena ima odjek među onima koji su upamtili i učili ovu knjigu od djetinjstva – a to uključuje većinu obrazovanih muslimana te mnoge neobrazovane.

Da bismo uzeli primjer jedne filozofske rasprave o temeljnim kvalitetima, pogledajmo treću knjigu Ibn Sinaovog djela *Dānesh-nāma-ye 'alā'i* koja se bavi osnovnim svojstvima egzistencije, to jest *ilāhiyyātom*, doslovno božanskim stvarima, odnosno, kako se često slobodno prevodi, metafizikom.¹¹ Nakon općeg uvoda o konceptu i stvarnosti egzistencije te prikaza osnovnog pojmovlja potrebnog za raspravu o egzistirajućim stvarima – kakvo je supstancija i akcidencija, kvalitet i kvantitet, sveopće i posebno, jedno i mnoštvo, prioritet i posterioritet, uzrok i posljedica, konačno i beskonačno, kontingentno i nužno – Ibn Sina se okreće glavnoj temi ovog djela, a to je Nužni u Egzistenciji, to jest Bog. Zatim nastavlja razlagati sedam svojstava koja se moraju pripisati svakoj stvarnosti čija je egzistencija nužna: jedinstvo, vječnost, znanje, htijenje, moć, mudrost i darežljivost. Na

kraju usmjerava pažnju prema sreći duše i kvalitetima koji se nalaze u kosmosu. Primijetite da Kur'an šest od ovih sedam svojstava izričito pripisuje Bogu, a sedmo, hadiska literatura, iako većinu rasprava vezanih za to – početna pitanja, način raspravljanja o tim svojstvima te kasnija psihološka i kosmološka pitanja – oblikuje filozofska tradicija ukorijenjena u djelima zasnovanim na grčkim izvornicima.¹²

Ibn Sina i drugi filozofi ove su božanske kvalitete smatrali najosnovnijim zbiljama u univerzumu, jer su oni najbliži onome što je nužno u egzistenciji, to jest Ishodištu kosmosa, Prvom, Tvorcu, odnosno, jednom riječju, Bogu. Jedino znanje koje nam daje istinski uvid u stvarnu prirodu stvari jest razumijevanje toga kako kvaliteti ishodišne Stvarnosti prožimaju univerzum. Što se više pomičemo od Božijeg jedinstva prema mnoštvu i kvantitetu svijeta to kvaliteti postaju raspršeniji, kratkotrajniji i nestvarniji. Govor o zlu nastupa samo na razini raspršenosti i nepovezanosti. Nije bez razloga to što Ibn Sina završava upravo spominjanu knjigu odjeljkom od četiri stranice nazvanim "Razjašnjavanje uzroka nedostataka i zala koji se pojavljuju u onome što prolazi kroz stvaranje i rastvaranje". Njegova glavna misao je izražena u jednoj kratkoj rečenici: "Korijen zla jest ne biti."¹³ I trebalo bi da bude očividno da "ono što prolazi kroz stvaranje i rastvaranje" – odnosno, sve što se pojavi a zatim nestane, bez obzira na to koliko dugo može potrajati – jest upravo predmet koji proučavaju sve moderne discipline i, kazano Ibn Sinaovim riječima, najmanje stvaran od svih područja te najizmješaniji sa zlom, budući da je najudaljeniji od Nužnog u Egzistenciji a najbliži neegzistenciji.

Činjenica da filozofska rasprava pripada kvalitativnom području posebno je očita u etici. Nijedan se od ljudskih kvaliteta koji se razmatra u grčkoj ili islamskoj etici ne može kvantificirati. Za neke Grke i mnoge muslimane, vrline poput pravde, hrabrosti, umjerenosti i mudrosti spadaju u temeljne kvalitete same stvarnosti. Oni učestvuju u jedinstvu krajnje stvarnosti, a mogu

¹¹ Morewedgeov prijevod ovog djela kao *The Metaphysica of Avicenna* ima korisnu raspravu o historijskoj pozadini.

¹² Netton nudi drukčiji i manje kur'anski zvučan popis često važnih božanskih svojstava u Ibn Sinaovim učenjima (*Allāh*

Transcendent, 155-162), ali šest od deset su ipak kur'anska božanska imena.

¹³ Ibn Sina, *Ilāhiyyāt-i dāneshnāma-ye 'alā'i*, 164; Morewedge, *Metaphysica*, 108.



se potpuno shvatiti i ostvariti samo u onoj mjeri u kojoj se ljudsko biće usklađuje s prirodom stvari. Ali pošto su etičke osobine potpuna suprotnost stalno promjenjivim, preuređujućim, propadajućim i nestajućim stvarima našeg osjetilnog iskustva, one su posve protivne kvantifikaciji. Stoga, s moderne tačke gledišta, moralnost nikad ne može biti naučna, što će reći da se etika ne može shvaćati ozbiljno. Ako se realisti i stručnjaci ne obaziru na etiku, zašto bi se bilo ko drugi trebao obazirati?

Samô rastvaranje društvene ravnopravnosti tjera zagovornike scijentizma da prepoznaju da moralnost ima određenu korisnu ulogu – drži rulju pod nadzorom. Ovo priznanje se vraća na utilitarističko, instrumentalno stajalište. Izgleda da ne pada na pamet modernim etičarima, pa čak i onim filozofima koji još uzimaju etiku za ozbiljno, da su ljudski kvaliteti koji su osnova etičkog djelovanja daleko stvarniji i ukorijenjeniji u ishodišnoj prirodi stvari od svih predmeta koji se proučavaju u modernim naukama, bilo da su to kvarkovi ili geni, zato što predmeti koje proučava moderna nauka samo rasvijetljavaju to kako naučnici konceptualiziraju mehanizme područja stvaranja i rastvaranja. Ishod ove nesumnjivo korisne i utilitarističke konceptualizacije jest sve veća sposobnost manipuliranja svijetom zbog ciljeva koji uvijek ostaju u području stvaranja i samog rastvaranja. Nasuprot tome, etika u pravom smislu tog pojma pripada području božanskih svojstava koja se nikad ne mijenjaju, a ostvarivanje ovih svojstava unutar ljudske duše služi prenošenju duše iz područja stvaranja i rastvaranja u kvalitativno područje koje čini osnovu svih stvari.

Ukratko, muslimanski filozofi se nikad nisu zanimali za stvari same po sebi i često nisu ni govorili o stvarima ni u kojem nama prepoznatljivom smislu, uprkos činjenici da upotrebljavaju riječi koje, čini se, ukazuju na stvari. Zapravo, oni su govorili o kvalitetima i odlikama koji se pojavljuju u stvarima. Kao posljedica toga, kvaliteti koji su krajnje nenaučni i nestvarni – poput velikodušnosti – mogu ući u srce kosmologije. Zato je, naprimjer, Ibn Sina kadar raspravljati o ljubavi kao kosmološkom načelu (u svojoj dobro poznatoj poslanici *Fī ḥaqīqat al-‘eshq (O stvarnosti ljubavi)* i drugdje).¹⁴

Ontologija: bitak i nalaženje

Muslimanski filozofi često kažu da je njihov predmet razmatranja *wujūd*, to jest egzistencija, odnosno bitak. Njihov pristup se razlikuje od pristupa drugih učenjaka jer oslovljava egzistenciju po sebi, bez obzira na sve drugo. Svaka druga disciplina istražuje stvari koje egzistiraju na ovaj ili onaj način. Drugi proučavaoci samo pretpostavljaju da njihovi predmeti proučavanja egzistiraju, potom ih istražuju kao egzistirajuće stvari. Oni ne propituju šta znači da stvari egzistiraju i ne mogu postavljati to pitanje jer su specijalisti za svoje discipline. Ako postave to pitanje, ulaze u područje filozofskog razmišljanja. Tako zoolozi proučavaju životinje i oni se sigurno zanimaju za druge vrste egzistirajućih stvari kakve su minerali i biljke, ali nije njihov posao razumjeti šta znači da te stvari egzistiraju. Kao zoolozi, oni ne mogu propitivati kako ove stvari očituju odnosno sudjeluju u kvalitetima same egzistencije, kakve najsavršenije predstavlja Nužni u Egzistenciji. Jezikoslovcima proučavaju jezik, koji ima vidove egzistencije u umu, na jeziku i na papiru. Bez sumnje, oni se zanimaju za međupovezanost tih egzistencijalnih vidova, ali kao lingvisti ne oslovljavaju niti mogu oslovljavati krajnje ukorjenjivanje jezika u samoj egzistenciji.

Ukratko, filozofija se smatrala naukom koja bi mogla imati pregled svih nauka, s obzirom na to da proučava ono što pretpostavlja svaka druga disciplina. Ništa se ne može razmatrati niti proučavati ako ne egzistira – čak i neegzistencija mora imati jedan vid egzistencije da bi se spominjala. Sveobuhvatni opseg filozofije pomaže objasniti zašto su toliko brojni srednjovjekovni filozofi bili polimati. Da bi temeljito poznavali filozofiju, morali su sve znati, jer sve egzistira na ovaj ili onaj način.

Filozofi su često razvrstavali nauke procjenjujući ih prema predmetu njihova proučavanja. Što je predmet proučavanja bio *viši*, to je nauka bila uzdignutija i uglednija. Stoga je biologija uglednija od mineralogije, jer su živa bića viša te sama po sebi sadrže nežive stvari. Teologija, koja razmatra Boga kao egzistenta, jest viša od

¹⁴ Vidjeti Nettonovo poglavlje o Ibn Sinau, "Ibn Sinā's Necessary and Beloved Deity," u: *Allāh Transcendent*, posebno 175-176.

psihologije koja istražuje prirodu duše. Prema ovakvom gledištu, filozofija je najviša od svih nauka, zato što istražuje ishodišnu stvarnost apsolutno svega uključujući i Boga, pa otuda dobija pregled svega što može a i ne mora egzistirati odnosno onoga što zaista egzistira.

Kao što je ranije istaknuto, Baba Afdal se ne bavi razmatranjem Nužnog u Egzistenciji niti bilo kojim božanskim svojstvima *in divinis*. Osobito ne obraća gotovo nikakvu pažnju na prethodno spomenutu granu filozofije poznatu kao *božanske stvari (ilāhiyyāt)* odnosno proučavanje *gospodarenja (rubūbiyya)*.¹⁵ Otuda nema šta reći o Prvom po Sebi. On ne pripisuje egzistenciju Bogu, time zaobilazeći jedno od najvažnijih filozofskih pitanja tokom islamske historije: ako Bog egzistira i svijet egzistira, šta tačno znači ova riječ *egzistirati*?¹⁶

Kad Baba Afdal spominje Boga izvan konteksta arapskih fraza, obično koristi perzijsku riječ *khudā (Bog)* odnosno arapsku *ḥaqq (Stvarni)*, a povremeno i perzijsku *īzād (Bog s prizvucima drevne Perzije)*. Razmatrajući egzistenciju i njene razine, on smješta Boga izvan sheme ukazujući na Njega kao na Bit (*dhāt*), Sepstvo (*ḥurwiyyat*) i Stvarnost (*ḥaqīqat*). Stoga je egzistencija Božija blistava svjetlost. Historičari filozofije bi ovdje odmah dodali da je njegovo gledište stanovište novoplatonskog emanacionizma. Ali čak i ako ga želimo staviti u ovu posebnu kategoriju, i dalje se možemo pitati kako tačno on pristupa objašnjavanju prirode stvari. Šta je logika emanacionizma? Da li nam on pomaže dokučiti smisao spisa drugih filozofa? Što je još važnije, da li nam

pomaže dokučiti smisao našeg opažanja univerzuma, bilo neposredno ili putem argumenata koje treba da ponudimo ako ga želimo opovrgnuti? Ova pitanja zaslužuju odgovor.

Razmatrajući samu egzistenciju, Baba Afdal koristi dva osnovna izraza kao istoznačnice – arapski *wujūd* i perzijski *ḥastī*. Pojedinačno su prevedene u ovom radu kao *existence* (egzistencija) i *being* (bitak), dijelom kako bi se naznačilo da on upotrebljava dvije različite riječi, ali i zbog toga što *existence* (egzistencija) i *being* (bitak) u engleskom imaju istovrsni jezički odnos koji *wujūd* i *ḥastī* imaju u perzijskom. I *existence* i *wujūd* su posuđenice s filozofskim i naučnim konotacijama, dok su *being* i *ḥastī* glagolske imenice izvedene iz osnovnog glagola *biti* u dotičnim jezicima.¹⁷

U arapskom jeziku, riječ *wujūd* je postepeno postala omiljen tehnički pojam za raspravljanje o egzistenciji, iako su se i ranije koristili drugi pojmovi kakvi su *anniyya* (odnosno *inniyya*) – to-je-stvo i *ḥurwiyya* – onstvo ili sepstvo. Doslovno značenje pojma *wujūd* jest *nalaženje* odnosno bivanje nađenim. To je glagolska imenica od riječi *wajada* – našlo je. Trpni oblik *wujida* – nađeno je, obično se koristi u značenju bitisalo je, to jest egzistiralo je. Riječ *wujūd* zadržalo je svoje doslovno značenje u arapskom, pa čak i u filozofskim kontekstima može imati mnogo više veze s nalaženjem negoli s egzistiranjem.

Činjenica da je riječ *wujūd* a ne neki drugi pojam postala omiljena za egzistenciju/bitak, vakako je povezana s njezinim doslovnim značenjem. Pojmovi *anniyya* i *ḥurwiyya* nemaju smisla

¹⁵ Pojam *gospodarenje (rubūbiyya)* označava svojstvo Gospodara (*rabb*) – ime koje određuje Boga stoga što On njeguje, štiti i ima vlast nad stvorenim stvarima koje su Njegove *sluge (abd)*. Ovaj pojam se obično koristio za određivanje teme filozofskih tekstova koji se bave teološkim pitanjima. Arapski prijevod Aristotelove teologije nudi u samom svom naslovu izraz *qawl 'alā al-rubūbiyya* – “govor o gospodarenju” u vidu glase na grčku pozajmicu *uthūlūjiyyā* – teologija. Historičari filozofije različito prevode riječ *rubūbiyya*, naprimjer “božanstvenost” i “vrhovna vladavina.”

¹⁶ Nije sasvim tačno reći da Baba Afdal ne pripisuje egzistenciju Bogu, ali je posigurno ne pripisuje na način koji bi omogućio filozofsko promišljanje o tome šta ona znači. Tako kaže: “Nema ništa što bi se moglo raspravljati vezano za [Njegov] Bitak i Sepstvo” (*Muṣannafāt* 652; HIP 146).

¹⁷ Riječ *ḥastī* je glagolska imenica koja potječe od glagola *ḥastan*, jednog od oblika glagola *biti* u perzijskom. Kao jedan

drugi oblik glagola *biti*, hipotetički *astan*, *ḥastan* odgovara engleskom *is* (jeste). Treći oblik glagola *biti*, *būdan*, odgovara engleskom *be* (*biti*). *Ḥastī* je izveden iz riječi *ḥast* koja je i glagolska imenica s manje ili više istim značenjem kao i *ḥastī* te treće lice jednine od dotičnog glagola, što znači *on/ona/ono je*. Naglašavam *je* u rečenici zbog jake konotacije bitisanja u obliku *ḥastan* glagola *biti*, nasuprot oblika *astan* koji je samo kopula. Stoga je *ḥast* potpuna rečenica: “Ono je.” Ali je *ast* nepotpuna: “Ono je...”, pa želimo znati šta je ono. Da bismo dovršili rečenicu, potreban nam je pridjev ili imenica. Ukratko, *ḥastī* odnosno bivanje je glagolska imenica izvedena iz riječi *ḥast* i ima doslovno značenje *je-stva* ili *biti-stva* odnosno *biti-sati-stva*. Baba Afdal je koristi kao istoznačnicu i za *wujūd* – egzistencija i, posebno u množini, za *marwūd* – egzistent. On isto tako koristi pojmove *ḥas* i *būd* (glagolska imenica od jednog drugog oblika glagola *biti*) u istom značenju kao i *ḥastī*.



u svakodnevnom arapskom jeziku, zato što su oni skovani pojmovi poznati samo učenjacima.¹⁸ *Wujūd* se koristi u svakodnevnom govoru, a glagolski oblik se koristi u Kur'anu više od stotinu puta. Svako zna šta on znači, makar u uobičajenom smislu te riječi. Stoga se ovaj pojam počeo koristiti barem djelimično zbog njegove poznatosti i svakidašnjosti – baš kao što su egzistirajuće stvari poznate i svakidašnje. Drugi razlog je taj što on nema ograničavajući kvalitet izrazā *to-je-stvo* odnosno sepstvo. Ovi pojmovi ne omogućavaju da egzistencija bude išta više od *biti* ili *bitisati*. *Wujūd* ukazuje da u egzistiranju ima nešto više od pukog bitisanja. Ako se neka riječ može primijeniti na sve što egzistira, ona bi trebala podrazumijevati ponešto od bogatstva onoga što egzistiranje može značiti. Korištenje ove riječi ukazuje da *biti* – božanski a i ljudski – nije samo bitisati nego i *nalaziti*. Baš kao što Prvi bitak nalazi sve stvari, tako isto i ljudi nalaze samim svojim bitkom.

Ovakva promišljanja o korištenju pojma *wujūd* nisu tek spekulacije prevodioca. Njih potvrđuju brojni dokazi. Ovdje je najvažniji dokaz načina na koji Baba Afdal objašnjava značenje ovog pojma. Prvo se prisjetite da u njegovom načinu gledanja na stvari, egzistencija pripada kosmosu, to jest svemu drugom mimo Boga, a ne samom Bogu. Kosmos bitiše i sve unutar kosmosa također bitiše. Ali, ne bitišu sve stvari u kosmosu na isti način. Da bi prikazao kako riječ *wujūd* ima različita značenja ovisno o tome na koje vrste stvari je primjenjujemo, Baba Afdal ističe da ona ima dva osnovna smisla – biti (*būdan*) i naći (*yāftan*). Ukoliko želimo razumjeti kako se ova riječ primjenjuje na nešto, utoliko to moramo odrediti u odnosu na ta dva značenja.

Baba Afdal neprestano upotrebljava perzijski glagol *yāftan* – naći. Povremeno dodaje pojačavajući prefiks *dar* koji ovoj riječi daje doslovni smisao nečega poput saznati, a što je obično prevedeno kao shvatiti te katkad i kao opaziti. Ponekad se čini da koristi riječ *yāftan* kao istoznačnicu za arapsku riječ *wujūd*, a nekad za arapsku riječ

idrāk, što znači shvatiti, preteći i u tehničkom kontekstu opaziti. Veze između egzistencije, nalaženja i opažanja su već jasne u riječi *wujūd*, koja može značiti sve to. Iz toga slijedi da kad Baba Afdal govori o nađenom (*yāfta*), on podrazumijeva i egzistirajuće (*marwūūd*) i opaženo (*mudrak*). Kad je riječ o pronalazaču (*yābanda*) – ono što pronalazi predmet koji se nalazi – to mora biti nešto što egzistira, ali ima u njegovoj egzistenciji nešto više od pukog egzistiranja, jer ono i nalazi. Stoga, reći da se nešto *nalazi* znači jednostavno reći da ono bitiše, ali kad govorimo o pronalazaču, znamo da se pronalazač mora pronaći prije nego mogne nalaziti.

Na početku *Knjige o kraju puta* Baba Afdal dijeli egzistenciju na ove dvije razine: biti i naći. Zatim dalje dijeli te razine prema potencijalitetu i aktualitetu.

Ako pogledamo na svijet oko nas, vidimo da se egzistirajuće stvari mogu poredati stepenasto. Potencijalni bitak je poput drveta u sjemenu ili stola u drvetu. Aktualni bitak je samo drvo, odnosno sami sto. Bitak u ova dva smisla se može posvuda opažati, ali on ne umije uopće iscrpiti ono što *wujūd* može podrazumijevati. Stoga prelazimo na *wujūd* u vidu nalaženja.

Potencijalno nalaženje pripada duši koja ima sposobnost nalaziti, znati te biti svjesna stvari i sebe same. Aktualno nalaženje pripada intelektu, a on je ljudska duša koja usmjerava svoje resurse zadatku poznavanja sepstva i drugih te dostiže punoću vlastitog jastva. Za takvu dušu ništa ne egzistira osim aktualiziranog nalaženja. Ona nalazi sepstvo i, zajedno sa sepstvom, sve predmete znanja o sepstvu, a to su stvari u univerzumu. Tako je sepstvo svjesno svih stvari kakve su prisutne u njemu pa ništa ne izbjegava njegov djelokrug.

Prelazak s potencijalnog nalaženja na aktualno nalaženje zahtijeva uspon na višu razinu, baš kao i prelazak s potencijalnog bitka sjemena na aktualni bitak drveta. Na višoj razini nalaženja, duša se naziva intelektom. Ovo je Agensni intelekt filozofa koji smatraju najudaljenijom granicom ljudske težnje, potpunim ispunjenjem ljudske sreće i konačnim ciljem stvaranja. Kao što Philip Merlan ističe raspravljajući o početku Aristotelove *Metafizike*: "Sveznanje – to je krajnji cilj čovjekova traganja."

¹⁸ Što se tiče riječi *karwān* i njenih izvedenica, ona je ograničena činjenicom da kur'anski kontekst čini da se ona odnosi samo na stvaranje, a ne i samoga Boga. Za većinu mislilaca, ograničene konotacije ove riječi joj ne omogućavaju da označava koncept bitka samog po sebi.

On u nastavku napominje da sklonost modernih čitalaca da takve iskaze uzimaju kao hiperbolu propušta ozbiljnost i smisao drevne filozofske potrage. "Postoji vrsta znanja koje je na neki način sveobuhvatno. Posjeduje ga Bog – čovjek bi ga trebao pokušati steći. Tek kad uspije, utolit će se njegova čežnja za saznavanjem. Čovjek želi i može se obožiti."¹⁹ Sama riječ *oboženje* se čini tek neznatno neumjerenom u islamskom kontekstu, pošto se može tvrditi da odgovara arapskoj riječi *ta'alluh* – bivanje priličnim Allahu, odnosno *bogolikost* – riječ koja se često koristi za objašnjavanje konačnog cilja filozofske potrage. Mulla Sadraova najpoznatija titula jest Sadr al-Muta'allihīn, što se može prevesti kao *pročelnik oboženih*, odnosno *vođa bogolikih*.

Zapazite da je u Baba Afdalovom opisu razina egzistencije nalaženje dokaz bivanja nađenim, što će reći da je svjesnost dokaz egzistencije. Ukoliko ovo zvuči kao Descartesov *cogito*, tako zvuče i razni drugi iskazi ranih muslimanskih filozofa.²⁰ Međutim, ono što je zanimljivo nije sličnost ideje, nego zaključci koji se izvlače iz premise, ishodi koji proizlaze iz filozofskog gledišta. Baba Afdalov osnovni zaključak jest da je poznavanje bivanja, istinski znati sebe znači uistinu biti, a istinski biti znači biti zanavijek.

Slika ljudske prirode koja proizlazi iz takvog obrazlaganja riječi *wujūd* je ovakva: ljudima je dat potencijalitet da sebe poznaju kako bi taj potencijalitet mogli uvesti u aktualitet. Konačni cilj ljudskog života jest pretvoriti naše potencijalno poznavanje – koje je već aktualna egzistencija – u aktualno poznavanje, u kojem ćemo slučajno znati ono što uvijek i aktualno jest, a to nije ništa drugo doli Božiji vječni sjaj, sjaj koji je upravo ljudska inteligencija. Poznavati aktualnu egzistenciju posve i potpuno znači biti istovjetan aktualnoj egzistenciji sasvim i cjelovito te biti potpuno svjestan i budan spram sepstva. Na ovoj razini može se govoriti o ujedinjenosti intelektora, inteligibilije i intelekta. Jednom postignut, ovaj bitak-uz-svijest se nikad ne može izgubiti, što će reći da se aktualnost egzistiranja

i poznavanja nikad neće vratiti potencijalitetu, kao što se ni drvo neće povući u sjeme.

U sličnom razvrstavanju egzistencije koje se nalazi u djelu *Prečke savršenstva* (*Mušannafāt* 21; HIP 252-53), Baba Afdal motri stvari u smislu očiglednosti (*paydā'i*) i skrivenosti (*pūshī-dagi*). On dijeli stvari na četiri razine: moguće/kontingentno (*mumkin*), egzistirajuće odnosno nađeno (*marwūd*), pronalazač (*yābanda*) i onaj koji je sobom svjestan sepstva (ānke az khwod bi khwod āgah bowad). Moguća/kontingentna stvar je skrivena kako od sebe tako i od svijeta, kao što je životinja skrivena u jajetu ili košulja u tkanini. Egzistirajuća stvar je očita pronalazačima, ali ne i sama sebi, poput svakog neživog predmeta. Pronalazači nalaze egzistirajuće i očigledne stvari, ali ne nalaze pronalazača egzistirajućih stvari. Oni su predstavljeni svim stepenima duše, od biljnog, preko životinjskog do ljudskog. Na koncu, pronalazač sebe osvrće se i vidi sepstvo koje zuri u sebe, postizujući tako ujedinjenje sepstva i predmeta sepstva. Ovo je položaj egzistencije intelekta.

U jednom drugom razvrstavanju, na kojem Baba Afdal zasniva ustrojstvo *Knjige prikaza* (*Mušannafāt* 153; HIP 238), on dijeli nađene stvari na četiri osnovne vrste: djelo (*kar*), djelatnik (*konande*), poznato (*dāneste*) i poznavalac (*dānā*). Djela su sve stvari u korporealnom svijetu, odnosno tijela svega što ima tijelo. Djelatnici su duše i duhovi koji oživljavaju tijela te obavljaju djelatnosti. Poznate stvari su odvojene zbilje (*haqā'iq-i mujarrad*), to jest, sve stvari zato što vječno egzistiraju u znanju bez korporealnog aktualiteta, odnosno sve što je poznato intelektu. Konačno, poznavalac je duša zato što je istovjetna inteligenciji. Potpuno aktualizirani poznavalac postiže udruživanje (*paywand*) odnosno spajanje (*ittiṣā*) s Prvim intelektom Koji je ujedno i ishodište i cilj cjelokupne egzistencije. Kao što Merlan napominje raspravljajući o spajanju kao filozofskom pitanju od Aristotela pa nadalje: "Potpuni *conjunctio* jest trenutak u kojem čovjek postaje sveznajući."²¹

¹⁹ Merlan, *Monopsychism*, 22.

²⁰ Uzмите za primjer Ibn Sinaovo gledište kako je to objasnio Fakhry, *History*, 161.

²¹ Merlan, *Monopsychism*, 22. Veliki dio Merlanove knjige oslovljava teorije i rasprave o naravi spajanja. Ovo pitanje

namah iskršava u bilo kojem istraživanju stavova muslimanskih filozofa. Za jednu nedavnu znanstvenu studiju koja se iscrpnije bavi njime, vidjeti: H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect* (New York: Oxford University Press, 1992).



U svojim čestim raspravama o stepenovanjima egzistencije, Baba Afdal navodi primjere iz vanjskog i unutarnjeg svijeta. Uzlazni kvalitete koje opažamo kad uspoređujemo minerale, biljke, životinje i ljude predstavljaju vanjsko odvijanje pokreta od krajnjeg potencijaliteta materije (*mādda*) do potpunog aktualiteta forme (*sūra*) koja je odvojena od materije. Svaka viša razina sadrži u sebi sve niže razine. Biljke imaju kvalitete i savršenstva minerala, te posebno biljna svojstva poput rasta. Životinje imaju mineralne i biljne kvalitete, a naročito životinjska svojstva, kakvi su požuda (*shabwa*) i gnjev (*ghadab*) – pojmovi koji su bili na latinski prevedeni riječima koje nam izražavaju pohotu i naprasitost. Svaka viša razina usavršava i dovršava nižu razinu, što će reći da svaka aktualizira prethodni potencijal. Ljudska duša odnosno sepstvo jest aktualitet svih životinjskih savršenstava. Ono se zauzvrat može postepeno preobražavati sve dok ne postane intelekt koji je potpuni aktualitet poznavanja, odnosno poznavalac koji poznaje sve stvari u sebi i, poznavajući ih, obuhvaća ih i posjeduje kao svoje.

Psihologija: duša i intelekt

Ono što je važno muslimanskim filozofima jesu kvalitete koji se pojavljuju u stvarima a ne same stvari. Kvaliteti daju svakoj stvari njenu posebnost (*khāṣṣiyya*), to jest svojstva i odlike koji je izdvajaju od drugih stvari. Bilo da neka stvar bitiše ili ne, njena posebnost je uvijek stvarna, jer je posebnost jedinstvo kvaliteta koji proizlaze iz Nužnog u Egzistenciji – Vječnog Stvarnog. Jedan od zadataka filozofa jest poznavanje zbilje stvari (*ḥaqīqa*), to jest stvar kakva je sama po sebi a to je jedinstvo njezinih pojedinačnih posebnosti. Bez obzira na to da li stvar koja ima te posebnosti egzistira u vanjskom svijetu ili ne, to je sporedno za ovu raspravu. Drugim riječima, najprije ustanovljavamo kviditet neke stvari (*māhiyya*) – njezino šta-je-stvo, odnosno štastvo – potom se možemo pitati o položaju njezine egzistencije.

Može se reći da filozofsko zanimanje za kvalitete i posebnosti, a ne za stvari koje se mogu kvantificirati, podrazumijeva da kosmološko promišljanje filozofa poput Baba Afdala nije

naučno, logičko, psihološko i epistemološko. Drugim riječima, filozofi se ne usredsređuju na stvari kakve se nalaze u vanjskom, fizičkom području, nego na stvari kakve su znane. Istina je da oni stalno govore o stvarima (*ashyāʾ*), ali to je zato što je to najmanje određena riječ koja se može upotrijebiti, pa se stoga može odnositi na sve i svašta, uključujući sve nevidljive i duhovne stvari koje nemaju nikakve stvarnosti u scijentističkom promišljanju. Filozofi nude ono što se čini živopisnim opisom stvari u univerzumu, ali je to mnogo više mitsko negoli naučno, jer opisane stvari nisu odvojeni predmeti, nego – vrlo slične bogovima u prvobitnijim svjetonazorima – snopovi znanih kvaliteta. Filozofi se ne bave prvenstveno čulnom pojavnošću univerzuma niti njegovim razvojem tokom vremena, nego međudnosom svojstava i posebnosti koji se mogu opažati čulima te racionalnim umom smjestiti u odnosu na druge pojave.

Iz toga slijedi da islamska kosmologija ne razmatra kosmos sam po sebi, nego ljudsko sepstvo i narav naše svjesnosti o onome što nazivamo kosmos. (Uzgred, misliti da Stephen Hawking i ostali predvodnici naučne kosmologije razmatraju bilo šta osim vlastitog razumijevanja je, po našem mišljenju, jedva promišljajući postupak.) Filozofi su vrlo dobro znali da svaki opis kosmosa seže do ustrojstva ljudske psihe i mišljenja. Baba Afdal nas lično u više navrata podsjeća da ono što razumijevamo o svijetu nije ništa drugo nego naše osobno razumijevanje. Opažaj i nalaženje nisu smješteni vani, nego unutra. Kako piše u jednom odlomku: “Ništa se ne može postići pomoću značenja govora osim značenja sepstva” (*Muṣannafāt* 694; HIP 138).

Opisi kosmosa su opisi našeg opažaja i razumijevanja, a ne kosmosa. Ako nađemo stvar-posebi, što može biti manje ili više prikladan prijevod arapske riječi *ḥaqīqa* (stvarnost) ili *māhiyya* (kviditet), mi je ne nalazimo vani, nego unutra. Ako stvarnost koju nalazimo zaista odgovara onome što je izvan naše svjesnosti, to je upravo zato što vanjski i unutarnji svijet proizlaze iz zajedničkih načela te zajedničkih korijena. Ni u kojem slučaju ovakvo gledište ne dovodi do nekog oblika solipsizma odnosno idealizma u kojem bi samo subjekt bio stvaran, niti dovodi

do kantijanskog agnosticizma. Filozofi tvrde da sve što egzistira na bilo koji način jest stvarno i doznatljivo. Ova rasprava ima veze sa stepenima te vidovima znanja i stvarnosti.

Filozofi traže znanje o stvarima u koje se ne može sumnjati – ono što Baba Afdal naziva izvjesnošću (*yaqīn*). Jedino znanje koje istinski omogućava bijeg od sumnje jest znanje bez ikakvog posrednika – čak ni posrednika duše, imaginacije odnosno čulā. Ovakovrsno znanje se nalazi samo u inteligenciji, a svaki posrednik dodaje sumnju i nepouzdanost. Kao što kaže Baba Afdal: “Izvjesnost je vraćanje *theōriae* od nečega drugog mimo sepstva a prispijeće sepstvu. Zbog toga se izvjesnost ne poništava, pa se izvjesnost ne može ostaviti, ali, prije negoli dosegne sepstvo, *theōria* se uzburkava i zamučuje. To se zove sumnja” (*Muṣannaḥāt* 237; HIP 239).

Gotovo sve što znamo poznajemo putem posrednika, a što je više posrednika to je manje vjerovatno da je znanje istinsko. Ako se osjetila određuju kao instrumenti, tim više se tako određuje prema modernog istraživanja (da i ne spominjemo opremu modernih medija). Naravno, prema se miješa u opažaj pa čak i u pojave, a to je bilo dovoljno dobro poznato (iako možda ne fizičarima) i mnogo prije nego što je Heisenberg poremetio planove modernoj fizici. Neki traže utočište od sumnje i neizvjesnosti u zajedničkom prihvaćanju te stručnom mišljenju, ali stručnjaci obično misle da većina njihovih kolega ne zna o čemu govore, čak i ako pokušaju sačuvati jedinstven front zbog profesionalnog ugleda. Ukratko, najmanje pouzdano znanje jest znanje po čuvenju a na njemu gradimo svoj svijet. Ne treba kriviti filozofe zbog nastojanja da nadiđu čuvenje, mišljenje, instrumente i osjetilni opažaj kako bi se dočepali onoga što se zasigurno može znati.

Filozofi ne misle da bi njihova istraživanja stvarnosti kosmosa i duše bila nejasna bilo kojoj racionalnoj, promišljajućoj osobi. Prema njihovom gledištu, nije nam potreban nijedan drugi instrument doli promišljajuća duša i djelotvorna čula kako bismo shvatili istinsku prirodu kosmosa i sepstva. Osjetila nam pružaju odgovarajuće obavijesti koje nam omogućavaju da upratimo svoj put natrag do korijena svih stvari. Činjenica da većina mogućih podataka zapravo izmiče

našim osjetilima jest beznačajna za ovo pitanje – u svakom slučaju, većina podataka će nam uvijek izmicati, bez obzira na to koje instrumente koristimo i neovisno o tome koliko su veliki naši računari (čak i ako prihvatimo pretpostavku da podatak primljen putem dodatnog posrednika instrumenata ima isti položaj kao i podatak primljen pomoću osjetilnog opažaja). Pitanje je jednostavno da li osjetilni opažaj pruža dovoljnu osnovu na kojoj će se započeti zadatak vraćanja Korijenu svih korijena, Prvom svih prvih, Tvorcu, Stvarnom. Filozofi potvrdno odgovaraju, kao što to čine svi promišljajući muslimani – premda bi, za razliku od nekih filozofa, potonji ustrajavali na tome da ljudi trebaju i potporu božanski objavljenih knjiga.

Ukratko, filozofi drže da je sve što je potrebno za postizanje konačnog cilja ljudskog života načelno dato svakom ljudskom biću. Ako želimo razumjeti istinsku prirodu kosmosa, dovoljno je imati djelotvorna čula, racionalan um i želju za razumijevanjem. Tad možemo poduzeti potragu. Osnovne datosti potrebne za ovakvo traženje jesu poznate svakoj mislećoj osobi. Samoopažanje će svakoga dovesti do toga da vidi razine opažaja i svjesnosti unutar sebe, a te razine svjesnosti odražavaju ustrojstvo vanjskog svijeta.

Kako vanjsko tako i unutarnje potječu iz istog Ishodišta te oboje prate istu putanju dolazeći ovdje. Upravo nam to omogućava da opazimo i shvatimo ono što je izvan nas samih. Ali valja podsjetiti da nikad nećemo biti kadri otići izvan nas samih. Zamjeriti srednjovjekovnoj kosmologiji jer nam ne daje objektivno znanje jest skretanje s teme. Sve znanje po definiciji pripada subjektu, bez obzira na to je li empirijski provjerljivo u čulnom području. Doista ne postoji način da se prevedu riječi objektivno i subjektivno natrag na predmoderne islamske jezike (a vjerovatno ni na bilo koji drugi predmoderni jezik).

Uobičajen način razmatranja unutarnjih razina duše jest opisivanje razlika među stvarima koje opažamo u vanjskom svijetu. Ova rasprava ovisi o jednostavnom promatranju stvari bez bilo kakvog posrednika osim vlastitih osjetila i spoznajnih sposobnosti. Svakom je jasno da je kamenje različito od cvijeća, a cvijeće različito od kornjača. Svi znamo da ovo troje pripada



različitim područjima vanjskog svijeta, područjima koja se u islamskom mišljenju često nazivaju *potomci* (*muwalladāt*) – tri kraljevstva minerala, biljaka i životinja. Činjenica da se jasne crte razgraničenja između ovih područja mogu zamagliti bila je prepoznata i jednostavno shvaćena kao prirodna posljedica činjenice da su ona naše osobne konceptualizacije svijeta. Svijet se neće nužno vezati za naše potrebe samo zato što ga želimo shvatiti, pogotovo ne u svim trenucima i prolaznim pojedinostima područja stvaranja i rastvaranja. Ova tri kraljevstva se nazivaju potomcima jer su rođena odnosno progenerirana (*tawallud*) iz braka neba i zemlje, koji su visoka i niska oblast, ili duhovno i tjelesno područje, odnosno nevidljivi i vidljivi svijet. Potomci se razlikuju po kvalitetama koji se očituju njihovim djelovanjem odnosno nedostatkom toga djelovanja, a što smo u stanju promatrati vlastitim osjetilima.

Upravo se ovdje ova rasprava okreće sposobnostima ili moćima odnosno unutarnjim odlikama potomaka. Svako područje ima niz nevidljivih svojstava koja se mogu ali i ne moraju potpuno aktualizirati u bilo kojoj osobi. Ali, tragovi svojstava i kvaliteta postoje kako bi se posvjedočili. Na razini mineralnog, osnovni kvalitet je priroda (*tabi'a*) a to je nevidljiva moć koja održava nežive stvari u njihovim posebnim svojstvima i odlikama sve dok na njih ne djeluju sile izvan njih samih. Kad na nežive stvari djeluju druge stvari, kakve su biljke i životinje, one se tad mogu stopiti s jednom višom moći koja omogućava djelovanje unutar sepstva (*nafs*) stvari. Priroda se može osloviti kao moć, ali ona nije sepstvo u tom smislu, jer nežive stvari ne pokazuju trag svjesnosti i nalaženja.

Samo kod biljaka možemo početi govoriti o sepstvu. Pojam *nafs* koji se ovdje upotrebljava, obično se u filozofskim tekstovima prevodi kao duša, mada je u arapskom ova riječ povratna zamjenica koja tačno odgovara engleskoj riječi *self*

(*sebe*). Tako imamo biljna, životinjska i ljudska sepstva odnosno duše. Ova duša se naziva i duh (*rūh*), to jest nevidljiva, životvorna sila koja omogućava stvarima da se kreću i djeluju.²²

Kako kod biljaka tako i kod životinja, promatramo mnoge odlike uz one koje posjeduju nežive stvari. Svaka od ovih odlika se naziva *quwwa*, što se u ovom kontekstu obično prevodi kao sposobnost odnosno moć, a što radije u našem slučaju prevodimo kao *potency* (potentnost). Potentnost je moć ili mogućnost koju posjeduje *nafs* – duša odnosno sepstvo. To je ime koje se daje posebnoj odlici duše a i sama duša se često naziva potentnošću, kao i intelekt.

Ova riječ *quwwa* je jedan od pojmova s kojim se teže nositi ako želimo sačuvati dosljednost u prevodenju filozofskih tekstova. On se obično prevodi na nekoliko načina u skladu s njegova tri osnovna smisla – snaga (odnosno moć), sposobnost i potencijalitet. Međutim, uopće nije jasno da su autori tekstova vidjeli bilo kakve stvarne razlike među tim značenjima, čak i ako su ih rječnici i pojmovnici naznačili. Umjesto toga, čini se da filozofi smatraju *quwwa* jedinstvenom stvarnošću čije se tačne odlike razlikuju ovisno o okolnostima. U smislu snage, *quwwa* je božansko svojstvo jer je Bog Snažni (*Al-qawi*), a ona je također ljudsko i životinjsko svojstvo, u kojem slučaju se stavlja nasuprot slabosti (*da'f*). Kao sposobnost, *quwwa* je moć duše, bilo da duša prebiva na biljnoj, životinjskoj ili ljudskoj razini. Tako imamo sposobnosti rasta, hranjenja, razmnožavanja, sluha, vida, mirisa, pamćenja, promišljanja, intelekta i tako dalje. Kao potencijalitet, *quwwa* je nasuprot aktualitetu, a filozofi, slijedeći aristotelijansku tradiciju, stalno raspravljaju o tome kako se stvari kreću od potencijaliteta do aktualiteta.

U prethodnim radovima držali smo se uobičajene prakse prevodenja pojma *quwwa* sukladno kontekstu, bilo kao snaga, potencijalitet ili sposobnost. Međutim, opsežnijim proučavanjem

²² Perzijski jezik usložnjava ovo pitanje, jer imamo još tri pojma koji se mogu koristiti manje ili više naizmjenično s dvije arapske riječi. Jedan je već spomenuti *jān* odnosno duša koji Baba Afdal koristi kao približnu istoznačnicu za *nafs*. Međutim, obično *jān* ukazuje na *nafs* na životinjskoj razini ili više; tako *jānwar* – imanjenje *jāna*, znači životinja, kao i uobičajeni arapski pojam *hayawān* koji doslovnije

znači život. Drugi perzijski pojam jest *rawān*, koji Baba Afdal koristi mnogo rjeđe od svih drugih pojmova, a što smo prevodili kao životni dah. Treći i najčešće korišten pojam jest *khod*, koji je poput *nafsa* u arapskom osnovna povratna zamjenica u značenju sebe. Tako kad Baba Afdal želi objasniti šta misli pod riječju *nafs* odnosno duša, on kaže da znači *khod*.

filozofskih spisa jačalo je prevodilačko uvjerenje da jasno razgraničenje među engleskim značenjima jednostavno nije prisutno u ovom arapskom pojmu. Autori su koristili određenu riječ za koju su mislili da ima isto osnovno značenje u svakom kontekstu, iako se možda njene implikacije i konotacije razlikuju. U ovoj knjizi koristimo englesku riječ *potency* (*potentnost*) za prijevod riječi *quwwa* u sva tri značenja. Premda nije uobičajeno kazati da su čulo mirisa i dodira potentnosti duše a ne njene sposobnosti, značenje je dovoljno jasno, posebno uz napomenu.

Kad se koristi umjesto sposobnosti, riječ *potentnost* ima prednost ukazivanja na nešto što je očigledno u izvornom arapskom ali nije jasno u uobičajenom prijevodu: iako postoji sposobnost, ona se ne mora nužno koristiti, niti se neminovno *aktualizira* u bilo kojem stvarnom smislu. Mi imamo potentnost vida, ali nam oči mogu biti zatvorene i u svakom slučaju ne vidimo aktualno sve što bismo možda mogli vidjeti. Štaviše, svako od nas aktualizira ovu potentnost na različitim stepenima i na različite načine. Umjetnik vidi drvo na posve drukčiji način od botaničara. Ukratko, svaka sposobnost je potencijalitet čiji se stepen aktualiteta može istražiti i razmotriti. Sama duša je potentnost jer može biti nešto više nego što jeste. Ako je i intelekt potentnost, to je zato što sva ljudska bića imaju donekle sposobnost inteligencije, ali to ne znači da se uopće približavaju aktualiziranju njezinog potpunog savršenstva.

Također, nastojimo zadržati određenu dosljednost u prevodenju riječi *fi'l* – nadopuna riječi *quwwa* u smislu potencijaliteta. Premda se *fi'l* za razliku od riječi *quwwa* obično prevodi kao aktualitet a inače kao aktivnost odnosno akt, u našem slučaju je na svim mjestima zadržavamo kao akt. Izuzetak od ovog pravila vezuje se za frazu *bi-fi'l* – aktualno, što je nasuprot izrazu *bi-quwwa* – potencijalno. Stoga, iako se obično kaže da se stvari kreću od potencijaliteta do aktualiteta, u ovim tekstovima će se čitati o kretanju od potentnosti do akta. Ovakvim prijevodom neće biti moguće zaboraviti da *fā'il* – glagolski pridjev radni od riječi *fi'l*, treba prevoditi kao akter odnosno aktiv. Pojačani oblik ovog glagolskog pridjeva radnog – *fā'āl*, obično

se prevodi, slijedeći latinski, kao agens odnosno aktiv. Da bismo ga razlikovali od *fā'il* (aktiva odnosno aktera), preveden je kao agens. Uprkos tome, potpuno aktualan bolje djeluje u prenošenju smisla arapskog jezika. Tako se *al-'aql al-fā'āl* – Agensni intelekt, možda može ponajbolje razumjeti kao potpuno aktualan intelekt.

Kad ljudi počnu koristiti svoju moć promišljanja (ar. *fikr*) i mišljenja (per. *andisha*) kako bi razmatrali svijet oko sebe, oni vide da nežive stvari nemaju *nafs*, što će reći da kvaliteti koje pripisuju neživim stvarima postoje bez potrebe za bilo kojom unutarnjom moći da bi ih izložila. Na razini biljnog, odmah se očituju brojne unutarnje potentnosti i moći od kojih su najočiglednije rast i hranjenje. Ako nisu prisutne ove moći, biljka je uvehla i uginula, što će reći da nema više potentnosti nego neka neživa stvar. Životinje imaju mnogo više potentnosti, a ljudska bića se razlikuju od životinja po potentnostima kakve su govor i racionalno mišljenje koji se ne nalaze ni u jednom drugom potomku.

Svaka viša razina obuhvaća sve kvalitete i potentnosti razina odnosno razina ispod nje, a svaka se razlikuje od nižih razina po onome što im dodaje. Tako sva tri potomka pripadaju carstvu prirode koja vlada nad njihovim neživim dijelovima. Dakle, biljke dodaju određene potentnosti prirodi, životinje više potentnosti a ljudska bića dodaju izričito ljudske moći svim tim potentnostima.

Rasprava o povećavajućim razinama potentnosti se obično vodi u pogledu duše (*nafs*) odnosno duha (*rūh*). Tako imamo biljne, životinjske i ljudske duše ili duhove. Svaki razina se opisuje u smislu potentnosti koje nosi. Svaka viša razina ima potentnosti nižih razina. Biljka ima biljnu dušu, životinja ima i biljnu i životinjsku dušu, a ljudsko uz sve to ima ljudsku dušu. To ne znači da životinje imaju dvije duše a ljudska bića tri u određenom kvantitativnom, opredmetljivom smislu. To jednostavno znači da životinjska duša ima potentnosti biljke zajedno s potentnostima životinje, a da ljudska duša posjeduje potentnosti životinjske duše.

Stoga u sebi pronalazimo ono što promatramo u vanjskom svijetu. To je suština poznate uzajamnosti između mikrokosmosa ili



Ljudskog bića i makrokosmosa odnosno univerzuma. Ovakvo rasuđivanje je filozofsko, a oni koji ga razmatraju traže od svojih čitalaca da promišljaju o sebi te da unutar sebe vide svaki kvalitet i potentnost koje razaznaju izvan sebe. Ako su nebo i zemlja unutar tebe, to se ne bi trebalo razumjeti u nekom kvantitativnom, konkretnom smislu. Pitanje je ustvari u kvalitetima i odlikama koje pripisujemo nebu i zemlji. Mi smo kadri pripisati potentnosti i odlike samo zato što naša inteligencija obgrljuje njihovu stvarnost tako da nama pripadaju. Jedino inteligencija umije prepoznati inteligenciju pa prepoznavajući je može prepoznati sve što obgrljuje, a to je sve ono što je inteligibilno, to jest cjelokupnost stvarnosti.

Ako su životinje unutar nas, to je zato što posjedujemo sve životinjske potentnosti i svojstva pa stoga poznajemo životinjske kvalitete te ih možemo kao svoje aktualizirati – kao kad ljudi postupaju poput pasa, svinja, zmija ili magaraca. Upravo njihove potentnosti aktualiziraju životinje posredstvom svoga djelovanja i upravo te iste životinjske potentnosti ljudska bića aktualiziraju putem djela koja dijele sa životinjama, poput jedenja, pijenja i parenja, ili kad postupaju slično zvijerima, a ne ljudima.

Ljudska duša se definira osobitim potentnostima koje se ne nalaze kod drugih potomaka. Ova duša se često naziva racionalnom dušom (*nafs nātiqa*) – pojam koji radije prevodimo, bliže smislu arapskog jezika, kao racionalno govoreća duša. Između ostalih, Baba Afdal i Ibn Sina ovaj izraz prevode na perzijski kao *nafs-i gūyā* ili *nafs-i gūyanda* – pričajuća duša. Ono što ljudskoj duši daje ovu odliku jest njezin odnos s intelektom, odnosno inteligencijom koja omogućava izražavanje svjesnosti u govoru.

Ljudska duša je potencijalni intelekt, dok je Agensni intelekt aktualizirani intelekt. To znači da se ljudska posebnost – ona koja čini ljudska bića ljudskim – može razumjeti samo u smislu ljudske entelehije, odnosno savršenstva i upotpunjenosti koje smo u stanju aktualizirati kroz ono što je unutar naše potentnosti i mogućnosti. Možemo upotrijebiti svoju dušu ka njenoj pravoj svrsi i konačnom cilju, a ako to uspješno učinimo, uistinu ćemo postati ljudi postizujući svjesnost i znanje o

načelu cjelokupne svjesnosti i znanja što nije ništa drugo nego trajni intelekt – vječni Božiji sjaj.

Baba Afdalovo razumijevanje toga kako su razine egzistencije povezane s dušom i intelektom iskazuje se u jednom od njegovih kratkih eseja:

“Egzistent je ili svjestan ili nije. Ono što nije svjesno jest položaj tijela i razina prirode. Ono što je svjesno ima ili posebnu ili sveopću svjesnost. Ono što ima posebnu, čulnu svjesnost jest položaj prirode i razina duše. Ono što ima sveopću, inteligibilnu svjesnost jest položaj duše i razina intelekta.

Kad tijelo dosegne razinu prirode, priroda razinu duše a duša razinu intelekta, tad tjelesna, skrivena egzistencija nestaje. Ona se spaja i pojavljuje se s duhovnom, čistom egzistencijom. *A mir neka je na one koji slijede uputu [20:47]*” (*Mušannafāt* 638).

Jedno od područja gdje smo potpuno uvjetovani odbaciti predmoderne načine gledanja na stvari kao nenaučne jest biologija. Baba Afdalova česta ukazivanja na različite razine duše često se dotiču pitanja koja bi se u današnje vrijeme razmatrala u botaničkim i zoološkim pojmovima, posebno kad govori o odlikama biljaka i životinja. Čitajući takve odlomke, trebamo se prisjetiti da je svrha ukazati na različite kvalitete i odlike u svijetu oko nas koji očituju potentnosti duše. Ove potentnosti se nalaze u živim bićima u različitoj mjeri a prisutne su u svim ljudskim bićima s obzirom na to da ljudska duša okuplja sve potentnosti nižih područja. Trebali bismo sve što smo naučili na časovima biologije ili sa stranica o nauci u *New York Timesu* odložiti, a umjesto toga trebali bismo pokušati sagledati svijet u kvalitativnim pojmovima u kojima nam se opisuje.

U *Knjizi o trajnom* Baba Afdal tumači mnoge kur’anske ajete u pogledu slikovitog izlaganja izvedenog iz životinjskog carstva. Da bi to učinio, on dijeli životinje u četiri osnovne vrste. Da je ovaj prijevod nastao na osnovu izvornika na arapskom, vjerovatno bismo arapske pojmove preveli kao ljudi, zvijeri, ptice i gmizavci, a čitaoci bi razumjeli ove riječi sukladno modernim naučnim razvrstavanjima živih bića. Međutim, Baba Afdal prevodi ove riječi na perzijski jezik na način koji nas podsjeća da on nema na umu razvrstavanja iz, otprilike, protekla dva stoljeća,

u kojima se odvija ogromna kvantifikacija naših sposobnosti da vidimo životinje kako su nekad predstavljane u mitovima i basnama – kao živa bića s božanskim svojstvima. Tako Baba Afdal govori o četiri vrste životinja kao o ljudima, četveronožnim bićima (to jest četveronošcima), letačima i puzavcima. Ovi nenaučni, doslovni prijevodi nam omogućavaju imati na umu da Baba Afdal i mnogi drugi filozofi se nisu zanimali za razlikovanje vrstaca od šišmiša i vilinih konjica, niti guštera od škorpija i stonoga. Umjesto toga, oni ukazuju na određene vrste svojstava i kvaliteta koji se pojavljuju kod određenih živih bića, a koljeno ili porodica kojoj to biće pripada ništa ne mijenja. Pitanje je prvo u kvalitetima što se nalaze u vanjskom svijetu, a zatim u tome kako se ovi kvaliteti nalaze i kod ljudi. Oni žele znati šta možemo naučiti o sebi promatrajući svijet oko nas uz pomoć naše urođene inteligencije.

Kosmologija: Ishodište i Povratak

Baba Afdal razmatra kako psihologiju tako i ontologiju u smislu napredovanja egzistencije i svjesnosti što dosežu vrhunac u savršenstvu inteligencije i bitka koji su istovjetni u svojoj potpunoj aktualizaciji. U svakom slučaju, postoji jasan razvoj od najniže razine, razine neživog do najviše, razine samosvjesnog, a to je potpuno aktualizirani intelekt. S obzirom na to da se i proučavanje duše i proučavanje egzistencije usredsređuju na uzlet ka aktualitetu, potrebna nam je ponajprije i rasprava o načinu na koji stvari nastaju u stanju potencijalitetu. Početni, teološki vid odgovora bi bio da je Bog stvorio stvari onakvima kakve jesu, pa ih je stavio u stanje potentnosti.

Međutim, filozofi nikad nisu bili zadovoljni jednostavnim vjeronaucima. Prema njihovom mišljenju, moglo bi se reći da Nužni u Egzistenciji stvara svijet mogućih / koningentnih stvari zbog onoga što zahtijeva Njegovih sedam suštinskih svojstava: jedinstvo, vječnost, znanje,

htijenje, moć, mudrost i velikodušnost. Ali, stvari se ne pojavljuju u svojoj sadašnjoj formi odjednom, što je svima očigledno. Kad ih Prvi smješta tamo gdje jesu, On to čini postepeno. Smještajući ih tu, On ih dovodi odnekud. S obzirom na to da na Njegovoj razini nema ništa drugo doli Nužni u Egzistenciji, one ne mogu imati drugi izvor osim samog Nužnog.²³ Nužno biće ih stvara korak po korak, a u tim koracima je određen poredak i uređenje. Jednom kad se taj poredak uspostavi, on pruža širok pregled puta kojom se stvari vraćaju tamo odakle su došle.

Kako je već napomenuto, rasprava o dolasku i odlasku se obično naziva *al-mabda' wa'l-ma'ad*, Ishodište i Povratak – čest naslov poglavlja i knjiga. Treba imati na umu da je drugi izraz, *ma'ad*, najčešća oznaka za treće načelo islamske vjere – Povratak Bogu, odnosno eshatologiju u širem smislu. Kako je navedeno, Povratak se razmatra i stoga što je obavezan za sva ljudska bića i stoga što je dobrovoljan.

Raspravljajući o Povratku, filozofi su se latili logičkog dokazivanja nečega što se podudara s osnovnom ljudskom intuicijom. Ljudi urođeno znaju da se uzdižu te da se mogu dodatno uspinjati. Odrasla osoba se uzdiže iz djetinjstva, dijete iz maternice a znalac iz neznanja. Ljudi mogu potaknuti svoje uzlazno uspinjanje vlastitim naporima. Oni se mogu uspinjati svojim sposobnostima i nadarenostima te umiju postaviti svoje ciljeve onoliko visoko koliko dosežu njihove težnje. Svi koncepti obrazovanja, učenja, poboljšavanja, napretka, evolucije i usmjerenog razvoja se zasnivaju na ovom temeljnom razumijevanju da se stvari mogu mijenjati u uzlaznom smjeru. Ova ideja je toliko važna za ljudski život da ljudi rijetko promišljaju o njoj, pa je jednostavno uzimaju zdravo za gotovo. Muslimani i sljedbenici drugih tradicija se ne razlikuju. Bjelodano je da postoji, odnosno može postojati uzlazno kretanje. U zapadnim monoteizmima, između ostalih, uzlazna usmjerenost je utvrđena u pogledu nebeskih područja kosmosa i u vidu raja – sretnog

²³ "Stvaranje iz nestvari" je svojevrsni teološki poučak, ali ne postoji saglasnost oko toga šta znači pa se njime bavilo na različite načine, od kojih su neki međusobno proturječni. U konačnici, ovdje postoje tri iznimno važna pojma koje treba definirati – *stvaranje*, *ne* i *stvar* – a sva tri su važna za teološko i filozofsko promišljanje. U djelu *Allāh Transcendent*,

Netton čini kur'ansku paradigmu Stvoritelja osnovnim pitanjem u svojoj studiji o filozofskim stanovištima, ali ne prikazuje teološke probleme nastale tvrdnjom da kur'anski Bog stvara *ex nihilo*. Šta tačno znači *ex nihilo*? Koje su pojmovlje muslimanski teolozi upotrebljavali kako bi iskazali tu ideju? Kako su se međusobno slagali i razilazili?



područja nakon smrti. Odbijanje da se poduzme uzlazno kretanje povezano je s nižim dosezima egzistencije i s paklom.

Filozofi oslovljavaju uzlazno, povratno kretanje u smislu i ontologije i psihologije, ali o silaznom, ishodišnom kretanju uglavnom raspravljaju u pogledu kosmologije. Pitanje glasi: odakle je nastao ovaj svijet i kako se desilo da budemo ovdje? Odgovarajući na ovo pitanje, filozofi razrađuju intuiciju koja je važna za predmoderno čovječanstvo kao i opažaj uzlaznog kretanja. To znači da se ništa ne može uspinjati što se prvenstveno ne spušta. Kao što Baba Afdal kaže usputno: "Šta god ne pada s neba, ne diže se sa zemlje" (*Mušannafāt* 325; HIP 206).

Mi smo sad dolje. Dokaz je to što težimo višim stvarima te ih često dostižemo. Ali, ako smo dolje, naša težnja mora odgovarati nečemu unutar nas što zna šta znači biti gore. Istinsko znanje o višem/uzvišenijem pretpostavlja stvarnu svjesnost o tome šta je to više/uzvišenost, a to zauzvrat znači da je nešto odozgo moralo biti sačuvano.

Mitske formulacije gornjosti koja je prethodila našem trenutnom stanju gotovo su sveopće. Scijentističke predstave o evoluciji i napretku mogu biti jedini primjeri mitova koji govore o uzlaznom kretanju ne priznavajući prvobitni silazak. U modernim mitovima, mi se smještavamo na vrh te se osvrćemo na dno. Alfa je jedno, daleko iza i ispod nas, a mi smo omega, ili barem trenutna omega. U predmodernim mitovima, ljudi su sebe smatrali smještenim na putanji koja otpočinje na visini, s Bogom odnosno bogovima. Zatim su ljudska bića postala niska, a sad se vraćaju u smjeru iz kojeg su došli. Alfa i omega su u krajnjem jedno.

Neke verzije modernog mita ukazuju na to da ovaj proces ima vlastitu neminovnost – mi se uzdižemo zbog bezličnih zakona prirode te ćemo se nastaviti uspinjati kako se dalje razvijamo. Većina verzija predmodernih mitova ne osigurava uspon, barem ne u nekakvoj smisljenoj budućnosti. Da bi bio uspon, ljudi ga moraju nastojati ostvariti. Lahko se možemo udaljiti od Ishodišta kao što se možemo njemu približiti. Možemo ostatu u raspršenosti i mnoštvu do unedogled, postajući takoreći posljednje vlati trave koje će

bodisatve osloboditi. Čak i verzije predmodernih mitova koje govore o neizbježnom povratku osobnom i volećem Bogu, kao što to čini islamska, ustrajavaju na tome da ljudska bića moraju uložiti vlastite napore ako se žele vratiti stazom koja će ih učiniti zadovoljnim putovanjem. Ako nisu spremni za uspinjanje, vratit će se ograničeni te će patiti zbog nedostatka podudarnosti i skladnosti s onim što susreću na putu i odredištu. Baba Afdal objašnjava patnju na budućem svijetu u skladu s tim.

Temeljno načelo predmodernih mitova jest opažaj nevidljivih kvaliteta u sepstvu i iza stvari koje se pojavljuju osjetilima, to jest, razumijevanje da postoji nešto više u egzistenciji od onoga što se čini na prvi pogled – ne samo kvantitativno nego nadasve kvalitativno; ne samo u smislu fizičke nepristupačnosti nego i u vidu duhovne udaljenosti. Mitovi priznaju područje nadmoćnih, blistavih stvari koje možemo sagledati kroz ljepotu i dobrotu što nalazimo u sebi i u svijetu. Moramo posegnuti za njim kako bismo ga imali, a oni koji ga dostignu s iskrenošću, ljubavlju i predanošću postižu ga cjelovitije od onih koji traljavo glumataju, da ne govorimo o onima koji i ne pokušavaju. Ukratko, svijet se opaža kao natopljen uzvišenim kvalitetima, a cjelovita i zdrava ljudska duša se razumijeva kao ona koja je potaknuta u smjeru tih kvaliteta koji su izvor cjelokupne svjesnosti i svega što je dobro, lijepo, poželjno i ljupko.

Čini se da je načelo modernih mitova nespособnost da se vidi išta izvan kvantiteta. Svi takozvani kvaliteti, ako su uopće stvarni, objašnjavaju se u redukcionističkim, kvantitativnim pojmovima. Neograničenom podjelom i razlaganjem – vraćajući stvari genima ili društvenom uvjetovanju odnosno atomskim česticama – možemo objasniti sve odjeke božanskog koje su raznavali primitivni i nazadni narodi. U našem povlašćenom položaju na vrhuncu evolucijskog razvoja, samo mi konačno razumijemo istinu koja stoji iza kosmosa, odnosno samo mi razumijemo da je kosmos besmislen. Sveta Majka Nauka nam omogućava da jasno vidimo kako su se predmoderne kulture mučile pod primitivnim opsjenama i živjele u samodopadnim snovima, izmišljajući mitove kako bi oni djelovali kao

psihološke potpore. Mi ne promišljamo o psihološkim potporama koje nam pružaju mitovi nauke i nadmoćnosti.

Nama kao modernim ljudima izgleda očigledno da ne postoji kvalitativna razlika između ljudskih bića i drugih životnih oblika, jer se sve takozvane razlike mogu svesti na biološke i evolucijske zajedničke nazivnike. Ali, s obzirom na to da svi znamo da ne možete sastaviti stijene i dobiti biljke, zatim gomilati biljke jednu na drugu i dobiti životinje, mi postavljamo bezlično božanstvo poznato kao *Prilika* koja sve to sastavlja posredstvom svemoći poznate kao *Vrijeme* da bi na vrhuncu svojih stvaralačkih moći dalo naša čudesna, sveznajuća i svesvodeća ega.

Ukratko, opazaj kvaliteta omogućuje ljudima da vide stvari kao providne zaklone unutar kojih bogovi plešu, ali nesposobnost da se vidi bilo šta izuzev kvantiteta rađa takvo razmišljanje koje razumije samo u pogledu gomilanja ili svođenja na najmanji zajednički nazivnik.

Za islamsko promišljanje općenito, poznavanje kvalitativnog područja kojem težimo zahtijeva poznavanje kvalitativnog područja s kojeg smo se spustili. Oni koji žele imati ljepotu i ljubav njemu teže jer imaju osjećaj o tome šta on znači, a taj osjećaj potječe odakle i sama ljepota. Ali da bismo pronašli cilj, mora se prije svega znati staza kojom nas znanje o cilju i težnja ka njemu vodi. Baba Afdal to objašnjava u jednom od svojih pisama:

“Moraš isto tako znati da pretraživanje i istraživanje stvari te razmatranje ishodišta i povratka sepstva ne proizlaze iz tjelesnih jedinki. Ako traganje i čežnja za značenjima i putem stvarnosti potječu od ljudskih jedinki zato što su jedinke, ova bi se žudnja našla u svakoj pojedinoj jedinki, ali to nije slučaj. To je zato što je želja da se obuhvate oba svijeta prikladna nekome kome je moguće da ih obuhvati. Ali je nemoguće svakoj jedinki, s obzirom na pojedinačnost, da obuhvati drugu jedinku, posebno oba svijeta. Otuda ta želja ne proizlazi iz jedinke. Umjesto toga, ona potječe iz duše koja bliješti božanskom svjetlošću” (*Mušannafāt* 688; HIP 150-51).

Filozofi su razmatrali Ishodište kako bi razumjeli Povratak – dva osnovna kretanja koja

zahtijeva tevhid. Potvrđivanje da je krajnja stvarnost jedna nalaže prepoznavanje da je ona i prva (*arwwal*) i posljednja (*ākhir*), kako alfa tako i omega. Sve dolazi od Stvarnog te Mu se vraća. Da bismo otkrili kako ćemo se vratiti Prvom, moramo razotkriti kako smo postali odvojeni od Prvog. Da bismo to učinili, moramo shvatiti istinsku narav naših potentnosti, uključujući osjetila i inteligenciju. Također, moramo se zapitati da li je obavezni povratak koji nas vodi prema smrti dovoljan za postizanje istinske čovječnosti, odnosno da li – što se čini mnogo vjerovatnijim ako ne i samoočiglednim – moramo upotrijebiti svoje spoznajne i primjenjive moći da bismo postigli tu čovječnost, baš kao što ih upotrebljavamo kako bismo postigli sve drugo što postižemo.

Često se zaboravlja da islamska filozofija ne predstavlja puko teoretiziranje ili, naprimjer, predmoderna bauljanja za naučnim pitanjima – bauljanja koja su pomogla da se uspostavi naučni i objektivni pristup stvarima koji se usavršio u modernom dobu. Ovo evolucijsko razumijevanje uloge islamskog mišljenja u svjetskoj historiji, omiljeno u devetnaestom i velikom dijelu dvadesetog stoljeća, stručnjaci su u velikoj mjeri napustili, ali ono i dalje oblikuje općenito sagledavanje islamskog mišljenja u odnosu na historiju nauke i filozofije. Takav jedan pristup upravo pretpostavlja da su ciljevi muslimanskih filozofa bili prostodušni i nezreli, što će reći da smo mi moderni ljudi inteligentni, prefinjeni i nadmoćni.

Također, može biti da proučavaoci upotrebljavaju pretpostavku filozofskog i naučnog napretka kako bi pokazali da su, ustvari, filozofi prijevremeno bili moderni ljudi ali su bili prisiljeni pri-tajiti svoju prosvijećenu svjesnost ispod omama religijske većine. Ovakvo razmišljanje jest opet razmetanje, no, što je još važnije, ono zanemaruje osnovna pitanja, a to su filozofska. Šta su filozofi pokušavali reći? Jesu li ili nisu potvrđivali tevhid? Da li su primijenili svoj filozofski pristup na neka primjenjiva pitanja koja imaju neposrednu važnost za čovjekovo postajanje i postizanje krajnje, onosvjetske sreće?

Često se iznosi tvrdnja da su filozofska pitanja određena historijskim okolnostima te se



moraju istraživati historijski. Ali, ta tvrdnja je sama po sebi filozofsko gledište pa ako je istinita, onda nema izuzetaka te se ova tvrdnja mora historijski istražiti. Ako ne prihvatimo da je moguće postavljati pitanja koja nadilaze historijsku uvjetovanost, zaglavili smo u beskrajnom nizu pobuda i skrivenih nakana, pri čemu će se svaka nova teorija naizmjenično izlagati. Naša hermeneutika sumnje će pokazati da filozofsko promišljanje nije ništa drugo doli historijski determinizam, historijski determinizam ništa drugo osim psihološkog uvjetovanja, psihološko uvjetovanje ništa drugo osim ekonomskog raslojavanja, ekonomsko raslojavanje ništa drugo izuzev rodne politike, rodna politika ništa drugo doli sociobiologija i tako dalje u beskrajnoj samsari redukcionizma koja ne poznaje drugu nirvanu osim stalnog mjesta i unapređenja. Ono što je sigurno istina jest da, ma kakve bile religijske, historijske, društvene, psihološke, ekonomske, biološke i fizičke nužnosti, u modernom dobu ih nema manje. Kad tvrdimo da su ljudi u prošlosti bili historijski uvjetovani pa stoga nisu imali ništa važno kazati, onda možda i mi odustajemo od govora.

Ukoliko se vratimo filozofskim pitanjima kako se postavljaju u tekstovima, utoliko vidimo da su muslimanski filozofi smatrali proučavanje ljudske duše neophodnim u potrazi za mudrošću te da su tražili korijene duše u Prvom. Oni su smatrali etiku važnom naukom, pošto etika nije ništa drugo doli istraživanje toga kako duša postiže ravnotežu unutar sebe i skladnost s Prvim prema načinu na koji je nastala iz Prvog na ishodištu. Pojavljivanje duše u svijetu jest obavezno u smislu da niko od nas nije bio pitan želimo li doći. Odnosno, u svjetlu izvjesnog novoplatonskog pristupa, ljudska sloboda se već očitovala u izboru duše da dođe na ovaj svijet. Bilo da smo izabrali doći ili ne, mi dođosmo i sad se moramo vratiti tamo odakle smo došli. Imamo dovoljno slobode da donosimo neke odluke i ta se sloboda mora koristiti za dobro da bi uopće postojala mogućnost postizanja krajnje sreće.

Prema filozofima, ljudska bića u svom sadašnjem položaju se uspinju, što će reći da se kreću od čiste potentnosti sjemena ka čistom aktualitetu odvojenog intelekta. Zbog obaveznog povratka

koji ih je doveo do zrelosti, ona su sabrala stepene nežive prirode, biljne i životinjske duše tako da posjeduju potentnosti svih ovih stepeni. Ona sad stoje na razini ljudske duše pa imaju slobodu usmjeravanja vlastitog uspona. Niko ih ne prisiljava da odaberu nastaviti uzlazno kretanje. Ako to više vole činiti, mogu ostati tamo gdje jesu te se latiti aktualiziranja životinjskih odlika u mjeri nezamislivoj bilo kojoj neljudskoj životinji. Ukoliko žele, mogu pokušati ispuniti svoje potentnosti požude i gnjeva, odnosno, kako bi to srednjovjekovni ljudi pohote i naprasitosti a mi, moderni ljudi, radije kazali pohlepe i častoljublja. U konačnici, svijet je jedan ogroman mejdan privlačnih mogućnosti.

Bez sumnje, ljudska bića posjeduju potentnost inteligencije. Poricati to na bilo koji način značilo bi proturječiti sebi. S obzirom na to da ljudi imaju ovu potentnost, mogu je upotrijebiti kako im odgovara. Ali to ne znači da je njihova upotreba te potentnosti nevažna ili da će sve nužno biti za dobrobit. Baš kao što su im potrebni disciplina i usmjeravanje da bi postali pijanisti ili košarkaši, isto tako im je to potrebno da bi postali potpuno inteligentni, što će reći, potpuno čovječni, jer je samo inteligencija njihova jedinstveno *ljudska* odlika. A jedini način da se postane inteligentan u punom smislu tog pojma jest dovođenje potentnosti duše u aktualitet, to jest dostizanje stepena intelekta u aktu.

To ne znači da je inteligencija jedina čovjekova odlika. Tačnije, ona je najviše ljudsko obilježje i vrhunac ljudske mogućnosti, jer, kazano Baba Afdalovim riječima, punina inteligencije je istovjetna punoći bitka. Međutim, možda treba naglasiti da duša ima dva savršenstva, teorijsko i primijenjeno, te se oba moraju aktualizirati. Primijenjeno savršenstvo zahtijeva ostvarenje etičkog i moralnog bića, odnosno aktualizaciju svih vrlina (*fada'it*). Ne mogu se ni teorijsko ni primijenjeno savršenstvo potpuno postići zasebno. Konačno savršenstvo inteligencije se ne može postići bez usavršavanja svih sposobnosti duše, a većina njih se naziva imenima vrlina: velikodušnost, samilost, pravda i praštanje. Etičko djelovanje i lijepe čudoredne osobine su neodvojive od stremljenja ka ljudskom položaju.

Da bi prešli iz potencijalnog intelekta u aktualni intelekt, ljudi moraju znati čemu teže. Moraju donijeti odluku o poduzimanju potrage. Kao što Baba Afdal veli u jednom kratkom eseju:

“Putnici imaju tri neosporne potrebe: jedna je uzvišena težnja, druga potentni um i treća odgovarajuća želja. Ako nema visoke težnje, neće biti kadri vidjeti stanište više od njih. Ako nema sposobnog uma, oni se neće usuditi da dozvole prelazak visokog staništa u srce. Ako nema odgovarajuće želje, neće biti u stanju stići do onoga čiji je prelazak u njihov potentni um prouzrokovala njihova visoka težnja. Nesumnjivo, te tri su naznačene” (*Musannafāt* 644).

Za religijsku tradiciju općenito, znanje o konačnom cilju kojem ljudi trebaju težiti pruža Kur'an i hadis, a znanje o postupanju koje omogućava postizanje tog cilja daje sunnet i šerijat, to jest, uzorni obrazac utvrđen od Vjerovjesnika i pravnih učenja koja razvrstavaju postupanje na naredbe i zabrane. No, prema filozofima, znanje o konačnom cilju i postupanju potrebnom za njegovo postizanje zahtijevaju mišljenje i samopromišljanje (*fikr, tafakkur*). Koliko ljudi koriste potentnost vlastite inteligencije spoznavajući prirodu stvari, toliko će aktualizirati ovu potentnost te postepeno prelaziti iz potencijalnog u aktualni intelekt.

Filozofske rasprave o Povratku se usredsređuju na dva osnovna puta vraćanja Prvom – put koji će ljudi biti primorani slijediti i put koji su slobodni slijediti ako se na to odluče. Rasprave o Ishodištu se usredotočuju na to kako su stigli na svoje početno mjesto. Ako su kadri uspinjati se do inteligencije, onda mora da su se spustili s inteligencije. Ukoliko se mogu uspinjati do inteligencije uzdižući se kroz razine duše, utoliko su sigurno sišli na ovaj svijet silazeći kroz razine duše. Povratak je obrnuta slika Ishodišta. U kasnijim tekstovima, Ishodište i Povratak se često razmatraju kao dva luka kružnice: silazni luk (*qaws nuzūlī*) i uzlazni luk (*qaws šu'ūdī*). Ova rasprava je ključna za teorijski sufizam, premda je pojmovlje često drukčije od onoga koje se nalazi u filozofiji te se razlikuje od škole do škole.

Silazni put Ishodišta je dobro poznat. Glavna okosnica je ista kao ona već prisutna kod arapskog Plotina: intelekt, duša, nebeske sfere,

četiri elementa. Baba Afdal se drži ove najjednostavnije sheme, mada su je neki filozofi razvili na nekoliko razina, kao što su učinili Farabi i Ibn Sina, koji nisu govorili o jednom intelektu i jednoj duši, nego o deset intelektata i deset duša koji se podudaraju s devet sfera i podmjesečnim područjem. Među sufijama, Ibn Arebi je govorio o dvadeset i jednom stepenu od Prvog intelekta dolje do zemlje (to jest najnižeg od četiri elementa) odakle se ovo kretanje vraća nagore.²⁴

Ne treba se zbuniti jezikom ovih rasprava i misliti, naprimjer, da filozofi stvaraju koncepte intelekta i duše, kao što ljudi danas stvaraju koncept Boga; ili da opisuju planete i nebeske sfere nečim nalik razmatranjima moderne astronomije. Rasprava o intelektu i duši ima veze s onim što možemo povratiti u nama samima, a rasprava o sferama je povezana s onim što možemo razaznati golim okom. Proučavajući nebesa, filozofi žele znati šta možemo naučiti o stvarima koje su gore gledajući u tom pravcu. Gornjost fizičkog područja je slična gornjosti duhovnog područja, što će reći da ono što je gore u smislu našeg osjetilnog opažaja jest obilježje zbilja koje su gore u odnosu na našu inteligenciju i razumijevanje. Ako pogledamo na vanjski svijet, vidimo planete i zvijezde, a ako pogledamo na unutarnji svijet, vidimo dušu i inteligenciju. Ključ je u gledanju, zurenju, razmišljanju, promišljanju, proučavanju, razmatranju i posmatranju.

Religijska tradicija pruža izričito razumijevanje nebesa u pogledu duhovnog uspona u predajama o Vjerovjesnikovom Miradžu, njegovog uspinjanja kroz nebesa pa nadalje do prisutnosti Božije. Ovaj mitski uspon od prvenstvenog je značaja za izvorišta islama, s obzirom na to da on označava plod i ispunjenje spuštanja Kur'ana. Kur'an je *sišao* tako da se oni koji ga uzimaju k srcu mogu uspinjati. Kao što se navodi da je Vjerovjesnik rekao: “Namaz je miradž vjernika”, što će reći da je islamsko djelovanje, u kojem je namaz središnje i najvažnije djelo, put kojim se uspinje natrag do Ishodišta. Ibn Sina je napisao jednu raspravu razlažući Miradž kao filozofsko putovanje, a Ibn Arebi ima podugačko poglavlje

²⁴ Za sheme ova dva filozofa, vidjeti: Netton, *Allāh Transcendent*, 116, 165. Za onu Ibn Arebijevu, pogledati: Chittick, *Self-Disclosure*, xxviii–xxxii.



u kojem suprotstavlja ono što, s njegove tačke gledišta, postižu filozofi posredstvom promišljajućeg miradža i ono što sljedbenici vjerovjesnika dostižu pomoću duhovnog miradža.²⁵

U predajama o Miradžu svaka od sedam planeta koju je Vjerovjesnik posjetio može se razumjeti kao sfera duhovnog utjecaja koju nastanjuje jedan ili više vjerovjesnika i mnoštvo meleka. Da bi dosegao Boga, Vjerovjesnik je morao proći kroz svaku sferu, time aktualizirajući duhovnu potentnost koju određuje pojedini vjerovjesnik i melek. Na kraju je dosegnuo do samog Boga. Prema Baba Afdalovom razumijevanju, Miradž opisuje put do savršenstva, a konačni susret s Bogom predstavlja obuhvaćanje duše svih stvari tako da se više ne uklapa ni u jedan rod ili vrstu. U djelu *Prečke savršenstva* on na sljedeći način piše o završnom dijelu filozofskog putovanja:

“Sepstvo je to koje je prisutno sa sobom. Sepstvo je viđeno, vidilac i viđenje sebe. Kroz ovo preovladavajuće viđenje, ono čini sve ispod sebe istim kao i ono samo... To je krajnji cilj i konačno odredište svih krajnjih ciljeva i konačnih odredišta... Iskaz pratioca staništa Miradža, blagoslovi i mir s njime, kad je prošao stepene pa dostigao svoje konačno odredište, približavajući se Ishodištu egzistenata, podrazumijeva ovo stanje: ‘Ja ne nabrajam hvaljenja Tebe; Ti si onakav kako Sam Sebe hvališ.’ Kao da želi reći: nisam ja taj koji Te spoznao da bih Te mogao hvaliti. Ti si spoznavalac, prepoznavao i hvalitelj Sebe kao što bi trebao biti prepoznat i hvaljen” (*Mušannafāt* 37-38; HIP 262-63).

Ukratko, rasprava o nebesima se odnosi na istraživanje kvaliteta i odlika koji su viši nego mi u našoj korporealnoj – premda ne i našoj intelektualnoj – prirodi. Stoga što nebesa pripadaju Ishodištu, ona predstavljaju silazne razine kroz koje se sepstvo, silazeći s položaja intelekta a ulazeći u maternicu, sve više razlikuje od drugih sepstava te se sve više uranja u mnoštvo. U mjeri u kojoj nebesa pripadaju Povratku, ona predstavljaju razine kroz koje mora sepstvo proći da

bi aktualiziralo svoj potencijal, uskladilo svoje raznolike moći, objedinilo svoje višestruke sposobnosti te se ponovno pridružilo intelektu iz kojeg je nastalo.

Filozofi su bili kadri učitavati ovakovrsno značenje u ono što su vidjeli u nebeskim sferama zato što su promišljali o sebi. Oni su uvidjeli da su se i sami, počevši u maternici, izdigli iz minerala, preko biljke, životinje, do čovjeka te da se sad nastoje uzdići do punine samoznanja – intelekta koji poznaje sebe i sve stvari. Prema njihovom mišljenju, način da se postigne uistinu korisno znanje o nebeskim sferama – to jest, korisno u potrazi da se postane čovjek – jest istraživanje toga kako nebesa prikazuju kvalitete i odlike naše intelektualne prirode. Svakako da je istina kako sve u univerzumu prikazuje takve kvalitete i odlike, tako muslimanski mislioci razumiju učestalo kur’ansko ukazivanje na znake (āyāt) na nebesima, zemlji i u duši. Ali su nebesa viša na ljestvici, jer su gore. Ona su bliža jedinstvu i jednostavnosti Prvog, zbog čega su neki filozofi tvrdili da su nerastvorljiva, odnosno, da ne pripadaju korporealnom području – svijetu stvaranja i rastvaranja. Otuda proučavati nebesa znači proučavati zbilje koje sastavljaju mnoge druge zbilje te prigranjuju i obuhvaćaju donji rastvorljivi svijet. Nebesa odražavaju mnogo neposrednije od podmjesečnog područja narav inteligentnog sepstva koje je nerastvorljivo i trajno.

Čitajući historijske preglede islamske filozofije, ponekad se stječe dojam da su (Prvi) Intelekt i (Sveopća) Duša – to jest početni stepeni silaska s Ishodišta – bili koncepti koje su bez mnogo promišljanja preuzeli iz novoplatonskih izvora oni koji su preuzimali. Ovo dvoje mogu izgledati kao prilično neobične pretpostavke koje nemaju nikakve veze sa stvarnim svijetom, mada je razumljivo, možda povjerujemo da su nemaštoviti muslimani oslanjajući se kao i obično na Grke, trebali posuditi ovakvo poimanje kao jedno lahko i naoko racionalno objašnjenje porijekla univerzuma. Ali nema razloga misliti da su ove ideje bile prisvojene bez kritičkog usvajanja. Filozofija

²⁵ Za istraživanje i prijevod Ibn Sinaove rasprave, vidjeti: Peter Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992). Za neke Ibn Arebijeve rasprave, pogledati James Morris, “The Spiritual Ascension: Ibn ‘Arabi and the Mi‘rāj”,

Journal of the American Oriental Society 107 (1987): 629-652; 108 (1988): 63-77. Za pregled nekih filozofskih korištenja u kojima se prenose predanja o Miradžu, vidjeti: Altmann, “The Ladder of Ascension” u njegovom djelu *Studies*, 41-72.

nije ništa drugo doli trezveno razmatranje onoga što možemo aktualno znati, odvajanje pretpostavke i mnijenja od stvarnog znanja. Određeni historičari su ti koji su filozofiju smatrali nepromišljenim prihvaćanjem ideja iz prošlosti kao da se radi o dragocjenim rukotvorinama.

Slično se može reći i o onima koji su kur'an-ske opise Dženneta i Džehennema razumjeli kao grubi antropomorfizam koji se obraća najnižim nagonima primitivnih beduina. Činjenica da na ovaj način i sami možemo razumijevati dotične opise govori više o nama negoli o drevnim Arapima. Mit biva najbogatiji i najneposredniji način izražavanja neizrecivog, kao što to prepoznaju sve kulture. Mit govori o prvim istinama na živopisnom, konkretnom jeziku, bez ograničenja filozofskih, teoloških ili naučnih apstrakcija. Upravo zbog bogatstva te višeobličja njegovog slikovitog izlaganja i simbolizma, on pruža neiscrpan izvor nadahnuća.

Jedino što je ovdje čudno jest to da bi mnogi historičari rado uobrazili da su tumačenja mitova ništa drugo doli naknadne misli, racionalizacije koje omogućavaju naprednijim članovima društva da shvate vjerovanja običnog naroda. Ima donekle istine u ovoj ideji, ali uzimati je kao jedino objašnjenje pretpostavlja progresivno čitanje historije, teoriju razvoja odozdo nagore koja je srodna modernom promišljanju pa nam je stoga uvjerljiva, no, to za tradiciju nema smisla.

Objava je upravo znanje koje dolazi odozgor nadolje. Mitovi su spuštani, što objašnjava zašto se inteligencija uzdiže do njih s takvom revnošću te ih tako shvaća – i zašto ne može bez njih, čak i kad mora proizvesti vlastite. Tumačenja su već sadržana u mitu, jer je mit bliži čistoj inteligenciji negoli su to objašnjenja. To je dio onoga što je Farabi podrazumijevao u svojim raspravama o aktivnoj imaginaciji koja se daruje vjerovjesnicima, omogućavajući im da izraze istine intelektualnog svijeta u vidu konkretnog jezika, dostupnog svima.²⁶

Da bismo uopće shvatili Prvi intelekt i Sveopću dušu kao dvojne preteče kosmosa, moramo promišljati o onome što su filozofi pokušavali kazati. Ne možemo opredmetiti ove pojmove i govoriti o njima kao da predstavljaju neku vrstu

primitivnog animizma – pojam koji je tvorevina modernog evolucionog promišljanja – koji postavlja nekoliko nevidljivih sila izvan vidljivog univerzuma označenog sferama. Ova rasprava se ne tiče samo onoga što je vani nego i onoga što je unutra.

Kao ljudska bića, urođeno znamo da su se sve stvari rodile iz Sveopće duše, s obzirom na to da naše duše obgrljuju prirodu zajedno s biljnim, životinjskim i ljudskim potentnostima. Znamo da je Prvi intelekt sveobgrljujuće ishodište, jer upravo naša inteligencija zna sve to, sve to uređuje, postaje sve to i sve to obgrljuje. Ako je naša mikrokosmička inteligencija u stanju poimati cijeli svijet, to može učiniti samo zato što je već, na nekoj razini sebe, inteligencija koja poima cjelokupan univerzum. Ono što se uzdiže moralo je sići.

Ako smo kadri poimati svu egzistenciju te postići jedinstvo vizije uzdižući se kroz njezine razine, sam svijet sigurno bijaše pojmljen u jedinstvu vizije prije negoli se razlučio. Samo prvobitno jedinstvo zbilja može objasniti zašto je univerzum takva skladna cjelina bez šavova, toliko nalik veličanstvenom, živom organizmu. Argumenti i dokazi koji se nude da bi se utvrdila ta stanovišta pripadaju upravo našem iskustvu samosvijesti i našoj svjesnosti o prirodnom svijetu.

Koristan način da se konceptualizira Ishodište i Povratak jest misliti o njima kao nadopunjujućim kretanjima koje zahtijeva tevhid. Ishodište je centrifugalno, Povratak centripetalno. Prisutnost oba kretanja drži univerzum u ravnoteži. Stvari se udaljavaju od Prvog Stvarnog baš kao što svjetlost proizlazi iz Sunca, a vraćaju se Jednom baš kao što predmeti koje opažaju čula prelaze putem uma u samosvjestnost.

U Prvom, mnoštvo se ujedinjuje žarkim sjajem bitka i svijesti. Kad se stvari pojavljuju na elementarnoj razini, svjetlost je zatamnjena a svijest pomračena. U Prvom su sve stvari prisutne kao zbilje, kviditeti, odnosno forme. U vidljivom svijetu, uranjanje formi u materiju skriva ih od svega osim pronicljivih očiju.

Centripetalno kretanje je kretanje inteligencije koja se najprije pojavljuje kao prigušeni odjek u duši, a vraća se prema svome ishodištu promišljajući o predmetima svoje svjesnosti. Ona

²⁶ Vidjeti: Davidson, *Alfarabi, Avicenna*, 58-63.



dobija na snazi poput vatre koja postepeno počinje plamtjeti. U kretanju ka čistoj svijesti o središtu, zbilje i forme koje se nalaze u osjetilnom svijetu se oslobađaju i odvajaju od svoje materije pa ih polahko spoznaje inteligencija koja poznaje samu sebe. Ovo kretanje je kretanje stalno rastuće svjesnosti i svijesti, sve dok spoznavajuće sepstvo konačno ne spozna sebe kao jedino sepstvo koje zna – potpuno aktualizirani intelekt koji nije ništa drugo doli Prvi intelekt u pogledu Povratka.

Gledanje na stvari kao na zasebne predmete drži inteligenciju uključenom u centrifugalno kretanje. Što se više ljudi usredsređuju na razlučivanje, razlaganje, kontrolu i manipulaciju, to više zaboravljaju inteligibilnu stranu stvari te se više upliću u materijalno područje. To je općenito usmjerenje modernog naučavanja, a krajnja posljedica jest ubrzano povećavanje raspršenosti u svim poljima znanja. Možda najbolji primjer eksponencijalnog rasta informacija i podataka, koji bi se Baba Afdalu činio posljednjim treperenjima inteligibilnog svjetla dok postaje gotovo potpuno zatamnjeno, jest informacijska revolucija koju donose računari.

Gledanje na stvari kao na očitovanja skrivenih zbilja i kao na silaske inteligibilnih formi veže stvari natrag za centripetalno kretanje inteligencije koja traži svoj izvor. Mudrost se nalazi u tome da se vidi povezanost cjeline u kojoj se centrifugalno i centripetalno kretanje nadopunjuju. Neznanje jest nepoznavanje toga da sve u kosmičkoj drami igra neku ulogu te da se dijelovi mogu samo razumjeti u pogledu cjeline. Zanimariti Središte znači biti obuzet centrifugalnim kretanjem i proćerdati inteligenciju na nevažne stvari.

Hijerarhija: stepeni ljudske mogućnosti

S obzirom na to da duša sadrži mogućnost aktualiziranja svih zbilja poznatih intelektu, s obzirom na to da intelekt u korijenu poznaje cjelokupno stvaranje i s obzirom na to da duša ima relativnu slobodu izbora, iz toga proizlazi da duša može postati gotovo sve u univerzumu.

²⁷ Naravno, taj izraz podsjeća na pojam savršeno ljudsko biće (*al-insān al-kāmil*), koji je proslavio Ibn Arebi, iako nema razloga pretpostavljati neku neposrednu historijsku vezu

Drugim riječima, ljudske jedinice mogu usvojiti kao vlastite sve kvalitete i odlike koje stvorene stvari prikazuju.

Potpuna aktualizacija potentnosti duše se naziva intelektom, a to je potpuna ostvarenost ljudskog bića, njegovo savršenstvo i njegovo najviše dobro. Ali ustvari, tek nekolicina ljudi aktualizira punu ljudsku potentnost, a posljedica toga je da gotovo niko ne postaje istinski mudrac ili ono što Baba Afdal ponekad naziva *potpunim ljudskim bićem* (*mardom-e tamām*).²⁷ On primjećuje da se ključna odlika ljudske potpunosti (*tamāmi*) odnosno savršenstva (*kamāl*) nalazi u objedinjavanju svih stvari univerzuma u samosvjesnosti i samonalaženju.

Ljudska bića u svojoj sveukupnoj raznolikosti predstavljaju najširi prikaz svojstava i kvaliteta koji se mogu naći u univerzumu – pod čime mislim na univerzum kakvim ga mi poznamo i aktualno pronalazimo putem naših čula, a ne na univerzum o kojem možemo spekulirati ili kojeg umijemo zamisliti da egzistira na drugom kraju svih tih svjetlosnih godina (pa čak je i to dio nas, jer zamišljamo). Kako je već spomenuto, o raznovrsnim kvalitetima i odlikama ove razlikovne čovječnosti se često raspravlja u okviru etike. Oni se isto tako razmatraju u raspravama o politici u kojima se promišlja šta bi mogla biti priroda pravog društva i kako je moguće umjesno vladati takvim društvom. Filozofi često raspravljaju o pravilnom društvenom poretku saglasno uravnoteženom ljudskom mikrokosmosu koji objedinjuje sve dijelove svijeta u jednu skladnu cjelinu. I u makrokosmosu i u mikrokosmosu vlada hijerarhija pa tako i u društvu – premda niko od filozofa nije mislio da su postojeća politička ustrojstva uopće blizu idealnom. Jedna važna srodna rasprava, kojom se često Baba Afdal bavi, jest podjela ljudskih bića na vrste koje u društvu igraju različite uloge sukladno stepenu do kojeg aktualiziraju odnosno ne aktualiziraju ljudske potentnosti. Proučavajući prirodu ljudskih djelovanja, možemo razaznati različite kvalitete koje imamo u sebi pa možemo prosuditi koliko mi i drugi udovoljavamo idealu ljudskog savršenstva te potpuno aktualizirane inteligencije.

između ta dva pojma. S religijske strane, ideja postizanja ljudskog savršenstva (koristeći pojam *kamāl*) seže do hadiske literature i filozofi su često o njoj raspravljali.

Ukratko, Baba Afdal tvrdi da se ljudska bića mogu hijerarhijski podijeliti. Vrhunac ljudskog savršenstva postižu oni koji se pridruže Agenesnom intelektu. Sama potentnost za intelektualnu aktualizaciju se može u skladu sa svojom usredsređenošću podijeliti u dvije vrste. Intelekt koji gleda prema Prvom Stvarnom te je uključen u promišljajući zadatak poznavanja sebe naziva se teorijskim intelektom (*'aql nazari*), a onaj koji gleda ka djelovanju, primjeni (*'amal*) i djelu (*kār*) koje u svijetu provodimo naziva se primijenjenim intelektom (*'aql 'amali*).

Riječ *teorija* (*nazar*) se ne treba razumijevati ni u jednom od njezinih modernih značenja. Kako bismo spriječili prirodnu sklonost savremenog čitanja ove riječi, dotični arapski izraz ovdje smo prevodili kao *theōria*, u nadi da ćemo podsjetiti čitaocima da je ova izvorna grčka riječ značila zuriti i gledati. Rječnici engleskog jezika nam govore da je riječ teorija u nekim zastarjelim tumačenjima značila neposredno intelektualno shvaćanje, ali čak ni to nije podesno za prenošenje onoga što su Baba Afdal i, čini se, muslimanski filozofi općenito imali na umu.²⁸

Baba Afdal razjašnjava svoje razumijevanje riječi *nazar* po načinu na koji je prevodi na perzijski. Činjenica da je prevodi jest ionako značajna s obzirom na to da se spomenuta riječ koristila u perzijskom jeziku od davnina. I na perzijskom i na arapskom jeziku ona znači gledanje, zurenje, razmatranje, teorija, spekulacija, motrenje. Ali na perzijskom postoji nešto apstraktno u vezi s tim pojmom, ako ni zbog čega drugog onda zbog toga što nema perzijski korijen pa se obično koristi u znanstvenim kontekstima. Baba Afdal je prevodi kao *binesh* odnosno viđenje, što je glagolska imenica od riječi *didan* – svakodnevna perzijska riječ koja znači vidjeti. Ova riječ ima opipljivu konkretnost koju može imati tek nekolicina posuđenica, jer ukazuje na čin označen najsvakidašnjim riječima. Kad se *nazar* pripisuje umu, govornik perzijskog misli na apstrakciju, kao i mi što činimo kad mislimo o theory (teoriji) na engleskom.

Ali ako se *binesh* pripisuje umu, govornik perzijskog je prisiljen misliti o umu kao drugovrsnom oku. Kad Baba Afdal prevodi arapski izraz *'aql nazari* (teorijski intelekt) kao *kberad-i binā* (videća inteligencija), čitalac ima sasvim drukčiji osjećaj za ono na šta je usredsređen filozofski poduhvat. On pripada stvarnom svijetu viđenja, a ne apstraktnom svijetu teoretiziranja, promišljanja, spekuliranja i pretpostavljanja.

Baba Afdalova upotreba pojma *videća inteligencija* trebala bi sama po sebi da bude dovoljna da ukaže na to da teoretiziranje u današnjem značenju ima malo veze s onim što on razmatra. On nedvosmisleno zastupa novoplatonsku tradiciju gdje je konceptualno mišljenje alat za otvaranje unutarnje sposobnosti nesmetanog motrenja. Ali, jednom kad se postigne vizija, promišljanje može biti samo blijedi i nesavršeni odraz stvarnosti. Kao što Armstrong objašnjava: "Mišljenje možemo samo premašiti putem promišljanja. Ali bi za Plotina psihički [to jest duševni] život i svijet ograničeni odnosno potpuno prevladani diskurzivnim rasuđivanjem bili stiješnjeni, skučeni te ograničeni kao život i svijet Blakeovog Urizena."²⁹

Za Baba Afdala, teorijski intelekt vidi stvari kakve jesu same po sebi, s obzirom na to da aktualizira potentnost koju je dobio od Prvog intelekta, a koji je načelo cjelokupnog univerzuma što sve obgrljuje u svojoj viziji. Na najvišoj razini, videća inteligencija i Prvi intelekt se spajaju i postaju jedno, pošto se uzlazni luk kružnice vraća do tačke od koje počinje silazak.

Videća inteligencija ne smišlja stvari, kako to teoretičari zasigurno čine. Ona jednostavno vidi zbilje i kviditete onakvima kakvi jesu. Prema Ibn Sinau, teorijski intelekt vidi svjetlom Agenesnog intelekta baš kao što oko vidi svjetlošću Sunca. On razvija ovo poređenje pretkraj svoje rasprave o duši u svom glavnom djelu *Al-Shifā'* (*Liječenje*) a donekle drukčije u kratkom sažetku *Al-Najāt* (*Spas*).

"Ljudska duša može biti potencijalni intelektor, a zatim postati aktualni intelektor. Sve što se pojavljuje iz potentnosti u aktu nastaje jedino

²⁸ Nekad se *nazar* prevodi kao motrenje i to zaista može ukazivati na nešto bliže onome što ta riječ podrazumijeva. Isto tako se prevodi i kao spekulacija, što bi bilo dobro kad bi ova riječ i dalje imala svoje starinsko značenje umske

vizije, a ne u njenim modernim značenjima dugotrajnog razlaganja i teoretiziranja te njenim konotacijama nagađanja pa čak i tlapnje.

²⁹ Armstrong, *Hellenic and Christian Studies*, 6:164.



putem uzroka koji je u aktu i zbog kojeg se pojavljuje. Otuda postoji uzrok zbog kojeg se naše duše pojavljuju iz potentnosti u aktu s obzirom na inteligibilije. Pošto je uzrok darivanja intelektualnih formi, on nije ništa drugo doli aktualni intelekt koji sam po sebi posjeduje odvojena ishodišta intelektualnih formi. Njegova veza s našim dušama je ista kao i veza Sunca s našim očima. Baš kao što se Sunce aktualno vidi suštinom te čini da se aktualno vidi ono što se aktualno ne vidi, takvo je i stanje ovog intelekta u našim dušama.”³⁰

“Ovaj Agensni intelekt je povezan s našim dušama koje su potencijalni intelekt i s inteligibilijama koje su potencijalne inteligibilije, baš kao što je Sunce povezano s našim očima koje potencijalno vide i s bojama koje se potencijalno vide. Kad Sunčev trag, a to je zraka, dosegne potencijalno videne stvari, one postaju aktualno videne, a vid postaje aktualno viđenje. Na isti način, potentnost se izljuje iz ovog Agensnog intelekta na zamišljene stvari koje su potencijalno inteligibilne, kako bi ih učinio aktualno inteligibilnim te da bi učinio potencijalni intelekt aktualnim intelektom. Isto tako Sunce svojom suštinom čini da se vidi te je uzrok da potencijalni vidilac postane aktualni vidilac.”³¹

Kad Baba Afdal prevodi izraz primijenjeni intelekt na perzijski, on ga naziva djelujućom inteligencijom (*kherad-e kârgar*). Ona je sposobnost da se stvari rade na racionalan i usklađen način putem razumijevanja građe s kojom se djeluje i djela koja se čine. Nju aktualiziraju u različitoj mjeri svi oni koji vrše bilo kakvo racionalno djelovanje, ali razine njezinog savršenstva se počinju jasnije pojavljivati kod obrtnika i zanatlija. Što je još važnije za Povratak, primijenjeni intelekt omogućuje ljudima da aktualiziraju lijepe čudoredne osobine djelujući valjano prema Bogu i drugim ljudskim bićima. Etika je upravo područje u kojem ljudi koriste svoj primijenjeni intelekt kako bi činili djela koja pomažu u potpunom aktualiziranju duše.

³⁰ G. C. Anawati i Sa'id Zayed, ur., *Al-Shifâ: Al-Tabâ' iyyât 6 – al-Nafs* (Kairo: al-Hay'at al-Miṣriyyat al-‘Āmma li’l-Kitâb, 1975), 208.

³¹ M. Šabri al-Kurdi, ur., *Al-Najât* (Kairo: Maṭba‘at al-Sa‘âda, 1938), 193.

Ukratko, ljudska bića se mogu prvobitno razvrstati prema razlici između teorijskog i primijenjenog intelekta, kako će se vidjeti u nekoliko odlomaka iz Baba Afdalovih djela. Jedan od njegovih kratkih eseja ovaploćuje razvrstavanje koje pruža u djelu *Prečke savršenstva* (3.3. i 3.4):

“Na stepenu primijenjenog intelekta postoje ljudi na dvije razine. Prva je razina ljudi od struke, onih koji su vični obrtu te stručnih zanatlija i majstora. Druga je razina isposnika, ljudi od obožavanja te onih koji čeznu za onosvjetskim boravištem.

Na isti način se ljudi na stepenu teorijskog intelekta nalaze na dvije razine. Prva je razina poznavalaca matematičkih nauka. Oni su skupina koja nije zadovoljna čuvenjem i koja izlazi iz kruga slijeđenja autoriteta. Druga je razina najudaljenijeg zaustavišta i krajnjeg cilja svih traganja. To je postupanje, čud i znanje koji su pripadali vjerovjesnicima – mir neka je na njih!” (*Mušannafât* 644)

Primijetite da Baba Afdal dalje dijeli obje ove skupine prema tome da li se ljudi usredsređuju na stvari osjetilnog svijeta ili na stvari intelektualnog svijeta. Pod riječju isposnici (*zubbhâd*) on sigurno misli na mnoge one koje historičari obično nazivaju sufijama, i doista se često tvrdi da rani sufizam naglašava isposničku sklonost koja je bila prisutna kod Vjerovjesnika i nekih njegovih sljedbenika. Ovaj pojam ukazuje na ono što bismo mogli nazvati primijenjenim sufizmom nasuprot teorijskom sufizmu. Primjenjujući muslimani, neovisno o tome jesu li formalno povezani s institucionalnim sufizmom, izvode niz religijskih radnji, a isposnici su oni muslimani koje obavljaju te radnje posebno dobro i vješto, baš kao što su zanatlije ti koji izrađuju stvari naročito dobro i vješto. Obrtnička stručnost ima stepene koji se očituju u ljepoti umjetničkog djela, a isto tako i isposnička stručnost ima stepene koji se ispoljavaju u ljepoti duše i izvanjskim djelima.

Na teorijskoj razini, Baba Afdal dalje ljude dijeli na dvije vrste. Prvi su oni koji se usredsređuju na matematičke (*riyâdî*) nauke što uključuju aritmetiku, geometriju i astronomiju. Ove nauke su se smatrale ključnim za filozofe kao početna obuka i uvježbavanje (*riyâda*) promišljajuće sposobnosti. Matematičke nauke se usredotočuju na

brojeve koji sami po sebi nisu prisutni u svijetu senzibilija. Razumijevanje naravi brojeva omogućava ljudima da dignu pogled ponad senzibilija i da počnu shvaćati inteligibilije. Krajnji cilj u ovim naukama bio je pomoći duši da se odvoji (*tajarrud*) od vezanosti i ovisnosti o formama položenim u materiju (*mādda*), to jest predmetima koji se nalaze u korporealnom svijetu. Tad će duša biti spremna za pravi zadatak, a to je da razumije najvišu disciplinu – znanje o tevhidu i prvim stvarima.

Prema upravo navedenom odlomku, ljudi koji razvijaju videću inteligenciju proučavajući matematičke nauke nisu zadovoljni jednostavnim objašnjenjima i ne prihvaćaju stvari kao istinite zato što je neki klerik ili stručnjak kazao da su istinite. Oni ne pripadaju krugu onih koji slijede autoritet (*taqlid*). Ovaj pojam se često upotrebljava u pravnom smislu, kao kad neki muslimanski vjernik slijedi mišljenja bilo koje od škola zakona (*madhhab*) ili pravnog stručnjaka (*muf-tī, mujtahid*) i to se smatra prijeko potrebnim te hvalevrijednim. U tom smislu dotične riječi, ona je nasuprot idžtihada – djelovanje mudžtehida. Međutim, kad se spomenuti pojam koristi kao u ovom odlomku da ukaže na drugo područje religije, a to je razumijevanje i vjera, on je suprotnost *tahqīqu* – provjeravanje odnosno ostvarenje. Za zagovornike intelektualnih škola, posebno teorijskog sufizma i filozofije, jedino stvarno razumijevanje jest ono koje se dobija provjeravanjem, a slijediti autoritet u razumijevanju znači nikako nemati razumijevanje. Jasno je krugu *provjeravatelja* da Baba Afdal ukazuje na one koji proučavaju matematičke nauke.

Stoga je slijeđenje autoriteta prihvaćanje nečega kao istinitog na osnovu čuvenja i jednostavnog vjerovanja. Provjeravanje jest težnja da se razumije za sebe. Ako provjeravanje zvuči vrlo slično onome što moderni naučnici navodno čine, to pomaže objasniti zašto se ovaj pojam koristi danas u perzijskom za označavanje naučnog istraživanja. Međutim, istraživanje koje ovdje Baba Afdal podrazumijeva daleko je od onoga što većina ljudi – uključujući čak i najbolje naučnike izvan njihovih polja stručnosti – radi u današnje odnosno u bilo koje vrijeme, pošto ljudi u većini stvari prosto slijede autoritet

stručnjaka, ili duha vremena, ili medija, ili svojih prijatelja ili onoga ko ih uči kako misliti. Danas, s obzirom na prekomjernu količinu činjeničnih podataka koje bi obaviješteni pojedinci trebali usvojiti, nemoguće je ne slijediti autoritet u gotovo svemu što znamo – ili bolje rečeno, u svemu što mislimo da znamo. Sa stajališta zagovornika *tahqīqa*, ono što aktualno znamo zapravo nije ništa, jer ama baš ništa ne znamo s apsolutnom izvjesnošću. Kao što Baba Afdal ističe na kraju svoje rasprave o logici:

“Vidimo da velika većina ljudi priznaje da ne poznaje nijedan sud s izvjesnošću. Ako ih upitate o izvjesnosti, odgovorit će: ‘Ne nalazimo izvjesnost u sebi.’ Oni ne mogu pružiti nijedan primjer nekog iskaza o izvjesnosti, izuzev male skupine koja s izvjesnošću pređe neke razine mogućnosti te dosegne pripravnost” (*Mušannafāt* 578; HIP 307).

Čini se da malu skupinu koju Baba Afdal ima na umu predstavljaju oni koji dostižu razinu matematičkog znanja, ali to nije najviša razina teorijskog intelekta, s obzirom na to da oni koji ga dostižu pritom nemaju čime shvatiti tevhid i prirodu duše u njenom krajnjem postajanju. Otuda Baba Afdal vrstu znanja koje su postigli vjerovjesnici stavlja na najvišu razinu i on jasno razumije da je to znanje koje poznaje potpuno aktualizirani intelekt. Usput, njegov stav o nadmoćnosti vjerovjesnika se ne razlikuje od stava mnogih drugih filozofa. Vidjet ćemo da Ibn Sina isto govori.

Baba Afdal razrađuje ovu kratku raspravu o razinama ljudskog savršenstva u nekoliko djela, najcjelovitije u knjizi *Prečke savršenstva*. S obzirom na to da su samo oni na najvišoj razini postigli potpuno savršenstvo, on objašnjava raznovrsna djelimična savršenstva te različite vrste nesavršenstva. Njegovo osnovno pojmovlje je najprije povezano s razinama duše (biljnim, životinjskim, ljudskim) i njezinim različitim potentnostima, a zatim s etikom i čudorednim osobinama. Svaka pohvalna čudoredna osobina predstavlja aktualizaciju jedne potentnosti u ravnoteži s drugima, a svaka pokuđena čudoredna osobina prikazuje neuspjeh u aktualiziranju potentnosti, odnosno nesklad i neravnotežu među potentnostima koje su se aktualizirale.



Jasan i jednostavan primjer podjele vrsta ljudi zasnovane na etičkim razmatranjima nudi Baba Afdal u Četiri naslova iz Alhemije sreće – njegov sažetak Gazalijevog djela. Većina onoga što Baba Afdal kaže u svojim izvornim pisanjima o toj temi se može razumijevati kao razrađivanja Gazalijevog stava. Međutim, to ne znači da ga je nužno Gazali nadahnuo, pošto se mnoge podrobne verzije ove rasprave mogu naći u ranijim tekstovima. Naprimjer, Ihvanus-safa' su posebno bili skloni takovrsnom rasuđivanju.

Antropokosmička vizija

Zaključujući ovo poglavlje, još jednom ćemo pokušati ukazati na ono što leži u srcu filozofske tradicije koju utjelovljuje Baba Afdal. Svakako, cilj je spoznati sebe u pogledu Prvog Stvarnog, Apsolutnog Bića Koje je stvorilo univerzum, a zatim djelovati sukladno onome što to znanje zahtijeva. Upravo je to mudrost koja obgrljuje teorijsku i primijenjenu stranu ljudskog sepstva. Ali ono što ovu viziju odvaja od modernog mišljenja a smješta ravno u središte ljudskog poduhvata čiji se vidovi mogu zapaziti u svim velikim premodernim civilizacijama jest usredsređenost na ono što bi se ponajbolje moglo nazvati antropokosmizmom – da upotrijebimo živopisan izraz koji koristi Tu Weiming za opisivanje konfučijanskog svjetonazora.

Islamska filozofska tradicija može razumjeti ljudska bića samo u smislu jedinstva ljudskog i prirodnog svijeta. U ovoj tradiciji nema mjesta za razdvajanje ljudi i kosmosa. U konačnici, prirodni svijet je eksternalizacija ljudske supstancije, a ljudska duša je internalizacija carstva prirode. Ljudska bića i sav univerzum su usko isprepleteni, bivajući okrenuti jedno prema drugome poput dva ogledala. Potraga za mudrošću može jedino uspjeti ako se prirodni svijet prepozna je jednakim vlastitom sepstvu baš kao što se sva ljudska rasa mora vidjeti kao vanjsko očitovanje potentnosti i mogućnosti ljudske duše.

Islamska filozofija nikad nije razvila i iskoristila sve naučne uvide svojih velikih učitelja koje su tako često proučavali zapadni historičari nauke. Mnogi od ovih historičara, a još više moderni muslimani koji su ih oponašali, žalili

su se na dekadenciju koja je spriječila islam da slijedi progresivni pravac ranih filozofa naučnika. Svi oni nam govore da su djela muslimanskih učenjaka, kad su bila prevedena na latinski, bila važna za razvoj filozofije i nauke na Zapadu, što je zauzvrat dovelo do prosvjetiteljstva i naučne revolucije. Ali tvrdnju da se muslimani nisu uspjeli okoristiti uvidima ranih mislilaca treba uzimati kao njihov nedostatak. Uostalom, to jednostavno znači da je islamska intelektualna tradicija ostala vjerna samoj sebi. Ona je držala te je nastavila držati da se ljudska bića i svijet nikad ne smiju razdvajati, kao što to čini, naprimjer, kartezijanska metoda. Ne može biti opravdanja za objektivizaciju prirodnog svijeta, za to da se smatra objektom bez božanski određenih prava. Za muslimanske intelektualce sve do osamnaestog stoljeća kosmos je ostao svet i neodvojiv od ljudskog sepstva. Svaki prijestup u prirodnom svijetu bi bio izdaja ljudske prirode a zlostavljanje Zemlje na moderan način bi moglo biti samo silovanje ljudske duše i odustajanje od bilo kakvog polaganja prava na ljudski položaj.

Uspjeh prosvjetiteljskog projekta instrumentalne racionalnosti ovisio je o razdvajanju ljudskog i kosmičkog, jer bi se tek tad svijet mogao vidjeti kao velika zbirka neživih predmeta kojima bi ljudi mogli slobodno manipulirati i kontrolirati ih onako kako žele. Krajnji ishod bijaše cjelokupna kultura koja sebe smatra stranom carstvu prirode te primorava ljude da sve očajnije traže netaknutu prirodu. Egzistencijalna tjeskoba tolikog broja modernih intelektualaca, koji se smatraju uznemirenim neprijateljskim univerzumom, jest krajnje nezamisliva u islamskoj intelektualnoj tradiciji za koju univerzum nije ništa drugo doli njegujuća maternica.

Nije beznačajno da je islamska filozofija, barem u proteklom stoljeću, uglavnom bila na samrti u najvećem dijelu islamskog svijeta, baš kao što je i teorijski sufizam, koji je razvio sličnu antropokosmičku viziju, najrjeđi od mnogih oblika sufizma u modernom vremenu. Umjesto ovih tradicija, muslimanski intelektualci, koji se u današnje vrijeme najčešće obrazuju kao doktori i inženjeri, usvojili su moderne ideologije. Oni koji su se držali vlastitih tradicija uglavnom su

se specijalizirali za šerijat (islamski zakon) koji nema šta kazati o Bogu, kosmosu i čovjekovoj duši. A velik broj onih koji su pokušavali oživiti islamsku intelektualnu tradiciju koja ne bi tek bila podgrijana zapadnom ideologijom, učinili su to pozivajući se na kelam koji zbilja razmatra božanska svojstva, ali koji ističe radikalnu transcenciju koja sprečava svaku vrstu antropokosmičke vizije. Otuda kelam ostavlja otvorena vrata za razmatranje univerzuma kao objekta kojim će se manipulirati. On se intuitivno prepoznaje kao jedna teološka metodologija koja se može protumačiti tako da omogućava muslimanima bataliti veći dio svoje intelektualne tradicije te umjesto nje usvojiti nauku i ideologiju.

Ogromna većina modernih muslimanskih intelektualaca, poput većine njihovih kolega na Zapadu, smatrala je nauku i tehnologiju u potpunosti poželjnim zarad ljudskog napretka i sreće. Ne postavljaju se pitanja o posvemašnjem

otuđenju od svijeta i Boga koje scijentističko promišljanje neizbježno donosi kulturi, sužavanju intelektualnih obzora koja uzimaju zdravo za gotovo čovjekosredišnjost bez Boga ili živog kosmosa. Malobrojni su vidjeli da je scijentističko promišljanje u velikoj mjeri odgovorno za poricanje svake ljudske mogućnosti izvan svakodnevnog u ime neizbježnog razvoja – onoga koji nema opravdanja izuzev toga da se mora ostvarivati jer se može ostvarivati. Jedva je potrebno početi upirati prstom u krivce, s obzirom na to da cjelokupan projekt modernog društva, Istoka i Zapada, u mjeri u kojoj je pozvan da se opravda, i dalje prijanja na prevladavajuće mitove evolucije i napretka.

Međutim, na svu sreću, postoji u modernom svijetu mnogo toga čemu se može nadati, posebno činjenica da sve više ljudi prepoznaje da nešto važno bijaše izgubljeno. Prepoznavanje gubitka je neophodan preduvjet za dobitak.

Abstract

The Worldview of Islamic philosophy

William C. Chittick

At the very beginning, the author discusses philosophy's relation to the Islamic tradition, presenting the important philosophical questions within it. After that, he discusses the quality and quantity, claiming that the Islamic intellectual tradition always insisted on the former, while the modern scientific thinking insists on the latter, whereupon the basic qualities are discussed more widely in the next subchapter. Afterwards, within the ontological discussion, he presents the relation between existence and finding, which is embodied in the notion of *wujūd*. In the next part, he engages with psychology, more specifically with the soul and intellect, only to move later to cosmology, focusing on the Origin and the Return. Afterwards, the paper discusses the degrees of human potentiality in a hierarchical order, whereupon a human can soar to such heights to become a complete human being. In the last subchapter the anthropocosmic vision, which is completely contrary to the modern scientific worldview, is presented. Also, it is noteworthy that this paper does not neglect the overall importance of ethics. The paper discusses the Islamic philosophy in the reflection of Bābā Afḍal's teachings who, according to the author's opinion expressed in other works, is the most significant Islamic philosopher and a person who in fact embodies the Islamic philosophical tradition. All in all, the chapter of Chittick's book *The Heart of Islamic Philosophy* shrewdly offers an answer to the question: What is Islamic philosophy?

Keywords: Islamic philosophy, quality, quantity, scientism, ontology, existence, finding, *wujūd*, psychology, soul, intellect, cosmology, Origin, Return, hierarchy, human potentiality, complete human being, anthropocosmic vision, ethics, Bābā Afḍal.